

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 7 – Heft 1
2020**

www.praktische-philosophie.org

HerausgeberInnen

Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

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

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr

Kontakt: praktische.philosophie@sbg.ac.at

Homepage: www.praktische-philosophie.org

Verlagsort: Salzburg

ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg

Zentrum für Ethik und Armutforschung

Mönchsberg 2a

5020 Salzburg

Österreich

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



gefördert von der



Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

| | |
|---|-----|
| Können Integrationspflichten Migrationsrechte einschränken? Zum Verhältnis von Migrations- und Integrationsethik <i>Jan Friedrich</i> | 15 |
| Ich tat doch nur meine Pflicht! Das Heroismus-Paradox der Supererogation <i>Marie-Luise Raters</i> | 43 |
| Willensfreiheit als existentielle Praxis <i>Matthias Richter</i> | 69 |
| Gelungener Sex <i>Almut Kristine v. Wedelstaedt</i> | 103 |

Was ist Diskriminierung und was genau ist daran moralisch falsch?

| | |
|--|-----|
| Einleitung <i>Andrea Klonschinski</i> | 133 |
| Diskriminierung und das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit <i>Hauke Behrendt</i> | 155 |
| Diskriminierung und Verwerflichkeit Huxleys Albtraum und die Rolle des Staates <i>Michael Oliva Córdoba</i> | 191 |
| Pränataldiagnostik als Instanz von struktureller Diskriminierung? Überlegungen zur Debatte um den PraenaTest und seine Auswirkungen auf Menschen mit Behinderung <i>Regina Schidel</i> | 231 |

| | |
|--|-----|
| Intransparente Diskriminierung durch maschinelles Lernen <i>Heiner Koch</i> | 265 |
| Ist die Praxis bevorzugter Anstellung moralisch zulässig? <i>Christine Bratu</i> | 301 |
| Quoten für Hauptvorträge? Moralische, soziale und epistemische Aspekte akademischer Quotenregelungen am Beispiel der <i>Gendered Conference Campaign</i> <i>Anna Leuschner</i> | 325 |

Zhao Tingyangs *Alles unter dem Himmel*: Eine kritische Auseinandersetzung

| | |
|--|-----|
| Zhao Tingyangs <i>Alles unter dem Himmel</i> : Eine kritische Auseinandersetzung <i>Philippe Brunozzi & Henning Hahn</i> | 347 |
| Mit der konfuzianischen Verbesserung zur Pax Sinica? <i>Stefan Gosepath</i> | 355 |
| Gerechtigkeit als Desiderat der relationalen Rationalität <i>Walter Pfannkuche</i> | 359 |
| Tianxia, Stabilität und die Bedingungen der Kooperation <i>Luise K. Müller</i> | 363 |
| Tianxia als Grundprinzip der globalen Gerechtigkeit? Vier Rückfragen an Zhao Tingyang <i>Christian Neuhäuser</i> | 368 |
| Universalismus vs. <i>Alles unter dem Himmel</i> (Tianxia 天下) <i>Hans Feger</i> | 372 |
| Tianxia und die Herausforderungen des Kosmopolitismus <i>Robin Celikates</i> | 376 |
| Erwiderung auf die Kritiken <i>Zhao Tingyang</i> | 381 |

Über die Zeitschrift

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

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

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

Open Access

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

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

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

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

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

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

Double Blind Peer Review

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

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

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

Einreichung

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

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

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

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

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

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

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

Schwerpunkte

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

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

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

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

Editorial

Wir freuen uns, euch, erstmals mit Mark Schweda und Andrea Klonschinski als neuen Mitherausgeber*innen, die erste Ausgabe 2020 der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* vorlegen zu können, die diesmal vier Beiträge in der offenen Sektion und zwei Schwerpunkte umfasst. In der offenen Sektion stellt Almut Kristine von Wedelstaedt (Bielefeld) die Frage danach, was „Guter Sex“ ist, Matthias Richter (Heidelberg) befasst sich mit „Wissensfreiheit als existentielle Praxis“, Marie-Luise Raters (Potsdam) diskutiert „Das Heroismus Paradox“ und Jan Friedrich (Chemnitz) stellt die Frage „Können Integrationspflichten Migrationsrechte einschränken?“. Der erste Schwerpunkt befasst sich mit dem Thema „Diskriminierung“ und wurde von Andrea Klonschinski (Kiel) betreut, der zweite, von Philippe Brunozzi (Nanjing/Kassel) und Henning Hahn (Berlin) organisierte Schwerpunkt bietet eine kritische Auseinandersetzung mit Zhao Tingyangs umstrittener Monographie „Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung“. ...

Neben den Autorinnen und Autoren der vorliegenden Beiträge danken wir insbesondere den Gutachterinnen und Gutachtern, die sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren und auf diese Weise sicherstellen, dass die ZfPP ihren hohen Qualitätsansprüchen gerecht wird. Ebenso bedanken wir uns bei unserer Lektorin, Angelika Miklin, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig ist. Schließlich danken wir auch dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Wir wünschen eine spannende und anregende Lektüre!

*Eure Herausgeber*innen*

*Andrea Klonschinski, Martina Schmidhuber,
Mark Schweda, Gottfried Schweiger, Michael Zichy*

Können Integrationspflichten Migrationsrechte einschränken?

Zum Verhältnis von Migrations- und Integrationsethik

Can integration obligations restrict migration rights?

On the relationship between integration ethics and migration ethics

JAN FRIEDRICH, CHEMNITZ

Zusammenfassung: Ausgehend von einer vielbeachteten Argumentation Andreas Cassees, nach der globale Bewegungsfreiheit ein Menschenrecht sei, dessen Einschränkung unter hohem Legitimationsdruck stehe, gehe ich in dem Artikel den folgenden Fragen nach: Welche weitergehenden Pflichten folgen aus der Gewährung globaler Bewegungsfreiheit? Kann die Nichterfüllbarkeit dieser weitergehenden Pflichten eine Beschränkung der Bewegungsfreiheit begründen? In welchem Umfang und unter welchen Bedingungen kann sie das?

Meine Thesen dazu sind, dass erstens unser ethisches Handeln unter einer Kohärenzforderung steht, die aus der Gewährung von globaler Bewegungsfreiheit weitere Pflichten der menschenwürdigen Aufnahme erwachsen lässt. Migrationsethische Forderungen sind aus diesem Grund nicht unabhängig von integrationsethischen Forderungen. Zweitens kann aufgrund des Prinzips „Sollen impliziert Können“ die Nichterfüllbarkeit einer menschenwürdigen Aufnahme mittelbar das Recht auf Bewegungsfreiheit einschränken, wobei allerdings ein normativer Überschuss des Sollens bestehen bleibt. Darüber hinaus verlangt die Anwendung des Prinzips eine vorsichtige Ausdeutung der Forderung nach menschenwürdiger Aufnahme, die eine billige Entschuldigungspraxis verhindert.

Schlagwörter: Integration, Migration, globale Bewegungsfreiheit, offene Grenzen, Menschenwürde

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



Abstract: Starting from Andreas Cassee's widely acclaimed argument that the freedom of global movement is a human right which may only be restricted in exceptional cases, I address the following questions in the paper: Which further duties follow from the granting of the freedom of global movement? Can the fact that the fulfillment of these wider obligations cannot be guaranteed justify a restriction on freedom of movement and if so, to what extent and under which conditions?

My theses are that, firstly, our ethical action requires coherence. Accordingly, we are obliged to offer humane reception if guaranteeing freedom of global movement. Migrant-ethical demands therefore are accompanied by integration ethical demands. Secondly, due to the principle "ought implies can", restrictions on the right of freedom of movement are possible if humane reception cannot be assured. However, a normative surplus of "ought" remains in these cases. In addition, the application of the principle requires a cautious interpretation of "humane reception" in order to prevent lame excuses.

Keywords: integration, migration, open borders, human dignity

Ich schreibe diesen Artikel in Chemnitz, nachdem hier im Sommer 2018 infolge der Tötung eines Deutschkubaners, mutmaßlich begangen durch Migranten, die Auseinandersetzungen um Migrations- und Integrationsfragen eskaliert sind. Was darauf folgte, ist bekannt: die Instrumentalisierung des Verbrechens durch rechte Gruppen und Migrationsgegner, „Mahnwachen“ und Demonstrationen. Bedrohlich bleibt vor allem das Gefühl einer unversöhnlichen Spaltung der Gesellschaft in Migrationsgegner und -befürworter, deren diskursiver Austausch gen null zu tendieren scheint. Ich schreibe diesen Artikel in der Überzeugung, dass zumindest ein Grund für diese Spaltung in der jeweils einseitigen Fokussierung migrationsethischer oder aber integrationsethischer Überlegungen zu suchen ist. Dies gilt m. E. sowohl für den öffentlichen und politischen als auch für den ethischen Diskurs. Um zunächst beim Politischen zu bleiben: Pointiert gesagt, steht Merckels zu trauriger Berühmtheit gelangte Aussage „Wir schaffen das ...“ für eine Perspektive, in der ein Recht auf Migration aus völkerrechtlichen wie auch humanitären Gründen¹ jeglichen Integrationserwägungen vorgelagert ist. Das „Wir können doch nicht“ der Orbáns, Seehofers, Zemans etc. hält dage-

1 Ich möchte hier mögliche weitere Erwägungen (bspw. bevölkerungspolitische), die gelegentlich unterstellt wurden, nicht ausschließen, sondern fokussiere lediglich diejenigen, die von ethischer Relevanz sind.

gen, dass die Integrationsfähigkeit von Gesellschaften begrenzt sei und dass die Überforderung dieser Fähigkeit zu einer nicht akzeptablen Destabilisierung der integrierenden Gesellschaft führe. Mir ist bewusst, dass diese stark abstrahierte Fassung einer migrationskritischen bzw. -feindlichen Haltung die tatsächliche politische Debatte verharmlost, weil sie u. a. rassistische Einstellungen als Ursache dieser Haltungen ausblendet. Allerdings glaube ich zum einen, dass die *breite* Anziehungskraft migrationskritischer Haltungen sich nicht zuletzt der zumindest vordergründigen Plausibilität des einfachen Argumentes einer möglichen Überforderung der Integrationsfähigkeit verdankt. Zum anderen scheint mir dies der ethisch diskutabile Aspekt dieser Haltungen zu sein.

Vor diesem Hintergrund stellen sich die Fragen, auf die der vorliegende Text eine Antwort sucht: In welchem Maße und auf welcher ethischen Basis können Überlegungen, die die Integrierbarkeit von Migranten betreffen, migrationsethische Forderungen beschränken, modifizieren oder gar übertrumpfen? Können und sollen migrationsethische Fragen unabhängig von integrationsethischen Fragen bearbeitet werden oder sind sie grundsätzlich aufeinander zu beziehen?

Die monierte politische Einseitigkeit findet sich in den philosophischen Debatten um Migration der letzten Jahrzehnte dahingehend wieder, dass die Frage, *ob* Migranten aufgenommen werden sollen, weitgehend unabhängig von der Frage verhandelt wird, *wie* sie aufgenommen werden sollen. Diese Trennung von migrationsethischen und integrationsethischen Überlegungen ist auf den ersten Blick durchaus überraschend.² Die Frage, ob ich eine unbekannte Couch-Surferin aufnehme, werde ich natürlich nicht unabhängig davon entscheiden (wollen), welche Regeln wir für den Aufenthalt vereinbart haben. Um diese Trennung nachvollziehen zu können, ist daher ein Blick in die Entwicklung der zunächst vornehmlich angelsächsischen, migrationsethischen Debatte der 1980er und 1990er Jahre notwendig.³

2 Die Trennung wird auch von Christian Neuhäuser bemerkt, der sie jedoch nicht auf der Theorieebene angreift, sondern eine Ethik der Integration lediglich aus moralstrategischer Perspektive, bspw. zur Steigerung der Aufnahmebereitschaft, fordert (vgl. Neuhäuser 2015).

3 Einen guten Überblick über die angelsächsische Debatte gibt Dietrich (2017), zahlreiche Anschlussprobleme werden diskutiert in Cassee und Goppel (2012) sowie Grundmann und Stephan (2016), einen stärker interdisziplinären Blick erschließt der Sammelband von Märker und Schlothfeldt (2002). Als sympto-

Diese steht in dem weiteren Kontext der Auseinandersetzung zwischen „libertären“ Theorien und dem Kommunitarismus, wobei die Rollen, grob gesagt, so verteilt waren, dass die ersteren *gegen*, die zweiteren *für* ein Recht auf Ausschluss argumentierten. Beide Lager sind jedoch aus komplementären Gründen für eine angemessene Berücksichtigung integrationsethischer Fragen in einem gewissen Sinn nur schlecht gerüstet: Man kann Integration sehr allgemein verstehen als „Zusammenhalt von Teilen in einem ‚systemischen‘ Ganzen“ (Esser 2001, 1), wobei bezüglich der Migration auch und vor allem der prozessuale Sinn der Herstellung eines solchen Zusammenhalts von Teil und Ganzem einschlägig ist. Während nun das libertäre Lager dieses Ganze (das Kollektiv, die Nation, die kulturelle Gemeinschaft) aufgrund seines normativen Individualismus (Cassee 2016, 102, Carens 2012, 24) nur nachrangig (oder durchs Individuum vermittelt) berücksichtigen kann,⁴ gilt auf kommunitaristischer Seite der Vorrang des Kollektivs.⁵ Es liegt jedoch die Vermutung nahe, dass integrationsethische Überlegungen umso dringlicher und kontroverser werden, je mehr man die individuelle und die kollektive Ebene als gleichrangig betrachtet. Symptomatisch scheint mir hier, dass der einzig denkbare „Modus“ der Integration beiderseits relativ unstrittig ist: „Jedem neuen Zuwanderer [...] müssen die Vergünstigungen der Staats-

matisch für die Behauptung einer faktischen Trennung von migrations- und integrationsethischen Fragestellungen erscheint die Tatsache, dass Dietrichs Sammelband, der „die wichtigsten Beiträge der internationalen Migrationsethik in deutscher Sprache zugänglich macht (Dietrich 2017, 19), das Stichwort „Integration“ nicht im Stichwortverzeichnis führt. Ebenso symptomatisch ist, dass Carens' Buch *The Ethics of Immigration* (2014), das migrations- und integrationsethische Fragen aufgreift, die letzteren unter der Voraussetzung der Legitimität staatlicher Zuwanderungskontrolle diskutiert, während er diese Voraussetzung im migrationsethischen Teil zu widerlegen sucht (vgl. Carens 2016).

- 4 Carens schließt in seiner Argumentation für offene Grenzen ausdrücklich an Theorien an, die „Individuen als vorrangig gegenüber der Gemeinschaft“ (Carens 2012, 24) betrachten. Es ist immer wieder betont worden, dass dies nicht bedeutet, dass libertäre Theorien unfähig wären, die kollektiven Dimensionen des Daseins zu berücksichtigen (bspw. Ladwig 2012, 73). Sie können dies jedoch nur durch das Individuum hindurch: „Natürliche Personen erheben moralische Ansprüche auch mit Bezug auf die kollektiven Dimensionen ihres Daseins“ (ebd., 82).
- 5 Die „politische Gemeinschaft“ ist „der Bezugsrahmen in Sachen Gerechtigkeit“ (Walzer 2006, 62).

bürgerschaft dargeboten werden“, so Walzer (Walzer 2006, 106); „[L]iberal democratic states [...] must provide the immigrants with a bundle of legal rights that is basically the same as the rights accorded citizens [...]“ so Carens (2005, 46). Pointiert gesagt, schrumpft die Mannigfaltigkeit von Abwägungen, die sich ergibt, wenn die Fragen nach dem *Ob* und nach dem *Wie* von Migration im Zusammenhang gestellt werden, in der philosophischen Migrationsdebatte zumindest eine Zeitlang auf die Alternative zwischen einem „Ganz-oder-gar-nicht“ und einem „Ganz“ zusammen.⁶

Bereits in dieser Debatte war zudem der neuralgische Punkt die Frage nach der Legitimität staatlicher Einwanderungsbeschränkungen. Gegenüber der auch heute noch politisch bestimmenden Standardansicht, nach der Staaten selbstverständlich berechtigt sind, Zuwanderungswillige mit Ausnahme von Sonderfällen abzuweisen, enthielt Carens' Infragestellung dieser Legitimität und sein damit verbundenes Plädoyer für offene Grenzen eine nachhaltige Provokation, auf die die folgenden Debatten reagierten. Gerade mit Carens' stärksten Argumenten für offene Grenzen, die globale Freizügigkeit als „zentralen Bestandteil der gerechten sozialen Ordnung“ (Carens 2012, 36) zu etablieren suchen, geht jedoch eine entscheidende Verschiebung der migrationsethischen Frage einher: Es stellt sich nicht mehr die Frage, *ob* Staaten Migranten aufnehmen sollten, sondern ob sie überhaupt das Recht haben, darüber zu entscheiden. Um im obigen Bild zu bleiben: Die Frage, ob ich die Couch-Surferin aufnehme, wird zu der Frage, ob es überhaupt im Rahmen meiner legitimen Souveränität liegt, dies zu bejahen oder zu verneinen. Mit dieser Verschiebung wird zwar die Verbindung zur integrationsethischen Frage, *wie* Migranten aufgenommen werden sollen, nicht gänzlich gekappt, aber doch deutlich geschwächt. Im Bild: Sollte es gar nicht Teil meiner legitimen Souveränität sein, über den Zugang zu meiner Wohnung zu entscheiden, dann kann dieser Zugang *prima facie* auch nicht mehr von vereinbarten Regeln abhängig sein.

Schematisch betrachtet sehe ich drei Wege, um nach dieser Verschiebung integrationsethische Überlegungen geltend zu machen: Der *erste* Weg besteht darin, sie direkt zur Verteidigung eines Rechtes auf Ausschluss heranzuziehen, wie es bspw. Walzer und Miller tun, wenn sie mögliche Gefährdungen der kulturellen Besonderheit (Walzer 2006, 75f.) oder der na-

6 Auch Millers national-liberaler Ansatz kommt zu diesem Ergebnis: „Wenn Zuwanderer aufgenommen werden, dann unter der Annahme, dass sie im Laufe der Zeit Bürgerinnen und Bürger mit der gleichen Rechtsstellung wie die dort Geborenen werden [...]“ (Miller 2017b, 696).

tionalen Identität (Miller 2017b, 697) durch ein Recht auf kulturelle oder nationale Selbstbestimmung abzuwehren suchen. Dafür müssen sie jedoch mögliche Integrationsfolgen extrem stark machen, indem sie einerseits, wie oben erwähnt, gleiche Rechtsstellung für Zuwanderer als einzig mögliches Integrationsziel setzen und andererseits von einer starken Integrität jenes Ganzen, in das die Zuwanderer sich integrieren sollen, ausgehen: Walzer spricht an einer Stelle von *kohärenter Kultur* (ebd., 75), Miller vom *Gemeinsamen einer umfassenden nationalen Identität* (Miller 2017b, 697). Diese Vorstellung einer einheitlichen Ganzheit scheint mir allerdings empirisch nicht einlösbar.^{7, 8} Der *zweite Weg* besteht darin, das Recht auf Freizügigkeit mit *Integrationspflichten der sich Niederlassenden* zu verbinden. In diese Richtung weist Ladwig (2012, 80), wenn er schreibt: „Wer im Namen der Gerechtigkeit einen Anspruch auf Einwanderung erhebt, muss akzeptieren, dass das Land seiner Wahl ein Recht darauf hat, die eigene Grundordnung zu wahren, sofern diese erforderlich ist, um Pflichten der Gerechtigkeit bestmöglich zu erfüllen.“ Ladwig hält es für legitim, dass die aus diesem Recht auf Wahrung der eigenen Grundordnung resultierenden Ansprüche durchaus hoch sein können: Sprachgewandtheit, Grundkenntnisse bzgl. der politischen Ordnung und prägender Historie (ebd., 85f.). Da es jedoch offenkundig ungerecht und systematisch überfordernd wäre, diese Ansprüche einseitig den Zuwanderern aufzuerlegen, kann dieser Weg nur im Zusammenhang mit einem *dritten* überzeugend sein, der versucht, die mit einem Recht auf Freizügigkeit einhergehenden *Pflichten für die aufnehmende Gesellschaft* abzuleiten.⁹ Diesen Weg werde ich im Folgenden einschlagen.

7 „Entgegen der bislang herrschenden normativen und normierenden Vorstellung einer homogenen Gesellschaft als Grundstein für ein friedliches Zusammenleben – Ausgangs- und Zielpunkt des Integrationsimperativs – ist von inneren sozialen und kulturellen Fragmentierungs- und nach außen reichenden Ausfransungsprozessen als einer gesellschaftlichen Grunddeterminante auszugehen, wie die Empirie nicht müde wird uns zu zeigen.“ (Hess und Moser 2009, 19)

8 Für eine detailliertere Kritik siehe Cassee (2016, 121–129, 146ff.). Ich möchte hier lediglich auf eine theoriestrategische Notwendigkeit hinweisen, die daraus resultiert, integrationsethische Überlegungen zur Begründung eines staatlichen Rechtes auf Ausschluss heranzuziehen.

9 Auch Ladwig (2012) beschreibt die erwähnten Ansprüche nicht einseitig als Pflichten der Migranten. Vielmehr argumentiert er, dass eine Bürgerschaft ein den Ansprüchen freiwillig Wandernder lexikalisch vorgeordnetes Recht

Peter Schaber hat in diesem Zusammenhang dafür argumentiert, dass derzeit allein die libertären Argumentationen ein *universales* Recht auf globale Freizügigkeit (und damit die Forderung nach offenen Grenzen) begründen können, dass dieses Recht als „Teil eines Selbstverfügungsrechts“ jedoch keinerlei weitergehende Ansprüche schützt: „keine sozialen Ansprüche wie de[n] Anspruch auf Subsistenz oder de[n] Anspruch auf gesellschaftliche Integration oder gar politische Partizipation“ (Schaber 2012, 193). Wenn dem so wäre, ergäben sich aus der Gewährung globaler Freizügigkeit demnach keinerlei Integrationspflichten. Diese Ansicht möchte ich zunächst herausfordern, wobei ich mich an der etwas konzilianteren Version von Schabers These orientiere, die Andreas Cassee in seinem vielbeachteten Buch *Globale Bewegungsfreiheit – Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen* (Cassee 2016) entwickelt. Dies hat zwei Gründe: Zum einen legt Cassee darin im Durchgang durch nahezu alle wichtigen (angelsächsischen) Argumentationen zur Verteidigung eines Rechtes auf Ausschluss eine m. E. überaus überzeugende und zugleich mit verschiedenen ethischen Theorien verträgliche Argumentation für globale Bewegungsfreiheit vor. Zum anderen geht er im Gegensatz zu Schaber sehr wohl davon aus, dass die Wahrnehmung des Rechtes auf Bewegungsfreiheit weitere Ansprüche begründet. Der Dissens beschränkt sich daher zunächst darauf, inwieweit sich das Argument unabhängig von der Beachtung solcher Ansprüche etablieren lässt (ebd., 212ff.).

In seiner zentralen Argumentation knüpft Cassee an ein Menschenrecht auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit an, weitet dies auf zwischenstaatliche Bewegungsfreiheit aus und formuliert es letztlich als negative Unterlassungspflicht, nämlich als das Verbot, Menschen in der freien Wahl ihres Aufenthalts- und Niederlassungsortes zu beschränken, wenn nicht die Not dies gebietet (ebd.). Die Stringenz dieser Argumentation verdankt sich allerdings zu einem Gutteil dem Umstand, dass Cassee an *dieser* Stelle wie Schaber jegliche weitergehende Ansprüche, die sich aus der freien Wahl ergeben könnten, ausblendet. Er betont, dass es sich beim Recht auf Bewegungsfreiheit um ein rein negatives Freiheitsrecht handle; zur Debatte stehe

habe, eine historisch entstandene, spezifische gerechte Ordnung zu bewahren und fortzuentwickeln. Dieses Recht beinhaltet die Beschränkung von Zuwanderung, die allerdings mit Bezug auf die Bewahrung der gerechten Ordnung begründet werden muss (84ff.). Die weiteren Ausführungen Ladwigs zeigen jedoch, dass die Nichterfüllbarkeit oder Nichterfüllung der zum Erhalt dieser Ordnung erforderlichen Integrationsmaßnahmen solche Begründungen liefern kann.

nicht „ein positiver Anspruch darauf, dass mir der Staat eine Wohnung [...] zur Verfügung stellt oder meine Reise [...] finanziert, sondern der negative Anspruch, nicht mit Zwangsmitteln daran gehindert zu werden“ (Cassee 2013, 2). Genau diese Konzentration auf ein negatives Freiheitsrecht, das aus den allgemeinen Selbstbestimmungsrechten eines autonomen Individuums abgeleitet wird, verleiht der Argumentation Cassees ihre Schlagkraft. Sie lässt sich vor dem eingangs geschilderten Hintergrund als einseitige Betonung von Rechten (freie Wahl des Aufenthaltsortes) und Pflichten (Gewährung – nicht Ermöglichung! – dieser freien Wahl) verorten, die einer Migrationsethik entstammen. Ich hoffe, Cassee nicht Unrecht zu tun, wenn ich seine Argumentation auf folgende Thesen bezüglich des Verhältnisses von Migration und Integration zuspitze:¹⁰ 1. Ge- und Verbote einer Migrationsethik haben Vorrang vor denen einer Integrationsethik (wenn eine solche überhaupt sinnvoll ist). Daraus folgt 2., dass Ge- und Verbote einer Integrationsethik Rechte und Pflichten, die aus der Migrationsethik folgen, nur dann einschränken können, wenn gleichrangige Rechte der von Migration betroffenen Bevölkerung bedroht sind. Dies wäre etwa der Fall, wenn unmittelbare Gefahr für Leib und Leben drohte (Terrorabwehr) oder existentielle Notsituationen durch Migration entstünden (Hunger, Chaos, Zusammenbruch des Gesundheitssystems o.Ä.). Und 3.: Ethische Fragen der Migration sind letztlich unabhängig von ethischen Fragen der Integration zu beantworten.

So sympathisch mir Cassees Plädoyer ist, so glaube ich doch, dass dies die Verhältnisse von Migration und Integration und auch die von Migrations- und Integrationsethik simplifiziert. Ich werde im ersten Schritt anhand einer Überlegung zur Kohärenz unserer ethischen Praxis zeigen, dass die ethischen Fragen der Migration nicht unabhängig von denen der Integration beantwortet werden können. Zweitens liefert eine Anwendung des Prinzips „Sollen impliziert Können“ konkrete Ansätze, wie migrationsethische durch integrationsethische Forderungen beschränkt werden können. Diese werden schließlich drittens durch die Ausdifferenzierung der Forderung nach einer „menschenswürdigen Aufnahme“ konkretisiert.

10 Wohl wissend, dass Cassee den Integrationsbegriff am liebsten wohl gar nicht erst verwenden würde.

I

Jede normative Ethik, außer vielleicht eine extrem am ökonomischen Vertragsmodell geschulte kontraktualistische Version, zielt auf eine kohärente ethische Praxis. Die Forderung nach Kohärenz ergibt sich, so Nida-Rümelin, bereits vor jeder Entscheidung für eine bestimmte ethische Theorie aus der Praxis des Gründegebens (Nida-Rümelin 2016, 113). Diese Praxis des Begründens drängt erstens auf die „Übereinstimmung von Überzeugung und Handlung“ (Nida-Rümelin 2002, 131) und wirkt zweitens der Willkür entgegen, insofern sie schon aufgrund der potentiellen Publizität der Gründe (ebd.) darauf hinwirkt, dass man in gleichartigen Fällen nicht ohne weitere Gründe unterschiedlich handelt. Dies gilt, so verstehe ich Nida-Rümelin, schon für jedes rationale Handeln (ebd., 178), wobei die Besonderheit ethischer Begründungen („guter Gründe“) darin besteht, dass eine Ungleichartigkeit der Fälle nur mit Verweis auf ihrerseits moralisch relevante Unterschiede begründet werden kann. Cassee selbst macht von diesem Zug der Ethik Gebrauch, wenn er die Legitimität von Einwanderungskontrollen dadurch hinterfragt, dass er sie mit dem Recht auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit konfrontiert: Was macht aus meinem innerstaatlichen Recht ein Privileg, sobald es sich um zwischenstaatliche Wanderung handelt, so seine Frage. Die Praxis des Begründens führt drittens dazu, „die Elemente des Verhaltens kohärent zu machen, sie in einen strukturellen Zusammenhang zu bringen“ (ebd., 226). Es ist dieses Moment, das ich für die folgenden Überlegungen starkmachen möchte. Ethik als Begründungspraxis strebt nach Kohärenz in diesem weiteren Sinn und d. h. nach einer Praxis, in der die einzelnen gebotenen und verbotenen Handlungen einander nicht widersprechen, sich gegenseitig nicht untergraben und die eine nicht die Voraussetzung der anderen unterminiert (vgl. Nida-Rümelin 2017, 46). Das schließt aus, Handlungen atomistisch als an sich gut oder schlecht zu beurteilen. Vielmehr „sollen“ unser Handlungen in einem schlüssigen Zusammenhang zueinander stehen.

Wenn ich einen Ertrinkenden aus dem Wasser rette und ihn dann ohne weitere gute Gründe am Ufer ohne weitere Unterstützung zurücklasse, dann ist diese zweite Handlung nicht nur falsch, weil ich eventuellen positiven Hilfspflichten nicht nachkomme, sondern auch deshalb, weil sie der Absicht und, ich möchte sagen, dem Sinn der ersten Handlung widerspricht. Das Unterlassen weiterer Hilfe macht die Rettung, pointiert gesagt, sinnlos, und zwar weil Retten und Im-Stich-Lassen eben keinen schlüssigen Zusammenhang ergeben, sofern nicht andere gute Gründe dies erklären können.

Im Sinne einer solchen Kohärenz des ethisch gebotenen Handelns scheint mir aus der Aufnahme von Migrant*innen sehr wohl eine Pflicht zu folgen, ihnen ein menschenwürdiges Dasein am frei gewählten Ort der Niederlassung zu ermöglichen. Diese zweite Pflicht folgt nicht nur – separat – aus der Achtung der Menschenwürde, sondern ist gewissermaßen überdeterminiert, indem sie auch aus der durch Achtung der Menschenwürde motivierten Aufnahme von Migrant*innen folgt. Kommen wir dieser zweiten Pflicht nicht nach, wird unser (moralisch motiviertes) Handeln inkohärent. Kurz: Eine Pflicht zur Aufnahme von Migrant*innen, die sich aus Selbstbestimmungsrechten des Individuums herleitet, impliziert eine Pflicht zu einer menschenwürdigen Aufnahme, die ihnen die weitere Ausübung ihrer Selbstbestimmungsrechte sichert.

Cassee vermeidet diese Implikation, indem er die Aufnahme von Migrant*innen als ein negatives Freiheitsrecht modelliert, dem eine Unterlassungspflicht korrespondiert, nämlich das Verbot, in die Bewegungsfreiheit des Individuums einzugreifen. Ich frage mich allerdings, wie plausibel dieser für die Argumentation Cassees entscheidende Schachzug ist:

a) Es gibt Fälle, in denen wir die negativen Freiheitsrechte von Individuen einschränken. Ist in den interessanteren Fällen, in denen dieser Eingriff durch mögliche Selbstgefährdung motiviert ist (bspw. Drogenkonsum), der Grund nicht der, dass die Bereitstellung bzw. das Offenhalten von Optionen für die selbstbestimmte Wahl ihrerseits eine moralische Verantwortlichkeit mit sich bringt? Diese Frage läuft wiederum darauf hinaus, ob es eine kohärente moralische Praxis sein kann, Menschen in Achtung ihrer Selbstbestimmungsrechte die Option zu geben, sich selbstbestimmt niederzulassen, ohne für die Bedingungen einer weiteren Ausübung just dieser Rechte in gewissem Umfang Sorge zu tragen.

b) Ist es wirklich angemessen, *die* Migrant*innen, die nicht zuletzt den Anstoß für Cassees Buch gegeben haben dürften, nämlich Flüchtlinge, als in Ausübung ihres Rechtes auf Bewegungsfreiheit begriffen aufzufassen?¹¹ Schließlich handelt es sich nicht um kosmopolitische, polyglotte Weltbummler, sondern – und das gilt für sogenannte Wirtschaftsmigrant*innen ebenso – in gewisser Weise um „Zwangsbewegte“. Deren primäres Interesse

11 Auch wenn Cassee Fragen des Asylrechts nicht direkt verhandelt, macht doch das Vorwort zu seinem Buch deutlich, dass diese eine wesentliche Rolle in seinen Überlegungen spielen (Cassee 2016, 9), und es liegt auch auf der Hand, dass offene Grenzen sich zuerst massiv auf den Bereich des Asyls und der „Wirtschaftsmigration“ auswirkten.

dürfte jedoch der menschenwürdigen Aufnahme und nicht der globalen Bewegungsfreiheit gelten.

Cassee selbst sieht und diskutiert diese Punkte (Cassee 2016, 230ff.), wobei seine Antwort auf zwei Strategien beruht: Zum einen sei grundsätzlich offen, „welche weiteren Rechte und Pflichten aus der Wahrnehmung des Rechts auf globale Bewegungsfreiheit resultieren“ (ebd., 213). Eine Diskussion dieser Fragen, die den „zweiten großen Teilbereich der Migrationsethik“ bildeten (und die ich als integrationsethische bezeichnen würde), könne er, so Cassee, im Rahmen des Buches nicht leisten. Die Skizze, die er gleichwohl von diesen Rechten und Pflichten gibt, ist jedoch durchaus anspruchsvoll und umfasst neben dem Zugang zu gleichen staatlichen Leistungen auch Mitbestimmungsrechte (ebd.). Trotz dieser resultierenden Ansprüche (ebd., 214), insistiert Cassee darauf, dass das Recht auf globale Bewegungsfreiheit „ein rein negatives Recht“ (ebd.) sei. Was Cassee vorschwebt, ist also ein negatives Recht, aus dem weitere positive Rechte resultieren. Die einzige Begründung, die ich dafür sehe, dieses negative Recht unabhängig von den resultierenden positiven Anspruchsrechten zu setzen, ist, das negative Recht auf Bewegungsfreiheit als unbedingtes Recht gegenüber den Anspruchsrechten auszuzeichnen oder aber zumindest dessen grundsätzlichen Vorrang gegenüber diesen zu rechtfertigen. Soweit ich sehe, setzt Cassee diesen Vorrang jedoch einfach voraus,¹² der m. E. angesichts der Situation eines Großteils der Migranten, für die die menschenwürdige Aufnahme das zentrale Gut sein dürfte, die praktischen Verhältnisse schlicht auf den Kopf stellt.

Das zweite Argument, dessen er sich bezüglich der Frage bedient, ob sein Plädoyer für globale Bewegungsfreiheit nicht gerade an den Angehörigen sozial benachteiligter Gruppen vorbeigehe, ist, dass es unplausibel wäre, die Menschen, die aus Not migrieren, bezüglich des Rechtes auf selbstbestimmte Mobilität schlechterzustellen als jene, die freiwillig unterwegs sind (ebd., 232). Aber auch dieses Argument greift nur unter der Voraussetzung, dass das negative Recht unabhängig von positiven Anspruchsrechten diskutiert werden kann bzw. klar Vorrang vor diesen hat. Andernfalls ist es m. E. offensichtlich, dass die mit der Gewährung des negativen Rechts einhergehenden positiven Ansprüche Fragen nach der Erfüllbarkeit derselben aufwerfen, die auf die Gewährung des Anspruchs auf Bewegungsfreiheit zurückwirken.

Ich ziehe aus alledem, zunächst in Übereinstimmung mit Cassee, den Schluss, dass die Aufnahme von Migranten weitere Pflichten nach sich zieht,

12 Zu Cassees späterer Fundierung im Anschluss an Rawls komme ich unten.

die die menschenwürdige, die Selbstbestimmungsrechte der Migranten weiterhin respektierende Aufnahmepraxis betreffen. Allerdings liefert Cassee jedenfalls in dem von einer speziellen Theorie der Gerechtigkeit unabhängigen Teil seiner Argumentation m. E. kein Argument, warum das Recht auf Bewegungsfreiheit und die resultierenden weitergehenden Anspruchsrechte unabhängig voneinander betrachtet werden sollen und dürfen. Insbesondere aber liefert er kein Argument, das den Vorrang des einen vor dem anderen legitimiert.

Man mag einwenden, dass diese Kritik an Cassee aufs Ganze gesehen vorbeigehe: Zum einen müsse er eine Pflicht zur menschenwürdigen Aufnahme gar nicht aus zusätzlichen Kohärenzgründen entwickeln, da er mit der Rawls'schen Theorie im letzten Kapitel seines Buches gut für eine separate Begründung entsprechender Rechte gerüstet sei. Zum anderen könne Cassee unter Rückgriff auf Rawls den Vorrang der Bewegungsfreiheit vor positiven Anspruchsrechten sehr wohl begründen. Der erste Punkt steht allerdings unter dem Vorbehalt der idealen Theorie. Wenn jeder potentielle Aufnahmestaat jeden Zuwanderer menschenwürdig behandeln würde *und* könnte, wäre die zusätzliche Verpflichtung in der Tat unnötig. Einstweilen haben wir gute Gründe, sie durch die Forderung nach kohärentem Handeln zu stützen. Zum zweiten Punkt ist zunächst zu sagen, dass Cassee im fraglichen Kapitel *gegen* Rawls die These vertritt, „dass eine gewisse Abwägung zwischen möglichst großer Unabhängigkeit und einer möglichst guten materiellen Ausstattung zulässig ist“ (ebd., 271). Die Vertragspartner im Urzustand würden, so Cassee im Anschluss an Ladwig, der Bewegungsfreiheit keinen absoluten Vorrang vor der innerstaatlichen Gerechtigkeit gewähren (ebd., 271ff.). Damit können positive Anspruchsrechte in eine entsprechende Abwägung eingehen. Zu beiden Punkten ist anzumerken, dass es m. E. ein großer Vorzug von Cassees Entwicklung seines Hauptargumentes ist, dass er größtenteils ohne den Rekurs auf die Rawls'sche Theorie auskommt. Die Analogie von innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Bewegungsfreiheit ist kompatibel mit verschiedenen ethischen Theorien (vgl. ebd., 234), weil sie letztlich auf Kohärenzerwägungen basiert. Eben solche sprechen für einen strukturellen Zusammenhang von globaler Bewegungsfreiheit und der Pflicht zur menschenwürdigen Aufnahme.

Mir scheint daher die Trennung der beiden „großen Teilbereiche der Migrationsethik“, die mit der Trennung des negativen Freiheitsrechtes von weiteren Anspruchsrechten einhergeht, als künstlich und einer kohärenten ethischen Praxis abträglich.

Genau dies aber ist der Ausgangspunkt einer Ethik der Integration. Weder ist eine solche Ethik gänzlich überflüssig noch sind Migrationsethik und Integrationsethik unabhängig voneinander. Das heißt aber auch, dass die Erfüllungsbedingungen bezüglich der Forderungen einer Integrationsethik Rückwirkungen auf die Gewährung der Bewegungsfreiheit haben können.

II

„Sollen impliziert Können“: Die Formel geht zurück auf den römischen Rechtsgrundsatz, dass niemand über das Können hinaus verpflichtet werden könne. Wenn ich Recht damit habe, dass aus einer Aufnahme von Migrant*innen notwendig weitere „Integrationspflichten“ folgen, so könnte die Formel mittelbar eine Begrenzung der Migration aus Gründen der Nichterfüllbarkeit der Integrationspflichten begründen.

Indem ich mich im Folgenden dieser Formel bediene, schließe ich zunächst ein naheliegendes (Un-)Verhältnis von Sollen und Können aus. Ein striktes Verständnis des Unterschiedes zwischen normativen und deskriptiven Aussagen würde zu einer Zurückweisung der Formel führen: Insofern „Können“ offenkundig ein empirisches Können meint, muss die Revision eines Sollens durch ein Nichtkönnen als naturalistischer Fehler gelten. Ich meine jedoch, dass ein solches striktes Verständnis im Falle von Sollen und Können leicht *ad absurdum* zu führen ist: Man muss sich nur das Extrem einer Ethik vor Augen führen, die uns permanent mit nichterfüllbaren Sollensansprüchen konfrontierte. Eine solche Ethik würde den notwendigen Zielen einer Ethik nicht gerecht, Orientierung in Fragen des Handelns zu geben und zu einer kohärenten moralischen Praxis anzuleiten (vgl. Nida-Rümelin 2017, 75ff.).

Doch auch wenn wir dieses Verständnis zurückweisen, wirft die Formel zunächst mehr Fragen auf, als sie beantwortet: Es ist in der Forschung durchaus umstritten, 1. welches Können hier gemeint ist und 2. welche Art von Implikation gemeint ist. Ich werde mich im Rahmen dieses Beitrags nur kurz zur ersten Frage positionieren und nur die zweite ausführlicher diskutieren:

1) Es liegt auf der Hand, dass es sich bei dem fraglichen Nichtkönnen nicht lediglich um ein aktuelles Nichtkönnen handeln darf. Zudem wird es für eine Beurteilung wesentlich sein, wie das Nichtkönnen zustande gekommen ist. Will man nicht einer allzu naheliegenden Entschuldigungspraxis Tür und Tor öffnen, muss man wohl den Maßstab potentiellen Könnens anlegen, Fäl-

le ausschließen, in denen das Nichtkönnen schuldhaft herbeigeführt wurde, und dementsprechend aktuelles Nichtkönnen, dem aber ein potentielles Können korrespondiert, nur unter der Auflage als Rechtfertigung zulassen, das entsprechende Können herzustellen.

2) Welche Art von Implikation ist gemeint? Ich werde wiederum nur einige Optionen diskutieren: Möglich wäre, dass die Formel „Sollen impliziert Können“ einen begrifflichen oder einen logischen Zusammenhang ausdrückt: Um sinnvoll von einem Sollen sprechen zu können, muss diesem ein entsprechendes Können korrespondieren. Doch diese Auffassung würde die Sprachverwendung von Sollen in einer Weise einschränken, die durch unsere alltägliche Verwendung von „sollen“ nicht gedeckt ist. Es ist keineswegs sinnlos, jemanden mit Pinocchio-Syndrom, also einen pathologischen Lügner, aufzufordern, er solle nicht lügen, auch wenn er dieser Aufforderung aufgrund seiner psychischen Verfasstheit aktuell nicht nachkommen kann. Es liegt dann eine Verwendung von „Sollen“ vor, wie sie sich schon bei der Diskussion des richtigen Verständnisses von „Können“ nahelegte, nämlich die Aufforderung, *ein entsprechendes Können zu entwickeln*. Diese, wie mir scheint, legitime und ethisch durchaus bedeutsame Verwendung von „Sollen“ würde ebenfalls durch ein logisches Verständnis der Implikation ausgeschlossen: Aus „Sollen impliziert Können“ folgt logisch bei vorliegendem Nichtkönnen Nichtsollen.

Ich schließe mich hier Michael Kühler an, der in seiner Monografie „Sollen ohne Können?“ (Kühler 2013) für ein normatives Verständnis der Formel plädiert: Es handele sich um ein ethisches Prinzip höherer Ordnung, nach dem einem Sollen auch ein Können entsprechen *soll*. Ebendieses letzte „soll“ lässt Raum für die Möglichkeit, dass das „Sollen“ zu einer entsprechenden Entwicklung des „Könnens“ auffordert.

Legt man das Prinzip so aus, lassen sich die beiden Fallstricke vermeiden, die das Verhältnis von Sollen und Können bereithält: Einerseits verhindert es, dass sich die normativen Ansprüche der Ethik so weit von der Realität entfernen, dass sich die Ethik, wie oben angedeutet, selbst *ad absurdum* führt. Dass dem Sollen ein Können entsprechen soll, heißt in dieser Hinsicht, dass ein grundsätzlich nichterfüllbares Sollen zurückgewiesen werden kann und sich die ethischen Normen daher im Rahmen des Realisierbaren bewegen sollen. Allerdings ist das Prinzip in der vorgeschlagenen Deutung zugleich mehr als ein „Realisierbarkeitspostulat“.¹³ Neben dem Extrem ei-

13 Vgl. zu dieser Deutung im Anschluss an Hans Albert: Braun 1975, 311–330.

ner vollständigen Unabhängigkeit des Sollens vom Können ist auch das Extrem einer bloßen Beschränkung des Sollens auf das Können zu vermeiden. Eine strikte Anwendung des Prinzips verhinderte nämlich, dass sich das ethisch begründete Sollen überhaupt jemals über die nun einmal bestehende Verfasstheit der Welt mit ihren faktischen Realisierbarkeitsgrenzen hinauswagt. Dann aber könnte es einer Zementierung eines u. U. unrechten Status quo dienen. Ethik schлüge in bloßen Opportunismus um.

Als höherstufiges normatives Prinzip verstanden, erlaubt die Formel dagegen zweierlei Korrekturen: Zum einen legitimiert es die Zurückweisung nichterfüllbarer normativer Ansprüche, zum anderen lässt es Raum für einen ethisch begründeten Überschuss des Sollens, der auf eine moralisch bessere Welt hinausweist und damit eine Veränderung des Status quo fordert. Welche dieser beiden Stoßrichtungen die „richtige“ Anwendung des Prinzips darstellt, ist – das ist zunächst die einzige Antwort, die man geben kann – im Einzelfall zu prüfen und damit moralischer Urteilskraft anheimgestellt. Gleichwohl mag es hilfreich sein, einige grundsätzliche Fälle zu unterscheiden:

- a. Das Gesollte ist grundsätzlich nicht erfüllbar. Bspw. ist es für den Einzelnen nicht realisierbar, zugleich zwei Ertrinkende an unterschiedlichen Orten zu retten. Ein entsprechendes Sollen wäre in der Tat sinnlos und ist gemäß dem Prinzip zurückzuweisen. Da sowohl in Fragen der Migration als auch etwa in Fragen der Weltarmut das Argument, dass „wir“ nicht allen helfen könnten, immer wieder eine gewisse Rolle spielt, ist der Hinweis wohl nicht unnötig, dass uns die Unerfüllbarkeit der Forderung, gleichzeitig zwei Ertrinkende zu retten, natürlich nicht davon entlastet, zumindest einen zu retten.
- b. Das Gesollte ist aufgrund kontingenter, durch den Verpflichteten nicht zu verantwortender Umstände nicht realisierbar. Bspw. ist die Rettung eines Ertrinkenden aufgrund ungünstiger Wetterverhältnisse nicht möglich. Auch hier entlastet das Prinzip den Handelnden vom Sollen.
- c. Das Gesollte ist nicht realisierbar, weil der zum Handeln Aufgeforderte aktuell nicht über das entsprechende Können verfügt. Dieser Mangel ist jedoch insofern selbst verschuldet, dass er über das entsprechende Können verfügen könnte. Ich bin unsicher, wie diese Fälle zu behandeln sind. Zumindest mit Kant¹⁴ könnte man das Prinzip

14 Ich denke hier etwa an das Gebot, die eigenen Talente zu entwickeln, statt verkümmern zu lassen, wie es Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert.

hier allerdings in der Tat so anwenden, dass es zwar vom aktuellen Sollen entlastet, sehr wohl aber ein Sollen zweiter Ordnung besteht, die entsprechende Fähigkeit zu entwickeln. Um im Beispiel zu bleiben: Ein Ertrinkender wird nicht gerettet, weil der in Reichweite befindliche, mögliche Retter nicht schwimmen kann. Es ist klar, dass ihn nicht der Vorwurf einer Pflichtverletzung trifft. Zumindest aber in dem Fall, dass er nicht nur auf die abstrakte menschliche Fähigkeit zu schwimmen verwiesen bleibt, sondern, sagen wir, in seiner Jugend die Schwimmstunden aufgrund von Unlust geschwänzt hat, wird ein Überschuss der Nothilfpflicht bleiben, der sich in Selbstvorwürfen oder in unausgesprochenen Vorwürfen der Angehörigen des Ertrunkenen ausdrücken mag.

- d. Das Gesollte ist aufgrund grundsätzlich systemisch veränderbarer Strukturen nicht realisierbar. Einschlägig wäre hier bspw. der Fall, dass etwa die bestehende Wirtschaftsordnung verhindert, dass bestimmte soziale Gruppen ein menschenwürdiges Leben führen. Oder ein Rettungsboot vor der Mittelmeerküste kann einfach nicht alle, die zu ertrinken drohen, aufnehmen, aber diese Überforderung war vorhersehbar und aufgrund politischer Überlegungen einkalkuliert. Auch hier scheint mir das Prinzip zwar vom aktuellen Sollen zu entlasten, aber es besteht ein Sollen zweiter Ordnung, die entsprechenden Strukturen entsprechend zu verändern, um ein Können herzustellen.

Was bedeuten diese Überlegungen nun für das Verhältnis von Migrations- und Integrationsethik? Zunächst ist zu bemerken, dass auch Cassee und andere Verfechter von „open borders“ das Prinzip „Sollen impliziert Können“ anzuerkennen scheinen. Allerdings erscheint es bei ihnen nahezu als Notstandsprinzip: Wie es legitim ist, das Recht auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit bspw. im Katastrophenfall begründet für eine angemessene Zeit einzuschränken, so wäre es auch im Fall zwischenstaatlicher Bewegungsfreiheit legitim, diese einzuschränken, wenn etwa die „aufnehmende“ Gesellschaft durch die Masse der Migranten zu kollabieren drohte. Cassee lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass er dieses Kriterium für extrem anspruchsvoll hält, m.a.W., dass in der Tat ein Äquivalent zum Katastrophenfall vorliegen müsste. Das ist im Rahmen seiner Argumentation auch folgerichtig, wie sich ebenfalls am Fall des Ertrinkenden verdeutlichen lässt: Es muss ja Cassees Frage bezüglich des Könnens sein, welche Art Nichtkönnen einen Eingriff in das (negative) Recht auf Bewegungsfreiheit begründen könnte. Welches Nichtkönnen aber sollte bspw. legitimieren, einen Ertrinkenden in seinem

Recht auf körperliche Unversehrtheit derart zu beschränken, dass ich ihn daran hindern dürfte, aus eigenen Kräften auf mein Boot zu klettern? Es liegt auf der Hand, dass nur eine unmittelbare Gefahr für Leib und Leben als Grund in Frage käme. Die Rechtfertigung eines Nichtkönnens bezüglich eines negativen Rechts ist zweifelsohne äußerst anspruchsvoll.

Wenn dagegen meine bisherige Argumentation stichhaltig ist, dann dürfte das Prinzip „Sollen impliziert Können“ früher greifen: Aus der Pflicht, Migranten aufzunehmen (bzw. nicht in ihrer Niederlassungsfreiheit zu behindern), resultieren weitere Integrationspflichten, die insbesondere eine *menschenwürdige* Aufnahme beinhalten. Sollte diese nicht gewährleistet werden können und dieses Nichtkönnen weder absichtlich herbeigeführt noch ohne Not hingenommen werden, legitimiert dies eine Zurückweisung der Aufnahmepflicht.¹⁵

III

Ich habe bisher bewusst etwas nebulös von einer menschenwürdigen Aufnahme gesprochen, da mein erstes Argumentationsziel lediglich war zu zeigen, dass die Gewährung eines Rechtes auf globale Bewegungsfreiheit, die sich auf Menschenwürde und Menschenrechte beruft, weitergehende positive Pflichten nach sich zieht, die sich aus der Achtung der Menschenwürde ergeben und die die Gewährung des Rechtes einschränken können.

Will man jedoch genauer sagen, welche Formen des Nichtkönnens bezüglich der Erfüllung der weitergehenden Pflichten es erlauben, Einschränkungen der Bewegungsfreiheit vorzunehmen, ist es notwendig, jedenfalls einen Umriss dieser weitergehenden Pflichten zu geben. Das ist durchaus problematisch, weil die Reichweite und insbesondere die konkrete Ausdeu-

15 Ich habe, etwas unter der Hand, Cassees Rede von einem *Recht* auf globale Bewegungsfreiheit sukzessive durch Begriffe der Pflicht ersetzt. Dafür gibt es gute Gründe: Zum einen bereitet es gerade bezüglich globaler ethischer Fragen notorisch Schwierigkeiten, den sogenannten Menschenrechten adäquate Pflichtadressaten zur Seite zu stellen, wodurch aber die Frage der Gewährleistung dieser Rechte allzu leicht außen vor bleibt. „Es ist altbekannt, dass es einfach ist, Kataloge von Rechten aufzustellen, solange man die Frage nach ihrer Einlösung ignoriert.“ (Schlothfeldt 2017, 79). Zum anderen zeigt Tiedemann, dass es auf der Basis eines nichtsubstantialistischen und nichttheonomen Begriffs der Menschenwürde überzeugender ist, die Achtung der Menschenwürde zunächst als Pflicht zu (re)konstruieren, aus der sich die Menschenrechte ableiten lassen (Tiedemann 2006, 166–172).

tung des Begriffs der „Menschenwürde“ notorisch umstritten sind. Nicht zuletzt in der juristischen Diskussion gibt es Stimmen, die ihm als „Leerformel“ keinerlei „normative Kraft“ zubilligen, „als Richtschnur zur Abgrenzung konfligierender Interessenssphären zu dienen“ (Tiedemann 2006, 49). Andererseits kommt der „Menschenwürde“ in vielen Verfassungen wie auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein fundierender Rang zu. Sie ist hier der Statthalter eines überpositiven, moralisch fundierten Rechts, an dem das gesetzte Recht gemessen werden kann und durch das dieses erst legitimiert wird (vgl. Tiedemann 2006, 176; Wetz 2005, 56–64). Diese Spannung zwischen „Leerformel“ und Konstitutionsprinzip führt leicht dazu, dass die Berufung auf Menschenwürde zu einer „rhetorischen Allzweckwaffe“ (Tiedemann 2006, 37) wird, mit der auch moralisch überzogene Forderungen beinahe kritikimmun vorgetragen werden können. Dies ist für unseren Zusammenhang vor allem deshalb problematisch, weil die Forderung einer menschenwürdigen Aufnahme leicht so ausgedeutet werden kann, dass ihre Unerfüllbarkeit quasi auf dem Fuße folgt. Es ist beispielsweise im Sinne einer gelingenden Integration durchaus plausibel, eine Integration der Migranten in den Arbeitsmarkt zu fordern. Wollte man jedoch eine Forderung nach selbstständiger ökonomischer Subsistenz unmittelbar zum Maßstab einer menschenwürdigen Aufnahme erklären, wäre es allzu leicht, die Beschränkung von Zuwanderung durch ein entsprechendes Nichtkönnen zu legitimieren.¹⁶

Trotz dieser Schwierigkeiten halte ich es für ratsam, von der Menschenwürde und nicht etwa von den eventuell leichter handhabbaren Menschenrechten auszugehen, und zwar aus folgendem Grund: Es ist davon auszugehen, dass wir gerade bei der Aufnahme von Flüchtlingen im engeren Sinn Abwägungen vorzunehmen haben, die letztlich auf „Würde gegen Würde“- bzw. „Menschenrecht gegen Menschenrecht“-Konflikte hinauslaufen. Damit meine ich nicht die häufig diskutierten Fälle, in denen die Menschenwürde des einen gegen die eines anderen abgewogen werden müssen (bspw. finaler Rettungsschuss, Rettungsfolter etc.; Tiedemann 2006, 145), sondern Fälle, in denen diese Abwägung ein und dasselbe Individuum betreffen kann. Bspw. kann u. U. die Rettung aus menschenunwürdigen Verhältnis-

16 Eine gängige Aufteilung der Dimensionen der Integration unterscheidet strukturelle, soziale, kulturelle und identifikative Integration, wobei unter die strukturelle Dimension Erwerbstätigkeit, schulische Bildung und Einbürgerung fallen (Heckmann 2015). Schon aus dieser Dimension könnte man ein äußerst anspruchsvolles Profil von Integrationspflichten ableiten.

sen vorübergehend nur durch die Aufnahme in ein Flüchtlingslager gewährleistet werden, in dem wiederum menschenrechtlich bedenkliche Zustände herrschen. Für solche Abwägungen bräuchte es eine Hierarchie, die jedoch streng genommen weder die „Menschenwürde“ noch die „Menschenrechte“ zulassen: Jene ist als „absoluter Höchstwert“ schon deshalb nicht hierarchisierbar, weil sie damit ihren Absolutheitscharakter verlöre (Tiedemann 2006, 148); die Menschenrechte wiederum gelten als unteilbar.¹⁷

Gleichwohl scheint mir unsere Intuition bezüglich menschenunwürdiger Verhältnisse eher eine Art Dringlichkeitsmaßstab abzugeben als die Menschenrechte. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass historisch die Entwicklung der Menschenrechte ihren Ausgang bei den negativen Freiheitsrechten (Schutz des Einzelnen vor willkürlichen Eingriffen des Staates) nahm, denen die politischen Teilhaberechte folgten (Wetz 2005, 303ff.). Dagegen richtet sich unsere Intuition bezüglich menschenunwürdiger Verhältnisse, so jedenfalls meine Vermutung, zuallererst auf Situationen absoluter Armut und unerträglicher physischer Unsicherheit. Der Maßstab der Menschenwürde verhindert also, dass die Bewegungsfreiheit eines Menschen, der sich aus solchen Situationen zu befreien sucht, mit dem Verweis auf die Nichterfüllbarkeit weitergehender Pflichten (der Gewährleistung von Teilhabe, Versammlungsfreit etc.) eingeschränkt wird. Lediglich ein Nichtkönnen, das sich auf die Gewährleistung eines Existenzminimums oder eines Minimums an Existenzsicherheit bezieht, kann eine solche Beschränkung legitimieren.

Über diese gleichsam abwägungsresistente Schwelle hinaus schließe ich mich für die Ausdifferenzierung der Pflicht zu einer menschenwürdigen Aufnahme weitgehend den Ausführungen Paul Tiedemanns zu den Schutzbereichen der Menschenwürde an.

Tiedemann bestimmt den Begriff in kantianischer Tradition¹⁸ durch die „grundsätzliche Fähigkeit“ einer Person, „sich aufgrund eigener Überlegungen selbst in ihrem Willen zu bestimmen und sich so als Urheber ihres Willens mit sich selbst zu identifizieren“ (Tiedemann 2006, 101). Zu schützen im Sinne der Menschenwürde sei demnach die Willensfreiheit und ein

17 Vgl.: <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/themen/entwicklungspolitik/basiswissen-alt/4-was-sind-menschenrechte/41-ableitung-und-charakteristika-der-mr>.

18 Vgl. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

mit jener Identifizierung einhergehendes Authentizitätserleben (Tiedemann 2006, 119).¹⁹ Daraus entwickelt er die folgenden „Achtungsbereiche“:

1. Leibseelische Integrität. Hierunter fallen sowohl das Verbot von Folter als auch das Gebot, das leibseelische Existenzminimum eines Menschen zu sichern. Tiedemann betont, dass nicht jeder Eingriff in die körperliche Unversehrtheit die seelische Integrität eines Menschen verletze (ebd., 122). Der entscheidende Punkt sei ein andauernder Kontrollverlust, das „Erleben völliger Ohnmacht“ (ebd., 121), das ein Authentizitätserleben unmöglich mache. Dieses wird auch durch eine Situation permanenter Unsicherheit gefährdet, in der „ein Großteil der geistigen Aufmerksamkeit [...] auf die Gefahren für ein Leib und Leben fixiert sind“ (ebd., 125). Zudem weist Tiedemann darauf hin, dass ein Leben in Gefangenschaft zwar nicht unmittelbar eine Verletzung der Menschenwürde darstelle, aber aufgrund der mangelnden Ausweichmöglichkeiten eine besondere Gefahr darstelle, dass die leibseelische Integrität verletzt werde (ebd.). Daraus folgt, dass die Initiatoren der Gefangenschaft zu entsprechenden Vorsichtsmaßnahmen und besonderer Aufmerksamkeit bezüglich solcher Verletzungen verpflichtet sind.
2. Geistige Integrität (ebd., 128ff.). Hierunter fallen das Verbot von Manipulation und Vertrauensbruch sowie die Ermöglichung von Kommunikationsfreiheit, im Sinne einer Gewährung „prinzipiell gleiche[r] Rede- und Informationschancen“ (ebd., 129). Das folgt für Tiedemann daraus, dass menschliche Willensbildungsprozesse einerseits auf Informationen und andererseits auf kommunikative Auseinandersetzungen angewiesen sind. Dies verpflichtet auch zur Ermöglichung eines „Minimums an Bildung“, das jene Kulturtechniken zugänglich macht, „die man in einer gegebenen Kultur braucht, um bestimmte Situationen überhaupt wahrnehmen und sich dagegen so artikulieren

19 Ich kann hier nicht näher auf die deterministischen Herausforderungen der „Willensfreiheit“ aus naturalistischer Sicht eingehen. Tiedemann selbst vertritt im Anschluss an Bieri (2001) eine kompatibilistische Sicht (Tiedemann 2006, 105ff.). Auch wenn man aus theoretischer Sicht sicher Zweifel an einer solchen Lösung haben kann, halte ich sie im gegebenen Zusammenhang für durchaus ausreichend, solange wir hinreichend klar zwischen äußeren Beeinträchtigungen (Manipulation, physischen und psychischen Zwängen) und inneren Beschränkungen (gemachten Erfahrungen, Einflüssen, physiologischen Konstitution etc.) unterscheiden können. Allein die ersteren beeinträchtigen unser Authentizitätserleben (vgl. ebd., 92ff.).

zu können, dass eine Chance auf öffentliche Wahrnehmung besteht“ (ebd., 131).

3. Privatsphäre als der Ort, „wo die Person ihre öffentlich verborgenen Persönlichkeitsanteile leben und zu sich selbst finden bzw. ihr ungestörtes Selbstverhältnis aufrechterhalten kann“ (ebd., 139). Ein langfristiger Entzug der Privatsphäre verletzt die Menschenwürde, weil er den Betroffenen daran hindert, Entwicklungsmöglichkeiten, Entscheidungen und Lebensentwürfe durchzuspielen, die nicht in seine öffentlichen Rollenbilder passen. M.a.W. setzt er jede Willensbildung der potentiellen oder wirklichen gesellschaftlichen Kontrolle aus. Daraus leitet Tiedemann die Unverletzlichkeit der Wohnung, den Schutz personenbezogener Daten und das Kommunikationsgeheimnis als Achtungsbereiche der Menschenwürde ab (ebd.). Dabei stelle zwar nicht jeder Eingriff, wohl aber ein Entzug der Privatsphäre über einen gewissen Zeitraum hinweg eine Verletzung dar (ebd. 137).
4. Existenz (ebd., 141).

Tiedemanns zurückhaltende, von vorschnellen Übernahmen menschenrechtlicher Vorgaben freie Konkretisierung der Menschenwürde erlaubt es nun, einige Minimalforderungen an eine menschenwürdige Aufnahme von Migranten zu formulieren:

1. Die Gewährleistung eines leibseelischen Existenzminimums oberhalb der Schwelle absoluter Armut, d. h. einer ökonomischen Subsistenz.
2. Die Gewährleistung einer hinreichenden Sicherheit, wobei zunächst die unmittelbare Sicherheit für Leib und Leben gemeint ist. Zu bedenken ist aber darüber hinaus, dass auch ein Leben in der langanhaltenden Unsicherheit, ob man (in möglicherweise wiederum lebensbedrohliche Situationen) abgeschoben wird, die Achtung der Menschenwürde verletzt.²⁰ Wichtig ist hier Tiedemanns Hinweis, dass Sicherheit wesentlich Sicherheitsgefühl sei (ebd., 125). Mindestforde-

20 Ich arbeite an einer Schule mit sogenannten Vorbereitungsklassen (so der sächsische Terminus *technicus* für eine stufenweise Integration von Migranten ins Regelschulsystem). Es ist bei Schülern, bei denen bspw. eine Verlängerung oder Prüfung des Aufenthaltsstatus ansteht, geradezu mit Händen zu greifen, wie sich ihre gesamte Aufmerksamkeit auf diese Unsicherheit zusammenzieht, weil jede Planung, jedes Vorhaben, jede Perspektive von einer, für die Kinder und Jugendlichen letztlich nicht durchschaubaren Entscheidung abhängt und damit tendenziell unmöglich wird. Das wird sich im Einzelfall nicht vermeiden lassen, darf aber eben kein akzeptierter Dauerzustand sein.

rung ist in diesem Zusammenhang ein nicht nur geregeltes, sondern auch transparentes und zügiges Asylverfahren.²¹

3. Die Gewährleistung eines Minimums an Bildung, insbesondere die Vermittlung von Lese- und Schreibfähigkeit, die zumindest in unserer Kultur die Teilnahme an gesellschaftlicher Kommunikation ermöglicht.
4. Die Gewährleistung eines Zugangs zu Informationen sowie von Unterstützung bei der gesellschaftlichen Kommunikation (solange die Lese- und Schreibfähigkeit nicht zur selbstständigen Kommunikation ausreicht).
5. Die Gewährleistung einer Privatsphäre. Dies muss nicht umgehend erfolgen, aber ein länger andauernder Entzug von Privatsphäre ist zu vermeiden. Langfristig führt also an der Bereitstellung von Wohnraum oder zumindest von entsprechenden Rückzugsmöglichkeiten kein Weg vorbei.
6. Die Vermeidung von Gefangenschaft, also auch die längerfristige Zwangsunterbringung in Lagern. Sollte sich dies aufgrund anderer Forderungen aus diesem Katalog nicht gewährleisten lassen, folgen erhöhte Sorgfaltspflichten bezüglich der Vermeidung von leibseelischen Verletzungen.

Ein Nichtkönnen bezüglich dieser Integrationspflichten kann im Sinne einer kohärenten ethischen Praxis in der Tat zu einer Aufhebung der Pflicht zur (weiteren) Aufnahme von Migranten führen, und zwar zu einem sehr viel früheren Zeitpunkt, als es Cassee vorschwebt, nämlich nicht erst im drohenden Katastrophenfall, sondern bereits dann, wenn die menschenwürdige Aufnahme nicht mehr „gekonnt“ wird. Der Forderungskatalog ermöglicht dabei Abwägungen, die sich insbesondere aus dem Vergleich mit der Situation ergeben, aus der die Migranten kommen. Man kann sich die Achtungsbe-
reiche der Menschenwürde zu diesem Zweck als konzentrisch angeordnete Schutzwälle mit der leibseelischen Integration als innerstem Wall vorstellen.

21 Ich nenne dies hier als Mindestforderung, auch wenn deutlich geworden sein dürfte, dass ein Asylverfahren nach der hier vorgelegten Argumentation völlig anders aussähe als das bisherige, insofern es die Begründungslast verschöbe. Nicht ein Asylanspruch, sondern die Einschränkung der Bewegungsfreiheit wäre zu begründen. Da eine solche Begründung jedoch in vielen Fällen global (also nicht auf den Einzelfall bezogen) erfolgen dürfte, wäre in zweiter Instanz sicher eine Dringlichkeitsprüfung notwendig, für die ebenfalls die Mindestforderung gilt.

Migranten, deren leibseelische Integrität im Auswanderungsland bedroht ist, können nur aufgrund des Nachweises abgewiesen werden, dass der aufnehmende Staat das leibseelische Existenzminimum nicht gewährleisten kann. Auf der anderen Seite würde für die Abweisung freiwilliger Migration aus im vollen Sinne menschenwürdigen Verhältnissen bereits der Nachweis genügen, dass Privatsphäre auch längerfristig nicht gewährleistet werden kann, weil bspw. eine nicht behebbare Wohnraumknappheit besteht. Allgemein lassen sich diesem Modell gemäß Beschränkungen der Bewegungsfreiheit aus explizit menschenunwürdigen Situationen nur durch den Nachweis legitimieren, dass die Forderungen eins und zwei nicht erfüllbar sind. Daraus, dass die beiden letzten Forderungen aus einer *Gefährdung* und nicht unmittelbar aus einer *Verletzung* der Menschenwürde resultieren, ergibt sich darüber hinaus, dass allein ein Nachweis, dass sie auch *längerfristig* nicht erfüllbar sind, Einschränkungen begründen kann.

Diese Abwägungen ersetzen die häufig, wenn auch – bis auf das Flüchtlingsrecht – nicht einheitlich gebrauchten Unterscheidungen von Flüchtlingen, Wirtschaftsflüchtlingen/-migranten und Einwanderern. Aus Cassees Perspektive, die ich hier im ersten Schritt ja übernommen habe, ist globale Bewegungsfreiheit ein allgemeines Recht, das all diesen Gruppen gleichermaßen *qua Menschsein* zukommt. Es kommt hinzu, dass die Unterscheidung zwischen Flüchtlingen und Wirtschaftsmigranten vom Standpunkt der Menschenwürde her zumindest in Fällen lebensbedrohlicher Armut fragwürdig scheint (vgl. dazu Schlothfeldt 2012). Eine Einebnung dieser Unterscheidungen birgt allerdings andererseits die Gefahr, dass in Konfliktfällen – bspw. dem nachweisbaren Erreichen von Kapazitätsgrenzen bzgl. der Einwanderung – ein legitimes Instrumentarium zur Bedürftigkeitsabwägung fehlt. Ein solches Instrumentarium kann aber durch das angedeutete Schutzwallsystem begründet werden.

Allerdings bleiben, und das ist wichtig zu betonen, die Pflichten zu einer menschenwürdigen Aufnahme und zur Gewährung von Bewegungsfreiheit auch in den Fällen, in denen letztere mit Verweis auf die Nichterfüllbarkeit ersterer zurückgewiesen werden, als *normativer Überschuss* bestehen. *Dieser Überschuss verpflichtet die Gesellschaft, die „nicht kann“, ihr Können bezüglich der Integrationspflichten zu erweitern.* „Sollen impliziert Können“ liefert keineswegs einen Freifahrtschein für eine restriktive Einwanderungspolitik mit dem Verweis auf mangelnde Integrationsfähigkeit der Gesellschaft. Die Pflicht zur menschenwürdigen Aufnahme der Migranten kann Pflichten, die sich aus Postulaten einer Migrationsethik ergeben,

außer Kraft setzen. Sie setzen sie allerdings aufgrund des normativen Überschusses des jeweiligen Sollens keineswegs *gänzlich* außer Kraft, sondern etablieren eine Pflicht zweiter Ordnung, die aufnehmende Gesellschaft entsprechend zu einer menschenwürdigen Aufnahme der Migranten in höherem Maße zu befähigen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich mit drei Klarstellungen schließen: Erstens blieb bisher offen, wer eigentlich Adressat der Pflichten zur Gewährung von Bewegungsfreiheit einerseits und zur menschenwürdigen Aufnahme andererseits ist. Es dürfte jedoch implizit deutlich geworden sein, dass dies in meinen Augen der Staat ist, womit auch er es ist, der mit dem Verweis auf Nichterfüllbarkeit Zuwanderungsbeschränkungen durchsetzen kann. Diese Rolle kommt ihm aber nicht deshalb zu, weil ich ein staatliches Recht auf Kontrolle seiner Grenzen voraussetze (vgl. die entsprechende Argumentation bei Cassee 2016, 21ff.). Der Staat ist auch keineswegs der einzige Adressat dieser Pflichten. Aber er ist, so der Status quo, derjenige Akteur, der die Erfüllung dieser Pflichten gewährleisten kann. Und er ist darüber hinaus auch der Akteur, an den die Gestaltungsforderung, die sich aus einem Nichtkönnen ergibt, plausiblerweise gerichtet ist, weil er auch über die entsprechende Gestaltungskompetenz verfügt. Das entbindet Bürger keineswegs von Mitwirkungspflichten auf der Ebene der Aufnahme, auf der Ebene der Gestaltung und auf der Ebene der Kontrolle der politischen Institutionen. Es führte jedoch zu einer Situation permanenter Überforderung (und damit leicht zu einem inflationären Gebrauch des Nichtkönnens), diese Pflichten als individuelle Pflichten aufzufassen.²²

Zweitens ist zu betonen, dass ich *nicht* dafür argumentiert habe, dass die Erfüllung der Pflichten zur menschenwürdigen Aufnahme alles ist, was wir bezüglich der Integration tun sollten. Insbesondere habe ich nicht nach den Bedingungen einer gelingenden Integration gefragt. Die Erfüllbarkeit gelingender Integration zum Maßstab dafür zu machen, ab wann ein Staat legitimiert ist, globale Bewegungsfreiheit zu beschränken, wäre so, als wollte man die Erfüllbarkeit gelingenden Lebens zum Maßstab dafür machen, ob Abtreibung erlaubt ist. Es ist sehr wahrscheinlich, dass eine Integration in den Arbeitsmarkt, politische Teilhabe, die Gewährleistung von Chancengleichheit etc. zu einer gelingenden Integration beitragen. Entsprechende Forderungen folgen aber nicht aus der Gewährung von globaler Bewegungs-

22 Vgl. zu diesem Punkt Miller 2017a, 165ff., Gosepath 2017, 236–243, sowie Schlothfeldt 2017, 84–88.

freiheit und sie folgen m. E. auch nicht aus einer vorsichtigen Konkretisierung der Menschenwürde. Es sind nicht zufällig oft Migrationsgegner, die die Maßstäbe für Integration so hoch hängen, dass sie unerfüllbar werden.

Diese Argumentation lässt drittens noch einmal deutlich werden, dass der Abstand zu Cassee nicht so groß ist, wie es die an ihm geäußerte Kritik vielleicht nahelegt. Ich stimme mit ihm insbesondere darin überein, dass die *Einschränkung* von globaler Migration und nicht ihre *Legitimität* begründungsbedürftig ist. Allerdings setzt Cassee den Maßstab solcher Rechtfertigungen zu hoch an, indem er künstlich die weitergehenden Pflichten einer menschenwürdigen Aufnahme ausblendet. Die Gewährung eines Rechtes auf Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit *impliziert* sicher kein weitergehendes Recht auf Versorgung. Eine Pflicht zu dieser ergibt sich jedoch mittelbar aus einem ethischen Handeln, das Anspruch auf Kohärenz erhebt.

Es liegt auf der Hand, dass das vorgeschlagene Modell eine ganze Reihe weiterführender, sowohl ethischer als auch praktischer Fragen aufwirft, deren Diskussion zum einen den Rahmen dieses Artikels sprengte, zum anderen aber auch anderer, bspw. juristischer Fachkompetenz bedürfte. Zentral dürften dabei die Fragen nach dem Modus und der Institutionalisierung der skizzierten Abwägungen sein. Pragmatisch gedacht, bliebe der Staat nicht aufgrund angeblich selbstverständlicher territorialer Rechte, aber als wichtigster Adressat der Integrationspflichten berechtigt, Zuwanderung zu kontrollieren, wobei jedoch die Einwanderungserlaubnis als „*default*“ gesetzt wäre. Einschränkungen müssten durch den Nachweis der Nichterfüllbarkeit der Integrationspflichten unter Berücksichtigung von Abwägungen nach dem Schutzwallmodell begründet werden. Um zu verhindern, dass Staaten das Argument der Nichterfüllbarkeit missbrauchen, bedürfte es einer übernationalen Kontrollinstanz (etwa nach dem Modell des Europäischen Gerichtshofes), die ihrerseits über auch empirisch unterlegte Kriterien der Nichterfüllbarkeit verfügt und darüber hinaus die erwähnten Überschüsse des Sollens über das Können in konkrete Gestaltungsforderungen an die Staaten umsetzen kann. Machbarkeitseinwänden, die auf den enormen Aufwand abstellen, den ein solches Nachweis- und Kontrollverfahren auf den ersten Blick bedeutet, kann freilich die administrative Entlastung durch die veränderte „*Default*“-Einstellung entgegengehalten werden.

Literatur

- Bieri, Peter. 2001. *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München/Wien: Carl Hanser.
- Bleisch, Barbara, und Peter Schaber. 2017. *Weltarmut und Ethik*. 3. Auflage. Münster: mentis.
- Braun, Günther E. 1975. „Sollen impliziert Können‘ und der entscheidungstheoretische Kontext. Zur Logik des Realisierbarkeitspostulates und seiner Anwendung“. In *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* VI/2: 311–330.
- Carens, Joseph H. 2005. „The Integration of Immigrants“. In *Journal of Moral Philosophy*. DOI: 10.1177/1740468105052582.
- Carens, Joseph H. 2012. „Fremde und Bürger: Weshalb Grenzen offen sein sollten“. In *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 23–46. Münster: mentis.
- Carens, Joseph H. 2014. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Carens, Joseph H. 2016. „Overview of The Ethics of Immigration“. In *Journal of Applied Philosophy*. DOI: 101111/japp.12193.
- Cassee, Andreas. 2013. „Ein Recht auf globale Bewegungsfreiheit? Einwanderungsbeschränkung und individuelle Selbstbestimmung“. In *Polar* 15. DOI: 10.5167/uzh-84747.
- Cassee, Andreas. 2016. *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp.
- Cassee, Andreas, und Anna Goppel, Hrsg. 2012. *Migration und Ethik*. Münster: mentis.
- Dietrich, Frank, Hrsg. 2017. *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*. Berlin: Suhrkamp.
- Esser, Hartmut. 2001. *Integration und ethnische Schichtung*. Arbeitspapiere – Mannheimer Zentrum für Sozialforschung, Nr. 40.
- Gosepath, Stefan. 2017. „Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten“. In *Weltarmut und Ethik*, herausgegeben von Barbara Bleisch und Peter Schaber, 213–246. Münster: mentis.
- Grundmann, Thomas, und Achim Stephan, Hrsg. 2016. „Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?“ *Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Heckmann, Friedrich. 2015. *Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung*. DOI: 10.1007/978-3-658-06980-3.
- Hess, Sabine und Johannes Moser. 2009. „Jenseits der Integration. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen einer Debatte“. In *No Integration?!*, herausgegeben von Sabine Hess, Jana Binder, und Johannes Moser, 11–25. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Kühler, Michael 2013. *Sollen ohne Können? Über Sinn und Geltung nicht erfüllbarer Sollensansprüche*. Münster: mentis.

- Ladwig, Bernd 2012. „Offene Grenzen als Gebot der Gerechtigkeit?“ In *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 67–88. Münster: mentis.
- Märker, Alfredo, und Stephan Schlothfeldt, Hrsg. 2002. *Was schulden wir Flüchtlingen und Migranten? Grundlagen einer gerechten Zuwanderungspolitik*. Wiesbaden: Springer.
- Miller, David. 2017a. „Wer ist für globale Armut verantwortlich?“ In *Weltarmut und Ethik*, herausgegeben von Barbara Bleisch und Peter Schaber, 153–170. Münster: mentis.
- Miller, David. 2017b. „Migration, Flucht und der liberale Staat“. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. DOI: 10.1515/dzph-2017-0048.
- Neuhäuser, Christian. 2015. „Das Recht auf Einwanderung aus moralstrategischer Perspektive: Ein Plädoyer für eine Ethik der Integration“. In *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. DOI: 10.22613/zfpp/2.2.17.
- Nida-Rümelin, Julian. 2002. *Ethische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2016. *Humanistische Reflexionen*. Berlin: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2017. *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*. Hamburg: edition Körper-Stiftung.
- Schaber, Peter. 2012. „Das Recht auf Einwanderung: Ein Recht worauf?“ In *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 185–195. Münster: mentis.
- Schlothfeldt, Stephan. 2012. „Dürfen Notleidende an den Grenzen wohlhabender Länder abgewiesen werden?“. In: *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 199–210. Münster: mentis.
- Schlothfeldt, Stephan. 2017. „Wer ist angesichts der Weltarmut wozu verpflichtet?“. In *Weltarmut und Ethik*, herausgegeben von Barbara Bleisch und Peter Schaber, 77–94. Münster: mentis.
- Tiedemann, Paul. 2006. *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Walzer, Michael. 2006. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Übers. von Hanne Herkommer. Frankfurt a.M.: Campus.
- Wetz, Franz Josef. 2005. *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Ich tat doch nur meine Pflicht!

Das Heroismus-Paradox der Supererogation

I just did my simple duty

The Heroism-Paradox of Supererogation

MARIE-LUISE RATERS, POTSDAM

„I don't consider myself a hero. Just a man who did his simple duty in opening his home to Jews“

*Staszek Jackowski nach dem Zweiten Weltkrieg,
vgl. Tec 1986, 165*

Zusammenfassung: Menschen, die moralisch Herausragendes getan haben, sagen mit signifikanter Häufigkeit, dass sie damit nur ‚ihre Pflicht‘ getan hätten. So auch Staszek Jackowski, der im besetzten Polen 18 Monate lang 32 jüdische Menschen in einem Keller unter seinem Haus vor den Nazi-Verbrechern versteckt hatte. Der Essay diskutiert dieses irritierende Phänomen, das in der aktuellen angloamerikanischen Supererogationsforschung als ‚Heroismus-Paradox‘ bezeichnet wird. In einem ersten Schritt wird Jackowskis Handlungsweise als Supererogation (Ultraerogation) und damit als Nichtpflicht ausgewiesen. Anschließend werden verschiedene Lösungsvorschläge des Heroismus-Paradoxes diskutiert. Daraus wird ein alternativer Lösungsvorschlag entwickelt, demzufolge das Handeln von Supererogateuren *in einer freiwilligen Selbstverpflichtung auf einen besonders anspruchsvollen Entwurf vom moralischen Selbst wurzelt*. In zwei Ausblicken wird abschließend in grobem Umriss begründet, warum Mitläufer unanständig wirken und was unter Jackowskis Umständen tatsächlich moralische Pflicht gewesen wäre.

Schlagwörter: Supererogation, Pflicht, Heldentum, Widerstand, Heroismus-Paradox

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



Abstract: People who have acted admirably often say ‘I just did my simple duty’ afterwards. An example is Staszek Jackowski: He hit 32 Jews from Nazis in a cellar under his house in Poland for 18 months. This paper discusses this puzzling phenomenon, which in current Anglo-American supererogation research is labeled as ‘heroism paradox’. In a first step, I will show that Jackowski did not fulfil a duty, but his actions should be seen as supererogation (ultraerogation). In my second part I will discuss several solutions to the heroism paradox in the literature. Against this backdrop I will develop my solution that *supererogatory actions derive from a voluntary self-obligation of the moral agent to a demanding vision of her future moral self*. Finally, I will give two short ideas of why bystanders seem indecent and what actually would have been moral duty under Jackowski’s circumstances.

Keywords: supererogation, duty/obligation, heroism, resistance, heroism-paradox

Im *United States Holocaust Memorial Museum* in Washington steht das Modell eines Hauses. Es bildet das Haus des polnischen Christen Staszek Jackowski nach, der seinen Keller ausgebaut hatte, um (zwei Blocks vom Gestapo-Hauptquartier entfernt) 32 jüdische Menschen für 18 Monate vor der Deportation durch die Nazi-Verbrecher zu verstecken. Jackowski war Automechaniker in der polnischen Stadt Stanisławów. Zunächst wollte er nur seinen jüdischen Sandkastenfreund Max Saginu mit dessen Frau, Schwager und Schwägerin retten, aber im Laufe der Monate kamen immer mehr hilfesuchende Menschen zu ihm, bis es schließlich 32 waren.¹ Jackowski wusste, dass er zu Tode gefoltert worden wäre, wenn die Nazi-Verbrecher sein Treiben bemerkt hätten. Als er mit der *Yad-Vashem-Medaille* ausgezeichnet werden sollte, soll er jedoch gesagt haben: „I don’t consider myself a hero. Just a man who did his simple duty in opening his home to Jews“ (Tec 1986, 165).

Mit diesem Diktum steht Jackowski nicht allein: Tatsächlich lässt sich das erstaunliche Phänomen auffallend häufig beobachten, dass Menschen nach außergewöhnlichen moralischen Handlungen sagen, dass sie nur ihre Pflicht getan hätten.² Damit wirft der ‚Fall Jackowski‘ zwei generelle Fragen

1 Details finden sich in dem Interview Lukas 1989.

2 Pars pro toto seien einige genannt. (i) Baron führt in ihrem Essay *Imperfect Duties and Supererogatory Acts* von 1998 Beispiele aus Tecs Buch *When Light Peirced the Darkness* von 1986 an. So zitiert sie Ada Celka (die ein jüdisches Mädchen vor den Nazi-Verbrechern versteckt hatte) mit folgender Äußerung: „By saving the Jewish girl I simply did my duty. What I did was everybody’s duty“ (Tec 1986, 165; zit. bei Baron 1998, 66). (ii) Archer und Ridge führen

auf, die mein Essay in aller gebotenen Kürze behandeln soll. Die erste Frage lautet, ob Jackowski mit seiner Behauptung nicht schlicht recht gehabt haben könnte? War sein lebensgefährlicher Einsatz für die 32 Menschen tatsächlich seine moralische Pflicht? Mein Essay wird diese Frage verneinen und Jackowskis Handlungsweise als Supererogation ausweisen. Das wirft allerdings das Folgeproblem auf, warum Menschen wie Jackowski ihren Einsatz dennoch als ‚Pflicht‘ bezeichnen? Diese Frage wird in der aktuellen angloamerikanischen Supererogationsforschung unter dem Etikett ‚Heroismus-Paradox‘ (heroism-paradox³) diskutiert. Nach der Diskussion der beiden leitenden Fragen folgen zwei kurze Ausblicke. Zunächst wird knapp begründet, warum Mitläufer unanständig wirken. Der vierte Abschnitt skizziert im Umriss, was unter Jackowskis Umständen tatsächlich Pflicht gewesen wäre.⁴

1. *War Jackowskis Handeln tatsächlich Pflicht?* In der Supererogationsforschung werden Aussagen wie die von Jackowski gemeinhin von ‚An-

das Beispiel des Unterleutnants Daniel K. Inouye ins Feld, der einen Orden erhalten hat, weil er im 2. Weltkrieg am 21. April 1945 im italienischen San Terenzo unter persönlicher Lebensgefahr 25 Feinde getötet und acht Gefangene gemacht hatte. In einem Interview soll Inouye Folgendes gesagt haben: „The pain was nothing great, and I had my job, my obligation and my mission to accomplish“ (Archer und Ridge 2015, 1577; zit. nach Boghani 2012). (iii) Besonders häufig werden die Bewohner des französischen Dorfs Le Chambon erwähnt, die 5000 (!) jüdische Menschen vor den Nazi-Verbrechern versteckt haben. In Interviews sollen später immer wieder Äußerungen wie die folgende gemacht worden sein: „How can you call us ‚good‘? We were doing what had to be done. Who else could help them?“ (Hallie 1979, 20. Zit. u. a. in Hale 1991, 273f., sowie in Flescher 2000, 124ff.). (iv) Einem Artikel der *Süddeutschen Zeitung* zufolge soll der 24-jährige islamische Geflüchtete Lassana Bathily ein Buch mit dem Titel *Ich bin kein Held* geschrieben haben, nachdem er während eines islamistischen Terroranschlags auf einen jüdischen Supermarkt im Osten von Paris unter Einsatz seines Lebens mehrere Kunden vor dem Terroristen versteckt hatte (Pantel 2018, 7).

- 3 Das Etikett ‚Heroismus-Paradoxon‘ wurde meiner Rekonstruktion zufolge geprägt in Archer/Ridge 2015, 1577. Diskutiert werden (scheinbar) widersprüchliche Aussagen von Supererogateuren. Deshalb ist das Heroismus-Paradox nicht identisch mit dem metaethischen Problem des moralischen Werts (s. u. Anm. 8).
- 4 Aufrichtig bedanken möchte ich mich bei den beiden Gutachter(inne)n der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* für ihre wertvollen Verbesserungsvorschläge.

ti-Supererogationisten⁵ zitiert, um davon zu überzeugen, dass es keine Supererogationen gibt. So heißt es bei Susan Hale: „Since all morally good acts are required, saints and heroes are right when they say (...) that they have only done their duties“ (Hale 1991, 279).⁶ Im Hintergrund steht das metaethische Argument des moralischen Werts, dem zufolge alle moralisch wertvollen Handlungen unabhängig von den Kosten für die moralischen Akteure allgemeine Pflicht sein müssen, *weil* sie moralisch wertvoll sind.⁷ Moralisch wertvolle Handlungen, die keine Pflicht sind, kann es diesem Argument zufolge nicht geben. Damit betrifft das anti-supererogationistische Argument zwar den Kern jeder Theorie der Supererogation, weil es keine Supererogationen geben kann, wenn ausnahmslos jede moralisch wertvolle Handlung Pflicht ist. Dennoch muss an dieser Stelle eine thetische Widerlegung genügen.

(1.1) Mit dem Argument werden Handlungen wegen ihres moralischen Werts als Pflicht behauptet. Deshalb müssen zunächst im groben Umriss⁸ die Begriffe ‚moralischer Wert‘ und ‚Pflicht‘ geklärt werden. *Von einer ‚allgemeinen moralischen Pflicht‘ sei die Rede, wenn ein moralischer Akteur⁹ vor dem*

5 Es hat sich in der angloamerikanischen Supererogationsforschung eingebürgert, diejenigen Theoretiker als ‚Supererogationisten‘ (supererogationists) zu bezeichnen, die eine eigenständige Kategorie supererogativer Handlungen befürworten; ‚Anti-Supererogationisten‘ heißen die Theoretiker, die das ablehnen. Zur Abgrenzung sollten moralische Akteure, die supererogativ handeln, als ‚Supererogateure‘ bezeichnet werden.

6 Vgl. mit derselben Stoßrichtung auch New 1974, 184 sowie Baron 1987, 252.

7 Walter Pfannkuche hat das Argument so formuliert: „Wer anerkennt, dass eine Handlung auch für seine Situation moralisch richtig ist oder moralischen Wert hat, und ein moralischer Mensch sein will und in der Lage ist, die Handlung auszuführen, der muss auch anerkennen, dass er so handeln soll und sich Vorwürfe machen, falls er es nicht tut“ (Pfannkuche 1994, 79). Vgl. auch Pybus 1982, 195. Obwohl in der Supererogationsforschung mehrere (scheinbare) Paradoxien diskutiert werden, wird das Problem des moralischen Wert mancherorts auch als ‚das Paradox der Supererogation‘ bezeichnet. Vgl. z. B. Horgan/Timmons 2010.

8 Detaillierte Herleitungen und Verteidigungen meiner Theorie der Supererogation erfolgen in einem Buch, das ich gerade fertigzustellen versuche. Vgl. dazu Raters: Unvollendetes Typoskript.

9 Gemeint ist die geschlechtsneutrale Rollenbezeichnung: Es sind also Akteurinnen und Akteure gemeint.

Hintergrund des kollektiven Normengefüges seiner Zeit vernünftigerweise wollen kann, dass alle moralischen Akteure unter vergleichbaren Umständen die Handlung x tun sollten. Diesem rationalistischen Pflicht-Begriff¹⁰ zufolge muss ein Akteur vernünftige Gründe haben, wenn er eine Handlung als allgemeine moralische Pflicht behaupten will, wobei ‚vernünftige Gründe‘ solche sind, die anderen Akteuren rational verständlich und einsichtig sind. Dass die kollektiven Normengefüge einer Zeit Berücksichtigung finden sollen, basiert auf den pragmatistischen Überzeugungen, dass sich unsere Lebenswirklichkeit (durch technische Innovationen oder soziale Umwälzungen beispielsweise) ständig wandelt und dass sich unsere Systeme von Pflichten den sich wandelnden Lebenswelten anpassen müssen, damit die Moral nicht zum rigoristischen Selbstzweck verkrustet. *Vom ‚moralischen Wert‘ einer Handlung spreche ich, wenn eine Handlung x die berechtigten Interessen¹¹ von anderen moralischen Akteuren erstens befördern soll (Intention bzw. Absicht) und zweitens auch tatsächlich befördert (Folgen für andere) und ihr schließlich auch ein gutes Motiv (Beweggrund) zugrunde liegt.* Handlungen ohne gute Folgen für andere sind offensichtlich nicht moralisch wertvoll, weil man nicht wollen würde, dass sie wiederholt werden. Dass eine Handlung ohne gute Absichten nicht moralisch wertvoll ist, zeigt sich daran, dass wir uns nicht bedanken würden, wenn jemand uns etwas Gutes tut, ohne uns etwas Gutes tun zu wollen. Dass eine Handlung ohne gutes Motiv keine gute Handlung ist, wird schließlich daraus ersichtlich, dass wir uns betrogen fühlen, wenn uns jemand mit schlechtem Motiv etwas Gutes tut. Inkompetente Hilfeleistung wäre demnach keine moralisch wertvolle Handlung, weil allen guten Absichten zum Trotz die berechtigten Interessen anderer nicht befördert werden; ebenfalls nicht moralisch wertvoll wäre es, wenn sich jemand für einen anderen nur opfert, um den anderen zu beschämen, weil dann keine gute Intention zugrunde liegt; dasselbe gilt schließlich auch für Liebesdienerei, weil kein moralisch wertvolles Motiv zugrunde liegt.¹²

10 Im Hintergrund steht die Auffassung von ‚Pflicht‘ in Hare 1981/1992.

11 Zur Abgrenzung von ‚berechtigten‘ Interessen von ‚banalen‘ oder ‚bösen‘ Interessen vgl. Hare 1981/1992, 203–206.

12 Auf den komplizierten Fall der gut intendierten Handlung, die wegen nicht absehbarer böser Zufälle keine guten Folgen für andere hat, kann ich hier nicht eingehen. Nur so viel: Das moralische Urteil über die Handlung ist vom moralischen Urteil über den Akteur zu unterscheiden. Eine durch nicht absehbare böse Zufälle gescheiterte Handlung wäre nicht moralisch wertvoll,

(1.2) Der moralische Wert einer Handlung ist nun tatsächlich ein guter Grund zu wollen, dass die Handlung allgemeine Pflicht sein sollte. So viel sei dem Argument des moralischen Werts zugestanden. Allerdings kann der moralische Wert einer Handlung nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür sein, weil es bei manchen moralisch wertvollen Handlungen Gründe gibt, aus denen man trotz ihres moralischen Werts dennoch *nicht* wollen kann, dass sie allgemeine Pflicht sein sollen. Wenn solche Gründe vorliegen, kann eine Handlung keine allgemeine Pflicht sein: Sie wäre Supererogation. *Damit ist eine ‚Supererogation‘ eine moralisch wertvolle Handlung x, bei der ein moralischer Akteur trotz ihres moralischen Werts aus vernünftigen Gründen nicht wollen kann, dass die Handlung allgemeine Pflicht sein sollte.*

(1.3) Kompliziert wird die Angelegenheit dadurch, dass es zwei Arten solcher Gründe zu geben scheint, weshalb man zwei Arten von Supererogationen unterscheiden muss. Wenn man nicht wollen kann, dass eine moralisch wertvolle Handlung allgemeine Pflicht ist, weil sie den moralischen Akteur als solchen gefährden würde, spreche ich von einer *Ultraerogation*. Zur Frage, warum man das vernünftigerweise nicht wollen kann, wird unten noch einiges zu sagen sein (vgl. Abschnitt 1.4). Hier ist festzuhalten, dass Rettungsaktionen, die das Leben des Retters gefährden, Ultraerogationen sind.¹³ Jenseits der Gefährdung des moralischen Akteurs als solchen gibt es

weil die Handlung ihr Ziel nicht erreicht hat. Dennoch wäre aber der Akteur moralisch lobenswert, weil man sich für die gute Absicht bedanken würde. Das wiederum tun wir, weil wir von der guten Absicht in aller Regel auf ein gutes Motiv zurückschließen können. Vgl. zu den Problemen einer trennscharfen Unterscheidung zwischen Motiven und Absichten von Supererogationen Benn 2019.

13 Dasselbe gilt für moralisch wertvolle Handlungen, mit denen ein Akteur seinen Lebensinhalt, seinen Lebensentwurf oder seine Autonomie gefährdet, um ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige weitere Gründe für Ultraerogationen zu nennen. Weil im vorliegenden Kontext (vor allem) der Grund der Gefährdung des Lebens einschlägig ist, möchte ich zu den übrigen möglichen Gründen für Ultraerogationen nur knappe Anmerkungen machen. (i) Der ‚Lebensinhalt‘ ist dasjenige, was das Leben eines Menschen in einem substantiellen Sinne sinnvoll und glücklich macht. Insofern handelt jemand ultraerogativ, der in seiner Ehe seinen Lebensinhalt sieht, aber dennoch gegen den Willen des Ehepartners zu ‚Ärzte ohne Grenzen‘ geht, obgleich das die Auflösung seiner Ehe bedeutet. (ii) Unter dem ‚Lebensentwurf‘ verstehe ich im Sinne von Jean-Paul Sartre den Plan, den jemand von sich selbst ge-

nun noch andere Gründe, aus denen man bei manchen moralisch wertvollen Handlungen nicht wollen kann, dass sie allgemeine Pflicht sind: Dann spreche ich von *Anstandserogationen*.¹⁴ Ein solcher Grund kann beispielsweise die pragmatische Unverhältnismäßigkeit des Handlungsaufwandes im Vergleich zum Nutzen für den Begünstigten sein, aber auch bestimmte Zuständigkeitsregelungen beispielsweise. Weil Jackowskis Handlungsweise eindeutig keine Anstandserogation war, möchte ich auf diese Spielart der Supererogationen an dieser Stelle jedoch nicht weiter eingehen.¹⁵

macht hat (vgl. Abschnitt 2.4). Weil Nierenspende keine Leistungssportler mehr sein können, handelt ein Leistungssportler mit der Lebendspende einer Niere ultraerogativ. (iii) Ein weiterer Kandidat wäre eine Handlung, die die Autonomie oder die Handlungsfähigkeit gefährden könnte. Somit handelt jemand ultraerogativ, der einen Angehörigen so lange pflegt, bis er selbst Hilfe braucht. (iv) Ein Suizidversuch aus einer Depression heraus ist hingegen keine Ultraerogation, weil eine solche Handlung nicht moralisch wertvoll ist. Aus demselben Grund ist es nicht ultraerogativ, ein Verbrechen zu begehen, um einem anderen Menschen zu helfen. Falls das Verbrechen die einzige Möglichkeit zur Hilfe wäre, läge vielmehr ein Dilemma vor. Das zu begründen, würde hier jedoch zu weit führen.

- 14 Ohne Weiteres zugeben möchte ich den naheliegenden Einwand, dass die Grenze zwischen Anstands- und Ultraerogationen nicht immer so distinkt gezogen werden kann, wie es in der Praxis wünschenswert wäre, weil Anstandserogationen durch Häufung oder zu lange Dauer in Ultraerogationen umschlagen können. Hervorzuheben ist jedoch, dass sich die Unterscheidung nicht auf eine Unterscheidung zwischen heroischen oder heiligmäßigen Akten gegenüber banalen Gefälligkeiten reduzieren lässt. Vgl. dazu Raters 2020 (i. E.).
- 15 Vgl. ausführlich Raters: Unvollendetes Typoskript. (i) Von ‚pragmatischer Unverhältnismäßigkeit‘ spreche ich, wenn der Gewinn der Handlung für den Begünstigten deutlich geringer ist als der Aufwand für den moralischen Akteur. (ii) Weil es alle Zuständigkeitsregelungen überflüssig machen würde, wenn ein Handeln ohne Zuständigkeit allgemeine Pflicht wäre, kann man das vernünftigerweise nicht wollen. (iii) Ein weiterer Grund für die Diagnose ‚Anstandserogation‘ kann der ‚ästhetische Überschuss‘ einer Handlung sein. Diesen weisen Handlungen auf, mit denen man besondere Sympathie bekunden oder Dankbarkeit zeigen kann. Wenn Gefälligkeiten und Freundschaftsdienste Pflicht wären, gäbe es keinen Raum für spezielle Sympathiebekundungen mehr, und es würde sich niemand mehr bedanken müssen. Beides wäre ein ästhetischer Verlust, den man vernünftigerweise nicht wollen kann. Obgleich man sagen kann, dass man jemandem ‚einen Gefallen schuldet‘, sind Gefälligkeiten deshalb ebenso wie Freundschaftsdienste Anstandserogationen.

(1.4) Jackowskis Handlungsweise war moralisch wertvoll, weil sie viele Menschenleben gerettet hat. Vor allem aber war sie lebensgefährlich: Jackowski wäre zu Tode gefoltert worden, wenn die Gestapo ihn erwischt hätte. *Das bedeutet, dass Jackowskis Handlungsweise ultraerogativ war, weil sich Jackowski mit seinem moralisch wertvollen Handeln als moralischer Akteur selbst in seinem Status als moralischer Akteur gefährdet hat.* Dieser Diagnose würde ein Antisupererogationist wie New allerdings entgegenhalten, dass es selbstverständlich die Pflicht gibt, sich für andere opfern zu müssen.¹⁶ (i) Wer eine solche Pflicht behauptet, begeht jedoch erstens eine Art utilitaristischen Rechenfehler. Wenn ein moralischer Akteur sich selbst als solchen opfert, verschwindet aus der Perspektive seines subjektiven Erlebens *seine* ganze Welt mit ihm. Deshalb ist ein Selbstopfer aus der Sicht des Akteurs eine *absolute* Größe, die man als solche in keine utilitaristische Gesamtnutzenabwägung sinnvoll einbringen kann. (ii) Zweitens würden moralische Akteure für die Zwecke von anderen Akteuren in unzulässiger Weise instrumentalisiert. (iii) Vor allem aber wäre es widersprüchlich, wenn im Namen einer Moral gefordert würde, dass sich moralische Akteure für andere moralische Akteure opfern müssen. Die Moral dient dem Schutz der berechtigten Interessen von moralischen Akteuren.¹⁷ Nun ist der Akteur, der sich opfern müsste, selbst ein moralischer Akteur. Wenn man diese beiden Prämissen akzeptiert (und ich denke, dass man sie akzeptieren sollte), würde es zu einem Selbstwiderspruch der Moral führen, wenn es eine allgemeine Pflicht für moralische Akteure gäbe, sich als moralische Akteure für ande-

(iv) Von den ‚usurpatorischen Tendenzen der Moral‘ spreche ich, weil wir ununterbrochen moralisch wertvoll handeln müssten, wenn alles moralisch Wertvolle Pflicht wäre, das wir tun könnten, weil es immer etwas moralisch Wertvolles zu tun gibt. Auch das kann man vernünftigerweise nicht wollen. Deshalb können die usurpatorischen Tendenzen der Moral ein vernünftiger Grund sein, nicht zu wollen, dass alle moralisch wertvollen Handlungen allgemeine Pflicht sind. (v) Als Pseudo-Anstandserogationen auszuschließen sind unfähige Hilfe, Amtsanmaßungen, Helfersynndrome und Anbiederungen beispielsweise, weil solche Handlungen nicht moralisch wertvoll sind.

16 Selbstopfer moralischer Akteure für andere Akteure sind nach New sogar dann moralische Pflicht, wenn das Gesamtwohl nicht maximiert wird (New 1974, 185).

17 Dazu heißt es schon in Urmsons Essay *Saints and Heroes* von 1958: „Morality, as I take it, is something that should serve human needs“ (Urmson 1958, 210).

re moralische Akteure opfern zu müssen. Was selbstwidersprüchlich ist, ist unvernünftig;¹⁸ was unvernünftig ist, kann man vernünftigerweise nicht als allgemeine Pflicht wollen; somit kann es keine allgemeine Pflicht zu Handlungen geben, durch die sich moralische Akteure als moralische Akteure selbst opfern müssen.¹⁹ Wenn jemand wie Jackowski dennoch sein Leben für andere gefährdet, handelt er demnach ultraerogativ. Das ist der Kern meines Arguments.

2. Warum hat Jackowski gesagt, er habe nur seine Pflicht getan? Jackowskis Handlungsweise war trotz ihres moralischen Werts wegen ihrer Lebensgefährlichkeit keine allgemeine Pflicht, sondern Ultraerogation. Mit dieser Diagnose stellt sich die weiterführende Frage, warum Jackowski dann trotzdem gesagt hat, dass er ‚nur seine Pflicht‘ getan habe? In der angloamerikanischen Supererogationsforschung werden unterschiedliche Lösungsvorschläge für dieses ‚Heroismus-Paradox‘ diskutiert.

(2.1) Manche Autoren erklären die Äußerungen als Ausdruck von Bescheidenheit. Zu unterscheiden sind falsche²⁰ und echte²¹ Bescheidenheit. (i) Wer Bescheidenheit heuchelt, will eigentlich sagen, dass die außergewöhnliche Handlung für ihn quasi normal und alltäglich sei, weil er selbst außergewöhnlich sei. Deshalb würde er andere Situationen erwähnen, in denen er ebenfalls außergewöhnlich gehandelt hat. Nach allem, was über ihn geschrieben wurde, hat Jackowski das aber nie getan. (ii) Er soll im Gegenteil in einem Interview von 1989 sogar Folgendes gesagt haben: „I have been

18 Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Mit dem Argument, dass man vernünftigerweise das Selbstopfer moralischer Akteure für andere Akteure nicht als allgemeine Pflicht wollen kann, ist ausdrücklich nicht gesagt, dass es per se irrational ist, sich für andere zu opfern. Es kann im Gegenteil sehr rationale Gründe geben, das zu tun, wobei es sich allerdings um nicht verallgemeinerbare Gründe handeln wird. So kann es beispielsweise rational sein, sich für jemanden zu opfern, den man sehr liebt.

19 Das gilt auch für Soldaten: Fahnenflüchtige Soldaten verletzen ihre Pflicht, zu kämpfen, aber nicht die Pflicht, ihr Leben zu opfern, weil es eine solche Pflicht nicht geben kann. Dementsprechend verbietet unser Militärgesetz alle Todeskommandos. Den Hinweis verdanke ich Dieter Birnbacher.

20 Falsche Bescheidenheit vermutet beispielsweise Urmson 1958, 203.

21 New deutet diese Möglichkeit im Nebensatz an, wenn er schreibt: „Saints and heroes often deflect praise with the disclaimer ‚I was only doing my duty.‘ I conclude that they are, though modest, right“ (New 1974, 184).

called a hero because I saved the lives of thirty-two Jewish men, women and children in Stanisławów. I don't consider myself a hero; many other Poles also helped Jews" (Lukas 1989, 77). Es waren zwar nicht ‚many other Poles‘, die Juden geholfen haben. Als der Krieg vorbei waren, haben von den 25.000 Juden aus Stanisławów nur 100 in Verstecken überlebt, und davon immerhin 32 in Jackowskis Bunkern (Sturrock 2011, o.S.). Aber dennoch legt Jackowski wohl tatsächlich echte Bescheidenheit an den Tag, wenn er betont, dass er nicht der Einzige in seiner Heimatstadt gewesen sei, der jüdische Menschen gerettet habe. Insofern könnte auch seine Äußerung zum Pflichtcharakter seines lebensgefährlichen Einsatzes von echter Bescheidenheit getragen gewesen sein. Allerdings ist ‚Bescheidenheit‘ eine Charaktereigenschaft und keine Eigenschaft von Handlungen. Deshalb sagt die Bescheidenheit des Menschen Jackowski nichts über die hier strittige Frage aus, ob seine Handlungsweise allgemeine Pflicht war.²²

(2.2) Jackowski könnte sich natürlich auch schlicht geirrt haben: Laut Susan Hale lautet so die ‚Standard-Erklärung‘ des Heroismus-Paradoxons in der aktuellen Supererogationsforschung (Hale 1991, 279). Dabei sind nun drei Arten von Irrtümern zu unterscheiden. (i) In der Supererogationsforschung wird häufig die Möglichkeit erwogen, dass die Akteure (aus Zeitdruck oder wegen mangelnder intellektueller Fähigkeiten) nicht zu einer rationalen Abwägung über die Grenzen ihrer Pflicht in der Lage gewesen sein könnten (Curtis 1981, 317). Für Jackowski kann das definitiv ausgeschlossen werden: Dazu hat er viel zu ausdauernd und kontrolliert gehandelt, als er über 18 Monate hinweg die Bunkeranlagen unter seinem Haus immer mehr erweiterte und 32 Menschen mit Lebensmitteln, Strom und Wasser versorgte (Lukas 1989, 77f.). (ii) Dass Jackowski die Lebensgefährlichkeit seines Handelns falsch eingeschätzt haben könnte, kann ebenfalls ausgeschlossen werden. Auf die Frage, warum er im Laufe der Monate immer mehr Menschen bei sich aufgenommen hat, soll er seiner späteren Ehefrau²³ Joanne nämlich geantwortet haben „They can only kill me once“ (Sturrock 2011, o.S.). So

22 Mit diesem Argument betont Jackson, dass ein Akteur kein ‚moralphilosophisches Statement‘ (ethical statement) zu bestimmten Handlungstypen ablege, wenn er aus echter Bescheidenheit sagt, dass er mit seinem supererogativen Handeln ‚nur seine Pflicht‘ getan habe (Jackson 1986, 292).

23 Um eine naheliegende Nachfrage zu antizipieren: Jackowski hatte zur fraglichen Zeit noch keine eigene Familie, die er mit seinem Handeln hätte gefährden können. Seine Frau Joanne heiratete er erst im Jahr 1946 in den USA, wo dann auch seine drei Söhne zur Welt kamen. Vgl. Gruber 1983.

lapidar der Satz auch klingen mag, so zeugt er doch deutlich davon, dass sich Jackowski über die möglichen Folgen seines Handelns voll im Klaren war. (iii) Schließlich könnte sich Jackowski über die tatsächlichen Grenzen seiner Pflicht geirrt haben, weil er eine zu strenge Moral hatte.²⁴ Für diese Möglichkeit spricht, dass Jackowski in einem Interview von 1989 gesagt hat: „I did what I had to do. After all Jews were human beings“ (Lukas 1989, 77). Diese Sätze können als moralphilosophisches Statement über eine allgemeine Nothilfepflicht gegenüber allen Menschen gelesen werden. Gegen diese Interpretation spricht jedoch, dass Jackowski den Polen Bogdanowicz ausdrücklich mit dem Hinweis auf die Lebensgefährlichkeit seiner Situation entschuldigt hat. Bogdanowicz hatte ursprünglich ebenfalls bedrohte Menschen aufgenommen, aber sie dann zu Jackowski geschickt, weil seine Angst übermächtig geworden war. Das hat Jackowski im Nachhinein folgendermaßen entschuldigt: „Bogdanowicz was afraid to keep his Jews any longer for fear of getting caught by the Gestapo. After all, any Pole caught helping a Jew was automatically executed“ (Lukas 1989, 77). Hervorzuheben ist, dass Jackowski ausdrücklich *nicht* von einer Pflichtverletzung Bogdanowicz spricht! Er sagt im Gegenteil, dass Bogdanowiczs Angst ein nachvollziehbarer Grund gewesen sei, die Menschen nicht mehr verstecken zu wollen. Obwohl Jackowski den Begriff ‚Ultraerogation‘ (natürlich) nicht verwendet hat, hat er damit der Sache nach nichts anderes gesagt, als dass das Verstecken von Juden unter den gegebenen lebensgefährlichen Umständen keine Pflicht, sondern Ultraerogation war.

(2.3) Jackowskis Verteidigung von Bogdanowicz könnte auch nahelegen, dass er an sich selbst strengere moralische Maßstäbe angelegt haben könnte als an andere, weil er geglaubt hat, moralisch besonders berufen oder mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet zu sein. So könnte sich Jackowski beispielsweise für besonders mutig oder für besonders mitleidig gegenüber dem Leiden anderer Menschen gehalten haben. Deshalb könnte er sich verpflichtet gefühlt haben, sich besonders anspruchsvolle moralische Prinzipien zu eigen zu machen, nach denen zu handeln er den ‚normalen‘ moralischen Akteuren nicht zutrauen würde. Mit seinem Diktum ‚Ich habe nur meine Pflicht getan‘ hätte er dann etwas ausgesprochen, was tatsächlich der Fall gewesen wäre, weil er sich wegen seiner besonderen Fähigkeiten ja Handlungen zur Pflicht gemacht hätte, von denen er glaubte, dass sie andere moralische Akteure überfordern würden. Mit dieser Erklärung könnte

24 Diese Möglichkeit wird diskutiert in Archer und Ridge 2015.

man sich auf R.M. Hare berufen, dem zufolge man sich besondere moralische Standards setzen sollte, wenn man glaubt, über besondere moralische Fähigkeiten zu verfügen: Veranschaulichend schreibt Hare²⁵ von sich selbst, dass er „weit anspruchsvollere Prinzipien“ hätte, wenn er „so heiligmässig wie Albert Schweitzer oder Mutter Theresa wäre“ (Hare 1981, 271). Im vorliegenden Zusammenhang weniger wichtig ist vielleicht der metamoralische Einwand, dass moralische Ausnahmemenschen moralphilosophisch eher uninteressant sind, weil sie als Ausnahmemenschen kein Leitbild²⁶ für ‚normale‘ menschliche Akteure sein können. Wichtig ist jedoch, dass es den unsympathischen Beigeschmack von moralischem Hochmut hätte, wenn eine Ultraerogateur mit der scheinbar so demütigen Äußerung, er habe nur seine Pflicht getan, tatsächlich sagen will, dass er in moralischer Hinsicht etwas Besonderes sei. Es wirkt unsympathisch und vielleicht sogar unanständig, wenn jemand von sich selbst behauptet, besonders heldenhaft oder (um noch einmal mit Hare zu sprechen) besonders „heiligmässig“ zu sein. Glücklicherweise kann das im Falle von Jackowski ebenfalls ausgeschlossen werden angesichts seiner schon zitierten Äußerung, dass „many other Poles also helped Jews“ (Lukas 1989, 77). Schließlich betont er damit ja, dass er nicht heldenhafter als ‚many other Poles‘ gehandelt habe: Als Ausnahmenschon hat er sich also definitiv nicht gesehen.

(2.4) Damit bleibt nur noch die Möglichkeit, dass sich Jackowski in moralischer Hinsicht mehr abverlangt haben könnte als anderen, weil er sich vorgenommen hat, in moralischer Hinsicht ein besonders guter Mensch werden zu wollen. Um plausibilisieren zu können, warum sich so das Heroismus-Paradox lösen lässt, muss ich ein wenig ausholen. (i) Laut Jean-Paul Sartre ist es für alle vernünftigen Menschen kennzeichnend, dass sie einen Entwurf von ihrem künftigen Selbst machen und im Handeln zu realisieren versuchen.²⁷ Menschen planen, wer sie einmal werden wollen, und ver-

25 Hare greift damit einen Vorschlag von Urmson 1958 auf. Mit Hare wird das Heroismus-Paradox erklärt in Witschen 2006, 2.

26 Flescher betont (gegen Urmson u. a.), dass ‚Heilige und Helden‘ ganz normale (ordinary) moralische Akteure seien, die ihren Sinn für die Pflicht (sense of duty bzw. sense of love) besonders ausgeprägt hätten (Flescher 2000, 22–38).

27 Bei Jean-Paul Sartre heißt es dazu, dass der Mensch anders als „ein Blumenkohl zuerst ein Entwurf“ von sich sei, den er in seinem Handeln zu realisieren versucht, um irgendwann „der Mensch“ zu sein, „der zu sein geplant hat“

suchen dann, den Plan zu realisieren. Dass solche Entscheidungen in aller Regel vom gesellschaftlichen Kontext abhängig sind, ist hier ebenso wenig von Interesse wie die Tatsache, dass die Entscheidung für einen bestimmten Selbstentwurf oft unbewusst gefällt wird. Wichtig ist jedoch, dass Selbstentwürfe immer auch eine moralische Dimension haben. Der Entwurf vom zukünftigen Selbst impliziert immer auch eine Vorstellung davon, welchen Stellenwert moralisches Handeln haben soll. (ii) Es gibt nun anspruchsvolle und weniger anspruchsvolle moralische Selbstentwürfe. Supererogatore sind Menschen, die sich für ein besonders anspruchsvolles moralisches Selbstbild entschieden haben. Die Gründe für eine solche Entscheidung können so vielfältig sein wie die Selbstentwürfe selbst. Im Falle Jackowskis mag sein christlicher Glaube eine zentrale Rolle gespielt haben. In der Berliner Ausstellung *Topographie des Terrors* findet sich eine Tafel mit folgender Äußerung des Christen Nikolaus Groß:²⁸ „Wenn wir heute nicht unser Leben einsetzen, wie sollen wir dann vor Gott und unserem Gewissen bestehen?“ (Groß 1944, o.S.). Vielleicht hat Jackowski aber auch als polnischer Patriot oder als Humanist gehandelt; darüber lässt sich nur spekulieren. Festzuhalten ist jedoch, dass sich Jackowski offensichtlich irgendwann bewusst oder unbewusst entschieden hat, ein Mensch sein zu wollen, der andere Menschen sogar dann noch vor Folter und Tod beschützt, wenn das lebensgefährlich ist. Eine solche Entscheidung ist zweifellos eine Entscheidung für einen besonders anspruchsvollen (ultraerogativen) Entwurf vom moralischen Selbst. (iii) Hervorzuheben ist auch, dass eine solche Entscheidung nur eine *freiwillige Selbstverpflichtung* sein kann, weil es zwar eine allgemeine Metapflicht geben mag, seine Pflicht tun zu müssen, aber keine allgemeine Metapflicht, einen besonders anspruchsvollen Entwurf vom zukünftigen moralischen Selbst haben zu müssen. Wie Richard M. Hare treffend betont, ist in jeder moralischen „sollte“-Aussage implizit ein Prinzip enthalten, demzufolge die Aussage auf alle genau ähnlichen Situationen anwendbar ist“ (Hare 1991,

(Sartre 1946/1973, 11). Sartres Position beruht auf der atheistischen Prämisse, dass es die menschliche Seele im Sinne eines von Gott geschaffenen ‚Bauplans‘ des Menschen nicht gibt. Für eine Diskussion dieser Prämisse ist hier nicht der Ort.

28 Der Bergmann und bekennende Christ Nikolaus Groß wurde nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 wegen seiner Verbindungen zu Carl Goerdeler am 23. Januar 1945 in Berlin-Plötzensee ermordet. Vgl. https://www.gdw-berlin.de/vertiefung/biografien/personenverzeichnis/biografie/view-bio/nikolaus-gross/?no_cache=1. Zugriff: 16. August 2018.

41). Ein ‚besonders‘ anspruchsvoller moralischer Selbstentwurf hebt sich nun im komparativischen Sinne von ‚normalen‘ moralischen Selbstentwürfen ab. Man kann also schon deshalb nicht sinnvoll fordern, dass alle moralischen Akteure einen ‚besonders‘ anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf haben sollen, weil sich durch ein solches ‚Sollen‘ alle Selbstentwürfe so weit angleichen würden, dass es ‚besonders‘ anspruchsvolle moralische Selbstentwürfe nicht geben könnte. Weil eine allgemeine Metapflicht zu einem besonders anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf sinnlos wäre, muss es sich um eine freiwillige²⁹ Selbstverpflichtung handeln. (iv) Weil sich moralische Selbstentwürfe ausschließlich durch entsprechendes Handeln realisieren lassen, müssen sich Supererogateure nicht nur freiwillig auf einen anspruchsvollen Entwurf vom moralischen Selbst entschieden haben, sondern sie müssen zudem auch bereit sein, für die Veredlung ihres moralischen Selbst (d. h. für die Realisierung ihres anspruchsvollen moralischen Selbstentwurfs) zu handeln, sobald sich die Gelegenheit dazu ergibt. Auch das hat Jackowski getan, als er die hilfeschenden Menschen über Monate hinweg bei sich versteckt hat. (v) Weil offensichtlich kein Eigeninteresse vorlag und das Motiv der Pflichterfüllung ebenso ausgeschlossen werden konnte wie die Möglichkeiten eines Irrtums oder einer arroganten Selbstbeweihräucherung, kann aus Jackowskis Handeln also insgesamt nur geschlossen werden, dass er wegen einer freiwilligen Selbstverpflichtung auf einen besonders anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf supererogativ (genauer: ultraerogativ) gehandelt hat.

(2.5) Was für Jackowski gilt, lässt sich verallgemeinern: *Supererogateure sind moralische Akteure, die eine freiwillige Selbstverpflichtung auf einen besonders anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf eingegangen sind und dann auch für die Veredelung ihres moralischen Selbst handeln.* Das wiederum bedeutet, dass es sich beim sogenannten Heroismus-Paradox gar nicht um ein ‚Paradox‘ handelt, sondern um eine Äquivokation im Pflichtbegriff. Es wäre tatsächlich paradox (bzw. selbstwidersprüchlich), wenn Jackowski seine Rettung der 32 Menschen als allgemeine Pflicht behauptet hätte, um dann gleichzeitig Bogdanowicz mit dem Argument der Supererogation zu entschuldigen, dass eine Rettung unter den gegebenen Umständen lebensgefährlich und deshalb keine Pflicht war. Es ist aber nicht

29 Vgl. zur Freiwilligkeit der Festlegung auf anspruchsvolle moralische Ideale auch Stemmer 2000, 310–315. Die entgegengesetzte Auffassung vertritt Flescher: In seinen Augen gibt es eine „aretaic meta-duty to improve our character“ (Flescher 2000, 227f.).

paradox, wenn jemand eine solche Rettung trotz der Lebensgefahr aufgrund einer individuellen Selbstverpflichtung für *seine* individuelle Pflicht hält. Mit seiner Äußerung ‚I did my duty‘ hat Jackowski von seiner Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf gesprochen, aber nicht von einer allgemeinen Pflicht für alle moralischen Akteure. Auf diese Weise löst sich das Heroismus-Paradox.

3. *Warum finden wir Mitläufer unanständig?* Warum aber wirken Mitläufer unanständig, wenn es keine allgemeine moralische Pflicht gibt, aktiv und unter Einsatz des eigenen Lebens die Verbrechen eines Unrechtsregimes zu verhindern? Um diese Frage beantworten zu können, muss zunächst untersucht werden, warum Supererogateure moralisch besonders geschätzt und Ultraerogateure sogar bewundert und verehrt werden.

(3.1) Für dieses Phänomen gibt es mehrere mögliche Erklärungen, die hier wiederum nur in aller Kürze angesprochen werden können. (i) Dass Ultraerogateure wegen moralischer Vollkommenheit verehrt werden, kann ausgeschlossen werden, weil Ultraerogateure (anders als fiktive Filmhelden) menschliche Akteure sind, die als solche immer menschliche Schwächen haben. Baron³⁰ führt Oskar Schindler als Beispiel dafür an: Er war ein Ultraerogateur – aber er soll auch ein windiger Geschäftsmann und ein untreuer Ehemann gewesen sein (Baron 1998, 64). (ii) Nahe liegt die Antwort, dass wir Ultraerogateure verehren, weil sie moralisch wertvoll handeln. Das kann aber wiederum nur eine notwendige und keine hinreichende Bedingung sein, weil wir schließlich auch dann moralisch wertvoll handeln, wenn wir unsere Pflicht tun, ohne dass wir dafür in besonderer Weise bewundert würden. (iii) Ebenfalls nahe liegt die Antwort, dass wir einen Ultraerogateur wie Jackowski für seine Risikobereitschaft und seinen Mut bewundern. Nun steht außer Frage, dass Jackowski sehr mutig gehandelt hat. Allerdings nehmen Ultraerogateure wie Jackowski anders als Abenteurer die Gefahren oder die Entbehrungen ihres Handelns nicht aus Lust am Risiko in Kauf, sondern um anderen zu helfen. Waghalsige Abenteuer mögen ästhetisch faszinierend und spannend sein, aber solange sie um der bloßen Herausforderung willen geschehen, werden sie anders als Ultraerogateure sicherlich nicht moralisch bewundert. (iv) Dass Ultraerogateure wegen ihres anspruchsvollen moralischen Selbstentwurfs bewundert werden, kann ebenfalls ausgeschlossen

30 Hier wird in Anm. 18 auf ein Interview mit der Witwe Schindlers von 1973 verwiesen.

werden, weil wir Menschen nicht dafür bewundern, dass sie große Pläne haben, sondern gegebenenfalls nur dafür, dass sie diese Pläne auch realisieren. (v) Damit scheint die Antwort gefunden zu sein: Wir bewundern Ultraerogateure wegen ihres ultraerogativen Handelns. Was aber ist daran bewundernswert, wenn (wie gerade gesagt) die Risikoträchtigkeit von Ultraerogationen nicht der (alleinige) Grund für die Bewunderung von Ultraerogateuren sein kann? Mit Rekurs auf Immanuel Kant lässt sich diese Frage vielleicht beantworten. Mit Kant lässt sich nämlich die ‚moralische Freiheit‘ als Voraussetzung für jedes moralische Handeln überhaupt behaupten. Gemeint ist, dass moralische Akteure nur deshalb zu moralischem Handeln in der Lage sind, weil sie grundsätzlich fähig zu sein scheinen, sich gegebenenfalls gegen die eigenen Glücksinteressen für das entscheiden zu können, was sie als das moralisch Richtige eingesehen haben. Schon das ist in vielen Fällen eine große Leistung. Die Freiheit zur Supererogation scheint jedoch noch umfassender zu sein: Um supererogativ handeln zu können, muss sich ein Akteur zur Realisierung seines anspruchsvollen moralischen Selbstentwurfs nämlich *zusätzlich* auch über die vernünftigen Gründe hinwegsetzen können, aus denen manche moralisch wertvolle Handlungen vernünftigerweise keine allgemeine Pflicht sein sollten. Wer das kann, wird zu Recht moralisch besonders geschätzt. Diese moralische Wertschätzung kann sich bis zur Bewunderung und Verehrung steigern. Tatsächlich schätzen wir einen Supererogateur umso mehr für seine Freiheit zur Supererogation, je gewichtiger die Gründe sind, über die er sich hinwegsetzt. Ultraerogateure setzen sich über den besonders gewichtigen (existentiellen) Grund hinweg, dass die Handlung ihren Status als moralischen Akteur gefährden könnte: Es ist diese ultraerogative Freiheit, für die wir sie bewundern. Jackowski *wusste*, dass seine Handlungen keine allgemeinen Pflichten sind, weil sie lebensgefährlich waren. Er hat die Menschen *trotzdem* gerettet, weil er sich über die Gründe hinwegsetzen konnte, die er vor sich selbst und vor anderen hätte anführen können, wenn er die lebensgefährlichen Ultraerogationen nicht hätte tun wollen. Und wegen dieser *Freiheit zur Ultraerogation* wird Jackowski zu Recht als moralischer Held verehrt.

(3.2) Das heißt aber umgekehrt nicht, dass man moralische Akteure wie Bogdanowicz deshalb verachten dürfte, die eine Ultraerogation aus Angst verweigert haben: Das ist ausdrücklich *nicht* der Fall. *Weil es moralisch selbstwidersprüchlich wäre, im Namen der Moral das Selbstopfer moralischer Akteure für andere moralische Akteure zu fordern, müssen Ultraerogationen nämlich in einem radikalen und absoluten Sinne freiwillig*

sein. Daraus folgt nicht nur, dass Ultraerogationen keine Pflicht sein können. Daraus folgt auch, dass sich im Falle einer *Verweigerung* einer Ultraerogation *jede* negative moralische Bewertung verbietet. Ultraerogationen bezeichnen die Grenze dessen, was im Namen der Moral gefordert werden kann: Deshalb kann man Ultraerogationen verweigern, ohne mit irgendeiner Missbilligung rechnen zu müssen. Wir bewundern es in höchstem Maße, wenn sich ein Ultraerogateur als Akteur um einer moralisch wertvollen Handlung willen selbst gefährdet – aber es entzieht sich jeder negativen moralischen Bewertung, wenn jemand nicht dazu bereit ist. (i) Das bedeutet erstens, dass sich niemand vor sich selbst moralisch schämen muss, der eine Ultraerogation verweigert. Angemessen wäre lediglich die Art von Scham, die man empfindet, wenn man sich etwas Großes vorgenommen und das dann nicht geschafft hat. (ii) Vor allem aber würde sich jeder selbst unanständig machen, der einen moralischen Akteur dafür kritisiert, dass er nicht ultraerogativ gehandelt hat. Das gilt nicht nur für Akteure, welche die ‚Gnade der späteren Geburt‘ genießen und niemals in einer Situation waren, in der vergleichbares ultraerogatives Handeln moralisch wertvoll gewesen wäre. Auch ein Akteur wie Jackowski (der selbst ultraerogativ gehandelt hat) würde sich mit einem Tadel ein Urteil anmaßen, das ihm nicht zusteht, und in der Tat hat Jackowski Bogdanowicz dann ja auch nicht angeklagt, sondern im Gegenteil entschuldigt.³¹ (iii) Tatsächlich kann man um Ultraerogationen letztlich noch nicht einmal *bitten*: Ich kann nicht sagen ‚Bitte opfere doch Dein Leben, um mich zu retten‘, ohne mich selbst anrücklich zu machen, weil meine Bitte jemanden in moralisch unzulässiger Weise unter Druck setzen würde.

(3.3) Ganz anders liegt der Fall bei Anstandserogationen. Anstandserogationen sind moralisch wertvolle Handlungen, bei denen man aus anderen Gründen als der Selbstgefährdung des Akteurs als solcher nicht wollen kann, dass sie allgemeine Pflicht sind. Weil es solche Gründe gibt (vgl. die kurze Skizze in Abschnitt 1.3) sind auch Anstandserogationen Ausdruck von supererogativer Freiheit. Auch anstandserogatives Handeln zeugt damit von einem grundsätzlichen Interesse an der Veredelung des eigenen moralischen Selbst. Deshalb werden Anstandserogateure geschätzt und gemocht, wenn sie auch nicht in dem Maße bewundert und verehrt werden wie Ultraerogateure: Das Gefälle erklärt sich dadurch, dass sich die Freiheit zur Anstandserogation über deutlich weniger gewichtige Gründe hinwegsetzen muss als die Freiheit zur Ultraerogation.

31 Diesen Einwand verdanke ich Corinna Mieth.

(3.4) Vor diesem Hintergrund lässt sich nun die Frage beantworten, warum Mitläufer unanständig wirken. Als ‚Mitläufer‘ werden Menschen bezeichnet, die es entweder schweigend hinnehmen oder sogar Zustimmung signalisieren, wenn Unrechtsregime schwere Menschenrechtsverletzungen begehen. Beide Spielarten des Mitläufertums wirken unanständig, wenn auch in unterschiedlichen Graden. Um die Unanständigkeit des ‚schweigenden Mitläufertums‘ zu erklären, ist die Tatsache entscheidend, dass man mit Anstandserogationen sein moralisches Selbst veredeln kann, *ohne* das Risiko einer Selbstaufgabe einzugehen und *ohne* den dialektischen Umschwung in die Vernichtung des Selbst befürchten zu müssen, der bei Ultraerogationen ja immer droht. Deshalb kann man aus einer grundsätzlichen Verweigerung von Anstandserogationen nämlich etwas schließen, was man aus der Verweigerung von Ultraerogationen ausdrücklich *nicht* schließen kann: Aus der grundsätzlichen Verweigerung von Anstandserogationen kann man auf ein grundsätzliches Desinteresse an der Veredelung des eigenen moralischen Selbst rückschließen, was Beobachter unsympathisch und unanständig finden. Nun macht eine Schwalbe noch keinen Sommer, und genauso wirkt eine einzelne Verweigerung einer Anstandserogation noch nicht unanständig. Rückschlüsse auf ein (moralisch anrühiges) Desinteresse an einer Veredelung des moralischen Selbst lässt nur die *grundsätzliche* Verweigerung von Anstandserogationen zu, aber ausdrücklich nicht eine einzelne Verweigerung. Nur die grundsätzliche Verweigerung von Anstandserogationen finden wir unanständig, weil nur das auf ein Desinteresse an der Veredelung des moralischen Selbst rückschließen lässt. Man nehme einmal an, dass Jackowski einen Nachbarn gehabt hätte, der gemerkt hätte, was nebenan vor sich ging. Es wäre nicht weiter gefährlich, aber anständig, wenn dieser Nachbar ab und zu einige Lebensmittel oder Kleidungsstücke vorbeibringen würde, um Jackowski unauffällig zu unterstützen. Wenn der Nachbar solche Handlungen jedoch (aus Geiz oder Trägheit oder aus Desinteresse am Leiden anderer) konsequent unterlässt, mag er zwar kein moralisches Vergehen begehen, aber er würde unanständig wirken, weil er durch die Unterlassungen ein grundsätzliches Desinteresse an jeder Veredelung seines moralischen Selbst zum Ausdruck bringen würde.

(3.5) Noch deutlicher wird dieses Desinteresse mit der zweiten Spielart des Mitläufertums signalisiert, wenn ein Akteur sich an den Verbrechen eines Unrechtsregimes zwar nicht aktiv beteiligt, aber Zustimmung zeigt, weil er sich davon irgendwelche Vorteile erhofft. In diesem Fall liegt eine Form des Handelns vor, die in der angloamerikanischen Supererogationsforschung als

‚Verstoß‘ oder ‚Suberogation‘³² bezeichnet wird: Das sind Handlungen, die zwar keine Zuwiderhandlungen gegen ein Gebot darstellen, deren Ausführung aber dennoch moralisch anrühlich zu sein scheint. Ein Beispiel für eine Suberogation findet sich auf einem in der Berliner Ausstellung *Topographie des Terrors* präsentierten Foto: Es ist grob mit dem Datum ‚Ende August 1940‘ versehen und zeigt eine Menschenmenge auf dem Marktplatz von Ulm, die begeistert klatscht, weil einer jungen Frau wegen einer Beziehung zu einem französischen Kriegsgefangenen die Haare geschoren werden.³³ Die klatschenden Menschen haben die Frau physisch nicht angerührt, und es ist nicht verboten, auf einem Marktplatz zu klatschen. Damit wäre die Kategorie der Verbotsübertretung unangebracht. Aber mit ihrem schäbigen Handeln um des kleinen Vorteils der Anerkennung durch die Nazi-Herrscher willen haben die Menschen deutlich zum Ausdruck gebracht, dass sie an keiner Veredelung ihres moralischen Selbst interessiert sind. Deshalb finden wir ihr suberogatorisches Handeln mies und unanständig.³⁴ Zusammenfassend

-
- 32 Zugrunde liegt die Unterscheidung von lässlichen Sünden und Todsünden bei Thomas von Aquin. (i) In der modernen Supererogationsforschung wurde die Kategorie des ‚Verstoßes‘ (offence) eingeführt von Chisholm 1969/1982. Verwiesen wird hier auf Ladd 1957, 108–187, Meinong 1894, 89–92, Schwarz 1934, 35–71. (ii) Seit Driver ist hier in der Regel allerdings von ‚Suberogationen‘ die Rede. Es heißt: „Suberogatory acts are acts that we ought not to do, but which are not forbidden (we do not have an obligation not to do them)“ (Driver 1992, 291).
- 33 Das Foto aus einem Nazi-Schmierblatt trägt folgende Unterschrift: „Auf dem Ulmer Marktplatz werden einer 19-Jährigen (...) wegen ihrer Beziehung zu einem französischen Kriegsgefangenen von einem örtlichen Friseur öffentlich die Haare abgeschnitten. Ende August 1940. (...) Das Foto der belustigt zuschauenden Menschenmenge erschien am 28. September 1940 mit der Bildlegende ‚Spott und Verachtung standen in den Mienen der Tausenden geschrieben‘“. Zit. nach *Topographie des Terrors*. Berlin, August 2018.
- 34 Um Missverständnisse zu vermeiden: Ich möchte ausdrücklich nicht diejenigen Menschen als unanständige Mitläufer einstufen, die Unanständigkeiten begangen haben, um ihr Leben zu retten. Ein Beispiel findet sich wiederum bei Jackowski. Er berichtet: „I even took in some Jews who had threatened to denounce me and their kinsmen whom I was hiding if I didn’t help them.“ (Lukas 1989, 77). Eine solche Erpressung ist zweifellos für sich genommen unanständig. Dennoch aber sind die Erpresser nicht unanständig, weil sie aus extremer Not gehandelt haben. Ein anderes Beispiel findet sich auf einer Tafel der Berliner Ausstellung *Topographie des Terrors*. Hier wird die Berliner (Neuköllner) Ärztin Käte Frankenthal zitiert: „Oftentimes I couldn’t believe my eyes

lässt sich also sagen, dass Mitläufertum in beiden Spielarten unanständig wirkt, weil ein grundsätzliches Desinteresse an einer Veredelung des moralischen Selbst zum Ausdruck kommt.

4. Was sollte man anständigerweise tun, wenn man nicht das Zeug zum Helden hat? Wenn Mitläufertum unanständig ist, und wenn gleichzeitig der lebensgefährliche Einsatz gegen die Menschenrechtsverletzungen von Unrechtsregimen keine allgemeine Pflicht sein kann, steht die Frage im Raum, was in Jackowskis Situation tatsächlich moralische Pflicht gewesen wäre? Gibt es so etwas wie eine moralische Pflicht zum Widerstand gegen ein Unrechtsregime?³⁵ Natürlich kann diese komplexe Frage hier nicht beantwortet werden; es kann nur um einen kurzen Ausblick gehen.

(4.1) Obgleich die Grenze³⁶ nicht immer scharf gezogen werden kann, sollen die Überlegungen durch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Widerstand gegliedert sein. In aller hier gebotenen Vorläufigkeit sei unter einem ‚passiven Widerstand gegen Unrechtsregime‘ die Weigerung verstanden, sich in irgendeiner Weise aktiv an den verbrecherischen Menschenrechtsverletzungen des Regimes zu beteiligen. Es bedarf keiner weiteren Erläuterungen, dass sich aus dem im ersten Abschnitt skizzierten rationalistischen Begriff von ‚Pflicht‘ eine generelle moralische Pflicht zu dieser Form des Widerstandes herleitet: Man kann schließlich offensichtlich nicht wollen, dass sich moralische Akteure aus welchen Grün-

when I saw people I had known for years as Socialists wearing the swastika (...) I don't judge them at all. The swastika was a kind of life insurance, and they wanted to live.“ Diese Menschen waren keine unanständigen Mitläufer, weil sie ebenso wie die jüdischen Erpresser nackte Angst um ihr Leben hatten.

35 Nach Mellema stellt Widerstand eine Quasi-Supererogation dar: Das sind Handlungen, deren Ausführung preiswürdig (engl. praiseworthy) und deren Unterlassung „tadelnswert“ (engl. blameworthy) sein soll. (i) Wie gezeigt wurde, ist es jedoch nicht ‚tadelnswert‘, keinen Widerstand zu leisten, wenn der Widerstand lebensgefährlich ist. (ii) Mitläufertum ist unanständig. Allerdings ist es umgekehrt auch nicht besonders preiswürdig, wenn man kein Mitläufer ist (auch wenn man dadurch vielleicht auf Vorteile verzichten muss). Deshalb scheint die Kategorie der Quasi-Supererogationen hier keine weiterführende Kategorie zu sein.

36 Das handlungstheoretische Problem, dass sich Aktivität und Passivität (auch im Feld des Widerstandes) nicht immer so strikt unterscheiden lassen, wie es moralphilosophisch wünschenswert wäre, muss hier insgesamt außen vor gelassen werden. Vgl. dazu Birnbacher 1995.

den auch immer an den Verbrechen eines Unrechtsregimes beteiligen; deshalb gibt es eine generelle moralische Pflicht, jede aktive Beteiligung an Menschenrechtsverletzungen unter allen Umständen zu verweigern. Dem Einwand, dass eine solche Verweigerung lebensgefährlich (und damit ein Kandidat für eine Ultraerogation) sein könnte, möchte ich entgegenhalten, dass faktisch niemandem etwas passiert ist, der den Dienst im KZ verweigert hat. Wiederum findet sich in der Geschichte von Jackowski ein Beispiel für einen Verstoß gegen diese allgemeine Pflicht. Eine der versteckten Frauen hieß Nina Dannenberg. Im Alter von 75 Jahren erinnert sie sich daran, dass ein ukrainischer Schulfreund ihres jüdischen Vaters sich den Nazis als Hilfspolizist angedient und in dieser Rolle ihrem Vater mit einem Gummi knüppel auf den Kopf geschlagen hat, als dieser um die Verschonung seiner alten Eltern von der Deportation bat (Sturrock 2011). Der Hilfspolizist hat einen schweren Pflichtenverstoß begangen, weil er sich mit dem Schlag aktiv an der schweren Menschenrechtsverletzung beteiligt, die eine Deportation zweifellos bedeutet. Im Kontext der angloamerikanischen Supererogationsforschung sollte betont werden, dass dasselbe für Denunziationen gilt, weil Denunziationen hier nämlich (in Anknüpfung an Chisholm³⁷) als Beispiel für einen ‚Verstoß‘ diskutiert werden. Tatsächlich ist eine Denunziation zumindest dann mehr als nur ein Verstoß, wenn der Denunziant (wie es zu Jackowskis Zeiten zweifellos der Fall war) wissen kann, dass er die Denunzierten schweren Menschenrechtsverletzungen ausliefert. Dann ist eine Denunziation nämlich eine aktive Beteiligung an schweren Menschenrechtsverletzungen und damit ein schwerwiegender Verstoß gegen die moralische Pflicht einer Verweigerung jeder aktiven Teilnahme.

(4.2) Im Feld des aktiven Widerstandes lässt sich grob gewaltsamer und gewaltloser aktiver Widerstand unterscheiden. Wenn der gewaltsame aktive Widerstand gegen Menschenrechtsverletzungen von einer fremden Nation geleistet wird, spricht man vom ‚gerechten Krieg‘ oder von ‚humanitärer Intervention‘. Es handelt sich faktisch um Kriegshandlungen, die als solche sowohl das Leben der Akteure als auch von Zivilisten gefährden. Nach Schaber ist eine solche Handlung Supererogation, weil das Leben der Akteure gefährdet wird.³⁸ Weil bei humanitären Interventionen Zivilisten getötet

37 Vgl. Chisholm 1963/1982, 109f.

38 Zwar fällt der Begriff ‚Supererogation‘ bei Schaber nicht. Allerdings ist der Sache nach von Supererogationen (bzw. von Ultraerogationen) die Rede, wenn es heißt: „Sofern Gefahr für das Leben der Kombattanten zu erwarten

werden können, scheint mir die Dilemma-Diagnose von Dieter Witschen jedoch einleuchtender zu sein. Ein moralisches Dilemma ist eine Situation, in der ein Akteur zwischen zwei Optionen wählen muss, die sich gegenseitig ausschließen, für die aber vergleichbar starke moralische Gründe sprechen, so dass sich der Akteur schuldig macht, gleich welche Option er wählt. Bei humanitärer Intervention besteht die Gefahr, dass Zivilisten getötet werden. Gleichzeitig gibt es bei gravierenden Menschenrechtsverletzungen natürlich sehr gute moralische Gründe für eine Intervention. Deshalb ist gewaltsamer Widerstand ein moralisches Dilemma.³⁹ Pragmatisch bedeutet diese moralphilosophische Diagnose, dass Nationen mit Wiedergutmachungsforderungen für zivile Opfer und die Zerstörung von Infrastruktur rechnen müssen, wenn sie sich für eine humanitäre Intervention entscheiden. Aus demselben Grund stellt auch gewaltsamer aktiver Widerstand in Form von Revolutionen, Attentaten und Putschen ein moralisches Dilemma dar. Bekannte Beispiele aus der Zeit der Nazi-Verbrecher wären die Attentate von Eissler oder Claus Graf Schenk von Stauffenberg. Obwohl die Entscheidung für ein Attentat auf den Verbrecher Hitler insgesamt zweifellos die richtige moralische Entscheidung war, hätten sich die Attentäter im Nachhinein doch bei den Familien der Menschen entschuldigen müssen, die sie mit in den Tod gerissen haben, weil sie zufällig auch anwesend waren. Es ist nun einmal *das* Kennzeichen des moralischen Dilemmas, dass der Akteur nicht handeln kann, ohne in irgendeiner Weise moralisch schuldig zu werden.

(4.3) Bezüglich des gewaltlosen aktiven Widerstandes lassen sich der gewaltlose aktive lebensgefährliche Widerstand und der gewaltlose aktive nicht lebensgefährliche Widerstand unterscheiden. Dass (gewaltloser aktiver) lebensgefährlicher Widerstand Ultraerogation (und damit keine Pflicht) ist, wurde am Beispiel von Jackowski gerade begründet. Andere Beispiele wären die Sabotage in Munitionsfabriken oder das Verteilen von Flugblättern durch die Widerstandsgruppe ‚Weiße Rose‘. Solcher ultraerogativer Widerstand ist keine allgemeine Pflicht, sondern heldenhaft. Deshalb ist es richtig, dass Straßen nach den Ultraerogateuren benannt und ihre Heldentaten in Filmen nacherzählt werden.

ist, ist also auch bei Humanitären Interventionen Freiwilligkeit gefordert. Konkret bedeutet das, dass die Kombattanten freiwillig darin einwilligen müssen, an solchen Aktionen teilzunehmen“ (Schaber 2013, 138).

39 Solche Dilemmata werden als ‚Problem der schmutzigen Hände‘ diskutiert. Vgl. dazu Raters 2013/2016, 76ff.

(4.4) Es gibt aber auch Formen des gewaltlosen aktiven Widerstandes, die nicht lebensgefährlich sind. Von Jackowskis (fiktivem) Nachbarn war schon die Rede. Vergleichbar kann man sich vorstellen, dass einige der Bauern, bei denen Jackowski einkaufen musste, ihm die Lebensmittel geschenkt haben könnten, weil sie sich gedacht haben, warum ein einzelner Mann so viel davon brauchte.⁴⁰ Ein reales Beispiel wären die bayrischen Katholiken, die sich von ihrem sonntäglichen Kirchgang nicht haben abhalten lassen. Weil es sich um eine nicht lebensgefährliche Form des Widerstandes handelt, steht noch einmal die Frage im Raum, ob solche Formen des Widerstandes gegen Menschenrechtsverletzungen nicht ebenso allgemeine Pflicht wie der passive Widerstand des Verweigerns jeder aktiven Beteiligung an den Menschenrechtsverletzungen sein sollten? Tatsächlich würde das jedoch eine Überdehnung des Pflichtbegriffs bedeuten. Schließlich soll hier ja von einer Pflicht nur die Rede sein, wenn man aus rationalen Gründen wollen kann, dass alle moralischen Akteure in vergleichbaren Situationen eine bestimmte Handlung tun sollen, und das sollte man so kompromisslos wollen können, dass man die Erfüllung der Pflicht einfordern und Zuwiderhandlungen bestrafen wollen würde. Obwohl sie damit zweifellos moralisch wertvoll gehandelt haben, kann man dennoch vernünftigerweise keine allgemeine Pflicht für Bauern wollen, dass sie ihre Lebensmittel an Bedürftige verschenken müssen.⁴¹ Das gilt erstens, weil man vernünftigerweise nicht wollen kann, dass ein ganzer Berufsstand für seine Arbeit nicht entlohnt wird. Zweitens (das gilt insbesondere in Kriegszeiten) wären die Bauern selbst bald bedürftig, wenn sie allen Bedürftigen helfen müssten. Vergleichbar kann man keine allgemeine Pflicht wollen, aus Demonstrationszwecken in die Kirche gehen zu müssen, weil jeder vernünftige Akteur über seine religiöse Praktiken selbst entscheiden können sollte, und weil man darin auch eine Instrumentalisierung von Religiosität sehen könnte. Es gibt also vernünftige Gründe, aus denen man nicht wollen kann, dass die genannten Formen des (gewaltlosen aktiven) Widerstandes allgemeine Pflicht sein sollen. Weil es sich um nicht lebensgefährlichen Widerstand handeln soll, liegt nicht der

40 In ihren Erinnerungen an ihre Zeit mit Anne Frank berichtet Miep Gies von einem Fleischer und einem Gemüsehändler, die ihr Lebensmittel für die versteckten Familien verschenkt haben. Der Gemüsehändler wurde im März 1944 verhaftet, weil er selbst Verfolgte versteckt hatte (Gies 1987, 111, 170).

41 Die Debatte, ob es sich vielleicht um eine unvollkommene Pflicht handeln könnte, kann hier nicht geführt werden. Vgl. dazu wiederum Raters: Unvollendetes Typoskript.

Grund einer Gefährdung des Akteurs als solchen für eine Ultraerogation vor. Das alles bedeutet, dass aktiver gewaltloser nicht lebensgefährlicher Widerstand trotz seines moralischen Werts keine allgemeine Pflicht, sondern Anstandserogation ist. Diese Diagnose ist allerdings alles andere als folgenlos: Schließlich lässt sich mit Anstandserogationen ein grundsätzliches Interesse an der Veredelung des moralischen Selbst signalisieren, was auf Beobachter sympathisch und anständig wirkt (vgl. Abschnitt 3.3). Vor diesem Hintergrund hat die Diagnose, dass gewaltfreier, nicht lebensgefährlicher aktiver Widerstand anstandserogativ wäre, nämlich die Funktion eines Ratschlags. Man sollte ab und zu anstandserogativ handeln, wenn man von anderen gemocht und mit sich selbst zufrieden sein will, weil Anstandserogationen zwar keine Pflicht sind, aber immerhin doch auf eine Bereitschaft zur Veredelung des moralischen Selbst rückschließen lassen, was Beobachter mögen. Deshalb ist es anzuraten (wenn auch nicht durch andere einzufordern), dass man (wenn das unter den gegebenen Umständen moralisch wertvoll ist) irgendeine Form von anstandserogativem Widerstand leisten sollte, weil man nur dann von anderen geschätzt wird und mit sich selbst ins Reine kommt. Man wird zwar nicht bestraft, wenn man keinen anstandserogativen Widerstand leistet oder gar unanständige Verstöße begeht. Man wird von anderen jedoch als Mitläufer verachtet, und das ist alles andere als harmlos! Auch das ist ein Resultat der Analyse des Heroismus-Paradoxes.

Literatur

- Archer, Alfred, und Michael Ridge. 2015. „The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation“. *Philosophical Studies* 172, 1575–1592. Dordrecht: Springer Science Business Media.
- Baron, Marcia. 1987. „Kantian Ethics and Supererogation“. *The Journal of Philosophy* 84.5, 237–262.
- Baron, Marcia. 1998. „Imperfect Duties and Supererogatory Acts“. *Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics*. Band 6: *Altruismus und Supererogation*. Hrsg. B. Sharon Byrd, J. Hruschka, Jan C. Joerden, Berlin: Dunker und Humboldt, 57–71.
- Benn, Claire. 2019. „Intentions, Motives and Supererogation“. *The Journal of Value Inquiry* 53. Cham: Springer Nature, 107–123.
- Birnbacher, Dieter. 1995. *Tun und Unterlassen*. Stuttgart: Reclam.
- Boghani, P. 2012. „Sen. Daniel Inouye. War Hero“. *Global Post*, 18.12.2012. Zitiert nach <http://www.globalpost.com/dispatch/news/regions/americas/united-states/121218/sen-daniel-inouye-war-hero-video>. Zugriff 20.12.2012.

- Chisholm, R.M. 1963. „Supererogation and Offence. A Conceptual Scheme for Ethics“. *Ratio* 5. o.S. Zit. nach ders.: *Brentano and Meinong Studies*. New York 1982, 98–113.
- Colby, A. und W. Damon. 1992. *Some Do Care*. New York (Free Press).
- Curtis, Barry. 1981. „The Supererogatory, The Foolish and the Morally Required“. *Journal of Value Inquiry* 15, 311–318, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Driver, Julia. 1992. „The Suberogatory“. *Australian Journal of Philosophy* 70.3, 286–295.
- Flescher, Andrew Michael. 2000. *Going beyond the Call of Duty. A Re-examination of the Nature of Heroes, Saints and Supererogation*. Diss. Brown University. Zit. UMI Microform Number. 998775. Providence Rhode Island: Bell & Howell Information and Learning Company. Veröff. auch als Flescher, Andrew. 2003. *Heroes, Saints and Ordinary Morality*. Georgetown University Press.
- Gies, Miep. 1987. *Anne Frank Remembered*. New York: Simon and Schuster. Zit. als: *Meine Zeit mit Anne Frank*. Bern: Scherz 1989/Frankfurt a.M.: Fischer 2009.
- Groß, Nikolaus. 18. Juli 1944. Zit. nach *Topographie des Terrors*. Berlin, August 2018.
- Gruber, Ruth. 1983/2000. *Haven. The Dramatic Story of 1,000 World War II Refugees and How They Came*. University of Michigan: Coward-McCann.
- Hale, Susan S. 1991. „Against Supererogation“. In: *American Philosophical Quarterly* 28.4. 1991, 273–285.
- Hallie, Philip. 1979. *Lest Innocent Blood Be Shed*. New York: Harper.
- Hare, Richard Mervyn. 1981. *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point*. Oxford/New York. Zit. nach ders. 1992. *Moralisches Denken. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Übers. v. Ch. Fehige und G. Meggle. Frankfurt a.M.
- Hare, Richard Mervyn. 1991. „Universal Prescriptivism“. In *A Companion to Ethics*. Hrsg. V.P. Singer. Oxford. Zit. als ders. 1995. „Zur Einführung. Universeller Präskriptivismus“. In *Zum moralischen Denken* (2Bd.) Bd. 1. Hrsg. C. Fehige, G. Meggle, 31–54. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horgan, Terry, und Mark Timmons. 2010. „Untying a Knot from the Inside Out. Reflexions on the ‚Paradox of Supererogation““. *Social Philosophy and Policy* 27.2., 29–63. Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Jackson, M.W. 1986. „The Nature of Supererogation“. *Journal of Value Inquiry* 20.4., 289–296, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Ladd, John. 1957. *The Structure of a Moral Code. A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Lukas, Richard C., Hrsg. 1989. „Staszeck Jackowski“. In *Out of the Inferno. Poles Remember the Holocaust*, 76–78. University Press of Kentucky.

- Meinong, Alexius. 1894. *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie*. Graz: Verlag: Universitätsbuchhandlungen.
- Mellema, Gregory. 1991. *Beyond the Call of Duty*. New York.
- New, Christopher. 1974. „Saints, Heroes and Utilitarians“. *Philosophy* 49.188. 179–189. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pantel, Nadia. 2018. „Helden willkommen“. In *Süddeutsche Zeitung*. 28. Mai 2018, 7. München.
- Pfannkuche, Walter. 1994. „Supererogation und moralische Verantwortung“. In *Umorientierungen, Wissenschaft, Technik und Gesellschaft im Wandel*. Hrsg. v. W. König, 73–92. Frankfurt a.M./Berlin/Bern/N.Y./Paris.
- Pybus, Elizabeth. 1982. „Saints and Heroes“. *Philosophy* 57.220. 193–199. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raters, Marie-Luise. 2013. Zit. 2016. „Das moralische Dilemma. Antinomie der praktischen Vernunft?“. In: *Alber – Praktische Philosophie*. Freiburg: Alber.
- Raters, Marie-Luise. 2020 (i.E.). „Das tue ich nicht, weil es nicht Pflicht ist. Das Argument der Supererogation und sein Unanständigkeitsproblem“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 74. Hrsg. G. Ernst, C. Rapp. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Raters, Marie-Luise. Unvollendetes Typoskript. *Das muss ich nicht tun! Das Argument der Supererogation und die Grenzen der Pflicht in der Angewandten Ethik*.
- Sartre, Jean-Paul. 1946/1973. „L'Existencialisme est un Humanisme. Vortrag Paris 1946“. Im Text zit. nach ders. 1973: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“. In ders.: *Drei Essays*. Übers. u. hrsg. v. W. Schmiele, 7–51, Zürich.
- Schaber, Peter. 2013. „Wann ist der Grund gerecht? Zur Rechtfertigung Humanitärer Interventionen“. In: *Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung*. Hrsg. H. Busche, D. Schubbe, 127–141, Tübingen.
- Schwarz, Ernst. 1934. „Über den Wert, das Soll und das richtige Werthalten“. In: *Meinong-Studien II*. Graz: Leykam-Verlag.
- Stemmer, Peter. 2000. *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Sturrock, Staci. 2011. „Heroism Made the Difference for Boynton Beach Retiree Who Survived Holocaust“. In: *Palm Beach Post*. 18. Mai 2011, o.S.
- Tec, Nechema. 1986. *When Light Peirced the Darkness*. New York.
- Urmson, J.O. 1958. „Saints and Heroes“. In *Essays in Moral Philosophy*. Hrsg. A.I. Melden. Seattle: Washington Press, 198–216.
- Witschen, Dieter. 2006. „Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen“. In: *Studien zur theologischen Ethik*. Bd. 114. Hrsg. A. Holderegger. Fribourg (Schweiz).

Willensfreiheit als existentielle Praxis

Free Will as a Form of Existential Practice

MATTHIAS RICHTER, HEIDELBERG

Zusammenfassung: Vor der Moderne noch wurde die Frage des freien Willens meist im Lichte des gelingenden Lebens und damit auch eines ‚guten‘ oder ‚vernünftigen‘ Willens gesehen. Damit war die Frage des freien Willens zugleich eine Frage der Beziehung zu existentiell erfahrbaren Werten wie dem ‚Guten‘ oder ‚Gott‘ bzw. zum anderen als Selbstwert. Heute, in Zeiten der Individualisierung und Zweckrationalisierung, neigen wir jedoch dazu, die Frage der Willensfreiheit isoliert von unseren Wert-Beziehungen als zweckrational-einsame Entscheidung zu betrachten. Im vorliegenden Artikel soll gezeigt werden, inwiefern diese Engführung des Handlungsbegriffs bei einem durchaus zentralen Punkt der aktuellen Freiheitsdebatte entscheidend sein kann: Nämlich, ob wir auch hätten anders handeln können, als wir faktisch gehandelt haben. Der strenge Naturalismus blickt bei dieser Frage der ‚kontrafaktischen Handlungsalternative‘ auf das einsame Subjekt und neigt dazu, dieses auf einen psychophysischen Zustand zu reduzieren. Es ist diese Hinsicht, durch die uns der Naturalismus unser Handeln vor die irreführende Alternative zwischen Determinismus und Willkür stellt – eine wirklich freie Handlung kann so aber nicht sinnvoll vorgestellt werden. Blicken wir stattdessen aus existentieller Perspektive auf die Frage der Willensfreiheit, dann werden wir auf eine bestimmte zwischenmenschliche ‚Praxis‘ verwiesen, wie Personen sie insbesondere im ‚Versprechen‘ und ‚Verzeihen‘ anschaulich vollziehen. In Akten des Versprechens und Verzeihens wenden wir uns an unser Gegenüber als absoluten Wert bzw. Selbstwert. Mit dieser existentiellen Zuwendung öffnen wir einen zwischenmenschlichen Raum, der sich nicht mehr auf einen determinierten psychophysischen Zustand reduzieren lässt. Hier zeigt sich uns eine kontrafaktische Handlungsalternative in freier Bestimmtheit, die die irreführende naturalistische Alternative von Determinismus und Willkür kategorial überwindet.

Schlagwörter: Freiheit, Determinismus, Existenzialismus, Praxis, Begegnung

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



Abstract: In pre-modern times the question of free will was mainly seen in the light of eudaimonia, and thereby also as a 'good' or 'rational' will. The question of free will was unanimously a question of relationship to existentially experienceable values like the 'Good' or 'God', or respectively, the other as an unique value of itself. Today, in times of individualization and instrumental rationality, we tend to pose the question of free will quite isolated from our values, as a rational and lonely decision. The present paper aims to demonstrate how this restriction of agency might be defining for a rather crucial aspect of the contemporary free will debate: could we have acted differently from how we did act? Strong Naturalism is looking within this context of counterfactual agency at the lonesome subject and thereby tends to reduce it to a psychophysical condition. It is through this perspective that Strong Naturalism confronts us with the confusing alternative between Determinism and Arbitrariness. However, in this way free agency cannot be conceived as such in any meaningful way. Contrarily, if we are looking at the question of free will from an existential perspective we are referred to an intersubjective practice individuals use in particular in the context of 'promising' and 'forgiving'. In the act of promising and forgiving we address the other as a value in and of itself. Such intersubjective encounters open a counterfactual alternative agency in free self-determination, thereby categorically overcoming the confusing Naturalist alternative of Determinism and Arbitrariness.

Keywords: Freedom, Determinism, Existentialism, Practice, Encounter

Einleitung

Der vorliegende Artikel bezieht sich auf die Debatte zur Willensfreiheit, wie sie durch die Hirnforschung vor bereits über einem Jahrzehnt ausgelöst wurde. Anlass dafür ist mein Eindruck, dass diese Debatte bisher in einer unbefriedigenden und durchaus eingefahrenen Weise geführt wurde. Die für den Menschen so wesentliche Frage der Freiheit wird hier wie eine spezielle Sachfrage gehandhabt, während sie meiner Überzeugung nach sinnvoll nur vor dem Horizont eines Menschenbilds bzw. unter der Reflexion existentiellen Handelns bedacht werden kann. Ich möchte im Folgenden einen diesbezüglichen Versuch wagen.

Für gewöhnlich meinen wir mit der ‚*Willensfreiheit*‘, dass es von der Person selbst, von ihrem unvertretbaren Entschluss abhängt, wie sie ihren Willen bildet bzw. welcher Wille für sie letztlich handlungsleitend wird. Eng verbunden mit dem Begriff der Willensfreiheit ist auch jener der ‚Verantwortung‘ und somit auch unsere gemeinschaftlich-ethische Lebenspraxis. Denn nur, wenn es auch von der Person selbst abhängt, welchen Willen sie ausbildet und wie sie handelt, können wir sie prinzipiell in ihrer Verantwortung

ansprechen und auch fordern, dürfen wir Personen für ihr Handeln moralisch verantwortlich machen. Dabei müssen wir implizit davon ausgehen, dass eine Person in derselben Situation auch hätte anders handeln können, als sie faktisch gehandelt hat. Dass es also prinzipiell eine ‚kontrafaktische Handlungsalternative‘ gibt. Nur so ergeben das Einfordern von ethischen Handlungen sowie der Vorwurf von Schuld bei entsprechenden Verfehlungen Sinn.

Wir können Personen für ihr Handeln *verantwortlich* machen, weil sie anders hätten handeln können, wenn sie bei der Willensbildung bzw. im Handlungsvollzug mehr auf gute Gründe geachtet oder den berechtigten Anspruch einer anderen Person vernommen hätten. Wenn sie sich in dieser oder jener Situation einen inneren Ruck in die entsprechende Richtung gegeben hätten. Zwar gibt es in Zuständen wie z. B. übermannender Angst, glühendem Zorn, psychischem Zwang oder suchtartigem Begehren, isoliert betrachtet, manchmal kaum noch eine Wahl. Dennoch hätte die betroffene Person im Moment der ‚heißen Tat‘ womöglich anders handeln können, wenn sie sich in ihrer Vorgeschichte z. B. Hilfe oder andere Freunde gesucht hätte, wenn sie in früheren Situationen mehr auf einen guten Rat oder ihr inneres Wertempfinden geachtet hätte oder wenn sie ihre Werte im bisherigen Lebenslauf mit mehr Ernsthaftigkeit hätte verbindlich werden lassen.

Weil sich die kontrafaktische Handlungsalternative mit unserer *Selbsterfahrung* als Handelnde deckt, sind wir in der Regel auch bereit, ja, können uns ethisch sogar in die Pflicht genommen fühlen, an diesem gegenseitigen Verantwortungs- und Schuldzuspruch der gemeinschaftlichen Lebenspraxis teilzunehmen. Deshalb gilt auch: Wenn uns jemand das Anders-handeln-Können und damit die Schuldfähigkeit prinzipiell absprechen sollte, können wir uns *in unserem Personsein sogar missachtet* fühlen. Genau dies aber scheinen uns wissenschaftliche Erkenntnisse der *Hirnforschung* heute nahezulegen: Die bekannten Libet-Experimente (Libet 1985) wie auch jüngere Studien mit bildgebenden Verfahren scheinen die kontrafaktische Handlungsalternative, dass wir in derselben Situation auch hätten anders handeln können, grundsätzlich in Frage zu stellen (z. B. Roth 2003, Singer 2005). Damit entfachte die Hirnforschung eine kontroverse Debatte um die Willensfreiheit in Wissenschaftskreisen und den Feuilletons des letzten Jahrzehnts (vgl. Geyer 2004, Krüger 2007).

An dieser Stelle bedarf es der Unterscheidung *zwischen der naturwissenschaftlich-empirischen Forschung einerseits und der daran anschließenden weltanschaulichen Interpretation andererseits*: Denn genau

genommen stellt nicht die empirische Hirnforschung die kontrafaktische Handlungsalternative und damit einen starken Begriff von Willensfreiheit in Frage, sondern erst die spezifische Interpretation der empirischen Beobachtungen vor dem Hintergrund des *naturalistischen Weltbildes*. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass dieselben neurobiologischen Beobachtungen auch durchaus anders interpretiert werden können, eben so, dass sie sich mit der Willensfreiheit vereinbaren lassen (z. B. Fuchs 2008, Habermas 2006). Mit ‚naturalistisch‘ bzw. dem Naturalismus ist ein Weltbild gemeint, bei dem die naturwissenschaftliche Methode als exklusiver Zugang zur Wirklichkeit an sich gesehen wird und prinzipiell jedes Ereignis in der Welt durch die naturwissenschaftlich messbaren kausalen Wirkmechanismen mit Notwendigkeit hinreichend bedingt sein soll (vgl. Keil und Schnädelbach 2000).

Weil dieser naturalistische Determinismus jedoch „gleichbedeutend mit der Negation einer alternativen Möglichkeit“ (Spaemann 1996, 225) ist, muss der Naturalismus die kontrafaktische Handlungsalternative kategorial ausschließen. So ist es für die naturalistische Interpretation der Hirnforschung eine nur folgerichtige Konsequenz, auch unsere lebenspraktischen Begriffe von *Verantwortung und Schuld* in Frage zu stellen (Gehring 2004). Vertreter wie Gerhard Roth oder Wolf Singer empfinden dies, nicht ganz ohne Pathos, sogar als humane Entlastung von moralisch abwertenden Urteilen unserer Gesellschaft (Pauen und Roth 2008, Singer 2003). Zwar ist die wissenschaftliche Diskussion um die Willensfreiheit inzwischen verebbt, noch immer aber touren Protagonisten der Hirnforschung durch Deutschland und füllen Hörsäle mit ihrer populärwissenschaftlichen Botschaft von der *Entlastung des Subjekts*. Obwohl es durchaus gewichtige Gegenstimmen gibt (z. B. Habermas 2006, Spaemann 1996, Tugendhat 2010), scheint im Mainstream der wissenschaftlich aufgeklärten Mitmenschen nur angekommen zu sein: einen freien Willen im engeren Sinne kann es nach naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht geben.

Diese ‚frohe‘ Botschaft aber ist m. E. hochproblematisch. Denn mit der hier erreichten Entlastung des Subjekts von der Zumutung der Freiheit könnte die lebenspraktisch relevante Vertikalspannung verloren gehen, an der wir uns moralisch aufrichten, indem wir uns gegenseitig zur Verantwortung aufrufen und so die grundlegende Fähigkeit zur Verantwortungsübernahme überhaupt erst kultivieren. Womöglich will sich hier das überforderte Subjekt der globalkapitalistisch beschleunigten Megamaschine mit dem Nimbus des wissenschaftlichen Fortschritts von seiner neoliberal verleugneten Verantwortung gegenüber Natur und Mitwelt entlasten? Der Preis für

diese Form der Entlastung könnte eine denkbar weitgehende Ermächtigung von Wissenschaft und Technik sein, die in einen nächsten radikalen Schritt der „*invasiven Technisierung*“ (Böhme 2008) und „*Entfremdung*“ mündet.

1 Der methodische Ansatz

Warum und inwiefern gestaltet sich nun die geführte Debatte zur Willensfreiheit eingefahren und von daher intellektuell unbefriedigend? Die jüngere Debatte zur Willensfreiheit krankt m. E. von vornherein schon an *scheinbaren Selbstverständlichkeiten* ihrer Fragestellung. Bereits die Frage, ob der menschliche Wille frei sei, kann in dieser abstrakten Form in die Irre führen. Denn natürlich ist der Wille, wie wir alle täglich selbst erfahren, keinesfalls grundsätzlich frei. Genauer betrachtet sind weder der Mensch im Allgemeinen noch spezifische Personen prinzipiell ‚frei‘, sondern immer nur einzelne personale Akte. Den aufrichtigen Beobachter eigener Lebensvollzüge begleitet deshalb auch ein implizites Gespür für mehr oder weniger Unfreiheit seines Willens bzw. seiner Handlungen. Im Erleben des Mangels als auch der gesteigerten Verwirklichung unserer Willensfreiheit durch konkrete Lebensvollzüge wird uns Freiheit als praktische Tatsache und individuelle Aufgabe evident. Die Frage der Freiheit entscheidet sich in unser aller Leben also vor allem ‚praktisch‘. ‚Theoretisch‘ diskutieren können wir nur, ob der Menschen *prinzipiell die Möglichkeit zur freien Willensbildung* hat bzw. ob er die Bedingungen der Möglichkeit zur freien Willensbildung erfüllt – oder eben nicht.

Von genau diesen konkret-praktisch zu verwirklichenden und individuell erfahrbaren Akten des Freiheitsvollzugs wird bei wissenschaftlich geführten Diskussionen um die Willensfreiheit jedoch häufig abstrahiert. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in der empiristischen Methodologie des Naturalismus, nach der die empirische Messung einen exklusiven Wirklichkeitszugang darstellen soll und der subjektiven Erfahrung lediglich noch eine Beschreibungsfunktion ohne Wirklichkeitsanspruch zugestanden wird. Wenn aber selbst der phänomenologisch reflektierten subjektiven Erfahrung von mehr oder weniger freien Akten keine ontologische Relevanz eingeräumt wird, kann die Frage nach der Willensfreiheit nur noch in *allgemein-abstrakter Form* gestellt werden. Es ist wohl dieser naturalistisch eingeschränkte Zugang, der Interpreten wie Roth oder Singer dazu verleitet, nach der Willensfreiheit in einer allgemein-abstrakten Form zu fragen, in etwa nach dem Motto: Kann es in der naturalistisch vorgestellten Welt, so

wie sie sich in den neurobiologischen Beobachtungen zeigt, grundsätzlich Willensfreiheit geben?

In den Argumentationen der Naturalisten findet in der Regel keine differenzierte Beschreibung des subjektiven Freiheitsvollzugs statt und falls doch, kommt dieser kaum eine Relevanz bei den Schlussfolgerungen zur Willensfreiheit zu. In diesem Artikel soll daher ein methodologisch anderer Weg beschritten werden. Wir gestehen der Selbstevidenz von mehr oder weniger Freiheit im Vollzug unserer Akte eine Geltung zu. Erkenntnistheoretisch dürfen wir hier auf die Phänomenologie nach Husserl, Heidegger oder Scheler verweisen. Aber vielleicht rechtfertigt sich dieses Vorgehen bereits durch das praktische Argument der *Beweislastverteilung*: Unser gemeinschaftliches Leben basiert sowohl praktisch als auch begrifflich auf der Evidenz der Willensfreiheit. So würden, wie angeführt, der gegenseitige Zuspruch von Freiheit, die Einforderung von Verantwortung und auch der Vorwurf der Schuld als konstitutionelle Aspekte unserer gemeinschaftlichen Praxis ohne kontrafaktische Handlungsalternative keinen Sinn ergeben (Habermas 2006). Weiter könnte es doch sein, dass freie Willensbildung im individuellen Lebensvollzug nicht einfach vorhanden ist, sondern auch eine Folge ebendieser gemeinschaftlichen Praxis ist. Wenn aber Freiheit erst auf dem Boden unserer zwischenmenschlichen Praxis kultiviert werden muss, um durch Einzelne gelebt werden zu können, dann fiele es besonders schwer ins Gewicht, wenn durch die Behauptung des Determinismus dieser zwischenmenschlichen Praxis ihre begriffliche und darüber hinaus auch praktische Voraussetzung entzogen werden würde. Deshalb sollte hier die „*Beweislast*“ (Spaemann 1996, 60) auch auf Seiten derer liegen, die die Willensfreiheit verneinen.

Räumen wir der selbstevidenten Erfahrung, dass Personen im Leben mehr oder weniger freie Akte vollziehen, Geltung ein, so stellt sich sogleich die Frage, was genau denn die Erfahrung einer freien von einer unfreien Willensbildung unterscheidet. Die genauere Beschreibung der freien Akte wird zum *reflektierten Erfahrungsgrund*, von dem aus die Überlegungen zur Willensfreiheit zu entwickeln wären und woraus eine Antwort auch gegenüber der deterministischen Weltanschauung des Naturalismus erwachsen sollte. Anders formuliert: Wenn wir in unserem Denken über Willensfreiheit die hierfür relevanten Aktvollzüge weltanschaulich verzerrt rekonstruieren oder gar von vornherein auf die falschen konkreten Lebensvollzüge blicken, dann werden wir auch die falschen Schlüsse daraus ziehen. Dass wir beim Denken über Willensfreiheit durchaus auch *von den falschen konkreten Lebensvollzügen ausgehen* können, zeigte sich nicht zuletzt im Libet-Experiment, bei

dem es um die sinnfreie Aufgabe ging, die Hand zu einem beliebig gewählten Zeitpunkt zu heben. Dass dies wohl kaum eine freiheitsrelevante Entscheidungssituation sein dürfte, lässt sich schon daran erkennen, in der Abstraktion der Experimentalsituation keine konkrete lebensweltliche Gründe mehr vorliegen können dafür, ob ich jetzt oder später die Hand hebe. Ohne den Raum der Gründe aber macht die Frage nach der Freiheit einer Entscheidung bzw. eines konkreten Aktes schlicht keinen Sinn.

Nun gibt es in der Debatte um die Willensfreiheit aber auch Autoren wie Peter Bieri, Jürgen Habermas und Thomas Fuchs (Bieri 2005, Habermas 2006, Fuchs 2005), die beim Denken über Willensfreiheit von der phänomenologischen Beschreibung freiheitsrelevanter Handlungsvollzüge ausgehen. Auf ihre Artikel soll in diesem Beitrag daher weiter eingegangen werden. Wir werden hierbei allerdings auf die erwähnte Einschränkung stoßen, dass freiheitsrelevante Entscheidungssituationen zwar fokussiert, diese aber nur verzerrt bzw. eingeschränkt rekonstruiert werden. Und zwar werden die freiheitsrelevanten Entscheidungssituationen hier *nicht konsequent als existentielle Beziehung*, freie Willensbildung nicht als Beziehungshandeln gedacht. Wenn die angeführten Autoren auf die phänomenologisch beschreibbaren Vorgänge der Subjektivität blicken, bleibt die existentielle Beziehung, in der sich diese Subjektivität ja immer vollzieht, unterbelichtet. Die existentielle Dimension erscheint mir wie der blinde Fleck eines verdinglichenden Wissenschaftsparadigmas, der sich selbst noch auf phänomenologische Zugänge erstreckt – zumal ‚Beziehung‘ genau genommen auch kein Phänomen einer rein beschreibenden Phänomenologie sein kann (Heidegger 2001, 31).

2 Die aktuelle Engführung bei der Frage der Willensfreiheit

Ist eine Frage, wie in unserem Fall jene nach der Willensfreiheit, verfahren oder in Einseitigkeiten fixiert, lohnt sich der Blick in die Geschichte in Form einer *geistesgeschichtlichen Besinnung*. In der Weltanschauung der klassischen Antike und auch noch im Christentum stellt sich die Aufgabe der Freiheit weniger als Frage nach der individuell-personalen Willensfreiheit, sondern eher als Frage nach einem gelingenden Leben. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass Fragen unserer Verantwortung und der menschlichen Vernunft, die auch für die heutige Debatte um Willensfreiheit durchaus zentral sind (vgl. Bieri 2005, Habermas 2006, Tugendhat 2010), damals im Kontext der Frage nach dem ‚*gelingenden Leben*‘ thematisiert wurde. Dabei wurde das gelingende Leben, zumindest im Idealismus, als die Aufgabe ei-

nes harmonischen Verhältnisses der Seele zur kosmischen bzw. göttlichen Ordnung verstanden. ‚Frei‘, wenn man das so nennen möchte, war jener Wille, der sich im Einklang mit der kosmischen bzw. göttlichen Ordnung vollzog (Spaemann 1996, 211ff.) bzw. durch sein Handeln dieses Gefüge in der menschlichen Gemeinschaft verwirklichte.

Damit war der Blick auf den Willen des Einzelnen zutiefst an die Frage der *Sittlichkeit* gebunden, die wiederum als von einer höheren Ordnung vorgegeben erlebt wurde. Gesprochen wurde mehr vom ‚rechten‘ oder auch ‚guten‘ anstelle des ‚freien‘ Willens und dieser war in seiner Gesinnung auf einen existentiell erfahrbaren Wert ausgerichtet. Der *sittlich freie Wille* gründete letztlich in der *existentiellen Beziehung zu einem absoluten Wert* wie der Anschauung des Guten bei Platon oder der Erfahrung eines personalen Gottes bei Paulus. Aus einer solchen Beziehungserfahrung sollte auch die gemeinschaftliche Praxis inspiriert und so gestaltet werden, dass selbst die nicht unmittelbar schauenden Teilnehmer in der gemeinschaftlichen Lebenspraxis eine Neigung zu diesen Werten ausbilden konnten. *Freies Handeln war also Beziehungshandeln.*

Unter dem Einfluss des Christentums verlor die geistige Wesensschau (theoria) ihre zentrale Bedeutung und an ihre Stelle trat die *Beziehung* zu einem personalen Gott und unseren Mitmenschen, die als Gottes Ebenbild nun die absolute Würde eines Selbstwerts in persona verkörpern. Die ‚geistige Liebe‘ wurde fortan Bedingung und Verwirklichung des ethischen bzw. freien Handelns (Scheler 1999). In diesem Sinne konnte auch Robert Spaemann sowohl die Tugendethik der Antike als auch die Pflichtethik Kants auf den gemeinsamen Ursprung einer existentiellen Beziehung zurückführen: den Akt des ‚*Wohlwollens*‘ (vgl. Spaemann 1998).

Die Frage der Willensfreiheit wurde demnach als die konkrete Aufgabe des gelingenden Lebens in ihrer Ausrichtung auf Werte verstanden und damit als ethisch relevanter Beziehungsakt behandelt. Sicherlich gab es auch damals schon grundsätzliche abstrakte Überlegungen, wie etwa bei den durch Aristoteles überlieferten Megarikern, ob überhaupt sinnvoll von so etwas wie einer alternativen Möglichkeit gesprochen werden kann. Auch wurde begrifflich bald zwischen einer Wahlfreiheit bezüglich der Mittel und dem grundlegenden Streben auf einen letzten Zweck hin unterschieden, den wir uns gerade nicht mehr beliebig aussuchen. Der hier entscheidende Punkt aber ist, dass auch diese Überlegungen in der Regel *in einem Gesamtzusammenhang gesehen wurden*, der letztlich auf die ethisch relevante Beziehung zu Werten ausgerichtet ist. Wenn in diesem Artikel die aktuelle Debatte um die Willens-

freiheit als abstrakt kritisiert wird, dann ist damit ebenjenes Vorgehen gemeint, Probleme wie die kontrafaktische Handlungsalternative debattieren zu wollen, ohne dabei auf die ethische Beziehungsdimension näher einzugehen.

Auf den Punkt gebracht hat dies Ernst Tugendhat. Auch er hält die aktuelle Debatte um die kontrafaktische Handlungsalternative offenbar für aus dem Zusammenhang gerissen, wenn er formuliert: „das Bewusstsein anders zu können, [...] ist immer ein Bewusstsein, besser zu können, und es ist ein ‚ich kann‘ in dem Sinne, daß es von mir abhängt, ob ich es besser mache oder nicht“ (Tugendhat 2010, 69). Mit seiner Spezifizierung vom ‚Anders-Können‘ zum ‚Besser-Können‘ verweist er auf einen Wertbezug, vor dessen Hintergrund ein ‚Besser‘ überhaupt nur beurteilt werden kann. Dass er damit eine *existentielle Wertbeziehung* meinen könnte, wird wiederum deutlich, wenn er an anderer Stelle dieses ‚Besser‘ als „*Steigerung im Sichöffnen für die Realität*“ bzw. für das „*Gute*“ (Tugendhat 2010, 30) bestimmt. Mit Tugendhat erhalten wir also einen Hinweis darauf, dass eine kontrafaktische Handlungsalternative gar nicht sinnvoll gedacht werden kann, ohne dass wir zugleich die existentielle Beziehung miteinbeziehen.

Aber warum bleibt bei der aktuellen Debatte um die Willensfreiheit der Zusammenhang mit der existentiellen Werterfahrung dermaßen unterbelichtet? Der Grund hierfür liegt nicht nur im theoretisch-naturalistischen Weltbild, das wenig Sinn dafür fördert, wie wir unsere mehr oder weniger freien Akten ‚von innen‘ genau vollziehen. Der Grund liegt auch bzw. vor allem in dem mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild implizit einhergehenden *Handlungsparadigma* (Richter 2019): Insbesondere Martin Heidegger (Heidegger 1962) und Hanna Arendt (Arendt 2010) haben ausführlich gezeigt, wie sich mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild auch das leitende Handlungsparadigma von der aristotelischen ‚praxis‘ hin zum zweckrationalen bzw. technischen Handeln verschoben hat. Nach Aristoteles gehört zum Vollzug der ‚praxis‘ noch wesentlich die gelebte Beziehung zu einem Wert, durch den die ‚praxis‘ einen Zweck im Vollzug selbst, also unabhängig von ihrem äußeren Effekt, erhält (vgl. Arist., NE I 1 1094a 1ff.). Eine solche ‚praxis‘ ausgerichtet auf Werte hat vor der wissenschaftlichen Revolution außerhalb der zwischenmenschlichen Welt auch noch im Verhältnis zur Natur durchaus Sinn gemacht, denn auch in der Natur wurden innere Zwecke (telos) einer kosmischen Ordnung oder die göttliche Schöpfung erlebt.

Gegenüber dem naturalistischen Weltbild bzw. einer nur mehr mechanisch vorgestellten Natur ohne innere Zwecke aber musste das Handlungsparadigma der ‚praxis‘ an Bedeutung verlieren. Fortan galt es in der

Natur als Medium oder gar Mittel, seine eigenen, selbstgesetzten Zwecke mit technischen Mitteln durchzusetzen (Heidegger 1950, 1962), was der Logik des zweckrationalen oder auch technischen Handelns folgt. Nicht zuletzt aufgrund des weltverändernden Fortschritts begann sich der neuzeitliche Mensch mit dieser beziehungsarmen Handlungsform zu identifizieren. Zweckrational-technisches Handeln wurde zum *neuen Selbstverständnis des ‚homo faber‘* (Arendt 2010) und wirkt sich als solches nun auch zunehmend auf den Bereich der zwischenmenschlichen Praxis aus (vgl. Richter 2019).

Diese *Zwekrationalisierung und Technisierung unserer Lebenswelt* spiegelt sich auch in der *Rolle der Wissenschaft* wider, die sich maßgeblich durch das jeweils leitende Handlungsparadigma im Lauf der Kulturgeschichte definiert. So weist uns Max Scheler darauf hin, dass Wissenschaft vor der Neuzeit noch nicht als ‚Herrschaftswissen‘ für zweckrationale Handlungszusammenhänge, sondern als ‚Bildungswissen‘ oder auch ‚Erlösungswissen‘ bei Fragen des gelingenden Lebens verstanden wurde (Scheler 1977). Insbesondere Jürgen Habermas konnte dann zeigen, dass die naturwissenschaftliche Methodologie ihren Sinn aus dem Funktionskreis des zweckrationalen Handelns bezieht (Habermas 1973). Für uns folgt daraus: Eine Wissenschaft, die die empirische Methodologie zum Leitbild von Wissenschaftlichkeit erhebt, und das gilt m. E. nicht nur für die Hirnforschung, sondern auch für weite Bereiche der analytischen Philosophie, ist mit dem Handlungsparadigma des zweckrationalen Handelns identifiziert. Ebendiese *Identifikation mit dem zweckrationalen Handeln finden wir nun auch in der Art und Weise wieder, wie in diesen Wissenschaften aktuell über Willensfreiheit nachgedacht wird*. Da die existentielle Beziehung zu Werten für das zweckrationale und technische Handeln keine wirkliche Fragestellung darstellt (Habermas 1981), ist es also naheliegend, dass wir in Zeiten der Zwekrationalisierung und Technisierung dazu neigen, diese nun auch bei Fragen der Willensfreiheit aus den Augen zu verlieren.

Dass wir beim Denken über Willensfreiheit unwillkürlich das Paradigma des zweckrationalen Handelns verfolgen, lässt sich z. B. daran feststellen, dass viele Denker den *Prozess der Willensbildung vom konkreten zwischenmenschlichen Handeln trennen* – so als würde der Mensch zuerst einen Willen ausbilden und dann in eine Beziehung eintreten und handeln. Eine solche Trennung von Willensbildung und Handlung macht jedoch nur beim zweckrationalen bzw. technischen Handeln Sinn. Hier können wir tatsächlich mithilfe kognitiv abstrakten Wissens Pläne schmieden, um sie dann in einem zweiten Schritt in der Welt handlungstechnisch umzusetzen.

Beim zwischenmenschlichen Handeln aber muss ein solches Vorgehen dem anderen gegenüber als ‚strategisch‘ und tendenziell ‚verdinglichend‘ erlebt werden. Zwischenmenschliche Praxis ist als ‚praxis‘ im aristotelischen Sinne durch unsere Ausrichtung auf Werte bestimmt und dazu gehört nicht zuletzt die existentielle Hinwendung zum konkreten anderen als Selbstwert. Weil wir so verstandene existentielle Werte nicht kognitiv ‚wissen‘, geschweige denn adäquate Handlungsweisen daraus ableiten können, gehört zur ‚praxis‘ die Offenheit und Wandlungsfähigkeit der Willensbildung im Kontakt mit dem Gegenüber. Martin Buber z. B. meint, dass ich erst in der Begegnung des anderen „*die Tat, die mich meint*“ (Buber 1997, 55) entdecken kann.

Dass manche Denker beim Denken über Freiheit womöglich nicht die eigentlich relevanten Akte vor Augen haben bzw. relevante Akte falsch rekonstruieren, könnte demnach mit der eindimensionalen Verflachung des Handlungsbegriffs im Zuge der Zweckrationalisierung und Technisierung unserer Lebenswelt zusammenhängen. Wir neigen heute dazu, alles Handeln und damit auch das freie Handeln auf das *zweckrational-technische Handeln* zu reduzieren (Heidegger 1962, Arendt 2010). Wir verkennen bzw. vergessen darüber den dialogischen Wesenszug *von auf existentielle Werte ausgerichteten Handlungsweisen* wie der zwischenmenschlichen ‚Praxis‘, ‚Kunst‘ oder auch ‚Kontemplation‘.

Eine derartige Entfremdung von uns als Handelnde sollte sich *in Bezug auf die Fragestellung der Willensfreiheit aber als hochproblematisch* erweisen. Denn geistesgeschichtlich wurden ja gerade solche dialogischen Handlungsweisen wie Kunst, Praxis oder Kontemplation immer als die wesentlichen Paradigmen freien Handelns angesehen (vgl. Arendt 2010, Aristoteles 2000)¹. Die entscheidenden Momente, in denen sich uns die Aufgabe der Freiheit stellt und in denen es auf unsere Verantwortung bzgl. einer kontrafaktischen Handlungsalternative wirklich ankommt, sind keine kognitiven Zweckbestimmungen einsamer Entscheider. Die wirklich entscheidenden Momente sind Situationen der zwischenmenschlichen Praxis, ob ich z. B. ein Versprechen halten oder verzeihen kann. Ob ich ein Empfinden für

1 Die Vorstellung des einsamen Entscheiders scheint mir eng mit unserer kapitalistischen Kultur verbunden, in der die ökonomisch-strategische Haltung und Denkweise auch auf zwischenmenschliche Beziehungen übergreift (Lukács 2015). So finden wir ein sich einsam Zwecke setzendes Subjekt, das den anderen zum Mittel seiner egoistischen Bedürfnisse verdinglicht, in der Triebökonomie Freuds ebenso wieder wie in neoliberalen Vorstellungen zur Demokratie und zum Gemeinwohl.

Gerechtigkeit und die Würde des anderen habe. Hier erst betreten wir den Raum des ‚Zwischen‘ und zugleich der Sittlichkeit – einsam, so meine Überzeugung, kann niemand ‚frei‘ sein.

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern bei dialogischen Handlungsweisen wie der zwischenmenschlichen Praxis unsere Beziehung zu Werten bzw. dem anderen als Selbstwert einen wesentlichen Aspekt des Entscheidungsprozesses selbst darstellt. Die Wieder-Aneignung der Freiheit als ein existentielles Beziehungs-Geschehen vermag darüber hinaus auch eine Antwort auf das zentrale Problem der Willensfreiheit zu geben, *das Problem der kontrafaktischen Handlungsalternative*:

3 Kann es eine kontrafaktische Handlungsalternative geben?

Wie also zeigt sich uns heute das *Problem der Willensfreiheit*? Ein Wille kann ganz unterschiedlich zustande kommen, so z. B. durch Partizipation, Mitläufertum, Abhängigkeit, Trieb, psychischen Zwang oder Willkür. In all diesen Fällen erleben wir die Willensbildung nicht bewusst im Selbst – das Prinzip der Bewegung liegt hier sozusagen außerhalb unseres Ichs, weshalb wir solche Prozesse subjektiv auch als ein Außer-sich-Sein, als Schwäche bzw. Zwang erleben können. Weil wir als aufgeklärte Subjekte unserem Ich heute aber durchaus Geltung einräumen, ihm Erkenntnis und auch ethische Impulse zutrauen, stört uns das. Wir empfinden eine Willensbildung hinter dem Rücken des Ichs als unfrei (vgl. Bieri 2005). Schon eher frei erleben wir uns dagegen in bewusst geführten seelischen Akten. Hier sind wir als Ich entscheidend am Prozess der Willensbildung beteiligt, hier geben wir uns selbst die Gründe für unser Handeln.

Wohl in diesem Sinne heben Bieri oder Habermas in ihren Reflektionen zur Willensfreiheit das bewusste Vorgehen des *Gründeabwägens* hervor (Bieri 2005, Habermas 2006). Thomas Fuchs wiederum beschreibt den subjektiven Entscheidungsprozess als Leibphänomenologe aus einer mehr ganzheitlichen Perspektive als ein ‚*Sich-Vorausspüren*‘ in antizipierten Situationen (vgl. Fuchs 2005). Offensichtlich erlaubt uns das personale Bewusstsein, das Faktische auszuklammern und uns phantasievoll vorzustellen, wie es im Leben auch anders sein könnte. So weit eine erste Annäherung an den Entscheidungsprozess. Wenden wir uns nun der bereits erwähnten Frage zu, die diese Darstellungen des Gründeabwägens und Vorausspürens in Zeiten des wissenschaftlichen Weltbilds unweigerlich provozieren: Die subjektiven Entscheidungsprozesse vollziehen wir ja in derselben Welt, die uns die Naturwissen-

schaft bzw. der strenge Naturalismus als einen geschlossenen Determinismus beschreiben. In welchem Verhältnis aber stehen nun diese Beschreibungen des subjektiven Entscheidungsprozesses aus der Erste-Person-Perspektive mit den kausalen Wirkmechanismen der Dritte-Person-Perspektive? Eine Antwort darauf sollte für die Frage der Willensfreiheit entscheidend sein.

Vertreter der Willensfreiheit behaupten eine ‚*Autonomie*‘ der Subjektivität gegenüber der Naturkausalität. Eine konstitutive Bedingung dieser Autonomie wiederum ist die Möglichkeit des personalen Bewusstseins, *das Faktische zu negieren* (vgl. Spaemann 1996, 50ff.), den Einfluss des Faktischen auf Distanz zu bringen und eine *andere Möglichkeit* als jene zu verfolgen, die uns das faktisch Gegebene nahelegt. Durch das personale Bewusstsein kommt sozusagen eine kontrafaktische Handlungsalternative zur Welt. Aber wie sollte das gehen? In der physikalischen Welt gibt es lediglich aus der Vergangenheit determinierte Tatsachen und auch ihr Fortgang steht nach den alles umfassenden Naturgesetzen schon fest. Eine kontrafaktische Alternative kann nur dann ‚zur Welt kommen‘, wenn es noch eine zu der kausalen Wirkursachenkette *alternative Wirkweise* gibt. Nun könnte das Gründeabwägen oder Vorausspüren ja eine solche alternative Wirkweise sein. Zumindest treten wir durch den intentionalen Bezug auf die inneren und äußeren Umstände im Gründeabwägen in Distanz zu selbigen. Habermas verweist darauf mit seiner Formulierung vom ‚Raum der Gründe‘ (Habermas 2006). Im Raum der Gründe werden die kausalen Bedingtheiten, werden natürliche und kulturelle Abhängigkeiten zu einem berücksichtgbaren Argument und verlieren darin ihren kausal zwingenden Charakter.

Befürworter einer *starken Willensfreiheit* halten diese Autonomie der Subjektivität für so wirksam, dass durch sie eine kontrafaktische Handlungsalternative unter denselben äußeren Bedingungen zur Welt kommen kann. Und zwar muss die kontrafaktische Handlungsalternative im Sinne der starken Willensfreiheit bereits innerhalb des subjektiven Entscheidungsprozesses selbst beginnen. Es muss wirklich von uns selbst abhängen, welchen Willen wir ausbilden und handlungsleitend werden lassen. Wenn hierbei unsere Subjektivität nicht dualistisch über der physikalischen Welt schweben soll, dann müssen, konsequent gedacht, die dazu notwendigen neuronalen Prozesse über eine *Abwärtskausalität* durch den Sinnzusammenhang unserer guten Gründe geleitet werden.² Wenn wir etwas aus guten Gründen entschei-

2 Natürlich gibt es auch ein Erleben, das aus der Vergangenheit bzw. den entsprechenden neurobiologischen Bahnungen kausal, sozusagen ‚bottom up‘,

den oder einer anderen Person gerecht werden wollen, ist dies nur in *offenen Momenten möglich*, in denen der intentionale Bezug die dazu notwendigen neurobiologischen Prozesse ‚top down‘ (vgl. Habermas 2006, 698), sozusagen als „Formursächlichkeit“ (Spaemann 1996, 220) leitet. Willensfreiheit im starken Sinne muss also ontologisch relevant sein, d. h., durch sie kommt eine neue Wirksamkeit in die Welt, die den ‚Lauf der Dinge‘ ändert und damit eine echte *kontrafaktische Handlungsalternative* darstellt. Ebendies entspricht unserer *lebensweltlichen Erfahrung*: Menschen erleben in subjektiver Evidenz, dass es von ihnen selbst, von ihrer Anstrengung, Achtsamkeit und geistigen Regsamkeit abhängt, wofür sie sich im Leben entscheiden.

Verneint wird diese starke Willensfreiheit von Anhängern des *naturalistischen Weltbildes*. Mit Verweis auf den Energieerhaltungssatz und die kausale Geschlossenheit legen strenge Naturalisten sich darauf fest, dass der Lauf der Dinge auch für den Menschen kausal vorherbestimmt sein muss (so z. B. Bieri 2005, Pauen und Roth 2008). Seit der Neuzeit zeigt sich der naturalistische Determinismus in immer wieder neuen Gewändern – aktuell nun im Gewand der Neurowissenschaften, wenn z. B. Roth das limbische System zum eigentlichen Akteur ‚im Rücken‘ des Ichs erklärt (Roth 2003). Sollten wirklich alle Ereignisse – also auch das subjektive Erleben und Denken – ein hinreichend bedingtes Glied der kausalen Wirkursachenkette sein, dann würde „*der jeweils nächste Zustand die notwendige Folge des jeweils unmittelbar Vorausgegangenen*“ (Singer 2005, 708) sein. Es gäbe zwar eine komplexe Selbstorganisation, vielleicht auch Zufall und Willkür – aber nie die Entscheidung eines Ichs, die unter denselben bestehenden Bedingungen auch begründet hätte anders ausfallen können. Das konstitutive Kriterium der Willensfreiheit, die *kontrafaktische Handlungsalternative*, ist genau das, was der Naturalismus ablehnen muss.

Ausgehend von dieser weltanschaulichen Voraussetzung sind einige Naturalisten darüber hinaus bemüht, den Determinismus mit der lebensweltlichen Evidenz von Willensfreiheit zu vereinen. Sie teilen womöglich das angeführte Argument der Beweislastverteilung und wollen nicht so vermessend sein, unserer zwischenmenschlichen Praxis ihre Grundlage abzusprechen. Einen solchen ‚*Kompatibilismus*‘ vertreten z. B. Peter Bieri oder auch Michael Pauen (Bieri 2005, Pauen und Roth 2008). Für ihre Argumentation bedienen sie sich meines Erachtens eines Perspektiven-Tricks bzw. einer for-

geleitet wird – genau genommen greifen wir in jeder Handlung auf Sequenzen derart erworbener Präferenzen, Gewohnheiten und Fähigkeiten zurück.

malistischen Sprachregelung, mittels derer sie hoffen, sich den metaphysischen Konsequenzen nicht stellen zu müssen. Nur *subjektiv* zeige sich das Gründeabwägen als Alternative mehrerer Möglichkeiten, eben so, als läge es an mir, wozu ich mich entscheide. *Objektiv* gesehen aber könne es für das Subjekt nicht „*offen*“ sein, „*welche seiner Vorstellungen am Ende die Oberhand gewinnen und über seinen Willen bestimmen wird*“ (Bieri 2005, 286). Was aus der subjektiven Perspektive vom Gründeabwägen bestimmt sei, zeige sich aus der objektiven Perspektive als ein neurobiologisch hinreichend bedingter Prozess, dessen Ausgang in einer physikalisch determinierten Welt bereits feststehe. Wir sehen: Bei diesem Wechselspiel der Perspektiven gibt es keine kontrafaktische Handlungsalternative.³

Die Naturalisten bzw. Kompatibilisten haben aber auch ein starkes Argument auf ihrer Seite: Sie fragen sich nämlich, was es bedeuten kann, wenn es bei der freien Entscheidung *von der Person selbst abhängt*, welchen Ausgang die Entscheidung nimmt. Zu Recht betonen sie, dass dies nicht nur Wahlfreiheit meinen könne, sondern darüber hinaus noch die Wahl zur „*konkreten Person passen*“ (Bieri 2005, 287) müsse – also durch die eigenen Gedankengänge (vgl. Bieri 2005) bzw. ‚Präferenzen‘ (Pauen und Roth 2008) bedingt sein sollte. Dass dieser Entscheidungsprozess objektiv von außen betrachtet *im Ausgang schon feststeht*, stört sie dabei nicht, denn es sollen ja gerade die in der Vergangenheit erworbenen Präferenzen sein, die meinen Willen binden und ihn dadurch zu meinem eigenen werden lassen. Wer dagegen behaupte, es müsse nicht nur eine subjektiv erlebte, sondern auch objektiv faktische Handlungsalternative geben, könne nur von einem Willen sprechen, der nicht durch den gewordenen Zustand des Akteurs bedingt sei. Dies sei aber keine Freiheit, sondern Zufall bzw. bloße *Willkür*. Derart wiederholen Bieri wie auch andere Vertreter des Kompatibilismus gebetsmühlenartig immerzu dieselbe Denkfigur: Entweder der Wille ist von mir bedingt, dann ist er auch determiniert, oder er ist unbedingt, dann muss es Willkür sein.⁴

3 Interessant ist diesbezüglich die gedankliche Entwicklung von Ernst Tugendhat, der zunächst einen Kompatibilismus ähnlich jenem von Bieri vertrat (Tugendhat 2010, 57ff.), in einer weiteren Stellungnahme aber schließlich dazu kommt, dass Willensfreiheit eine echte „indeterminierte“ (ebd. 77) und nicht nur scheinbare Handlungsalternative voraussetze.

4 „[E]in Wille, der von nichts abhängt“, also auch nicht von „Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien und Erinnerungen“, sei ein „aberwitziger abstruser Wille“ (Bieri 2005, 230). Wer

Auch wenn diese Position bei Bieri oder Pauen in denkbar kleinteiligen Überlegungen durchdekliniert wird, sie bleibt an der entscheidenden Stelle ihrer Argumentation erstaunlich indifferent: Die Bedingtheit, durch die der Wille zu mir passt, wird einfach mit Determination gleichgesetzt und ihre Abwesenheit vorschnell zum völlig ‚unbedingten Willen‘ einer Willkür erklärt. Dabei macht die Alternative von Determination und Willkür nur Sinn unter der naturwissenschaftlichen Reduktion unserer Welt auf physikalische Ursachen. In der seelisch-zwischenmenschlichen und historischen Welt hingegen gibt es durchaus noch andere *unterschiedliche Weisen der Bedingtheit*. Hier gibt es Triebe, Bedürfnisse, Motive, Wünsche, Gründe, Sinn- und Werterfahrungen. All diese Weisen der Bedingtheit sind auf jeweils unterschiedlichen Schichten unseres Seelenlebens zu verorten und wir stehen zu ihnen als Ich in jeweils ganz unterschiedlichen Verhältnissen von Bewusstheit, Freiheit und Identität. Entsprechend kritisiert auch Habermas das Wechselspiel von Bieri zwischen subjektiver Teilnehmer- und objektiver Beobachterperspektive, indem er auf die eigenständige Wirkweise des Gründeabwägens in Abgrenzung zur kausalen Verursachung verweist (Habermas 2006). Bei Fuchs wiederum wird das ganzheitliche Vorausspüren von Stimmigkeit als eine Form freier Bedingtheit dargestellt. Autoren wie Habermas oder Fuchs beschreiben also phänomenologisch durchaus nachvollziehbare alternative Formen der Bedingtheit. Erstaunlicherweise teilen die Kompatibilisten diese subjektiven Beschreibungen mitunter sogar (so z. B. Bieri 2005) – doch warum nur äußert sich für diese darin keine kontrafaktische Handlungsalternative?

4 Vorläufiges Fazit

Spaemann, Habermas und Fuchs gehen vom konkret handelnden Subjekt aus und folgern aus dessen subjektiv beschriebener Willensbildung selbst noch weltanschauliche Konsequenzen wie ebendie Möglichkeit einer kontrafaktischen Handlungsalternative und der Formursächlichkeit. Kompatibilisten wie Bieri beschreiben zwar die Subjektivität des freien Aktvollzugs, gestehen

laut Pauen nicht die Determination durch ‚personale Präferenzen‘ annimmt, würde diese dem Zufall preisgeben und damit den Begriff der Urheberschaft ad absurdum führen (Pauen 2007b, 181ff.). Mit derselben irreführenden Alternative argumentiert auch Roth: „Welchem Anhänger des freien Willens soll es ein Trost sein, dass statt eherner deterministischer Gesetze der pure Zufall in seinem Gehirn waltet?“ (Roth 2003, 511).

dieser aber kaum eine ontologische Relevanz zu. Stattdessen schlussfolgern sie über die Möglichkeit einer kontrafaktischen Handlungsalternative theoretisch-abstrakt vom naturalistischen Weltbild ausgehend. Für den Naturalismus wiederum aber muss die phänomenologische Beschreibung der *Subjektivität* „ontologisch irrelevant“ (Spaemann 1996, 61) bleiben, weil sie sich Aktvollzüge wie das Gründeabwägen oder Vorausspüren von vornherein als einen determinierten Prozess innerhalb des naturalistischen Weltbilds, sozusagen im Modus der ‚Vorhandenheit‘ (Heidegger 2001), vorstellen. Dahinter verbirgt sich der verdinglichende Blick auf das Subjekt als einen in der Welt vorkommenden Organismus verbunden mit der naiven Vorstellung, dass die fragliche *Willensbildung in diesen Körpergrenzen quasi ‚im Kopf ablaufe*.

Somit wird im Naturalismus das menschliche Bewusstsein gerade nicht als intentionale, existentiell-geistige Beziehung zu anderem Selbstsein bzw. zu Werten gedacht, sondern auf einen ‚psychophysischen Zustand‘ reduziert, den die neurobiologischen Prozesse gemäß der Identitätstheorie „vollständig bestimmen“ (Pauen 2007a, 427) sollen. Das Gründeabwägen oder antizipative Vorausspüren kann in diesem Sinne nur mehr die *subjektiv erlebte Innenseite der objektiv determinierten neurobiologischen Wirkursachen* sein bzw. soll, etwas vorsichtiger formuliert, „dieselbe kausale Rolle“ (Pauen 2007b, 120) spielen. Wenn aber gute Gründe und lebensweltliche Beziehungen bei der Willensbildung keinen eigenständigen Beitrag leisten und abgesehen von der Beschreibungsfunktion auf die neurobiologischen Wirkmechanismen mehr oder weniger reduziert werden können, dann ist ein freier Wille im engeren Sinne der kontrafaktischen Handlungsalternative undenkbar.

Für unsere Argumentation ist entscheidend: Solange sich die phänomenologischen Beschreibungen des Gründeabwägens von Habermas oder das Vorausspüren bei Fuchs noch irgendwie mit der naiven Vorstellung von einem Prozess quasi ‚im Kopf‘ oder auch innerhalb der Körpergrenzen vereinbaren lassen, machen sie es dem Naturalismus noch zu leicht, diesen Prozess in einen allumfassenden Determinismus einzugliedern. Sowohl Habermas als auch Fuchs vertreten zwar einen nichtnaturalistischen Begriff vom Bewusstsein als intentionaler Sinnbeziehung, nur steht dieser bei ihren phänomenologischen Beschreibungen des subjektiven Entscheidungsprozesses leider nicht im Zentrum ihrer Überlegungen. Für ein wirklich triftiges Argument gegen den naturalistischen Determinismus gilt es die *existentielle Dimension des Entscheidungsprozesses deutlicher herauszuarbeiten*.

Sicherlich ist das Gründeabwägen bei Habermas ein wesentlicher Aspekt der freien Willensbildung und das leibliche Vorausspüren bei Fuchs eine diesbezüglich wichtige und angemessen ganzheitliche Beschreibung. Beide Darstellungen stehen *keinesfalls in einer ausschließlichen Position zu der hier vertretenen existentiellen Praxis*. Ihr Blick richtet sich jedoch nur auf die Subjektivität der freien Willensbildung und nicht auf die konkreten existentiellen Beziehungen zu anderen Menschen und Werten, in denen das jeweils konkrete Subjekt dabei steht. Es ist bezeichnend, dass beide Autoren die freie Entscheidung weder als ethische Beziehung gegenüber anderen Personen noch als Erkenntnisbeziehung thematisieren. Sie stellen sich den Entscheidungsprozess nicht im existentiellen Raum der zwischenmenschlichen Beziehung vor. Sie beschreiben den Entscheidungsprozess nicht als ‚Antwort‘ gegenüber einer konkreten Person bzw. ‚Situation‘.

Es soll im Folgenden verdeutlicht werden, inwiefern sich erst durch die existentielle Beziehung der *Raum jenseits des Determinismus* öffnet, in welchem wir die Trägheit der gewohnten neurobiologischen Bahnungen, den Zwang der ängstlichen Triebe und der blinden Begierden mit dem Ernst und der Kraft personaler Verbindlichkeit durchbrechen und gestalten können. Freiheit ist eben nicht nur *Freiheit zu* einer Werterfahrung, sondern immer auch die *Freiheit von unserer Selbstbezüglichkeit* und damit zugleich die Frage nach der Transzendenz im Sinne von Weltoffenheit (siehe unten).

Bei Autoren wie z.B. Pauen oder Roth jedenfalls bleibt die Frage, ob eine Entscheidung aufgrund der eigenen Präferenzen zu mir passt, völlig *indifferent gegenüber diesem Verhältnis von Selbstbezüglichkeit und Transzendenz*. Selbst noch bei Habermas und Fuchs, die Willensfreiheit durchaus als Weltoffenheit denken, wird diese Problematik nicht angemessen reflektiert. Gegenüber Habermas wäre kritisch anzumerken, dass das Gründeabwägen keine selbstverständliche Überwindung der Selbstbezüglichkeit darstellt, was insbesondere die Psychoanalyse demonstriert, indem sie ‚Rationalisieren‘ bisweilen auch als einen selbstbezüglichen Abwehrmechanismus identifizieren kann. Gegenüber Fuchs wäre anzufragen, ob das leibliche Vorausspüren einer ganzheitlichen Stimmigkeit hier per se als guter Grund fungieren und Leiblichkeit unsere Weltoffenheit etwa automatisch gewährleisten soll. In seinen Überlegungen wird schlichtweg übergangen, dass ja gerade unsere Selbstbezüglichkeit bspw. durch Trägheit oder Begierde leiblich verankert ist und von daher in ein leibliches Vorausspüren auch mit einfließen wird.

Eine wichtige Verbindung von Subjektivität und Transzendenz findet sich in unserer Geistesgeschichte insbesondere unter dem Begriff des *Gewissens*. Von hier aus hätte sich ein Weg zur existentiellen Beziehung öffnen können. Bei Martin Buber jedenfalls bedeutet Gewissen die Gewissheit um die Werthaftigkeit unseres Handelns bzw. um die Existentialschuld bei Verletzung der menschlichen ‚Seinsordnung‘ (vgl. Buber 1958) und verweist somit auf unsere existentiellen Anerkennungsbeziehungen. Warum aber haben weder Habermas noch Fuchs die Frage des Gewissens in ihre Beschreibungen des subjektiven Entscheidungsprozesses miteinbezogen? Ohne diese existentielle Dimension der ethisch relevanten Anerkennungsbeziehung, die zugleich eine Überwindung unserer Selbstbezüglichkeit verlangen kann, muten die Beschreibungen der freien Willensbildung nach Habermas und Fuchs fast wie ein *Selbstgespräch* an. Und genau dies dürfte es den Kompatibilisten letztlich noch zu einfach machen, sich unseren freien Willen als einen neurobiologisch determinierter Prozess ‚im Kopf‘ vorzustellen.

Im Folgenden soll der Ansatz, wie ihn Habermas und Fuchs vertreten, daher *durch die existentielle Dimension vertieft bzw. fundiert werden*. Wir werden sehen, dass diese existentielle Dimension den zwischenmenschlichen Raum so zu beleuchten vermag, dass die vermeintliche Alternative von Determination und Willkür nachvollziehbar widerlegt und eine kontrafaktische Handlungsalternative sinnvoll gedacht werden kann.

5 Freiheit – existentiell gedacht

Als Ausgangspunkt einer existentiellen Beschreibung von Willensfreiheit wählen wir Spaemann, der das Gründeabwägen als ein *„Mit-sich-zu-Rate-gehen“* (Spaemann 1996, 221) beschreibt, bei dem wir *auch noch unser Wollen reflexiv beurteilen*. In die spontane Willensbildung fließen implizite Bedürfnisse und Wertungen ein, die bestimmen, warum uns etwas spontan mehr oder weniger attraktiv erscheint – die also unseren ‚Präferenzen‘ im Sinne von Pauen folgen. Im Gegensatz zu Pauen sind für Spaemann unsere Präferenzen zur Bildung eines freien Willens nicht ausreichend. Wir müssen uns auch fragen, *ob wir mit den unseren Präferenzen zugrunde liegenden Wertungen einverstanden sind* oder eigentlich andere Werte für richtig halten. In einem ähnlichen Sinne hat auch Harry G. Frankfurt beschrieben, wie wir uns in einer Art höherstufigem zweiten Wollen zu unseren handlungswirksamen Wünschen noch einmal wertend positionieren können (Frankfurt 2001). Die Frage, mit welchem Wert bzw. Wollen ich mich identifizieren

kann, ist zugleich die Frage, als wen ich mich selbst wähle (vgl. Sartre 2008, 956ff.). Will ich jemand sein, der seine Entscheidungen nach diesem oder jenem Wert trifft? Was sind für mich ‚gute‘ und nicht nur kontingente Gründe? Wir wollen also noch konsequenter danach fragen, ob der ausgebildete Wille wirklich zu mir passt.

Würden wir in der reflexiven höherstufigen Beurteilung unsere Werte bzw. Urteile nun genauso naiv voraussetzen wie Pauen seine Präferenzen, dann wären wir bei der Suche nach ‚guten‘ bzw. selbstbestimmten Gründen nicht viel weiter gekommen. Tatsächlich könnten gerade diese Werte von der Gesellschaft bzw. Tradition vorgegeben sein und wir letztlich einem unfreien Normierungsprozess unterliegen. Wie also finden wir den Raum der freien Wertbeziehungen und selbstbestimmten Identität? Die Existenzphilosophie verweist bei dieser Frage auf einen ganz besonderen geistigen Akt: das ‚Vorlaufen zum Tode‘ (vgl. Heidegger 2001). Tiere sterben, aber nur Personen werden ‚die Sterblichen‘ genannt, denn nur Personen leben im Bewusstsein, dass sie einmal sterben werden. Wenn wir uns gewahr werden, dass wir eines Tages, am Ende unseres Lebens auf genau dieses zurückblicken – was werden wir dann wohl wollen, das wir getan haben werden? Wer wollen wir am Ende unseres Lebens gewesen sein?

Das ‚Futurum exaktum‘ ist jene Perspektive, unter der ich mich existentiell meiner eigenen Werte vergewissern kann. Im gewöhnlichen Bewusstsein erhält alles eine Bedeutung relativ zu unseren jeweiligen aktuellen Bedürfnislagen, Absichten, bestehenden Handlungszusammenhängen und aktuellen Situationen – das alles aber kann sich im Laufe eines Lebens ändern. Erst im *Gewahrwerden des eigenen Todes* (Spaemann 1996, 123ff.) erschließt sich ein Sinnhorizont als Ganzheit des Lebens, der den Rahmen unserer alltäglichen Bewertungen transzendiert. Wir erleben die Bedeutung von etwas oder jemandem nicht mehr relativ zu unseren jeweils aktuellen Bedürfnissen oder zerstreut in der öffentlichen Meinung, sondern zentriert auf die unvertretbare Frage nach dem Sinn: „*Sinn ist im Bewußtsein der Endlichkeit gehärtete Bedeutsamkeit*“ (Spaemann 1996, 128). Mit dem Bewusstsein der eigenen Endlichkeit ändert sich mein Sinn dafür, was für mich ‚gute Gründe‘ sind und was mir als wertvoll erscheint. Das *Gewahrwerden des eigenen Todes* ist also relevant für das ‚Mit-sich-zu-Rate-gehen‘, von ihm aus beginnt sich eine *Bestimmtheit zu eröffnen*, die noch um einiges radikaler als die bestehenden ‚Präferenzen‘ die Frage danach stellt, welche Entscheidung ‚zu mir passt‘. Das ‚Vorlaufen zum Tode‘ ist auch ein kategorial anderer Vorgang als das rationale Gründeabwägen bei Habermas oder das

ganzheitliche Vorausspüren bei Fuchs, es stellt unsere alltägliche Denkweise ebenso in Frage wie leiblich empfundene Stimmigkeiten.

Der Raum der Freiheit ist damit aber noch nicht gefunden. Das ‚Vorlaufen zum Tode‘ und die daraus hervorgehende Entschlossenheit, seine eigene Existenz zu ergreifen, ist zunächst so einsam wie die Tatsache, dass ich meinen Tod alleine zu sterben habe. Der Entscheidungsprozess wäre immer noch ein Selbstgespräch – wenn auch ein existentielles. Das Gewährwerden des Todes ändert nur meinen ‚Sinn‘ für das Wesentliche und bringt einen *existentiellen Ernst bzw. die ‚Entschlossenheit‘, das eigene Seinkönnen zu ergreifen* (Heidegger 2001). Auch wenn es noch nicht die Verwirklichung einer konkreten Wertbeziehung sein kann, so verweist uns das Vorlaufen zum Tode zumindest auf eine bestimmte Handlungs- bzw. *Seinsform*: Ich meine, im Gewährwerden der eigenen Endlichkeit wird uns vor Augen geführt, dass alles, was wir ‚haben‘ können, wie etwa Eigentum, äußere Eigenschaften oder auch ein Zustand des Wohlfühls, mit dem Tode nichtig wird – ein Moment der *authentischen Beziehung* aber, eine tugendhafte Handlung oder die tiefe Erfahrung des Gegenübers bzw. der Natur bleiben als Verwirklichung meiner Menschlichkeit für immer in das menschliche Bezugsgewebe eingeschrieben. Ich sehe mein Handeln unter der Hinsicht darauf, wie es für immer in der Welt stehen wird und wie ich dafür unvertretbar die Verantwortung habe. Das ‚Vorlaufen zum Tode‘ ist damit so etwas wie ein *existentieller Gewissensruf*. Paradoxerweise könnte uns gerade die ‚Vereinzelung‘ (Heidegger 2001) im ‚Vorlaufen zum Tode‘ auf den anderen als Selbstwert hinweisen – während uns die selbstvergessene Aktualität des Lebens mehr selbstbezügliche Zustände wie das Wohlfühl oder Besitztum nahezulegen scheint.

Damit ruft uns das ‚Vorlaufen zum Tode‘ zu einer Handlungsweise auf, die der Bestimmung des ‚gelingenden Lebens‘ nach Aristoteles im Sinne der ‚*praxis*‘ entspricht. Jene erwähnte Handlungsform also, die im wesentlichen Unterschied zum zweckrationalen Handeln ihren Wert nicht erst im Effekt, sondern als gelebte Wertbeziehung bereits im Vollzug selbst verwirklicht. Eine solche ‚*praxis*‘ im engeren Sinne könnte auch Ernst Tugendhat vor Auge gestanden haben, wenn er den Vorschlag macht, ‚Transzendenz‘ im nachmetaphysischen Zeitalter als „*Vertiefung unserer Beziehungen*“ (Tugendhat 2010, 19ff.) aufzufassen. In der „*Achtung*“ und „*Aufmerksamkeit*“ (ebd. 28) gegenüber anderem Selbstsein finde der Mensch sein eigenes erstrebenswertes ‚Gut‘. Im *vertieften Verstehen* von etwas oder jemandem, betont Tugendhat, erhalten wir ‚gute Gründe‘ für unser freies Handeln. Damit verortet Tu-

gendhat das Gründeabwägen explizit im Raum der zwischenmenschlichen Praxis als Anerkennungsbeziehung und beschreibt Willensfreiheit als Erkenntnisbeziehung und ethisches Handeln in ein und demselben Aktvollzug.

Insbesondere die Existenzphilosophie führt hier wieder zusammen, was die abendländische Geistesgeschichte seit Aristoteles zunehmend getrennt hat: *Ethik und Erkenntnis*. Was für mich ein erstrebenswertes ‚Gut‘ im Leben ist, was einen Wert für mich ausmacht, das zeigt sich selbstbestimmt und im vollen Sinne frei erst in einer individuellen Erkenntnis-Beziehung – die natürlich nicht kognitiv fehlgedeutet werden darf. Eine kognitive und ethisch indifferente Erkenntnis als Wissensinhalt ist vor allem im Kontext von zweckrational-technischem und strategisch-manipulativem Handeln relevant. Hier aber geht es um Wert-Erkenntnis auf der Ebene der authentischen zwischenmenschlichen Praxis und diese ist als praktisch-geistige Orientierung immer auch ethisch relevant. Die Formulierungen ‚An-erkennung‘ oder auch ‚An-erkenntnis‘ bringen diesen Zusammenhang trefflich zum Ausdruck.

Die Verbindung von Erkenntnis und ethischem Handeln bei der freien Willensbildung verwirklicht sich vor allem im Akt der ‚Begegnung‘ (vgl. Buber 1997). Personen vollziehen ihre Freiheit, wenn sie aus der ‚Begegnung‘ handeln, ein Akt der innerlich verwandt ist mit dem Begriff der ‚geistigen Liebe‘ (Scheler 1999). Freiheit als Akt der geistigen Liebe zu denken macht nun auch evident, inwiefern die angeführte Überwindung der Selbstbezüglichkeit keine leibfeindliche Selbstverleugnung bedeuten muss. Spaemann schreibt: *„Der fundamentale Akt der Freiheit besteht in dem Verzicht auf die Bemächtigung, die in der Tendenz alles Lebendigen liegt“* (Spaemann 1996, 87). Diese Zurücknahme der eigenen Bemächtigungstendenz ist nun aber kein normierender Zwang oder keine äußere Pflicht mehr, sondern geht aus der inniglichen Wertbeziehung als Verwirklichung unserer Freiheit hervor: *„Erst die Bejahung anderen Selbstseins – als Anerkennung, Gerechtigkeit, Liebe – erlaubt uns jene Selbstdistanz und Selbstaneignung, die für Personen konstitutiv ist“* (Spaemann 1996, 230).

Die freie Willensbildung als ein Begegnungs-Geschehen zu denken, verlässt das Paradigma der selbstbezüglich-zweckrationalen Entscheidungen kategorial und gründlich. Wenn Buber äußert: *„Nur wer die Beziehung kennt und um die Gegenwart des Du weiß, ist sich zu entscheiden befähigt“* (Buber 1997, 54), dann wird der Entscheidungsprozess zugleich zum Beziehungshandeln. Jetzt zeigt sich also jene *existentielle Dimension* des Gründeabwägens in voller Weise, die gerade *kein Selbstgespräch* mehr sein kann.

Vielleicht sollte in diesem Zusammenhang noch betont werden, dass der hier vertretene dialogische Charakter des freien Handelns durchaus auch als *Innerlichkeit* erlebt und vollzogen werden kann. Eine echte Innerlichkeit ist gerade nicht selbstbezüglich und sollte deshalb auch nicht psychologisch fehlgedeutet werden. Für Existenzphilosophen stellt das aufrichtige Denken an andere Personen durchaus eine Form des realen existentiellen Bezugs dar. Wenn wir uns innerlich aufrichtig an jemanden wenden, dann ist nur die dabei fungierende Vorstellung innerpsychisch, Die Vorstellung ist vielleicht eine innerpsychische Repräsentanz, sedimentiert aus vergangenen seelischen Eindrücken von etwas oder mit jemandem. Mit dieser innerpsychischen Vorstellung richten wir uns in der Innerlichkeit dann aber durchaus existentiell an etwas wie überindividuelle Werte bzw. an jemanden als real existierende Person in der Welt. So liegt die Innerlichkeit keinesfalls etwa ‚in‘ unserer Psyche. ‚Mit-sich-zu-Rate-gehen‘ muss kein ‚einsames Geschäft‘ bleiben, auch wenn wir gerade im ‚stillen Kämmerchen‘ sitzen.

Diese ‚guten Gründe‘ aus der existentiellen Beziehung zum anderen als Selbstwert kann der Naturalist nicht mehr in den psychophysischen Zustand als ein *determiniertes Geschehen* quasi ‚im Kopf‘ einziehen und damit in der physikalischen Welt verorten. Die existentiellen Beziehungen determinieren meinen Entscheidungsprozess nicht wie in der Vergangenheit erworbene Präferenzen, weil sie als *ichhafte Akte nicht in meiner gewordenen Zuständlichkeit* aufgehen. Natürlich spielen auch hier Triebe, Neigungen, Ängste usw. als notwendige, mehr oder weniger günstige leiblich fundierte Bedingungen eine Rolle, aber diese drängen mich im Akt der Begegnung weder von innen, noch zwingen sie mich von außen. Intentionale Akte der Bezugnahme wie das Verstehen oder die Begegnung sind nur wirksam, wenn ich die entsprechende geistige Aktivität dafür aufbringe, wenn ich einem Wert oder konkreten Gegenüber die entsprechende „Achtsamkeit“ (Spaemann 1996, 227ff.) und Offenheit entgegenbringe.

Der Zusammenhang von Freiheit und *Transzendenz* gegenüber unserem gewordenen psychophysischen Zustand lässt sich konsequent nur mit Bezug auf die damit einhergehende besondere Zeitlichkeit begreifen: Nach Buber wird in der Begegnung das vergangenheitsbedingte Bewusstsein so „transzendiert“ (vgl. Theunissen 1981, 278ff.), dass sich die ‚Gegenständlichkeit‘ unserer gewöhnlichen Raum- und Zeiterfahrung zur ‚Gegenwärtigkeit‘ des anderen wandelt (Buber 1997, 42). In solcher ‚Gegenwärtigkeit‘ vollzieht sich eine grundsätzlich andere existentielle Zeitlichkeit, die als ‚Kairos‘ bzw. ‚Augenblick‘ nicht mehr von unserer Vergangenheit bzw. der gewordenen

Zuständlichkeit her determiniert wird. Der Augenblick der Begegnung löst uns seelisch von der Identifikation mit dem Vergangenen und wir öffnen uns in der Gegenwärtigkeit des anderen für eine Zukunft als „Bestimmung“ (Buber 1997, 62). In dieser besonderen Zeitlichkeit des existentiellen ‚Zwischen‘ wird der Akt der Freiheit zur dialogischen Antwort gegenüber dem Du, entdecke ich „*die Tat, die mich meint*“ (ebd. 55).

Diese Zeitlichkeit und der sich darin öffnende Raum der Begegnung können nun aber *mit den kausalen Wirkmechanismen nicht mehr umfasst* werden – es handelt sich nicht um einen Ort, der innerhalb des naturalistischen Weltbilds im Modus der Vorhandenheit lokalisiert werden könnte. Erst in der Gegenwärtigkeit der Begegnung zeigt sich uns die kontrafaktische Handlungsalternative in Bestimmtheit oder besser als ‚Bestimmung‘ jenseits der vermeintlichen Alternative von Determinismus und Willkür. Dies wirft auch nochmals genaueres Licht auf die Schräglage der abstrakt-theoretischen Debatte, ob es eine kontrafaktische Handlungsalternative als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit geben kann. Erstens muss das naturalistische Weltbild für genau diese Dimension einen blinden Fleck a priori haben und zweitens kann sich die kontrafaktische Handlungsalternative gar nicht als *abstrakte Bedingung der Möglichkeit freier Willensbildung* zeigen, da sie erst mit der Verwirklichung des freien Willens überhaupt zur Welt kommt.

Die Begegnung als existentielle Werterfahrung ist jene Dimension, die auch Habermas und Fuchs in ihren Entscheidungsprozessen m. E. *implizit voraussetzen müssen*. So hängt das Gründeabwägen von Habermas ohne die existentielle Werterfahrung in der Luft, folgt doch unser Gründeabwägen keiner anonymen Logik, sondern es entscheidet sich durch unsere personale Beziehung zu den jeweils ausschlaggebenden Werten und einer entsprechenden Gewichtung der Gründe. Erst recht aber dürfte der Entscheidungsprozess nach Fuchs durch unsere personalen Werterfahrungen implizit bestimmt werden, zumal insbesondere das leibliche Vorausspüren einen ganzheitlichen Zugang zu Werten ermöglichen kann. Ob etwas für uns ein guter und verbindlicher Grund wird oder etwas sich für uns stimmig anfühlt, das entscheidet sich durch unsere gelebten Werterfahrungen bzw. Begegnungen und unseren damit einhergehenden ‚ordo amoris‘ (vgl. Scheler 1921). Weil Habermas oder auch Fuchs in ihren Beschreibungen der Willensbildung aber kaum ein Bewusstsein dieser existentiellen Wertbeziehung demonstrieren, können sie auch die diesbezüglich kritische Frage von Selbstbezüglichkeit und Transzendenz nicht angemessen reflektieren.

Der Grund dafür, dass die Möglichkeit einer kontrafaktischen Handlungsalternative jenseits der naturalistischen Alternative von Determinismus und Willkür nicht gefunden bzw. der subjektive Entscheidungsprozess in das naturalistische Weltbild eingezogen wird, gründet darin, dass der Entscheidungsprozess nicht konsequent im Raum der Beziehung gedacht wird. Zur Veranschaulichung der Freiheit als eines existentiellen Beziehungshandelns soll im Folgenden deshalb auf zwei zentrale Akte der zwischenmenschlichen Praxis hingewiesen werden: das ‚Verzeihen‘ und das ‚Versprechen‘. An diesen für unsere Existenz wesentlichen Akten wird zudem explizit, inwiefern ihre freie Verwirklichung zugleich eine Frage der Selbsttranszendenz im Sinne der Begegnung ist.

6 Die freiheitsstiftende Praxis des ‚Versprechens‘ und ‚Verzeihens‘

Sowohl Spaemann (Spaemann 1996, 235ff.) als auch Hannah Arendt (Arendt 2010, 300ff.) machen darauf aufmerksam, dass die Akte des ‚Versprechens‘ und des ‚Verzeihens‘ das Feld für unsere zwischenmenschliche Praxis gewissermaßen erst öffnen, auf dem wir als Personen überhaupt freie Akte vollziehen können.⁵ Gehen wir zuerst auf den *Akt des Versprechens* ein. ‚Versprechen‘ findet nicht nur statt, wenn jemand sagt: „*Ich verspreche Dir ...*“. In unserer zwischenmenschlichen Praxis gibt es die verschiedensten Formen meist unausgesprochener impliziter Versprechen. Für ein Versprechen bedarf es nicht immer der Worte. Nietzsche meint sogar: „*Die Worte machen ein Versprechen unkräftiger, indem sie eine Kraft entladen und verbrauchen, welche ein Teil jener Kraft ist, die verspricht*“ (Nietzsche 1980a, 239). In der Elternschaft liegt gegenüber dem Kind das Versprechen der Fürsorge, in der Partnerschaft das Versprechen der Treue und die Institutionen unserer Gesellschaft versprechen uns Gerechtigkeit, Unversehrtheit des Leibes, würdige Lebensverhältnisse und Meinungsfreiheit.

5 Die Angewiesenheit auf andere im Versprechen und Verzeihen, die Notwendigkeit zwischenmenschlichen Vertrauens ist eine existentielle ‚Grenzsituation‘, die im Zuge der Zweckrationalisierung und Technisierung nicht mehr in ihrer vollen Geltung erscheint (vgl. Böhme 2008, 152ff.). Denn Zweckrationalisierung bedeutet, dass viele lebensweltlichen Bereiche, in denen Versprechen und Verzeihen früher noch von existentieller Bedeutung waren, heute durch Technik, Regeln, Versicherungen und Institutionen organisiert werden.

Ohne Vertrauen auf diese Versprechen könnten wir kein gutes Leben führen. Denn Personen stehen im menschlichen Bezugsgewebe in den verschiedensten Formen der *Abhängigkeit* zueinander und diese existentielle Abhängigkeit muss durch Versprechen in seiner hemmenden Bedrohlichkeit immer wieder neutralisiert werden. Das Versprechen des Vaters, sein Kind vom Kindergarten wieder abzuholen, da zu sein, wenn es ihn braucht, gibt dem Kind die innere Freiheit, sich der Welt des Kindergartens selbstvergesen zuzuwenden. Das Versprechen der Eltern, ihre Liebe bei Meinungsverschiedenheiten nicht zurückzuziehen, gibt dem Heranwachsenden den Mut zu widersprechen und auch eigene Wege zu gehen. Versprechen stiftet einen Freiraum im zwischenmenschlichen Bezugsgewebe von Abhängigkeiten, der es Personen ermöglicht, ihren eigenen Faden darin gestaltend einzuweben.

Versprechen stiftet ein besonderes Band zwischen Personen, wir legen uns einer anderen Person gegenüber fest, sodass der andere aufgrund dieses Versprechens einen ‚Anspruch‘ auf Einhaltung hat bzw. wir ihr gegenüber in der Verantwortung stehen. Im Versprechen überlassen Personen das, „*was sie zu einem künftigen Zeitpunkt tun werden, nicht dem Lauf der Dinge und nicht dem Zustand der Gestimmtheit, dem Bewußtseinszustand und den Wünschen und Prioritäten, die sie zu diesem Zeitpunkt haben werden, sondern sie greifen der Zeit vor, indem sie jetzt entscheiden, was sie später tun oder lassen werden*“ (Spaemann 1996, 238). Wie aber kann eine Person, deren Leben von kontingenten Bedingungen abhängig ist, einer anderen Person etwas in der für uns doch so unvorhersehbaren Zukunft überhaupt versprechen? Personen können versprechen, weil sie sich als Personen daran halten können. Weil zur personalen Existenz wesentlich die ‚ontologische Differenz‘ zu all ihren Bedingungen und Eigenschaften gehört. Wir haben Freiheitsgrade, mit unserem psychophysischen Zustand und den äußeren Bedingungen nach eigenen Werten so umzugehen, dass wir darin unser Versprechen halten. Nur Personen haben die Möglichkeit zu versprechen und so bestimmt auch Nietzsche den Menschen als jenes „*Tier [...], das versprechen darf*“ (Nietzsche 1980b, 291).

Wir glauben nicht leeren Versprechungen, sondern vertrauen konkreten Personen. Wer etwas verspricht, steht im Wort, d. h., er steht als Person für sein Versprechen. Deshalb ist die Antwort auf die Frage: „Warum soll ich deinem Versprechen vertrauen?“ auch: „Weil *ich* es dir verspreche“. Weil ich als Person weiß, was es bedeutet, dir als Person diesen Anspruch zuzusagen; *weil ich mein Personsein und dein Personsein ernst nehme*. Aus dieser Verbindlichkeit komme ich durch keine Überlegung heraus, es reicht auch

nicht, sich bemüht zu haben, denn Bemühung haben wir nicht versprochen. Und Menschen, die dieses Vertrauen gezielt für ihre Zwecke missbrauchen, berauben sich selbst eines Stückes weit ihrer Würde als Person.

Der Versprechende setzt durch sein Versprechen nicht nur den Angesprochenen frei, sondern zugleich sich selbst. Diese Aussage kann erst einmal verwundern, denn schließlich bindet sich der Versprechende ja im Versprechen, und ein gängiges Missverständnis von Freiheit ist, sie als Ungebundenheit aufzufassen. Der Versprechende bindet sich mit der *Verbindlichkeit* der personalen Beziehung, aber ebendies macht er aus freien Stücken. Er übernimmt für sein Versprechen als Anerkennung des anderen die Verantwortung. Personen können sich von ihrem Zustand und äußeren Umständen oft gerade deshalb distanzieren, weil sie die Verbindlichkeit der personalen Beziehung und ihres Versprechens spüren, weil sie ihre Verantwortung wahrnehmen wollen. So meint auch Arendt: „*Daß nur das Versprechen den Menschen auch für sich selbst ‚berechenbar‘ und die Zukunft verfügbar macht, hat man immer gewußt*“ (Arendt 2010, 314). An dieser vielleicht ungewöhnlichen Perspektive von Arendt verdeutlicht sich: Nicht nur für den Adressaten des Versprechens, auch für den Versprechenden selbst verwandelt sich die existentielle *Zeitlichkeit* zu einer vertrauenswürdigen Zukunft.

Für die existentielle Dimension von Entscheidungsprozessen ist es weiter wichtig zu betonen, dass der Akt des Versprechens nicht etwa im Subjekt liegt, sondern wie jeder personale Akt in der konkreten Beziehung zum Gegenüber gründet. Versprechen ist nicht nur die Anerkennung eines abstrakten ‚Naturrechts‘ des anderen auf Versprechen, sondern konkrete Antwort auf das darin zu erkennende Selbstsein des anderen. Wir müssen Versprechen und Verantwortung immer auch als *Erkenntnisbeziehung* im Sinne der Begegnung verstehen, denn sonst wären sie ja blind bzw. ohne konkreten „Gegenstand“. Echte Verbindlichkeit empfinde ich nur für Versprechen, die darin das konkrete Selbstsein der anderen Person ‚an-erkennen‘. Verantwortung ist in ihrem existentiellen Ursprung, ist in ihrem ursprünglichen Wesen die sittliche Antwort gegenüber dem jeweils konkreten Anspruch des anderen auf Anerkennung seines individuellen Personseins. So *konstituieren sich Versprechen und Verantwortung aus der Gegenwärtigkeit des anderen in der Begegnung*.

Hier zeigt sich der Zusammenhang von Freiheit und Transzendenz nochmals deutlicher: Durch gelebte Begegnung wird mein Wille zur sittlichen Neigung, Verantwortung zu übernehmen, und es schöpft sich daraus

auch der Ernst und die Kraft, diese zu erfüllen.⁶ Als soziale Forderung oder auferlegte Pflicht muss *Verantwortung* dahingegen immer dann erlebt werden, wenn sie nicht in einer selbstbestimmten Begegnung gründet. Soziale Anpassung und äußere Pflicht erleben wir aber als eine Einschränkung unserer Freiheit und so bestätigt sich hier: Eine im vollen Sinne freie Entscheidung gründet in der Begegnung des anderen als Selbstwert bzw. in einer authentischen Wertbeziehung.

Wer seiner Verantwortung nicht nachkommt, sein Versprechen bricht und den Anspruch auf Anerkennung verweigert, der verletzt die zwischenmenschlichen Verhältnisse und nimmt Schuld auf sich. Schuld ist hier weder im moralischen Sinne eines Gesetzesbruchs noch im Sinne eines innerpsychologischen Konflikts mit dem ‚Über-Ich‘ gemeint. Es handelt sich um eine *existentielle Schuld*, die das zwischenmenschliche Gefüge durch unsere Absonderung stört (Buber 1958, 31). Wir brechen das menschliche Versprechen, weil wir manchmal auch in jenen Situationen, in denen es wirklich auf unsere Freiheit ankommt, selbstbezüglich, träge oder nicht in unserer Mitte sind. Weil diese Tendenz eben auch zum Menschen gehört, ist Schuld für Personen ein Existential: „*Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse*“ (Arendt 2010, 306). Weil Schuld ein Existential ist, wird es wichtig, dass wir uns als Menschen gegenseitig in die Verantwortung nehmen und Anerkennung einfordern, Schuld benennen und auch vorwerfen.

Derjenige, dem Unrecht widerfahren ist, kann aber auch auf seinem Vorwurf ‚hängen bleiben‘ und sein Leben wird fortan in Abhängigkeit von dem anderen Schuld her bestimmt. Erst recht natürlich bedrängt den Schuldigen seine Schuld, die ohne Verwandlung und personale Aneignung (Buber 1958) sich meist erweitert. Schuldner und Schuldiger können sich im Bezugsgewebe der Anerkennungsbeziehungen so sehr miteinander verwickeln, dass fortan auch ihre anderen Lebensvollzüge von dieser Stelle her verzerrt werden. So wird das *Verzeihen* zu einem die Not wendenden „*Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit*“ der Verfehlung des Versprechens der Menschlichkeit. Arendt schreibt hierzu: „*Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren*

6 „Wenn wir unter Moral mehr verstehen dürfen als die Gesamtsumme [...] der jeweils geltenden Sitten [...], so kann Moral sich [...] auf nichts anderes berufen als die Fähigkeit zum Versprechen und auf nichts anderes stützen als den guten Willen [...], mit der Bereitschaft zu begegnen, zu vergeben und sich vergeben zu lassen, zu versprechen und Versprechen zu halten“ (Arendt 2010, 314f.).

Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden“ (Arendt 2010, 301f.).

Auch der Akt des Verzeihens ist eng mit der Begegnung der anderen Person verbunden. Verzeihen heißt nämlich nicht einfach ‚Schwamm drüber‘. *Verzeihen bedeutet, die andere Person in ihrer Schuld zu sehen, sie aber nicht damit zu identifizieren, und das wiederum heißt, sie als Person im vollen Sinne anzuerkennen.* Im Verzeihen entsprechen wir der existentiell-personalen Tatsache, dass jemand mehr ist und mehr sein kann, als er in der schuldhaften Tat zum Ausdruck gebracht hat (Spaemann 1996, 248). Verzeihen können wir vor allem dann, wenn wir in der Begegnung die Differenz dieser konkreten Person zu ihrer faktischen Schuld erfahren – wenn wir erleben, dass der andere als freie Person bzw. in der Tiefe seines Herzens eine solche Handlung nicht gewollt hätte. Und natürlich hilft es diesbezüglich ungemein, wenn der andere diese Differenz selbst an sich bewusst erleben kann – wir nennen dies ‚Reue‘. Im Verzeihen erkennen wir den Schuldigen als seiner Schuld transzendente Person an und stiften damit wieder die menschliche Ordnung, welche durch die existentielle Schuld gestört wurde: *„Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben“ (Arendt 2010, 306).*

Zu verzeihen erfordert vom Verzeihenden einen Akt weitgehender Selbsttranszendenz. Verzeihen ist ein Akt, bei dem wir phänomenologisch explizit nachvollziehen können, wie sehr wir uns dazu *von der Bedingtheit durch die Vergangenheit, von unserem gewordenen Zustand freimachen* müssen. Zum Verzeihen müssen wir uns vom berechtigten Anspruch einer vergangenen Situation lösen, der uns an der Vergangenheit haften lässt. Wir können womöglich mit dem vergangenen Unrecht niemals unseren Frieden schließen, aber die dadurch zerstörten Möglichkeiten zumindest müssen wir eines Tages annehmen, wenn wir nicht verbittern wollen. Im Verzeihen befreien wir uns selbst und den anderen von der Determination unserer Zukunft durch eine schuldhafte Tat bzw. existentielle Schuld. Wir geben uns einen inneren Ruck und werfen die Last der Vergangenheit ab. So steht das Verzeihen noch evidenter als das Versprechen für die Transzendierung unseres vergangeheitsbestimmten Bewusstseins.

So öffnen die beiden Akte des *Versprechens und des Verzeihens einen personalen Raum, in dem sich Personen gegenseitig vom Zwang des Gewordenen entbinden.* „Verzeihen ist also Signum der Person, dem Versprechen komplementär. [...] Das Versprechen stiftet Unabhängigkeit der Identität

vom Ausgeliefertsein an die Faktizität. Verzeihung stellt diese Unabhängigkeit kontrafaktisch wieder her.“ (Spaemann 1996, 251). Darin, dass Personen im bestehenden Bezugsgewebe schuldhafte Verbindungen durch Verzeihen lösen und neue Verbindungen durch Versprechen knüpfen können, erweist sich die Fähigkeit des Menschen zum Neuanfang und zu echter Kreativität. Arendt nennt diesen schöpferischen Akt das „Faktum der Natalität“ (Arendt 2010, 315). Ohne Natalität wären wir „Opfer [...] einer automatischen Notwendigkeit, deren Gang den gleichen unerbittlichen Gesetzen unterworfen wäre, welche die Naturwissenschaften ehemals allen natürlichen Vorgängen zuschrieben“ (Arendt 2010, 315).

Arendt behauptet keine abstrakte Akteurskausalität, wie es manche Libertarier denken, und dennoch kann mit ihr von einem Neuanfang im Sinne der Natalität gesprochen werden. Ein Neuanfang durch die alternative Wirkweise und Zeitlichkeit der zwischenmenschlichen Praxis des Versprechens und Verzeihens, von der Arendt ausdrücklich betont, dass sie für die naturwissenschaftliche Weltanschauung keine Kategorie sein kann. Sie nennt Versprechen und Verzeihen deshalb auch „*Wunder*“ (Arendt 2010, 316), die in der zwischenmenschlichen Praxis der Freiheit immer wieder geschehen und den Lauf der Welt vor dem Verderben retten: „*Die Fähigkeiten, zu verzeihen und zu versprechen [...] sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird*“ (Arendt 2010, 302f.).

7 Zusammenfassend

Zu Beginn des Artikels wurde der methodische Ansatz eingeführt, die Möglichkeit der Willensfreiheit in konkret-praktischen Akten zu reflektieren und nicht aus einem theoretisch-abstrakten Weltbild abzuleiten (1). Weiter wurde darauf hingewiesen, dass der in der aktuellen Freiheitsdebatte implizierte Handlungsbegriff zweckrational verengt und damit unser Blick auf die für unsere Freiheit wirklich relevante Handlungsform der ‚praxis‘ nicht offen ist (2). Im nächsten Schritt gingen wir auf ein zentrales Problem der aktuellen Freiheitsdebatte ein, ob wir in derselben Situation auch hätten anders handeln können, als wir faktisch gehandelt haben. Hier zeigte sich, dass eine solch kontrafaktische Handlungsalternative im naturalistischen Weltbild ausgeschlossen werden muss (3). Der Grund hierfür ist, dass die Willensbildung als ein Prozess vorgestellt wird, der in der naturwissenschaftlich beschriebenen Welt vorkommen und somit durch die neurobiologischen

Wirkmechanismen hinreichend bedingt sein soll. Diesem naturalistischen Standpunkt gegenüber eignen sich die phänomenologischen Ansätze von Habermas und Fuchs jedoch nicht als schlagkräftige Gegenargumente. Erst die existentielle Perspektive denkt den Prozess der freien Willensbildung mit aller Konsequenz in einem zwischenmenschlichen Raum, der durch die psychophysische Gewordenheit nicht mehr determiniert ist (4). Zuletzt wurde diese existentielle Dimension an der zwischenmenschlichen Praxis des Versprechens und Verzeihens veranschaulicht (6).

Mit den Akten des Versprechens und Verzeihens verdeutlichten sich die zuvor im Artikel kritisierten Aspekte in der Debatte um die Willensfreiheit: So stehen Versprechen und Verzeihen geradezu für das Paradigma eines nicht zweckrational-technischen Umgangs im zwischenmenschlichen Handeln. Vielmehr sind Versprechen und Verzeihen die Kernaspekte eines zwischenmenschlichen Handelns und zwar ganz im Sinne der aristotelischen ‚*praxis*‘. Wir richten den Vollzug der Handlung an dem anderen als Selbstwert aus und verwirklichen in dieser existentiellen Wertbeziehung unsere Freiheit und Menschlichkeit. Versprechen und Verzeihen sind als Akte des gelingenden Lebens ethische Akte und implizieren zugleich eine Erkenntnisbeziehung im Sinne der Begegnung. Hier können also Erkenntnis, Willensbildung und Handlung nicht mehr voneinander getrennt werden, wie dies beim zweckrationalen Handeln etwa noch möglich ist. Hier folgt der Entscheidungsprozess keiner kognitiven Logik mehr, sondern ist im Vollzug zwischenmenschliche Praxis.

Freiheit als ‚*existentielle Praxis*‘ des Versprechens und Verzeihens ausgerichtet auf die zwischenmenschliche Begegnung verdeutlicht vor allem, wie irreführend die naturalistische Alternative von Determinismus und Willkür ist. Mit der Gegenwärtigkeit des anderen erhalten wir nicht nur ‚gute Gründe‘ für die Tat, die zu uns passt, sondern können sogar noch die Verbindlichkeit und Tatkraft folgen, diese Gründe für unser Handeln geltend zu machen. Mit der inneren Haltung des Versprechens und Verzeihens betreten wir womöglich überhaupt erst den Raum, in dem wir kontrafaktische Handlungsalternativen verwirklichen können. Dabei veranschaulichen insbesondere die Akte des Versprechens und Verzeihens unsere Freiheit gegenüber der Determination durch die Vergangenheit eindrücklich. Hier zeigt sich auch jener Charakter der freien Willensbildung, den heutige Ansätze zu übersehen neigen: dass nämlich Freiheit in gewissem Sinne auch die Freiheit von unserer Selbstbezüglichkeit meint. Aber machen Sie doch selbst die existentielle Probe durch das ‚Vorlaufen zum Tode‘: Wenn wir von unserem Sterbebett aus auf unser

Leben zurückblicken, wie wichtig wird es dann wohl sein, dass wir unsere Versprechen halten oder einem Mitmenschen verzeihen konnten?

Ich möchte in diesem Zusammenhang abschließend noch ein besonderes Signum von personalen Akten wie dem Versprechen und Verzeihen zumindest erwähnt haben: Für einen idealistischen Freiheitsbegriff muss es immer ein Makel sein, wenn mein freier Wille mit dem freien Willen des anderen im Konflikt zu stehen und dies einen ausgehandelten Kompromiss zu erfordern scheint. Freiheit als Kompromiss? Diese Fragwürdigkeit ist im Versprechen und Verzeihen offenkundig dialektisch aufgehoben. Denn die Verwirklichung meiner Freiheit ist jetzt zugleich eine günstige Bedingung für jene des anderen.

Wenden wir den Blick noch einmal zurück auf die jüngeren Debatten zur Willensfreiheit, so ist es doch verwunderlich, dass von diesen praktischen Akten, die nach Arendt unseren personalen Raum und seine Zeitlichkeit konstituieren, dort nie die Rede ist. Damit sollte in diesem Beitrag deutlich geworden sein, inwiefern es bei der Debatte um die Willensfreiheit durchaus entscheidend ist, *welche Art von Handeln* und welche Entscheidungssituation demjenigen, der über Freiheit denkt, innerlich vor Augen stehen. Tatsächlich könnte die Selbstbezüglichkeit und Abstraktheit der beschriebenen Entscheidungsprozesse vor allem im Kontext von zweckrationalen Handlungsweisen ihren Sinn haben. Wenn ich z. B. mein Zimmer einrichte, kann ich wirklich als ein abstrakt-einsamer Urheber unbedrängt von zwischenmenschlicher Verantwortung und ethischen Fragen einzelne Gründe rational abwägen und verschiedene Möglichkeiten ganzheitlich ‚vorausspüren‘. Da wäre dann auch die Letztbegründung durch Präferenzen im Sinne von Pauen durchaus nachvollziehbar – schließlich wird es hier auch nicht so sehr auf Werte bzw. den Gegenüber ankommen. Aber hier stellt sich die Frage der Freiheit nicht wirklich.

Die eigentlichen Fragen der Freiheit stellen sich im Raum der zwischenmenschlichen Praxis – und dort eben existentiell. Wie aufrichtig bin ich gegenüber mir und den anderen? Habe ich zu meinen Werten eine selbstbestimmte authentische Beziehung? Kann ich anderen begegnen, meine Versprechen halten oder jemandem seine Schuld verzeihen? Sind dies nicht die Fragen, wenn es um Freiheit geht? Freiheit ist eine Frage der Selbstverwirklichung im Raum der zwischenmenschlichen Praxis und die Art, wie die Freiheitsdebatte aktuell geführt wird, scheint mir einem Kategorienfehler zu folgen, der mehr über die Zweckrationalisierung und Technisierung unserer Lebenswelt als über das Wesen der Freiheit aussagt.

Literatur

- Arendt, H. 2010. *Vita activa. oder Vom tätigen Leben*. 8. Aufl. München: Piper. 1. Aufl. 1960.
- Aristoteles. 2000. *Die Nikomachische Ethik (NE)*. Übersetzt von O. Gigon. 4. Aufl. München: dtv.
- Bieri, P. 2005. *Das Handwerk der Freiheit*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Böhme, Gernot. 2008. *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*. Zug: Die Graue Edition.
- Buber, Martin. 1958. *Schuld und Schuldgefühle*. Heidelberg: Schneider.
- Buber, Martin. 1997. *Das dialogische Prinzip*. 8. Aufl. Heidelberg: Schneider. 1. Aufl. 1923.
- Frankfurt, Harry G. 2001. *Freiheit und Selbstbestimmung: Ausgewählte Texte*. Berlin: de Gruyter.
- Fuchs, Thomas. 2005. „Was heißt ‚sich entscheiden‘? Die Phänomenologie von Entscheidungsprozessen.“ *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 35: 56–69.
- Fuchs, Thomas. 2008. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gehring, P. 2004. „Es blinkt, es denkt. Die bildgebenden und die weltbildgebenden Verfahren der Neurowissenschaft.“ *Philosophische Rundschau* 51 (4): 273–293.
- Geyer, C. 2004. *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2006. „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (5): 669–707.
- Heidegger, Martin. 1950. „Die Zeit des Weltbildes.“ In *Holzwege*, 69–104. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1962. *Die Technik und die Kehre*. 2. Aufl. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Niemeyer. 1. Aufl. 1927.
- Keil, Geert, und Herbert Schnädelbach. 2000. *Naturalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Krüger, Hans-Peter, Hrsg. 2007. *Hirn als Subjekt*. Berlin: Akademie.
- Libet, Benjamin. 1985. „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action.“ *Behavioral and brain sciences* 8 (4): 529–539.

- Lukács, Georg. 2015. *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*. Bielefeld: Aisthesis.
- Nietzsche, Friedrich. 1980a. „Morgenröte.“ In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 3*. München: dtv. Originalausgabe 1. Aufl. 1881.
- Nietzsche, Friedrich. 1980b. „Zur Genealogie der Moral.“ In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*. München: dtv. Originalausgabe 1. Aufl. 1887.
- Pauen, Michael. 2007a. „Ratio und Natur.“ In *Hirn als Subjekt. Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, herausgegeben von Hans Peter Krüger, 417–429. Berlin: Akademie.
- Pauen, Michael. 2007b. *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*. München: DVA.
- Pauen, Michael, und Gerhard Roth. 2008. *Freiheit, Schuld und Verantwortung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Richter, Matthias. 2019. *Psychotherapie zwischen Neurowissenschaften und Kunst der Begegnung. Eine Standortbestimmung in Zeiten der Technisierung*. Gießen: psychosozial.
- Roth, Gerhard. 2003. *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul. 2008. *Das Sein und das Nichts*. 18. Aufl. Reinbek: Rowohlt. 1. Aufl. 1943.
- Scheler, Max. 1921. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4. Aufl. Halle: Niemeyer.
- Scheler, Max. 1977. *Erkenntnis und Arbeit*. Frankfurt/M.: Klostermann. 1. Aufl. 1926.
- Scheler, Max. 1999. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier. 1. Aufl. 1923.
- Singer, W. 2003. *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Singer, W. 2005. „Wann und warum erscheinen uns Entscheidungen als frei? Ein Nachtrag.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (5): 707.
- Spaemann, Robert. 1996. *Personen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert. 1998. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Theunissen, Michael. 1981. *Der Andere*. Berlin: de Gruyter. 1. Aufl. 1965.
- Tugendhat, Ernst. 2010. *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck.

Gelungener Sex¹

Good sex

ALMUT KRISTINE V. WEDELSTAEDT, BIELEFELD

Was stecke überhaupt für eine Vorstellung dahinter, [...] gleiche Augenhöhe, gleiche Augenhöhe, da dürfe man sich doch niemals bücken oder schrumpfen oder wachsen oder springen oder knien oder sich ausruhen und sich hinlegen oder einfach mal umdrehen, wenn man immer nur auf gleicher Augenhöhe sein will, müsse [man] stets wie angewurzelt stehenbleiben.

Navid Kermani, *Sozusagen Paris*

Zusammenfassung: Was ist guter Sex? In Antwort auf diese Frage lassen sich verschiedene Bewertungsdimensionen unterscheiden, von denen die moralische nur eine ist. In diesem Aufsatz vertrete ich die These, dass gelungener Sex damit zu tun hat, dass sich die an ihm Beteiligten auf Augenhöhe begegnen. Das ist als ein moralisches Ideal zu verstehen. Um zu dieser These zu kommen, kläre ich in einem ersten Schritt, was überhaupt unter „Sex“ zu verstehen ist. Hierbei geht es zum einen darum, im Sinne einer Begriffsexplikation die Menge der erfassten Phänomene anzugeben. Zum anderen geht es darum, ein problematisches Bild von Sex abzuwehren, wonach nämlich sexuelle Aktivitäten rein körperliche Aktivitäten sind. Anschließend geht es in einem zweiten Schritt darum, Zustimmung als eine Minimalbedingung für die mo-

1 Ich danke für hilfreiche Korrekturen und Anmerkungen zu früheren Fassungen dieser Überlegungen Jamie Pax Abad, Monika Betzler, Martina Herrmann, Ulrich Kröger, Ute Kruse-Ebeling, Jens Schnitker-v. Wedelstaedt, Ralf Stoecker und dem Kolloquium praktische Philosophie der Universität Bielefeld. Ganz besonders danke ich den beiden anonymen Gutachter*innen, die den Text für die *Zeitschrift für Praktische Philosophie* begutachtet und extrem hilfreiche Anmerkungen gemacht haben.

ralische Qualität von sexuellen Handlungen auszuweisen. Erst die Zustimmung aller Beteiligten macht eine sexuelle Handlung legitim. Zwar ist in diesem Zusammenhang eine ganze Reihe von Fragen zu klären, aber ohne Zustimmung geht es auf jeden Fall nicht. Fragt man sich, warum Zustimmung überhaupt so wichtig ist, stellt man fest, dass es dabei u. a. darum geht, Menschen zu schützen. Das kann man aber noch besser tun, wenn man die Haltung betrachtet, mit der sexuelle Handlungen vollzogen werden. Dann stellt man fest, dass sexuelle Handlungen, bei denen die Beteiligten sich auf Augenhöhe begegnen, besser sind als sexuelle Handlungen, bei denen die Beteiligten das nicht tun. Dass die Beteiligten sich so begegnen, heißt, dass die Lust aller gleichermaßen berücksichtigt wird. Diese These entwickle ich in Auseinandersetzung mit verschiedenen Einwänden. Die Frage, ob eine sexuelle Handlung auf Augenhöhe geschieht, zeigt sich so als eine Frage, die jemand klären muss, der sagen will, ob eine sexuelle Handlung gelungen ist.

Schlagwörter: Sex, Zustimmung, Sexualmoral, moralisches Ideal, Beziehung

Abstract: What is good sex? This question can be evaluated in multiple dimensions, the moral dimension being only one of them. My main thesis in this paper is that a criterion for good sex is whether the participants are on a par with each other. This can be understood as a moral ideal. In order to make this argument, I first explain what is meant by “sex”. This is, on the one hand, to delineate clearly which phenomena are included in the definition for the purposes of this argument. It is, on the other hand, to repel the problematic image of sex as something exclusively physical. In a second step I will address the issue of consent. Consent is, in my view, a minimal condition for the moral quality of sexual activities. It is only when consent is given by all participants that sexual activity is legitimized. Of course many related questions arise in this context, but without consent, we cannot speak of the moral quality of sexual activities at all. But why is consent so important? It is important to protect people. The protection is more successful if we take into account the attitude with which people engage with each other sexually. Sexual activities where people are on a par with each other are morally better than those where people are not. Being on par means that each participant’s desires and wishes are respected equally. I develop this thesis further by engaging with different objections. If we set out to question whether a sexual activity is morally good, we will also have to answer the question whether the participants who are engaged in this activity are on a par with each other.

Keywords: sex, consent, sexual ethics, moral ideal, relationship

Was ist guter Sex? Eine naheliegende Antwort besagt, dass guter Sex Spaß macht und zwar allen an ihm Beteiligten. Ist das aber auch moralisch guter Sex? Man könnte sagen: Ja, auf jeden Fall kann es moralisch guter Sex sein, nämlich dann, wenn alle Beteiligten ihm freiwillig zugestimmt haben.

Wer so antwortet, sieht bei sexuellen Handlungen nur eine moralisch relevante Frage, nämlich die nach der Zustimmung. Wenn alle Beteiligten einer sexuellen Handlung zugestimmt haben, dann ist diese demnach moralisch in Ordnung. Wenn sie darüber hinaus noch Spaß macht, umso besser. Moralisch entscheidend ist aber im Bereich des Sexuellen allein die Zustimmung.

Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass eine solche Vorstellung von Sexualmoral zu kurz greift, weil man Sex auch noch anders moralisch beurteilen kann. Natürlich macht Sex oft Spaß und kann sogar eine Menge Spaß machen. Natürlich ist das auch ein Kriterium für die Bewertung von Sex. Und selbstverständlich ist Zustimmung ein weiteres Kriterium für die Bewertung von Sex, das besonders im Bereich des Moralischen von entscheidender Bedeutung ist, weil es eine sexuelle Handlung legitimieren kann. Trotzdem sind beide nicht die einzigen Kriterien für die Bewertung von Sex, nicht einmal wenn es um die moralische Bewertung von Sex geht. Vielmehr kann man eine Vorstellung davon entwickeln, was moralisch guten Sex ausmacht, die darüber hinausgeht, dass alle Beteiligten zugestimmt haben und dabei Spaß haben. Diese hat damit zu tun, dass sich die Beteiligten beim Sex idealerweise auf Augenhöhe begegnen. Meines Erachtens ist Sex moralisch umso besser, je näher er dem damit ausgedrückten Ideal kommt.

Um diese These zu vertreten, werde ich zuerst etwas dazu sagen, was Sex ist und wie man ihn überhaupt beurteilen kann. Anschließend werde ich das Kriterium der Zustimmung als Kriterium einführen, mit dem man Sex moralisch legitimieren kann. Dann werde ich diskutieren, wie man die moralische Qualität von Sex darüber hinaus beurteilen kann. Meinen Vorschlag von Sex auf Augenhöhe erläutere ich dabei anhand verschiedener Einwände.

1. „Sex“

Was ist Sex überhaupt? Wenn ich von „Sex“ spreche, meine ich das im Sinne von „Geschlechtsverkehr“ oder einer „sexuellen Betätigung“ oder „sexuellen Aktivität“. Dass ich trotzdem den Ausdruck „Sex“ und nicht „Geschlechtsverkehr“ verwende, liegt daran, dass „Sex“ als Bezeichnung einer Aktivität mehr umfasst als der Ausdruck „Geschlechtsverkehr“ und es um zumindest die meisten der Phänomene gehen soll, die der weite Ausdruck beinhaltet. „Sex“ bezeichnet demnach ein Cluster von Tätigkeiten mit einem gewissen Graubereich.

Welche Tätigkeiten in das Cluster gehören, ist aber nicht leicht festzustellen, selbst wenn man nicht das Projekt einer Definition, sondern nur

das einer Begriffsexplikation verfolgt.² Um welche Aktivitäten geht es, wenn es um sexuelle Aktivitäten geht? Zunächst ist hier an das zu denken, was im Alltag gemeint ist, wenn man von sexuellen Aktivitäten spricht. Paradigmatische Fälle sind Fälle von Geschlechtsverkehr, wie auch immer er vollzogen wird, vaginal oder anal. Ebenso gehören dazu Fälle von Petting wie etwa Oralverkehr. Auch Masturbation, sowohl wechselseitig als auch an sich selbst vollzogen, gehört dazu.

Betrachtet man diese paradigmatischen Fälle, kann man mehrere Merkmale von sexuellen Handlungen benennen. Erstens müssen sexuelle Handlungen nicht notwendigerweise zu einem Orgasmus führen. Das kann geschehen, muss aber selbstverständlich nicht dazugehören.

Zweitens können sexuelle Handlungen einseitig sein. In einem besonderen Sinne einseitig sind sie, wenn jemand sie ausschließlich an sich selbst vollzieht. Aber auch sonst kann es sein, dass jemand an einer anderen eine sexuelle Handlung vornimmt, ohne selbst z. B. sexuell erregt zu sein. Man kann hierbei etwa an Handlungen von Prostituierten oder Sexual-Assistentinnen und -Assistenten denken, obwohl es natürlich auch bei deren Handlungen eine sexuelle Erregung aller Beteiligten geben kann. Auch kann es vorkommen, dass jemand an einem anderen eine sexuelle Handlung vornimmt und diese von dem anderen nicht als sexuelle Handlung, sondern z. B. als Machtausübung wahrgenommen wird. Dies könnte beispielsweise bei einer Vergewaltigung der Fall sein. An einer sexuellen Handlung muss nicht mehr als eine beteiligt sein.

Drittens können aber selbstverständlich sehr viele mehr als einer beteiligt sein. Sexuelle Handlungen können unter vielen stattfinden. Auf keinen Fall müssen es nur zwei sein.

All diese Merkmale scheinen aber nicht den Kern der Sache zu treffen. Als einen solchen Kern könnte man jedoch zum Beispiel viertens die Körperlichkeit von sexuellen Aktivitäten ansehen. Sex ist etwas, das man in der Regel mit dem Körper macht, wobei man im Idealfall Lust empfindet. Damit verbunden ist zuweilen das Gefühl, dass der Körper die Kontrolle übernimmt (vgl. Nagel 1979, 35–36; siehe auch Hamilton 2001, 111). Sexuelles Verlangen ist etwas, das überwältigen kann. Das scheint umso mehr dafür zu

2 Ich verwende diesen Ausdruck im Anschluss an Elke Brendel (Brendel 2013, 13ff.). Eine Begriffsexplikation zielt demnach vor allem darauf, „praktische Klarheit“ (ebd., im Anschluss an Carnap) zu erreichen.

sprechen, dass es dabei vor allem um den Körper geht. Eine sexuelle Aktivität wäre demnach eine körperliche Aktivität, die Lust bereitet.

Nun ist eine solche Bestimmung denkbar unspezifisch. Eine körperliche Aktivität, die Lust bereitet, könnte beispielsweise auch das Essen eines großen Eisbechers oder einer fantastisch gegrillten Aubergine sein ebenso wie das Wohlgefühl, das sich einstellt, wenn man beim Sport die erste Anstrengung überwunden hat und die Muskeln weich werden. Das alles sind klarerweise keine sexuellen Aktivitäten.

Es braucht deshalb einen anderen Bestimmungsversuch, der zwar das Körperliche betont, aber nicht ausschließlich darauf setzt. So hat Alan Goldman vorgeschlagen, Sex folgendermaßen zu bestimmen: Sexuelles Verlangen sei „*desire for contact with another person's body and for the pleasure which such contact produces*“ (Goldman 1977, 268). Sexuelle Aktivitäten seien entsprechend jene, „*which tend [...] to fulfill such desire of the agent*“ (ebd.). Sexuelle Aktivitäten sind seines Erachtens also ebendie, die ihrer Tendenz nach jemandes sexuelles Verlangen erfüllen, wobei sexuelles Verlangen ausschließlich darin besteht, den Wunsch nach dem Kontakt mit dem Körper einer anderen Person zu haben, sowie nach dem Vergnügen, dass dieser Kontakt bereitet.

Diese Bestimmung besticht durch ihre Schlichtheit. Goldmans erklärtes Ziel ist es auch, mit seinem Ansatz von allzu komplexen Definitionsversuchen von „Sex“ Abstand zu nehmen. An Sex sei tatsächlich nicht mehr als dieses rein körperliche Verlangen. Wer das verkenne und meine, Sex sei dazu da, sich fortzupflanzen, Liebe auszudrücken oder anderes zu kommunizieren³ o.Ä., der überfrachte Sex damit. Sex sei kein Mittel zu etwas anderem, beim Sex gehe es nur um die Körper und das aus ihrer Berührung entstehende Vergnügen (vgl. Goldman 1977, 268 u. ö.).

Trotzdem diese Antwort auf die Frage, was Sex ist, attraktiv einfach aussieht, ist sie natürlich ebenfalls nicht ohne Probleme. Eine erste Schwierigkeit besteht darin, dass nur auf eine zweite Person abgestellt wird. Das ist in doppelter Hinsicht problematisch. Einerseits sind so wiederum Formen der Sexualität ausgeschlossen, bei denen keine zweite Person im Spiel ist, wie Masturbation oder Sex mit Gegenständen. Man könnte jedoch sagen, dass bei diesen Formen trotzdem das Verlangen nach dem Kontakt mit einem anderen Körper besteht und die Befriedigung dieses Verlangens über

3 Man spricht zuweilen vom sogenannten Kommunikationsmodell von Sex, etwa mit Bezug auf die Konzeption Thomas Nagels in Nagel 1979.

den eigenen Körper oder Gegenstände nur ein Ersatz dafür ist. In diese Richtung geht Goldmans eigene Antwort (vgl. Goldman 1977, 270). Allerdings ist das keine gute Antwort, weil Formen der Masturbation oder der Objektophilie so immer nur als Surrogate erscheinen, was den Phänomenen wohl nicht gerecht wird.⁴ Andererseits scheint es gut möglich zu sein, sexuelles Verlangen nach mehr als dem Körper nur einer anderen Person zu haben. In dieser Hinsicht wirkt Goldmans Ansatz unnötig beschränkend. Letzteres ist aber wohl kein gravierendes Problem, man könnte diese Konzeption dahingehend erweitern, dass es um mehr als eine Person gehen kann, indem man zugesteht, dass man das Verlangen nach dem körperlichen Kontakt mit mehr als einer Person haben kann.

Eine zweite Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass auch mit dieser Antwort nicht nur die Aktivitäten herausgegriffen werden, die gemeinhin als Sex gelten. Raja Halwani hat in der Auseinandersetzung mit Goldman das Beispiel von einem Philosophen gegeben, der das dringende Bedürfnis hat, einem Kollegen eine runterzuhauen, und weiß, dass ihm das große Befriedigung verschaffen würde (vgl. Halwani 2010, 130). Auch hier besteht das Bedürfnis nach körperlichem Kontakt und einem sich daraus ergebenden Vergnügen. Um Sex handelt es sich aber klarerweise nicht. Nach diesem Muster könnte man problemlos weitere Beispiele stricken. Als Definition taugt Goldmans Antwort deshalb wenig.

Dieser Diagnose könnte man allerdings begegnen, indem man im Sinne des oben Geschriebenen darauf hinweist, dass es sich vielleicht gar nicht um eine Definition im strengen Sinn des Wortes handeln soll. Zwar spricht Goldman selbst von einer „definition“ (vgl. bspw. Goldman 1977, 268), aber das muss man nicht streng wörtlich nehmen. So könnte man sagen, dass es nur um eine ungefähre Bestimmung dessen geht, was für Sex wesentlich ist, wie abermals Halwani vorschlägt (vgl. Halwani 2010, 134–135). Das Wesentliche an sexuellen Handlungen ist dann nach Goldman eben allein die körperliche Ebene und das Vergnügen, das man an Körpern haben kann.

Eine andere Möglichkeit bestünde darin, mit Primoratz zu versuchen, doch eine bessere Bestimmung sexueller Handlungen zu geben, die zwar auf das Körperliche abstellt, aber genauer die gemeinten Fälle herausgreift. Denn Primoratz hat vorgeschlagen, Goldmans Bestimmung dahingehend abzuändern, dass die körperlichen Vergnügen, um die es geht, gezielter bestimmt werden. Er schreibt: „The obvious way to be more specific here is

4 Das betont besonders Igor Primoratz (Primoratz 1999, 44–46).

to say that the pleasures referred to are pleasures experienced in the sexual parts of the body, i.e. the genitals and other parts that differentiate the sexes.“ (Primoratz 1999, 46) Sein Vorschlag besteht also darin, unter den körperlichen Vergnügen diejenigen als sexuell herauszugreifen, die sich in den Geschlechtsteilen lokalisieren lassen. Primoratz gesteht dabei zu, dass sich auch auf diese Weise nicht immer wird eindeutig entscheiden lassen, ob es sich bei einer Handlung um eine sexuelle Handlung handelt oder nicht. Aber er meint, dass diese Tatsache die Ambiguität der Welt widerspiegelt, in der wir leben (vgl. Primoratz 1999, 47).

Allerdings übersieht jede in dieser Weise nur auf das Körperliche beschränkte Bestimmung von Sex, dass sexuelles Verlangen komplexer gestrickt und nicht allein auf eine körperliche Ebene zu reduzieren ist. Seiriol Morgan hat verschiedene Fälle vorgebracht, die ein reines Körpermodell von Sex in seiner Schlichtheit nicht einfangen kann. Einer dieser Fälle ist der folgende:

Victory. I was once told the story of a rather messy love triangle, in which my interlocutor had left one woman for another, before subsequently returning to the first. At the culmination of the episode he made love to the first woman in the bed in which he'd had the majority of his encounters with the second, the significance of which was initially lost on him. (Indeed, it hadn't occurred to him when they commenced intercourse.) Their recent intercourse had been pretty strained and unsatisfactory, as one might expect when partners get back together after infidelity. To his surprise, their lovemaking on this occasion was the most intense it had ever been, and his partner's orgasms the most violent. Astonished, he was forcefully presented with the impression that the reason the experience was so intense for her was that it was replete with significance. That she was making love to him, now, in this bed, signified her personal and sexual defeat of the other woman, a victory which struck her with incredible emotional force, and which immensely intensified her physical experiences. (Morgan 2003, 109–110)

Morgan nutzt dieses Beispiel, um zu zeigen, dass man mit einem reinen Körpermodell von Sex nicht erklären kann, was dieser Frau geschieht. Ihr Erleben ist nur zu verstehen, wenn man ein Modell von Sex hat, das das körperliche Erleben mit einem mentalen koppelt. In der dargestellten Situation geht es nicht bloß um das körperliche Geschehen und das daraus entstehende Vergnügen. Vielmehr entsteht für die Frau gerade aus dem, was sie über die Situation weiß, Lust oder mehr Lust. Die Situation ist für sie mit

einer bestimmten Bedeutung aufgeladen, was für sie luststeigernd ist. Ein psychologisches Geschehen begleitet das körperliche. Das heißt auch, dass Goldman Unrecht hatte, als er sagte, Sex sein kein Mittel zu etwas. Manchmal ist Sex zum Beispiel ein Mittel dazu, einen Triumph auszuleben. Manchmal ist Sex ein Mittel dazu, Nähe herzustellen.

Was genau dabei unter der mentalen Komponente zu verstehen ist, ist jedoch nicht ganz klar. Morgan selbst spricht immer wieder von der „significance“, um die es gehe (vgl. bspw. Morgan 2003, 110). Es geht damit offenbar um etwas, was einer bestimmten Situation Bedeutung verleiht. Dies kann für jede etwas anderes sein (vgl. ebd.). Es muss so etwas auch nicht bei jedem Sex geben. Vielmehr kann Sex manchmal etwas rein Körperliches sein und manchmal auf eine Weise aufgeladen, die sich nur erklären lässt, wenn man die beschriebene mentale Komponente einbezieht (vgl. Morgan 2003, 108). Aus diesem Grund ist ein reines Körpermodell von Sex zu schlicht und das betrifft beide bisher diskutierten Vorschläge, auch den, die Geschlechtsteile als Spezifikum sexueller Aktivitäten anzusehen. Man kann zu viele sexuelle Handlungen und Neigungen nicht erklären, wenn man nur auf den Körper schaut. Erst wenn man das psychologische Geschehen in seiner Komplexität einbezieht, werden manche Arten des sexuellen Verlangens und daraus entspringender sexueller Handlungen verständlich. Anderenfalls sind diese undurchdringlich.

Was also ist Sex? Nimmt man das Vorige zusammen, ist Sex etwas Körperliches, bei dem es auch psychologische Anteile gibt. Es handelt sich außerdem um etwas, woran in vielen Fällen mehrere Personen beteiligt sind, wenn auch nicht in allen, wie die Fälle von Masturbation oder dem Verkehr mit Gegenständen zeigen. Sex kann einseitig sein. Sexuelle Aktivitäten sind solche, die aufgrund von sexuellem Verlangen ausgeübt werden, wobei das sexuelle Verlangen sich sowohl auf den Kontakt mit einem oder mehreren Körpern richten als auch psychologisch aufgeladen sein kann. Es kann sich aus dem Wunsch speisen, jemandem nahe zu sein, jemandem zu bedeuten, wie sehr er einem am Herzen liegt, oder auch, Macht über jemanden auszuüben.⁵

5 Letzteres hervorzuheben ist Morgan besonders wichtig. Vgl. ders. 2003, Abs. 5, und ders. 2003a.

2. Guter Sex

Geht man nun zu der Frage über, was guter Sex ist, ist augenfällig, dass eine solche Bewertung ganz verschiedene Dimensionen betreffen kann (siehe dazu auch Nagel 1979, 42). Ausgehend vom Körperlichen liegt es am nächsten, darauf zu schauen, wie lustvoll oder befriedigend Sex ist, und ihn danach zu bewerten. Guter Sex ist dann lustvoller und befriedigender Sex, wobei Letzteres sowohl heißen könnte, dass er zu einem Höhepunkt führt, als auch, dass alle Beteiligten bekommen, was sie wollten. Hiermit kommt eine andere Dimension ins Spiel, die eher in Richtung einer moralischen Bewertung geht, weil hier schon der Gedanke zum Tragen kommt, dass alle berücksichtigt werden sollten, vielleicht sogar gleichermaßen.

Neben diesen Bewertungsdimensionen ist auch vorstellbar, dass jemand die Qualität von Sex daran misst, wie abwechslungsreich er ist. Das ist eine Dimension, die nur bei wiederholten sexuellen Kontakten eine Rolle spielt. Sie lenkt aber den Blick auf eine Ebene, die für die Qualität von sexuellen Handlungen oft auch eine Rolle spielt, nämlich ihren Kontext. Ob es sich um eine einmalige gemeinsame Handlung wie bei einem One-Night-Stand oder um eine häufiger gemeinsam durchgeführte Aktivität handelt, wie in längeren Beziehungen welcher Art auch immer, spielt oft eine Rolle für die Bewertung.

Eine weitere Dimension, die im Bereich von Sex zur Beurteilung häufig herangezogen wird, ist die der Natürlichkeit von Sex. Wenn sexuelle Handlungen oder Wünsche als unnatürlich eingestuft werden, ist das häufig als eine Abwertung gemeint, ebenso wie wenn sie als „pervers“ bezeichnet werden. Beide Urteile werden auch verbunden gebraucht, indem etwa gesagt wird, pervers sei, was unnatürlich sei. Ein Gedanke dahinter ist beispielsweise, dass es natürlicherweise so sei, dass Männer und Frauen sich zueinander hingezogen fühlen, während es wider die Natur sei, wenn Männer sich zu Männern und Frauen sich zu Frauen hingezogen fühlen, weil Sex eigentlich der Fortpflanzung diene, was eben von Natur aus so sei.⁶

Es können außerdem noch weitere Dimensionen gemeint sein, wenn es um guten oder schlechten Sex geht. Halwani nennt zusammenfassend:

6 Dass ein solcher Gedanke oft mit dem Ausdruck „pervers“ verbunden ist, findet sich beispielsweise bei Nagel 1979, 32. Diese ganze Idee der Natürlichkeit wurzelt tief in der Vergangenheit, vgl. etwa Thomas von Aquin, *Summa Contra Gentiles*, 122. Eine zeitgenössischere Quelle dafür sind die Ausführungen von John Finnis, vgl. beispielsweise ders. 1993. Insgesamt zu „natürlich“ und auch den damit verbundenen Schwierigkeiten Birnbacher 2006, Abs. 2.2.–2.6

„moral, pleasurable, aesthetic, practical, legal, and, especially with sex, naturalness“ (Halwani 2018, Abs. 2.1). Im Folgenden wird es vornehmlich um die Dimension der moralischen Bewertung gehen. Wenn ich im Folgenden von gutem und besserem Sex rede, meine ich damit moralisch guten und besseren Sex. Anderenfalls werde ich das dazusagen.

Nun kann man hier gleich den ersten Einwand erheben. Denn je nachdem, welches Bild man von Sexualität hat, kann eine moralische Bewertung fehlgeleitet erscheinen. Wer Sex als etwas rein Körperliches sieht, wie etwa einen Schluckauf, der mag sagen, dass Menschen für ihre sexuellen Handlungen und Wünsche gar nichts können und man weder die einen noch die anderen moralisch beurteilen kann. Unter anderem, um dieser Einrede zu entgehen, ist es wichtig, ein reines Körpermodell von Sex abzuweisen. Sex ist eben mehr als etwas rein Körperliches, sexuelle Lust nicht nur etwas, was eine überwältigt. Nun sagt das in dieser Konsequenz kaum jemand. Aber Vorstellungen von Sex, die Sex als etwas rein Körperliches bestimmen, könnten durchaus etwas in dieser Richtung behaupten (vgl. bspw. Goldman 1977 und auch ders. 2019). Und tatsächlich scheint eine ähnliche Vorstellung manchen im Alltag zu findenden Annahmen über Sex zugrunde zu liegen. Wer beispielsweise davor warnt, dass Frauen durch ihre Kleidung Männer zu einer Vergewaltigung gleichsam auffordern würden, geht offenbar davon aus, dass sexuelles Verlangen nicht zu beherrschen ist, weil es einen gewaltig überkommt und man dem nichts entgegenzusetzen hat (vgl. v. Wedelstaedt 2019). Wäre sexuelles Verlangen von dieser Art, wäre es – wie ein Schluckauf oder ein Niesanfall – moralisch nicht zu verurteilen. Es ist von anderer Art, deshalb kann man es moralisch beurteilen.

Auch aus einer ganz anderen Richtung kann eine ähnliche Einrede kommen, dass Sex sich nämlich eigentlich moralischen Beurteilungen entziehe. Denn man hört manchmal, dass Sex Privatsache sei. Bei dieser Privatsache aber habe man sich nicht einzumischen, was hinter verschlossenen Türen geschehe, gehe niemanden etwas an. Das hieße, dass jeder selbst überlassen bleibt, was sie im Bereich des Sexuellen tut. Allerdings gilt das (vermutlich) zumindest klarerweise dann nicht mehr, wenn eine sexuelle Neigungen hat, die schädlich für andere sind. Dann ist eine Einmischung aus moralischen Gründen angebracht.

Betrachtet man jedoch folgendes Beispiel, ist nicht so klar, dass eine solche Einmischung tatsächlich immer angebracht ist. Sex wird manchmal auf eine solche Art praktiziert, dass dabei jemand zu Schaden kommt, jedenfalls wenn man unter „Schaden“ physische Verletzungen versteht. Den-

noch scheint es nicht angebracht, sich in die Ausübung dieser Praktiken, wie beispielsweise das Auspeitschen anderer, immer einzumischen. Vielmehr urteilen viele, dass es in Ordnung ist, wenn Menschen Sex auf solche physisch verletzende Weise praktizieren, solange es einvernehmlich geschieht. Es scheint deshalb eher so zu sein, dass beim Sex erlaubt ist, was gefällt, sofern in „gefällt“ steckt, dass es all jenen gefällt, die an einer sexuellen Handlung beteiligt sind. Es geht damit um die Frage, wann Sex einvernehmlich geschieht. Die Grundidee dabei ist, dass eine im Normalfall moralisch problematische Handlung dadurch legitimiert wird, dass sie einvernehmlich geschieht. Dass sie einvernehmlich geschieht, bedeutet, dass die Zustimmung aller Beteiligten zu dieser Handlung vorliegt.

Die Idee, dass Zustimmung eine moralische Verwandlungsfunktion haben kann (vgl. etwa Archard 2018, 175), gilt nicht nur im Bereich des Sexuellen. Das gilt zum Beispiel auch bei medizinischen Eingriffen oder der Teilnahme an Experimenten. Um zu sagen, wann genau jemand zu etwas zugestimmt hat, gibt es eine ganze Reihe von Fragen zu klären. Ich werde diese Fragen hier nur in aller Kürze ansprechen, bevor ich mich der Grundidee der Zustimmung zuwende, die für diesen Text wichtiger ist.

Damit eine Zustimmung gültig, eine Handlung im Bereich des Sexuellen also einvernehmlich ist, sind zunächst zwei Bedingungen entscheidend, die Zustimmung sollte nämlich 1. freiwillig und 2. informiert gegeben werden. Von diesen beiden Bedingungen ist die der Informiertheit leichter zu erläutern. Wer zustimmt, weil er falschen Informationen aufsitzt, dessen Zustimmung gilt nicht. Ein klarer Fall ist dabei der, in dem eine Person getäuscht wird, auch wenn es nicht immer leicht zu sagen ist, wann jemand genau getäuscht wird und ob es etwa auch moralisch problematisch ist, wenn jemandem Informationen vorenthalten werden (vgl. etwa Mappes 1987, 234–235). Im Fall von relevanten Informationen scheint Letzteres durchaus der Fall zu sein. Was als relevante Informationen gilt, hängt dabei in Teilen davon ab, was jemand über seine Sexualpartner wissen möchte. Vor allem könnte man aber sagen, dass manche Informationen im Bereich des Sexuellen immer relevant sind, nämlich die über eventuell vorliegende Geschlechtskrankheiten sowie die Möglichkeit, schwanger zu werden oder Kinder zu zeugen, weil im Falle der Krankheiten sehr weitreichende Folgen bis hin zum Tod möglich sind und im Falle einer Fortpflanzung Wesen entstehen, denen gegenüber Verantwortung übernommen werden muss.⁷

7 Ich will damit keineswegs sagen, dass die Verantwortungsübernahme darin

Auf einer anderen Ebene liegend, aber auch immer relevant, sind im Bereich des Sexuellen natürlich Informationen darüber, was genau geschehen soll. Alle Beteiligten müssen hinlänglich informiert darüber sein, wozu sie eigentlich zustimmen. Dies spielt eine besondere Rolle im Kontext von beispielsweise BDSM-Praktiken.⁸ Es gilt aber gleichermaßen bei dem, was man im Deutschen manchmal „Blümchen-Sex“ nennt (vgl. hierzu Kukla 2018, Abs. V–VI).⁹ Dies alles berücksichtigend kann man sagen, dass die Zustimmung einer Person nur dann gültig ist, wenn sie informiert geschieht.

Ungleich schwieriger ist die andere Bedingung für einvernehmlichen Sex, nämlich die der Freiwilligkeit. Auch hier gibt es klare Fälle: Wer unter Einsatz von physischer Gewalt zum Geschlechtsverkehr gezwungen wird, dessen Zustimmung wird überhaupt nicht erfragt, nicht einmal mehr als Möglichkeit. Schwieriger aber sind jene Vorkommnisse, bei denen einer Person scheinbar eine Wahl gelassen und Konsequenzen nur angedroht werden. Unter diesen sind die Fälle klarer Drohungen noch die einfachsten. Wenn eine Person mit vorgehaltener Waffe zum Geschlechtsverkehr gezwungen wird, wird sie gezwungen, auch wenn sie theoretisch eine Wahl hätte, weil man theoretisch immer eine Wahl hätte. Hier wird die Zustimmung praktisch nicht einmal eingeholt, ähnlich wie wenn man mit physischer Gewalt gezwungen wird.

Anders verhält es sich in folgendem Beispiel: Eine Professorin bietet einer Studierenden an, dass sie, wenn sie mit ihr schläft, auf ihre Hausarbeit die sehr gute Note bekommt, die sie verdient, anderenfalls würde sie die Arbeit nur mit ausreichend benoten. Hier liegt der Form nach ein Angebot vor. Trotzdem verhält es sich mit diesem Angebot anders als mit Folgendem: Ein Professor bietet einem Studierenden an, dass er ihm auf seine Hausarbeit

bestehen muss, Kinder zwingend zu bekommen, wenn sie einmal gezeugt sind. Nur muss man sich in irgendeiner Weise zu ihnen verhalten, wenn sie nun einmal gezeugt sind, und sei es eben, indem man die Pille danach nimmt oder sie ggf. abtreibt.

- 8 BDSM steht als Abkürzung für „Bondage and Discipline, Dominance and Submission, Sadism and Masochism“ und fasst so Sexualpraktiken zusammen, bei denen Unterwerfung und Dominanz der Beteiligten von Bedeutung sind.
- 9 Zu den Aushandlungsprozessen im Kontext von BDSM siehe auch Williams et al. 2014.

eine sehr gute Note gibt, wenn er mit ihm schläft, obwohl die Arbeit tatsächlich nur befriedigend ist.¹⁰ Professor und Professorin machen dasselbe Angebot, nämlich eine sehr gute Note. Trotzdem handelt es sich nur in einem, nämlich dem zweiten Fall, um ein reines Angebot. Im ersten Fall liegt zwar der Form nach das Gleiche vor, aber auf Seiten der beiden Studierenden gibt es einen gewichtigen Unterschied.

Dieser besteht darin, dass der Studierende etwas bekommen könnte, worauf er keinen Anspruch hat. Seine Hausarbeit ist nicht sehr gut, er hat die Note nicht verdient. Er konnte auch nicht damit rechnen, sie zu bekommen. Wenn er nicht mit dem Professor schläft, entgeht ihm nichts. Anderen Studierenden mag etwas entgehen oder ein Unrecht geschehen, aber ihm nicht. Der Studierenden aber entgeht etwas. Sie hat eine bessere Note verdient, weil ihre Arbeit tatsächlich besser ist. Die Professorin setzt sie unter Druck. Dieser hat zwar die Form eines Angebots, ist aber – davon ausgehend, dass die Professorin tun wird, was sie ankündigt, und dies ungehindert tun kann – tatsächlich eine Drohung. Die Studierende durfte erwarten, eine bessere Note zu bekommen. Der Studierenden ist es nicht mehr möglich, sich wirklich frei zu entscheiden, weil sie mit bestimmten Konsequenzen rechnen muss, die sie unter normalen Umständen nicht zu fürchten hätte. Die Freiwilligkeit ist hierbei stark beeinträchtigt, wenn auch auf andere Art als im Beispiel physischer Gewaltausübung.

Neben diesen beiden grundsätzlichen Bedingungen der Informiertheit und Freiwilligkeit gibt es beim Thema der Zustimmung noch eine Reihe weiterer Fragen zu klären, die einerseits basaler, andererseits konkreter sind. Zuerst zum Basalen: Bevor man über Bedingungen spricht, die eine Zustimmung erfüllen muss, geht es darum, wer überhaupt zustimmen kann. Nicht jeder Mensch kann es. Es handelt sich bei der Fähigkeit zuzustimmen um eine Kompetenz, die nicht jede hat. Das kann sowohl heißen, dass jemand über die Fähigkeit tatsächlich nicht verfügt, beispielsweise weil es ihm aufgrund geistiger Einschränkungen unmöglich ist, auch nur eine geringe Zeit in die Zukunft zu planen. Es kann auch heißen, dass jemand die Fähigkeit aktuell nicht ausüben kann, beispielsweise weil er bewusstlos ist. In sexuellen Zusammenhängen kann es um beide Fälle gehen. Einerseits geht es darum, wer überhaupt in der Lage ist, zuzustimmen. Hier stellt sich die

10 Diese Beispiele sind angelehnt an Beispiele von Alan Wertheimer, vgl. Wertheimer 1996, 103.

Frage, ob etwa Kinder oder Menschen mit geistigen Einschränkungen sexuellen Handlungen überhaupt zustimmen können.¹¹

Andererseits geht es um die Frage, wann jemand seine Fähigkeit zuzustimmen aktuell nicht ausüben kann. Die klaren Fälle sind auch hier unproblematisch: Wer bewusstlos ist oder schläft, kann nicht zustimmen. Schwieriger sind im Bereich des Sexuellen Fälle, in denen die Urteilskraft einer Person z. B. durch den Genuss von Alkohol oder Drogen getrübt ist. Leicht sind dabei abermals jene Fälle einzuschätzen, in denen jemandes Urteilskraft ohne sein Wissen getrübt wurde, etwa durch K.-o.-Tropfen o.Ä. Wenn jemand sturzbetrunken ist, ist ebenso davon auszugehen, dass er keiner sexuellen Handlung mehr zustimmen kann. Wenn eine Person aber nur ein wenig angetrunken ist, sieht die Lage anders aus. Man würde dann wohl sagen, dass sie einer sexuellen Handlung durchaus noch zustimmen kann. Wie viel jemand verträgt, ist allerdings sehr unterschiedlich. Deshalb lässt sich hier kaum eine allgemeine Regel angeben. Einen besonderen Problemfall stellen außerdem Situationen dar, in denen sich jemand „Mut antrinkt“, um überhaupt zu einer sexuellen Handlung in der Lage zu sein, die er gern ausführen möchte. Man muss deshalb im Einzelfall entscheiden, ob jemand noch zustimmungsfähig ist oder nicht.

Selbst wenn dies alles geklärt ist, ist aber immer noch eine Reihe von Fragen offen, die die konkrete Ausgestaltung der Zustimmung betrifft. Diese Fragen stelle ich nur, ohne sie weiter zu behandeln. Um ihre Beantwortung geht es in Dokumenten wie dem berühmten „Yes means yes“-Gesetz des US-Bundesstaats Kalifornien (vgl. den Text der Senate Bill 967, Section 1 (a)). Wann muss eine Zustimmung eingeholt werden? Reicht es, sie einmal zu Beginn einzuholen? Und zu Beginn wovon, einer Beziehung oder einer sexuellen Handlung, wo auch immer genau die eine oder die andere beginnt? Oder muss eine Zustimmung fortlaufend immer wieder eingeholt werden? Wie explizit muss eine Zustimmung sein? Muss sie verbal gegeben werden oder reicht Körpersprache aus? Was genau heißt es, seine Zustimmung nicht zu geben? Ist Schweigen Zustimmung? Oder ist es gerade keine? In wessen Verantwortung liegt es, Zustimmung einzuholen bzw. zu geben? Diese Fragen muss klären, wer sagen will, wann genau „ja“ Ja und „nein“ Nein heißt.

11 Diese Frage ist tatsächlich eine in mancher Hinsicht offene Frage, obwohl es selbstverständlich von entscheidender Bedeutung ist, sexuelle Übergriffe insbesondere gegenüber jenen zu verhindern, die eines besonderen Schutzes bedürfen. Für den Fall von Kindern diskutiert u. a. David Benatar diese Schwierigkeit, vgl. Benatar 2002.

So wichtig und spannend die Beantwortung all der genannten Fragen ist, um genau sagen zu können, wann alle Beteiligten einer sexuellen Handlung zugestimmt haben, so dass diese einvernehmlich ist, will ich mich hier doch einem anderen Aspekt zuwenden, nämlich der Frage, warum Einvernehmlichkeit im Bereich des Sexuellen eigentlich so wichtig ist. Ich hatte oben bereits darauf hingewiesen, dass jemandes Zustimmung einzuholen, nicht nur in diesem Bereich, als ein moralisch entscheidender Akt angesehen wird. Man braucht die Zustimmung, um eine moralisch problematische Handlung zu legitimieren. Sexuelle Handlungen aber sind in mancher Hinsicht moralisch problematisch. Sie dringen in den Intimbereich der Beteiligten ein. Menschen liefern sich aus, wenn sie Sex haben, sie zeigen sich verletzlich. Oft geben sie auch einen Teil ihrer Selbstkontrolle auf. All das macht es möglich, jemanden in diesem Zusammenhang leicht zu schädigen. Deshalb ist es so wichtig, dass Sex einvernehmlich geschieht. Menschen müssen in diesem Bereich, der ihnen so nahe gehen kann, selbst entscheiden, was sie mit anderen tun. Sex ist in dieser Hinsicht kein absoluter Sonderfall, aber Sex ist eben einer von mehreren Bereichen, in denen Menschen besonders geschützt werden müssen. Das ist die Grundidee von einvernehmlichem Sex.

Allerdings kann man diese Grundidee als problematisch kritisieren. Das zeigt sich am Beispiel des Professors und des Studierenden. Der Professor macht dem Studierenden ein Angebot, der Studierende ist frei, es anzunehmen oder nicht. So weit die Beschreibung oben. Man könnte aber auch argumentieren, dass der Studierende weniger frei ist, als es zunächst den Anschein hat, weil schließlich beide in einem Hierarchieverhältnis zueinander stehen (vgl. hierzu auch Mappes 1987, 240–241). Das macht es dem Studierenden unter Umständen schwer, das Angebot des Professors abzulehnen. Lenkt man den Blick auf diese Umstände, ist die Frage nicht mehr, ob er freiwillig zugestimmt hat. Vielmehr stellt sich die Frage, ob der Studierende überhaupt frei ist zuzustimmen.

Eine ähnliche Kritik wird von manchen feministischen Theoretikerinnen an der Idee von Zustimmung überhaupt angebracht (vgl. etwa MacKinnon 1989, Kap. 9. Siehe hierzu Primoratz 2001, Abs. 3, und auch Jenkins 2018). Auch ihr Argument lautet, dass man nicht zustimmen könne, wenn man nicht frei sei. In den gegebenen Gesellschaftsverhältnissen seien Frauen aber nie frei, weshalb sie nie zustimmen könnten. Solange Frauen aufgrund ihres Geschlechts in einer ständigen Abhängigkeit von Männern stünden, sei Zustimmung deshalb kein mögliches Mittel, sexuelle Handlungen mora-

lich legitim zu machen. Und genauso müsste es für alle Verhältnisse gelten, in denen Menschen zueinander in Abhängigkeiten stünden. Hier sei immer fraglich, inwieweit Menschen tatsächlich die Möglichkeit haben, frei zuzustimmen.

Ebenfalls aus feministischer Perspektive wird darauf hingewiesen, dass Zustimmung als Idee suggeriere, dass es auf der einen Seite stets einen aktiven Part gebe, der die Anfrage nach Sex stelle, während auf der anderen Seite ein passiver Part sei, der seine Zustimmung gebe oder auch nicht (vgl. Anderson 2005, 108–109). Das erscheint als ein grundsätzlich verfehltes Bild von sexuellen Handlungen, bei denen es scheinbar immer aktive und passive Beteiligte gebe.¹² So müsse man sexuelle Handlungen aber keineswegs auffassen.¹³ Und Rebekka Kukla ergänzt diese Kritik weiter dahingehend, dass man mit Zustimmung vor allem auf den Beginn von sexuellen Handlungen schaue, während für die Qualität von sexuellen Handlungen auch ihr Verlauf in den Blick genommen werden müsste (Kukla 2018, 80).

3. Sex auf Augenhöhe

Diese ganze grundsätzliche Kritik könnte man so auffassen, dass es um Zustimmung gar nicht gehe und auch nicht gehen solle, weil man ohnehin auf das Falsche schaue, wenn man auf Zustimmung schaue. Das ist nicht meine These. In meinen Augen braucht es die Idee der Zustimmung, weil sexuelle Handlungen tatsächlich in vieler Hinsicht gefährdend sein können. Trotzdem weisen die Kritiken zu Recht darauf hin, dass mit dem Fragen nach Zustimmung im Bereich des Sexuellen längst nicht alle moralischen Fragen geklärt sind. Zwar ist Einvernehmlichkeit eine Grundbedingung für moralisch guten Sex, aber man kann noch sehr viel mehr über die moralische Qualität von sexuellen Handlungen sagen, als nur ob sie einvernehmlich geschehen sind.

Auf eine vielversprechende Spur bringt einen meines Erachtens die Überlegung, weshalb Einvernehmlichkeit im Bereich des Sexuellen überhaupt wichtig ist. Ich hatte oben gesagt, dass es darum geht, dass Menschen in einer Situation, die auf vielfache Weise gefährdend sein kann, geschützt

12 Diese Kritik greift auf und unterstreicht noch Kukla 2018, Abs. II.

13 Eine alternative Auffassung stellt etwa Millar 2008 vor. Auch Rebecca Kukla diskutiert Alternativen, wenn auch vor allem auf sprachliche Aspekte bezogen. Vgl. Kukla 2018, insbes. Abs. IV und V.

werden müssen. Wer Sex hat, lässt jemanden in die eigene Intimsphäre hinein, gibt Kontrolle ab, ist verletzlich, weil er sich häufig nicht nur im Wortsinne entblößt. Damit sich daraus nicht nur keine Gefahren ergeben, sondern etwas Schönes entstehen kann, braucht es die Zustimmung aller Beteiligten. Es braucht aber darüber hinaus auch eine bestimmte Haltung, mit der sich alle Beteiligten begegnen. Sie sollten sich auf Augenhöhe begegnen. Das ist keine Bedingung dafür, dass eine sexuelle Handlung überhaupt moralisch legitim ist, dafür reicht die Zustimmung. Aber diese Haltung ist eine zusätzliche Qualifikation, die es möglich macht, die moralische Güte einer sexuellen Handlung über die grundsätzliche Legitimation hinaus einzuschätzen.

Unter den sexuellen Handlungen, die moralisch erlaubt sind, sind manche Handlungen moralisch besser als andere, nämlich jene, bei denen sich die Beteiligten auf Augenhöhe begegnen. Die Augenhöhe ist dabei eine Metapher dafür, dass jede der Beteiligten alle anderen Beteiligten mit ihren jeweiligen sexuellen Bedürfnissen gleichermaßen berücksichtigt. Es soll sich um eine gleichberechtigte Lusterkundung und Lustverschaffung handeln. Dazu gehört, die Wünsche der anderen ebenso wahrzunehmen wie die eigenen. Es geht darum, alle Beteiligten mit ihren jeweiligen Wünschen und Bedürfnissen ernst zu nehmen und diese gelten zu lassen. Wenn alle Beteiligten sich wechselseitig in dieser Weise ansehen, dann kommt jede zu ihrem Recht. Zustimmung ist so verstanden zwar eine Minimalanforderung an moralisch guten Sex – ohne Zustimmung geht es nicht. Aber Sex ist moralisch desto besser, je mehr die an ihm Beteiligten auf diese Weise miteinander umgehen.

Das kann allerdings mal mehr und mal weniger der Fall sein. Meine These ist an dieser Stelle, dass Sex, bei dem alle Beteiligten sich auf Augenhöhe treffen und auf Augenhöhe miteinander umgehen, ein moralisches Ideal ist. Die moralische Güte einzelner sexueller Handlungen bemisst sich daran, wie nah sie diesem Ideal kommen. Sex, dem einer der Beteiligten nicht zugestimmt hat, ist nie moralisch guter Sex. Sex, dem alle Beteiligten zugestimmt haben, bei dem aber nicht alle gleichermaßen respektiert werden, ist moralisch zwar in Ordnung, aber nicht so gut wie Sex, bei dem alle Beteiligten sich auf Augenhöhe begegnen.

Was heißt es aber konkret, auf diese Weise miteinander Sex zu haben? Der Schlüssel zum Verständnis dieser Idee liegt in dem Gedanken, dass es sich um eine gleichberechtigte Lusterkundung und Lustverschaffung handeln soll. Diese findet dann statt, wenn die sexuellen Wünsche und Bedürfnisse aller Beteiligten gleichermaßen berücksichtigt werden. Dabei geht

es zunächst tatsächlich um alle Wünsche und Bedürfnisse, die jemand mitbringt. Es ist kein Wunsch von vornherein ausgeschlossen, keine Fantasie von der Art, dass sie prinzipiell nicht vorgebracht werden dürfe.¹⁴

Das heißt aber nicht, dass andere Beteiligte nicht immer ablehnen können, bestimmte Wünsche mitzutragen oder beim Ausleben dieser zu helfen.¹⁵ Es kann auch sein, dass es geboten ist, manche Wünsche nicht auszuleben.¹⁶ Es geht zunächst nur darum, alle vorhandenen Wünsche und Bedürfnisse einzubeziehen und nicht bestimmte von vornherein auszuschließen. Wie alle Wünsche und Bedürfnisse dann befriedigt werden, ist aber eine Sache der Aushandlung aller Beteiligten. Es heißt keineswegs, dass alle genauso, wie sie vorliegen, umgesetzt werden müssen. Das ist vermutlich ja auch gar nicht immer möglich, zumal Wünsche miteinander konfliktieren können. Aber die gleiche Berücksichtigung verlangt, dass kein Wunsch oder Bedürfnis von vornherein als zu niedrig oder falsch abgetan wird – auch nicht das derjenigen, die bestimmte Dinge nicht tun wollen.

Damit sind bestimmte Bedingungen an das Kommunikationsverhalten aller Beteiligten gestellt. Als moralisch problematisch ist ausgeschlossen, einfach sein Ding zu machen und auf die anderen gar keine Rücksicht mehr zu nehmen, nachdem man einmal die Zustimmung zu dieser oder jener sexuellen Handlung eingeholt hat. Man muss auf die anderen Rücksicht nehmen, man muss ihnen zuhören und/oder ihre nichtverbalen Signale wahrnehmen, ebenso wie man auf sich selbst hören und von sich selbst wahrnehmen muss, ob all das, was gerade vorgeht, für einen selbst stimmig ist.

Wenn man all dies liest, mag allerdings fraglich erscheinen, wie es dazu passt, dass es beim Sex oft auch um einen Kontrollverlust geht und darum, dass es lustvoll sein kann, die Kontrolle zu verlieren. Scheinbar ist das nach einer solchen Auffassung nicht mehr möglich, weil man ja die ganze Zeit bei der Sache sein muss, um die anderen und sich selbst nicht aus dem Blick zu verlieren. Tatsächlich ist es aber natürlich weiterhin völlig in Ordnung, beim Sex die Kontrolle zu verlieren und dies auch zu wollen. Es

14 Es geht damit um etwas deutlich anderes als das, was Roger Scruton vorschwebt, wenn er Sex an Liebe binden will, die sich darin ausdrücke, dass man sich zu der anderen Person in ihrer Einzigartigkeit verhalte. Vgl. Scruton 1986, 137.

15 Diesen Gedanken betont als Ablehnung von Einladungen oder Geschenkangeboten Kukla 2018, 83 und 86.

16 Man denke hier etwa an Rollenspiele, die KZ-Szenarien imitieren.

sind nur bestimmte Bedingungen an den Rahmen gestellt, in dem man die Kontrolle verliert. Diese dienen dazu, den Rahmen so zu gestalten, dass ein Verlust der Kontrolle relativ gefahrlos möglich ist. Es geht um eine grundsätzliche Haltung, mit der man anderen beim Sex begegnet und mit der man sich selbst einbringt.

Diese Haltung drückt sich wie beschrieben darin aus, dass man die Wünsche anderer Beteiligten aufnimmt und wertschätzt. Dazu gehören auch jene Wünsche, die jemand vielleicht aus Scham nicht äußern mag, von denen man aber weiß. Hierbei darf man nicht zu weit gehen, um andere nicht wiederum zu beschämen. Man kann aber durchaus anderen helfen, sich von Scham nicht beklemmen zu lassen. Ebenso kann man auch gegebenenfalls Wünsche aufnehmen, von denen andere nicht einmal wissen, die man selbst aber zu spüren meint. Bei all solchen Gelegenheiten, bei denen es um nicht geäußerte und vielleicht nicht einmal bewusste Wünsche geht, muss es sicherlich darum gehen, immer sehr vorsichtig abzutasten, was genau man tun kann und was wirklich für alle in Ordnung ist. Aber zunächst ist nichts ausgeschlossen.

Die Wünsche anderer wahrzunehmen und wertzuschätzen, heißt allerdings keineswegs, diese eins zu eins umzusetzen oder sich auch nur verpflichtet zu fühlen, das zu tun. Es geht stattdessen darum, einen Weg zu finden, nicht nur für andere gut zu sorgen, sondern auch für sich. Auf Augenhöhe mit anderen zu sein heißt nicht nur andere auf Augenhöhe zu heben, sondern sich auch selbst auf Augenhöhe zu sehen. Das erfordert, dass man Klarheit über die eigenen Wünsche und Bedürfnisse hat und diese auch entsprechend zum Ausdruck bringt. Es geht insgesamt darum, einander ebenbürtig zu sein. Das ist etwas anderes, als gleich zu sein.¹⁷ Gleichheit hat mit ihrem häufigen Bezug oft eine quantitative Dimension und weckt damit Gedanken an ein Auf- oder Nachrechnen. Da müsste dann abgestrichen werden, wie vielen Bedürfnissen der einen und wie vielen der anderen wie oft Rechnung getragen wurde. Darum geht es nicht, wenn man auf Augenhöhe ist. Es geht vielmehr darum, sich auf Augenhöhe zu sehen und sich so nicht aus dem Blick zu verlieren – so schwierig das als Bild auch vorstellbar ist, wie Navid Kermani in dem eingangs stehenden Zitat zu Recht betont.

17 Den Hinweis auf diesen Unterschied verdanke ich Sophia Ermert, die ihn bei einer Podiumsdiskussion auf der SWIP-Jahrestagung in Frankfurt (Main) 2019 gemacht hat.

4. Einwände

Gegen diese These mag sich sofortiger Widerstand regen, zumal sie ziemlich konservativ klingt. Es hat zunächst den Anschein, als könnte man solchen Sex nur innerhalb von längeren Beziehungen haben und alle Arten von Gelegenheitssex seien damit aus der Menge der moralisch besseren sexuellen Handlungen von vornherein ausgeschlossen. Nur wenn Menschen sich länger kennen, seien sie in der Lage, einander tatsächlich auf Augenhöhe zu begegnen. Nur dann könnten sie andere auf eine Art und Weise wahrnehmen, die diese wirklich zu ihrem Recht kommen lässt, weil es eben Zeit und Gewöhnung braucht, jemanden richtig einschätzen zu können.

Das stimmt aber nicht. Auch Menschen, die sich zum ersten Mal sehen, können sich auf Augenhöhe begegnen, wenn das heißt, dass sie einander gleichermaßen wertschätzen und berücksichtigen. Anderenfalls wäre das auch in den vielen alltäglichen Begegnungen von Menschen, die nur kurz aufeinandertreffen, nicht möglich. Das aber erscheint offensichtlich falsch. Vielmehr kann man auch bei solchen sehr kurzfristigen Treffen zwischen einem rücksichtsvollen und weniger rücksichtsvollen Umgang unterscheiden. Wer einem Vater mit einem Kinderwagen nicht die Tür aufhält, begeht keinen moralischen Fehler. Dieser kann die Tür gut auch allein öffnen. Aber es wäre Ausdruck einer Rücksichtnahme ihm gegenüber, wenn man ihm die Tür aufhielte. Es brächte zum Ausdruck, dass man ihn sieht, wahrnimmt und seinen Bedürfnissen Rechnung trägt. Und es wäre deshalb moralisch besser, als ihm die Tür nicht aufzuhalten. Auch beim Sex unter Menschen, die sich nicht gut kennen, kann man sich sehr gut vorstellen, dass die sexuellen Handlungen in dieser Weise mehr oder weniger auf Augenhöhe vollzogen werden.

Vollkommen richtig ist aber, dass Sex hier als eine Art von Beziehung angesehen wird und deshalb Wertmaßstäbe, die oft an Nahbeziehungen angelegt werden, an Sex angelegt werden. In Nahbeziehungen wie Freundschaften oder Liebesbeziehungen geht es unter anderem darum, dass Partnerinnen um ihrer selbst willen wertgeschätzt werden. Eine Nahbeziehung gilt als umso besser, je mehr Partnerinnen sich nicht nur um sich selbst sorgen, sondern auch um die jeweils andere, ohne sich dabei selbst zu vergessen.¹⁸ Die Haltung, die hier von denjenigen erwartet wird, die an einer sexuellen

18 Diese Idee geht u. a. zurück auf Aristoteles. Siehe dazu die *Nikomachische Ethik*, Buch VIII und IX. Aristoteles diskutiert dort die Freundschaft (*philia*) tugendhafter als ideale Form einer Beziehung.

Handlung teilnehmen, hat mit einer solchen Haltung durchaus Ähnlichkeit. Es wird zwar nicht verlangt, dass jemand sich um eine andere um ihrer selbst willen sorgt. Aber die Idee ist dennoch, dass alle Beteiligten in gleicher Weise gesehen werden sollen und nicht zum Beispiel nur benutzt.

Eine solche Konzeption von Sexualethik lässt sich jedoch nicht auf Fälle von Masturbation anwenden. Ob diese moralisch gut oder schlecht ist, dazu lässt sich von hier aus nichts sagen. Das allerdings passt dazu, dass nicht grundsätzlich entschieden ist, ob das Selbstverhältnis eines Menschen Gegenstand moralischer Beurteilungen sein kann oder nicht. Zwar macht man manchmal anderen Vorwürfe dafür, wie sie mit sich selbst umgehen. Zugleich scheint es aber so, als habe man sich in diesen Zusammenhängen sehr viel weniger einzumischen als wenn es darum geht, wie Menschen mit anderen umgehen.

Eine weitere Schwierigkeit können lange sexuelle Beziehungen darstellen. Man könnte meinen, dass der Augenhöhe-Ansatz dazu einlädt, in längeren Beziehungen minutiös aufzurechnen, ob jede immer zu ihrem Recht gekommen ist. Wenn man nun anerkennt, dass Sex manchmal dazu genutzt wird, sich zu entspannen, Stress abzubauen, sich zu versöhnen oder was auch immer, scheint das fast nicht immer möglich zu sein. Tatsächlich stellt das aber kein Problem dar. Denn obwohl dieser Ansatz es möglich macht, die Qualität einzelner sexueller Handlungen über die reine Legitimität hinaus moralisch einzuschätzen, nimmt er vor allem die Qualität von Beziehungen in den Blick. Eine sexuelle Beziehung besteht u. a. in der Haltung, die die Beteiligten zueinander haben. Diese Haltung kann auch dann in einer Handlung zum Ausdruck kommen, wenn in deren Vordergrund nicht steht, den anderen zu befriedigen.

Trotzdem muss man zugeben, dass diese Art von sexueller Beziehung nicht für alle Menschen möglich sein wird oder zumindest nicht für alle gleichermaßen leicht möglich sein wird. Nicht jede kann anderen auf Augenhöhe begegnen. Manche können das nicht, weil es ihnen nicht möglich ist, andere auf eine Art und Weise wahrzunehmen, so dass sie auf deren Wünsche und Bedürfnisse Rücksicht nehmen und eingehen können. Manche können es nicht, weil sie sich selbst nicht genug kennen, um ihre eigenen Wünsche und Bedürfnisse einzubringen und für diese einzustehen. Das scheint offensichtlich der Fall zu sein.

Eine solche Feststellung ist natürlich so lange unproblematisch, wie mit ihr keine moralische Wertung verknüpft ist. Dem Bisherigen folgend scheint es mir allerdings zwingend zu sagen, dass sexuelle Begegnungen, bei

denen Beteiligte diese Möglichkeiten nicht haben, eine bestimmte Art von moralischer Qualität nicht erreichen können. Wo Menschen sich nicht auf Augenhöhe begegnen, aus welchen Gründen auch immer, ist die sexuelle Interaktion schlechter, als es eine Interaktion wäre, bei der sie sich auf Augenhöhe begegneten. Das mag eine schmerzliche Diagnose sein, die aber nicht überraschend sein dürfte. Denn es ist auch in anderen Zusammenhängen klarerweise so, dass es ebenfalls nicht allen Menschen möglich ist, alle Arten von Interaktion oder Beziehungen mit anderen zu führen, die von höchster moralischer Qualität sind. Manche können keine gelingenden Freundschaften führen, weil ihnen dafür Fähigkeiten oder Eigenschaften fehlen. Das ist keine Aburteilung dieser Personen. Es könnte höchstens eine schmerzliche Diagnose mit Blick auf die Möglichkeiten sein, ein erfülltes Leben zu führen, insofern zu einem solchen Beziehungen einer bestimmten moralischen Qualität gehören könnten.¹⁹

Allerdings muss diese Diagnose auch nicht das letzte Wort in dieser Sache sein. Denn eine Haltung einzunehmen kann man lernen und üben. Und so mag man die Fähigkeit mit der Zeit erwerben. Dies führt weitergedacht darauf, wie wichtig eine andere Art von Sexualerziehung dafür ist, Menschen ein gelingendes Sexualeben zu ermöglichen.²⁰

Ein anderer Aspekt, der es leichter machen mag, sich mit dieser Feststellung anzufreunden, ist die Tatsache, dass es bei sexuellen Handlungen, die auf Augenhöhe stattfinden, darum geht, mit welcher Haltung sich die an der Handlung Beteiligten begegnen. Natürlich kann es sein, dass Handlungen trotzdem schiefgehen, in dem Sinne, dass jemand Signale eines anderen nicht wahrnimmt oder nicht rechtzeitig wahrnimmt oder selbst nicht deutlich genug kommuniziert, was für ihn gerade wichtig wäre usw. Oder eine sexuelle Handlung kann aus anderen Gründen nicht vollzogen werden, etwa aufgrund einer erektilen Dysfunktion. Das alles ist selbstverständlich in keiner Weise auszuschließen. Dennoch kann die sexuelle Handlung die ideale moralische Qualität haben, weil die an ihr Beteiligten sich auf Augenhöhe begegnen.

19 Inwiefern das allerdings der Fall ist oder sein muss, ist umstritten, weil die Entscheidung dieser Frage unter anderem davon abhängt, wer die Deutungshoheit darüber hat, ob ein Leben erfüllt ist. Vgl. zu diesem Streit etwa Wolf 1997.

20 Dieser Punkt wird in der Literatur oft betont. Vgl. etwa Anderson 2005, 134–135 und Kukla 2018, 97.

Ein weiterer Einwand schließt hier an, weil er ebenfalls darauf zielt, dass mit dieser Konzeption anscheinend bestimmte Typen sexueller Handlungen pauschal und von vornherein moralisch schlechter als andere eingestuft werden. Dabei handelt es sich um all jene schon angesprochenen sexuellen Handlungen, bei denen es darum geht, dass manche an ihnen Beteiligten sich anderen an ihnen Beteiligten unterwerfen bzw. sich diese über jene erheben. Es besteht zumindest ein Teil des Sinns dieser Handlungen ja gerade darin, sich nicht auf Augenhöhe zu begegnen. Diese Handlungen können ausgehend von dem hier diskutierten Kriterium für moralische Güte also anscheinend nur eine geringere moralische Qualität haben als andere sexuelle Handlungen, bei denen solche Hierarchien nicht vorkommen.

Es gibt zwei Möglichkeiten, auf diesen Einwand zu reagieren, eine einfache und eine etwas kompliziertere. Die einfache Reaktion besteht darin, in den sauren Apfel zu beißen, wonach sexuelle Handlungen dieses Typs dem Ideal vom gleichberechtigten Sex einfach nicht nahekommen können und deshalb immer moralisch schlechter sind als sexuelle Handlungen anderer Typen. Das ist ein saurer Apfel, weil es die sexuellen Vorlieben und Wünsche einiger Menschen pauschal als moralisch schlechter qualifiziert als die anderer Menschen, wogegen sich jene zu Recht wehren könnten. Was ist schlecht daran, wenn sich manche anderen unterwerfen, solange alle Beteiligten dem zustimmen? Das Beharren auf der einfachen Reaktion auf diesen Einwand könnte dazu führen, die Konzeption des Ideals vom Sex auf Augenhöhe insgesamt aufzugeben.

Deshalb zu der komplizierteren Reaktion. Diese setzt darauf, dass auch in hierarchischen Verhältnissen ein Umgang miteinander möglich ist, der von Rücksichtnahme und Respekt zeugt. Zwar sind in solchen Verhältnissen manche über die anderen gestellt. Aber dennoch können alle miteinander in einer Weise umgehen, die gegenseitigen Respekt erkennen lässt. Nicht jedes hierarchische Verhältnis ist zwingend ein ausbeuterisches Verhältnis.

Allerdings verwende ich als Metapher für den hier zentralen Umgang miteinander und die entscheidende Haltung zueinander das Auf-Augenhöhe-Sein. Das zumindest, so eine mögliche Kritik, ist in einem hierarchischen Verhältnis doch wohl ausgeschlossen. Schließlich definiert ein hierarchisches Verhältnis sich gerade dadurch, dass die Beteiligten nicht auf Augenhöhe sind, sondern manche, weil sie über anderen stehen, auf diese herabsehen.

Diese Kritik trifft jedoch nicht zwingend, wie deutlich wird, wenn man sich überlegt, was dazu gehört, auf andere herabzusehen. Es heißt, andere

für kleiner zu halten als sich selbst, sie nicht ernst zu nehmen, vor allem nicht als Gleichwertige. So aber muss man auch in hierarchischen Verhältnissen nicht miteinander umgehen. Man kann vielmehr die unterschiedlichen Ränge auch als unterschiedliche Rollen verstehen, mit denen verschiedene Rechte und Pflichten einhergehen. Da sind dann zum Beispiel diese jenen gegenüber weisungsberechtigt und vielleicht jene diesen gegenüber gehorsampflichtig. Aber trotzdem müssen nicht jene zu diesen auf- und diese auf jene herabsehen. Vielmehr können sie sich trotz der unterschiedlichen Rollen, die sie haben, auf Augenhöhe begegnen. Auf einem anderen Blatt steht natürlich, dass diese Ausführungen zeigen, wie schwierig die Metapher der Augenhöhe für einen respektvollen Umgang ist, weil sie verdeutlichen, dass es in vielen Zusammenhängen gar nicht darum geht, sich in die Augen sehen zu können.

Dennoch kann man so sexuelle Handlungen verstehen, bei denen manche Beteiligten sich anderen unterwerfen. Es geht bei diesen Handlungen darum, verschiedene Rollen einzunehmen. Trotzdem können sich die an ihnen Beteiligten auf Augenhöhe begegnen. Und deshalb können auch sexuelle Handlungen solchen Typs dem moralischen Ideal von Sex mehr oder weniger nahekommen und entsprechend moralisch besser oder schlechter sein. Niemand muss sein Unterwerfungsverlangen zurücknehmen, keine ihre Überlegenheitsfantasien, solange alle Beteiligten so aufeinander sehen, dass jede zu ihrem besonderen Recht kommt, indem jedes Lust gleichermaßen berücksichtigt wird.

Wo es einen solchen Umgang aber nicht gibt, gibt es tatsächlich ein Problem. So kann etwa eines auftauchen, wenn es nicht nur eine Hierarchie gibt, sondern innerhalb der Hierarchie Abhängigkeiten bestehen. Dabei geht es nicht darum, dass jede Art von Abhängigkeit ein Problem ist. Natürlich ergeben sich im Zusammenleben mit anderen Menschen und gerade in Beziehungen mit anderen Menschen immer Abhängigkeiten, einfach aufgrund dessen, dass man von anderen Bestimmtes möchte oder manches nicht allein tun kann. Es geht vielmehr um solche Abhängigkeiten, bei denen man sich nicht oder nur unter Gefahren wehren kann. Bestehen Verhältnisse dieser Art, sind Abhängige denen, von denen sie abhängen, oft auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Damit ist man dann wieder bei dem Problem, dass in manchen Verhältnissen Zustimmung kein guter Indikator für die moralische Legitimität von Handlungen ist, weil manche nicht frei sind, zuzustimmen. Da, wo die grundsätzliche Möglichkeit zur Zustimmung infrage gestellt ist, ist aber natürlich auch jede weitere moralische Qualität im Zweifel.

Hierher gehört nochmal ein zentraler Aspekt dieser Überlegungen, der bisher gleichwohl eher implizit anklang. Es geht beim Sex auf Augenhöhe nicht nur um die Haltung, die ich anderen gegenüber habe. Als wichtiger Bestandteil der moralischen Qualität einer sexuellen Handlung gehört auch dazu, dass man sich nicht nur um den anderen kümmern darf. Auf Augenhöhe zu sein, heißt ebenfalls, sich selbst nicht herabzusetzen. Es kommt also nicht nur darauf an, wie man mit anderen umgeht, sondern auch darauf, wie man mit sich selbst umgeht. Man muss sich auch um sich selbst kümmern, den eigenen Bedürfnissen Rechnung tragen. Es geht nicht darum, im Bereich des Sexuellen eine moralische Heilige zu sein, wie man in Anlehnung an Susan Wolf sagen könnte (vgl. Wolf 1982). Eine solche würde nur an die Lust der anderen denken, ihre eigene Lust immer hinten anstellen und vielleicht sogar aufopfern. Das ist moralisch natürlich nicht wünschenswert. Vielmehr geht es darum, auch in dieser Hinsicht ein ausgewogenes Verhältnis zu wahren, sich auch um sich selbst zu kümmern.

5. Gelungener Sex

Mein Vorschlag lautet zusammengefasst also, dass Zustimmung nur die Bedingung für die Legitimation von Sex ist. Die moralische Güte einer sexuellen Handlung kann man darüber hinaus einschätzen, wenn man darauf achtet, ob es sich um eine Handlung handelt, die auf Augenhöhe vollzogen wird. Das Zustimmungskriterium wird damit nicht ersetzt, sondern nur ergänzt.

Allerdings könnte man den Eindruck haben, dass beide Ideen ineinander aufgehen, wenn man sie nur gründlich genug ausbuchstabiert. Denn man kann sich fragen, ob man Zustimmung noch braucht, wenn man schon auf Augenhöhe miteinander ist. In einem Sinne ist das nicht der Fall. Wer sich auf Augenhöhe begegnet, kümmert sich bereits um die Zustimmung aller Beteiligten. In einem anderen Sinn ist es aber der Fall. Denn es gibt die vielen Fälle, wo an sexuellen Handlungen Beteiligte nicht auf Augenhöhe miteinander sind und sich auch nicht darum kümmern, auf Augenhöhe miteinander zu kommen. Das aber heißt nicht, dass diese dann nicht miteinander Sex haben dürfen. Wenn sie aber miteinander Sex haben wollen, der moralisch erlaubt sein soll, muss das Einverständnis aller Beteiligten eingeholt werden. Dass eine sexuelle Handlung auf Augenhöhe stattgefunden hat, antwortet tatsächlich auf eine andere Frage als die Tatsache, dass eine sexuelle Handlung im Einvernehmen stattgefunden hat. Es geht nicht darum,

was erlaubt ist, sondern darum, *wie* moralisch gut es ist. Erlaubt sein kann vieles, aber manches Erlaubte ist moralisch besser als anderes.

Hier mag man sich jedoch fragen, was es eigentlich heißt, dass etwas moralisch besser ist, aber man es trotzdem nicht tun muss. Tatsächlich bewegt man sich in der Moralphilosophie oft in der klassischen Trias von geboten, verboten und erlaubt. Für Besseres und Schlechteres scheint dort erst einmal kein Platz zu sein. Das mag es im Rahmen dessen geben, was erlaubt ist, aber es handelt sich damit nicht um moralische Kategorien. Werden diese als moralische Wertungen eingeführt, dann ist man damit in der Regel in Diskussionen über das Supererogatorische, d. h. darüber, was moralisch zwar lobenswert ist, aber nicht gefordert werden kann, weil es die Pflicht weit übersteigt.²¹

In die Debatte darum, ob es Supererogation im Bereich der Moral gibt und wie diese zu definieren ist,²² kann ich an dieser Stelle nicht vertieft einsteigen. Ich will deshalb hier nur sagen, dass sexuelle Handlungen vielleicht Ähnlichkeiten mit manchen supererogatorischen Handlungen aufweisen, indem sie nämlich in den Bereich des moralisch Lobenswerten, aber nicht Gebotenen gehören. Zugleich handelt es sich in vielen Fällen gerade nicht um Handlungen, die denen, die sie tun, ein großes Opfer abverlangen, insofern unterscheiden sie sich von einigen paradigmatischen supererogatorischen Handlungen.²³ Ein anderer Unterschied zu supererogatorischen Handlungen ist, dass es hier nicht nur um Handlungen, sondern letztlich um Haltungen geht, die in Handlungen zum Ausdruck kommen.

Dass Sex auf Augenhöhe moralisch besser ist als Sex, der nicht auf Augenhöhe stattfindet, heißt vor allem Folgendes: Man soll danach streben, Sex auf Augenhöhe zu haben. Man kann aber niemanden dazu verpflichten, in dieser Weise Sex zu haben. Man kann niemanden auf eine solche Haltung gegenüber anderen verpflichten. Man kann dennoch jene kritisieren, die eine solche Haltung nicht haben. Fehlt jemandem diese Haltung oder lässt jemand diese Haltung nicht zum Ausdruck kommen, handelt es sich damit nicht um eine Form von Vergewaltigung oder sexueller Nötigung, wie das

21 Vgl. für die klassische Bestimmung der Kategorie der Supererogation im Bereich der säkularen Moralphilosophie Urmson 1958.

22 Vgl. für einen Überblick dazu aber Archer 2018.

23 Auch wenn dieses Kriterium für supererogatorische Handlungen nicht unumstritten ist, wird es relativ allgemein vertreten. Aufgebracht hat es Feinberg 1961, 279–281, siehe dazu auch Archer 2018, 6.

der Fall wäre, wenn eine sexuelle Handlung nicht im Einvernehmen stattgefunden hätte.

Dieser letzte Punkt zeigt noch einmal, wieso die Ideen von Sex mit Zustimmung und Sex auf Augenhöhe nicht einfach ineinander aufgehen. Denn man könnte ja auch sagen, dass man die Idee der Zustimmung einfach richtig verstehen müsste und dann damit alles eingeholt wäre. Das ist etwa der Versuch von Michelle Anderson mit ihrem Aushandlungsansatz (Anderson 2005). Bei allen Vorzügen, die dieser Ansatz gegenüber anderen Zustimmungsansätzen bereits aufweist, ist Andersons Kontrastfolie aber stets die Vergewaltigung (vgl. etwa Anderson 2005, 107). Und so richtig es ist, dass Menschen vor sexuellen Übergriffen geschützt werden müssen und die traditionellen Vorstellungen von Zustimmung dafür viel zu kurz greifen, scheint es mir nicht hilfreich, jede Art von weniger gelungener sexueller Handlung als Vergewaltigung einzustufen. Es kann vieles schiefgehen bei der sexuellen Interaktion.²⁴ Würde man das alles als Vergewaltigungen einordnen, würde der große Graubereich des Besseren und Schlechteren aus dem Blick geraten.

Auch deshalb handelt es sich bei sexuellen Handlungen auf Augenhöhe nur um ein Ideal, weil es eben diesen großen Graubereich des Besseren und Schlechteren gibt. Wie ich vorhin schon schrieb, kann natürlich auch bei Sex auf Augenhöhe alles Mögliche schiefgehen. Sex ist halt auch nur eine Art, mit anderen zu interagieren. Und das kann selbstverständlich auf unzählige Weisen nicht gelingen. Aber dann macht es die Haltung auf Augenhöhe zumindest vermutlich leichter damit umzugehen, dass etwas nicht geklappt hat.

Deshalb kann man all diese Überlegungen auch nicht als belanglos abtun, wenn man meint, im Zentrum des Nachdenkens über Sex sollte die Frage stehen, wann Sex wirklich gut war. Diese Frage scheint man mit diesen Überlegungen dazu, wann Sex eine moralische Qualität hat, nicht beantworten zu können. Was eine dann vielmehr interessiert, ist, ob der Sex wirklich gut war, das heißt lustvoll und befriedigend. Das aber kommt in diesem moralischen Ideal von Sex gar nicht vor.

In einem Sinn stimmt das. Tatsächlich geht es oft nicht um moralisch guten Sex, verstanden, wie ich es hier vorschlage, wenn man von gutem Sex spricht. Man könnte deshalb sagen, dass man es hier mit zwei unterschiedlichen Qualitätskriterien für Sex zu tun hat. Man kann Sex einerseits danach bewerten, wie nahe er dem moralischen Ideal kommt, man kann ihn ande-

24 Das ist allerdings ein Aspekt, denn Anderson durchaus sieht, vgl. dies. 2005, 123.

rerseits danach bewerten, wie befriedigend und lustvoll er ist. Diese beiden Bewertungsarten haben erst einmal nichts miteinander zu tun, wie ich vorne schon schrieb.

Allerdings scheint mir, dass eine Frage wie die danach, ob der Sex wirklich gut war, zumindest in vielen Fällen voraussetzt, dass die Frage der moralischen Qualität bereits positiv beantwortet ist. Das ist für die Mindestanforderung der Zustimmung vermutlich sofort einsichtig. Es sind natürlich Szenarien vorstellbar, in denen die Frage nach der Qualität einer sexuellen Handlung gestellt wird, obwohl klar ist, dass diese Handlung nicht einvernehmlich vollzogen wurde. Es ist vorstellbar, dass jemandem, der andere zu einer sexuellen Handlung gezwungen hat, eine solche Frage gestellt wird. Hier sind die beiden Kriterien der Lust und der moralischen Qualität dann tatsächlich gänzlich unabhängig voneinander. In den allermeisten Fällen aber scheint mir, dass die Frage, ob der Sex wirklich gut war, voraussetzt, dass der sexuelle Akt zumindest die moralische Minimalforderung an die Legitimität von sexuellen Akten erfüllt, nämlich die, einvernehmlich geschehen zu sein.

Tatsächlich wird in meinen Augen aber sogar das von mir beschriebene weitere Kriterium für die moralische Güte von sexuellen Handlungen oft als zumindest bis zu einem gewissen Grade erfüllt vorausgesetzt, wenn gefragt wird, ob eine sexuelle Handlung wirklich gut war. Durch das „wirklich“ wird verdeutlicht, dass es sich bei dem Kriterium der Lust und Befriedigung um ein zusätzliches Kriterium handelt, das zu einem anderen nur hinzukommt. Da ist es naheliegend, dass jenes erste Kriterium darin besteht, dass die sexuelle Handlung eben dem Ideal des Sex auf Augenhöhe weitgehend entsprochen hat.

Man kann also zusammenfassend festhalten: Moralisch guter Sex ist nicht zwingend befriedigend und lustvoll. Aber oft ist impliziert, dass lustvoller und befriedigender Sex auf Augenhöhe stattfindet. Dieser ist dann in jeder Hinsicht gelungen. Denn erst Sex auf Augenhöhe macht eine Begegnung möglich, in der man alle seine sexuellen Wünsche und Bedürfnisse zum Ausdruck bringen und in einem solchen gesicherten Rahmen lustvoll die Kontrolle verlieren kann.

Literatur

- Archard, David. 2018. „Sexual Consent“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, hg. von Andreas Müller und Peter Schaber, 174–184. London/New York: Routledge.
- Archer, Alfred. 2018. „Supererogation“, *Philosophy Compass* 13, Nr. 3, 1–9. <https://doi.org/10.1111/phc3.12476>.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, hg. und übers. von Olof Gigon. Zürich: Artemis.
- Anderson, Michelle. 2005. „Negotiating Sex“. *Southern California Law Review* 41, 101–138.
- Benatar, David. 2002. „Two Views of Sexual Ethics: Promiscuity, Pedophilia, and Rape“. In *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings (Fifth Edition)*, hg. von Alan Soble und Nicholas Powers, 325–336. Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Birnbacher, Dieter. 2006. *Natürlichkeit*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Brendel, Elke. 2013. *Wissen*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Feinberg, Joel. 1961. „Supererogation and Rules“. In *Ethics* 71, Nr. 4, 276–288. <https://doi.org/10.1086/291362>.
- Finnis, John. 1993. „The Wrong of Homosexuality“. In *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings (Fifth Edition)*, hg. von Alan Soble und Nicholas Powers, 135–138. Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Goldman, Alan. 1977. „Plain Sex“. *Philosophy & Public Affairs* 6, Nr. 3: 267–287.
- Goldman, Alan. 2019. „Why sexual morality doesn’t exist“. *Changing How the World Thinks*, 12. Februar 2019. <https://iai.tv/articles/why-sexual-morality-does-not-exist-auid-1212>.
- Halwani, Raja. 2010. *Philosophy of Love, Sex, and Marriage. An Introduction*. New York/Oxon: Routledge.
- Halwani, Raja. 2018. „Sex and Sexuality“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), hg. von Edward N. Zalta. Online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/sex-sexuality/>.
- Hamilton, Christoph. 2001. „Sex“. In *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings (Fifth Edition)*, hg. von Alan Soble und Nicholas Powers, 99–116. Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Jenkins, Katharine. 2018. „Who’s Afraid of Andrea Dworkin? Feminism and the Analytic Philosophy of Sex“. In *The Bloomsbury Companion to Analytic Feminism*, hg. von Pieranna Garavaso, 144–167. London et al: Bloomsbury.
- Kermani, Navid. 2016. *Sozusagen Paris*. München: Hanser.
- Kukla, Rebecca. 2018. „That’s What She Said: The Language of Sexual Negotiation“. *Ethics* 129, Nr. 4, 70–97. <https://doi.org/10.1086/698733>.

- MacKinnon, Catharine A. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge (Mass.)/London: HUP.
- Mappes, Thomas A. 1987. „Sexual Morality and the Concept of Using Another Person“. In *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings (Fifth Edition)*, hg. von Alan Soble und Nicholas Powers, 229–247. Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Millar, Thomas Macaulay. 2008. „Towards a Performance Model of Sex“. In *Yes Means Yes. Visions of Female Sexual Power and a World Without Rape*, hg. von Jaelyn Friedman und Jessica Valenti, 29–40. Berkeley: Seal Press.
- Morgan, Seiriol. 2003. „Sex in the Head“. In *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings (Sixth Edition)*, hg. von Nicholas Powers, Raja Halwani und Alan Soble, 101–120. Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00231>.
- Morgan, Seiriol. 2003a. „Dark Desires“. *Ethical Theory and Moral Practice* 6, 377–410. <https://doi.org/10.1023/B:ETTA.000004638.15926.1a>.
- Nagel, Thomas. 1979. „Sexual Perversion“. In *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings (Fifth Edition)*, hg. von Alan Soble und Nicholas Powers, 32–42. Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.2307/2024152>.
- Primoratz, Igor. 1999. *Ethics and Sex*. London/New York: Routledge.
- Primoratz, Igor. 2001. „Sexual Morality: Is Consent Enough?“. *Ethical Theory and Moral Practice* 4, Nr. 3, 201–218. <https://doi.org/10.1023/A:1011878215852>.
- Scruton, Roger. 1986. *Sexual Desire*. London: Weidenfeld.
- Senate Bill no. 967. https://leginfo.legislature.ca.gov/faces/billNavClient.xhtml?bill_id=201320140SB967.
- Thomas von Aquin. *Summa contra gentiles/Summe gegen die Heiden*, hg. und übers. von K. Allgaier. Darmstadt: WBG.
- Urmson, James. 1958. „Saints and Heroes“. In *Essays in Moral Philosophy*, hg. von A. Melden, 198–216. Seattle: University of Washington Press.
- v. Wedelstaedt, Almut Kristine. 2019. „Der Mythos von der sexuellen Überwältigung“. *Praefaktisch*. 26.9.2019. <https://www.praefaktisch.de/sex/der-mythos-von-der-sexuellen-ueberwaeltigung/>.
- Wertheimer, Alan. 1996. „Consent and Sexual Relations“. *Legal Theory* 2, Nr. 2, 89–112. <https://doi.org/10.1017/s1352325200000410>.
- Williams, D.J., Jeremy N. Thomas, Emily E. Prior und Candace N. Christensen. 2014. „From ‘SSC’ and ‘RACK’ to the ‘4Cs’: Introducing a New Framework for Negotiating BDSM Participation“. *Electronic Journal of Human Sexuality* 17. Online unter: <http://www.ejhs.org/tocv17.html>.
- Wolf, Susan. 1982. „Moral Saints“. *The Journal of Philosophy* 79, Nr. 8, 419–439. <https://doi.org/10.2307/2026228>.
- Wolf, Susan. 1997. „Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life“. *Social Philosophy and Policy* 14, Nr. 1, 207–225. <https://doi.org/10.1017/S0265052500001734>.

Einleitung: Was ist Diskriminierung und was genau ist daran moralisch falsch?

Introduction: What is Discrimination and What Makes it Morally Wrong?

ANDREA KLONCHINSKI, KIEL

Zusammenfassung: Während wir in vielen Fällen ein intuitives Verständnis dafür haben, was gemeint ist, wenn von „Diskriminierung“ die Rede ist, zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass eine präzise Definition des Begriffs gar nicht so einfach ist. Dasselbe gilt für die Antwort auf die Frage, was genau das spezifische moralische Übel diskriminierender Handlungen ausmacht. Nicht nur aufgrund ungeklärter Fragen im theoretischen Diskurs, sondern auch angesichts seiner gesellschaftlichen Relevanz ist eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Thema Diskriminierung geboten. Dieser Beitrag gibt im ersten Teil einen Überblick über zentrale Themen und Kontroversen der aktuellen philosophischen Diskriminierungsdebatte. Im zweiten Teil werden die Beiträge dieses Schwerpunkts vorgestellt und in der zuvor skizzierten Debatte verortet.

Schlagwörter: Diskriminierung, Gerechtigkeit, Gruppenkriterium, implizite Vorurteile, Antidiskriminierung/*Affirmative Action*

Abstract: Although in most cases, we do have an intuitive understanding of what “discrimination” means, a closer look reveals that it is far from clear how this concept should be defined. The same is true when it comes to the normative-ethical evaluation of discrimination and the question of what its specific wrong making features consists in. Not only due to such open questions within the theoretical discourse, but also regarding the social relevance of discrimination, philosophical analysis of the topic seems required. In its first part, this paper offers an overview of some central issues discussed in the current philosophical debate on discrimination. The second part introduces the contributions to this special issue and relates them to the topics discussed in part one.

Keywords: Discrimination, justice, group criterion, implicit biases, affirmative action

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



1. Einleitung

Seit Ausbruch der Corona-Pandemie wird von sich häufenden Diskriminierungen von asiatisch aussehenden Personen berichtet.¹ So sei einer chinesischen Studentin etwa mit der Begründung, man wolle keinen Corona-Virus, eine besichtigte Wohnung nicht vermietet und einem Patienten chinesischer Herkunft die Behandlung in einer Arztpraxis verweigert worden. Mittlerweile gerät die potentielle Diskriminierung älterer oder chronisch kranker Menschen bei der Verteilung von lebensrettenden Beatmungsmöglichkeiten (vgl. Lübke 2020) sowie eine befürchtete Verstärkung des Generationenkonflikts durch Altersdiskriminierung in den Fokus der Debatte.² Die Berechnung des Kurzarbeitergelds, so kritisiert der Deutsche Juristinnenbund, diskriminiere zudem Frauen.³

Diese Berichte sind zunächst intuitiv ohne Weiteres verständlich; es werden hier offenbar jeweils Personen bzw. Personengruppen auf der Basis eines bestimmten Gruppenmerkmals benachteiligt. Derartige Benachteiligungen gelten allgemein als moralisch falsch und sind durch nationale und internationale Statuten verboten; in Artikel 3 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland heißt es etwa: „Niemand darf wegen seines Geschlechts, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.“ Im Falle der genannten Chinesin, der wegen ihrer Herkunft die Anmietung einer Wohnung verweigert wird, ist dieses Gebot offensichtlich verletzt. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch,

1 https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2020/20200212_Coronavirus.html, 17. April 2020.

2 <https://www.fr.de/panorama/corona-diskriminierung-alte-menschen-senioren-forscher-generationenkonflikt-zr-13654603.html>, 17. April 2020.

3 <https://www.djb.de/verein/Kom-u-AS/K4/pm20-15/>, 21. April 2020. Diskriminierung ist allerdings kein spezifisches Kennzeichen krisenhafter Situationen, sondern allem Anschein nach ein Alltagsphänomen. So gab einer Umfrage von 2015 zufolge ein gutes Drittel der Befragten in Deutschland an, in den letzten zwei Jahren Opfer von Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, ethnischer Herkunft oder sexueller Orientierung geworden zu sein. https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/_DE/projekte/Handout_Umfrage_Diskriminierung_in_Dtschl_2015.pdf?__blob=publicationFile&v=1, 17. April 2020.

dass es keineswegs so klar ist, was genau eine moralisch problematische Diskriminierung ausmacht. So gibt es beispielsweise zahlreiche Benachteiligungen auf der Basis von Gruppenmerkmalen, die wir gemeinhin nicht als problematisch erachten. Genannt seien die Regelungen, dass Jugendliche unter 16 keinen Alkohol trinken oder blinde Personen nicht Pilot*innen werden dürfen. Daneben gibt es Fälle, die schwieriger zu beurteilen sind: Stellt es eine unzulässige Diskriminierung dar, wenn ein Frauenhaus nur weibliche Psychologinnen einstellt? Und könnte das Alter der Patient*innen im Falle einer nötigen Beatmung nicht sogar ein legitimes Priorisierungskriterium darstellen? (Vgl. Kasmann 2020.)

Diese kurze Betrachtung zeigt, dass es keineswegs trivial ist festzustellen, was genau „Diskriminierung“ eigentlich ist, was mithin die Fälle problematischer von den Beispielen unproblematischer Ungleichbehandlungen unterscheidet. Erstaunlicherweise hat sich die philosophische Fachdebatte, im Unterschied etwa zur juristischen oder sozialpsychologischen, erst vor relativ kurzer Zeit diesem Gegenstand angenommen, wobei insbesondere die Arbeiten von Kasper Lippert-Rasmussen hervorzuheben sind.⁴ Dies ist insofern zu begrüßen, als das Thema Diskriminierung nicht nur von hoher gesellschaftlicher Relevanz ist – man denke an die #Metoo-Bewegung sowie den erstarkenden Rassismus angesichts von Zuwanderung –, sondern auch zahlreiche grundlagentheoretische philosophische Fragen berührt und spezifische begriffliche und normative Probleme aufwirft. So gilt es beispielsweise nicht nur, den Begriff der Diskriminierung zu schärfen, verschiedene Formen der Diskriminierung (z. B. direkt, indirekt, strukturell, institutionell) voneinander abzugrenzen und dabei zu klären, welche Gruppen überhaupt Opfer von Diskriminierung sein können, sondern auch zu spezifizieren, was eigentlich das moralische Übel diskriminierender Handlungen ist. Darüber hinaus gilt es zu klären, was die Diskriminierung verschiedener Gruppen und an verschiedenen „Schauplätzen“, wie Bildung oder Arbeitsmarkt, ausmacht, und es stellt sich die Frage, wie Diskriminierung auf gerechte Art und Weise effektiv unterbunden werden kann.⁵

4 Siehe Lippert-Rasmussen (2006; 2007; 2009; 2011; 2012; 2014) und, für einen umfassenden Überblick über die aktuelle Debatte, die Beiträge im *Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Lippert-Rasmussen (2017).

5 Diese Aufzählung ist angelehnt an die Systematisierung von Lippert-Rasmussen (2017a, 2–15).

Die Beiträge in diesem Schwerpunkt behandeln Themen aus all diesen Bereichen. Bevor ich die Aufsätze im Einzelnen vorstelle (Abschnitt 3), möchte ich einige Kontroversen und Themen skizzieren, die in der aktuellen philosophischen Diskussion um Diskriminierung eine zentrale Rolle spielen (Abschnitt 2). Dies dient nicht nur dem Überblick über relevante Teile des Diskurses, sondern erlaubt zudem eine Verortung der Beiträge aus diesem Schwerpunkt.

2. Zentrale Themen und Kontroversen in der aktuellen Debatte um Diskriminierung

(i) *Generischer oder normativer Diskriminierungsbegriff*

Die Differenzierung der Frage danach, was Diskriminierung sei, einerseits sowie der Analyse des spezifischen moralischen Übels der Diskriminierung andererseits mag zunächst verwundern; ist es doch im Deutschen eher unüblich, von einem normativ neutralen Diskriminierungsbegriff auszugehen. Wie die eingangs genannten Beispiele veranschaulichen, ist mit der Beschreibung eines Vorgangs als „diskriminierend“ normalerweise bereits eine negative moralische Wertung impliziert. Im angelsächsischen Sprachraum ist das anders und dementsprechend wird kontrovers über die Angemessenheit eines generischen oder eines normativen Diskriminierungsbegriffs diskutiert (Lippert-Rasmussen 2014, 15f., 24f.; Altman 2015; Thomsen 2017). Unter Zugrundelegung eines generischen Diskriminierungsbegriffs würden wir etwa sagen, dass die Tatsache, dass blinde Personen nicht Pilot*innen werden können, eine Diskriminierung darstellt, und in einem zweiten Schritt feststellen, dass sie moralisch in Ordnung ist. Ziehen wir einen normativen Begriff heran, würden wir diesen Sachverhalt gar nicht erst Diskriminierung nennen. Die Aussage „Diskriminierung ist falsch“ wäre eine reine Tautologie. Sofern nicht anders kenntlich gemacht, verwende ich im Folgenden einen normativen Diskriminierungsbegriff.

(ii) *Gruppenkriterium*

Bisher sind wir davon ausgegangen, dass das Vorliegen von Diskriminierung als notwendige Bedingung die ungerechtfertigte Benachteiligung von Individuen auf Basis eines *Gruppenmerkmals* umfasst. Aber um welche Merkmale handelt es sich hier eigentlich genau, was kennzeichnet mithin Eigenschaften wie die in Artikel 3 GG genannten, die gemeinhin als diskriminierungsre-

levant, als „prohibited grounds“ (Moreau 2010, 143) gelten? Um diese Frage zu beantworten, muss eine überzeugende Definition von Diskriminierung ein sogenanntes Gruppenkriterium enthalten. Lippert-Rasmussen (2014, 15, 26) zufolge handelt es sich bei diskriminierungsrelevanten Merkmalen um solche, die die Zugehörigkeit zu einer sozial relevanten (*socially salient*) Gruppe anzeigen. Soziale Relevanz ist dadurch charakterisiert, dass die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe soziale Interaktionen über verschiedene Kontexte hinweg beeinflusst (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 30).⁶ Dies trifft für die klassischen Diskriminierungsmerkmale wie *race* oder *gender* zu,⁷ schließt aber aus, dass Individuen aufgrund ihrer Augenfarbe, des Anfangsbuchstabens ihres Nachnamens oder weil sie Kleidung in sich beißenden Farben tragen, diskriminiert werden können (vgl. Scanlon 2008, 71). Andere Autor*innen halten diese Implikation für ungerechtfertigt und sprechen sich gegen ein Gruppenkriterium aus, da kein normativ relevanter Unterschied zwischen Benachteiligungen aufgrund verschiedener Gruppenmerkmale bestehe (vgl. Eidelson 2015, 26–30; Thomsen 2013, 2017).

(iii) Was ist das spezifische moralische Übel der Diskriminierung?

Die Frage nach dem spezifischen moralischen Übel fällt, wie gesagt, bei einem normativen Diskriminierungsbegriff mit der Frage danach, wie Diskriminierung zu definieren sei, zusammen und kann als Kern der Debatte gelten; entsprechend lang ist die Liste der bisher vorgeschlagenen *wrong-making features* diskriminierender Handlungen. So ist vorgebracht worden, Diskriminierung sei falsch, insofern sie an unveränderbare oder für die jeweilige Entscheidung irrelevante Merkmale anknüpfe oder auf fehlerhaften Stereotypen basiere. Allerdings sind weder alle gemeinhin als diskriminierungsrelevant angesehenen Merkmale unveränderbar (z. B. Religion) noch sind sie unbedingt irrelevant für die jeweilige Entscheidung, wie die Debatte um sogenannte *reaction qualifications* veranschaulicht (vgl. Mason 2017). Dabei

6 Für ähnliche Gruppenbestimmungen siehe Baber (2001, 53) und Young (1990, 46; 2001, 15).

7 Ich verwende hier und im Folgenden den englischsprachigen Begriff *race* und nicht „Rasse“, da die Begriffe auf einer ganz unterschiedlichen Geschichte basieren und unterschiedliche Konnotationen tragen. Auch die Bezeichnung *people of color* lasse ich unübersetzt in Ermangelung eines deutschsprachigen Pendant. Schließlich sei angemerkt, dass ich *race* und *gender* nicht als essentialistische biologische Kategorien, sondern als soziale Konstrukte betrachte, die deshalb aber nicht weniger real sind (vgl. etwa Haslanger 2012).

handelt es sich um Qualifikationen, die sich durch die Reaktionen der Interaktionspartner*innen, etwa Kund*innen und Patient*innen, auf die betreffende Person ergeben. Höflichkeit und ein gepflegtes Äußeres können eine *reaction qualification* für eine Servicekraft in einem Café sein, Hautfarbe aber auch, wenn das Café in einem rassistisch geprägten Stadtteil liegt. Im letztgenannten Fall könnte der oder die Cafébesitzer*in argumentieren, dass Hautfarbe ein relevantes Merkmal bei der Auswahl der Servicekraft sei, insofern er oder sie bei Einstellung einer *person of color* ein Wegbleiben der Kund*innen zu befürchten hat. Dieses Beispiel zeigt darüber hinaus, dass Diskriminierung nicht notwendigerweise irrational ist.⁸ Auch müssen die Stereotype, auf denen Diskriminierung beruht, nicht falsch sein. Es ist korrekt, dass junge Frauen mit einer höheren Wahrscheinlichkeit (länger) Elternzeit nehmen als Männer; Geschlecht darf dennoch kein Einstellungsmerkmal sein.

Elaboriertere Ansätze argumentieren, Diskriminierung sei falsch, insofern oder wenn sie die Individuen ihrer deliberativen Freiheiten beraube (Moreau 2010), das Prinzip der Chancengleichheit verletze (Segall 2012) oder sie der diskriminierten Person Respekt verweigere und diese damit nicht als Individuum wertschätze (Eidelson 2015).⁹ Allerdings liefern auch diese Vorschläge keine notwendigen und hinreichenden Bedingungen für das Vorliegen von Diskriminierungen; so behandeln wir beispielsweise Menschen sehr häufig nicht als Individuum, sondern in ihrer jeweiligen Funktion (als Kassierer*in, Professor*in oder Polizist*in), und es kann auf allgemeinerer Ebene argumentiert werden, dass Stereotypisierung ein zentraler Mechanismus unseres Denkens ist, ohne den wir kaum mit anderen interagieren könnten (vgl. Schauer 2003, 75f.; 2017, 50f.; Anderson 2010, 45). Andersherum lassen sich jeweils Fälle von Diskriminierung angeben, die von den Ansätzen jeweils nicht erfasst werden können. Bei Chancengleichheit betrifft dies etwa Ungleichbehandlungen, die auf sozialisationsbedingte Unterschiede in den Lebensplänen und Ambitionen von Frauen und Männern zurückzuführen sind (vgl. Knight 2017, 145).¹⁰ Zudem ist dieser Ansatz

8 Zur Zurückweisung des Irrelevanz-Arguments siehe Hellman (2008, 114–137) und für eine Diskussion Halldenius (2017).

9 Für Übersichten siehe etwa Altman (2015) und Thomsen (2013; 2017).

10 Für eine Diskussion, inwiefern derartige Ungleichheiten überhaupt als Diskriminierung begriffen werden können und sollen, siehe Schouten (2017).

mit dem Problem der Angleichung nach unten (*levelling down*) konfrontiert (vgl. Knight 2017, 145f.).

Aktuell werden in der Debatte insbesondere zwei Ansätze diskutiert: der konsequentialistisch schadensbasierte Ansatz von Lippert-Rasmussen (2014, 165–183) sowie die Idee Deborah Hellmans (2008), Diskriminierung sei falsch, insofern sie die diskriminierten Personen herabsetze.¹¹ Auch diese Vorschläge sind nicht ohne Kritik geblieben; so wird insbesondere in Frage gestellt, ob Diskriminierung immer einen Schaden auf Seiten der Diskriminierten impliziere (vgl. Horta 2015; Slavny und Parr 2016), während wiederum Hellmans Definition von Diskriminierung als Herabwürdigung als zu stark kritisiert worden ist, da sie bestimmten Personen den gleichen moralischen Wert oder gar ihre Menschlichkeit abspreche (vgl. Arneson 2013, 91–94; Lippert-Rasmussen 2014, 134–139). Nichtsdestotrotz bringen beide Autor*innen bestimmte Intuitionen auf den Punkt: Diskriminierung, so scheint es, hat etwas mit Benachteiligung bzw. mit Einbußen an Wohlergehen, aber auch mit sozialen Bedeutungen und sozialer Hierarchie zu tun. Schließlich kann die Suche nach dem einen *wrong-making feature*, das allen Arten der Diskriminierung zugrunde liegt, selbst kritisiert werden (vgl. Blum 2013). Womöglich sind die Phänomene, die gemeinhin mit dem Begriff der Diskriminierung bezeichnet werden, derart disparat, dass nur ein pluralistischer Ansatz erfolgversprechend ist.

(iv) *Verschiedene Arten der Diskriminierung I: Intentionen, Strukturen und implizite Vorurteile*

Öffentliche oder private Debatten um Diskriminierung, insbesondere um rassistische oder sexistische, sind häufig emotional sehr aufgeladen. Während eine Seite der anderen Diskriminierung vorwirft, weist diese das brüskiert von sich. Dies dürfte sehr häufig mit unterschiedlichen Begriffsverwendungen und Assoziationen, insbesondere im Hinblick auf die Absichten und den Charakter des oder der Handelnden, zu tun haben. So denken viele vermutlich bei rassistischer Diskriminierung an eine*n „klassische*n“ Rassist*in, der oder die eine negative und abwertende Einstellung gegenüber *people of color* hat und diese Personen bewusst und absichtlich benachteiligt. Jemanden der rassistischen Diskriminierung zu bezichtigen, ist diesem Begriffsverständnis zufolge ein schwerwiegender moralischer Vorwurf (vgl.

11 Ähnlich wie Hellman argumentiert Scanlon (2008). Kritik an Scanlon übt Lippert-Rasmussen (2012 und 2014, 139–152).

Blum 2002, 34).¹² Während es derartige Fälle offener Diskriminierung sicherlich gibt, sind sie im öffentlichen und privatwirtschaftlichen Raum zumindest rechtlich verboten und im Privaten generell geächtet. Damit sind Vorurteile und Benachteiligungen indes nicht verschwunden, sondern haben andere Formen angenommen.

So haben vergangene (offene) Diskriminierungen zum einen gesellschaftliche Strukturen und Institutionen geschaffen, die zu Benachteiligungen marginalisierter Gruppen führen können, obwohl dies niemand beabsichtigt. Werden beispielsweise freie Stellen in einem Unternehmen oder einer Organisation über Empfehlungen der aktuellen Mitarbeiter*innen besetzt und finden sich unter dem Mitarbeiter*innenstab aufgrund früherer Zugangsbeschränkungen keine Frauen, *people of color* oder behinderte Personen, so setzt diese per se harmlose Regelung Diskriminierung fort (vgl. Wasserman 1998, 811; Blum 2002, 23). Fälle wie diese werden häufig als institutionelle Diskriminierung bezeichnet (vgl. ebd.). Wird auch der Effekt informellerer gesellschaftlicher Strukturen, wie Normen, soziale Praktiken und Narrative, mitberücksichtigt, spricht man von struktureller Diskriminierung (vgl. Mikkola 2017, 289).¹³

Zum anderen hat die sozialpsychologische Forschung gezeigt, dass Benachteiligungen von Mitgliedern marginalisierter Gruppen aufgrund unbewusster Vorurteile und Stereotype (fort)bestehen.¹⁴ Ein bekanntes Beispiel

12 Das ist der Grund, warum einige Autor*innen den Begriff des Rassismus an entsprechende negative Einstellungen knüpfen wollen. So schreibt etwa Anderson (2010, 48): „let us reserve ‚racism‘ for judgments of serious vice, while observing that not all injustice is caused by a vicious character“ und für Arthur (2007, 17) besteht Rassismus in „an attitude of hostility or indifference“. Siehe auch Blum 2002, 2, 9. Young (1990, 196) plädiert dafür, auch den Diskriminierungsbegriff entsprechend eng zu führen: „The concept of discrimination [...] should be restricted to the explicit exclusion or preference of some people in the distribution of benefits, the treatment they receive, or the positions they occupy, on account of their social group membership.“

13 Zum Begriff der gesellschaftlichen Struktur und der strukturellen Ungleichheit siehe Young (2001, 9–15).

14 Als Stereotype werden kognitive Schemata über Klassen von Objekten bezeichnet, die bei der Wahrnehmung von und der Interaktion mit einzelnen Objekten dieser Klasse helfen (vgl. Anderson 2010, 45). In Bezug auf Personengruppen lassen sich Stereotype mit Dovidio et al. (2010, 8) definieren als „associations and beliefs about the characteristics and attributes of a group and its members that shape how people think about and respond to the

ist der sogenannte Shooter-Bias-Test, in dem Versuchspersonen in einer Art Videospiele mit bewaffneten und unbewaffneten Personen unterschiedlicher Hautfarbe konfrontiert werden und schnell entscheiden müssen, ob sie schießen oder nicht (vgl. Kelly und Roedder 2008, 526; Jost et al. 2009, 50f.; Holroyd 2017, 385f.). Im Ergebnis schießen die Versuchspersonen häufiger und machen mehr Fehler in ihrer Gefahreinschätzung, wenn die Zielperson eine *person of color* ist. Ebenfalls gut belegt ist die Beobachtung, dass Frauen in klassischen Männerberufen bei gleicher Leistung oft als weniger kompetent beurteilt werden als Männer (vgl. Valian 2005).¹⁵ Eine Studie unter BWL- und VWL-Studierenden konnte zudem nachweisen, dass weibliche Lehrkräfte von Studierenden systematisch schlechter evaluiert worden sind als männliche (vgl. Mengel et al. 2019). Selbst identisches Lehrmaterial schnitt schlechter in der Bewertung ab, wenn die Lehrperson eine Frau war. Dabei kann den Versuchspersonen nicht durchweg bewusst rassistische oder sexistische Diskriminierung vorgeworfen werden. Vielmehr zeigt sich, dass auch Personen, die davon überzeugt sind, keinerlei explizite Vorurteile gegenüber der jeweiligen marginalisierten Gruppe zu hegen, durchaus implizite Vorurteile haben und entsprechend handeln können (vgl. Kelly und Roedder 2008; Jost et al. 2009, 46).¹⁶ Das diskriminierende Verhalten geschieht hier also unbewusst.

Insofern ein Großteil an Strukturen rassistisch und sexistisch geprägt sein dürfte, um bei diesen Beispielen zu bleiben, und angesichts der Tatsache, dass implizite Vorurteile weit verbreitet sind, müssen diesem Begriffsverständnis nach wesentlich mehr Handlungen als rassistisch oder sexistisch diskriminierend gelten.¹⁷ Die Frage der Verantwortungszuschreibung

group“. „Vorurteile“ verstehe ich demgegenüber als affektiv aufgeladene Stereotype. Besonders problematisch sind sie, wenn das affektive Festhalten des Individuums an Vorurteilen mit einer Weigerung einhergeht, sie im Lichte von gegenläufigen Beispielen zu verändern (vgl. Fricker 2007, 35).

- 15 Zu unbeabsichtigter Diskriminierung bei der Einstellung von Personen siehe auch Uhlmann und Cohen (2005).
- 16 Siehe zum Impliziten Assoziationstest, der am häufigsten verwendeten Methode zur Erhebung impliziter Stereotype und Vorurteile, Kelly und Roedder (2008, 524–526), Jost et al. (2009, 45f.) sowie Brownstein (2019, Abschnitt 1.2).
- 17 Dementsprechend würden etwa Haslanger (2012) oder DiAngelo (2018) den Begriff des Rassismus ausweiten. So schreibt Haslanger (2012, 335): „If we want the term ‚racism‘ to capture all the barriers to racial justice, I submit that it is reasonable to count as ‚racist‘ not only the attitudes and actions of indi-

und der Schuldhaftigkeit der Akteure ist in diesen Fällen indes keineswegs so klar, wie es bei der „klassischen“, expliziten Diskriminierung der Fall ist.¹⁸ Jedenfalls impliziert ein Diskriminierungsbegriff, der auch die zuletzt diskutierten Phänomene einfängt, nicht mehr die starke moralische Verurteilung der handelnden Person, wie wir sie oben konstatiert hatten, und damit wird zumindest ein Grund deutlich, warum der öffentliche Diskriminierungsdiskurs oft so emotional verläuft: die verschiedenen Parteien mögen unterschiedliche Diskriminierungsbegriffe mit unterschiedlichen Implikationen für die moralische Bewertung des Charakters und die Schuldhaftigkeit der handelnden Person im Sinn haben.

(v) Verschiedene Arten der Diskriminierung II: direkte, indirekte und statistische Diskriminierung

Im vorherigen Abschnitt wurde deutlich, dass zum Teil sehr unterschiedliche Phänomene mit dem Begriff der Diskriminierung bezeichnet werden. Tatsächlich ergibt die bisher wohl umfangreichste Taxonomie bei Lippert-Rasmussen (2014, 45) 64 verschiedene Arten der Diskriminierung. An dieser Stelle und mit Hinblick auf die Beiträge in diesem Schwerpunkt reicht es aus, zwei weitere zentrale Unterscheidungen zu nennen: die zwischen direkter und indirekter Diskriminierung einerseits sowie die zwischen statistischer und nichtstatistischer Diskriminierung andererseits. Die erstgenannte Differenzierung ist keineswegs eindeutig, wird durch unterschiedliche Begriffsverwendungen in verschiedenen Rechtssystemen erschwert und manche Autoren bezweifeln sogar, dass indirekte Diskriminierung überhaupt eine sinnvolle Kategorie sei (vgl. Eidelson 2015). Als eine grobe Annäherung lässt sich sagen, dass direkte Diskriminierung eine unmittelbar an das diskriminierungsrelevante Merkmal anknüpfende Ungleichbehandlung ist (*disparate treatment*), während indirekte Diskriminierung zwar ein neutrales Unterscheidungskriterium anwendet, aber einen unverhältnismäßigen negativen Effekt auf eine bestimmte Personengruppe bewirkt (*disparate impact*). Um auf die eingangs genannten Beispiel zurückzukommen:

viduals but the full range of practices, institutions, policies, and suchlike that, I've argued, count as racially oppressive.“

18 Siehe dazu Holroyd (2012), Brownstein (2019, Abschnitt 4.1) sowie die Beiträge in Brownstein und Saul (2016, Teil 1). Fruchtbar scheinen hier auch Frickers (2007, 98–108) Überlegungen zu vergangenem Unrecht sowie die Unterscheidung zwischen Schuldzuweisung und moralischer Enttäuschung.

Das Beispiel der chinesischen Studentin ist ein Fall direkter Diskriminierung, während die Diskriminierung von Frauen beim Kurzarbeitergeld indirekt erfolgt, insofern die Maßnahme nicht an das Merkmal Geschlecht, sondern an Nettolohn und Steuerklasse anknüpft, was die Gruppe der Frauen aber im Vergleich zur Gruppe der Männern insgesamt schlechterstellt. Die begrifflichen und normativen Probleme, die diese Unterscheidung mit sich bringt, sind Gegenstand anhaltender Diskussionen (vgl. Wasserman 1998; Selmi 2013; Lippert-Rasmussen 2014, 54–78; Altman 2015; Khaitan 2017; Thomsen 2017).

Statistische Diskriminierung wiederum unterscheidet sich von nichtstatistischer dadurch, dass das Vorliegen eines diskriminierungsrelevanten Merkmals hier als ein Indikator für das die diskriminierende Person eigentlich interessierende Merkmal fungiert (vgl. Schauer 2017, 43). Stellt ein Arbeitgeber keine jungen Frauen ein, weil er davon ausgeht, dass diese aufgrund von Elternzeit als Arbeitskräfte ausfallen werden, und nicht, weil er Frauen hasst, dann ist das ein Fall von statistischer Diskriminierung. Dieses Beispiel deutet bereits an, wo das Problem dieses Konzepts liegt: Insofern Diskriminierung häufig auf bestimmten Stereotypen, also auf Verallgemeinerungen, beruht, ist sie immer schon statistisch (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 82f.). Dass jemand bestimmte Personengruppen für minderwertig hält, ohne dabei irgendwelche Assoziationen über ihren Charakter und ihr Verhalten zu haben, ist schwer vorstellbar.¹⁹ Andersherum wird etwa am Beispiel der Nichteinstellung junger Frauen nochmals deutlich, dass (statistische) Diskriminierung keiner ablehnenden Haltung der Diskriminierenden gegenüber den Diskriminierten bedarf.

(vi) Sphäre der Diskriminierung

Im Kontext der statistischen Diskriminierung ist die Praxis des (*racial*) *profiling* besonders umstritten (vgl. Schauer 2003, 155–198; 2017, 50f.; Lippert-Rasmussen 2014, 272–301). Dies dürfte nicht zuletzt auch daran liegen, dass es hier der Staat ist, der seine Bürger*innen auf Basis eines diskriminierungsrelevanten Merkmals ungleich behandelt; schließlich verbieten viele Verfassungen, darunter das eingangs zitierte Deutsche Grundgesetz, derartige Diskriminierung eindeutig (vgl. Collins 2017, 361). Ist es doch der Staat,

19 Zur Problematik der Abgrenzung von statistischer und nichtstatistischer Diskriminierung sowie zur moralischen Problematik letzterer siehe Schauer (2003; 2017) und Lippert-Rasmussen (2014, 79–97).

der die Freiheiten und Rechte der Individuen definiert und durchsetzt und somit eine erhebliche Macht über die Vorenthaltung von Chancen, Respekt und Anerkennung – oder wie auch immer das moralische Übel von Diskriminierung bestimmt wird – hat. Eine weitere Sphäre der Diskriminierung stellt der teils öffentlich, teils privat organisierte Zugang zu Bildung, Wohnraum und Arbeit dar.²⁰ Wesentlich strittiger ist die Frage, inwiefern der persönliche Nahbereich ebenfalls als eine Sphäre möglicher Diskriminierung angesehen werden sollte – die Frage nach der rechtlichen Regulierung derartiger Diskriminierungen einmal beiseitegelegt (vgl. Collins 2017). Wenn es falsch ist, eine Person aufgrund ihrer Religion nicht einzustellen, wäre es dann nicht ebenso falsch, sie als einzige unter den Kolleg*innen nicht zur privaten Geburtstagsfeier einzuladen? Und sollte es nicht analog als diskriminierend gegenüber *persons of color* gelten, ausschließlich weiße Personen als Sexualpartner*innen in Erwägung zu ziehen? (Vgl. Liu 2015; Lazenby und Butterfield 2017; Fourie 2017.)

Diese Fragen haben in der Literatur bislang noch wenig Beachtung gefunden. Sie mögen auf den ersten Blick auch befremdlich erscheinen, schließlich scheint es eine rein persönliche Angelegenheit zu sein, wen man zu seiner Geburtstagsfeier einlädt und wen nicht, wen man attraktiv findet und wen nicht. Allerdings ist es naheliegend anzunehmen, dass auch Sympathie und Anziehung von Vorurteilen beeinflusst werden.²¹ Insofern einiges darauf hindeutet, dass regelmäßige persönliche Kontakte mit Mitgliedern marginalisierter Gruppen unter bestimmten Bedingungen zum Abbau von Vorurteilen führen können (vgl. Kang und Banaji 2006, 1101–1109; Anderson 2010, 123–127; Liu 2015, 257f.), können Beziehungen im persönlichen Nahbereich zumindest nicht per se der moralischen Bewertung entzogen werden. Inwiefern hier von Diskriminierung die Rede sein sollte und wie, im Falle einer negativen Antwort auf diese Frage, die angemessene „Sphäre“ von Diskriminierung bestimmt werden kann, bleibt zu diskutieren.

20 Siehe dazu etwa die Gleichbehandlungsrichtlinien der Europäischen Union: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/DE/ThemenUndForschung/Recht_und_gesetz/EU-Richtlinien/eu-Richtlinien_node.html, 25 April 2020.

21 So schreibt Liu (2015, 258): „The reason why we find members of a certain racial group unattractive is often a combination of lack of positive portraits of them in society and our own failure to allow them into our personal lives as equals.“

(vii) *Antidiskriminierungsmaßnahmen – umgekehrte Diskriminierung?*

Ganz im Gegensatz zur Diskriminierung im persönlichen Nahbereich sind Antidiskriminierungsmaßnahmen – oder, allgemeiner, *Affirmative Action* (AA) – insbesondere in den USA Gegenstand einer umfangreichen Debatte.²² AA bezeichnet Maßnahmen, die darauf abzielen, die Repräsentation bislang unterrepräsentierter Gruppen im Bereich Bildung, Beschäftigung und Kultur zu erhöhen (vgl. Fullinwider 2018). Dazu zählen insbesondere Quotenregelungen sowie die Praxis der bevorzugten Anstellung bzw. Zulassung von Mitgliedern einer unterrepräsentierten Gruppe bei gleicher Eignung. AA ist insofern ein weiterer Begriff als Antidiskriminierung, als er verschiedene *Begründungen* der Maßnahmen zulässt; neben dem Ziel, Diskriminierung entgegenzuwirken, kann AA etwa der Kompensation für vergangenes Unrecht, der Förderung epistemischer Diversität oder einer umfangreicheren gesellschaftlichen Integration dienen (vgl. Anderson 2010, 135–154).²³ Ich konzentriere mich an dieser Stelle auf das Ziel, Diskriminierung zu unterbinden bzw. zu verhindern.

Hinsichtlich der Argumente, die gegen die Notwendigkeit und die Gerechtigkeit von AA-Maßnahmen mit dem Ziel der Antidiskriminierung, gerade in Form der bevorzugten Anstellung, vorgebracht werden, möchte ich zwei nennen, die einen unmittelbaren Bezug zum hier interessierenden Thema aufweisen. So wird erstens argumentiert, dass die bloße unterschiedliche Repräsentation bestimmter Gruppen in bestimmten Berufen oder Positionen per se nicht den Schluss zulasse, dass hier eine Diskriminierung stattgefunden habe; ein geringer Anteil von Frauen in der akademischen Philosophie beispielsweise könne durch unterschiedliche Interessen oder Fähigkeiten erklärt werden (vgl. Sesardic und De Clercq 2014).²⁴ AA sei somit gar nicht notwendig. Ungerecht seien entsprechende Maßnahmen zudem, zweitens, weil sie Mitglieder der jeweils dominanten Gruppe diskriminierten. Wenn etwa eine Universität angesichts des geringen Frauenanteils unter ihren wis-

22 Siehe für einen Überblick und weitere Referenzen Fullinwider (2018).

23 Für die Relevanz epistemischer Diversität in verschiedenen Lebensbereiche siehe kürzlich eindrucksvoll Criado-Perez (2019). Das Argument der Kompensation vergangenen Unrechts ist problematisch und scheint mittlerweile nur noch selten vertreten zu werden (vgl. ebd., 137–141; Lippert-Rasmussen 2017b).

24 Differenzierter dazu Lippert-Rasmussen (2009).

senschaftlichen Mitarbeiter*innen beschließt, für einen bestimmten Zeitraum nur noch Frauen einzustellen, so sei dies diskriminierend gegenüber Männern.²⁵

Eine Antwort auf den ersten Einwand kann offenbar nicht allein auf der Basis begrifflicher und moralphilosophischer Überlegungen, sondern nur empirisch informiert erfolgen. Dabei gilt es insbesondere, nicht nur vergangene explizite, sondern auch andauernde strukturelle Diskriminierung sowie auf unbewussten sozialpsychologischen Mechanismen basierende Ausgrenzungen bestimmter Gruppen zu berücksichtigen (vgl. Kang und Banaji 2006). Neben den unter (iv) bereits genannten impliziten Vorurteilen ist hier insbesondere die Bevorzugung der eigenen Gruppe (*ingroup bias* oder *ingroup favoritism*) zu nennen (vgl. Dasgupta 2004). Mit der Anerkennung derartiger Mechanismen verschiebt sich die AA-Debatte weg von dem rückwärtsgewandten Argument der Kompensation vergangenen Unrechts, hin zur gegenwarts- und zukunftsorientierten Behebung von aktueller Diskriminierung (vgl. ebd.). Dass diese vorliegt, bleibt natürlich jeweils im Einzelfall zu überprüfen und es ist ebenfalls eine empirische Frage, inwiefern bestimmte AA-Maßnahmen wirksam Abhilfe schaffen können. Inwiefern wiederum die Kritik zutrifft, dass AA Mitglieder der dominanten Gruppe „diskriminiert“, hängt vom zugrunde gelegten Diskriminierungsbegriff ab, setzt also eine Auseinandersetzung mit einigen der in diesem Beitrag skizzierten Fragen voraus.²⁶

25 Dies ist kein hypothetisches Beispiel. Die Technische Universität Eindhoven (Niederlande) hat im Sommer 2019 verkündet, die Stellenausschreibungen in den darauffolgenden zwei Jahren zunächst nur für Frauen zu öffnen: <https://www.dutchnews.nl/news/2019/06/eindhoven-university-opens-academic-jobs-to-women-only/>, 25. April 2020. Dass Männer in der Anstellungspraxis der akademischen Philosophie diskriminiert werden, behaupten etwa Sesardic und De Clercq (2014). Siehe zur Entkräftung dieses Arguments Rössler 2012, 374f.

26 Für Young (1990, 193–198) stellt AA Diskriminierung dar, ist aber moralisch gerechtfertigt. Suk (2017) hingegen argumentiert, dass AA die zentralen Eigenschaften von Diskriminierung nicht erfüllt und somit auch nicht unter diesen Begriff zu subsumieren sei. Daraus, dass AA-Maßnahmen keine Diskriminierung darstellen, folgt allerdings nicht, dass sie moralisch legitim sind.

3. Überblick über die Beiträge des Schwerpunkts

Vor dem Hintergrund dieses Überblicks über zentrale Themen und Kontroversen der aktuellen philosophischen Debatte um Diskriminierung gilt es nun, die Beiträge in diesem Schwerpunkt vorzustellen und in die diskutierten Themenfelder einzuordnen.

Der Beitrag von Hauke Behrendt, *Diskriminierung und das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit*, befasst sich mit dem normativen Begriff der direkten Diskriminierung (vgl. (i)), argumentiert für die Relevanz eines Gruppenkriteriums (vgl. (ii)) und schlägt eine spezifische Deutung des Gruppenbegriffs vor, die zugleich etwas über die Art der mit Diskriminierung verbundenen Ungerechtigkeit aussagt (vgl. (iii)). Im Zuge der Argumentation für die Notwendigkeit eines Gruppenkriteriums für einen überzeugenden Diskriminierungsbegriff weist Behrendt einen an beliebigen Merkmalen ansetzenden Diskriminierungsbegriff als zu weit und auch die Relevanzbedingung als unplausibel zurück (vgl. (iii)). Hinsichtlich möglicher Deutungen des Gruppenbegriffs differenziert Behrendt eine realistische und eine klassifikatorische Lesart und zeigt auf, dass nur die klassifikatorische Interpretation überzeugt. Damit kommt er zu dem glückseligitaristisch anmutenden Fazit, dass „*komparative Benachteiligungen auf der Basis sozial bedeutsamer Klassifikationen moralisch nur dann zulässig [sind], wenn sie die Folge von Umständen sind, die die Person selbst zu verantworten hat*“. Dies sei bei sozialer Artzugehörigkeit (*race, gender* etc.) niemals der Fall.

Michael Oliva Córdoba setzt in dem Beitrag *Diskriminierung und Verwerflichkeit: Huxleys Albtraum und die Rolle des Staates* weniger am Konzept, sondern eher an der Sphäre der Diskriminierung an und argumentiert, dass Diskriminierung primär ein Problem im Bereich des Politischen sei (vgl. (vi)). Das Politische bestimmt er dabei in Anlehnung an Thomas Hobbes als das Verhältnis vom Staat zu den Bürger*innen; ausgeklammert bleibt damit die Interaktion zwischen Bürger*innen. Einen deskriptiven Diskriminierungsbegriff verwendend (vgl. (i)) lautet Córdoba's These, dass Diskriminierung durch den Staat immer unzulässig sei, da es sich dabei um Machtmissbrauch handele, im Verhältnis zwischen den Bürger*innen hingegen nicht unbedingt, wie er anhand der Beispiele der Partner*innenwahl und des ökonomischen Tausches am Markt illustriert. Auf diskriminierenden Präferenzen basierende Entscheidungen seien hier erlaubt, da es sich um eine Beziehung unter Gleichen handele. Huxleys – und wohl auch Córdoba's – Albtraum besteht in der Aufhebung dieses privaten Raums durch staatliche

Einmischung (vgl. (vi)). AA-Maßnahmen sieht der Autor dabei bereits als Schritt in die falsche Richtung an (vgl. (vii)).

Während sich die Beiträge von Behrendt und Córdoba auf einer relativ abstrakten Ebene mit direkter Diskriminierung auseinandersetzen, haben die übrigen vier Beiträge jeweils einen spezifischeren Anwendungsbereich zum Gegenstand. So setzten sich Regina Schidel und Heiner Koch mit zwei aktuellen Themen aus dem Bereich der angewandten Ethik auseinander, Christine Bratu und Anna Leuschner diskutieren AA-Maßnahmen zugunsten von Frauen im Kontext der akademischen Philosophie. Schidel befasst sich in ihrem Beitrag *Pränataldiagnostik als Instanz von struktureller Diskriminierung? Überlegungen zur Debatte um den PraenaTest und seine Auswirkungen auf Menschen mit Behinderung* mit der Diskriminierung von Menschen mit Trisomie 21. Der sogenannte PraenaTest ist ein vorgeburtlicher Bluttest, der die Diagnose des Down-Syndroms erlaubt und seit 2019 in bestimmten Fällen von der gesetzlichen Krankenversicherung finanziert wird. Schidel wirft die Fragen auf, inwiefern der Test, dem im Falle der Diagnose von Trisomie 21 häufig eine Abtreibung folgt, Menschen mit Down-Syndrom diskriminiert und inwiefern die Aufnahme des Tests in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenversicherung diese Diskriminierung verstärkt. Um diese Fragen zu beantworten, diskutiert sie die Diskriminierungsbegriffe von Lippert-Rasmussen und Hellman (vgl. (iii)) und argumentiert unter Rückgriff auf Foucaults Begriff der Biomacht, dass diese Konzepte strukturell zu erweitern seien (vgl. (iv)), um das hier betrachtete Phänomen einfangen zu können. Insofern die Etablierung des PraenaTests eine strukturelle Diskriminierung von Menschen mit Trisomie 21 bewirke, so Schidels Fazit, solle seine Anwendung strikt auf bestimmte Risikofälle beschränkt werden.

Koch betrachtet in seinem Beitrag *Intransparente Diskriminierung durch maschinelles Lernen* Diskriminierungen durch Algorithmen und zeigt auf, dass dieses Phänomen mit besonderen Herausforderungen für die philosophische Diskriminierungsdebatte verknüpft ist. Im Unterschied zu den anderen Beiträgen geht es bei Koch primär um statistische Diskriminierung (vgl. (v)), wobei er einen normativen Diskriminierungsbegriff zugrunde legt (vgl. (i)). Während man jedoch statistische Diskriminierung durch Algorithmen auf der Basis von klassischerweise als diskriminierungsrelevant geltenden Merkmalen noch relativ gut entdecken könne und dieses Problem in der Literatur auch bereits ausführlich diskutiert worden sei, stellt Koch heraus, dass man bei selbst lernenden Algorithmen häufig gar nicht wisse, anhand welcher Merkmale diese zwischen Personen differenzierten. Diese Merk-

male können zudem für Menschen unverständlich sein. Koch argumentiert, dass man hier dennoch von Diskriminierung sprechen könne, indem er die Notwendigkeit eines Gruppenkriteriums zurückweist (vgl. (ii)) und erörtert, dass Diskriminierung keiner mentalen Eigenschaften auf Seiten der diskriminierenden Instanz bedürfe (vgl. (iv), (v)). Insofern Algorithmen diskriminieren können, es aber angesichts ihrer Intransparenz erhebliche Schwierigkeiten gibt, dies festzustellen und ggf. zu beheben, plädiert Koch dafür, in bestimmten Kontexten nur Algorithmen zu verwenden, bei denen diese Probleme überwunden werden können.

Bratu befasst sich in dem Text *Ist die Praxis bevorzugter Anstellung moralisch zulässig?* mit der Frage, ob die bevorzugte Anstellung von Frauen in der akademischen Philosophie auch dann zulässig sei, wenn dadurch vom Prinzip der Bestenauswahl abgewichen würde (vgl. (vii)). Als der oder die beste Bewerber*in gilt Bratu zufolge dabei die Person mit dem größten akademischen Potential. Um die These zu stützen, dass die Praxis der bevorzugten Anstellung moralisch zulässig ist und gegenüber Mitbewerbern keine Diskriminierung in Form der Vorenthaltung von Chancengleichheit darstellt (vgl. (iii)), rekonstruiert die Autorin die Argumentation der sogenannten traditionellen (man könnte auch sagen: meritokratischen) Sichtweise, zeigt auf, dass diese modifiziert werden muss, um zu überzeugen, und in der abgeschwächten Version grundsätzlich mit der Praxis der bevorzugten Anstellung vereinbar ist. Berücksichtige man zudem, dass aktuell implizite Vorurteile und andere sozialpsychologische Mechanismen der Chancengleichheit in der akademischen Philosophie entgegenstünden (vgl. (iv) und (vii)), dann seien die Ziele der traditionellen Sichtweise mithilfe der diskutierten Maßnahme sogar besser zu erreichen.

Leuschner schließlich untersucht die Legitimität von AA-Maßnahmen innerhalb der akademischen Philosophie nicht auf der Ebene der Anstellung, sondern auf der Ebene der Planung philosophischer Fachtagungen. Unter dem Titel *Quoten für Hauptvorträge? Moralische, soziale und epistemische Aspekte akademischer Quotenregelungen am Beispiel der Gendered Conference Campaign* verteidigt sie diese Kampagne insbesondere gegen einige von David Benatar vorgebrachte Einwände (vgl. (vii)). Leuschner argumentiert, dass eine größere Repräsentation von Frauen als Hauptrednerinnen auf Konferenzen nicht nur moralisch gefordert, sondern auch unter epistemischen Gesichtspunkten sinnvoll ist.

Insgesamt decken die Beiträge in diesem Schwerpunkt damit ein breites Spektrum der in der Diskriminierungsdebatte diskutierten Themen ab,

positionieren sich zu einzelnen Fragen ganz unterschiedlich und laden somit auch zu Widerspruch ein, sodass sie der deutschsprachigen Diskussion über Diskriminierung (hoffentlich) neue Impulse verleihen.

Literatur

- Altman, Andrew. 2015. „Discrimination“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/discrimination/>, 8. Juli 2017.
- Anderson, Elizabeth. 2010. *The Imperative of Integration*. Princeton, Oxford: Princeton UP.
- Arneson, Richard. 2013. „Discrimination, disparate impact, and theories of justice“. In *Philosophical Foundations of Discrimination Law*, hrsg. von Deborah Hellman und Sophia Moreau, 87–111. Oxford.
- Arthur, John. 2007. *Race, Equality, and the Burdens of History*. Cambridge.
- Baber, Harriet E. 2001. „Gender conscious“. *Journal of Applied Philosophy* 18(1), 53–63.
- Blum, Lawrence. 2002. *„I’m not a Racist, But ...“ The Moral Quandary of Race*. Ithaca/London.
- Blum, Lawrence. 2013. „Racial and other asymmetries. A problem for the protected category framework for anti-discrimination thought“. In *Philosophical Foundations of Discrimination Law*, hrsg. von Deborah Hellman und Sophia Moreau, 182–199. Oxford.
- Brownstein, Michael. 2019. „Implicit biases“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/implicit-bias>, 27. April 2020.
- Brownstein, Michael, und Jennifer Saul, Hrsg. 2016. *Implicit Bias and Philosophy, Volume 2: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics*. Oxford.
- Collins, Hugh. 2017. „Discrimination and the private sphere“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 360–368. London.
- Criado-Perez, Carolina. 2019. *Invisible Women: Exposing Data Bias in a World designed for Men*, London.
- Dasgupta, Nilanjana. 2004. „Implicit ingroup favoritism, outgroup favoritism, and their behavioral manifestations“. *Social Justice Research* 17(2): 143–169.
- DiAngelo, Robin. 2018. *Why it is So Hard for White People to Talk about Racism*. Beacon.
- Dovidio, John F., Miles Hewstone, Peter Glick und Victoria M. Esses. 2010. „Prejudice, stereotyping and discrimination: theoretical and empirical overview“. In *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, hrsg. von John F. Dovidio, Miles Hewstone, Peter Glick und Victoria M. Esses, 3–28. Los Angeles.

- Eidelson, Benjamin. 2015. *Discrimination and Disrespect*. Oxford.
- Fourie, Carina. 2017. „Wrongful private discrimination and the egalitarian ethos“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 421–432. London.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford.
- Fullinwider, Robert. 2018. „Affirmative action“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/affirmative-action/>, 22. Oktober 2018.
- Haldenius, Lena. 2017. „Discrimination and irrelevance“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 108–118. London.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*. Oxford.
- Hellman, Deborah. 2008. *When is Discrimination Wrong?* Cambridge Mass.
- Hellman, Deborah, und Sophia Moreau, Hrsg. 2013. *Philosophical Foundations of Discrimination Law*, Oxford.
- Holroyd, Jules. 2012. „Responsibility for implicit biases“. *Journal of Social Psychology* 3(3), 274–306.
- Holroyd, Jules. 2017. „The social psychology of discrimination“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 381–393. London.
- Horta, Oscar. 2015. „Does discrimination require disadvantage?“. *Moral Philosophy and Politics* 2(2), 277–297.
- Jost, John T., Laurie A. Rudman, Irene V. Blair, Dana R. Carney, Nilanjana Dasgupta, Jack Glaser und Curtis D. Hardin. 2009. „The existence of implicit bias is beyond reasonable doubt: A refutation of ideological and methodological objections and executive summary of ten studies that no manager should ignore“. *Research in Organizational Behavior* 29: 39–69.
- Kang, Jerry, und Mahzarin R. Banaji. 2006. „Fair measures: a behavioral realist revision of affirmative action“. *California Law Review* 1063(4), 1063–1118.
- Kasmann, Tobias. 2020. *Corona-Triage, Risikogruppen und Altersdiskriminierung*, <https://www.praefaktisch.de/covid-19/corona-triage-risikogruppen-und-altersdiskriminierung/>, 21. April 2020.
- Kelly, Daniel, und Erica Roedder. 2008. „Racial cognition and the ethics of implicit bias“. *Philosophy Compass* 3(3), 522–540.
- Khaitan, Tarunabh. 2017. „Indirect discrimination“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 30–41. London.

- Knight, Carl. 2017. „Discrimination and equality of opportunity“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 140–150. London.
- Lazenby, Hugh, und Paul Butterfield. 2017. „Discrimination and the personal sphere“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 369–378. London.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2006. „The badness of discrimination“. *Ethical Theory and Moral Practice* 9, 167–185.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2007. „Nothing personal: on statistical discrimination“. *The Journal of Political Philosophy* 15(4), 385–403.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2009. „Discrimination and the aim of proportional representation“. *Politics, Philosophy and Economics* 7(2), 159–182.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2011. „We are all different: Statistical discrimination and the right to be treated as an individual“. *Journal of Ethics* 15(1), 47–59.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2012. „Intentions and Discrimination in Hiring“. *Journal of Moral Philosophy* 9, 55–74.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2014. *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination*, Oxford.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, Hrsg. 2017. *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. London.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2017a. „The philosophy of discrimination. An introduction“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 1–16. London.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2017b. „Affirmative action, historical injustice, and the concept of beneficiaries“. *Journal of Political Philosophy* 25(1), 72–90.
- Lübbe, Weyma. 2020. *Corona-Triage. Ein Kommentar zu den anlässlich der Corona-Krise publizierten Triage-Empfehlungen der italienischen SIAARTI-Mediziner*. <https://verfassungsblog.de/corona-triage/>, 21. April 2020.
- Liu, Xiaofei. 2015. „No Fats, Femmes, or Asians“. *Moral Philosophy and Politics* 2(2), 255–276.
- Mason, Andrew. 2017. „Appearance, discrimination, and reaction qualification“. *Journal of Political Philosophy* 25(1), 48–71.
- Mengel, Friederike, Jan Sauermann und Ulf Zöllitz. 2019. „Gender bias in teaching evaluations“. *Journal of the European Economic Association* 17(2), 535–566, DOI: 10.1093/jeea/jvx057.
- Mikkola, Mari. 2017. „Discrimination and trans identities“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 287–297. London.
- Moreau, Sophia. 2010. „What is discrimination?“. *Philosophy and Public Affairs* 38(2), 143–179.

- Rössler, Beate. 2012. „Frauen verzweifelt gesucht? Über Quoten und Gerechtigkeit“. *Merkur* 66(756), 371–381.
- Scanlon, Thomas. 2008. *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge.
- Schauer, Frederick. 2003. *Profiles, Probabilities and Stereotypes*. Cambridge.
- Schauer, Frederick. 2017. „Statistical (and non-statistical) discrimination“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 42–53. London.
- Schouten, Gina. 2017. „Discrimination and gender“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 185–195. London.
- Segall, Shlomi. 2012. „What’s so bad about discrimination?“. *Utilitas* 24(1), 83–100.
- Selmi, Michael. 2013. „Indirect discrimination and the anti-discrimination mandate“. In *Philosophical Foundations of Discrimination Law*, hrsg. von Deborah Hellman und Sophia Moreau, 250–268. Oxford.
- Sesardic, Neven, und Rafael De Clercq. 2014. „Women in philosophy: problems with the discrimination hypothesis“. *Academic Questions* 27, 461–473.
- Slavny, Adam, und Tom Parr. 2016. „Harmless discrimination“. *Legal Theory* 21, 100–114.
- Suk, Julie. 2017. „Discrimination and affirmative action“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. von Kasper Lippert-Rasmussen, 394–406. London.
- Thomsen, Frej Klem. 2013. „But some groups are more equal than others: a critical review of the group-criterion in the concept of discrimination“. *Social Theory and Practice* 39(1), 120–146.
- Thomsen, Frej Klem. 2017. *Discrimination. Oxford Research Encyclopedia of Politics*. <http://politics.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-202?print=pdf>, 9. Juli 2017.
- Uhlmann, Eric Luis, und Geoffrey L. Cohen. 2005. „Constructed criteria: redefining merit to justify discrimination“. *Psychological Science* 16(6), 474–480.
- Valian, Virginia. 2005. „Beyond gender schemas: improving the advancement of women in academia“. *Hypatia* 20(3), 198–213.
- Wasserman, David. 1998. „Discrimination, concept of“. In *Encyclopedia of Applied Ethics* (Band 1), hrsg. von R. Chadwick. 805–814. London.
- Young, Iris M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton.
- Young, Iris M. 2001. „Equality of whom? Social groups and judgments of justice“. *The Journal of Political Philosophy* 9(1), 1–18.

Diskriminierung und das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit

Discrimination and the criterion of group membership

HAUKE BEHRENDT, STUTTGART

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag untersucht, welche Rolle das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit (KdG) für ein sinnvolles Verständnis von direkter Diskriminierung spielt. Dafür werden zunächst die Gründe rekonstruiert, die für die Einführung des KdG sprechen. So sind Definitionen des Diskriminierungsbegriffs, die nur auf die (unterstellte) Unterschiedlichkeit von Individuen abheben, zu weit. Auch die Einführung eines Relevanzkriteriums schafft keine Abhilfe, wie anhand einschlägiger Beispiele belegt wird. Aufbauend auf diesen Erkenntnissen wird ein Argument entwickelt, wonach Diskriminierung als Spezialfall ungerechter Benachteiligung anzusehen ist, die auf der (näher zu bestimmenden) Gruppenzugehörigkeit der Diskriminierten beruht. Die These lautet: Mit dem Diskriminierungsbegriff werden genau diejenigen Sachverhalte komparativer Benachteiligung eingefangen, in denen Gruppenzugehörigkeit als Unterscheidungsmerkmal fungiert. Das KdG greift damit eine besondere Kategorie von Gründen heraus, nämlich gruppenbezogene, die zur Rechtfertigung von Ungleichbehandlungen nicht herangezogen werden dürfen. Dafür muss dem KdG allerdings eine ganz bestimmte klassifikatorische Deutung gegeben werden, die den Begriff der sozialen Gruppe spezifiziert. In seiner unqualifizierten Form beinhaltet es eine Ambiguität: So lässt sich der Passus „Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe“ sozialontologisch zum einen in einem realistischen, zum anderen in einem klassifikatorischen Sinn verstehen. Während Gruppen nach der realistischen Deutung als organisierte Zusammenschlüsse von mehreren Akteuren bestimmt werden, wie Fanclubs, Reisegruppen, Orchester usw., stellen sie nach der klassifikatorischen Deutung Klassifikationen von Individuen dar, die anhand übereinstimmender Merkmale in verschiedene sozial bedeutsame Kategorien, wie *Gender*, *Class* oder *Race*, unterteilt werden. Die These lautet, dass die klassifikatorische Deutung mehr Überzeugungskraft besitzt, weil sie zu starke Forderungen an die Konstitutionsbedingungen von Gruppen vermeidet, was unplausibel viele In-

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



stanzen offensichtlicher Diskriminierung ausschließen würde. Auf der anderen Seite ist das *KdG* auf Realgruppen als alleiniges Diskriminierungsmerkmal bezogen aber nicht einmal hinreichend. Dies verdeutlichen Gegenbeispiele, in denen Realgruppenzugehörigkeiten eine ungleiche Behandlung rechtfertigen, wie u. a. im Fall von Vereinsmitgliedschaften. Aus diesen Überlegungen folgt, dass wir das *KdG* im Sinne eines klassifikatorischen Diskriminierungsbegriffs spezifizieren sollten.

Schlagwörter: Diskriminierung; soziale Gruppen; soziale Arten; Gerechtigkeit; angewandte Ethik

Abstract: This article examines the role of the criterion of group membership (CGM) for a reasonable understanding of direct discrimination and argues in favor of a classificatory reading of this criterion. In a first step, I reconstruct the reasons that speak in favor of the *CGM*. I argue that definitions which focus solely on the (assumed) differences between individuals are too broad. Moreover, the introduction of a relevance criterion does not remedy the situation, as is demonstrated by relevant examples. Instead, I argue that discrimination is to be regarded as a special case of unjust disadvantage which is based on the (to be specified) group membership of the discriminated persons. The thesis is: The concept of discrimination captures precisely those situations of relative disadvantage in which group membership functions as a distinguishing feature. The *CGM* thus highlights a special category of reasons, namely group-related reasons, which must not be used to justify unequal treatment. In order to do its argumentative work, however, a certain classificatory interpretation must be given, specifying the notion of social group. To show this, I highlight an ambiguity of the unqualified criterion: "Membership in a social group" can be understood in a realistic sense on the one hand, and in a classificatory sense on the other. According to the realistic interpretation groups are defined as organized associations of several actors, such as fan clubs, travel groups, orchestras, etc. In contrast, according to the classificatory interpretation they represent classifications of individuals on the basis of common features which are subdivided into different social kinds, such as gender, class, race. The argument is that the classificatory interpretation is more persuasive because it avoids too strong demands on the constitution conditions of groups, which would exclude implausibly many instances of obvious discrimination. Moreover, with regard to groups in the realistic sense the *CGM* is not even sufficient. This can be illustrated by counterexamples in which real group membership justify unequal treatment, as in the case of club memberships. These considerations explain why we should specify the *CGM* in favor of a classificatory concept of discrimination.

Keywords: discrimination; social groups; social kinds; justice; applied ethics

1. Zielsetzung

Diskriminierung wird von den wichtigsten internationalen Menschenrechtsdokumenten verboten. Die überwiegende Mehrheit aller Staaten hat verfassungsrechtliche oder zumindest einfache gesetzliche Bestimmungen, die Diskriminierung unter Strafe stellen.¹ Und die meisten philosophischen, politischen und rechtlichen Diskussionen über Diskriminierung gehen von der Prämisse aus, dass sie moralisch falsch ist und verboten sein sollte (vgl. Altman 2016). Allerdings sind die begrifflichen Voraussetzungen und genauen Anwendungsdetails dieser Annahme bis heute umstritten. Um ein (moralisches wie rechtliches) Diskriminierungsverbot richtig beurteilen und im Zweifelsfall sauber umsetzen zu können, ist es daher von großer Bedeutung zu bestimmen, was eine diskriminierende Behandlung im Kern ausmacht. Wenngleich die meisten zumindest in paradigmatischen Fällen über ein gutes Gespür dafür verfügen, dass etwas einen diskriminierenden Charakter besitzt, müssen wir möglichst exakte Kriterien für Diskriminierung formulieren, die den Tatbestand präzise auf den Punkt bringen, um auch in weniger eindeutigen Fällen eine treffsichere Einschätzung zu ermöglichen.

Ein solches Projekt fragt nach den notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen für die korrekte Verwendung von „Diskriminierung“. Im Rahmen des vorliegenden Beitrags werde ich mich dabei auf den Begriff der direkten Diskriminierung konzentrieren, von dem üblicherweise die Begriffe der indirekten und der statistischen Diskriminierung abgegrenzt werden.² Direkte Diskriminierung unterscheidet sich von anderen Formen diskriminierender Behandlung darin, dass sie repräsentationale Elemente wie Wünsche, Überzeugungen, Propositionen oder Gesetze beinhaltet, die sich unmittelbar auf die operativen Diskriminierungsmerkmale beziehen (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 40; Eidelson 2015, 19f.).

1 Der Diskriminierungsschutz des Individuums ist auf unterschiedlichen rechtlichen Ebenen verankert: Im Völkerrecht u. a. durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), im Europarecht u. a. durch die Europäische Menschenrechtskonvention des Europarates (EMRK), im deutschen Verfassungsrecht u. a. durch Art. 3, Abs. 2 und 3 GG sowie im Bundesrecht u. a. durch das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2017, Kap. 1).

2 Zuweilen ist diese Unterscheidung jedoch auch umstritten. Vgl. kritisch dazu u. a. Eidelson (2015, Kap. 2). Statt von „direkter/indirekter Diskriminierung“ wird im rechtlichen Kontext von „unmittelbarer/mittelbarer Benachteiligung“ gesprochen (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2017, 39).

Nach einer von nahezu allen zeitgenössischen Ansätzen geteilten allgemeinen Definition des Diskriminierungsbegriffs bezeichnet „Diskriminierung“ *Handlungen, Praktiken oder Strukturen, die Personen eine komparative Benachteiligung aufgrund ihrer (unterstellten) Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe auferlegen*. Mit Blick auf den aktuellen Stand der Diskussion scheint mir dabei die weitverbreitete Fokussierung auf gruppenbezogene Diskriminierung besonders klärungsbedürftig zu sein.³ Fest steht, dass in den Augen führender Theoretiker*innen⁴ das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit, wie ich es hier nennen will, für ein sinnvolles Verständnis von Diskriminierung unerlässlich ist (vgl. u. a. Young 1990; Edmonds 2006; Hormel und Scherr 2010; Lippert-Rasmussen 2014; Altman 2016). So schreibt etwa Andrew Altman in seinem Artikel für die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* über den Diskriminierungsbegriff:

Any viable account of what discrimination is will regard it as consisting of actions, practices, or policies that are – in some appropriate sense – based on the (perceived) social group to which those discriminated against belong (Altman 2016, Abschn. 1.1, meine Herv.).

Ähnlich urteilen Ulrike Hormel und Albert Scherr in der Einleitung zu ihrem Grundlagenwerk der Diskriminierungsforschung:

Was unter Diskriminierung zu verstehen ist, scheint keiner weiteren Erläuterung zu bedürfen: Als Diskriminierungen gelten gewöhnlich Äußerungen und Handlungen, die sich in herabsetzender oder benachteiligender Absicht *gegen Angehörige bestimmter sozialer Gruppen richten* (Hormel und Scherr 2010, 7, meine Herv.).

-
- 3 Ebenfalls nicht ganz unkontrovers ist die Frage, ob Diskriminierung immer *komparative* Benachteiligungen bezeichnet oder ob es auch *nichtkomparative* Diskriminierung geben kann. Da im Fall nichtkomparativer Diskriminierung die Benachteiligung keine Unterscheidung zwischen Akteuren beinhaltet, scheint es mir begrifflich unsauber, diese Fälle als „Diskriminierung“ zu bezeichnen. Sie sind einfach Verletzungen von unabhängigen (nichtkomparativen) Rechten oder Ansprüchen, die sich auf absolute, nichtrelationale Standards der angemessenen Behandlung stützen. Ich kann diese Überlegungen in diesem Rahmen nicht weiter verfolgen. Vgl. dazu u. a. die Kontroverse zwischen Hellman (2016) und Simons (2016).
- 4 Ich verwende im Folgenden die weibliche, die männliche und die gegenderte Form zufällig oder abwechselnd, immer aber in dem Gedanken, dass sie an der jeweiligen Stelle stellvertretend für alle Geschlechtsidentitäten steht.

Später werde ich einzelne Vorschläge genauer betrachten, wie sich das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit als notwendige Bedingung für Diskriminierung spezifizieren lässt. Für den Augenblick reicht eine Arbeitsdefinition:

Kriterium der Gruppenzugehörigkeit (KdG): Eine Benachteiligung *B* ist nur dann diskriminierend, wenn die betroffene Person *P* aufgrund ihrer (unterstellten) Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe *B* erleidet. Eine direkte Diskriminierung liegt folglich nur dann vor, wenn *B* von der geistigen Haltung des oder der Urheber(s) gegenüber *Ps* mutmaßlicher Gruppenzugehörigkeit motiviert ist.⁵

Ich werde dafür argumentieren, dass das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit in dieser ursprünglichen Form zu unspezifisch ist, um ein sinnvolles Verständnis von Diskriminierung zu ermöglichen. So müssen der hier verwendete Begriff der sozialen Gruppe ausbuchstabiert und die genauen Konstitutionsbedingungen für Gruppenmitgliedschaft geklärt werden. Mein Vorschlag lautet, das *KdG* so zu spezifizieren, dass „Diskriminierung“ mit Rekurs auf soziale Klassifikationen von Individuen definiert wird. Dafür werde ich eine Ambiguität im Begriff „Gruppe“ herausarbeiten und zeigen, warum ein klassifikatorischer Diskriminierungsbegriff überzeugender ist. So lässt sich der Passus „Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe“ sozialontologisch zum einen in einem realistischen, zum anderen in einem klassifikatorischen Sinn verstehen. Während Gruppen nach der *realistischen Deutung* in erster Annäherung als organisierte Zusammenschlüsse von mehreren Akteuren bestimmt werden, wie Fanclubs, Reisegruppen, Orchester usw., stellen sie nach der *klassifikatorischen Deutung* demgegenüber Klassifikationen von Individuen dar, die anhand ganz bestimmter übereinstimmender Merkmale in verschiedene soziale Arten („social kinds“) unterteilt werden, die übergeordneten sozial bedeutsamen Kategorien, wie *Gender*, *Class*, *Race* usw., angehören.

Die Unterschiede liegen auf der Hand: Im realistischen Sinne setzt Diskriminierung die Existenz von sogenannten Realgruppen voraus, in denen sich eine begrenzte Anzahl von Mitgliedern über einen längeren Zeitraum in sozialen Kommunikations- und Interaktionszusammenhängen in

5 Hier gilt es zweierlei zu beachten: Erstens muss der motivationale Grund dem Akteur nicht zwingend bewusst sein. Auch unbewusste Vorurteile und Präferenzen können unbeabsichtigt eine Handlung motivieren (vgl. Eidelson 2015, 19–24, bes. 23f.). Zweitens muss die geistige Haltung des Akteurs nicht notwendig abwertende Einstellungen gegenüber dem Diskriminierten umfassen (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 43).

regelmäßigem Kontakt miteinander befindet, gemeinsame Ziele verfolgt sowie ein geteiltes Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelt (vgl. Schweikard 2011, 393–431, bes. 422; Schäfers 2016, 157). Die klassifikatorische Deutung ist demgegenüber in entscheidender Hinsicht schwächer: Hier wird der Ausdruck „soziale Gruppe“ allenfalls metaphorisch für auf generischen Eigenschaftszuschreibungen basierende symbolische Klassifikationen von Individuen verwendet. Damit ist Diskriminierung auch in Fällen möglich, in denen die Betroffenen keinerlei Kontakt miteinander pflegen, keine geteilte Gruppenidentität besitzen usw. – auch in Fällen also, in denen man es nicht mit Gruppenzugehörigkeit im realistischen Sinn zu tun hat.

Meine These lautet, dass die klassifikatorische Deutung mehr Überzeugungskraft besitzt, weil sie zu starke Forderungen an die Konstitutionsbedingungen von Gruppen vermeidet, was unplausibel viele Instanzen offensichtlicher Diskriminierung ausschließen würde. Bezogen auf Realgruppen wäre das *KdG* aber nicht einmal hinreichend. Dies verdeutlichen Gegenbeispiele, in denen Realgruppenzugehörigkeiten eine ungleiche Behandlung rechtfertigen, wie etwa Vereinszugehörigkeiten. Der klassifikatorische Diskriminierungsbegriff hat den weiteren Vorteil, noch in anderer Hinsicht sparsamer zu sein: So lässt sich ohne Rückgriff auf weitere Bedingungen erklären, warum Diskriminierung moralisch falsch ist. Und zwar, so die These, sind komparative Benachteiligungen moralisch nur dann zulässig, wenn sie die Folge von Umständen sind, die die betroffene Person selbst zu verantworten hat, sich also auf ihre freiwillige Entscheidung oder einen für sie vermeidbaren Fehler zurückführen lassen, was bei sozialer Artzugehörigkeit niemals der Fall ist, weil es sich dabei um überpersönliche Zuschreibungspraktiken handelt. Wie später noch deutlich werden wird, mag zwar im Einzelfall ein gewisser Spielraum bestehen, der einen Wechsel zwischen einzelnen sozialen Arten einer Kategorie zulässt, beispielsweise was die eigene Geschlechtsidentität oder Konfession betrifft. Doch stellen die den konkreten Arten jeweils zugehörigen übergeordneten Kategorien, wie *Gender* oder Religionszugehörigkeit, kulturell unhintergehbare Ordnungssysteme für die Definition sozialer Identitäten dar, zu denen sich der Einzelne stets auf die eine oder andere Weise ins Verhältnis setzen muss. Diese Überlegungen erklären, warum wir das *KdG* im Sinne eines klassifikatorischen Diskriminierungsbegriffs spezifizieren sollten. Die besondere Herausforderung besteht dann allerdings darin, diskriminierende Verwendungsweisen von Gruppenkonstruktionen und Mitgliedschaftskategorien in Form sozial bedeutsamer Klassifikationen präzise zu bestimmen.

Ich übe hier folglich keine Fundamentalkritik am *KdG*, sondern präzisiere lediglich, wie wir dieses vernünftigerweise auslegen sollten. Dabei setze ich keinesfalls voraus, dass Befürworter des *KdG* zwingend auf die von mir verworfene Deutung, die Gruppenzugehörigkeit auf Realgruppen bezieht, festgelegt wären. Im Gegenteil: Mein Vorschlag weist einige inhaltliche Parallelen zu prominenten Positionen auf, die explizit auf das *KdG* Bezug nehmen. Kasper Lippert-Rasmussen etwa hat vorgeschlagen, diskriminierungsrelevante Gruppenzugehörigkeit auf sogenannte sozial hervorstechende Gruppen („social salient groups“) zu beziehen (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 30).⁶ Allerdings bleiben zentrale Implikationen seiner Idee unterbestimmt. Die folgenden Ausführungen buchstabieren diese Implikationen aus und klären ihre sozialontologischen Voraussetzungen.

Ich entwickle mein Argument in drei Schritten: Im *ersten* Schritt rekonstruiere ich die Gründe, die die Einführung des *KdG* attraktiv erscheinen lassen. So sind Definitionen des Diskriminierungsbegriffs, die allein auf die Ungleichbehandlung von Individuen aufgrund individueller Unterschiede abheben, zu weit. Auch die Einführung eines Relevanzkriteriums schafft keine Abhilfe, wie anhand einschlägiger Beispiele belegt wird (Abschnitt. 2). Darauf aufbauend werde ich *zweitens* zeigen, warum das *KdG* im Sinne einer klassifikatorischen Deutung von „Diskriminierung“ spezifiziert werden sollte. In diesem Zusammenhang präsentiere ich einen eigenen Vorschlag, wie sich ein solcher klassifikatorischer Diskriminierungsbegriff ausbuchstabieren lässt (Abschnitt 3). *Drittens* und abschließend möchte ich die normativen Grundlagen dieser Sichtweise explizieren. So kann Diskriminierung als Spezialfall ungerechter Benachteiligung angesehen werden, die auf der (in Abschnitt 3 näher bestimmten) symbolischen Klassifikation der Diskriminierten beruht. Die These lautet: Der Diskriminierungsbegriff greift eine besondere Klasse von Gründen heraus, nämlich auf soziale Kategorien bezogene, die zur Rechtfertigung von Ungleichbehandlungen nicht herangezogen werden dürfen (Abschnitt 4).

6 In unmittelbarer Nachbarschaft befinden sich auch die Positionen von Altman (2016), der sich selbst wiederum auf Lippert-Rasmussen beruft, und mit leichten Abweichungen Edmonds (2006).

2. Gründe für ein Kriterium der Gruppenzugehörigkeit

Dass es eindeutige Fälle gruppenbezogener Diskriminierung gibt, ist unbestritten. Das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) von 2006 wendet sich in §1 beispielsweise ausdrücklich (und ausschließlich) gegen Diskriminierung „aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität“.⁷ Die angeführten Diskriminierungskategorien verdeutlichen, wie der Schutz des Individuums vor Benachteiligung aufgrund einer (vermeintlichen) Gruppenzugehörigkeit heute rechtlich operationalisiert ist: So verbietet das AGG, jemanden wegen seiner Zugehörigkeit zu einer der genannten Gruppen zu benachteiligen.

Auf allgemeinerer Ebene stellt sich jedoch die Frage, ob das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit für „Diskriminierung“ den Status einer notwendigen Bedingung verdient oder ob der Diskriminierungsbegriff damit nicht zu eng wird. Dies wäre der Fall, wenn sich anhand von Gegenbeispielen zeigen ließe, dass etwas diskriminierend ist, ohne das *KdG* zu erfüllen. Bezogen auf antidiskriminierungsrechtliche Normierungen steht in diesem Zusammenhang die Frage im Raum, ob der Schutz gruppenbezogener Diskriminierungskategorien, wie die sechs im AGG genannten, ausreicht und welche Anforderungen gegebenenfalls an weitere Normierungen zu stellen sind. Umgekehrt darf der zugrunde gelegte Diskriminierungsbegriff jedoch auch nicht zu weit gefasst werden, indem er Umstände einschließt, die eigentlich nicht unter seinen Begriff fallen. Die gesuchte Begriffsbestimmung muss erschöpfend sein. Es darf also keine Fälle von Diskriminierung geben, die nicht von der Definition eingefangen werden. Die gesuchte Definition muss alle und nur die Fälle herausgreifen, die tatsächlich eine Diskriminierung darstellen. Aus diesem Grund ist es methodisch ratsam, zunächst so sparsam wie möglich zu beginnen und die Definition dann gegebenenfalls nach und nach um weitere Bedingungen zu erweitern, bis sie extensional adäquat ist.

Eine bewährte Methode zur Beantwortung der Frage, wann ein Sachverhalt adäquat auf den Begriff gebracht ist, stellt das auf John Rawls (2006, §10) zurückgehende Überlegungsgleichgewicht dar. Dabei werden wohler-

7 Mit dieser erschöpfenden Liste von sechs Diskriminierungskategorien orientiert sich das AGG an den EU/EG-Antidiskriminierungsrichtlinien von 2000. Die EMRK enthält in Artikel 14 dagegen eine un abgeschlossene Liste, was in der Formulierung „oder eines sonstigen Status“ zum Ausdruck gebracht wird, und geht damit deutlich über diese hinaus.

wogene Urteile über paradigmatische Einzelfälle und höherstufige Prinzipien miteinander verglichen und in ein kohärentes, sich wechselseitig stützendes Gesamtbild gebracht. Die überzeugendste Konzeption ist am Ende diejenige, „die nach einigem Nachdenken am besten zu allen unseren wohl-erwogenen Überzeugungen paßt und diese zu einer kohärenten Auffassung ordnet. Mehr können wir zu irgendeinem gegebenen Zeitpunkt nicht erreichen“ (ebenda, 63). Maßgeblich ist hier allerdings nicht nur die Kohärenz des eigenen Gedankengebäudes, sondern die unvoreingenommene Prüfung alternativer Vorstellungen, die gegebenenfalls zu übernehmen sind, wenn sie mehr Überzeugungskraft besitzen (vgl. übertragen auf wissenschaftliche Theoriebildung im Allgemeinen auch Elgin 2017, Kap. 4).

Der hier betrachtete Diskriminierungsbegriff, wie er für moralische und rechtliche Diskriminierungsverbote einschlägig ist, ist nicht rein deskriptiv, sondern hat präskriptive Qualität. Etwas, das wir als diskriminierend beurteilen, soll unterlassen, diskriminierungsfreie Zustände sollen hergestellt oder erhalten werden (vgl. Wasserman 1998, 805). „Diskriminierung“ ist ein dichter ethischer Begriff, der neben seinen deskriptiven Begriffsanteilen immer auch normative Urteile impliziert (vgl. dazu grundsätzlich Williams 1985, 141; Putnam 2002, 34ff.). Wenn ich im Folgenden die Gründe prüfe, die für das *KdG* sprechen, muss dieser Umstand berücksichtigt werden. In ihm drückt sich eine Adäquatheitsbedingung aus, wonach die gesuchte Definition nur dann akzeptabel ist, wenn sie extensional genau solche Fälle umfasst, die zumindest *pro tanto* als moralisch falsch beurteilt werden.⁸ Unter Berücksichtigung der genannten methodischen Anweisung werde ich

8 Damit wird nicht präjudiziert, dass Diskriminierung in jedem Fall *alles in allem* moralisch verboten ist. Begrifflich bleibt es durchaus möglich, dass sie im Einzelfall erlaubt sein kann, etwa, wenn sich dadurch schwerwiegendere moralische Übel verhindern lassen. Dass Diskriminierung *pro tanto* moralisch falsch ist, bedeutet also, dass unser moralisches Urteil keine kategorische Geltung besitzt, sondern das jeweils moralisch Gebotene in Situationen, in denen verschiedene moralische Gründe abgewogen werden müssen, davon abhängt, welcher Gesichtspunkt unter dem Strich der gewichtigere ist (so auch Lip-pert-Rasmussen 2014, 103).

Von diesem normativen Diskriminierungsbegriff lässt sich ein deskriptiver Diskriminierungsbegriff unterscheiden, der lediglich meint, dass Personen, die in einer relevanten Hinsicht unterschiedliche Eigenschaften besitzen, in dieser Hinsicht ungleich behandelt werden, ohne dass mit dieser Feststellung ein Urteil über die moralische oder rechtliche Zulässigkeit dieser Behandlung einhergeht (vgl. Hellman 2011, 13).

im restlichen Teil dieses Abschnitts die Gründe rekonstruieren, die Befürworter des *KdG* für ihre Position anführen können. Dies soll anhand einiger Unzulänglichkeiten alternativer Definitionsversuche vorgeführt werden, die einzig und allein auf die Ungleichbehandlung von Individuen aufgrund individueller Unterschiede abheben.⁹

Eine sparsame Definition des Diskriminierungsbegriffs, die auf das *KdG* verzichtet, findet sich bei Jan Narveson. Für ihn erfordert Diskriminierung mindestens drei Parteien: den Diskriminierenden, die diskriminierte Person sowie unbeteiligte Dritte, im Vergleich zu denen der Diskriminierte benachteiligt wird. Außerdem muss es mindestens ein Unterscheidungsmerkmal geben, aufgrund dessen die diskriminierte Person die Benachteiligung erleidet. Narveson schreibt:

A discriminates against *B* in relation to *C* by doing *x* =_{Def.} There is a property, *K*, such that *B* has *K*, *C* does not have *K*, *A* treats *B* worse than *C* by doing *x*, and does so because *B* has *K* (Narveson 2002, 204).

In diesem grundlegenden Sinne bedeutet jemanden zu diskriminieren, ihn gegenüber anderen nachteilig zu behandeln, weil er ein bestimmtes Merkmal hat bzw. vermeintlich hat, das ihn von diesen unterscheidet. Ich möchte dies als die „naive Definition“ bezeichnen.

Allerdings lässt sich leicht zeigen, dass die naive Definition zu viele Fälle umfasst, und der von ihr bestimmte Diskriminierungsbegriff daher als zu weit verworfen werden muss. Hierfür kann an Überlegungen angeknüpft werden, wie sie Robert Alexy in Bezug auf den Gleichheitsgrundsatz des Grundrechts entwickelt hat. Danach kann man „nicht nur Wehrpflicht nur für Erwachsene, Strafe nur für Straftäter, Steuern nach der Höhe des Einkommens, Sozialhilfe nur für Bedürftige und Orden nur für verdiente Bürger vorsehen“. Vielmehr, so Alexy, muss man dies sogar, will man nicht „unzweckmäßige (z. B. Wehrpflicht für Kinder), sinnlose (z. B. Strafe für alle) und ungerechte (z. B. Kopfsteuer) Normen“ setzen (Alexy 1986, 359). Alle genannten Fälle erfüllen die naive Definition, jedoch ohne dabei gleichzeitig als unzulässige Diskriminierungen zu gelten. Ein Richter etwa, der nur die Schuldigen verurteilt und die Unschuldigen freispricht, macht sich keines moralischen Vergehens schuldig (so auch Lippert-Rasmussen 2014, 15f.). Im Gegenteil: Alexys Argument kann sich auf ein rein formales Gerechtig-

⁹ Lippert-Rasmussen (2014, Kap. 1) expliziert diese Gründe am ausführlichsten, weshalb ich mich im Folgenden vielfach auf seine Darstellung stütze.

keitsprinzip berufen, das auf Platon und Aristoteles zurückgeht, wonach Fälle, die in relevanter Hinsicht gleich sind, auch in dieser Hinsicht gleich, ungleiche Fälle jedoch entsprechend ungleich behandelt werden sollen (vgl. Platon 2004, 757b–c; Aristoteles 2004, 1130b–1132b).

Wir müssen die naive Definition folglich um ein Kriterium ergänzen, das vorgibt, wann zwei Personen in relevanter Hinsicht als gleich oder ungleich anzusehen sind. Kasper Lippert-Rasmussen, ein Befürworter des *KdG*, diskutiert zwei Alternativvorschläge, die er überzeugend widerlegt (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 22–26). So könnte man erstens versuchen, die naive Definition um eine Relevanzbedingung zu erweitern. Danach wären nur solche Diskriminierungsmerkmale einschlägig, die für die Rechtfertigung der Ungleichbehandlung irrelevant sind. In Form eines allgemeinen Kriteriums lautet die Relevanzbedingung:

The fact that (X believes that) Y has P and (X believes that) Z does not is irrelevant to whether X ought to Φ i.e., it is neither a justifying reason for, nor a justifying reason against, X 's Φ -ing (ebenda, 23).

Die Relevanzbedingung ist somit erfüllt und ein Fall von Diskriminierung läge vor, wenn die zugrunde gelegten Unterscheidungsmerkmale für die vollzogene Benachteiligung irrelevant sind. Und die Bedingung wäre verletzt und Diskriminierung nicht gegeben, wenn es sich um relevante Merkmale handelte. Die Relevanzbedingung scheint auf den ersten Blick mit schwierigen Fällen, wie den von Alexy genannten, gut umgehen zu können. So wäre es etwa deswegen unproblematisch, nur Schuldige zu bestrafen, weil Schuld und Strafe in einer unmittelbaren Rechtfertigungsbeziehung stehen, wohingegen es vor Gericht offensichtlich irrelevant ist, ob man Frau, Ausländer oder Arbeiterkind ist, um hier nur drei typische Diskriminierungskategorien beispielhaft anzuführen.

Allerdings liegt die Sache komplizierter, als es den Anschein hat. So ist die Relevanzbedingung, genau betrachtet, für Diskriminierung weder notwendig noch hinreichend. Dass sie nicht hinreichend ist, das heißt, zu viele Fälle einschließt, lässt sich an einem Gegenbeispiel verdeutlichen: Angenommen, eine Universität stellt einen unqualifizierten Bewerber ein, weil der Sohn des Dekans mit dem Bewerber verheiratet ist und die Berufungskommission Mitglieder seiner Familie bevorzugt. In diesem Fall ist die Einstellung aus irrelevanten Gründen erfolgt. Die Relevanzbedingung wurde also erfüllt und wir müssten die Einstellungsentscheidung aus Gründen logischer Konsistenz folglich als diskriminierend werten. Allerdings würde

man in Fällen wie diesem normalerweise nicht von Diskriminierung sprechen, sondern den Vorgang vielmehr als Vetternwirtschaft charakterisieren (vgl. ebenda, 23).¹⁰

Doch auch in Fällen, in denen die Stelle nicht einem Freund oder Verwandten nepotistisch zugeschanzt, sondern anstatt an den geeignetsten Bewerber willkürlich, etwa nach Losverfahren oder persönlichem Gutdünken, vergeben werden würde, wäre die Relevanzbedingung erfüllt, ohne dass es gerechtfertigt erscheint, dies als Diskriminierung zu werten (vgl. Scanlon 2008, 70). Hier haben wir es mit einem anders gelagerten Fall zu tun, in dem die entsprechende Handlung abermals nicht auf relevanten Gründen basiert und wir es trotzdem nicht mit einer Diskriminierung zu tun haben. Beide Gegenbeispiele belegen, dass die Relevanzbedingung nicht hinreicht, um Diskriminierung von anderen Umgangsweisen, wie Nepotismus oder reiner Willkür, abzugrenzen, denn um eine hinreichende Bedingung für Diskriminierung zu sein, müsste von allen auf irrelevanten Gründen basierenden Ungleichbehandlungen gelten, dass sie diskriminierend sind.

Darüber hinaus lässt sich ebenfalls zeigen, dass die Irrelevanz der Handlungsgründe für Diskriminierung noch nicht einmal eine notwendige Bedingung darstellt. Dafür müsste von allen Diskriminierungen gelten, dass sie die Relevanzbedingung erfüllen. Dass auch dies nicht zutrifft, kann erneut anhand von Gegenbeispielen verdeutlicht werden – eines hypothetisch, eines real –, die man üblicherweise als diskriminierend einstuft, obwohl die Relevanzbedingung verletzt ist, und die somit *per definitionem* eigentlich

10 Hier gilt es sich klarzumachen, dass Diskriminierung und Nepotismus zwei distinkte Phänomene sind, die sich nicht einfach aufeinander abbilden lassen. Auch wenn in beiden Fällen der Grundsatz der Gleichbehandlung verletzt wird, geschieht dies doch auf je unterschiedliche Art und Weise. So hat eine diskriminierende Benachteiligung nicht zwingend zur Folge, dass andere dadurch nepotistisch bevorzugt werden und umgekehrt. Gefordert wird lediglich *kontrafaktische* Ungleichbehandlung: Nichtmerkmalsträger *würden* nicht in der gleichen Weise behandelt wie Merkmalsträger, wenn sie in der gleichen Situation *wären*. Wenn es genau zwei freie Stellen gibt und genau zwei Bewerber*innen, von denen eine*r aufgrund nachgewiesener Qualifikation eingestellt wird und der andere, weil er der Sohn des Dekans ist, so wurde hier niemand benachteiligt, einer jedoch bevorzugt, weil er die Stelle ohne entsprechenden Verwandtschaftsgrad *ceteris paribus* nicht bekommen *hätte*. Dies verdeutlicht, dass Diskriminierung und Nepotismus nicht einfach nur zwei Seiten derselben Sache sind, sondern wir sie strikt unterscheiden müssen. Das Relevanzkriterium ist zu diesem Zweck allerdings ungeeignet (nicht hinreichend), da es von beiden Tatbeständen gleichermaßen erfüllt wird.

nicht als diskriminierend gelten dürften. Zunächst zum hypothetischen Fall: Angenommen, Universitäten sind verpflichtet, die qualifiziertesten Bewerber*innen einzustellen. Die gefragten Qualifikationen umfassen dabei unter anderem die Lehrfähigkeit der Bewerberin. Allerdings ist bekannt, dass die Mehrheit der Studierenden nur die Autorität männlichen Lehrpersonals anerkennt. Obwohl viele weibliche Bewerber für die Stelle formal besser qualifiziert sind, wird ein schlechter qualifizierter Mann eingestellt, um sicherzustellen, dass sich die Studierenden nicht dem Unterricht verweigern. Die Relevanzbedingung ist verletzt, denn die sexistischen Vorurteile der Studierenden lassen, gemessen an der Absicht, die Person einzustellen, von der sie voraussichtlich am meisten lernen werden, die Berücksichtigung des Geschlechts relevant erscheinen. Die Kommission selbst drückt mit ihrer Entscheidung kein voreingenommenes Urteil über Frauen aus, sondern sucht neutral nach den geeignetsten Kandidaten. Doch obwohl aus relevanten Gesichtspunkten gehandelt wurde – die Relevanzbedingung also verletzt ist –, handelt es sich dennoch eindeutig um einen Fall sexistischer Diskriminierung gegenüber Frauen.

Gleiches gilt für Einstellungsentscheidungen, die Bewerber*innen aufgrund ihrer Herkunft benachteiligen, weil andernfalls mit rassistischen Reaktionen von Seiten Dritter gerechnet werden muss. Wenn wir den Zusammenhang zwischen der Herkunft eines Bewerbers und den Zwecken des Arbeitgebers nicht leugnen können, so müssen wir *nolens volens* anerkennen, dass eine daraus resultierende Benachteiligung die Relevanzbedingung verletzt, was gemäß des hier diskutierten Vorschlags wiederum bedeuten würde, dass es sich nicht um eine Diskriminierung handelt (vgl. Singer 1978, 188f.; Lippert-Rasmussen 2014, 24). Der folgende Fall verdeutlicht, dass dies nicht nur eine rein logische Möglichkeit, sondern ein Stück Realität ist. So musste sich 2008 ein belgischer Arbeitgeber vor dem Europäischen Gerichtshof verantworten, der erklärt hatte, Bewerber bestimmter Abstammung nicht einstellen zu wollen, weil seine Kunden es entschieden ablehnten, mit diesen zusammenzuarbeiten. Gegenüber dem Gericht wurde geltend gemacht, dass es für den unternehmerischen Erfolg höchst relevant ist, ja von geradezu existenzieller Bedeutung sein kann, den Wünschen der Kundschaft zu entsprechen (vgl. EuGH, Urteil vom 10.07.2008, Rs. C-54/07 [Feryn]). Nichtsdestoweniger ist nichts naheliegender, als diesen Fall ungeachtet der Tatsache, dass die Relevanzbedingung verletzt ist, in Übereinstimmung mit dem EuGH-Urteil als unzulässige rassistische Diskriminierung anzusehen.

Bisher habe ich dafür argumentiert, dass bestimmte Diskriminierungsmerkmale für die Art und Weise, wie man behandelt wird, relevant sein können. Dies scheint klarerweise bei Benachteiligungen im Zusammenhang mit (sexistischen, rassistischen usw.) Reaktionen Dritter – sogenannten „reaction qualifications“ – der Fall zu sein (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, Kap. 9). Aber auch in anderer Hinsicht kann beispielsweise *Race* eine relevante Bezugsgröße abgeben, wie u. a. Deborah Hellman festhält:

Unfortunately, race is often a fairly good predictor of many other traits, including whether the person was poor as a child, whether the person received an adequate or inadequate education, whether the person can expect to develop chronic disease or disability, and whether the person is likely to have been incarcerated. If any of these traits are *relevant* to legitimate purposes, then race may well be a *rational means* to achieve a legitimate end (Hellman 2011, 117; meine Herv.).

Gehen wir von dem wohlherwogenen Urteil aus, dass solche Fälle trotzdem problematische Diskriminierungen darstellen, folgt daraus, dass Diskriminierung das Relevanzkriterium nicht zur Voraussetzung haben kann.¹¹ Die Annahme einer notwendigen Bedingung ist widerlegt, wenn es möglich ist, dass ein Tatbestand vorliegt (hier: Diskriminierung), obwohl das vorgeblich notwendige Tatbestandsmerkmal nicht erfüllt ist (hier: Irrelevanz). Da es eindeutige Fälle von Diskriminierung gibt, in denen das Diskriminierungsmerkmal und die benachteiligende Behandlung auf relevante Art und Weise miteinander in Beziehung stehen, kann fehlende Relevanz keine notwendige Bedingung für Diskriminierung sein. Wäre das Relevanzkriterium notwendig, dürfte es solche Fälle nicht geben. Diese Kritik am Relevanzkriterium schließt freilich nicht aus, dass es Situationen gibt, in denen diskriminierende Benachteiligung tatsächlich im hier diskutierten Sinn aus irrelevanten Gründen oder willkürlich erfolgt. Derartige Begleiterscheinungen sind allerdings nicht das, was den fraglichen Tatbestand zu einer Diskriminierung macht.

Irrelevanz ist somit weder notwendig noch hinreichend für Diskriminierung. Um die Diskussion des Relevanzkriteriums abzuschließen, bleibt mir nun noch zu betonen, dass Relevanz auch für erlaubtes Verhalten keine

11 So auch Peter Singer (1978, 194): „There are good reasons why we should seek to eliminate racial discrimination even when such discrimination is neither arbitrary in itself, nor relevant only because of the arbitrary prejudices of others.“

notwendige Bedingung ist. Man darf nicht vergessen, dass Menschen moralisch nicht dazu verpflichtet sind, anderen gegenüber immer aus relevanten Gründen zu handeln. So gibt es viele Bereiche, die der selbstbestimmten Lebensführung überlassen sind, für die gerade kennzeichnend ist, dass sie auch arbiträre und irrationale Entscheidungen erlauben (vgl. Alexander 1992; Hellman 2011, Kap. 5). Beispielsweise ist es moralisch nicht bedenklich, Freundschaftsofferten aus einer Laune heraus ohne erkennbaren Grund auszuschlagen oder sich nur mit Leuten abzugeben, deren Name mit „A“ beginnt. Solche Idiosynkrasien mögen irritieren, sie stellen aber ganz sicher keinen guten Grund für moralische Empörung dar. Wenn es aber moralisch bedenkliche Fälle von Diskriminierung innerhalb dieser besonderen Bereiche gibt – z. B. bei Entscheidungen, wem man seine Wohnung vermietet oder in wessen Geschäft man einkauft –, so kann dies nicht mit Rekurs auf das Relevanzkriterium begründet werden (vgl. Cavanagh 2002, 99f.; Lippert-Rasmussen 2014, 106.). Wir sehen also, dass es überzeugende Gründe gibt, den Begriff der Diskriminierung vom Kriterium der irrelevanten Behandlung zu entkoppeln.

Eine naheliegende Erwiderung von Befürwortern der Relevanzbedingung könnte lauten, dass ein Grund nur dann wirklich als relevant einzustufen ist, wenn man seine Entscheidung, moralisch gesehen, darauf stützen *sollte*. Um auf mein erstes Beispiel zurückzukommen: Sexistische Vorurteile gegenüber Frauen stellen eben gerade keine Situationsmerkmale dar, die für eine Einstellungsentscheidung, moralisch gesprochen, relevant sind. Genau besehen, ist das ausschlaggebende Kriterium jetzt allerdings nicht mehr das der Relevanz, sondern das der moralischen Zulässigkeit, das somit als ein eigener Alternativvorschlag behandelt werden muss (vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 24).

Eine komparative Benachteiligung wäre nach dem Kriterium der moralischen Zulässigkeit nur dann als Diskriminierung zu werten, wenn es moralisch falsch ist, sie auf ein bestimmtes Unterscheidungsmerkmal zu gründen. Gegen diesen Vorschlag lässt sich zunächst einwenden, dass auch hier nicht zwischen Diskriminierung und anderen Formen moralisch falscher Ungleichbehandlung – etwa Nepotismus – unterschieden wird. Auch das Kriterium der moralischen Zulässigkeit ist also nicht hinreichend. Außerdem wäre es nach diesem Verständnis nicht mehr sinnvoll möglich, zwischen Behandlungen zu unterscheiden, die moralisch falsch sind, *weil* sie diskriminierend sind, und solchen, die dies aus anderen Gründen sind (vgl. Narveson 2002, 205).

So lässt sich auf die Frage, warum es moralisch falsch ist, Frauen auf Grund sexistischer Vorurteile nicht einzustellen, schwerlich antworten: „Weil dies diskriminierend ist“, denn das Kriterium der moralischen Zulässigkeit ist nach diesem Vorschlag ja in den Diskriminierungsbegriff eingebaut. Ob eine konkrete Behandlung diskriminierend ist, hängt von der Frage ab, ob sie moralisch falsch ist. Dies angenommen, kann Diskriminierung also schwerlich zur Erklärung der moralischen Falschheit herangezogen werden, da sie diese selbst begrifflich voraussetzt. Ein solches Manöver wäre zirkulär.

Man muss hier folglich einen anderen Grund für das moralische Verbot anführen, beispielsweise, dass die Benachteiligung mit einem Schaden für die Betroffenen verbunden ist. Damit wäre Diskriminierung allerdings nicht länger eine besondere Kategorie moralischen Unrechts *sui generis*, sondern würde vollständig unter einen externen moralischen Standard – hier Schaden – subsumiert, der auf alle möglichen ansonsten harmlosen Dinge zutreffen könnte, wie das Betätigen eines Schalters. Auch dies wäre moralisch falsch, sofern es jemandem schadet. Diskriminierung wäre nur mehr ein moralisches Epiphänomen von Fällen, die Schaden verursachen – der Diskriminierungsbegriff würde obsolet. Angenommen, es ist moralisch falsch, ältere Menschen medizinisch schlechter zu versorgen als jüngere, weil ihnen dadurch ein Schaden zugefügt wird, so ist es relativ uninteressant, ob ältere Patienten dabei gleichzeitig auch einer Diskriminierung aufgrund des Alters ausgesetzt sind, weil dies der moralischen Bewertung der Handlung nichts hinzufügen würde. Ob diskriminierend oder nicht, würde moralisch keinen Unterschied machen. Diskriminierung hätte damit gegenüber anderen Arten moralischen Unrechts seinen spezifischen Charakter verloren. Zu sagen, dass etwas eine Diskriminierung ist, wäre wenig anderes, als zu sagen, dass es moralisch anstößig ist (vgl. Narveson 2002, 205; Cavanagh 2002, 155).

Aus den genannten Gründen bin ich überzeugt, dass man auch auf das Kriterium der moralischen Zulässigkeit verzichten sollte, um „Diskriminierung“ zu definieren (so auch Lippert-Rasmussen 2014, 24ff.; Eidelson 2015, 14ff.). Um nicht missverstanden zu werden, möchte ich jedoch betonen, dass diese Schlussfolgerung nicht im Widerspruch zur oben formulierten Prämisse steht, wonach „Diskriminierung“ als dichter ethischer Begriff anzusehen ist. Diese Annahme fungiert als methodische Anweisung, die die Analyse am Maßstab der mit ihr gesetzten Adäquatheitsbedingungen anleitet. Akzeptabel ist danach nur ein solcher Diskriminierungsbegriff, der *extensional* alle und ausschließlich die Fälle einfängt, die sich in Übereinstimmung mit

unserem vortheoretischen Verständnis von Diskriminierung als moralisch problematisch erweisen. Fälle, die klarerweise moralisch unproblematisch sind, müssen ausgeschlossen werden. Daraus folgt jedoch nicht, dass moralische Unzulässigkeit *intensional* in den Begriff eingebaut ist. Im Gegenteil: Es macht gerade den besonderen Reiz einer geglückten nichtmoralisierten Begriffsbestimmung aus, dass sie sich nur auf Fälle erstreckt, die *pro tanto* moralisch falsch sind, ohne dies begrifflich vorauszusetzen. Es ist u. a. dieser Umstand, der die Einführung des *KdG* in den Augen seiner Befürworter attraktiv erscheinen lässt.

Wie ich im nächsten Abschnitt zeigen werde, soll das *KdG* die Rolle des „falsch machenden“ Aspekts von Diskriminierung übernehmen, ohne jedoch Falschheit schon analytisch zu präsupponieren. So wird in der Definition eine Eingrenzung auf einschlägige Diskriminierungsmerkmale vorgenommen, von denen allgemein anerkannt ist, dass eine auf ihnen beruhende Benachteiligung moralisch falsch ist, namentlich gruppenbezogene Merkmale. Die Benachteiligung aufgrund einer bestimmten Gruppenzugehörigkeit grenzt anders als etwa Schaden eine eigene, klar umrissene Kategorie moralischen Unrechts ab, auf die traditionellerweise mit dem Begriff „Diskriminierung“ Bezug genommen wird. Auf diese Weise lässt sich mit schwierigen Fällen umgehen, wie sie oben eingeführt worden sind: Strafe nur Straftätern, Orden nur verdienten Bürgern usw. vorzubehalten, ist deshalb nichtdiskriminierend, weil sich die resultierenden Benachteiligungen nicht auf Gruppenzugehörigkeiten stützen. Menschen wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe zu benachteiligen, ist moralisch hingegen inakzeptabel. Um zu verstehen, warum dies so ist, bedarf es eines moralischen Prinzips, das dieses normative Urteil begründet. Ich werde am Ende des Textes einen Vorschlag zu einem solchen Prinzip machen. Vorher möchte ich mir jedoch verschiedene Vorschläge näher ansehen, wie sich das *KdG* spezifizieren lässt, und prüfen, welche Auslegung die größte Überzeugungskraft besitzt.

3. Gründe für eine klassifikatorische Deutung von „Diskriminierung“

Die bisher rekonstruierte Grundidee hinter dem *KdG* lautet: Gruppenzugehörigkeit stellt eine historisch wie systematisch so wichtige Teilmenge derjenigen Unterscheidungsmerkmale dar, die prinzipiell keine allgemein annehmbaren Gründe für eine Benachteiligung liefern, dass wir für Behandlungen, die sich auf sie stützen, einen eigenen Begriff verwenden, namentlich

„Diskriminierung“. Eine komparative Benachteiligung ist danach nur dann diskriminierend, wenn die betroffene Person sie aufgrund ihrer (unterstellten) Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe erleidet. Wenn dies stimmt, wäre das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit somit eine notwendige Bedingung für das Vorliegen einer Diskriminierung. Oder anders gewendet: Für alle Diskriminierungen gilt, dass sie das *KdG* erfüllen.

Machen wir uns zunächst noch einmal die Stärke dieser Definition anhand einiger oben behandelte Problemfälle klar: Ein Richter, der nur Schuldige verurteilt, diskriminiert sie nicht gegenüber freigesprochenen Unschuldigen, denn Schuld ist eine Eigenschaft, die sich auf eine individuell begangene Tat zurückführen lässt, nicht auf die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe. Wird jemand hingegen auf Grund seines Geschlechts oder seiner ethnischen Abstammung verurteilt, so handelt es sich um eine Diskriminierung, da hier Gruppenzugehörigkeit zugrunde gelegt wird. Auch nachteilige Einstellungsentscheidungen, die auf der Grundlage sexistischer, rassistischer usw. Ressentiments (des Akteurs selbst oder auf Seiten Dritter) getroffen werden, lassen sich jetzt folgerichtig als Diskriminierungen behandeln, weil sie auf der (vermeintlichen) Gruppenzugehörigkeit der Betroffenen beruhen. Wird hingegen eine besser qualifizierte Kandidatin eingestellt, so handelt es sich nicht um Diskriminierung gegenüber weniger qualifizierten Mitbewerber*innen, weil und sofern auch hier individuelle Merkmale, nämlich die bessere Qualifikation *dieser* Person gegenüber der *jener*, und keine Gruppenzugehörigkeiten die Grundlage der Entscheidung bilden.

Allerdings stützen sich diese Urteile noch auf ein sehr intuitives Verständnis dessen, was es heißt, einer Gruppe anzugehören. Offen ist bislang, welche Kollektive überhaupt relevante Bezugsgrößen abgeben, wie sich ein Mitgliedschaftsverhältnis jeweils konstituiert und an welche Bedingungen es geknüpft ist. So hängt die Plausibilität des *KdG* stark davon ab, welches spezielle Verständnis von „Gruppe“ zugrunde gelegt wird. Hier „ist es unverzichtbar, zwischen diskursiven Konstruktionen von ‚imaginären Gemeinschaften‘ (Anderson 1996) und sozialen Praktiken, in denen Mitgliedschaftskategorien verwendet werden, einerseits, lebensweltlichen Gruppenzugehörigkeiten und sozialen Netzwerken andererseits zu unterscheiden“ (Scherr 2010, 41). Solange der zugrunde gelegte Begriff der sozialen Gruppe nicht näher spezifiziert ist, bleiben die konkreten Erfüllungsbedingungen des *KdG* zu vage, um sinnvollen Gebrauch von ihm machen zu können. Die Frage, die jetzt im Mittelpunkt steht, lautet folglich: Welche Kriterien müssen vorliegen, damit das *KdG* erfüllt ist? Oder anders gefragt: Welche Formen von Gruppenzuge-

hörigkeit sind für Diskriminierung einschlägig? Ich möchte im Folgenden zeigen, dass das *KdG* im Sinne einer klassifikatorischen Deutung verstanden werden muss, weil andere Bestimmungen das Phänomen der Diskriminierung nicht adäquat erfassen.

Die sozialontologische Forschung zu sozialen Gruppen ist hochgradig spezialisiert und weitverzweigt (vgl. Epstein 2018, Kap. 5). Vor dem Hintergrund der hier verfolgten Fragestellung kann die ausdifferenzierte Debatte nicht ansatzweise vollständig abgebildet werden. Vielmehr soll in groben Zügen eine allgemeine Typologie nachgezeichnet werden, mit der sich das *KdG* inhaltlich näher bestimmen lässt.

Voneinander abzugrenzen sind *erstens* Realgruppen – wie der Fanclub einer Fußballmannschaft oder das Orchester eines Stadttheaters – und bloße *Ansammlungen* von Individuen – wie die Besucher eines Konzerts oder Wartende vor einem Geschäft (vgl. French 1984, 5ff.). Wer gemeinsam beim Bäcker in der Warteschlange ansteht oder zufällig im gleichen Konzertsaal sitzt, gehört keiner sozialen Gruppe im eigentlichen Sinne an. Im Gegensatz zu spontanen Ansammlungen von Menschen, die kein weiteres verbindendes Element besitzen, als sich aufgrund zufällig überschneidender individueller Absichten gleichzeitig am selben Ort zu befinden, zeichnen sich lebensweltliche *Realgruppen* dadurch aus, dass ihre Mitglieder in ganz bestimmter Weise in die interne Organisationsstruktur des Kollektivs integriert sind. Hierbei befindet sich typischerweise eine begrenzte Anzahl von Mitgliedern über einen längeren Zeitraum hinweg in strukturierten Kommunikations- und Interaktionszusammenhängen in regelmäßigem Kontakt miteinander, verfolgt gemeinsame Ziele auf der Grundlage geteilter Sichtweisen, Werte und Normen und bildet ein wechselseitiges Zusammengehörigkeitsgefühl aus (vgl. Schweikard 2011, 393ff.; Schäfers 2016, 157). Je größer ein solches Kollektiv wird, desto wahrscheinlicher ist es allerdings, dass der direkte Kontakt zwischen den Mitgliedern nur gelegentlich stattfindet und die Mehrheit von ihnen weit verstreut ist. Entscheidend ist jedoch, dass man die Gruppenmitglieder prinzipiell zu einem Zeitpunkt versammeln *könnte*, wobei sich Realgruppen üblicherweise über den Wechsel der an ihnen zeitweise beteiligten Akteure hinaus erhalten. So bleibt ein bestimmtes Orchester beispielsweise ein und dieselbe Gruppe, selbst wenn zu verschiedenen Zeiten verschiedene Musiker daran beteiligt sind und mal mehr, mal weniger von ihnen an den Proben teilnehmen.

Abgrenzen lassen sich solche konkreten, raum-zeitlich lokalisierbaren Realgruppen *zweitens* in anderer Richtung von abstrakten symbolischen

Klassifikationen von Individuen anhand geteilter Merkmale (vgl. Ritchie 2015). Klassifikationen lassen sich wiederum in übergeordnete *soziale Kategorien* einteilen: „A category is a tree of classifications, or else the most general classification at the top of such a tree. [...] Race, gender, native language, nationality, type of employment, and age cohort are all what I call categories“ (Hacking 1995, 355). Soziale Kategorien bzw. ihre zugehörigen Arten („social kinds“) sind nicht essentialistisch fundiert wie im Fall natürlicher Arten, sondern verdanken ihre konstitutive Grundlage gesellschaftlichen Konstruktionsmechanismen, obgleich ihre historische Kontingenz häufig hinter Essentialisierungen verborgen wird (vgl. Haslanger 2012a, 125; Emcke 2018, 164).

Handelt es sich bei Realgruppen um komplexe und diskontinuierliche *konkrete* Entitäten, sind die symbolischen Klassifikationen, deren Elemente die Individuen sind, die auf der Grundlage übereinstimmender Eigenschaften zu einer partikularen Kategorie gruppiert werden, *abstrakte* Entitäten (vgl. Ruben 1985, 15ff.; Künne 2007, 56f.). Zwar ließe sich so im Prinzip auf Grundlage jeder beliebigen Eigenschaft eine eigene Klasse von Merkmalsträgern ausweisen, doch dürfen *sozial bedeutsame* und rein *logische* Kategorien nicht schlechthin gleichgesetzt werden, weil letzteren in sozialen Kontexten keine praktische Bedeutung zukommt, wie Anthony Appiah zu Recht betont: „There is a logical but not a social category of the witty, or the charming, or the greedy: people who share these properties do not constitute a social group, in the relevant sense“ (Appiah 1996, 93).

Selbstverständlich ist es nicht ausgeschlossen, dass die genannten Merkmale *sozial bedeutsame* Kategorien konstituieren *könnten*. Grundsätzlich können sie durch fast jede Eigenschaft gebildet werden. In diesen drei Fällen gibt es allerdings in der Tat keine solchen Kategorien, weil es keine etablierte Praxis gibt, in der Menschen mit diesen Eigenschaften in einer sozial bedeutsamen Weise behandelt werden. *Sozial bedeutsam* (und nicht bloß logisch) ist eine Klassifikation also dann, wenn Merkmalsträger in entsprechenden Kontexten auf besondere Art und Weise angesehen und behandelt werden oder dies für sich einfordern. Wir sollten also nur dann von einer sozial bedeutsamen Kategorie sprechen, wenn es praktische Bedeutung hat, wie Individuen klassifiziert werden. Wo dies die Struktur einzelner Interaktionsverhältnisse entscheidend prägt und/oder in einer Vielzahl von sozialen Kontexten eine wichtige Rolle spielt, spricht Lippert-Rasmussen (2014, 31) in diesem Sinne von „social salience“.

Um diesen Punkt weiter zu beleuchten, ist Sally Haslangers Unterscheidung zwischen „dichten“ und „dünnen sozialen Positionen“ hilfreich, die sie wie folgt charakterisiert:

Social constructionists interested in the impact of categorization on individuals are usually interested not only in the nominal classification ‘widow’ or ‘wife’ (etc.), but also in the system or matrix of practices and institutions that create ‘thick’ or ‘robust’ social positions, that is, social positions that entail a broad range of norms, expectations, obligations, entitlements, and so on. [...]he basic idea is that some social positions carry with them more demanding norms, expectations, and obligations than others; some carry more privileging entitlements and opportunities than others. ‘Thin’ social positions carry very little social weight. ‘Thick’ social positions can empower or disempower the groups standing in those positions (Haslanger 2012a, 126).

Demnach ist die soziale Welt nicht nur sinnhaft aufgebaut, sondern auch normativ verfasst. Sie beruht auf und (re)produziert symbolische(n) Strukturen gemeinsamen Wissens zwischen ihren Angehörigen, „welche die Phänomene der Welt auf eine bestimmte Art und Weise klassifizieren und ihnen damit eine spezifische Bedeutung zuschreiben“ (Reckwitz 2017, 77). Diese impliziten Wissensordnungen speisen sich aus und stiften symbolisch-sinnhafte(n) Dimensionen einer wechselseitig geteilten Kultur. Vor dem Hintergrund dieser kulturellen Symbol- und Bedeutungssysteme stabilisieren sich geteilte Sinnhorizonte und Deutungsschemata, die den Klassifikationen soziale Bedeutung verleihen und den Klassifizierten soziale Positionen zuweisen. In ihnen bündeln sich normative Verhaltenserwartungen, die sich aus dem zugewiesenen normativen Status aus Rechten, Pflichten, Berechtigungen und so weiter – den „deontischen Kräften“, wie Searle (2011, 109) sagt – ergeben und die festlegen, wie die Inhaber dieser Positionen handeln sollen, wie andere sie behandeln sollen und welche spezifischen Einstellungen und Merkmale typischerweise von ihnen erwartet werden können.

Wir können festhalten, dass eine sozial bedeutsame Kategorie existiert, wenn sie in der geschilderten Weise das Leben einer Gruppe von Menschen auf wichtige Weise beeinflusst und sich als Teil ihrer personalen Identität darstellt. Dies bedeutet freilich nicht, dass sich Klassifizierte immer mit der ihnen zufallenden sozialen Art affektiv identifizieren müssen. So identifizieren sich beispielsweise *Transgender* typischerweise nicht mit dem Geschlecht, das ihnen von der Mehrheitsgesellschaft zugeschrieben

wird, diese Fremdzuschreibung bildet aber nichtsdestoweniger einen wichtigen Teil ihrer Genderidentität und beeinflusst auf vielfältige Art und Weise ihre gesellschaftliche Stellung. Identität im Sinne der wesentlichen Eigenschaften einer Person und Identifikation im Sinne eines positiven Ich-Ideals bzw. authentischen Selbstseins sind hier zu differenzieren.¹² Sally Haslanger verdeutlicht diesen Gesichtspunkt durch die Gegenüberstellung von traditionellen Rollenidentitäten und davon abweichenden Rollenidealen:

For example, I am a woman, because I stand in various gender-constitutive Relations to others (often whether I choose to or not); however, I am not in the traditional sense a ‘good woman’ because I don’t live up to this ideal of femininity. [...] Although I don’t aspire to satisfying this ideal, this doesn’t prevent others from judging me in its terms. (Haslanger 2012b, 43)

Die eigene Identität wird also nicht in jedem Fall freiwillig gewählt oder affektiv bejaht, sondern kann auch als sozial aufgezwungen erfahren und deshalb in Teilen oder im Ganzen abgelehnt werden. Soziale Klassifikationen bleiben so ein häufig von zahlreichen Ambivalenzen geprägtes Phänomen, wobei Betroffene im Extremfall sogar gänzlich aus dem Prozess der Identitätsformation ausgeschlossen und marginalisiert werden können (vgl. Emcke 2018, Kap. 4.2).

Die Tatsache, dass sozial bedeutsame Kategorien einen normativen Status besitzen, der den Klassifizierten eine bestimmte soziale Position zuweist, unterscheidet sie nicht von Mitgliedschaftsrollen in Realgruppen. Auch diese zeichnen sich üblicherweise durch wechselseitige Verhaltenserwartungen in einem sozialen Interaktionsgefüge aus, auch wenn der normative Status dabei nicht durch die abstrakten Klassifikationen der symbolischen Ordnung selbst zugewiesen wird, sondern in Form allgemeiner sozialer Normen in der Organisationsstruktur der Gruppe institutionalisiert ist. Folgen wir Margaret Gilbert (2006) darin, dass sich Realgruppen durch kollektive Festlegungen („joint commitments“) der Kollektivmitglieder konstituieren, so müssen sich alle Beteiligten nicht nur wechselseitig als Mitglieder desselben Projekts verstehen, sondern dabei gleichzeitig auch normative Verbindlichkeiten sowohl gegenüber der Gruppe als ganzer als auch untereinander

12 Hierin unterscheidet sich mein Vorschlag u. a. von demjenigen Youngs (1990, 186) und Edmonds (2006, 40). Ähnlich hingegen auch Lippert-Rasmussen (2014, 32).

eingehen (vgl. Schweikard 2011, 404ff.; Stahl 2014). Eine sozial bedeutsame Kategorie setzt demgegenüber keine derartige Eingebundenheit der Klassifizierten voraus. Diesen zentralen Unterschied zwischen sozial bedeutsamen symbolischen Kategorien auf der einen und konkreten Realgruppen auf der anderen Seite hat Erving Goffman klar auf den Punkt gebracht:

Der Terminus ‚Kategorie‘ ist vollkommen abstrakt und kann auf jedes ‚Ensemble‘ angewandt werden, in diesem Fall auf Personen mit einem bestimmten Stigma. Ein guter Teil derer, die in eine gegebene Stigmakategorie fallen, kann sich gut durch den Terminus ‚Gruppe‘ oder ein Äquivalent, wie zum Beispiel ‚wir‘ oder ‚unsere Leute‘, auf die Gesamtmitgliedschaft beziehen. [...] Doch werden in solchen Fällen die gesamten Mitglieder oft nicht Teil einer einzigen Gruppe im strengen Sinne sein; sie werden weder die Kapazität für kollektive Aktion noch ein stabiles und umfassendes Muster gegenseitiger Interaktion haben. (Goffman 1975, 34f.)

Für die hier verfolgte Frage nach den Erfüllungsbedingungen des *KdG* lässt sich aus der vorgenommenen Differenzierung ein wichtiges Desiderat gewinnen: Wie Goffman betont, existiert nicht schon deshalb eine Realgruppe, weil es eine entsprechende Menge von Individuen einer bestimmten Art gibt, wenngleich es möglich ist, sich zur Bezeichnung der Menschen aus derselben Kategorie einer Gruppen- oder Mitgliedschaftsmetapher zu bedienen. Wir können sagen: „Die Gruppe der Frauen wird durchschnittlich schlechter bezahlt als die Gruppe der Männer“, ohne dass hier in irgendeiner Form vorausgesetzt würde, dass entsprechende Realgruppen von Frauen und Männern existieren. Vielmehr können die bezeichneten Individuen auch vollkommen vereinzelt sein und keinerlei geteilte Gruppenidentität besitzen.

Damit lässt sich ein wesentlicher Kritikpunkt an einer realistischen Deutung des *KdG* formulieren: Sofern man Gruppenzugehörigkeit auf soziale Gruppen im eigentlichen Sinn, also auf Realgruppen, bezieht, wird der Diskriminierungsbegriff dadurch eindeutig zu eng. Prototypischen Diskriminierungen aufgrund von *Gender*, *Class* oder *Race* – die kein mir bekannter Ansatz bereit wäre auszuschließen – könnte nur unzureichend Rechnung getragen werden, weil diesen sozialen Kategorien die für Realgruppen erforderlichen Strukturmerkmale nicht notwendigerweise zukommen müssen. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen – und empirisch auch alles andere als außergewöhnlich –, dass Angehörige derselben sozialen Art eine kollektive Identität ausbilden und sich zu organisierten Realgruppen zusammenschlie-

ben. Interessenvertretungen, Selbsthilfegruppen, Protestbewegungen etc. bilden sich allerdings in der Regel erst in Reaktion auf Diskriminierungserfahrungen und gehen diesen nicht voraus.

Die klassifikatorische Deutung von Diskriminierung ist demgegenüber in entscheidender Hinsicht schwächer: Sie spezifiziert das *KdG* im Sinne einer auf generischen Eigenschaftszuschreibungen basierenden sozialen Klassifikation von Individuen. Die sich daraus ergebende Gruppenzugehörigkeit ist einfach das Resultat einer bestimmten klassifikatorischen Einteilung von Individuen nach gemeinsamen Merkmalen (vgl. Ritchie 2018). Das heißt: Der Ausdruck „soziale Gruppe“ wird im klassifikatorischen Sinn allenfalls metaphorisch verwendet, weshalb es mir angezeigt erscheint, aus Gründen der Klarheit darauf zu verzichten und diese Wendung nur mit Blick auf Realgruppen zu gebrauchen. Genau genommen wäre es also angemessener, den irreführenden Begriff der Gruppenzugehörigkeit fallen zu lassen und stattdessen von einem „Kriterium der Klassifikationszugehörigkeit“ (*KdK*) zu sprechen. Damit werden die aus der Mehrdeutigkeit des Gruppenbegriffs herrührenden Probleme vermieden.¹³

Diese klassifikatorische Deutung von Diskriminierung hat den weiteren Vorteil, dass sie auch Fälle der realistischen Deutung einfangen kann. Das ist dann der Fall, wenn sich die entsprechenden Bedingungen, die vorliegen müssen, um einer bestimmten Kategorie anzugehören, auf Gruppenmitgliedschaft im anspruchsvollen Sinn beziehen. Zwar ist nicht für jede Realgruppe eine sozial bedeutsame Kategorie vorhanden, aber in vielen Fällen ist dies tatsächlich der Fall. Beispielsweise setzt die Kategorie der Ehefrau eine Realgruppenmitgliedschaft voraus. Sozial bedeutsame Klassifikationen können also sowohl auf der Grundlage von personenbezogenen Merkmalen als auch auf der Grundlage von realgruppenbezogenen Merkmalen gebildet werden, wie Albert Scherr (2010, 44) hervorgehoben hat: Im ersten Fall handelt es sich um stabile Merkmale, die den klassifizierten Individuen als in

13 Eine gewisse Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass man einzelnen Aussagen nicht immer unmittelbar ansieht, ob sie sich auf Realgruppen oder Klassifikationen beziehen. Ob ein Ausdruck eine Gruppe bezeichnet, kann man aber oft herausfinden, indem man untersucht, in welchen Satz er eingebettet ist. In a) „Ulrike und Saira sind ein gutes Team“ fungiert die Phrase „Ulrike und Saira“ als Name für eine Gruppe, nicht aber in b) „Ulrike und Saira sind Frauen“. Im Unterschied zu (b) kann (a) nicht als Konjunktion von zwei Sätzen paraphrasiert werden: „Ulrike ist eine Frau und Saira ist eine Frau“ ist eine sinnvolle Umformung von (b), wohingegen „Ulrike ist ein gutes Team und Saira ist ein gutes Team“ keine sinnvolle Aussage ist. Vgl. dazu Künne (2007, 56f.).

ihrer Person verankerte Eigenschaften zugerechnet werden – so etwa im Fall von Behinderung und Alter. Im zweiten Fall basiert die Klassifikation auf Eigenschaften, die aus der Zugehörigkeit zu einer Realgruppe resultieren – so häufig im Fall von Religion und Weltanschauung.

Die klassifikatorische Deutung von Diskriminierung ist dabei jedoch nicht auf ähnlich anspruchsvolle Voraussetzungen festgelegt wie die realgruppenbezogene. Dies ist wichtig, um auch Fälle offensichtlicher Diskriminierung einzufangen, die nicht eine entsprechende Struktur aufweisen. So wäre es beispielsweise hochgradig kontraintuitiv, dass Diskriminierungen aufgrund von *Gender*, *Class* oder *Race* notwendigerweise kollektive Festlegungen und eine kollektive Intentionalität auf Seiten der Diskriminierten voraussetzen. Um Missverständnisse von vornherein auszuschließen, schlage ich daher vor, auf den Passus der Gruppenzugehörigkeit zu verzichten und Diskriminierung stattdessen mit Rekurs auf sozial bedeutsame Klassifikationen von Individuen zu definieren. Damit ist Diskriminierung auch dort möglich, wo die Betroffenen keinerlei Kontakt miteinander pflegen, keine geteilte Gruppenidentität besitzen, keine normativen Beziehungen untereinander bestehen usw. – auch in Fällen also, in denen man es nicht mit Gruppenzugehörigkeit im realistischen Sinn zu tun hat. Weil sie zu starke Forderungen an die Konstitutionsbedingungen von Gruppen vermeidet, was unplausibel viele Instanzen offensichtlicher Diskriminierung ausschließen würde, besitzt die klassifikatorische Deutung mehr Überzeugungskraft.

Bezogen auf Realgruppen wäre das *KdG* aber nicht einmal hinreichend. Dies verdeutlichen Gegenbeispiele, in denen Realgruppenzugehörigkeiten erfolgreich eine ungleiche Behandlung rechtfertigen. So scheint es moralisch etwa völlig unbedenklich zu sein, nur von Vereinsmitgliedern Beiträge aufgrund ihrer Vereinszugehörigkeit zu erheben oder im Krieg nur aufgrund ihrer Truppenzugehörigkeit Kombattanten des Kriegsgegners zu bekämpfen. Nach der realistischen Deutung des *KdG* würde für die genannten Fälle der kontraintuitive Schluss gelten, dass sie Diskriminierungen darstellen.

Diese Überlegungen erklären, warum wir das *KdG* im Sinne des hier konkretisierten *KdK* spezifizieren sollten. Mein Gegenvorschlag lautet demnach: *Diskriminierung liegt genau dann vor, wenn Handlungen, Praktiken oder Strukturen Personen eine komparative Benachteiligung aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer auf generischen Eigenschaftszuschreibungen basierenden sozial bedeutsamen Kategorie auferlegen.*¹⁴ Werden Merkmals-

14 Generische Eigenschaften sind Merkmale, die zur selben Zeit von beliebig vie-

träger von den Symbol- und Bedeutungssystemen einer kulturellen Lebensform auf eine Weise klassifiziert, die ihnen im Rahmen der gesellschaftlichen Praxis einen bestimmten normativen Status zuweist, haben wir es mit einer sozial bedeutsamen Kategorie zu tun, die das Leben der Betroffenen (mindestens kontrafaktisch) auf entscheidende Art beeinflusst und einen wesentlichen Teil ihrer Identität ausmacht. Anders als im Fall von Realgruppen müssen die unter eine sozial bedeutsame Kategorie fallenden Individuen dabei weder ein entsprechendes kollektives Selbstverständnis noch besondere Beziehungen zueinander ausbilden. Soziale Kategorien können im Extremfall sogar leere Mengen sein, beispielsweise in homogenen autochthonen Gesellschaften, in denen die Kategorie des Fremden von niemandem realisiert wird, obgleich dieser Kategorie für die Bildung der sogenannten In-Group dennoch eine wichtige soziale Funktion zukommen kann.

4. Diskriminierung als Spezialfall ungerechter Benachteiligung

Ich habe den Begriff der sozialen Gruppe disambiguiert und auf dieser Grundlage ein klassifikatorisches Verständnis des *KdG* vorgeschlagen, das die Zugehörigkeit zu sozial bedeutsamen Kategorien zugrunde legt, anstatt Diskriminierungsmerkmale mit Mitgliedschaften in sozialen Realgruppen kurzzuschließen. Die hier vorgenommene Differenzierung stellt damit keine Fundamentalkritik am *KdG* dar, sondern präzisiert lediglich, wie wir es vernünftigerweise auslegen sollten, um Vagheit zu beseitigen, die durch den Ausdruck „soziale Gruppe“ evoziert wird. Es wird also nicht behauptet, Befürworter des *KdG* seien zwingend auf die von mir verworfene Deutung, die Gruppenzugehörigkeit auf Realgruppen bezieht, festgelegt.

Im Gegenteil: Wie sich gezeigt hat, weist mein Vorschlag durchaus einige inhaltliche Parallelen zu prominenten Positionen auf, die explizit auf das *KdG* Bezug nehmen. Kasper Lippert-Rasmussen etwa hat vorgeschlagen, die Gruppenzugehörigkeit auf Mitgliedschaft in sozial hervorstechenden Gruppen („social salient groups“) zu beschränken, die er wie folgt definiert: „A group is socially salient if perceived membership of it is important to the structure of social interactions across a wide range of social contexts“ (Lippert-Rasmussen 2014, 30). Klarerweise werden hier nicht unbedingt Real-

len Trägern an beliebig vielen Orten instanziiert werden können. Diskriminierung aufgrund eines bestimmten Fingerabdrucks oder des Genoms ist also nicht möglich, weil dies einzigartige Eigenschaften sind.

gruppen adressiert, sondern auch paradigmatische Diskriminierungskategorien eingefangen, die ich als sozial bedeutsame Kategorien bezeichnet habe.

Mein klassifikatorischer Diskriminierungsbegriff hat gegenüber der offenen Formulierung, wie sie Lippert-Rasmussen vorgeschlagen hat, zwei Vorteile: Erstens wird präzisiert, wann etwas eine sozial bedeutsame Kategorie ist, während bei Lippert-Rasmussen weitgehend offen bleibt, wann eine Gruppe als sozial hervorstehend gelten kann, wie er selbstkritisch einräumt (vgl. ebenda, FN 50). Dadurch bleiben zentrale Implikationen seiner Grundidee unterbestimmt. Meine Überlegungen buchstabieren diese Implikationen aus und klären ihre sozialontologischen Voraussetzungen.

Der klassifikatorische Diskriminierungsbegriff hat darüber hinaus den weiteren Vorteil, sparsamer zu sein: So kann er ohne Rückgriff auf weitere Bedingungen erklären, warum Diskriminierung moralisch falsch ist.¹⁵ Und zwar, so die These, *sind komparative Benachteiligungen auf der Basis sozial bedeutsamer Klassifikationen moralisch nur dann zulässig, wenn sie die Folge von Umständen sind, die die betroffene Person selbst zu verantworten hat*, sich also auf ihre freiwillige Entscheidung oder einen für sie vermeidbaren Fehler zurückführen lassen, was bei sozialer Artzugehörigkeit niemals der Fall ist, weil es sich dabei um überpersönliche Zuschreibungspraktiken handelt. Angesichts der Tatsache, dass selbstständige Akteure völgänglich immer schon in sozialen Verhältnissen miteinander verbunden sind, steht es dem Einzelnen in einem grundlegenden Sinn gerade nicht frei, sich gegenüber einer gegebenen symbolischen Ordnung unabhängig zu verhalten. Soziale Kategorien besitzen folglich gewisse Momente, die sich ihm als hinzunehmendes, unhintergebar Gegebenes darstellen. Welcher sozialen

15 Lippert-Rasmussen sieht sich demgegenüber genötigt, seiner Definition folgende weitere Bedingung hinzuzufügen, weil die Eingrenzung auf sozial hervorstehende Gruppen noch zu weit ist: „ Φ is a relevant type of act, policy, or practice, and there are many acts etc. of this type, and this fact makes people with P (or some subgroup of these people) worse off relative to others, or Φ is a relevant type of act etc., and many acts etc. of this type would make people with P worse off relative to others, or X’s Φ -ing is motivated by animosity towards or dislike of individuals with P or by the belief that individuals who have P are inferior or ought not to intermingle with others“ (Lippert-Rasmussen 2014, 28). Ich kann diesen Gedanken hier nicht weiter diskutieren, genau gesehen wird das *KdG* damit aber obsolet, weil die Eingrenzung auf bestimmte Handlungstypen eine Eingrenzung auf bestimmte Diskriminierungsmerkmale überflüssig macht, die durch das *KdG* geleistet werden soll. Einen solchen alternativen Weg beschreiten u. a. Hellman (2011) und Eidelson (2015).

Art jemand angehört, hängt primär nicht so sehr von der gelungenen Aneignung und Affirmation durch das sozialisierte Subjekt ab als vielmehr von der intersubjektiven Geltung im Kontext einer entsprechenden kulturellen Lebensform. Weil soziale Klassifikationen ihre Geltung in letzter Konsequenz den normativen Einstellungen und kollektiven Haltungen ihrer Mitglieder verdanken, treten sie dem Einzelnen als eine überpersönliche Struktur entgegen, zu der er sich stets in ein Verhältnis setzen muss.

Eine Person schlechter als andere zu behandeln ist nur infolge von Umständen gerechtfertigt, die der Betroffene selbst zu verantworten hat (vgl. Gosepath 2004, 365). Freiwilliges, eigenverantwortliches Handeln, persönliche Absichten und Anstrengungen und vermeidbare Fehler können dafür einen Grund liefern. Die soziale Artzugehörigkeit eines Menschen darf allerdings keine Rolle spielen, da sie nicht beeinflusst werden kann. Nun ist es allerdings nicht von der Hand zu weisen, dass Menschen in manchen Fällen bestimmte Bedingungen kontrollieren können, die bestimmen, welcher sozialen Art sie angehören. Ein einleuchtendes Beispiel ist die Kategorie der Religion und Weltanschauung. Menschen können von Geburt an einer bestimmten Religion angehören und ihr ein Leben lang treu bleiben, aber sie können im Laufe ihres Lebens eben auch ihren Glauben aufgeben oder die Konfession wechseln. Nehmen wir an, eine Person konvertiert aus religiöser Überzeugung zum Buddhismus. Wenn nun eine militärische Miliz das Land, in dem die Person lebt, übernimmt und Buddhisten den Zutritt zu öffentlichen Gebäuden verbietet, stellt dies einen Paradefall von Diskriminierung dar, obwohl die Religionszugehörigkeit freiwillig gewählt worden ist.¹⁶

Auf den ersten Blick könnte dies als ein klares Gegenbeispiel erscheinen, das meine These zu Fall bringen müsste. Allerdings unterläuft diesem Einwand eine Verwechslung von konkreter sozialer Art und übergeordneter sozial bedeutsamer Kategorie. Zwar mag im Einzelfall ein gewisser Spielraum bestehen, der einen Wechsel zwischen einzelnen sozialen Arten einer Kategorie zulässt, beispielsweise was die Geschlechtsidentität oder die Konfession betrifft. Doch stellen die den konkreten Arten jeweils zugehörigen übergeordneten Kategorien kulturell elementare Ordnungssysteme für die Selbst- und Fremdzuschreibung praktischer Identitäten dar, mit denen jede*r auf die eine oder andere Weise umgehen muss. Kontrolle über eine spezielle Artzugehörigkeit ausüben zu können, heißt nicht, dass man beeinflussen könnte, überhaupt unter die übergeordneten sozial bedeutsamen Ka-

16 Diesen Einwand verdanke ich eine*r/m anonymen Gutachter*in.

tegorien, wie in diesem Fall *Gender* oder Religionszugehörigkeit, zu fallen. Selbst wenn man also eine gewisse Kontrolle darüber besitzt, ob man Mann oder Frau, Buddhist oder Atheist usw. ist, entzieht es sich doch jeder Kontrolle, ob man überhaupt einer *Gender*-, Weltanschauungs- usw. -Kategorie angehört. Weil die Betroffenen diese Umstände nicht selbst zu verantworten haben – sondern es sich dabei um überpersönliche Zuschreibungspraktiken handelt –, ist es (*pro tanto*) moralisch falsch, die Zugehörigkeit zu einer dieser Kategorien zur Grundlage einer Benachteiligung zu machen.

Dieser Sachverhalt spiegelt sich auch in konkreten antidiskriminierungsrechtlichen Bestimmungen wider: So schützt das Recht bekanntlich nicht partikulare soziale Arten, z. B. Frauen oder Buddhisten, vor Benachteiligung, sondern verbietet durchweg jede Benachteiligung auf der Grundlage der ihnen zugehörigen übergeordneten Kategorien. Nehmen wir die sechs im AGG geschützten Diskriminierungskategorien: a) Rasse oder ethnische Herkunft, b) Geschlecht, c) Religion oder Weltanschauung, d) Behinderung, e) Alter und f) sexuelle Identität. Jeder Mensch gehört auf die eine oder andere Art und Weise einer sozialen Art dieser Kategorien an. Es ist also nur folgerichtig, den Fall des konvertierten Buddhisten als Diskriminierung zu werten. Was den Zugang zu öffentlichen Gebäuden, Sozialleistungen und dergleichen mehr angeht, dürfen Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung keine Rolle spielen – dies gilt ausnahmslos für alle soziale Arten dieser Kategorie, ob Buddhist, Katholik, Atheist oder dergleichen mehr.

Abschließend möchte ich nun noch zwei weitere Einwände gegen meinen Vorschlag diskutieren. *Erstens* mag man bezweifeln, dass Benachteiligung aufgrund sozialer Artzugehörigkeit tatsächlich in jedem Fall moralisch problematisch ist; *zweitens* lässt sich vorbringen, dass es auch Diskriminierungen gegenüber Menschen geben kann, die nicht auf ihrer (unterstellten) Artzugehörigkeit beruhen.

Ad 1) Gegen die hier vorgeschlagene Position könnte man einwenden, dass es durchaus einzelne Fälle gibt, in denen Benachteiligungen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozial bedeutsamen Kategorie nicht in der behaupteten Weise moralisch problematisch sind. Mein Diskriminierungsbegriff wäre somit zu weit. Ein prominentes Beispiel hat Peter Singer formuliert:

A film director is making a film about the lives of blacks living in New York's Harlem. He advertises for black actors. A white actor turns up, but the director refuses to allow him to audition, saying that the film is about blacks and there are no roles for whites. The actor replies that, with the appropriate wig and make-up, he can look just like a

black; moreover, he can imitate the mannerisms, gestures, and speech of Harlem blacks. Nevertheless, the director refuses to consider him for the role, because it is essential to the director's conception of the Film that the black experience be authentically portrayed, and however good a white actor might be, the director would not be satisfied with the authenticity of the portrayal (Singer 1978, 188).

Es ist naheliegend, die Entscheidung des Regisseurs nicht als Diskriminierung zu verurteilen. Dieses Beispiel scheint daher dafür zu sprechen, dass es Fälle geben kann, in denen es nicht diskriminierend ist, aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer sozial bedeutsamen Kategorie benachteiligt zu werden. Der geschilderte Fall ist suggestiv, allerdings beruht die Bewertung dieses Beispiels stark auf der jeweiligen Handlungsbeschreibung, die man zugrunde legt. Wird der Bewerber wirklich abgelehnt, weil er Weiß (mit einem großen W) ist, oder haben wir es hier mit einem Fall zu tun, in dem die Ablehnung deswegen erfolgt, weil der Bewerber in einem vernünftigerweise unumstrittenen Sinne nicht für den Job geeignet ist? Um dies zu entscheiden, muss man die wahren Beweggründe des Regisseurs kennen. Trifft die erste Beschreibung zu, handelt es sich um eine unzulässige rassistische Diskriminierung; ist hingegen die zweite Beschreibung akkurater, so stützt sich die Entscheidung nicht auf eine soziale Artzugehörigkeit und ist somit auch nicht diskriminierend.

Ich kann diesen schwierigen Punkt hier nicht erschöpfend diskutieren, aber folgende Bemerkungen können hilfreich sein, um Missverständnissen vorzubeugen: Das Singer-Zitat lässt in mehreren Hinsichten Interpretationsspielraum. So können wir zunächst zwischen einem individuellen Phänotyp, der durch ein gewöhnliches Farbwort – hier „black“ bzw. „white“ – bezeichnet wird, und dem gleichnamigen Gebrauch solcher Wörter als Namen einer *Race* unterscheiden. Ich folge hier der Konvention Letztere groß zu schreiben, um den Unterschied zwischen Körperschemata und *Race*-Kategorien hervorzuheben und um ihren gesellschaftlichen Konstruktionscharakter im Gegensatz zur biologischen Grundlage einer Hautfarbe zu betonen. Dass bestimmte Körpermerkmale in sozialen Klassifikationen häufig eine wichtige Rolle spielen, wird damit keinesfalls geleugnet. Doch ergibt sich aus einem solchen personenbezogenen Merkmal allein noch keine sozial bedeutsame Kategorie. Dafür muss eine bestimmte Klassifikation mit sozialer Bedeutung aufgeladen und ihren Angehörigen ein normativer Status zugewiesen werden, wie oben hervorgehoben wurde (vgl. Abschnitt 3).

In Anlehnung an Haslanger (2012c, 236) lässt sich sagen, dass eine Gruppe als *Race* klassifiziert ist, wenn ihre Mitglieder gesellschaftlich in einer bestimmten Dimension (wirtschaftlich, politisch, rechtlich, sozial usw.) als untergeordnet oder privilegiert positioniert werden und wahrgenommene Körpermerkmale, die auf eine bestimmte geographische Herkunft hindeuten, den Grund für diese Behandlung markieren. Wie im Fall anderer sozialer Arten auch ist *Race*-Zugehörigkeit also hochgradig kontextsensitiv. Haslanger schreibt:

For example, Blacks, Whites, Asians, Native Americans, are currently racialized in the U.S. insofar as these are all groups defined in terms of physical features associated with places of origin, and insofar as membership in the group functions socially as a basis for evaluation. However, some groups are not currently racialized in the US, but have been so in the past and possibly could be again (and in other contexts are), for example, the Italians, the Germans, the Irish (ebenda, 238).

Für die Beurteilung des hier verhandelten Beispiels macht es also einen großen Unterschied, ob der Regisseur den Schauspieler im Casting aussortiert, weil er Weiß (mit einem großen W) ist oder weil er weiß-häutig ist. Im ersten Fall handelt es sich um eine Benachteiligung auf Grundlage einer sozialen Artzugehörigkeit, im zweiten um eine Benachteiligung auf Grundlage eines individuellen Körpermerkmals. Nur im ersten, nicht aber im zweiten Fall hätten wir es also mit einer Diskriminierung zu tun. Auf diese Weise können wir die Intuition, dass es sich im Beispiel nicht um eine Diskriminierung handelt, erklären. Das heißt allerdings nicht, dass eine Benachteiligung aufgrund individueller Merkmale moralisch immer unproblematisch ist. Ob die Einstellungsentscheidung des Regisseurs mit Verweis auf eine meritokratische Norm gerechtfertigt werden kann, hängt stark davon ab, wie wir seine Rollenkompetenzen verstehen. Mir scheint es plausibel zu sein, dass ein Regisseur in Grenzen definieren darf, welche Ziele ein Filmprojekt verfolgt und welche Kompetenz- und Qualifikationsanforderungen sich somit für Schauspieler*innen bei der Rollenbesetzung stellen (vgl. grundsätzlich dazu Lippert-Rasmussen 2014, Kap. 9; kritisch Hellman 2011, Kap. 4).

Ad 2) Ein zweiter, an diese Diskussion anknüpfender Einwand gegen meinen Ansatz könnte darauf zielen, meinen Diskriminierungsbegriff als zu eng zurückzuweisen. Stellt es nicht auch eine unzulässige Diskriminierung dar, wenn jemand aufgrund eines individuellen Merkmals benachteiligt wird, etwa weil sein Nachname mit dem Buchstaben „A“ beginnt, obwohl

dies keine sozial bedeutsame Kategorie ist? Hier gilt es zu betonen, dass eine Behandlung nur deshalb, weil sie nicht als Diskriminierung zu werten ist, nicht automatisch moralisch unbedenklich ist. So gibt es ganz sicher viele Fälle ungerechter Benachteiligung, die gegen andere Normen verstoßen und deshalb moralisch falsch sind, sie sind damit aber eben nicht zwingend auch eine Diskriminierung (vgl. Hellman 2011, 15ff.). Mein Vorschlag lautet, Diskriminierung als Spezialfall ungerechter Benachteiligungen aufzufassen. Diskriminierung greift damit eine besondere Kategorie von Gründen heraus, die zur Rechtfertigung von Ungleichbehandlungen nicht herangezogen werden dürfen. Mit dem Diskriminierungsbegriff werden genau diejenigen Sachverhalte relativer Benachteiligung eingefangen, in denen soziale Artzugehörigkeit als Unterscheidungsmerkmal fungiert. So wird der Intuition Rechnung getragen, dass es historisch wie auch systematisch einen gewaltigen Unterschied macht, ob jemand eine Benachteiligung erleidet, weil er ein bestimmtes Geschlecht oder eine ethnische Herkunft hat oder aufgrund eines bestimmten Buchstabens in seinem Namen benachteiligt wird (so auch Cavanagh 2002, 156).

5. Ergebnis

Ich habe für einen klassifikatorischen Diskriminierungsbegriff argumentiert. Danach bezeichnet „Diskriminierung“ komparative Benachteiligungen, die sich gegen Angehörige sozial bedeutsamer Kategorien richten. Der Diskriminierungsbegriff fängt damit genau die Menge ungerechter Benachteiligungen ein, die auf der Zugehörigkeit zu einer sozialen Kategorie als zentrales Unterscheidungsmerkmal beruhen. Diese Begriffsbestimmung ist informativ, weil sie eine spezielle Klasse von Benachteiligungen bestimmt, die mit der moralisch geschuldeten Achtung gegenüber der Autonomie eines jeden Menschen unvereinbar ist. Damit wird indes nicht geleugnet, dass es daneben noch eine Menge anderer Formen ungerechtfertigter Benachteiligungen gibt. Wer andere wegen eines individuellen Merkmals herabwürdigt, ausgrenzt oder schädigt, macht sich fraglos ebenfalls großer moralischer Vergehen schuldig. Wir haben es hierbei, so das Fazit der vorliegenden Überlegungen, allerdings nicht mit Diskriminierungen zu tun.¹⁷

17 Für wertvolle Hinweise und Kritik zu früheren Versionen danke ich den Teilnehmer*innen des 3. Workshops für Politische Philosophie an der FU Berlin, zwei anonymen Gutachter*innen der Zeitschrift für Praktische Philosophie, der Herausgeberin dieses Schwerpunktes Andrea Klonschinski sowie Wulf Loh.

Literatur

- Alexander, Larry. 1992. What Makes Wrongful Discrimination Wrong. Biases, Preferences, Stereotypes, and Proxies. *U. Pa. L. Rev.*, Jg. 141, Nr. 1, 149–219. URL = https://scholarship.law.upenn.edu/penn_law_review/vol141/iss1/3.
- Alexy, Robert. 1986. *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Altman, Andrew. 2016. „Discrimination“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/discrimination>.
- Anderson, Benedict. 1996. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hrsg.). 2017. *Handbuch „Rechtlicher Diskriminierungsschutz“*, dritte Auflage. Baden-Baden: Nomos. URL = http://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/Handbuch_Diskriminierungsschutz/Gesamtes_Handbuch.pdf?__blob=publicationFile.
- Appiah, Anthony. 1996. „Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections“. In *Color Conscious. The Political Morality of Race*, herausgegeben von Anthony Appiah und Amy Gutmann, 30–105. Princeton: PUP. URL = www.jstor.org/stable/j.ctt7rnb1.4.
- Aristoteles. 2004. *Die Nikomachische Ethik*, aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München: C.H. Beck.
- Cavanagh, Matt. 2002. *Against Equality of Opportunity*. Oxford: OUP.
- Edmonds, David. 2006. *Caste Wars. A Philosophy of Discrimination*. London/New York: Routledge.
- Eidelson, Benjamin. 2015. *Discrimination and Disrespect*. Oxford: OUP.
- Elgin, Catherine Z. 2017. *True Enough*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Emcke, Carolin. 2018. *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Epstein, Brian. 2018. „Social Ontology“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology>.
- French, Peter A. 1984. *Collective and Corporate Responsibility*, New York: CUP.
- Gilbert, Margaret. 2006. *A theory of political obligation: Membership, commitment, and the bonds of society*. Oxford: OUP.
- Goffman, Erving. 1975. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gosepath, Stefan. 2004. *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Hacking, Ian. 1995. „The Looping Effect of Human Kinds“. In *Causal Cognition: An Interdisciplinary Approach*, herausgegeben von Dan Sperber et al., 351–383. Oxford: OUP. DOI: <https://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198524021.003.0012>.
- Haslanger, Sally. 2012a. „Social Construction: The ‚Debunking‘ Project“. In *Resisting Reality. Social Construction and social Critique* herausgegeben von Sally Haslanger, 113–138. Oxford: OUP.
- Haslanger, Sally. 2012b. „On being objective and being objectified“. In *Resisting Reality. Social Construction and social Critique*, herausgegeben von Sally Haslanger, 42–47. Oxford: OUP.
- Haslanger, Sally. 2012c. „Gender and Race. (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be?“. In *Resisting Reality. Social Construction and social Critique*, herausgegeben von Sally Haslanger, 221–247. Oxford: OUP.
- Hellman, Deborah. 2011. *When is discrimination wrong?* Cambridge, MA: HUP.
- Hellman, Deborah. 2016. „Two Concepts of Discrimination“. In *Va. L. Rev.*, Jg. 102, Nr. 4, 895–952. URL = https://www.virginialawreview.org/sites/virginialawreview.org/files/Hellman_Online.pdf.
- Hormel, Ulrike, und Albert Scherr. 2010. „Einleitung: Diskriminierung als gesellschaftliches Phänomen“. In *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*, herausgegeben von Ulrike Hormel und Albert Scherr, 7–20. Wiesbaden: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-92394-9_1.
- Künne, Wolfgang. 2007. *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. 2. um einen Anhang erweiterte Auflage. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2014. *Born Free and Equal? A Philosophical inquiry into the Nature of Discrimination*, Oxford: OUP.
- Narveson, Jan. 2002. *Respecting Persons in Theory and Practice*. New York: Rowman and Littlefield.
- Platon. 2004. „Gesetze, übersetzt und erläutert von Otto Apelt“. In *Platon: Sämtliche Dialoge*, herausgegeben von Otto Apelt, Bd. 7, 1–550. Hamburg: Meiner.
- Putnam, Hilary. 2002. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Ma: HUP.
- Rawls, John. 2006. *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas. 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Ritchie, Katherine. 2015. „The Metaphysics of Social Groups“. *Philosophy Compass*, Jg.10, Nr. 5, 310–321. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12213>.
- Ritchie, Katherine. 2018. „Social Creationism and Social Groups“. In *Collectivity: Ontology, Ethics, and Social Justice*, herausgegeben von Kendy Hess, Tracy Isaacs und Violetta Igneski. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

- Ruben, David-Hillel. 1985. *The Metaphysics of the Social World*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Scanlon, Thomas. 2008. *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, Ma: HUP.
- Schäfers, Bernhard. 2016. „Die soziale Gruppe“. In *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, herausgegeben von Hermann Korte und Bernhard Schäfers, 9. überarbeitete und aktualisierte Auflage, 153–172. Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-13411-2.
- Scherr, Albert. 2010. „Diskriminierung und soziale Ungleichheiten. Erfordernisse und Perspektiven einer ungleichheitsanalytischen Fundierung von Diskriminierungsforschung und Antidiskriminierungsstrategien“. In *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*, herausgegeben von Ulrike Hormel und Albert Scherr, 35–60. Wiesbaden: Springer. DOI: 10.1007/978-3-531-92394-9.
- Schweikard, David P. 2011. *Der Mythos des Singulären. Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns*. Paderborn: Mentis.
- Searle, John. 2011. *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Berlin: Suhrkamp.
- Simons, Kenneth. 2016. „Discrimination is a Comparative Injustice: A Reply to Hellman“. In *Va. L. Rev. Online*, Jg. 102, 85–100. URL = https://www.virginialawreview.org/sites/virginialawreview.org/files/Simons_Online.pdf.
- Singer, Peter. 1978. Is racial discrimination arbitrary? In *Philosophia*, Jg. 8, 185–203. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02379240>.
- Stahl, Titus. 2014. „The Conditions of Collectivity: Joint Commitment and the shared norms of Membership“. In *Institutions, Emotions, and Group Agents. Contributions to Social Ontology*, herausgegeben von Anita Konzelmann Ziv und Hans Bernhard Schmid, 229–244. Dordrecht: Springer VS. DOI: 10.1007/978-94-007-6934-2.
- Wasserman, David. 1998. „Discrimination, Concept of“. In *Encyclopedia of Applied Ethics*, herausgegeben von Ruth Chadwick, 805–814. San Diego, CA: Academic Press.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Ma: HUP.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: PUP.

Diskriminierung und Verwerflichkeit¹

Huxleys Albtraum und die Rolle des Staates

Discrimination and wrongfulness

Huxley's nightmare and the role of the state

MICHAEL OLIVA CÓRDOBA, HAMBURG

Zusammenfassung: Was ist Diskriminierung und warum ist Diskriminierung verwerflich, wenn sie es denn ist? Dies bleibt ungeachtet der seit fünfundzwanzig Jahren anschwellenden Forschungsliteratur unverändert eine harte Nuss. *Larry Alexander*, der selbst maßgeblich zu dieser Forschungsliteratur beigetragen hat, merkt daher selbstkritisch an: „All cases of discrimination, if wrongful, are wrongful either because of their quite contingent consequences or perhaps because they are breaches of promises or fiduciary duties.“ Wenn dies der Fall ist, stellt sich die Frage, wie moralisch verwerfliche Diskriminierung dann noch *an sich* verwerflich sein kann. Es stellt sich dann auch die Frage, *wer* hier ein Versprechen bricht und seine Treupflichten verletzt.

Die leitende Annahme dieses Aufsatzes ist es, dass man dem sachlichen Kern dieser Bedenken Rechnung tragen kann, indem man eine *politische* Perspektive auf das Phänomen der Diskriminierung einnimmt. Die Bedenken erweisen sich dann als substanzial und zutreffend. Konzeptualisieren wir den Bereich des Politischen mit *Thomas Hobbes* als das Spannungsfeld, das die private Sphäre des Individuums und die öffentliche Sphäre des Gemeinwesens gegeneinander abgrenzt, wird sichtbar, dass Diskriminierung in diesen Sphären jeweils unterschiedlich zu bewerten ist. Um dies zu verdeutlichen, lege ich *Kasper Lippert-Rasmussens* deskriptives Verständnis von Diskriminierung als „differential treatment on the basis of membership of a socially

1 Ich danke *Cecilia Oliva Córdoba* und *Rolf W. Puster* sowie der Herausgeberin *Andrea Klonschinski* und zwei anonymen Gutachterinnen dieser Zeitschrift für wertvolle Hinweise zur Verbesserung.

salient group“ zugrunde und mache von der in der Diskussion verbreiteten Ansicht Gebrauch, dass das Zufügen von Schaden oder die Verweigerung von Respekt Diskriminierung verwerflich macht.

In der privaten Sphäre kann es nun Fälle moralisch zulässiger Diskriminierung geben. Zentral ist die sexuelle Diskriminierung aufgrund der Ausübung einer freien Wahl des eigenen Sexual- oder Liebespartners. Auch wenn sich der Abgewiesene womöglich geschädigt sieht, wird unbilliger Schaden nicht zugefügt und geschuldeter Respekt nicht verweigert. Den Grund finden wir in Alexanders Formel: Ein „breach of promises“ oder eine Verletzung „fiduciary duties“ liegt nicht vor. Anders im Fall staatlicher Diskriminierung: Ein „breach of promises“ oder eine Verletzung „fiduciary duties“ liegt hier stets vor, da Fälle staatlicher Diskriminierung regelmäßig *Machtmissbrauch* darstellen: Der Inhaber staatlicher Gewalt verletzt die Treuepflicht, das Mandat unparteilich auszuüben, das getreulich auszuführen er gelobt hat. Diskriminierung erscheint also weniger als ein Problem der angewandten Ethik denn als eines der politischen Philosophie.

Schlagwörter: Diskriminierung, Sexuelle Diskriminierung, Privater Raum, Treuehandpflichten, Machtmissbrauch

Abstract: What is discrimination and what makes wrongful discrimination wrong? Even after an ever-rising tide of research over the course of the past twenty-five or so years these questions still remain hard to answer. Exercising candid and self-critical hindsight, *Larry Alexander*, who contributed his fair share to this tide, thus remarked: “All cases of discrimination, if wrongful, are wrongful either because of their quite contingent consequences or perhaps because they are breaches of promises or fiduciary duties.” If this is true it raises serious doubts as to how wrongful discrimination can be a moral wrong *in itself*. Also, the question comes up as to *who it is* who breaches a promise or a fiduciary duty.

This paper defends the view that the substance of these remarks is better understood by couching them in a *political* approach towards discrimination. Against this background, they give rise to real and pressing concerns. Once we conceptualise the realm political along *Hobbesian* lines as the battleground comprising both the private sphere of the individual and the public sphere of the commonwealth it emerges that discrimination has different significance with regard to these respective spheres. In order to illustrate this, I adopt *Kasper Lippert-Rasmussen's* descriptive account of discrimination as „differential treatment on the basis of membership of a socially salient group“ and the common view that wrongful discrimination is wrong because it is harmful, disrespectful, or both.

In the private sphere the case can be made for morally permissible cases of discrimination. Sexual discrimination due to sexual self-determination with consequently freely choosing your sexual or romantic partner is the central case in point. Where somebody feels unfairly rejected and consequently hurt neither the charge of harm

inflicted nor that of disrespect endured need be justified. No “breach of promises or fiduciary duties” is involved. The case is different, however, when it comes to the fiduciary of power. In discriminating, he who exercises the power of the commonwealth necessarily breaches a promise *and* a fiduciary duty. Discrimination thus appears to be more of a problem of political philosophy than one of applied ethics.

Keywords: Discrimination, Sexual Discrimination, Private Sphere, Fiduciary Duties, Abuse of Power

Einleitung

Wir alle kennen Fälle von Diskriminierung. Vielleicht haben wir uns schon selbst diskriminiert gesehen. Diskriminierung lässt uns nicht kalt, unsere alltäglichen Gespräche darüber sind oft „normatively charged“ (Eidelson 2015, 14). Wie aber, wenn wir vom Phänomen zur Theorie übergehen? Weicht dort das heiße Herz dem kühlen Kopf? Der Diskriminierungstheoretiker *Larry Alexander* ist skeptisch: „The topic always generates a fair amount of heat. It desperately needs more light“ (1992, 219). Wir stehen sogar einem paradoxen Fall gegenüber. Der leitende Konsens ist praktisch unbestritten, womöglich aber auch unverstanden: „Hardly anyone disputes that discrimination can be a grave moral wrong. Yet this consensus masks fundamental disagreements about what makes something discrimination, as well as precisely why (and hence when) acts of discrimination are wrong.“ (Eidelson 2015, 1) Neue Ansätze in der Diskriminierungsforschung sind also willkommen (vgl. Lippert-Rasmussen 2017, 2014 und 2006a; Eidelson 2015, 2013; Hellmann 2008; Hellmann und Moreau 2013 und andere). Doch wo man renoviert, muss man sich auf Überraschungen einstellen. Die Ergänzung der „Opfersicht“ (Lippert-Rasmussen 2006b, 819) um die „Tätersicht“ ist jedenfalls ein guter Start. Denn wie Alexander konzidiert: „Some immoral discrimination [...] falls within the discriminator’s rights“ (1992, 203; vgl. auch Zwolinski 2006, 1043).

Der Klarheit dient auch die Trennung zwischen der persönlichen und der öffentlichen Sphäre. Eine für die politische Philosophie grundlegende Abgrenzung folgt dem englischen Staatstheoretiker *Thomas Hobbes*. In seinem Hauptwerk *Leviathan* (1651) stellt er die Allmacht des Staates der (vergleichsweisen) Ohnmacht seiner Bürger gegenüber. Diese binäre Auffassung von Macht ist selbstredend nicht die einzig mögliche. Im Alltag fassen wir Macht und Ohnmacht eher als einen polar-konträren Gegensatz mit Facetten und Zwischenstufen auf. Hobbes war jedoch nicht an der Kartierung der Fülle

zwischenmenschlicher Verhältnisse gelegen. Ohne diese in Abrede zu stellen, wollte er den *qualitativen* Umschlag aufklären, den es bedeutet, den Naturzustand zu verlassen und dies als Zustimmung aller zu einem Gesellschaftsvertrag zu denken. Der Leviathan ist Sinnbild einer als absolut gedachten Gewalt, da Hobbes nur eine umfassende Macht, die auch beliebige Koalitionen Einzelner mit Leichtigkeit überwinden würde, als wirksamen Anreiz zum Niederlegen der Waffen verstand. Nur eine Macht, die selbst der geballten Gewalt einer gemeinsamen Front aller so sichtbar würde widerstehen können, dass niemand sie je herausfordern würde, konnte den Krieg aller gegen alle wirksam beenden. Die Einsetzung dieser „power able to over-awe them all“ (1651, xiii, 5) ist der entscheidende qualitative Umschlag. Dies ist für Hobbes die Geburt des politischen Gemeinwesens. In Ansehung dieses Unterschiedes fiel die Fülle zwischenmenschlicher Machtverhältnisse (die womöglich auch sozioökonomische umfasst) für Hobbes nicht ins Gewicht. Hobbes steckte mithin nur zwei Sphären ab: Die private *Sphäre der Ohnmacht*, in der sich Bürger friedlich begegnen, da sie ihrer Macht entsagt haben, und die öffentliche *Sphäre der Allmacht*, die der Leviathan ausfüllt, der den Rückfall in den Krieg aller gegen alle verhindert. Hobbes vergrößert also. Doch gerade dadurch, dass diese Abgrenzung der privaten von der öffentlichen Sphäre von der Fülle zwischenmenschlicher Machtverhältnisse absieht, kann sie die *politische* Dimension des Phänomens der Diskriminierung umso klarer herausbringen.

Mit Hobbes möchte ich den Fokus also auf das Politische vergrößern: Diskriminierung unter in diesem Sinne Gleichen, also *zwischen Bürgern*, kontrastiere ich mit Diskriminierung unter in diesem Sinne Ungleichen, also *durch den Staat*. Zwei Gedankenlinien, das Beispiel *sexueller Diskriminierung* und die Überlegung, dass der Staat mandatierter *Treuhänder* der Gewaltausübung ist, zeigen, dass sich die so einander gegenübergestellten Formen von Diskriminierung mindestens in einer Hinsicht moralisch, dort aber kategorial unterscheiden: *Diskriminierung durch den Staat ist notwendigerweise unzulässig, Diskriminierung zwischen Bürgern kann zulässig sein*. Das mag unerwartet kontrovers klingen. Doch vielleicht zwingt es uns auf heilsame Weise, über Theorie und Praxis nochmals genauer nachzudenken. Das Ergebnis bewahrheitet überdies Alexanders ominöse Nebenbemerkung: „All cases of discrimination, if wrongful, are wrongful either because of their quite contingent consequences or perhaps because they are breaches of promises or fiduciary duties“ (2015, 873). Über Diskriminierung neu nachzudenken und die Konsequenzen dessen auszuloten, lohnt sich womöglich in mehr als einer Hinsicht.

1. Diskriminierung verstehen

Sichten wir zunächst einige Formulierungen zur Rede von Diskriminierung, die in der Literatur in Umlauf sind: Man könnte zunächst denken, dass sie alle auf dasselbe hinauslaufen. Diskriminierung wird etwa verstanden als (i) „[making] arbitrary differences in behavior toward people, based on their group identities, regardless of their actual qualities as individuals“ (Sowell 2018, 20); (ii) „singling out individuals for less favorable treatment because of certain traits, such as their race, age, gender, or religion“ (Moreau 2010, 143); (iii) „[treating] someone very differently in an unfavourable way based on an irrelevant trait“ (de Font-Reaulx 2017, 106); (iv) „treating individuals as though they are members of a group [or caste]“ (Edmonds 2006, 124); (v) „[injuring] our interest in a set of [...] freedoms to have our decisions about how to live insulated from the effects of normatively extraneous features of us, such as our skin color or gender“ (Moreau 2010, 147); oder (vi) einfach und griffig als „unequal treatment of equal individuals“ (Sowell 1975, 80). Geht man diese Bestimmungen durch, so scheinen sie alle dasselbe zu meinen. Der Eindruck, dass sie es auch besagen, bleibt jedoch aus. Manche Formulierungen lassen stärker als andere eine innere Wertung anklingen. Manche Formulierungen heben stärker als andere auf einen Grund der Verantwortlichkeit ab.

Wir können jedoch mit zwei Anforderungen an unsere Arbeitsdefinition beginnen: Sie sollte weder vorentscheidend noch revisionär sein. Wünschenswert wäre es auch, dass sie klare Fälle von Diskriminierung als solche ausweist und klare Fälle, die keine Diskriminierung darstellen, ausschließt. Doch hier könnte schon der Hase im Pfeffer liegen, in einer Uneinigkeit darüber, was klare Fälle sind. Im Geiste der angesprochenen Hobbes'schen Vergrößerung werde ich folgende Fälle aus den grundlegenden Kontrastbereichen der privaten und der politischen Sphäre als Musterbeispiele von Diskriminierung betrachten: (i) Dass Jasmin nicht mit David zusammenkommen will, weil er schwarz ist, und dass (ii) Nathan nicht Beamter werden kann, weil er Jude ist. Zunächst aber müssen wir unsere Rede über Diskriminierung besser verstehen lernen.

1.1 *Diskriminierung: Deskriptiv oder normativ?*

Man kann auf zwei verschiedene Weisen über Diskriminierung sprechen, *deskriptiv* oder *normativ*. Wer einen „dicken Begriff“ von Diskriminierung verwendet, der, so Oxford-Philosoph *Bernard Williams*, drückt eine „Ver-

bindung von Tatsache und Wert“ aus und spricht von Diskriminierung auf normative Weise (Williams 2011, 143f.). Der Unterschied ist für die Frage bedeutsam, ob (und wann) Diskriminierung moralisch verwerflich ist. Bei einer normativen Rede ist das in der Formulierung vorausgesetzt. Nur bei einer deskriptiven Rede ist die Frage substanziell.² Wie *Andrew Altman* sagt:

Accordingly, the sentence ‘Discrimination is wrong’ can be either a tautology (if ‘discrimination’ is used in its moralized sense) or a substantive moral judgment (if ‘discrimination’ is used in its non-moralized sense). (2016, 1.2.)

Beide Ansätze sind möglich (vgl. Eidelson 2015, 14), man darf sie nur nicht miteinander verwechseln: An der Pointe viel diskutierter Ansätze wie dem *Kasper Lippert-Rasmussen*s geht man vorbei, wenn man den Ausführungen einen „moralised sense“ unterlegt: „To say that something is ‘discriminatory’ does not logically commit one to any particular moral evaluation of that thing“ (Lippert-Rasmussen 2014, 29). Und Titel ebenso einschlägiger Werke wie etwa *When is Discrimination wrong?* von *Deborah Hellmann* dürften im „moralised sense“ nur Kopfschütteln hervorrufen.

Autoren wie Altman verwenden eine normative Rede von Diskriminierung undbürden sich stete Übersetzungsleistungen auf. Autoren wie Lippert-Rasmussen reden deskriptiv von Diskriminierung und müssen ihre moralische Bewertung gesondert festhalten. Letzteres scheint jedoch jedenfalls dann kein Schaden zu sein, wenn man sich fragt, warum Diskriminierung verwerflich ist. Wer es also lieber mit Autoren wie Altman hält, möge bitte die Selbstverständlichkeit nicht vergessen, dass bei Zugrundelegung einer deskriptiven Rede Diskriminierung nicht schon an sich moralisch verwerflich sein kann. Die Frage, der man sich mit Lippert-Rasmussen, Eidelson, Hellmann und Alexander zuwendet, lautet dann bei Lichte besehen: „What makes *wrongful* discrimination wrong?“ (Alexander 1992). Die Antwort ist mit dem Verständnis der Frage natürlich noch nicht gegeben; sie hängt vom

2 Manche Autoren (s.u.) stellen dies so dar, als verwendeten wir zwei *Begriffe* von Diskriminierung oder zwei *Sinne* des Wortes, einen normativen und einen deskriptiven. Ich werde dem folgen, wo dies unschädlich ist. Bei rechter Würdigung der Semantik und Pragmatik moralischen Bewertens müsste man streng genommen aber auseinanderhalten: Ausdrücke haben keinen normativen *Sinn*, sondern werden normativ *verwendet* (vgl. Toulmin und Baier 1952, 31). Ich verweigere mich der üblichen Vereinfachung jedoch nicht, den pragmatischen Umstand semantisch darzustellen.

Gang der Untersuchung ab. An dieser Stelle können wir zunächst nicht mehr antworten als: Das kommt darauf an.

1.2 Unzulässige Diskriminierung: Schaden oder Respekt?

Worauf kommt es an? Das ist die zentrale Frage für die neuere Diskriminierungsforschung. Der Fokus dieses Beitrags liegt jedoch anders. Es soll gezeigt werden, dass Diskriminierung durch den Staat notwendigerweise unzulässig ist, zwischen Bürgern aber durchaus zulässig sein kann. Um dies zu erhärten, bedarf es nicht einer eigenen Stellungnahme zur Leitfrage. Ausreichend wäre auch ein nachvollziehbares Beispiel für moralisch zulässige Diskriminierung zwischen Bürgern und die Erklärung, welcher Zug dafür sorgt, dass staatliche Diskriminierung diesen Zug nicht aufweisen kann. Wir dürfen uns in diesem Beitrag also darauf beschränken, die in der Literatur prominenten Gründe aufzuführen, ohne entscheiden zu müssen, wer recht hat.

Zwei Sorten von Gründen für die Verwerflichkeit unzulässiger Diskriminierung sind in der Literatur prominent. Die einen halten mit Lippert-Rasmussen dafür, dass sie verwerflich ist, weil sie *Schaden* zufügt (Lippert-Rasmussen 2006a, 167f.; Beeghly 2018). Andere wie Eidelson lehnen sie ab, weil sie *Respekt* verweigert (2015, 17). Dritte, wie *Thomas Scanlon*, halten beide Gründe für schlagend (2008, 72f.). Begrifflich müsste man hier weiterfragen: Was ist Schaden? Was ist Respekt? Denn obwohl diese Ansätze plausibel klingen, sind sie nicht evident: Slavny und Parr (2015) ziehen durch quasi-mephistophelische Beispiele in Zweifel, dass verwerfliche Diskriminierung immer schadet; mit Hellmann (2014, 3042f.) kann man zweifeln, ob Diskriminierung schon allein dadurch ausgeschlossen ist, dass man sein Gegenüber respektiert.³

3 Hellmann bringt hierzu *Nelson Mandela* ins Spiel. Ihre Überlegung liegt leicht anders, doch können wir deren Kern einfangen, wenn wir auf einen Bericht schauen, den Nelson Mandela selbst von seinem ersten Treffen mit dem Hardliner in der Apartheidspolitik, dem damaligen südafrikanischen Staatspräsidenten *Pieter W. Botha*, gab: „From the opposite side of his grand office, P. W. Botha walked toward me. He had planned his march perfectly, for we met exactly halfway. He had his hand out and was smiling broadly, and in fact, from that very first moment, he completely disarmed me. He was unfailingly courteous, deferential, and friendly“ (Mandela 1995, 658f.). Wenn Mandelas Eindruck nicht trog, begegnete ihm Botha mit *Respekt*. Daraus folgt jedoch noch nicht, dass Botha darum schon aufhörte, Mandela *moralisch unzulässig zu diskriminieren*. (Es ist unklar, ob Botha es je tat.)

Welche der beiden Antwortstrategien letztlich aussichtsreicher ist, müssen wir hier nicht untersuchen. Die Übersicht macht allerdings auf ein Problem der *Intentionalität* aufmerksam.⁴ Steht jemals *objektiv* fest, wann Schaden zugefügt oder Respekt verweigert wurde? Letztlich müssten wir auf die *Einstellungen* des Diskriminierten zurückgehen, auf seine *subjektive Sicht*.⁵ Das ist jedoch problematisch, wo der Diskriminierte sich nicht diskri-

4 Vgl. Brentano 1874, II, §§1–5, insbes. §5: „Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisirt, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständigkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urtheile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt u. s. w.“

5 Was sind Einstellungen? Was verknüpft sie wesentlich mit Subjektivität? Wir sehen dies, wenn wir Brentanos Gedanken ein Stück weiter folgen: Brentanos Beobachtung führte auf die moderne *Theorie der propositionalen Einstellungen*. Damit betrachten wir einen Zug unseres Denkens und Sprechens, den Brentano als für die Bestimmung des Mentalen wesentlich sah. In natürlicher Sprache nehmen wir ja häufig Zuschreibungen wie folgende vor: Robby *glaubt*, dass die Erde eine Scheibe ist; Kalle *will*, dass der Junge dort drüben aufhört, ihn anzustarren; Paul *hofft*, dass der Weihnachtsmann dieses Jahr auch zu ihm kommt. Glauben, Wollen, Hoffen, Fürchten etc. sind *propositionale Einstellungen*: Es sind mentale Zustände, die wir durch Bezugnahme auf die Person *zu*-schreiben, die diese mentale Episode erlebt, und die wir durch einen Satz (bzw. seine Nominalisierung) *be*-schreiben, der als grammatisches Objekt des gegebenen *Einstellungsverbs* fungiert.

Wesentlich an propositionalen Einstellungen ist ihre *intentionale Inexistenz* (vgl. oben, Fn. 4, und Crane 2006). Das Einstellungssubjekt ist zwar bezogen auf einen Gegenstand, und dieser kann auch existieren und so sein, wie das Subjekt ihn sich vorstellt, *doch muss er es nicht*: Die Erde ist keine Scheibe, Kalle verwechselt den Jungen dort drüben mit einer Spiegelung seiner selbst und der Weihnachtsmann existiert nicht. Dennoch glauben, wollen und hoffen Robby, Kalle und Paul, was sie glauben, wollen und hoffen. Brentano verwendet dafür die Metapher, dass das Einstellungsobjekt den Einstellungen des Subjekts „einwohnt“: Robby, Kalle und Paul machen sich ihre Welt sozusagen selbst. Dies ist für Brentano der zentrale Zug des Mentalen. Es gilt entsprechend auch dann, wenn unsere Einstellungen Dinge betreffen, die *existieren* und auch *tatsächlich* so sind. Einstellungen beinhalten also ganz generell unsere subjektive Perspektive auf die Welt. Sie definieren sie gerade-

miniert sieht. Könnten wir dann auf die Einstellungen des Diskriminierenden abheben? Nach reiflicher Überlegung sah Alexander auch das nicht als Lösung: „I now believe I was wrong and that all mental state accounts of the wrongfulness of wrongful discrimination are doomed to failure“ (Alexander 2015, 873). Damit schwenkte er auf eine Sicht ein, die der *Supreme Court* bereits 1971 in seiner Entscheidung zu *Griggs v. Duke Power Co.* verfochten hatte: „According to the Court the wrong [...] can be established without reference to intention or motive“ (Collins und Khaitan 2018b, 2).

1.3 Zulässige Diskriminierung? Der Fall der affirmative action

Ist Diskriminierung aber nicht manchmal ohnehin zulässig? Üblicherweise denkt man hier an Diskriminierung zugunsten von Frauen und benachteiligten Minderheiten. Der *Civil Rights Act* von 1964 führt für positive Maßnahmen zur Beseitigung vorgängigen Unrechts den Terminus *affirmative action* auf. Diese waren unzweifelhaft auf die Überwindung historischen Unrechts angelegt. *Affirmative action* zielte auf die Transformation einer Gesellschaft, in der das Eintreten für die Gleichstellung „of every race and color“⁶ noch hundert Jahre später regelmäßig mit dem Leben bezahlt werden musste. Mit *affirmative action* wurde also ein lobenswertes Ziel verfolgt. Es wurden zudem Maßnahmen eingeführt, die in einer nichtidealen Welt womöglich ohne gangbare Alternativen waren (Lippert-Rasmussen 2020, 254). Ungeachtet dessen blieb ihre *moralische* Zulässigkeit kontrovers (vgl. Lippert-Rasmussen 2020, 255 und 2017, 75f.; Suk 2018; Meshelski 2016; Allen 2011; Taylor 2009; Sterba 2009; Kellough 2006, 75; Anderson 2004; Cohen und Sterba 2003; *Gratz v. Bollinger*; *Grutter v. Bollinger*; Goldman 1976, 194; Sowell 1975; Thomson 1973; sowie Nagel 2003a, 2003b und 1973): Dass man letztlich einmütig zu dem Schluss käme: „affirmative action is indeed morally and legally wrong“, wird selbst von einigen ihrer Verfechter für eine Möglichkeit gehalten (Allen 2011, 255). Zudem konzedieren sie: „In fact, virtually no one defends affirmative action under all circum-

zu. Diese subjektive Perspektive kann zur (objektiv gegebenen) Welt „passen“, dafür gibt es aber keine Gewähr. Ungeachtet aller Passung ist es wichtig, nicht zu übersehen, dass die Intentionalität der Einstellungen kein Defekt ist, sondern eine originäre und fundamentale Leistung des Geistes: *Intentionalität ist Quelle und Sitz der Subjektivität*. Vgl. hierzu Farkas 2005; Crane 1998; McGinn 1996; Searle 1983; und Hintikka 1962.

6 US Civil Rights Act vom 9. April 1866. Zu beachten ist die Ausnahme der „Indians not taxed“.

stances. Usually, it is defended as the best alternative in a far-from-ideal set of circumstances“ (Sterba 2009, 2).

Kritiker der moralischen Zulässigkeit von *affirmative action* darf man also nicht pauschal als *angry white men* abtun. Dies gilt insbesondere nicht für berühmte Abolitionisten wie *Frederick Douglass*, einflussreiche Juristen wie *Clarence Thomas* oder respektierte Ökonomen wie *Thomas Sowell*, die benachteiligten Minderheiten gerade zuzurechnen wären (vgl. *Grutter v. Bollinger*, 349f.) Manchmal sehen Kritiker der moralischen Zulässigkeit von *affirmative action* deren Zulässigkeit, wie Lippert-Rasmussen, lediglich *nichtmoralisch* begründet:

My two favored justifications for affirmative action rest on a number of empirical assumptions, e.g., about the effectiveness of affirmative action mitigating the effects of discrimination and reducing inequality of opportunity. In this sense, affirmative action is a topic in applied ethics which is different from, say, abortion, where the core questions relate to largely non-empirical matters pertaining to the moral and metaphysical status of the fetus and the moral rights of the person whose body supports the fetus (2020, 256).

Mein eigener Vorbehalt wäre, dass diese Diskussion in der Hinsicht unter-spezifiziert ist, in der mein Beitrag gerade unterscheiden will: Die Bevorzugung Benachteiligter ist womöglich gerade in Hinsicht darauf differenziert zu beurteilen, ob wir den Staat oder seine Bürger betrachten. Das ist keine Zurückweisung, doch ähnelt meine Auffassung der von *John Rawls*: In einer idealen Welt wäre *affirmative action* weder moralisch zulässig noch erforderlich, in unserer nichtidealen Welt ist sie wahrscheinlich ein notwendiges Übel.⁷ Wenn sie aber, obwohl notwendig, doch ein *Übel* ist, kann sie kaum

7 Vgl. kritisch Meshelski 2016, 425; jedoch zustimmend Lovett 2011, 118f.; Taylor 2009, 476f. und passim; Pogge 2007, 121; Freeman 2007, 90f.; Edmonds 2006, 124; und Nagel 2003a, 72: „Rawls holds that fair equality of opportunity may not be sacrificed even if this would benefit the worst-off group in a society. [...] I mentioned [...] the deviation from equality of opportunity represented by affirmative action [...] That kind of reversal of priority between equality of opportunity and equality of results would represent a more radically egalitarian position than Rawls’s, and also one that was in a sense more anti-individualistic.“ Vgl. aber insbesondere Rawls 1999, 266: „Fair opportunity is prior to the difference principle“, und 2001, 66: „We hope that in a well-ordered society under favorable conditions, with the equal basic liberties and fair equality of opportunity secured, gender and race would not specify relevant points of view.“

Maßstab oder Musterbeispiel für die Frage darstellen, ob staatliche Diskriminierung moralisch notwendigerweise unzulässig ist, zwischen Bürgern aber zulässig sein kann.

2. Sexuelle Diskriminierung: Der Blick von innen

Ein Verständnis von Diskriminierung, das alle bisherigen Desiderata erfüllt, ist Lippert-Rasmussens. Diskriminierung versteht er als „differential treatment on the basis of membership of a socially salient group“ (Lippert-Rasmussen 2018b, 2).⁸ Sexuelle Diskriminierung können wir in Abhängigkeit davon auf zwei verwandte Weisen verstehen: Einmal bestimmt das Epitheton „sexuell“, *wen* wir auf der Basis der Zugehörigkeit zu einer „socially salient group“ anders behandeln: Dies wäre *differential treatment of intimate partners on the basis of membership of a socially salient group*. Einmal bestimmt es, *warum* wir jemanden anders behandeln. Das wäre *differential treatment on the basis of sex (or gender)*. Beide Bestimmungen können auch zusammenfallen, wenn wir jemanden wegen seines Geschlechts als Sexual- oder Liebespartner wählen oder ablehnen. Wem das abseitig erscheint, der bedenke, dass dies ein echtes Problem für die *transgender community* ist (Blair und Hoskin 2019).

Dieses Verständnis von sexueller Diskriminierung ist wie das, in dem es fußt, konsequent deskriptiv. Das Paradebeispiel für sexuelle Diskriminierung im Alltag ist es jedoch nicht: Die Bauarbeiter, die einer Passantin johlend nachpfeifen, verhalten sich *sexistisch*. Der Unterschied liegt darin, dass „Sexismus“ ein dicker Terminus ist, bei dem wir die „Verbindung von Tatsache und Wert“ gleich mithören.⁹ Wir dürfen daher nicht vergessen, dass „sexuelle Diskriminierung“ im hier angelegten Verständnis kein dicker Terminus ist. Der Sexist diskriminiert sexuell, das Umgekehrte gilt jedoch nicht zwingend. Die Frage dieses zweiten Abschnitts ist also noch

8 Vgl. für Lippert-Rasmussens Verständnis von „socially salient“ auch 2014, 14–36, insbes. 30–36. Die Grundidee ist einfach genug zusammengefasst: „A group is socially salient if perceived membership of it is important to the structure of social interactions across a wide range of social contexts“ (Lippert-Rasmussen 2014, 30). Es ist jedoch schnell zu sehen, dass man an diese Antwort viele weitere Fragen knüpfen kann, die hier weiterzuerfolgen den Rahmen sprengen würde.

9 Vgl. oben, Abschnitt 1.1.

immer offen: *Handelt, wer andere sexuell diskriminiert, stets moralisch verwerflich?*

Die oft fehlende Abgrenzung zwischen sexueller Diskriminierung und Sexismus hat dafür gesorgt, dass diese Frage in der Regel nachrangig und manchmal auch mit Verlegenheit behandelt wurde. Nicht alle Theoretiker kehren sie jedoch einfach unter den Teppich. Wieder ist Lippert-Rasmussen hier ein positives Beispiel. Er fragt in diesem Zusammenhang ganz offen, wenn auch rhetorisch: „Why should it not be morally wrong for private individuals to do what it would be morally wrong for the state to do?“ (Lippert-Rasmussen 2014, 263). Seine Vorstellung ist, dass es hier keinen substantziellen Unterschied gibt (Lippert-Rasmussen 2006b, 818, Fn. 2). Meine Antwort läuft im Ganzen auf das Gegenteil hinaus: Diskriminierung unter Gleichen stellt im hier zugrunde gelegten politischen Sinne niemals, durch den Staat aber regelmäßig *Machtmissbrauch* dar. Es ist der Missbrauch politischer Macht, der das eigentlich Verwerfliche ist. Die Aufgabe dieses zweiten Abschnitts ist es, im Vorfeld dieser Überlegung einerseits die Opposition des Politischen und des Privaten noch etwas genauer zu beleuchten und andererseits zu plausibilisieren, dass sexuelle Diskriminierung manchmal moralisch zulässig und damit nicht *per se* moralisch verwerflich ist. Mit Letzterem wollen wir beginnen.

2.1 Sexuelle Selbstbestimmung und die Freiheit der Partnerwahl

Was Opfern von Sexismus widerfährt, *sexuelle Belästigung*, gilt heute als besonders schwerer Fall sexueller Diskriminierung. Sexuelle Belästigung stuft man als Form sexueller Gewalt und Verletzung der Menschenwürde ein.¹⁰ Hierzulande zählt sie zu den Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung, was ein entsprechendes Recht impliziert. Ein solches Recht unterliegt auch vergleichbaren Normen anderer Rechtssysteme.

Sexuelle Selbstbestimmung wird derzeit kontrovers diskutiert.¹¹ Uns reicht es, ihre Gewährleistung als Indiz für die *moralische Zulässigkeit der freien Wahl des eigenen Sexual- oder Liebeshpartners* zu nehmen. Dies über-

10 Vgl. WEC 2018, 15; United States Civil Rights Act von 1964, Title VII; United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women vom 18. Dezember 1979, Teil I, Art. 5, Abs. (a); und das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz vom 14. August 2006 (BGBl. I S. 1897), §3, Abs. 4.

11 Vgl. <http://www.bv-trans.de/unsere-arbeit/dritter-geschlechtseintrag> und Lippert-Rasmussen 2010.

rascht den nicht, der mit *Aristoteles* meint: „Der Mensch ist von Natur aus noch mehr ein Paar bildendes (*syndiastikón*) als ein Staaten bildendes (*politikón*) Lebewesen“ (2006, 1162a 17).¹² In einer Paargemeinschaft zu leben, ohne sich den eigenen Partner frei aussuchen zu dürfen, könnte aber kaum als Entfaltung unserer Natur gelten.¹³ Der „ausgewählte“ Partner ist dabei typischerweise nicht Resultante eines bewusst gesteuerten Auswahlprozesses. Solche (durch einen selbst oder andere) „arrangierte“ Partnerschaften gibt es, doch sind sie problematisch und hier nicht gemeint. Ohne künstliche Faktoren ist der „ausgewählte“ Partner schlicht die Person, *deren Anziehung man erlegen ist*. Das unerzwungene und ohne strategische Überlegungen motivierte Eingehen einer Partnerschaft mag eine *Handlung* sein, diese vollzieht letztlich aber nur ein *Widerfahrnis* nach: *Anziehung ist keine Willensentscheidung*. In der erlebten Anziehung spiegelt sich unsere Persönlichkeit und erlebt sich als passend zu der des Partners. Nicht unwichtig ist dabei, dass wir uns den Partner zum guten Teil „selber machen“: Das Erlebnis der Anziehung fußt in Einstellungen, die wie alle Einstellungen intentional und durch intentionale Inexistenz gekennzeichnet sind: Weder muss ihr Objekt existieren, noch muss es so sein, wie der Eingestellte es individuell erlebt. Anziehung ist *subjektiv*.¹⁴

Ist Partnerwahl in diesem Sinne nun Diskriminierung? Nehmen wir ein Beispiel: Jasmins Freundinnen wollen sie mit David verkuppeln, Jasmin jedoch nicht mit ihm zusammen sein, weil er schwarz ist – klarerweise *differential treatment on the basis of [colour]*. Jasmin diskriminiert David also. Verwerflich ist das noch nicht. Dies hängt je nach Verständnis daran, ob Jasmin David Schaden zufügt oder Respekt verweigert.¹⁵ Ist nun denkbar, dass Jasmin David diskriminiert, David jedoch weder (ungerechtfertigter)

12 Hiergegen ist natürlich kein Einwand, dass Aristoteles zeitgebundene Auffassungen zum Geschlecht der Partner hatte. Ich vermute, dass Philosophen, die sich an Aristoteles' Auffassung zur „Natürlichkeit der Freundschaft zwischen Mann und Frau“ stoßen, nicht schon *per se* die Sozialität des Menschen leugnen wollen, oder daran, dass man als kleinste soziale Einheit üblicherweise das Paar zählt.

13 Vgl. Bedi 2015, 1000: „A life without [intimate attachments], a life without the reciprocal nature of loving and being loved in return, is one that would lack dignity.“

14 Vgl. oben, Fn. 4 & 5.

15 Vgl. oben, Abschnitt 1.2.

Schaden zugefügt noch (geschuldeter) Respekt verweigert wird? Falls dies möglich ist, haben wir unser Beispiel für moralisch zulässige sexuelle Diskriminierung. Und tatsächlich gibt es solche Umstände nicht nur gelegentlich, sondern auf weiter Flur:

Sozialpsychologen, die die empirische Vielfalt menschlicher Partnerwahl untersuchen, stoßen regelmäßig auf Attraktoren wie *physische Attraktivität, sexuelle Aktivität, Bildung, gleichen oder höheren sozioökonomischen Status, Ethnie, Rasse, Religion, Hautfarbe, politische Ansichten* etc. (Vgl. Bedi 2015, ebd., 1003; Lee et al. 2008; Carmalt et al. 2008; Singh 2004; Lacey et al. 2004; Domingue et al. 2014; Greenwood et al. 2014; McClintock 2014; Belot und Francesconi 2013; Eeckhaut et al. 2011; Nagel 2000; King et al. 2009; Rosenfeld 2008; Hill 2002; Klofstadt et al. 2013; und Lazenby und Butterfield 2018, 369.) Diese Attraktoren korrespondieren sozialen Kategorien. Sie sind auch für die individuelle, subjektive Anziehung wichtig. Partnerwahl auf Grundlage solcher Attraktoren konstituiert soziale Kategorien geradezu: „A social category which is not endogamous cannot be a meaningful social category“ (Rosenfeld 2008, 1).¹⁶ Dabei gilt: „Racial ethnic, and national boundaries are also sexual boundaries“ (Nagel 2000, 107).¹⁷ Die hohe subjektive Bedeutung mancher Attraktoren betont *Diane Holmberg*: „Sexual satisfaction was found to be an extremely strong predictor of relational well-being“ (Holmberg et al. 2010, 1). Wir dürfen aber verallgemeinern: „Differential treatment“ auf Grundlage dieser und verwandter Attraktoren ist nicht nur real, sondern geradezu unvermeidbar, wenn Menschen in persönlichen Beziehungen Wohlergehen finden können sollen.

Zu betrachten bleibt demnach nur noch, ob denjenigen, die aufgrund solcher regelmäßig „sozial salienter“ (*socially salient*) Attraktoren als Partner „ausgeschlossen“ werden, (ungerechtfertigter) Schaden zugefügt oder (geschuldeter) Respekt verweigert wird. Man mag das als Betroffener so empfinden. Vielleicht *fühlt* sich David zurückgesetzt. Doch weder hat David einen Anspruch darauf, dass Jasmin ihn anziehend findet, noch kann Jasmin entscheiden, was einen Partner für sie anziehend macht. Ob wir also Lippert-Rasmussen, Eidelson oder Scanlon folgen: Jasmin diskriminiert David sexuell aufgrund seiner Hautfarbe, doch ist das keineswegs moralisch unzulässig. Letztlich ist dies nur ein Ausfluss ihrer sexuellen Selbstbestimmung. Und darauf hat Jasmin sogar ein Recht.

16 Zu „endogamous“ bzw. Endogamie vgl. unten, Fn. 18.

17 Lazenby und Butterfield 2018, 371 & 376 verkennen dies.

2.2 Huxleys Albtraum

Manchem wird angesichts dieser Verknüpfung von sexueller Selbstbestimmung und sexueller Diskriminierung nicht wohl sein. Wo es daran liegt, dass sexuelle Diskriminierung als Sexismus missdeutet wird, müssen wir nicht erneut aufklären. Zwei mögliche Annahmen könnten jedoch ebenfalls Argwohn gegenüber Jasmins Verhalten wecken: Erstens die Annahme, dass Jasmin weiß ist; zweitens die Annahme, dass das Private politisch ist.

Die Wirkung der ersten Annahme verpufft unmittelbar, sobald man sie ausspricht. Auszuschließen, dass Jasmin eine selbstbewusste schwarze Frau ist, scheint eher selbst in die Nähe moralisch fragwürdiger Diskriminierung zu kommen, als zu begründen, dass Jasmin unzulässig diskriminiert. Sozialwissenschaft und Ethnologie lehren zudem seit jeher, dass es in sozialen Gruppen kollektiv, aber natürlich auch individuell, *endogame* (gruppeninterne) und *exogame* (gruppenüberschreitende) Präferenzen in der Partnerwahl gibt (Morgan 1877; Durkheim 1898; Lévi-Strauss 1949).¹⁸ Exogame Präferenzen sind dabei keineswegs notwendig mit der Abwertung der

18 Vgl. moderner Miller 2017, 185: „All cultures have preferences about whom one should and should not marry or with whom one should and should not have sexual intercourse. Sometimes these preferences are informal and implicit, and other times they are formal and explicit. They include both rules of exclusion (specifying whom one should not marry) and rules of inclusion (specifying who is a preferred marriage partner) [...] Rules of endogamy, or marriage within a particular group, stipulate that the spouse must be from a defined social category [...] [Rules of] exogamy, or marriage outside a defined social group [stipulate that the spouse must not be from a defined social category]“; oder Eriksen 2010, 102: „There are societies which prescribe their members to marry their relatives, though never the very closest ones. This kind of practice is called endogamy; one marries inside the group. The opposite practice, whereby one marries outside of the group, is called exogamy. The two concepts are relative: the Yanomamö are endogamous at the level of the ethnic group (they do not marry non-Yanomamö) but exogamous at the level of the clan.“ Vgl. in unserem Zusammenhang zudem Belot 2013; Eeckhaut et al. 2011; King und Allen 2009; Rosenfeld 2008; Fishman et al. 2008; Hill 2002; und Nagel 2000. Typischerweise sind endogame Präferenzen signifikant verbreiteter (vgl. aber Rudder, nach Bedi 2015, 2002: „White women prefer white men to the exclusion of everyone else – and Asian and Hispanic women prefer them even more exclusively.“). Jedoch deutet nichts darauf hin, dass exogame Präferenzen anomal oder pathologisch wären. Das Verhältnis kollektiver zu individuellen Präferenzen eröffnet zudem ein weiteres Spannungsfeld. Von seiner Bearbeitung muss hier jedoch abgesehen werden.

eigenen Gruppe verbunden.¹⁹ Es ist also nicht weit hergeholt, wenn Jasmin selber schwarz und auf ihre Hautfarbe stolz wäre, und trotzdem „das andere“ bei der Partnerwahl vorzieht. Wer solche Frauen als „race traitor“ oder „coon“²⁰ schmäht, stellt sich ebenso neben jede ernstzunehmende Diskussion wie jemand, der Schwule oder Lesben als „gender traitors“ beschimpft. Tief sitzenden Vorurteilen zum Trotz²¹ muss die Diskriminierung aufgrund von Rasse, Ethnie oder sozial salienter Gruppe keineswegs moralisch unzulässig sein. Bei Lichte betrachtet haben wir bei der Partnerwahl auch selten Grund zu der Annahme, dass sie es ist.

Die zweite Annahme scheint mehr Gewicht zu haben. In ihrem Aufsatz „Sexual Racism: Intimacy as a Matter of Justice“ verfiicht *Sonu Bedi*: „Intimacy, the opportunity to be a part of a reciprocal romantic relationship, is a matter of justice. We ought to care about the distribution of this opportunity. Justice demands as much“ (Bedi 2015, 998; vgl. auch Liu 2018, 284; sowie Lazenby und Butterfield 2018, 376). Sie sieht sich die Idee ernst nehmen: „The personal is the political.“ Muss man dieser Idee aber anhängen? Ist es ein Fehler, ein anderes als Bedis Verständnis des Politischen anzulegen?²² Hobbes’ Verständnis war jedenfalls ein anderes. Es hat zudem kaum zu überschätzende Bedeutung erlangt. Sein Verständnis der gegenwärtigen

-
- 19 So wenig übrigens wie endogame Präferenzen notwendig abwertende Einstellungen zu anderen Gruppen manifestieren. Vgl. zu beidem Eriksens Beispiel oben in Fn. 18; zudem Cheater 1989, 110.
- 20 In dem Sinn, in dem das Wort in der *black community* als Schimpfwort für jene verwendet wird, denen man mangelndes Bewusstsein der Zugehörigkeit zur eigenen Rasse, Ethnie oder Hautfarbe vorwirft.
- 21 Vgl. Zwolinski 2006, 1043: „Morally, we might find a person who chooses friends or spouses only from among a certain race to be anything from shallow to repugnant.“ Es ist nicht gesagt, dass Zwolinski dieses Vorurteil teilt.
- 22 An Bedis Ansatz ist noch mehr diskussionswürdig, als hier Raum finden kann. Es mag sein, dass von einem anderen Standpunkt alles anders aussieht; dies begründet jedoch noch nicht, dass es vom ursprünglichen nicht richtig gesehen wurde. Ein tiefes Bedenken könnte ihren distributionellen Ansatz betreffen. Die „opportunity to be a part of a reciprocal romantic relationship“ als Gerechtigkeitsgut zu sehen kommt der Position bedenklich nahe, Personen selbst als Güter (auf dem „intimacy market“) zu verstehen. Allerdings: Individuen um der Gerechtigkeit willen Beziehungen aufzuerlegen, in denen sie wahrscheinlich unglücklich werden, ähnelt gefährlich einem *social engineering*, bei dem der Mensch nur noch als manipulierbare Laborratte erscheint.

Untersuchung zu unterlegen, wird man kaum als idiosynkratisch oder unzulässig schelten können. Bedis Verständnis dagegen bleibt, obwohl eingängig, doch schlagworthaft. Das Private im Politischen aufgehen zu lassen ist ohnehin problematisch. Auf diese Weise beseitigt man die Gegenüberstellung von Individuum und Gemeinwesen, die Kennzeichen der Politischen Philosophie ist. Man definiert nachgerade das Spannungsverhältnis weg, das den politischen Disziplinen ihren Gegenstandsbereich erst eröffnet. Selbst aus Sicht der Politischen Theorie verfällt man so einem „tendenziell grenzenlosen Sinn für Zuständigkeit“ des Politischen (Ladwig 2007, 187), der seine Sphäre durch Einverleibung ihres Komplements letztlich selbst aufhebt. Auch ein weiterer Punkt lädt zu Nachfragen ein. Bedis Sorge: „Prioritizing intimate partners solely on the basis of race [reinforces] racial hierarchy or stereotypes“ (2015, 1001) ist zwar in gewissem Maße nachvollziehbar, begründet aber noch keine moralische Verurteilung der Handlung.²³ Entscheidend ist aber, dass Bedis Hauptgedanke nicht trägt: Partnerwahl aufgrund von Rasse, Ethnie oder Zugehörigkeit zu einer anderen sozial salienten Gruppe ist eben nicht notwendigerweise „sexual racism“. Bedenken wir: Jasmin muss weder weiß noch ein „coon“ noch eine Rassistin sein. Die richtige Einsicht ist Bedi dabei fraglos präsent: „Whom we find attractive is perhaps one of the most idiosyncratic choices an individual makes“ (2015, 1006). Unverständlich bleibt, warum sie diese Subjektivität nicht als Datum nimmt, sondern politisch zu korrigieren müssen meint.

Die Willkürlichkeit und Subjektivität der menschlichen Partnerwahl nicht als Zug der *conditio humana*, sondern als auszumerzende Unvollkommenheit zu sehen, ist eine der herausstechendsten Züge von *Aldous Huxleys* Dystopie *Schöne Neue Welt*. Promiskuität ist dort gesellschaftliche Norm, „jeder gehört jedem“, individuelle Sexualität, Liebe gar, abstoßender Atavismus (1932, 36). Huxleys Albtraum als *Albtraum* ernst zu nehmen heißt, sexueller Diskriminierung das Stigma des Verwerflichen zu nehmen. Mindest-

23 Man beachte, dass Bedis apodiktisches Urteil „These are not benign sexual preferences but problematic conditions“ (2015, 998) die exogenen Präferenzen der Partnerwahl bei Schwarzen, Latinos, Asiaten und anderen Rassen oder ethnischen Gruppen pauschal zu Formen von *Rassismus* oder *internalisierter Unterdrückung* macht (vgl. ebd., 1002: „Nonwhites have also internalized this racial hierarchy“; vgl. auch Pyke 2010). Obgleich nicht zu bestreiten ist, dass es solche Fälle gibt, ist das Insistieren auf der ausschließlichen Eingruppierung exogen verbundener Angehöriger solcher Gruppen als *Täter* oder *Opfer* nicht nur tendenziell methodologisch autoimmunisierend, sondern wird auch der Selbstwahrnehmung dieser Gruppen nicht gerecht.

tens bei der Partnerwahl ist Diskriminierung in der Regel moralisch zulässig. Wie wir sehen werden, aber nicht nur dort.

2.3 Moralisch zulässige Diskriminierung

Bedi leuchtet die Idee aus, dass das Private politisch ist. Doch obwohl sie zwischen zulässigen und unzulässigen Attraktoren unterscheiden zu können glaubt, erspart sie uns Huxleys Albtraum nicht: Sozial saliente Gruppen finden wir unter den ‚zulässigen‘ ebenso wie unter den ‚unzulässigen‘.²⁴ Zudem kommt es für Attraktion nicht auf objektive Eigenschaften an, sondern allein auf das subjektive Erleben. Eine kategoriale Unterscheidung *in rebus* ist daher ungeeignet, und eine Unterscheidung *in subiecto* unfundiert, um ohne Willkür manche Attraktoren für verwerflich und andere für harmlos zu erklären. So bleibt von Bedis Überlegungen weniger ein Argument als ein Unbehagen. Dieses ist zudem womöglich gerade der Vermengung des Privaten mit dem Politischen geschuldet.

Diese Vermengung erklärt auch ein anderes Unbehagen. Obwohl Individuen sich im *Hobbes'schen* Sinne idealtypisch als (politisch) Gleiche begegnen, gibt es unter ihnen faktisch vielfältige *soziale* Machtbeziehungen, die sich auch auf die Partnerwahl auswirken: So mögen die Eltern der 15-jährigen *Sima* den 45-jährigen *Imran* zum Bräutigam bestimmen und *Sima* in eine Ehe pressen, die jeder Freiheit der Partnerwahl hohnlacht. Doch das ist kein Einwand gegen unsere Betrachtung: Natürlich bleibt *Simas* Zurückweisung *Imrans* unverändert *moralisch zulässig*: Weil er viel zu alt ist, sie ihn abstoßend findet, er kein *Hazara*, sondern *Paschtune* ist, oder aus irgendeinem anderen Grunde, der durch ihre sexuelle Selbstbestimmung gedeckt ist. Man kann *Imran Sima* also aufzwingen; *dass sie seiner Anziehung erliegt*,

24 Als moralisch zulässige Attraktoren würde Bedi physische Attraktivität, sexuelle Aktivität und womöglich auch Bildung, sozioökonomischen Status, Religion, politische Ansichten etc. zählen. Für unzulässige hält sie *exogen* offenbar Rasse, Hautfarbe und Ethnie. Fragen wirft jedoch auf, dass sie diese „unzulässigen“ Attraktoren *endogen* nicht notwendig für unzulässig hält: „I concede that there could be cases where this kind of prioritization on the basis of race is less problematic with regards to identity. For instance, a black individual who proclaims a preference for only those who are also black may seek to challenge extant racialized aesthetic norms. They may do so explicitly to undermine racial hierarchy or stereotypes rather than to validate them. Perhaps in this case it may not be unjust for this individual to proclaim this preference as part of his or her identity. After all, he or she is doing so in order, in part, to challenge racist norms.“

lässt sich jedoch nicht erzwingen. Könnte man es, *dürfte* man es nicht: Die Willkürlichkeit und Subjektivität unserer Partnerwahl gehört zum Kern des menschlichen Selbstverständnisses.

Moralisch zulässige *sexuelle* Diskriminierung ist aber nur die Spitze des Eisbergs. Für zulässige ethnische Diskriminierung argumentiert etwa *Paul de Font-Reaulx* unter Verweis auf den weißen Touristen, dem ein Einheimischer rät, bestimmte Stadtviertel zu meiden (2017, 108f.): *Differential treatment on the basis of race*. Dass Schaden zugefügt oder Respekt verweigert wird, ist auch hier nicht notwendig.

3. Diskriminierung unter Gleichen

Sexuelle Diskriminierung wird oft anhand anderer Beispiele diskutiert. Wie praktisch alle Forscher hebt auch Lippert-Rasmussen typischerweise nicht auf andere Bürger als Diskriminatoren ab, sondern spricht über Clubs, Vereine, Unternehmen oder Institutionen (2014, 1, 20f., 36f., 52, 82 und 211). Auch das heute populärste Beispiel sexueller Diskriminierung ist von dieser Art: Es ist der sozialpolitische Gender-Pay-Gap, wo das Individuum ökonomischen Akteuren gegenübersteht. Diese Beispielklasse hat jedoch Nachteile. Zum einen verwickelt sie uns in unnötige Kontroversen, etwa der zu Realität und Ausmaß des Gender-Pay-Gaps (vgl. AAUW 2020; Bolotnyy und Emanuel 2018; ONS 2018; sowie Baker und Drolet 2010). Zum anderen fügt sie wesensverschiedene Betrachtungsebenen zusammen. Sie erschwert es so, auf den eigentlichen Grund der Verwerflichkeit zu stoßen. Auch befrachtet sie uns fortwährend mit der Frage, ob Clubs, Vereine, Unternehmen und Institutionen politisch eher wie Bürger zu betrachten wären oder eher wie der Staat.

Aus Hobbes' Sicht stellt sich die Frage nicht: Eine „common power to keep them all in awe“ (1651, xiii, 8) wäre nicht wirksam eingesetzt, wo Clubs, Vereine, Unternehmen und Institutionen dem Leviathan Paroli bieten könnten, ein Gewaltmonopol wäre nicht errichtet und ein Gemeinwesen nicht etabliert oder in Auflösung begriffen (xxix, 3: „Want of absolute power“). Wenn aber der Zustand, wo jeder jedem Feind ist, tatsächlich als verlassen gedacht ist, sind auch Clubs, Vereine, Unternehmen und Institutionen nicht mehr als Bündnisse (*confederacies*), die der Allmacht des Staates ebenso unterworfen sind wie der Schwächste allein. Nicht anders als dieser sind sie „by fear of punishment“ an die „performance of their covenants“ gebunden (xvii, 1): Genau aus diesem Grunde haben sie so viel Macht über andere, ob Einzelne oder andere Bündnisse, wie diese über sie: *Keine*.

Wieder kann man der Hobbes'schen Vergrößerung den Verweis auf die vielfältigen sozialen Machtbeziehungen gegenüberstellen. Der Nutzen der Hobbes'schen Vergrößerung ist dadurch aber gerade nicht in Frage gestellt: Gerade Kritiker sogenannter ökonomischer Macht, die zum Beispiel die Verwerfungen eines *crony capitalism* anprangern, können auf die Hobbes'sche Vergrößerung nicht verzichten, wenn sie erklären wollen, warum aus ökonomischer Aktivität geborene Teilhabe an politischer Macht abzulehnen ist und die Axt an die Wurzeln des Gemeinwesens legt.

Dennoch rückt die öffentliche Diskussion Unternehmen (oft in der Größe von Konzernen gedacht) gerne in die Nähe des Staates. Es ist populär geworden, „ökonomische Macht“ politischer Macht zu assimilieren. Ob das hilfreich ist, ist unklar. Das Schicksal von Quasi-Monopolisten wie Nokia (im Bereich der Mobiltelefonie) oder Microsoft (im Bereich der Internet-Browser) gibt zu Zweifeln Anlass. Die Macht, die ein *Mao-Tse Tung* zugeschriebenes Wort letzten Endes auf Gewehrläufe zurückführt, haben Nokia und Microsoft jedenfalls wohl nicht im Entferntesten gehabt: Ihre Imperien sind gegen ihren Willen untergegangen, kein Einsatz „ökonomischer Macht“ konnte sie retten.

Ob man aber überindividuelle Akteure wie Clubs, Vereine, Unternehmen und Institutionen mit dem Zeitgeist eher auf Ebene des Staates ansiedeln will oder mit Hobbes auf der des Individuums, ist für unsere Betrachtung letztlich nicht entscheidend. Überindividuelle Akteure sind in jedem Fall Grenzfälle, und am besten argumentiert man nicht im Graubereich, sondern von Musterbeispielen her. Ich werde sie hier wie Hobbes zur Seite der Individuen und Bürger rechnen und dafür argumentieren, dass auch in diesem Bereich Diskriminierung moralisch erlaubt sein kann. Wer sie lieber gegen Hobbes auf die Seite des Staates zählt und damit dem Gang der gegenwärtigen Untersuchung in dieser Hinsicht nicht folgen mag, dem würde ich zugestehen, dass sie als Inhaber politischer Macht zu verstehen bedeuten würde, Diskriminierung von ihrer Seite notwendig als verwerflich (nämlich als Machtmissbrauch) zu begreifen. Ich würde nur den Vorbehalt anbringen, dass ich weder meine, dass solche überindividuellen Akteure in einer in Rawls' Sinne idealen Welt politische Macht haben, noch, dass sie sie in unserer nichtidealen Welt haben *sollten*. Die Wasserscheide bleibt hier das Verfügen über politische Macht. Immer noch wäre es mir möglich daran festzuhalten: Diskriminierung ist niemals *an sich* verwerflich. Machtmissbrauch schon.

3.1 Diskriminierende Präferenzen und das Wirtschaftsleben

Wir sahen, dass *sexuelle* Diskriminierung moralisch zulässig sein kann; wir sahen, dass für Diskriminierung *tout court* dasselbe gilt. Der Grund war stets, dass unterschiedliche Behandlung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozial salienten Gruppe *als solche* unter in Hobbes' Sinne Gleichen, also Bürgern, nicht notwendigerweise ungerechtfertigten Schaden zufügt oder geschuldeten Respekt verweigert. Der gegenwärtige Abschnitt will darlegen, dass dies auch im Wirtschaftsleben eher Regel als Ausnahme ist. Dazu müssen wir uns zunächst über die Natur der freiwilligen Kooperation in Kauf und Tausch verständigen. Dies wenden wir im nächsten Unterabschnitt auf die Diskriminierung unter Gleichen im Wirtschaftsleben an. Im dritten Unterabschnitt werden wir es auf die Diskriminierung unter Gleichen in der Gesellschaft allgemein übertragen. Stets ist die idealisierende Hobbes'sche Grundannahme, dass die Interagierenden über keinerlei Macht verfügen, doch gegen Übergriffe des jeweils anderen durch eine (wohlmeinende) Allmacht, den Staat, geschützt wären.

Betrachten wollen wir also die freiwillige Interaktion zwischen Gleichen, die einander „ohne Waffen“ gegenüberreten. Dies ist übrigens auch im Wirtschaftsleben unserer nichtidealen Welt der Regelfall, wenngleich ein verbreitetes Missverständnis darin besteht, dass auf dem Konsumgütermarkt Verkäufer Macht über Käufer haben bzw. auf dem Arbeitsmarkt das Umgekehrte gilt. Die Vorstellung, dass die eine Seite die der mächtigen *price-maker* ist und die andere Seite die der ohnmächtigen *price-taker*, hat zwar einen Hobbes'schen Anstrich; sie ist jedoch ökonomisch unfundiert und blendet aus, dass Kauf und Tausch *als solche* freiwillige Interaktionen zwischen Interagierenden sind.²⁵ Ein wie auch immer geartetes Machtgefälle

25 Ob sie in anderer Hinsicht nicht freiwillig ist, kommt für die freiwillige Interaktion bei Kauf und Tausch *als solche* regelmäßig nicht in Betracht. Wer morgens ein Brötchen kauft, nimmt an einer beiderseits freiwilligen Interaktion teil: Weder zwingt er den Bäcker, ihm das Brötchen zu geben, noch zwingt der Bäcker ihn, das Brötchen zu nehmen. Ob der Käufer aber *gezwungen* ist, das Brötchen zu kaufen, *weil er Hunger hat*, steht auf einem anderen Blatt, legt einen anderen Sinn von „Zwang“ an und hebt auf eine Hinsicht ab, für die der Bäcker keine wesentliche Rolle spielt. Letztlich offenbart eine solche Fehldeutung ein tiefgreifendes Unverständnis der Natur freiwilliger Kooperation. Folgt man diesem Bild konsequent, gibt es niemals freiwillige Kooperation. Doch diese „Konklusion“ ist wohl eher eine Prämisse, die solche Kritiker an die Erläuterung des Wirtschaftsleben herantragen, als Resultat unvoreingenommener Überlegungen.

besteht nicht notwendigerweise. Es spielt *per hypothesin* auch keine Rolle, erst recht nicht im zugrunde gelegten Bild politischer Macht. Diese Vorstellung projiziert also gerade kein zutreffendes Bild meiner methodologischen Vergrößerung. Die Vorstellung geht im Gegenteil an ökonomischer Theorie und Wirklichkeit wie auch an deren handlungstheoretischer Fundierung vorbei. Wenn diese Sichtweise nicht einfach ideologisch motiviert ist, muss man sie wohl auf Irritationen aus der Betrachtung überindividueller Akteure und ihrer Assimilation an den Staat zurückführen. Um diese Irritationen zu vermeiden, können wir uns hier zunächst auf das Urbild des Wirtschaftens beschränken, den Naturaltausch zwischen zwei Individuen.

Grundsätzliche Bedenken gegen das westlich geprägte Wirtschaftsleben der nördlichen Hemisphäre sind heute verbreitet. Manche sind drastisch: „Diese Wirtschaft tötet“ (Franziskus 2013, 52). Betrachten wir den einfachen Naturaltausch zwischen Gleichen, bleiben aber selbst diese gravierenden Bedenken erkennbar gegenstandslos. Peter und Paul tauschen also freiwillig Schaf um Ziege. Mehr als invers reziproke Präferenzen und die unerzwungene Bereitschaft, entsprechend zu handeln, müssen wir nicht unterstellen: Peter schätzt Pauls Ziege höher als sein Schaf. Jenem geht es umgekehrt genauso. Also tauschen sie: Jeder hat nun, was er höher schätzt. Jeder gab dafür, was er weniger hoch schätzt.

Letztlich ist jeder freiwillige ökonomische Tausch von dieser Art. Ob es Tausch um Ziegen, Geld, Aktien oder Rechte ist, ist ohne Belang. Die Schlichtheit des Naturaltausches illustriert nur besonders gut, dass erst die Verschiedenheit der Wertung den freiwilligen Tausch erklärt. Die *ex nihilo* angenommene Äquivalenz der Tauschgegenstände, von Aristoteles ins Spiel gebracht und über Thomas von Aquin bis in die heutige Soziallehre vermittelt (vgl. Aristoteles 2006, 1132b 11–20; Thomas von Aquin 1953, II, Q 58, Art. 11, ad. 3, und II, Q 61, Art. 2; Sander 1993, 8; und Baldwin 1959, 72), ist voraussetzungsreich und vermag eigentlich nichts zu erklären. Würde beim Kaufen und Verkaufen wirklich Gleiches um Gleiches gegeben, „so, dass man nachher das Gleiche hat wie zuvor“ (Aristoteles 2006, 1132b 20), bliebe unerklärlich, warum Peter und Paul tun, was sie tun, und dazu womöglich sogar noch den Weg zum Markt auf sich nehmen (vgl. Oliva Córdoba 2019, 571–575). Das Äquivalenzpostulat lässt uns also *handlungstheoretisch* ratlos zurück, so dass wir zur Annahme des Gegenteils gedrängt werden: „Dass zwei Güter ausgetauscht werden, ist nicht Folge des Umstandes, dass sie gleichgehalten werden, sondern im Gegenteil Folge des Umstandes, dass sie von den Tauschparteien verschieden bewertet werden“ (Mises 1940, 192).

Entscheidend ist also, „dass Käufer und Verkäufer den Wert eines Gutes unterschiedlich einschätzen“ (Bofinger 2010, 18).²⁶ Diese Einschätzung ist aber, wie wir wissen, *subjektiv*.

3.2 *Niemand hat einen Anspruch darauf, dass ich freiwillig mit ihm tausche*

Die eminente Bedeutung der subjektiven Wertschätzungen lehrt, dass Kauf und Tausch *Einstellungssache* sind. Die Kriterien, die ein Tauschgut oder einen Tauschpartner für uns attraktiv machen, sind letzten Endes *subjektiv*. Wie die Philosophie des Geistes klarmacht, ist es auch keine Willensentscheidung, die subjektive Einstellung zu haben, die man hat.²⁷ Entsprechend lassen sich Einstellungen nicht erzwingen. Und wie bei Sima gilt:²⁸ Könnte man es, *dürfte* man es nicht: Die Willkürlichkeit und Subjektivität meiner Sicht auf die Welt ist nicht weniger Teil der *conditio humana* als die der Partnerwahl. (Tatsächlich könnte man Letztere sogar als Ausfluss Ersterer sehen.) Durch meine Einstellungen *allein* kann ich also niemandem unge-

26 Hier sollten wir vorsichtiger sagen: „Tauschparteien“ oder „Marktteilnehmer“, da die Schlichtheit des Naturaltausches ebenfalls illustriert, dass die Auszeichnung von Käufern und Verkäufern eine kategorial unerhebliche Frage des Blickwinkels ist: Peter ist ein Schaf-*Verkäufer* und ein Ziegen-*Käufer*, Paul ein Ziegen-*Verkäufer* und ein Schaf-*Käufer*. Alle Marktteilnehmer sind immer beides: Käufer *und* Verkäufer. Es ist eine bloße Konvention, die nichts über die Natur der Sache aussagt, denjenigen, der *Geld* hingibt, Käufer zu nennen, und denjenigen, der es empfängt, Verkäufer. Wer dies nicht aus der handlungstheoretischen Analyse des Naturaltausches einsieht, der möge auf den Geldmarkt oder den Devisenmarkt schauen. Wer ist hier Käufer? Wer Verkäufer? Wer es auch nicht aus der ökonomischen Wirklichkeit einsieht, der schaue zuletzt noch auf die ökonomische Theorie. Denn dies ist letztlich der Grund, warum z. B. *Robert Aumann* und andere Gleichgewichtstheoretiker von einem „continuum of traders“ (Aumann, 1964, meine Hervorhebung) sprechen und der Sache nach nicht nach Käufern oder Verkäufern differenzieren. Wo man übrigens erkennt, dass Käufer und Verkäufer nicht Elemente zweier getrennter Klassen sind, sondern nur willkürlich perspektivisch unterschiedene derselben, erweist sich die Annahme eines Machtgefälles zwischen ihnen als Käufer und Verkäufer ebenfalls als eine bloße Frage des Blickwinkels und in der Natur der Sache unfundiert.

27 Man verzeihe den stilistischen Pleonasmus „subjektive Einstellungen“. Vgl. oben, Fn. 5.

28 Vgl. oben, 2.3.

rechtfertigten Schaden zufügen oder geschuldeten Respekt verweigern. Niemand hat einen Anspruch darauf, dass ich bestimmte Einstellungen habe, also kann ich einen solchen Anspruch auch nicht verletzen. Seinen Einstellungen entsprechend zu handeln, ist *prima facie* auch nicht verwerflich. *Im Ergebnis* kann es allerdings sehr wohl verwerfliche Diskriminierung sein.

Wann ist es das? Eben wenn es eine unterschiedliche Behandlung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozial salienten Gruppe darstellt, *durch die man ungerechtfertigten Schaden zufügt oder geschuldeten Respekt verweigert*. Diese Punkte bleiben auch im Wirtschaftsleben die entscheidenden für die Verwerflichkeit von Diskriminierung: Schaden und Respekt. Einstellungen spielen nur eine Nebenrolle.²⁹ Zu Schaden und Respekt ist nun wichtig, dass wir von einer „fallenden Kurve der Nächstenliebe“ ausgehen müssen (Hume 1740, 3.2.1.12 und 3.3.1.14): Schaden, den wir zufügen, und Respekt, den wir verweigern, wiegen umso schwerer, je näher uns der andere ist. Das führt uns zurück zur Verknüpfung sexueller Diskriminierung unter Gleichen und dieser Diskriminierung im Wirtschaftsleben: Was könnte schlimmer sein als die Zurückweisung durch das Objekt tiefer und aufrichtiger Liebe? Wo aber die Zurückweisung als Sexual- oder Liebespartner womöglich existenziell schmerzhaft, aber moralisch zulässig sein kann, *kann es die Zurückweisung meines Tauschgutes oder meiner selbst als Tauschpartner allemal*.

In einem ganz anderen Kontext hat der französische Physiokrat *Anne Robert Jacques Turgot* eine Betrachtung vorgebracht, die ebenfalls hier Beachtung verdient:

The Proprietor [has] a right to require the interest of the loan, simply because his money is his own. Since it is his own, he is free to keep it; nothing makes it his duty to lend. If, then, he does lend, he may attach to his loan such a condition as he chooses. In this he does no wrong to the borrower, since the latter acquiesces in the condition, and has no sort of right to the sum lent. (Turgot 1770, 71)

Übertragen bedeutet dies: Weder hat Peter einen Anspruch auf Pauls Schaf noch dieser auf dessen Ziege. Wo der eine nicht bereit ist, dem anderen sein Tier zu überlassen, *warum* oder *worum* auch immer, kann der andere nicht ungerechtfertigten Schaden oder die Verweigerung geschuldeten Respekts

29 Wir sehen hier die Umriss einer Begründung für die skeptische Haltung Alexanders, der darauf hinweist, dass „all mental state accounts of the wrongfulness of wrongful discrimination are doomed to failure“ (2015, 873).

geltend machen. Dies liegt weder an der Natur des Tauschgutes noch an seinem möglichen Gebrauch:

He who buys bread does it for his support; but the right the Baker has to ask a price is quite independent of this use of the bread. It is the same right as he would have to sell him stones, a right founded entirely upon this, – that, as the bread is his own, nobody has a right to oblige him to give it for nothing. (Turgot 1770, 71f.)

Fügt die Zurückweisung eines Tauschgutes oder eines Tauschpartners diesem also ungerechtfertigten Schaden zu? Verweigert sie geschuldeten Respekt? Dort jedenfalls nicht, wo das Tauschgut *mein Eigen* ist. Da es dies allein aufgrund seines Verhältnisses zu mir ist, kann keine Eigenschaft eines potenziellen Tauschpartners dieses Verhältnis übertrumpfen. Anders gesagt: Das Meinige darf ich stets moralisch unbedenklich behalten. Auch dann, wenn, wer es begehrt, einer bestimmten Rasse, Ethnie oder anderen sozial salienten Gruppen angehört. Letzten Endes gilt eben: *Niemand hat einen Anspruch darauf, dass ich freiwillig mit ihm tausche.*

3.3 *Diskriminierung unter Gleichen aufgrund von Geschlecht, Rasse und Religion*

Zeigt dies aber nicht vielleicht doch zu viel? Lässt sich so nicht auch Un-erträgliches wie der Judenboykott vom April 1933 rechtfertigen?³⁰ Dies bemisst sich daran, ob „*Deutsche, kauft nicht bei Juden!*“ wirklich ein Aufruf unter Gleichen war. Die historische Rekonstruktion erweist dies als Propaganda: Der Boykott war eine klandestine Generalprobe zum antisemitischen Genozid, ein probeweiser Übergriff des Staates gegen eine zur Auslöschung vorgesehene Minderheit.³¹ Das machte ihn verwerflich. Und insbesondere

30 Dies würde insbesondere dann problematisch, wenn man die These dieses Beitrags so versteht: (a) Diskriminierung ist nur im Falle eines Machtgefälles problematisch; (ii) ein Machtgefälle besteht nur zwischen Staat und Bürger. Mit Hobbes verteidige ich eine Variante von (b): Ein grundlegendes *politisches* Machtgefälle besteht (idealerweise) nur zwischen Staat und Bürgern (unter Einschluss der „confederacies“). Allerdings verfechte ich gerade nicht (a). Vielmehr vertrete ich, dass Diskriminierung nur im Falle der *Abwesenheit* eines Machtgefälles unproblematisch ist. Vereinfacht gesagt: Diskriminierung kann im Privaten erlaubt sein, von Seiten des Staates aber nicht.

31 Vgl. Ahlheim 2011, 241–262, insbes. 247: „Die Entscheidung für die reichsweit organisierte Aktion am 1. April wurde [...] in einer Sitzung des Reichs-

dies unterscheidet ihn von der manchmal zulässigen Form von Diskriminierung, die wir in diesem Abschnitt diskutiert haben.

Die vorgelegten Überlegungen zeigen also nicht zu viel. Bedenken wir zudem, dass Diskriminierung *als solche* unbedenklich sein kann, auch wenn die betrachtete Handlungsweise aus anderen Gründen verwerflich ist. (Dies war vermutlich ein Aspekt der jetzt schon mehrfach angesprochenen Bemerkung Alexanders in 2015, 873). Beachten wir diesen Unterschied, sind wir weniger in Gefahr zu übersehen, dass ich, wo es um das Meinige geht, auch unbedenklich einen weiblichen Babysitter, eine lateinamerikanisch geprägte Wohngegend oder einen jüdischen Arzt vorziehen kann. All dies sind Fälle unterschiedlicher Behandlung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozial salienten Gruppe. Doch unter Gleichen sind sie *als solche* eben nicht verwerflich: Niemand kann sich hier *per se* geschädigt sehen oder die Zurückweisung *per se* als Zeichen mangelnden Respekts deuten. Anderenfalls wäre die subjektive Subsumierung potenzieller Kooperationspartner unter soziale Kategorien immer respektlos. Der Verweis würde ins Leere gehen.

Zu sehen ist aber auch dies: Nicht nur hat niemand einen Anspruch darauf, dass ich freiwillig mit ihm tausche; es hat auch niemand einen An-

kabinetts am 24. März vorbereitet und fiel wohl am 26. März in Berchtesgarden, wo Reichskanzler Adolf Hitler und Joseph Goebbels über die Initiierung des Boykotts [...] beratschlagten [...]“ und 249: „Indem der antisemitische Boykott zu einer Verteidigungsaktion des deutschen Staates erklärt wurde, erhielt auch die Reichsregierung eine Argumentationshilfe. Die Parteileitung legte die Planung und Organisation durch die Gründung des sogenannten ‚Zentralkomitees zur Abwehr der jüdischen Greuel- und Boykotthetze‘ in die Hände bewährter Nationalsozialisten, die nicht an der Regierung beteiligt waren. [...] Doch die Reichsregierung, so wurde vermeldet, ‚werde der grosszügigen Abwehraktion vollkommene Bewegungsfreiheit geben‘ und ‚derartige Maßnahmen solange dulden [...], wie die ausländischen Regierungen nichts gegen die [von den Nationalsozialisten behauptete] Greuelpropaganda [gegen den deutschen Staat] unternehmen‘. Vgl. zudem Schneider 1999, 70: „Am [21. März 1933] verkündete der Reichspräsident die ‚Verordnung zur Abwehr heimtückischer Angriffe gegen die Regierung der nationalen Erhebung‘, mit der jede anti-nationalsozialistische Betätigung unter Strafe gestellt wurde. Zugleich wurde in einer zweiten Verordnung für jene Straftaten, die ‚im Kampf für die nationale Erhebung des Deutschen Volkes‘ begangen worden seien, Straffreiheit gewährt.“ Beide Verordnungen können in den Zusammenhang mit den Vorbereitungen zu den Aktionen des 1. April gestellt werden, auf deren Grundlage sie gefahrlos erfolgen konnten. Vgl. auch Longerich 2010, 41.

spruch darauf, dass ich bestimmte Bedingungen (nicht) an den Tausch knüpfe. Weder werde ich meine potenziellen Tauschpartner stets gleich wertschätzen, noch kann man mir dies zumuten. Ich muss also keineswegs dem einen immer dasselbe fürs Babysitten anbieten wie der anderen. „Gleicher Lohn für gleiche Arbeit“ ist ein wohlklingender politischer Slogan. Er drückt jedoch gerade *keine* moralische Verpflichtung aus.

4. Diskriminierung unter Ungleichen

Manchmal, vielleicht sogar oft, rümpft man die Nase, wenn unter Gleichen jemand einem anderen gegenüber diskriminierendes Verhalten an den Tag legt. Wie wir sehen konnten, wird die kategoriale Schwelle hin zur Verwerflichkeit jedoch nicht notwendigerweise überschritten:

- (i) Es gibt Musterbeispiele, wo Diskriminierung unter Gleichen klar moralisch zulässig ist. Wir mögen als Protestanten den Kopf schütteln, wenn die Schwiegereltern *in spe* für ihre Tochter (oder gar die Tochter selbst) einen Katholiken vorgezogen hätten; ihnen schon darum moralische Verwerflichkeit vorzuhalten erscheint (ohne Weiteres) jedoch überzogen.
- (ii) Wir konnten auch erklären, warum es diese Musterbeispiele gibt: Einstellungen manifestieren unsere subjektive Weltsicht. Ihr entsprechend zu handeln ist *prima facie* unbedenklich. Zudem kann man niemandem seine subjektive Sicht der Dinge versagen, selbst wenn diese uns unlieb sein sollte. Schließlich hat niemand einen *objektiven* Anspruch darauf, dass jemand eine bestimmte subjektive Weltsicht hat. Einen *subjektiven* Anspruch hätte er natürlich erst recht nicht.
- (iii) Schließlich gilt insbesondere in der (in *John Stuart Mills* Sinne) „self-regarding sphere“ (Mill 1859, 280; vgl. Riley 2015, 784), und Turgot zufolge ganz generell, dass ich das Meinige moralisch zulässig behalten darf. Bin ich dennoch tauschbereit, kann niemand erwarten, dass ihm meine Tauschbedingungen notwendig gefallen.

Wo unter Gleichen etwas verwerflich ist, ist es also niemals das diskriminierende Verhalten an sich. Es ist stets ein Aspekt, der damit nicht notwendig verbunden ist.

Dies ändert sich dramatisch, wenn der Staat die Bühne betritt. Diskriminierung durch den Staat *ist* notwendigerweise verwerflich. Sie ist es jedenfalls dort, wo der Staat auf der das Gemeinwesen konstituierenden Zustimmung aller ruht, also auf einen *Gesellschaftsvertrag* gegründet gedacht

ist.³² Schauen wir also genauer auf den Zusammenhang zwischen staatlicher Diskriminierung und dem, was in einem Hobbes'schen Verständnis des Politischen nur der Machtmonopolist *Staat* kann: *Macht missbrauchen*. Der rechte Anknüpfungspunkt für diese Untersuchung ist die ganz grundsätzlich auf Diskriminierung zielende Figur der *Gleichheit vor dem Gesetz*.

4.1 Gleichheit vor dem Gesetz

Die wohlvertraute Augenbinde der Justitia entspringt der Bildsymbolik der beginnenden Neuzeit. Ursprünglich war sie ein sarkastischer Kommentar zum beklagenswerten Zustand des Rechtswesens (Scheil 2007, 201f.). Im nachreformatorischen Humanismus schlug die Symbolik um (Franca 2018, 181). Nunmehr begann die Augenbinde zu symbolisieren, als was sie spätestens die Klassik darstellt (vgl. Moeller 1905, 109): das unparteiische Recht ohne Ansehen der Person.

Die Bedeutung dieser Unparteilichkeit kann nur negativ verstanden werden: Das Recht und ihm gemäße Herrschaft darf niemanden bevorzugen. Zeitgemäßer ausgedrückt: „Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden“ (GG, Art. 3, Abs. 3). Doch während sich diese Vorstellung ursprünglich noch reformatorisch aus der Anschauung Gottes speiste, verdankt sich ihre spätere politische Entsprechung dem Grundgedanken der *Zustimmung*. Von *John Locke* stammt dessen berühmte Einkleidung: „[N]o one can be [...] subjected to the Political Power of another, without his own *Consent*“ (1690, II, §95). Dass alle legitime Herrschaft auf Zustimmung beruht, ist eine der wichtigsten Einsichten der modernen Politischen Philosophie.

Denken wir uns das Gemeinwesen also mit Hobbes und Locke als durch Zustimmung konstituiert. Denken wir uns seinen Repräsentanten,

32 Eigentlich könnte diese Kautel ohne Schaden entfallen: Es ist nicht einmal eine theoretische Möglichkeit, dass Parteien des Gesellschaftsvertrags dem grundlegenden Ansinnen als Teil des Gesellschaftsvertrags zustimmen, dass ihre Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag entbehrlich ist. Hier wäre ein inkonsistentes *Wollen* involviert. Im Gegensatz zu einem inkonsistenten *Wünschen*, mit dem man es fahrlässig verwechseln könnte, ist dies eine handlungstheoretische Unmöglichkeit. Doch diese Diskussion würde hier zu weit führen, daher die Kautel. Vgl. aber zur Wollens-Wünschens-Unterscheidung z. B. Kant 1798, B 202 und 1786, 445, 427 und 394.

den Inhaber aller staatlichen Gewalt, mit Locke als durch ein Mandat berufen, dessen Umfang durch diese Zustimmung bestimmt ist (1690, II, §222). Denken wir uns zudem, dass der Repräsentant gelobt hat, dieses Mandat zu achten. Wir erweitern dann Hobbes' Verständnis zu einem moderneren Verständnis des Gemeinwesens. Der Inhaber der staatlichen Gewalt ist nicht länger ungebundener Souverän außerhalb des Rechts, der gar nicht unrecht handeln kann. Er ist stattdessen lediglich *Treuhänder*. Recht und Gewalt sind ihm anvertraut, doch bleibt er ans Recht gebunden.

Was nun, wenn dieser Treuhänder sein Mandat verletzt? Das wäre die Verletzung eines *Versprechens* (seines Gelöbnisses) und ein Bruch der *Treuepflicht* (seiner Verpflichtung als Treuhänder). Wenn er sein Mandat durch unterschiedliche Behandlung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozial salienten Gruppe verletzt, dann haben wir staatliche Diskriminierung: *Machtmissbrauch* in Gestalt des „breach of promises or fiduciary duties“ (Alexander 2015, 873). Jetzt erst sind wir beim Kern des Gedankens Alexanders angelangt, der uns schon die ganze Untersuchung begleitet hat.

Nicht Ungleichbehandlung konstituiert Verwerflichkeit, sondern die Verletzung des Mandats. Dies sieht man, wenn man es entsprechend abändert. Stellen wir uns ein Kreuzfahrtschiff in Seenot vor. „Frauen und Kinder zuerst“, lautet die Losung. Der Kapitän, der zuerst das Rettungsboot besteigt, ein planloses Bemannen nach dem Recht des Stärkeren zulässt oder gar dafür sorgt, dass jüdische Familien zurückbleiben müssen, missbraucht seine Macht. Er bricht sein Gelöbnis und verletzt seine Treuepflicht. Doch liegt das Verwerfliche nicht darin, dass er es an Gleichbehandlung fehlen lässt. Nicht Gleichbehandlung war hier geboten, sondern die *Bevorzugung* von Frauen und Kindern, und zwar ungeachtet ihrer Herkunft, Rasse, Religion etc. Nur dort also ist der Gedanke der „Gleichheit vor dem Gesetz“ richtig verstanden, wo er sich an den Treuhänder richtet. Und nur die Gleichheit ist also die richtige, die darin besteht, alle so zu behandeln, wie es der allgemeinen Zustimmung entspricht, die das die Herrschaft legitimierende Mandat konstituiert. Dies kann durchaus ungleich sein.³³

Politisch wie moralisch kann es kaum einen größeren Unterschied geben als den zwischen Diskriminierung unter Gleichen und Diskriminierung durch die Sachwalter staatlicher Gewalt: Jene handeln aufgrund ihrer Prä-

33 Dies ist die Stelle, an der eine Ausprägung von *affirmative action* anzusetzen hätte, die auch in idealer Theorie moralisch zulässig wäre. Vgl. oben, Abschnitt 1.3.

ferenzen, haben übereinander keine Macht und sind sich durch kein Versprechen verpflichtet; diese dürfen ihren subjektiven Präferenzen als Treuhänder nicht folgen, haben Macht über den Einzelnen und sind durch das Mandat gebunden. Warum liegt Lippert-Rasmussen also grundverkehrt, wenn er rhetorisch fragt: „Why should it not be morally wrong for private individuals to do what it would be morally wrong for the state to do?“ (2014, 263). Er übersieht den entscheidenden, den definierenden, den *politischen* Unterschied: Der Treuhänder bricht sein Versprechen und verletzt seine Treuepflicht. Mein Nächster nicht.

4.2 Einhegen oder Ausgreifen?

Die Bedeutung staatlicher Unparteilichkeit kann nur negativ verstanden werden, der Geist der Zeit will sie allerdings positiv gewendet sehen. Wo der Staat sich aber nicht bloß eigener Diskriminierung enthält, sondern „die tatsächliche Durchsetzung“ der Gleichbehandlung fördert und auf „die Beseitigung bestehender Nachteile“ hinwirkt (GG Art 3. Abs. 2, S. 2), wendet er sich vor allem an seine Bürger. Der fundamentale politische Unterschied wird so verschliffen, und die jede Staatsgewalt einhegende Grundfunktion einer Verfassung in ihr Gegenteil verkehrt. Doch nur weil dem Staat etwas verboten ist, muss es uns Bürgern noch lange nicht verboten sein. Der Zusammenhang der beiden Sätze des Artikels 3, Absatz 2 GG, verschleift also einen Denkfehler, den man sehen könnte, wenn man den Staat in die erste und die Bürger in die zweite Person setzt: „Männer und Frauen habe *ich* gleich zu behandeln. Deswegen Sorge ich dafür, dass *ihr* sie gleich behandelt.“ Man muss kein Kritiker der Gleichstellung von Mann und Frau sein, um zu sehen, dass das zweite nicht aus dem ersten folgt.

Zur Vorsicht sei daran erinnert, dass es *unter Gleichen* moralisch vollkommen zulässig ist, als Sexual- oder Liebespartner, als Babysitter für die eigenen Kinder, als Kunden für den eigenen kleinen Massagesalon etc. zum Beispiel Frauen gegenüber Männern (oder Ältere gegenüber Jüngeren, ...) zu bevorzugen oder umgekehrt. Ein moralisches Gebot zur Gleichstellung von Mann und Frau (oder alt und jung, ...) gibt es in der privaten Sphäre nicht. Aber das ändert sich natürlich vollkommen, wenn wir eine *staatliche* Einrichtung vor uns haben, ob nun eine Bildungseinrichtung, ein Gericht oder ein Bezirksamt.

Das unbeschränkte Ausgreifen des Staates, die das Politische aufhebende Beseitigung des Privaten, war jene Horrorvorstellung, die Huxley 1932 zu seiner *Schönen neuen Welt* motivierte. Es scheint, dass die Dystopie lang-

sam ihren Schrecken verloren hat. Dies mag daran liegen, dass die Beseitigung mählich vor sich geht und von kaum jemandem absichtlich angestrebt wird. Wir haben eine Anreizstruktur etabliert, die auch bei besten Vorsätzen dafür sorgt, dass die Ratsche regelmäßig nach einer Seite hin festzurrt. Das ist die Grundeinsicht der *Public-Choice*-Theorie: Sie weist im Grunde genommen nur handlungstheoretisch adäquat darauf hin, dass der Staat schon kategorial keine Präferenzen haben kann. Die haben nur natürliche Personen als seine Sachwalter (Buchanan und Tullock 1962, 31). Es ist eine nüchterne Beobachtung, dass es diesen *à la longue* unmöglich ist, sich sauber und chirurgisch von ihren subjektiven Präferenzen zu dissoziieren und ihr Mandat ganz unbeeinflusst zu erfüllen. Achten wir daher die Weisheit nicht gering, dass die römische Republik nicht nur die Kollegialität, sondern auch die Jährlichkeit ihrer höchsten Magistrate vorsah. Wer wie manche Politiker mehr als ein Dutzend Mal diese Zeitspanne in höchsten Ämtern bekleidet, kann sich irgendwann der steuernden Wirkung seines „moralischen Kompasses“ nicht mehr erwehren. Falls dieser Kompass mit dem Mandat übereinstimmt, ist das höchstens Glückssache. In einer Wittgenstein'schen Diktion ausgedrückt: Man ist dann bestenfalls noch dem Mandat gemäß *beschreibbar*. *Folgen* tut man ihm aber nicht mehr.³⁴

Einhegen oder Ausgreifen? Was Diskriminierung angeht, ist die Antwort klar: Eine etwaige Verpflichtung, nicht verwerflich zu diskriminieren, *kann* nur der Staat erfüllen. Sie liegt darin, zu niemandes Gunsten mandatswidrig zu intervenieren.

4.3 Diskriminierung als Machtmissbrauch

Seine Macht kann der Treuhänder auch missbrauchen, indem er eine Ordnung errichtet, die seinen Machtmissbrauch legitimiert. Dass Nathan als Jude also nicht Beamter werden (oder bleiben) kann, wäre auch dann moralisch unzulässige Diskriminierung, wenn es „ordentlich“ kraft Gesetzes oder aufgrund einer entsprechenden Verfassungsbestimmung erfolgen würde. Die Selbstentleibung des letzten demokratischen Reichstags 1933 und die Einstimmigkeit, mit der der fortan nationalsozialistische Reichstag 1935 die Diskriminierung der nur rund 500.000 jüdischen Deutschen in Rechtsform goss, ändert nichts an der Verwerflichkeit der Nürnberger Gesetze. Nur eine substanziell andere Antwort auf Lockes Lackmустest täte dies. Gälte tatsäch-

34 Vgl. Wittgenstein zum Regelfolgen: Wittgenstein 1958, §§ 138–242, insbesondere § 199–202.

lich belastbar, dass niemand ohne seine Zustimmung der politischen Macht eines anderen unterworfen worden wäre, dann gäbe es nichts zu beanstanden: „Nulla iniuria est, quae in volentem fiat.“³⁵

Dies verdeutlicht übrigens auch, dass Lockes Rechtfertigung der Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit nicht trägt (vgl. Locke 1690, II, § 95ff.). Dass wir die Nürnberger Gesetze als verwerfliche Diskriminierung, als Machtmissbrauch, sehen, *zeigt* eben, dass wir die Zustimmung der jüdischen Deutschen mindestens als abstrakt erforderlich betrachten. Dieses Beispiel bringt nur an den Tag, was unsere politische Grundanforderung immer ist. Kein Rückbezug auf Historisches oder Hypothetisches, sondern eine tatsächliche und allgegenwärtige Erwartung:

Zu jeder Zeit müssen wir einen Konsens auffinden können, demgemäß der Treuhänder in einer Weise agiert, dass die Zustimmung *aller* als gegeben betrachtet werden kann. Dies reduziert den möglichen Inhalt und den denkbaren Umfang seines Mandats natürlich erheblich. So kann man sich bestenfalls auf einen minimalen Staat geeinigt sehen. Ein so schmaler Staat erscheint aber den vielen nicht hinreichend attraktiv, die hoffen, ihn auf ihre Seite ziehen zu können, und die, vielleicht aus Leichtsinn, nicht fürchten, dereinst am falschen Ende seines Schwerts zu stehen. Anders ist allerdings nie ausgeschlossen, was wir schon begrifflich ausgeschlossen sehen: Dass dort, wo die Mehrheit nur groß genug ist, die Minderheit *gegen ihren Willen* und *moralisch zulässig* diskriminiert, entrechtet oder gar beseitigt werden darf.

5. Fazit: Was an Diskriminierung falsch ist – und was nicht

Die gegenwärtige Diskussion behandelt Diskriminierung als Problem der angewandten Ethik. Dies ist jedoch mitnichten alternativlos:

Historically, with respect to [...] the scope of the private sphere, the law drew a sharp distinction between actions of the state and actions of everyone else. It was said that only the state should be placed under a legal duty never to discriminate, whereas private actors and non-state institutions should enjoy unfettered liberty with respect to their per-

35 *Sexti Decretalium*, Lib. V, Tit. XII, Reg. XXVII: „Scienti et consentienti non fit iniuria neque dolus“ (in Richter 1959, 1122), womöglich als Echo auch den auf *Ulpian* zurückgehenden, klassischen Rechtssatz in *Digesta* 47,10,1,5: „Nulla iniuria est, quae in volentem fiat“ (in Mommsen 1872, 779), Kein Unrecht ist, was dem Willenden geschieht.

sonal preferences (subject to the ordinary laws of civil and criminal wrongs). (Collins 2018, 361)³⁶

Es waren vielleicht die Antidiskriminierungsgesetze der 1960er Jahre, die eine Verschiebung bewirkten (Collins 2018, ebd.). Politische Pflichten des Staates und moralische Pflichten des Einzelnen wurden miteinander vermengt. Dies überdeckte, dass der Grund dieser Verpflichtungen jeweils ein ganz verschiedener war, und die Verwerflichkeit der inkriminierten Handlungen, wo gegeben, von ganz unterschiedlicher Art.

Natürlich *wünschen* wir uns eine Welt von Freunden. Eine Welt, in der jeder mit jedem respektvoll und freundlich umgeht. Diese Perfektion liegt jedoch außerhalb unserer Reichweite. Sie entspricht nicht dem menschlichen Wesen. Wichtiger noch: Sie kann auch nicht durch Zwang erreicht werden. Hingegen ist es nicht bloß ein frommer Wunsch, dass der Staat sich in Form seines Treuhänders an das Mandat hält, das das Gemeinwesen erst konstituiert. Nicht zu diskriminieren ist Teil seiner *raison d'être*. Es wohnt unserem Staatsverständnis inne, dass der Treuhänder sich an das Mandat hält, und damit, im Sinne Alexanders, seine „promises“ ehrt und „fiduciary duties“ erfüllt (Alexander 2015, 873).

Das Fazit ist mithin ebenso paradox wie der Anfang. *An sich* ist Diskriminierung nie verwerflich. Nur im Falle staatlicher Diskriminierung ist sie notwendigerweise verwerflich. Dort ist sie es aber aus einem anderen Grund: *Machtmissbrauch*. Es gehört also nicht die moralische Vorzüglichkeit des Einzelnen auf den Prüfstand, sondern die politische des Staates, wenn uns sowohl die Vermeidung verwerflicher Diskriminierung ein Anliegen ist als auch die Freiheit des Individuums.

Literatur

- Ahlheim, Hanna. 2011. „Deutsche, kauft nicht bei Juden!“ *Antisemitismus und politischer Boykott in Deutschland 1924 bis 1935*. Göttingen: Wallstein.
- Alexander, Larry. 1987. „Striking Back at the Empire: A Brief Survey of Problems in Dworkin’s Theory of Law“, *Law and Philosophy* 6, 419–438.
- . 1992. „What Makes Wrongful Discrimination Wrong? Biases, Preferences, Stereotypes and Proxies“, *University of Pennsylvania Law Review* 141, 149–219.
- . 2015. „Review of ‚Philosophical Foundations of Discrimination Law‘ by Deborah Hellmann and Sophia Moreau“, *Ethics* 125, 872–879.

36 Vgl. auch Arneson 2006, 778, und Lazenby und Butterfield 2018, 370, die den Punkt aber beide sofort wieder verspielen.

- Allen, Anita L. 2011. „Was I Entitled or Should I Apologize? Affirmative Action Going Forward“, *The Journal of Ethics* 15, 253–263.
- Altman, Andrew. 2016. „Discrimination“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/discrimination>
- AAUW (American Association of University Women). 2020. *The Simple Truth about the Gender Pay Gap*. Ausgabe Herbst 2019 https://www.aauw.org/app/uploads/2020/02/Simple-Truth-Update-2019_v2-002.pdf Abgerufen am 30. Mai 2020.
- Anderson, Terry H. 2004. *The Pursuit of Fairness*, Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. 2006. *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek 2006: Rowohlt's Enzyklopädie.
- Arneson, Richard. 2006. „What is Wrongful Discrimination?“, *San Diego Law Review* 43, 775–808.
- Aumann, Robert J. 1964. „Markets with a Continuum of Traders“, *Econometrica* 32, 39–50.
- Baker, Michael und Marie Drolet. 2010. „A New View of the Male/Female Pay Gap“, *Canadian Public Policy* 36, 429–464.
- Baldwin, John W. 1959. „The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries“, *Transactions of the American Philosophical Society* 49, 1–92.
- Bedi, Sonu. 2015. „Sexual Racism: Intimacy as a Matter of Justice“, *The Journal of Politics* 77, 998–1011.
- Beeghly, Erin. 2018. „Discrimination and disrespect“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 83–96. Abingdon: Routledge.
- Belot, Michèle, und Marco Francesconi. 2013. „Dating Preferences and Meeting Opportunities in Mate Choice Decisions“, *The Journal of Human Resources* 48, 474–508.
- Blair, Karen L., und Rhea Ashley Hoskin. 2019. „Transgender exclusion from the world of dating: Patterns of acceptance and rejection of hypothetical trans dating partners as a function of sexual and gender identity“, *Journal of Social and Personal Relationships* 36, 2074–2095.
- Bofinger, Peter. 2010. *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre*, 3. Aufl., München: Pearson Studium.
- Bolotnyy, Valentin und Natalia Emanuel. 2018. „Why Do Women Earn Less Than Men? Evidence from Bus and Train Operators“, Working Paper, Harvard University, Department of Economics, 1–86. https://scholar.harvard.edu/files/bolotnyy/files/be_gender_gap.pdf
- Brentano, Franz. 1874. *Psychologie von einem empirischen Standpunkte*, Leipzig: Duncker & Humblot.

- Buchanan, James und Gordon Tullock. 1962. *The Calculus of Consent*, Indianapolis 2004: Liberty Fund.
- Carmalt, Julie H., John Cawley, Kara Joyner und Jeffery Sobal. 2008. „Body Weight and Matching with a Physically Attractive Romantic Partner“, *Journal of Marriage and Family* 70, 1287–1296.
- Cheater, Angela P. 1989. *Social Anthropology*, London: Routledge.
- Cohen, Carl und James Sterba. 2003. *Affirmative Action and Racial Preference: A Debate*, Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Hugh. 2018. „Discrimination and the private sphere“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 360–368. Abingdon: Routledge.
- Collins, Hugh und Tarunabh Khaitan. 2018a. „Indirect Discrimination Law: Controversies and Critical Questions“. In *Foundation of Indirect Discrimination Law*, herausgegeben von Hugh Collins und Tarunabh Khaitan 2018b, 1–30. Oxford: Hart Publishing.
- Collins, Hugh und Tarunabh Khaitan. 2018b. *Foundation of Indirect Discrimination Law*, Oxford: Hart Publishing.
- Coons, John E. 1987. „Consistency“, *California Law Review* 75, 59–113.
- Crane, Tim. 1998. „Intentionality as the Mark of the Mental“. In *Current Issues in the Philosophy of Mind*, herausgegeben von Anthony O’Hear, 229–251. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. „Brentano’s concept of intentional inexistence“. In *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, herausgegeben von Mark Textor, 20–35. London: Routledge.
- De Font-Reaulx, Paul. 2017. „What Makes Discrimination Wrong?“, *Journal of Practical Ethics* 5, 105–113.
- Domingue, Benjamin W., et al. 2014. „Genetic and educational assortative mating among US adults“, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111, 7996–8000.
- Durkheim, Emile. 1898. *Incest: The Nature and Origin of the Taboo*, New York: Free Press.
- Edmonds, David. 2006. *Caste Wars. A Philosophy of Discrimination*. Abingdon: Routledge.
- Eeckhaut, Mieke C. W., et al. 2011. „Partner Selection and Divorce in Ethnic Minorities: Distinguishing Between Two Type of Ethnic Homogamous Marriages“, *The International Migration Review* 45, 269–296.
- Eidelson, Benjamin. 2013. „Treating People as Individuals“. In *Philosophical Foundations of Discrimination Law*, herausgegeben von Deborah Hellmann und Sophia Moreau, 203–227. Oxford: Oxford University Press.
- . 2015. *Discrimination and Disrespect*. Oxford: Oxford University Press.

- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London: Pluto Press.
- Farkas, Katalin. 2005. *The Subject's Point of View*, Oxford: Oxford University Press.
- Fishman, Raymond, et al. 2008. „Racial Preferences in Dating“, *The Review of Economic Studies* 75, 117–132.
- Franca, Marcilio. 2018. „The Blindness of Justice: An Iconographic Dialogue between Art and Law“. In *See*, herausgegeben von Andrea Pavoni, et al., 159–196. London: University of Westminster Press.
- Franziskus. 2013. *Evangelii gaudium*, Apostolisches Schreiben des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien, über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Abgerufen am 2. April 2020.
- Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*, London: Routledge.
- Goldman, Alan. 1976. „Affirmative Action“, *Philosophy & Public Affairs* 5, 178–195.
- Gratz v. Bollinger*, 539 U.S. 244 (2003).
- Greenwood, Jeremy, et al. 2014. „Marry Your Like: Assortative Mating and Income Inequality“. *The American Economic Review* 104, 348–353.
- Griggs v. Duke Power Co.*, 401 US 424 (1971).
- Grutter v. Bollinger*, 539 U.S. 306 (2003).
- Heinrichs, Bert. 2007. „What is Discrimination and When is it Morally Wrong?“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 12, 97–114.
- Hellmann, Deborah. 2008. *When Is Discrimination Wrong?*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2013. „Equality and Unconstitutional Discrimination“. In *Philosophical Foundations of Discrimination Law*, herausgegeben von Deborah Hellmann und Sophia Moreau, 51–70. Oxford: Oxford University Press.
- . 2014. „Equal Protection in the Key of Respect“. *The Yale Law Journal* 123, 3036–3062.
- Hellmann, Deborah und Sophia Moreau, Hg. 2013. *Philosophical Foundations of Discrimination Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Hill, Mark E. 2002. „Skin Color and the Perception of Attractiveness among African Americans: Does Gender Make a Difference?“, *Social Psychology Quarterly* 65, 77–91.
- Hintikka, Jaako. 1962. *Knowledge and belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan*, hg. von J. C. A. Gaskin. Oxford 1998: Oxford University Press.

- Holmberg, Diane, et al. 2010. „Women’s Sexual Satisfaction as a Predictor of Well-Being in Same-Sex Versus Mixed-Sex Relationships“. *The Journal of Sex Research* 47, 1–11.
- Hume, David. 1740. *A Treatise of Human Nature* (The Clarendon Edition of the Works of David Hume, Band 1: Texte), herausgegeben von David Fate Norton und Mary J. Norton. Oxford 2006: Clarendon Press.
- Huxley, Aldous. 1932. *Brave New World*, London 2007: Vintage.
- Kant, Immanuel. 1786. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1984: Reclam.
- . 1798. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Werke in zehn Bänden, Bd. 10), Darmstadt 1983: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kellough, J. Edward. 2006. *Understanding Affirmative Action*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- King, Anthony E. O. und Terrence T. Allen. 2009. „Personal Characteristics of the Ideal African American Marriage Partner: A Survey of Adult Black Men and Women“, *Journal of Black Studies* 39, 570–588.
- Kirchin, Simon. Hg. 2013. *Thick concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- Klofstadt, Casey A., et al. 2013. „The Dating Preferences of Liberals and Conservatives“, *Political Behavior* 35, 519–538.
- Ladwig, Bernd. 2007. „Politische Theorie, politische Philosophie und Gesellschaftstheorie: Ein integrativer Vorschlag“. In *Politische Theorie und Politikwissenschaft*, herausgegeben von Hubertus Buchstein und Gerhard Göhler, 175–191. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft.
- Lacey, Rachel Saul, et al. 2004. „Sexual-Moral Attitudes, Love Styles, and Mate Selection“, *The Journal of Sex Research* 41, 121–128.
- Lazenby, Hugh und Paul Butterfield. 2018. „Discrimination and the personal sphere“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen 369–378. Abingdon: Routledge.
- Lee, Leonard, et al. 2008. „If I’m Not Hot, Are You Hot or Not? Physical-Attractiveness Evaluations and Dating“, *Psychological Science* 19, 669–677.
- Lévy-Strauss, Claude. 1949. *The Elementary Structure of Kinship*, Boston: Beacon Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2006a. „The Badness of Discrimination“, *Ethical Theory and Moral Practice* 9, 167–185.
- . 2006b. „Private Discrimination: A Prioritarian Desert-Accommodating Account“, *San Diego Law Review* 43, 817–856.
- . 2010. „Gender Constructions: The Politics of Biological Constraints“, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 11, 73–91.
- . 2014. *Born Free and Equal?* Oxford: Oxford University Press.

- . 2017. „Affirmative Action, Historical Injustice, and the Concept of Beneficiaries“, *The Journal of Political Philosophy* 25, 72–90.
- . Hg. 2018a. *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Abingdon: Routledge.
- . 2018b. „The philosophy of discrimination“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 1–16. Abingdon: Routledge.
- . 2018c. „Indirect Discrimination, Affirmative Action and Relational Egalitarianism“. In *Foundations of Indirect Discrimination Law*, Hugh Collins und Tarunabh Khaitan. 173–196. Oxford: Hart Publishing.
- . 2020. *Making Sense of Affirmative Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Liu, Xiafei. 2018. „Discrimination and lookism“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 276–286. Abingdon: Routledge.
- Locke, John. 1690. *Two Treatises of Government*, Cambridge 1988: Cambridge University Press.
- Longerich, Peter. 2010. *Holocaust. The Nazi Persecution and Murder of the Jews*, Oxford: Oxford University Press.
- Lovett, Frank. 2011. *Rawls's 'A Theory of Justice'*, London: Continuum.
- McClintock, Elizabeth Aura. 2014. „Beauty and Status: The Illusion of Exchange in Partner Selection?“, *American Sociological Review* 79, 575–604.
- Mandela, Nelson. 1995. *Long Walk To Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela*, London: Abacus.
- McGinn, Colin. 1996. *The Character of Mind*, 2. Aufl., Oxford: Oxford University Press.
- Meshelski, Kristina. 2016. „Procedural Justice and Affirmative Action“, *Ethical Theory and Moral Practice* 19, 425–443.
- Mill, John Stuart. 1859. „On Liberty“. In: *Essays on Politics and Society (Collected Works of John Stuart Mill*, Bd. 18), herausgegeben von J. M. Robson, 213–310. Toronto 1977: University of Toronto Press.
- Miller, Barbara. 2017. *Cultural Anthropology*, 8. Aufl., Boston, Mass.: Pearson.
- Mises, Ludwig von. 1940. *Nationalökonomie*, Genf: Éditions Union Genf.
- Moeller, Ernst von. 1905. „Die Augenbinde der Justitia“, *Zeitschrift für christliche Kunst* 18, 107–122 (Heft 4) und 141–152 (Heft 5).
- Mommsen, Theodor. 1872. „Digesta“. In *Corpus Iuris Civilis*, herausgegeben von Paul Krueger und Theodor Mommsen, Band 1. Berlin: Weidmann.
- Morgan, Lewis H. 1877. *Ancient Society*, Chicago: Charles H. Kerr & Co.
- Moreau, Sophia. 2010. „What is Discrimination?“. *Philosophy & Public Affairs* 38, 143–179.

- . 2016. „Discrimination Law and the Freedom to Live a Good Life“, *Law and Philosophy* 35, 511–527.
- Nagel, Joane. 2000. „Ethnicity and Sexuality“, *Annual Review of Sociology* 26, 107–133.
- Nagel, Thomas. 1973. „Equal Treatment and Compensatory Discrimination“, *Philosophy & Public Affairs* 2, 348–363.
- . 1978. „Equality“, *Mortal Questions*, Cambridge 1979: Cambridge University Press, 106–127.
- . 2003a. „Rawls and Liberalism“. In *The Cambridge Companion to Rawls*, herausgegeben von Samuel Freeman, 62–85.
- . 2003b. „John Rawls and Affirmative Action“, *The Journal of Blacks in Higher Education* 39, 82–84.
- ONS (Office for National Statistics). 2018. *Gender pay gap in the UK: 2018*. <https://www.ons.gov.uk/employmentandlabourmarket/peopleinwork/earningsandworkinghours/bulletins/genderpaygapintheuk/2018/pdf>. Abgerufen am 2. April 2020.
- Oliva Córdoba, Michael. 2019. „Die Theorie des gerechten Preises im Lichte von *Codex Iustinianus* 4.44.2 und 4.44.8“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 105, 553–575.
- Pavoni, Andrea et al. Hg. 2018. *See*. London: University of Westminster Press.
- Pogge, Thomas. 2007. *John Rawls*, Oxford: Oxford University Press.
- Pyke, Karen D. 2010. „What Is Internalized Racial Oppression And Why Don't We Study It? Acknowledging Racism's Hidden Injuries“, *Sociological Perspectives* 53 (4), 551–572.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press.
- . 2001. *Justice as fairness*, Cambridge, MA: The Belknap Press.
- Richter, Ludwig. Hg. 1959. (Sexti Decretalium), „Liber Sextus Decretalium“, in *Corpus Iuris Canonici*, herausgegeben von Ludwig Richter, 929–1124. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Riley, Jonathan. 2015. „Is Mill an Illiberal Utilitarian?“, *Ethics* 125, 781–796.
- Rosenfeld, Michael J. 2008. „Racial, Educational and Religious Endogamy in the United States: A Comparative Historical Perspective“, *Social Forces* 87, 1–31.
- Samuelson, Paul und William Nordhaus. 2009. *Economics*, 19. Aufl., Boston: McGraw-Hill Irwin.
- Sander, Olaf. 1993. „Die Zeit gehört Gott“. In *Die großen Ökonomen*, herausgegeben von Nikolaus Piper, 8–13. Stuttgart, 2. Aufl. 2004: Schäffer-Poeschel.
- Scanlon, Thomas. 2008. *Moral Dimensions*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Scheil, Elfriede. 2007. „Albrecht Dürers ‚Melencolia § I‘ und die Gerechtigkeit“, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 70, 201–214.
- Schneider, Michael. 1999. *Unterm Hakenkreuz. Arbeiter und Arbeiterbewegung 1933 bis 1939*, Bonn: Dietz.
- Searle, John. 1983. *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Singh, Devendra. 2004. „Mating Strategies of Young Women: Role of Physical Attractiveness“, *The Journal of Sex Research* 41, 43–54.
- Slavny, Adam und Tom Parr. 2015. „Harmless discrimination“, *Legal Theory* 21, 100–114.
- Smith, Nicholas. 2011. *Basic Equality and Discrimination*, Farnham: Ashgate.
- Sowell, Thomas. 1975. „Affirmative Action in Faculty Hiring“, *Education. Assumptions versus History*, Stanford 1986: Hoover Institution Press, 76–102.
- . 2018. *Discrimination and Disparities*, New York: Basic Books.
- Sterba, James. 2009. *Affirmative Action for the Future*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Suk, Julie. 2018. „Discrimination and Affirmative Action“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 394–406. Abingdon: Routledge.
- Taylor, Robert. 2009. „Rawlsian Affirmative Action“, *Ethics* 119, 476–506.
- Thomas von Aquin. 1953. *Recht und Gerechtigkeit* (Summa Theologica, Bd. 18), komm. von A. F. Utz, Heidelberg, Graz.
- Thomson, Judith Jarvis. 1973. „Preferential Hiring“, *Philosophy & Public Affairs* 2, 364–384.
- Toulmin, Stephen und Kurt Baier (1952), „On Describing“, *Mind* 61, 13–38.
- Turgot, Anne Robert Jacques. 1770. *Reflections on the Formation and the Distribution of Riches*, New York 1989: The Macmillan Co.
- Williams, Bernard. 2011. *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophische Untersuchungen. Zweite Auflage*, Oxford 1958: Blackwell.
- WEC (House of Commons, Women and Equalities Committee). 2018. „6th report: Sexual harassment of women and girls in public places“. <https://publications.parliament.uk/pa/cm201719/cmselect/cmwomeq/2148/2148.pdf>. Abgerufen am 2. April 2020.
- Zwolinski, Matt. 2006. „Why Not Regulate Private Discrimination“, *San Diego Law Review* 43, 1043–1061.

Pränataldiagnostik als Instanz von struktureller Diskriminierung?¹

Überlegungen zur Debatte um den PraenaTest und seine
Auswirkungen auf Menschen mit Behinderung

Prenatal diagnostics as an instance of structural discrimination?

Some reflections about the PraenaTest and its effects on people
with disabilities

REGINA SCHIDEL, FRANKFURT

Zusammenfassung: Aktuell wird in Deutschland politisch darüber verhandelt, inwiefern ein einfacher Bluttest zur Diagnose von Trisomien bei Embryonen (Praena-Test) in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen aufgenommen werden soll. Gegner befürchten, eine solche Regelung würde die Diskriminierung von Menschen mit Down-Syndrom in unserer Gesellschaft befördern. Dieser Beitrag widmet sich anhand der Diskussion des PraenaTests der Frage, was für ein Verständnis von *Diskriminierung* in diesem Kontext einschlägig ist, und argumentiert, dass der Begriff der *strukturellen Diskriminierung* die zugrunde liegende moralische Problematik am ehesten einfangen kann. Da sich mithilfe eines *Schadensbegriffs* moralisch ungerechtfertigter Diskriminierung (Lippert-Rasmussen) die problematischen Aspekte der selektiven Abtreibungspraxis gegenüber Embryonen mit Down-Syndrom nur teilweise erfassen lassen, muss eine angemessene Beschreibung durch einen *Missachtungs-* und *Demütigungsbegriff* der Diskriminierung (Hellman) erweitert werden. Allerdings hebt dieser zu stark auf *einzelne Akte* der Diskriminierung ab und nimmt die *strukturelle Dimension* von Diskriminierung und ihre diskursprägende Kraft nicht hinreichend in den Blick; er ist deshalb in dieser Hinsicht zu modifizie-

1 Für hilfreiche Kommentare und Verbesserungsvorschläge zu verschiedenen Versionen dieses Textes danke ich Eva Buddeberg, Andrea Klonschinski und Kristina Lepold.

ren. Der Beitrag diskutiert in Hinblick auf Menschen mit Down-Syndrom mögliche diskriminierende Implikationen von pränataler Testung und damit assoziierten Schwangerschaftsabbrüchen. Die Argumentation zeigt auf, dass zwar bezüglich der selektiven Abtreibungspraxis von Embryonen mit Trisomie 21 und ihrer medizinischen Rahmung von einer *strukturellen Diskriminierung* gegenüber Menschen mit Down-Syndrom gesprochen werden kann; diese Form der Schlechterstellung ist aber nicht durch eine konkrete *Ungleichbehandlung* dieser Menschen geprägt, sondern bezeichnet die *Etablierung und Perpetuierung von sozial wirkmächtigen Stereotypisierungen und Werthaltungen*, die ein rein defizitorientiertes Verständnis von Behinderung konsolidieren. Die spezifische Dimension struktureller Diskriminierung im Kontext pränataler Diagnostik soll mit Foucaults Konzept der *Biomacht* eingefangen werden. Der Beitrag kommt zu dem Ergebnis, dass aus Gründen der Konsistenz der PraenaTest für Risikoschwangerschaften eine Leistung der gesetzlichen Krankenkassen werden sollte (da die riskantere Fruchtwasseruntersuchung bereits eine solche ist), eine flächendeckende Einführung als Reihenuntersuchung jedoch abzulehnen ist. In gesellschaftlicher und kultureller Hinsicht bleibt das Desiderat bestehen, normierende und stereotypisierende Vorstellungen von Behinderung kritisch zu hinterfragen und aufzubrechen.

Schlagwörter: strukturelle Diskriminierung, PraenaTest, selektiver Schwangerschaftsabbruch, medizinisches vs. soziales Modell von Behinderung, Biomacht

Abstract: Political negotiations are currently underway in Germany to determine to what extent a simple blood test for the diagnosis of trisomies in embryos (PraenaTest) should be included in the catalog of benefits of statutory health insurance. Opponents fear that such a regulation would increase the discrimination against people with Down syndrome in our society. This paper addresses the underlying notion of discrimination and argues that the concept of *structural discrimination* can best capture the moral problem associated with prenatal testing. Since an understanding of discrimination as *harming* (Lippert-Rasmussen) fails to fully grasp the social impact of selective abortion practice against embryos with Down syndrome, it has to be complemented by a notion of discrimination stressing its *disrespectful* and *humiliating* dimension (Hellman). However, it puts too much emphasis on *individual acts* of discrimination and does not adequately take into account the *structural dimension* of discrimination and its discursive power. I therefore propose a structural extension of Hellman's concept. The article discusses possible discriminatory implications of prenatal testing and associated abortions with regards to persons with Down syndrome. The argumentation shows that the selective abortion practice of embryos with trisomy 21 and its medical framing may be considered as structural discrimination. However, this form of discrimination is not characterized by a concrete *inequality of treating* but denotes the *establishment and perpetuation of socially powerful ste-*

reotypes and values that consolidate a purely deficit-oriented understanding of disability. The specific dimension of structural discrimination in the context of prenatal diagnosis will be captured by Foucault's concept of *bio-power*. The article concludes that, for reasons of consistency, the PraenaTest should become a mandatory health insurance scheme for high-risk pregnancies (as the riskier amniocentesis is already one of these), but it should by no means be expanded on a comprehensive scale. From a social and cultural point of view, the desideratum remains to critically question and break down normative and stereotyping ideas of disability.

Keywords: structural discrimination, PraenaTest, selective abortion, medical vs. social model of disability, bio-power

1. Einleitung: Die aktuelle Kontroverse um den PraenaTest

Im Frühjahr 2019 hat der Gemeinsame Bundesausschuss (G-BA) von Krankenkassen, Ärzt*innen, Kliniken und Patientenvertreter*innen einen Beschlussentwurf vorgelegt, welcher vorsieht, dass ein seit 2012 in Deutschland zugelassener vorgeburtlicher Bluttest auf das Down-Syndrom – der PraenaTest – in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen aufgenommen werden soll.² Die genauen Details einer solchen Regelung wurden im Herbst 2019 bekannt gegeben:³ Es ist geplant, dass der PraenaTest „in begründeten Einzelfällen und nach ärztlicher Beratung“ durch die gesetzlichen Krankenkassen getragen werden soll (Pressemitteilung G-BA 19.9.2019). Damit ist ein wesentlicher Schritt in einem Entscheidungsprozess markiert, der in den vergangenen Jahren für kontroverse Debatten gesorgt hatte. Während auf der einen Seite die Aufnahme des PraenaTests in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen als lediglich folgerichtig angesehen wird, da er eine risikoarme Alternative zur invasiven Fruchtwasseruntersuchung (Amniozentese) bzw. zur Chorionzottenbiopsie (Biopsie der Plazenta) darstellt, wurde von Seiten der Behindertenverbände die Sorge artikuliert, mit der flächendeckenden Einführung des PraenaTests werde der Diskrimi-

2 Mit dem PraenaTest können verschiedene Chromosomenstörungen diagnostiziert werden, neben Trisomie 21 auch die Trisomien 13 und 18. Der PraenaTest ist eines von drei verfügbaren nichtinvasiven pränatalen Testverfahren (NIPD).

3 Vgl. dazu die Pressemitteilung des Gemeinsamen Bundesausschusses vom 19. September 2019: <https://www.g-ba.de/presse/pressemitteilungen/810/> (zuletzt abgerufen am 16.4.2020).

nierung von Menschen mit Down-Syndrom Vorschub geleistet.⁴ So äußert sich etwa die Lebenshilfe-Vorsitzende Ulla Schmidt kritisch gegenüber der Finanzierung des PraenaTests durch die gesetzlichen Krankenkassen: „Wir wenden uns nicht generell gegen den PraenaTest. Sein Einsatz als Reihenuntersuchung ist ethisch jedoch hoch problematisch und sogar gefährlich. Er vermittelt den Eindruck, es sei ein perfektes Kind möglich. Damit gefährdet er die Akzeptanz von Menschen in all ihrer Unterschiedlichkeit [...].“ (Lebenshilfe 2015)

Inwiefern das Diagnoseinstrument PraenaTest und seine mögliche Aufnahme in die Versorgungsstruktur der gesetzlichen Krankenkassen moralische Probleme zeitigt, ist umstritten. Das zeigt sich etwa an der Stellungnahme des Deutschen Ethikrats *Die Zukunft der genetischen Diagnostik – von der Forschung in die klinische Anwendung* aus dem Jahr 2013, die von zwei Sondervoten begleitet wird. Im ersten Sondervotum bringen Mitglieder des Deutschen Ethikrats ihre Bedenken gegenüber pränataler Testung (PND) auf Chromosomenstörungen zum Ausdruck: „Die öffentliche Förderung eines genetischen Testverfahrens, das als eine Art Rasterfahndung dem Ziel dient, die Träger einer bestimmten genetischen Anomalie aufzuspüren, wobei in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle [...] eine vorgefasste Absicht zum Schwangerschaftsabbruch leitend ist, stehen im Widerspruch zu der eingegangenen Verpflichtung, die Rechte von Menschen mit körperlichen und geistigen Beeinträchtigungen umfassend zu schützen.“ (Deutscher Ethikrat 2013, 182) In einem zweiten Sondervotum wird dagegen eine grundlegend andere Einschätzung formuliert, die den PraenaTest sowie dessen regelhafte Erstattung durch die Krankenkassen für unproblematisch hält: Zum einen stelle er keine prinzipiell neuartigen oder andersartigen diagnostischen Informationen zur Verfügung als solche, die bisher bereits erhoben werden konnten, zum anderen sei die Einführung des Tests in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen per se noch nicht moralisch oder rechtlich bedenklich, denn „[d]ie Einschränkung von Grundrechten, über die in einem solchen Kontext stets nachgedacht wird, setzt [...] realistische und hinreichend wahrscheinliche Fehlentwicklungen voraus“ (Deutscher Ethikrat 2013, 187f.). Eine solche Fehlentwicklung wäre etwa gegeben,

4 Am 11.4.2019 fand im deutschen Bundestag eine Debatte zu der Frage statt, ob der PraenaTest eine Leistung der gesetzlichen Krankenkassen werden soll. Siehe dazu etwa den Artikel auf *Zeit Online* vom 11.4.2019. <https://www.zeit.de/news/2019-04/11/bundestag-diskutiert-ueber-bluttests-vor-der-geburt-190410-99-769884> (zuletzt abgerufen am 16.4.2020).

wenn von ärztlicher oder gesellschaftlicher Seite Rechtfertigungsdruck auf werdende Eltern entstände, die sich gegen den PraenaTest oder für ein Kind mit Down-Syndrom entscheiden.

Die Skepsis gegenüber dem PraenaTest als Reihenuntersuchung evoziert unterschiedliche systematische Fragen im Kontext der Bioethik und der Biopolitik:⁵ *Erstens*, stellt die *Anwendung* des PraenaTests eine moralisch abzulehnende Praxis dar, weil er Embryonen mit Trisomie 21 mit dem vorrangigen Ziel der Abtreibung detektiert? Oder liegt *zweitens* die Problematik dieses Verfahrens in der gesellschaftlichen *Diskriminierung*⁶ von bereits lebenden Personen mit Down-Syndrom,⁷ indem sie als ‚vermeidbar‘ erscheinen, in der Folge Unterstützungsangebote abnehmen und sie dadurch gesellschaftlich schlechtergestellt werden? Und inwiefern besteht *drittens* ein normativ relevanter Unterschied zwischen der Zulassung des PraenaTests und seiner Finanzierung durch die gesetzlichen Krankenkassen? Schließlich stellt sich *viertens* die Frage, ob der PraenaTest bzw. seine gesetzliche Finanzierung gegen *Rechtsnormen* verstößt, etwa gegen das Diskriminierungsverbot aus Artikel 3 Abs. 3 des Grundgesetzes, das Eugenik-Verbot aus Artikel 3 der EU-Grundrechtecharta oder gegen die Regelungen der UN-Behindertenrechtskonvention, die in Deutschland 2009 in Kraft trat. Die aufgeworfenen Fragestellungen betreffen verschiedene Themenfelder: Mit den ersten beiden Fragen sind jeweils *moralische* Probleme bezeichnet, die besonders im Fall der zweiten Frage nach einer möglichen Diskriminierung von behinderten Menschen eine explizit *soziale* Virulenz entfalten und unser gesellschaftliches Selbstverständnis im Umgang mit Minderheiten auf den Prüfstand stellen. Die Diskussion um die Aufnahme des PraenaTests in den Leistungs-

5 Vgl. zum Verhältnis von Bioethik und Biopolitik: Lemke 2016, 158f. Im Gegensatz zur normativ operierenden Bioethik, die Entscheidungsalternativen argumentativ abwägt, beschäftigt sich Biopolitik mit den „epistemologischen und technologischen Grundlagen von Lebensprozessen sowie deren Einbindung in Machtstrategien und Subjektivierungsweisen“ (ebd.).

6 Dieser hier noch unqualifizierte Begriff von Diskriminierung soll im Folgenden geschärft werden.

7 Ich beschränke meine Überlegungen im Folgenden auf Trisomie 21 und das damit assoziierte Down-Syndrom. Embryonen/Kinder mit den Trisomien 13 und 18 haben gegenüber Trisomie 21 stark verkürzte Lebenserwartungen, was sowohl für die ethische Bewertung der Pränataltestung als auch für die Frage nach einer möglichen Diskriminierung von lebenden Personen nicht unerheblich ist.

katalog der gesetzlichen Krankenkassen berührt eine *politische* Ebene und die Bezugnahme auf das Grundgesetz und die UN-Behindertenrechtskonvention bringt schließlich eine *rechtliche* Dimension ins Spiel.

Im Folgenden werde ich mich der zweiten und dritten Frage widmen, also diskutieren, ob der PraenaTest eine Diskriminierung von Menschen mit Down-Syndrom darstellt und inwiefern die Aufnahme dieser Leistung in den Katalog der gesetzlichen Krankenkassen ggf. eine Verschärfung dieser Diskriminierung bedeutet. Von einer möglichen Diskriminierung ungeborener Embryonen zu sprechen (Frage 1) erscheint aus mehreren Gründen schwierig, wie ich in Abschnitt 2 ausführen werde. Auch die Auseinandersetzung mit der rechtlichen Dimension (Frage 4) klammere ich weitestgehend aus. In Abschnitt 3 systematisiere ich zunächst den Diskriminierungsbegriff. Dabei zeige ich auf, dass ein Verständnis von Diskriminierung als Schädigung allein unzureichend ist (Abschnitt 4) und durch eine Deutung von Diskriminierung zu erweitern ist, welche deren missachtenden und demütigenden Charakter in den Vordergrund rückt (Abschnitt 5). Ich argumentiere, dass eine Schwäche des Missachtungsansatzes allerdings darin besteht, die spezifisch *strukturelle* Dimension von Diskriminierung zu verkennen, der ich mich in Abschnitt 6 genauer widme. Ein um strukturelle Formen der Missachtung und Herabsetzung erweitertes Verständnis von Diskriminierung vermag am ehesten den normativ problematischen Charakter von pränataler Diagnostik auf Trisomien zu erfassen, wie ich in Abschnitt 7 aufzeige. Zur Erhärtung und systematischen Rechtfertigung dieser These ziehe ich Foucaults Konzept der *Biomacht* heran (7.1). Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen komme ich zu der Schlussfolgerung, dass mit der Praxis der Pränataldiagnostik vor allem eine *expressive* Dimension struktureller Diskriminierung instantiiert wird (7.2). Im Fazit (8. Abschnitt) beziehe ich meine Überlegungen auf die rechtlichen Implikationen der Aufnahme des PraenaTests in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen zurück.

2. Können Embryonen durch Pränataltestung diskriminiert werden?

In Bezug auf die politische Dimension pränataler Diagnoseverfahren spricht Andreas Kuhlmann davon, dass sie eine Gefahr für den demokratischen Konsens darstellten, da Minderheiten nicht diskriminiert, sondern im Fall der Benachteiligung besonders gefördert werden sollten: „[W]enn breitgestreute Testverfahren dafür sorgen, dass behinderte Menschen gar nicht erst

geboren werden [...] wird [ihnen] gewissermaßen der Zugang zur Solidargemeinschaft versperrt [...]. Der ‚Skandal‘ besteht [...] darin, dass die Gesellschaft zu erkennen gibt, dass ihre Bereitschaft zu praktizierter Solidarität nicht der Ausdruck einer gleichsam unbedingten Akzeptanz behinderter Menschen ist.“ (Kuhlmann 2011, 98) Allerdings bleibt bei diesem Argument in der Schwebel, *wer* hier genau benachteiligt wird: die Embryonen, die zukünftigen Personen,⁸ zu denen sie einmal werden könnten, oder bereits lebende Menschen mit Down-Syndrom. Ich werde mich in diesem Aufsatz auf die Frage einer möglichen Diskriminierung von bereits lebenden Menschen mit Down-Syndrom konzentrieren, da die These einer Diskriminierung von Embryonen (bzw. zukünftiger Personen) sich in mehrfacher Hinsicht als schwierig erweist. Dafür gibt es mindestens drei Gründe, die ich im Folgenden kurz benennen werde.

(a) Der moralische Status des Embryos. Intuitiv erscheint die Annahme plausibel, dass nur Personen bzw. Menschen diskriminiert werden können. In der bioethischen Debatte ist notorisch umstritten, ob Embryonen bereits Personenstatus zukommt,⁹ wodurch fraglich wird, ob die Rede von einer möglichen Diskriminierung hier überhaupt sinnvoll sein kann.¹⁰

(b) Die Beziehung zwischen Pränataldiagnostik und Schwangerschaftsabbruch. Dieses Argument betrifft die Koppelung der PND an selektive Schwangerschaftsabbrüche: Die Anwendung von Testverfahren muss nicht in jedem Fall implizieren, dass bei positivem Testergebnis der Embryo mit Trisomie auch tatsächlich abgetrieben wird – geht es lediglich darum,

8 Vgl. dazu Karnein 2013.

9 Die Frage nach dem Status von Embryonen/Föten werde ich hier nicht weiterverfolgen. Vgl. dazu etwa Damschen 2003. Aus soziologischer Perspektive stellt Thomas Lemke die These auf, dass der Rechtsstatus des Embryos zu variieren scheint, je nach Testergebnis der Pränataldiagnostik: „Aus dem Anspruch des Kindes auf Leben und Unversehrtheit wird bei einer diagnostizierten Behinderung ein Recht auf Nicht-Existenz [...]. Im Rahmen der pränatalen Diagnostik kommt eine Doppelstrategie zum Einsatz, die je nach Testergebnis unterschiedliche Schicksale vorsieht. Entspricht der Fötus der genetischen Norm, so wird er rechtlich aufgewertet [...]. Erweist er sich jedoch als genetisch auffällig, verliert er tendenziell seinen Rechtsstatus und mutiert zu einer Art Biomasse [...].“ (Lemke 2008, 145) Auch in rechtlicher Hinsicht ist der Status von Embryonen als Grundrechtsträgern umstritten (Hufen 2017, 280).

10 Die Ansicht, Pränataldiagnostik könne direkt diskriminierend gegenüber Embryonen sein, vertritt etwa von Dewitz 2009.

Wissen über eine mögliche Erkrankung oder Behinderung des werdenden Kindes zu erhalten, um sich etwa auf entsprechende Änderungen im eigenen Lebensalltag einzurichten, ist der Einsatz des Tests eher unproblematisch.¹¹ Potentiell normativ schwierig ist PND dann, wenn aufgrund einer hohen Wahrscheinlichkeit des Vorliegens einer Trisomie ein Schwangerschaftsabbruch vollzogen wird, was tatsächlich in der überwiegenden Zahl der positiven Testergebnisse der Fall ist. Verschiedene Studien belegen eine über 90 Prozent liegende Quote von Schwangerschaftsabbrüchen¹² bei positiver Testung auf Trisomien. In einem unmittelbaren Sinn diskriminierend wäre dann aber nicht allein die Anwendung der Diagnostik,¹³ sondern vor allem der selektive Schwangerschaftsabbruch¹⁴ (Hufen 2017, 279; vgl. Huster 2017, 283).¹⁵ Damit ist bereits auf ein drittes Argument verwiesen, warum sich die Adressierung der Frage nach einer möglichen Diskriminierung von Embryonen als systematisch schwierig erweist.

-
- 11 Die Pränataltestung erscheint auch unter diesen Bedingungen nicht gänzlich unproblematisch, da sie auch durch diese Fälle der Anwendung weiter normalisiert und standardisiert wird, wodurch sich ihre bedenklichen strukturellen Auswirkungen verstärken. Vgl. dazu die Abschnitte 6 und 7.
- 12 Da zentral keine Daten zum Schwangerschaftsabbruch nach Diagnose einer Trisomie des Embryos erhoben werden, ist es schwierig, verlässliche Zahlen anzugeben. Baldus bezieht sich auf eine Studie von Lenhard, der in internationaler Hinsicht eine Quote von 91,5 Prozent annimmt (Baldus 2006, 13). Siehe dazu auch Henking 2012, 20; Kollek 2000, 135; Tolmein 2012, 429f.; Fn. 40.
- 13 In diese Richtung geht auch Tolmeins Einschätzung, dass Pränataldiagnostik zwar diskriminierend eingesetzt werden könne, aber an sich nicht zwingend diskriminierend sei und deshalb auch rechtlich nicht verboten werden könne (Tolmein 2012, 431).
- 14 Die Analyse der moralischen Problematik des PraenaTests wird oft mit derjenigen von (selektiven) Schwangerschaftsabbrüchen vermengt. Es ist aber wichtig, hier klar zu unterscheiden, denn die Kritik einer strukturellen Diskriminierung durch pränatale Testung, die in diesem Aufsatz im Fokus steht, geht keineswegs mit einer Infragestellung des Rechts auf Abtreibung einher (vgl. dazu auch Achtelik 2018, 95).
- 15 Kösters verweist darauf, dass die moralische Problematik eines Schwangerschaftsabbruchs nach vorgeburtlicher Diagnostik vorrangig in der Tötung eines Grundrechtsträgers liege; dass der betroffene Embryo durch den Abbruch diskriminiert wird, kann als erschwerend wahrgenommen werden, bleibt für die moralische Bewertung des Abbruchs insgesamt jedoch zweitrangig (Kösters 2014, 93).

(c) Die Thematisierung der *Intention* von PND und Schwangerschaftsabbruch. Um der umstrittenen Frage nach dem moralischen Status von Embryonen zu entgehen, könnte man auch von der These ausgehen, dass PND diskriminierend gegenüber den *zukünftigen Personen* ist, zu denen die Embryonen einmal werden. Doch auch diese Annahme ist problembehaftet: Wie Weyma Lübbe argumentiert, könnten Schwangerschaftsabbrüche aufgrund der Behinderung des Embryos in einem strengen Sinn nur dann als diskriminierend verstanden werden, wenn die Schwangere zum gleichen Zeitpunkt die Lasten der Betreuung eines gesunden Kindes akzeptiert hätte (Lübbe 2003, 211). Eine solche Beurteilung wäre jedoch hochgradig paternalistisch und würde auf unzulässige Weise in das Selbstbestimmungsrecht der betroffenen Frau eingreifen. Es wäre hierdurch vorausgesetzt, dass auf Seiten der Frau bzw. der werdenden Eltern eine abwertende Haltung gegenüber dem zukünftigen Kind *aufgrund* seiner Behinderung besteht und die Abwertung den Grund für einen Schwangerschaftsabbruch bildet. Die Unterstellung einer solchen Intention ist jedoch nicht nur bevormundend, sondern oftmals ebenso falsch.

In Bezug auf den paternalistischen Charakter der Bewertung der Handlungsintention argumentiert Lübbe, dass die Entscheidung gegen ein Kind mit Trisomie 21 wie auch die Partnerwahl eines Menschen ganz in dessen *privaten* Nahbereich fielen und deshalb nicht in einem gesellschaftlich relevanten Sinn diskriminierend sein könnten (Lübbe 2003, 214) – wobei allerdings unklar bleibt, welchen Diskriminierungsbegriff sie dabei zugrunde legt.

Der Entschluss für einen Schwangerschaftsabbruch bei positivem Testergebnis auf Trisomie 21 muss also nicht notwendigerweise der Ablehnung des eigenen zukünftigen Kindes geschuldet sein, sondern kann auch andere Motive haben, etwa die Entscheidung gegen ein Leben mit hohen Belastungen, die durch die Behinderungen des Kindes entstehen könnten.¹⁶ Jürgen Habermas bewertet den gesellschaftlichen Umgang mit ungeborenem Leben als ethisch bedeutsam, ohne deswegen die Legitimität der einzelnen Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch in Zweifel ziehen zu wollen. Er spricht von einer „existentielle[n] Entscheidung zum Abbruch einer Schwangerschaft“, die nichts mit einer „merkmalsorientierten Verfüg-

16 Damit ist freilich ein anderes Problem benannt, nämlich dass Familien mit der Sorgearbeit für ein behindertes Kind oft ziemlich allein gelassen werden und die vorhandenen Unterstützungsmöglichkeiten bei Weitem nicht ausreichen.

barmachung“ zu tun habe (Habermas 2005, 58).¹⁷ Eine solche existentielle Entscheidung dürfe nicht als Entscheidung gegen das (zukünftige) Kind *aufgrund* seiner Behinderung verstanden werden, sondern könne auch, so Habermas, Gründen der „Zumutbarkeit für die Eltern“ geschuldet sein: „Diese müssen sich auch unter gravierenden Umständen die anspruchsvolle Verantwortung für ein Kind, mit dem sie ihr Leben fortan teilen, zutrauen.“ (Habermas 2005, 118, Fn. 69)¹⁸ Ein Grund für einen Schwangerschaftsabbruch könnte also sein, dass die betroffene Frau bzw. die Eltern durch die Aussicht auf ein Leben mit einem behinderten und möglicherweise kranken Kind überfordert sind und zu dem Schluss gelangen, solch ein Leben würde ihre Kräfte übersteigen oder ihren eigenen Lebensplänen zuwiderlaufen. Natürlich können auch andere Gründe eine Rolle spielen, die in die Richtung einer diskriminierungsrelevanten Intention weisen, etwa die Vorstellung, ein Leben mit Down-Syndrom sei durch großes Leid geprägt, die Angst vor einem sozialen Stigma durch ein behindertes Kind oder eine negativ aufgeladene emotionale Haltung gegenüber Menschen mit Down-Syndrom.¹⁹ Da es aber auch legitime Gründe für die Abtreibung eines Embryos mit Trisomie 21 geben kann, wäre es anmaßend, den werdenden Eltern eine Intention²⁰

-
- 17 Bei ihm bezieht sich diese Aussage jedoch auf die in seinen Augen ethisch relevante Unterscheidung zwischen Schwangerschaftsabbruch und der Inanspruchnahme von Präimplantationsdiagnostik zu selektiven Zwecken.
- 18 In diesem Kontext ist es entscheidend, darauf hinzuweisen, dass die Hauptarbeit im Zusammenhang der Pflege schwerbehinderter Angehöriger immer noch von Frauen geleistet wird und diese *care work* nicht hinreichend entlohnt wird (vgl. Tolmein 2012, 433).
- 19 Das mag falsche Vorstellungen bezüglich der Unterstützungsmöglichkeiten für Familien mit einem Kind mit Down-Syndrom beinhalten – wobei die Sichtbarkeit der vielfältigen Lebensentwürfe von Menschen mit Down-Syndrom und Angebote, die es für sie gibt, auch weiter abnimmt, je weniger dieser Menschen leben –, aber auch durch Unwissenheit entstandene stigmatisierende Wertstellungen betreffen, die tatsächlich moralisch problematisch sind.
- 20 Aus rechtlicher Perspektive (§218 StGB) ist die Differenzierung zwischen verschiedenen Intentionen oder Motivationen, die der Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch zugrunde liegen können, ohnehin obsolet, da bis zur 12. Woche eine Abtreibung bei Einhaltung der Beratungspflicht straffrei ist und die Gründe keine Rolle spielen. Bei einer Spätabtreibung nach der 12. Woche ist allein die medizinische Indikation auf Seiten der werdenden Mutter relevant. Friedhelm Hufen, der sich eindeutig für die Zulässigkeit des Praena-Tests ausspricht, formuliert dies so: „Nicht die Untersuchung, sondern viel-

zu unterstellen, die abwertend gegenüber der Behinderung des zukünftigen Kindes ist.²¹

Mit der Herausstellung dieser Schwierigkeiten, die mit einer Bezugnahme auf die elterliche Intention verbunden sind, soll nicht gesagt sein, dass Fragen der Einstellung und Absicht immer irrelevant für Akte der Diskriminierung wären (das soll im Folgenden verdeutlicht werden). Hier ging es mir lediglich um eine Begründung dafür, warum das Argument der elterlichen Intention in der Diskussion um eine mögliche Diskriminierung gegenüber Embryonen nicht wirklich trägt.

Die drei angeführten Gründe – der in Frage stehende Status des Embryos, die Beziehung zwischen Diagnostik und Schwangerschaftsabbruch und die in den Bereich des Privaten fallende Intention der Schwangeren – lassen die These einer Diskriminierung von Embryonen hochgradig unplausibel erscheinen. Im Rest des Aufsatzes konzentriere ich mich daher auf die Frage, inwiefern die Praxis der Pränataldiagnostik moralisch problematische Folgen in Bezug auf bereits lebende Menschen mit Down-Syndrom zeitigt.

3. Eine Systematisierung des Diskriminierungsbegriffes

In der Literatur der Disability Studies wird oftmals in Analogie zu Rassismus oder Sexismus von *Ableismus* als spezifischer Form der Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer physischen, kognitiven oder intellektuellen Fähigkeiten gesprochen (vgl. Linton 1998, 10). Um die Frage zu adressieren, ob der PraenaTest bzw. dessen staatliche Finanzierung Menschen mit Down-Syndrom in einem ableistischen Sinn diskriminiert, ist zunächst eine grobe konzeptuelle Klärung des *Diskriminierungsbegriffs* erforderlich.

In der philosophischen, soziologischen und kulturwissenschaftlichen Debatte kursieren verschiedene Systematisierungen von Diskriminierungsphänomenen sowie unterschiedliche Definitionen des Diskriminierungsbe-

mehr die durch die Behinderung ausgelöste Gefährdung der Gesundheit der Schwangeren ist also – wenn überhaupt – Ursache der Benachteiligung [des Embryos mit Down-Syndrom].“ (Hufen 2017, 280)

21 Es ließe sich höchstens umgekehrt ein systematischer Zusammenhang ausmachen, indem etwa bessere Unterstützungsangebote für Eltern mit behinderten Kindern sowie eine gegenüber behinderten Menschen wertschätzende und diskriminierungsfreiere Gesellschaft die je individuelle Entscheidung der einzelnen Frau für oder gegen eine Abtreibung dahingehend beeinflussen, dass mehr Kinder mit Down-Syndrom tatsächlich zur Welt kommen.

griffs. Auch die Fragen, welche Merkmale überhaupt diskriminierungsrelevant sein können²² und was die spezifischen Eigenschaften von Diskriminierung sind, die diese moralisch problematisch werden lassen, sind in der Forschung umstritten. In einer ersten Annäherung bezeichnet Diskriminierung die „ungerechtfertigte Ungleichbehandlung sowie die Missachtung von Personen aufgrund [...] bestimmter ihrer Eigenschaften, die die Benachteiligung, Herabsetzung oder soziale Exklusion der (Gruppe der) jeweiligen Merkmalsträger zum Ziel oder zur Folge hat“ (Boshammer 2008, 1.3). Mit der Definition von Diskriminierung als *ungerechtfertigter* Schlechterstellung sind alle Ansätze ausgeklammert, die Diskriminierung zunächst in einem normativ *neutralen* Sinn als Ungleichbehandlung einer sozial abgrenzbaren Gruppe oder einzelner ihrer Mitglieder aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu der Gruppe verstehen.²³ Deborah Hellman nennt etwa das Beispiel, dass es erst ab einem gewissen Alter erlaubt ist, einen Führerschein zu erwerben und damit alle unter die entsprechende Altersgrenze Fallenden in dieser Hinsicht ungleich behandelt bzw. ‚diskriminiert‘ werden (vgl. Hellman 2008, 2). Dieses Verständnis von Diskriminierung klammere ich hier jedoch aus und interessiere mich stattdessen lediglich für ein Konzept der Diskriminierung, das eine *moralisch nicht begründbare* und deswegen zurückzuweisende Form der Ungleichbehandlung und Schlechterstellung bzw. eine damit assoziierte Abwertung einfängt.

Der Begriff der Diskriminierung lässt sich in die beiden Formen der *direkten* und *indirekten* Diskriminierung ausdifferenzieren: Während für die erste eine „direkte [...] Verbindung von vorurteilsbehafteter individueller Einstellung und subjektivem Diskriminierungsverhalten“ (Boshammer

22 Vgl. etwa für die bioethische Debatte Heinrichs 2015 und für eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Diskriminierungsbegriff Lippert-Rasmussen 2018.

23 So etwa Lippert-Rasmussen 2006, 168. Auch Hellman unterscheidet zwischen einer *deskriptiven* und einer *moralisierenden* Verwendungsweise des Begriffs (Hellman 2008, 13). Möglicherweise ist das Verständnis von Diskriminierung als normativ nicht festgelegt auch Differenzen zwischen dem deutschen und dem englischen Sprachgebrauch geschuldet. Während es im Englischen möglich ist, von einem ‚discriminating taste‘ in Hinblick auf Kunst, Literatur oder Weine zu sprechen, würde man im Deutschen wohl eher den Terminus des erlesenen oder ausgesuchten, nicht aber des diskriminierenden Geschmacks verwenden. Insofern liegt hier die normativ negative Konnotation des Diskriminierungsbegriffs näher als im Englischen.

2008, 2.2) kennzeichnend ist, sollen mit dem Konzept der *indirekten* Diskriminierung all diejenigen Akte, gesellschaftlichen Ausschlüsse und sozialen Mechanismen erfasst werden, die – ohne eine bewusste *Intention* auf Seiten der Akteure vorauszusetzen –, Menschen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung, ihrer Herkunft, ihrer Religion oder ihrer Behinderung schlechterstellen und ihre soziale Ungleichheit reproduzieren.²⁴

Hinsichtlich der Frage, was genau an diskriminierenden Akten ungerechtfertigt und moralisch problematisch ist, können zwei derzeit prominente Positionen differenziert werden: Während der eine Ansatz davon ausgeht, dass Diskriminierung in moralischer Hinsicht ein Problem darstellt, weil sie der betroffenen Person *Schaden* zufügt (Lippert-Rasmussen 2006), zielt die andere Position auf die *intrinsische* Verfasstheit des Akts der Diskriminierung als *erniedrigend* und *respektlos* ab (Hellman 2011).

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass ein Verständnis von Diskriminierung als *Schädigung* die moralisch problematische Dimension von PND nur bedingt einfangen kann. Es ist durch Hellmans Konzept, bei dem der *missachtende* und *demütigende* („demeaning“) Charakter von Diskriminierung im Zentrum steht, zu ergänzen.

Während die genannten Autor*innen Diskriminierung vorwiegend auf der *interpersonalen* Ebene betrachten, lässt sich darüber hinaus auch eine *strukturelle* Dimension von Diskriminierung ausmachen, die oft als *institutionelle Diskriminierung* bezeichnet wird (etwa Lemke 2010). Gemeint ist damit eine *mittelbare* Form der Schlechterstellung von sozialen Gruppen durch gesellschaftliche Diskurse und Praktiken, „die Unwerturteile, Vorurteilsstrukturen und Formen von Missachtung (re-)produzieren und prägen“ (Lemke 2010, 335).²⁵ Anders als bei Lippert-Rasmussen und Hellman setzt die Form der strukturellen Diskriminierung nicht notwendigerweise *Akte*

24 Allerdings wird in der Debatte um den Diskriminierungsbegriff zuweilen bezweifelt, dass das Kriterium der Intentionalität tatsächlich auf alle Fälle einer direkten Diskriminierung zutrifft. Lippert-Rasmussen nimmt an, dass in manchen Fällen der direkten Diskriminierung keine unmittelbare Absicht vorliegt, sondern die handelnde Person auch unbewusst durch Stereotype beeinflusst sein kann (Lippert-Rasmussen 2014, 59).

25 Die Unterscheidung zwischen interpersonaler und institutioneller/struktureller Diskriminierung ist nicht 1:1 deckungsgleich mit derjenigen zwischen direkter und indirekter Diskriminierung: Altman weist darauf hin, dass strukturelle Diskriminierung auch Akte direkter Diskriminierung implizieren kann (Altman 2016, 2.3).

der Diskriminierung voraus, sondern bezieht sich auf gesellschaftlich eingebaute Schemata, negative Stereotypisierungen und soziale Normen, die bestimmte soziale Gruppen *strukturell* benachteiligen.²⁶ Zentral für Spielarten der strukturellen Diskriminierung ist, dass sie sich nicht (direkt) auf bewusste Intention und vorurteilsbeladene Einstellungen zurückführen lassen, sondern teilweise sogar trotz wohlmeinenden Handelns zustande kommen können – Mechthild Gomolla nennt dafür das Beispiel von Schullaufbahnpfehlungen und deren rassistische Imprägnierung²⁷ (Gomolla 2016, 2, 11).

4. Zum Schadensbegriff der Diskriminierung

Kasper Lippert-Rasmussen definiert Diskriminierung als Ungleichbehandlung einer oder mehrerer Personen *aufgrund* ihrer Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe,²⁸ durch welche den Betroffenen *Schaden zugefügt* wird: „[A]n instance of discrimination is wrong [...] because it makes people worse off, i.e., they are worse off given the presence of discrimination than they would have been in some suitable alternative situation in which the relevant instance of discrimination had not taken place.“ (Lippert-Rasmussen 2014, 154f.) Vor dem Hintergrund eines solchen neutralen Vergleichspunktes, den Lippert-Rasmussen als ‚No-Discrimination-Baseline‘ bezeichnet (ebd., 159), lässt sich gemäß dem Schadensansatz erhellen, wann diskriminierende Akte

26 Im Gegensatz zu Lemke präferiere ich den Begriff der *strukturellen* gegenüber demjenigen der *institutionellen* Diskriminierung, da damit der Fokus nicht auf gesellschaftlichen und sozialen Institutionen und Organisationen liegt, sondern auch kulturell dominante Werthaltungen, Deutungsschemata und Stereotypisierungen in ihrer diskriminierenden Wirkung in den Blick kommen. Gomolla weist darauf hin, dass in der Literatur nicht immer trennscharf zwischen beiden Formen unterschieden wird (Gomolla 2016, 16).

27 So werden Kinder aus migrantischen Familien beim Wechsel auf weiterführende Schulen oft für ein Jahr zurückgestellt, was wohlmeinenden Absichten der Förderung geschuldet sein mag, dabei aber den Bildungserfolg dieser Kinder erschwert.

28 Entscheidend für die Definition einer sozialen Gruppe ist, dass diese hinreichend bestimmbar ist, etwa durch geteilte historische Erfahrungen oder gesellschaftlich wirkmächtige stereotypisierte Zuschreibungen: „A group is socially salient if perceived membership of it is important to the structure of social interactions across a wide of social contexts.“ (Lippert-Rasmussen 2014, 169)

moralisch falsch sind – nämlich genau dann, wenn ohne sie und alle anderen möglichen zukünftigen diskriminierenden Handlungen das *Wohlergehen* der betroffenen Person größer wäre (vgl. ebd., 165ff.).²⁹

Dieses Verständnis angewendet auf die hier interessierende Fragestellung ergibt, dass eine Diskriminierung von Menschen mit Down-Syndrom genau dann stattfindet, wenn ihr Wohlergehen durch pränatale Testung beeinträchtigt wird. Empirische Studien legen nahe, dass kein Zusammenhang zwischen der Schädigung in Form einer *Minderung des Wohlergehens* von Personen mit Down-Syndrom und der Praxis von Pränataldiagnostik und damit assoziiertem Schwangerschaftsabbruch besteht (vgl. van den Daele 2005). Ob diese empirischen Studien überzeugend sind, ist allerdings fraglich. Mit der zunehmenden Akzeptanz gegenüber Menschen mit Down-Syndrom auf der einen Seite und einer über 90 Prozent liegenden Quote von Schwangerschaftsabbrüchen bei positiver Testung auf Trisomien auf der anderen Seite wird eine gravierende Spannung sichtbar, die eine systematische Unabhängigkeit der Quote der Abbrüche und der Akzeptanz von Menschen mit Down-Syndrom zumindest hochgradig unplausibel erscheinen lässt. Die „Sorge über die Aussicht, ein behindertes Kind zu bekommen“ (van den Daele 2005, 98) und mögliche fundamentale Auswirkungen auf die eigene Lebensplanung liegen anscheinend quer zu der positiv konnotierten Bereitschaft, behinderte Menschen als gleichwertige Mitglieder der Gemeinschaft anzuerkennen und zu akzeptieren. Aus der je individuellen Perspektive des Einzelnen ist diese mögliche Diskrepanz zwischen der Entscheidung gegen ein eigenes Kind mit Down-Syndrom und der Akzeptanz anderer Menschen mit dieser ‚Behinderung‘ auch keineswegs ein Widerspruch – weder in logischer noch in normativer Hinsicht. Auch wenn die je individuelle Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch nach einer positiven Testung auf eine Trisomie gerechtfertigt ist, bleibt doch der Verdacht bestehen, dass die gegenwärtige Praxis pränataler Diagnostik und selektiver Schwangerschaftsabbrüche eine moralisch ungerechtfertigte Abwertung von Menschen mit Down-Syndrom impliziert³⁰ – darauf lassen zumindest die Zeugnisse Be-

29 Lippert-Rasmussen spezifiziert seinen konsequentialistischen Ansatz weiter in Bezug auf die Kriterien des Verdienstes und des Niveaus des Wohlergehens, darauf kann ich hier aber nicht genauer eingehen.

30 Warum diese Abwertung moralisch problematisch ist, soll in den Abschnitten 5 und 6 deutlich werden.

troffener schließen.³¹ Das *Schädigungsverständnis* von Diskriminierung kommt hier jedoch an seine Grenzen, denn es bleibt auf Fälle beschränkt, in denen Menschen mit Down-Syndrom die Abwertung durch Pränataldiagnostik tatsächlich als Einschränkung ihres Wohlergehens empfinden oder ihre gesellschaftliche Akzeptanz dadurch in Frage gestellt sehen. Mit Lipert-Rasmussens Schädigungsbegriff lässt sich hingegen nicht einfangen, dass die Praxis der Pränataldiagnostik auch dann eine Abwertung implizieren kann, wenn Menschen mit Down-Syndrom sich subjektiv dadurch nicht beeinträchtigt oder herabgesetzt fühlen. Der Schädigungsbegriff würde zu der nicht plausiblen Schlussfolgerung führen, dass nur diejenigen Menschen mit Down-Syndrom, welche skeptisch gegenüber pränataler Diagnostik sind oder sich dadurch abgewertet fühlen, auch tatsächlich diskriminiert werden. Mit anderen Worten: Das Schädigungsverständnis lässt die Möglichkeit nicht zu, dass die Gesamtheit aller individuellen Entscheidungen in ihrer gesellschaftlichen strukturellen Wirkung normativ problematisch sein kann, auch wenn das Wohlergehen von (manchen) Menschen mit Down-Syndrom dadurch nicht direkt gemindert wird. Ich schlage deshalb vor, das Schädigungsverständnis der Diskriminierung durch Hellmans Konzept zu erweitern.

31 Vgl. dazu etwa die Aussagen der Aktivistin Natalie Dedreux in einem Interview mit dem *Deutschlandfunk* vom 11.4.2019: „[W]ir wollen nicht mehr abgetrieben werden, sondern auf der Welt bleiben, und die Politiker sollen machen, dass die Krankenkassen den Bluttest von Down-Syndrom nicht bezahlen. Ich persönlich würde mein Kind auch nicht einfach so abtreiben, nur weil es Down-Syndrom hat. Ich würde ihm ein herzliches Willkommen auf der Welt geben und mich auch da drüber freuen, dass ich ein Kind habe, das die Geburt auch überlebt hat.“ (https://www.deutschlandfunk.de/debatte-um-trisomie-bluttest-down-syndrom-ist-keine.694.de.html?dram:article_id=446036; zuletzt abgerufen am 16.4.2020) Ähnlich äußert sich der Schauspieler Sebastian Urbanski: „Durch den [Praena-]Test [...] werden die Ungeborenen von den anderen getrennt, ausgesondert, getötet. [...] Ich finde es schrecklich, dass der Praena-Test zugelassen wurde. Ich möchte nicht wissen, wie viele Menschen wie Moritz, Nele, Jule und ich nicht das Licht der Welt erblicken, weil ihre Eltern sich gegen sie entscheiden oder Ärzte ihnen davon abraten, ein Kind mit Downsyndrom zu bekommen.“ (Urbanski 2015, 254)

4.1 Zum Missachtungs- und Demütigungsbegriff der Diskriminierung

Laut Hellman sind diskriminierende Handlungen deswegen moralisch problematisch, weil sie *erniedrigend* bzw. *missachtend* sind: „[W]hat marks wrongful from permissible discrimination is a feature of the action itself [...] Wrongful differentiation is that which offends against the norm of the equal moral worth of persons. I propose that distinction drawing is morally wrong when it demeans.“ (Hellman 2011, 48) Dabei ist laut Hellman nicht primär entscheidend, ob eine Handlung von Betroffenen auch tatsächlich als diskriminierend wahrgenommen wird; vielmehr geht es um ein *objektives* Merkmal der Handlung, nämlich um die Leugnung des gleichen moralischen Werts der betroffenen Person: „[S]ome classifications demean – whether or not the person affected feels demeaned, stigmatized, or harmed. As such, this account of wrongful discrimination grounds moral impermissibility in the *wrong* rather in the *harm* of discrimination.“ (Hellman 2011, 8; meine Hervorh.)³² Bei der Bestimmung der Frage, wann eine Handlung auf solche Weise herabsetzend ist, dass der gleiche moralische Wert der betroffenen Person negiert wird, kommt dem sozialen Kontext eine entscheidende Rolle zu. Die Bezugnahme auf den Kontext und gesellschaftliche Konventionen zur Definition von Diskriminierung bezeichnet Hellman als *social understanding* (Hellman 2008, 40). Dieses ist entscheidend dafür, ob die unterschiedliche Behandlung von Menschen sich auf Merkmale bezieht, die kontextuell aufgeladen sind (wie etwa Rasse, Geschlecht, Religion, Behinderung), oder solche, die in einem sozialen Sinn tatsächlich als neutral verstanden werden können: „Whether or not any particular action expresses this deep disrespect depends crucially on context and convention. In this way, the unique history and traditions of a particular society play a central role.“ (Hellman 2008, 38)

Neben der *sozialen* Dimension sind Phänomene der Diskriminierung bei Hellman durch eine weitere Dimension geprägt, nämlich diejenige der *Macht*. Die diskriminierende Person bzw. Institution muss innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie einen entsprechenden *Status* innehaben, damit ihr Handeln überhaupt herabsetzend und erniedrigend in einem diskrimi-

32 Die Unterscheidung zwischen einem Schädigungsbegriff der Diskriminierung und einem Missachtungs begriff, wie ihn Hellman vertritt, ist also keineswegs mit derjenigen zwischen Diskriminierung als objektiv zu beschreibendem Geschehen gegenüber Diskriminierung als rein subjektiv empfundener Herabsetzung deckungsgleich; vielmehr können auch für den Missachtungs begriff der Diskriminierung objektiv fassbare Kriterien angegeben werden.

nierungsrelevanten Sinn sein kann: „Demeaning action thus requires [...] that the speaker occupy a position of status such that this expression is one that can put the other down.“ (Hellman 2008, 38)³³

Hellman bezeichnet ihre Grundidee, dass diskriminierende Akte in einem *Ausdruck* von Missachtung und Herabwürdigung bestehen – unabhängig davon, ob sich die betroffenen Personen tatsächlich missachtet und herabgesetzt fühlen –, als „expressivist argument“ (Hellman 2003, 108). Im Vordergrund steht damit weder die (schädigende) Wirkung der Handlung noch ein subjektives Kränkungsgefühl,³⁴ sondern ein objektiv beschreibbarer Gehalt diskriminierender Akte, die eine Botschaft der Abwertung, Herabsetzung und Demütigung transportieren. Die expressive Komponente ist dabei abhängig von der machtvollen Position der Akteur*innen der Diskriminierung: Notwendige Bedingung für den missachtenden Gehalt der Handlung ist „the power or status of the speaker that allows the expression of this sentiment [a rejection of the equal humanity of others] to demean“ (Hellman 2008, 35). Hellman stellt damit wie auch Lippert-Rasmussen wesentlich auf ein *interpersonales* Verständnis von Diskriminierung ab: Beide verstehen unter Diskriminierung konkrete Akte, die von Personen an anderen Personen verübt werden.

Im nächsten Unterabschnitt wende ich Hellmans Missachtungskonzept der Diskriminierung auf die Praxis der pränatalen Detektion von Trisomien an und zeige auf, warum ihr Verständnis der Erweiterung um eine *strukturelle* Dimension bedarf.

33 Die explizite Bezugnahme auf Diskriminierung als einen Sprechakt stellt eine unnötige Eingrenzung dar. Auch Handlungen, die nicht sprachlich verfasst sind, können diskriminierend sein. Außerdem ist Hellmans Bezugnahme auf ‚conventions‘ problematisch, da bestimmte Konventionen auch selbst ideologisch verzerrt und diskriminierend sein können.

34 Die objektive Dimension von Missachtung und Demütigung impliziert nicht, dass die Zeugnisse von Menschen mit Down-Syndrom, die sich durch die Praxis pränataler Diagnostik herabgesetzt sehen, irrelevant wären. Sie sind in heuristischer Hinsicht sogar wichtig, da sie erst auf ein gesellschaftliches und normatives Problem aufmerksam machen. Das Missachtungsverständnis der Diskriminierung schließt die Möglichkeit einer Empfindung der Herabsetzung nicht aus, sondern bestreitet lediglich, dass diese notwendige Bedingung für einen Akt der Diskriminierung ist.

4.2 *Missachtung von Menschen mit Down-Syndrom durch den PraenaTest?*

Inwiefern lässt sich Hellmans Missachtungsverständnis der Diskriminierung heranziehen, um die Intuition, dass die Praxis der Pränataltestung Menschen mit Down-Syndrom herabsetzt, systematisch besser fassen zu können?

In Anwendung der von Hellman vorgeschlagenen Diskriminierungsmerkmale – die Relevanz des sozialen Kontexts und die Statusposition der diskriminierenden Akteure, der objektiv herabsetzende Gehalt der Handlung in Form der Expression von Missachtung oder Abwertung auch jenseits des subjektiven Empfindens der diskriminierten Person(en) – erweist es sich als kaum möglich, PND (und damit assoziierte Schwangerschaftsabbrüche) als Diskriminierungsakte gegenüber Menschen mit Down-Syndrom zu deuten. Bezüglich des sozialen Kontextes lässt sich zwar die These vertreten, dass es sich bei Menschen mit Down-Syndrom um eine besonders vulnerable Gruppe handelt,³⁵ dagegen erscheint es unplausibel, werdenden Eltern bzw. schwangeren Frauen generell eine soziale Position zuzuschreiben, die sie mit dem entsprechenden Status ausstatten würde, um ihre Handlungen gesellschaftlich machtvoll werden zu lassen. Sie entscheiden natürlich durch Anwendung der PND in gewisser Weise mit, welche zukünftigen Personen die Welt bewohnen werden, allerdings lässt sich dieses Handeln nur auf ihre eigenen (zukünftigen) Kinder beziehen und nicht auf Menschen, die bereits leben. Dieses gleichsam schiefe Passungsverhältnis – das sich auf die eigenen zukünftigen Kinder richtende Handeln von werdenden Eltern und die Frage nach einer Diskriminierung von in unserer Gesellschaft lebenden Menschen mit Down-Syndrom – besteht auch in Hinblick auf den Gehalt der in Frage stehenden Handlung und ihren expressiven Charakter fort. Wenn die Testung auf Trisomien und ein deswegen vollzogener Schwangerschaftsabbruch eine Missachtung zum Ausdruck bringen, dann gegenüber dem zukünftigen eigenen Kind, das wegen seiner Trisomie nicht geboren wird.

Die Empfindung einer Kränkung und Abwertung von Menschen mit Down-Syndrom durch elterliche Selektionsentscheidungen kann also mit Hellmans Diskriminierungsbegriff nicht eingefangen werden. Vielmehr ließe sich gerade das Gegenteil behaupten: Menschen mit Down-Syndrom in unserer Gesellschaft wurden von ihren Eltern nicht abgetrieben und waren

35 Vgl. dazu Butler 2016, 84; Young 2011, Kap. 2.

somit zumindest in dieser Hinsicht keiner diskriminierenden Missachtung ausgesetzt.

Die einzelne Entscheidung gegen ein Kind mit Down-Syndrom kann bereits lebende Menschen deswegen nicht herabsetzen, weil diese *Handlung* gar nicht auf sie abzielt, also keine Passung von Akt und ‚Opfer‘ der Diskriminierung gegeben ist. Hellmans intrapersonaler Diskriminierungsbegriff kann somit die Intuition nicht einfangen, dass der kumulative Effekt von selektiven Schwangerschaftsabbrüchen eine diskriminierungsrelevante Dimension aufweist, weil er in seiner Perspektivierung von Diskriminierung auf individuelle oder kollektive *Akte* beschränkt bleibt.

Ich vertrete dagegen die These, dass sich Hellmans Charakterisierung der diskriminierungsrelevanten Aspekte von sozialem Kontext und Status bzw. Macht durchaus für die Bewertung der Praxis der PND fruchtbar machen lassen. Entscheidend ist dabei, Hellmans Diskriminierungsbegriff *strukturell* zu erweitern. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, den Blick weg von schwangeren Frauen bzw. werdenden Eltern als Akteur*innen der Diskriminierung zu wenden und gesellschaftliche Werthaltungen, Stereotypisierungen sowie institutionelle Arrangements als strukturell bedeutsam für Formen der Diskriminierung adressieren zu können.

Dazu werde ich den Begriff der strukturellen Diskriminierung zunächst schärfen, um dann dafür zu argumentieren, dass die normativ beunruhigende Seite der Praxis der PND und ihrer institutionellen Rahmung damit systematisch beschrieben werden kann.

5. Die strukturell-gesellschaftliche Dimension von Diskriminierung

Einschlägig für eine Beschreibung struktureller Diskriminierung ist die Verschiebung des systematischen Fokus weg vom handelnden Individuum hin zu gesellschaftlichen Normvorstellungen und deren institutioneller Einbettung. Hellmans Merkmale der Einschlägigkeit des sozialen Kontexts und der gesellschaftlichen Verortung von Machtpositionen, des objektiv herabsetzenden Gehalts sowie der expressiven Wirkung von Missachtung und Herabsetzung lassen sich für eine Konzeptualisierung des Begriffs struktureller Diskriminierung heranziehen, ihnen wird damit allerdings eine andere Wendung gegeben.

Zentral für strukturelle Formen von Diskriminierung sind gesellschaftlich wirkmächtige Normen, Wertvorstellungen, habituelle Praktiken

und ihre institutionelle Verwirklichung, welche dafür sorgen, dass die Mitglieder bestimmter Gruppen systematisch schlechtergestellt, exkludiert oder marginalisiert werden.³⁶ Unter Verweis auf Iris Marion Young beschreibt Mari Mikkola dieses Verständnis von Diskriminierung folgendermaßen: „Being structural means that such discrimination has its causes in norms, habits, symbolic meanings, and assumptions unquestionably embedded in and underlying our institutional and social arrangements.“ (Mikkola 2018, 289). Gomolla führt als Beispiel für solche strukturellen Formen der Diskriminierung das Beispiel des Alltagsrassismus an: Struktureller Rassismus manifestiere sich auf Ebene der Repräsentationen und Diskurse, wenn sich eine kulturelle Praxis herausbilde, in der schwarze Menschen oder Migrant*innen durch Stereotype und Leitbilder abgewertet würden. Diese diskursive und kulturelle Form der Missachtung wirke dann in sozialstruktureller Hinsicht fort, indem beispielsweise Kinder aus migrantischen oder schwarzen Familien wohnortbedingt auf Schulen angewiesen seien, deren Ressourcenausstattung und Bildungsniveau unterdurchschnittlich sind (Gomolla 2016, 17).

Als entscheidend für Formen der strukturellen Diskriminierung erweist sich das *Wechselverhältnis* zwischen abwertenden, missachtenden oder stereotypisierten Zuschreibungen gegenüber bestimmten sozialen Gruppen und ihr Wirksamwerden auf einer konkreten gesellschaftlichen Ebene, das sich in Ausgrenzungen, Marginalisierungen und Schlechterstellung manifestiert.³⁷ Dabei ist eine Form von *Macht* wirksam, allerdings nicht bezogen auf die Akteur*innen der Diskriminierung wie bei Hellman, sondern in Gestalt sozialer Hierarchien und Dominanzverhältnisse, welche die asymmetrische Positionierung bestimmter Gruppen fortschreiben. In Bezug auf das Beispiel von rassistischen Denkmustern bedeutet dies: Abwertende Zuschreibungen gegenüber People of Colour müssen den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern gar nicht bewusst sein, trotzdem sind sie innerhalb einer Gesellschaft so verbreitet, dass die Marginalisierung und damit die soziale Ungleichheit von schwarzen Menschen und Migrant*innen zur konventio-

36 Das Konzept struktureller Diskriminierung ist zunächst nicht weiter dahingehend qualifiziert, ob es sich auf ein Schädigungs- oder ein Missachtungsgehehen bezieht. Ich fokussiere im Folgenden auf zweites, da für meine Fragestellung der Schädigungsbegriff der Diskriminierung nicht trägt.

37 Vgl. dazu Haslangers Konzept der ‚loopiness‘ sozialer Strukturen (Haslanger 2013, 468).

nalisierten Praxis gerinnt und oft gar nicht mehr als solche erkannt wird. Macht lässt sich in diesem Kontext also nicht primär einzelnen Akteuren zuschreiben, sondern bezieht sich auf Wertungsasymmetrien und herabsetzende Stereotypisierungen gegenüber bestimmten sozialen Gruppen. Insofern diese normativ abwertenden Denk- und Haltungsmuster systematisch in einem Gemeinwesen wirksam sind und die soziale Praxis prägen, sind sie ‚mächtig‘. Diese strukturelle Macht von systemisch verankerten Schemata und Werthaltungen funktioniert nicht allein über soziale Praktiken, sondern auch in einem ‚noumenalen‘ Sinn, also über Denk- und Bewertungsprozesse:³⁸ Gesellschaftliche Normierungen entfalten erst dann soziale Wirkung, wenn sie von machtvollen Positionen gestützt werden, und umgekehrt ist die Ausübung von Macht in einer Gesellschaft darauf angewiesen, normativ zu wirken und sich in Zuschreibungen und Werturteilen zu manifestieren. Dabei lässt sich der Gehalt solcher strukturell wirkender Denk- und Haltungsmuster durchaus in Hellmans Sinn als objektiv missachtend und abwertend beschreiben. Das wird in Hinblick auf den expressiven Gehalt von strukturellen Diskriminierungsformen deutlich: Auch wenn sie keine intentionalen Akte darstellen, die auf die Schlechterstellung der betroffenen Person(en) abzielen, sondern auf oftmals unbewussten Werthaltungen und normativ besetzten Vorstellungsmustern beruhen, kommunizieren sie doch eine Herabsetzung der betroffenen Personen(gruppe) und schreiben damit deren gesellschaftliche Marginalisierung fort.

Ich werde im Folgenden diese Skizzierung struktureller Diskriminierungsformen auf die Praxis der PND und ihre gesetzliche und institutionell-medizinische Rahmung zurückbeziehen.

6. Der PraenaTest als Instanz struktureller Diskriminierung?

Ein systematisches Moment, das in der Diskussion um die moralische (und rechtliche) Bewertung von PND im Kontext der möglichen Diskriminierung gegenüber behinderten Menschen auffällt, ist der von den meisten Beiträgen unternommene Versuch, die Probleme in die eine oder andere argumentative Richtung aufzulösen und entweder die reproduktive Selbstbestimmung hochzuhalten und eine stattfindende Diskriminierung zu leugnen (so etwa Hufen 2017, Lübke 2003, van den Daele 2005) oder umgekehrt eine restriktivere Reglementierung von PND zu fordern, da sie diskriminierend sei und

38 Vgl. dazu Forst 2015b, Kap. I.2.

gegen das auch grundgesetzlich verankerte Diskriminierungsverbot verstoße (so etwa Gärditz 2012).

Ich vertrete dagegen die These, dass sich die normative Spannung zwischen der einzelnen Entscheidung für PND und selektiven Schwangerschaftsabbruch und der strukturellen Problematik der Summe all dieser Entscheidungen nicht auflösen lässt: Die individuelle Entscheidung mag je moralisch gerechtfertigt sein; trotzdem ist die ‚Normalisierung‘ der Suche nach Abweichungen auf der gesellschaftlichen Makroebene eine Form der strukturellen Diskriminierung und zementiert Ausschlüsse gegenüber behinderten Menschen (vgl. Achtelik 2015, 153).³⁹ Es geht mir dabei nicht um einzelne mögliche Akteur*innen der Diskriminierung – also Personen, die sich für PND und einen Schwangerschaftsabbruch nach positiver Testung entscheiden –, sondern vielmehr um die Erhellung einer gesellschaftlichen Werthaltung und ihre Verstärkung und Reproduktion durch ein medizinisches System der Schwangerschaftsvorsorge, das die Suche nach Abweichungen als ‚normal‘ und deswegen auch geboten erscheinen lässt. Strukturelle Diskriminierung kann im hier behandelten Kontext etwa bedeuten, dass „Vorurteilsstrukturen und Unwerturteile, die in Praktiken genetischer Diskriminierung zum Ausdruck kommen, auch Auswirkungen auf Reproduktionsentscheidungen haben“ (Lemke 2010, 336). Im Fall der PND geht es vor allem darum, wie die in dieser medizinischen Praxis sich manifestierenden Vorstellungen und impliziten Urteile über Behinderung die einzelnen Entscheidungen beeinflussen, welche selbst wiederum auf die gesellschaftliche Werthaltung zurückwirken und bestimmte Normalitätsvorstellungen perpetuieren. Das spezifisch analytische Potential der Perspektive der strukturellen Diskriminierung sehe ich mit Gomolla darin, „latente Formen der Benachteiligung und des Ausschlusses zur Sprache zu bringen und für selbstverständlich genommene Überzeugungen, Wertorientierungen und Praktiken in Frage zu stellen“ (Gomolla 2016, 10).

39 Miranda Fricker benennt in ihrer Analyse des *testimonial injustice* das Phänomen einer kumulativen Aufsummierung individueller Handlungen, die in ihrer Gesamtheit eine Ungerechtigkeit hervorbringen können, auch wenn der einzelne Akt für sich genommen gerechtfertigt sein mag (vgl. Fricker 2007, 21). Vgl. zu diesem Kumulationseffekt als Quelle struktureller Ungerechtigkeit auch Young 2011.

6.1 Eine Analyse von PND im Anschluss an Foucaults Begriff der Biomacht

Um die strukturelle Dimension von Diskriminierung in Bezug auf die Praxis der Pränataltestung zu erhellen, ist es hilfreich, auf Überlegungen von Michel Foucault zur ‚Biopolitik‘ bzw. ‚Biomacht‘ zu rekurrieren. Der Begriff der ‚Biopolitik‘ bezeichnet zunächst ganz allgemein alle politischen Handlungsformen und Mechanismen, in denen es um die Regulierung von Lebensprozessen, Körpern und deren Reproduktion geht. Foucault gibt diesem Konzept eine spezifische machtanalytische Wendung in Form der ‚Biomacht‘. Obwohl ‚Macht‘ bei Foucault zunächst nicht negativ konnotiert ist, sondern ein aktives, hervorbringendes Geschehen meint, schreibt er der ‚Biomacht‘ in ihrer Produktivität auch disziplinierende und damit begrenzende Züge zu. Sie bezieht sich auf „die Vereinnahmung des Lebens durch die Macht“ (Foucault 2001, 276). Foucaults Analyse der machtförmigen Durchdringung von biologischen Lebensvollzügen und ihrer normativen Besetzung ist in zweierlei Weise für die hier behandelte Fragestellung bedeutsam:

Zum einen lässt sich damit eine ‚normalistische‘ Konzeptualisierung von Behinderung und die Abwertung von Leben, das der Norm des Normalen nicht entspricht, besser fassen (a), zum anderen kann die spezifische Praxis der PND in Bezug auf Trisomien und ihre institutionelle Rahmung als exemplarische Verwirklichungsform von ‚Biomacht‘ gedeutet werden (b).

(a) Die normalisierenden Machteffekte, die Foucault im Rahmen seiner Machtanalytik beschreibt, erhellen die Marginalisierung von behinderten Menschen als ‚anders‘, ‚abweichend‘ und ‚anormal‘. Über die „Macht der Norm“ heißt es bei ihm:

„[Seit dem 18. Jahrhundert wird] die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente. An die Stelle der Male, die Standeszugehörigkeiten und Privilegien sichtbar machten, tritt mehr und mehr ein System von Normalitätsgraden, welche die Zugehörigkeit zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzeigen, dabei jedoch klassifizierend, hierarchisierend und rangordnend wirken.“ (Foucault 1977, 237)

Diese gesellschaftshistorische Analyse Foucaults bildet eine hilfreiche Folie, vor der die problematische Wahrnehmung von behinderten Menschen nach Maßstäben der ‚Normalität‘ fassbar wird. Die korrigierenden, therapierenden, optimierenden und exkludierenden Effekte der Biomacht wirken nämlich sowohl auf einer *normierenden* als auch auf einer *normalisierenden*

Ebene (vgl. Foucault 1977, 236f.). Während sich der Normierungsprozess auf den präskriptiven Gehalt von sozialen und rechtlichen Normen bezieht, beschreibt derjenige der Normalisierung die Ausrichtung am statistischen Durchschnitt, am gewöhnlichen Mittel. Entscheidend bei Foucault ist nun die Idee, dass der Normierungs- und der Normalisierungsprozess ineinandergreifen: Das als ‚normal‘ Gesetzte wird gleichzeitig zu dem normativ Wünschenswerten. Umgekehrt bedeutet das: Die Devianz von der Normalität wird normativ abgewertet und stigmatisiert.

Mit dieser Koppelung von Normalität und Normativität lassen sich die Konstruktion von Behinderung und die damit verbundenen Herabsetzungspraktiken erhellen. Anne Waldschmidt kritisiert unter Rekurs auf Foucault die ‚Naturalisierung‘ von Behinderung als „vorsoziale, beschädigte Körperlichkeit“, wodurch sie als „Produkt gesellschaftlicher Disziplinierung“ aus dem Blick gerate. Dagegen sei die soziale und kulturelle Herstellung von Behinderung durch entsprechende diskursive Strategien und Machtpraktiken zu betonen (Waldschmidt 2007, 61).

(b) Vor diesem theoretischen Hintergrund lässt sich besser erfassen, inwiefern die normative Wertung von Behinderung durch die systematische Affirmation und Perpetuierung der Differenz zwischen ‚normal‘ und ‚abweichend‘ als Basis für und Element von Instanzen struktureller Diskriminierung fungiert. Indem behinderte Menschen als in bestimmter Hinsicht ‚ungleich‘ konstruiert werden, bilden sie überhaupt erst eine soziale Gruppe, die Diskriminierungen unterliegen kann; gleichzeitig ist der Konstruktion ihrer Abweichung bereits ein Moment der Abwertung und kulturellen Stigmatisierung eingeschrieben. Für die Frage biopolitischer Praktiken, die Behinderung gleichzeitig erzeugen und reglementieren, bedeutet die Verschränkung von Normalität und Normativität, dass das Durchschnittliche durch seine Aufwertung als praktischer Orientierungspunkt fungiert: „The apparatuses of normalization no longer exert repressive forces on us in the narrow sense. The apparatuses ‚merely‘ call upon us to orient our behavior to that which the majority demands of each of us.“ (Waldschmidt 2015, 194f.) Die Biomacht ist damit nicht mehr über institutionelle Zwänge wirksam, sondern diffundiert, und sie greift auf das einzelne Individuum zu, indem sich dieses gleichsam freiwillig den Normen anpasst, welche als Normalität vordefiniert sind.

Shelley Tremain bezieht diese diskursive und institutionelle Produktion von Normalität, wie sie Foucault beschreibt, auch auf die Praxis der Pränataldiagnostik: „[D]uring the past two centuries [...] a vast apparatus, erected to secure the well-being of the general population, has caused the

contemporary disabled subject to emerge into discourse and social existence. Among the items that have comprised this expansive apparatus [is...] prenatal diagnosis.“ (Tremain 2005, 5)

PND lässt sich also als Instanz eines normierenden Zugriffs verstehen, der ‚Andersheit‘ oder Behinderung erst mitkonstituiert und gleichzeitig als vermeidbar erklärt. Diese Normierung von Behinderung als Sonderfall oder Abweichung vom Normalfall im Kontext genetischer Testung stellt ein entscheidendes Element struktureller Diskriminierung dar.

6.2 *Die expressive Dimension struktureller Diskriminierung durch PND*

Die von Hellman beschriebene *expressive* Komponente von diskriminierenden Akten ist auch für deren strukturelle Formen einschlägig. Im Fall der Praxis der Pränataldiagnostik lässt sich die expressive Dimension insbesondere an deren institutioneller Rahmung als ‚Standard‘ der medizinischen Schwangerschaftsvorsorge festmachen.

Oliver Tolmein proklamiert ein Recht auf Nichtwissen als emanzipatorische Alternative zu einer Fahndung nach Embryonen mit Trisomien (Tolmein 2019, 6). Doch genau diese Möglichkeit des Nichtwissens gerät dann in Gefahr, wenn sie durch eine Standardisierung bestimmter Testverfahren in der Schwangerschaftsvorsorge systematisch erschwert wird und die Entscheidung gegen pränatale Diagnostik als Ausnahme oder gar unverantwortliches Fehlverhalten erscheint. Die Logik der Risikominimierung und -vermeidung im Rahmen von PND (Lemke und Rüppel 2017, 56) transportiert damit eine klare Botschaft: Angemessen und verantwortungsvoll ist die Inanspruchnahme der zur Verfügung stehenden Testprozeduren auf chromosomale Abweichungen. Durch die Etablierung und Normalisierung einer Suche nach solchen Abweichungen, die im Kontext der medizinischen Definitionsmaßstäbe als pathologisch erscheinen müssen, wird das Down-Syndrom (implizit) negativ konnotiert.

Allen Buchanan beschreibt die expressive Wirkung pränataler Detektion von genetischen Abweichungen folgendermaßen: „The claim is that the commitment to correct, ameliorate, or prevent genetic defects expresses (and presupposes) negative, extremely damaging judgments about the value of disabled persons [...]. To express these negative judgements about disabled people is itself an injury to them, a violation of their most fundamental right, the right to be regarded as persons of equal worth.“ (Buchanan

1996, 28)⁴⁰ Buchanan schränkt (im Unterschied zu Hellman) sein Argument dahingehend ein, dass eine Handlung nur dann eine bestimmte Werthaltung ausdrücke, wenn die Handlung tatsächlich durch eine entsprechende urteilende Wertung *motiviert* sei oder wenn die entsprechende Handlung *vernünftigerweise* ohne die korrespondierende Beurteilung nicht ausgeführt werden könne (Buchanan 1996, 30). Wie bei Hellman deutlich wird, ist es für Diskriminierung jedoch gerade nicht einschlägig, dass bei den Akteur*innen eine entsprechende Intention oder bewusst herabsetzende Haltung vorliegt. Dies gilt umso mehr für Formen struktureller Diskriminierung: Eine bestimmte Praxis wie die selektive Abtreibung von Embryonen mit Down-Syndrom kann soziale Normen konsolidieren und damit eine expressive Wirkung entfalten, auch wenn die einzelne Schwangere oder das einzelne werdende Elternpaar keineswegs negativ gegenüber Menschen mit Down-Syndrom eingestellt ist.

Die Fokussierung auf medizinische Normalitätsvorstellungen⁴¹ im Rahmen der PND lässt gänzlich aus dem Blick geraten, dass viele Probleme von Menschen mit Down-Syndrom erst durch soziale Barrieren in der Gesellschaft entstehen.⁴² Die strukturelle Diskriminierung, die mit der Praxis der PND assoziiert ist, lässt sich damit als Form von ‚Ableismus‘ fassen: „Diskriminierung, die durch pränatale Diagnostik erfolgt, kann nur in Bezug auf das ableistische medizinische Modell von Behinderung beobachtet werden. Die Normalisierung der PND verstärkt das normative Verständnis von Behinderung als Defizit und von Behinderten als Leidende.“ (Achtelik 2018, 16)⁴³

Die damit sowohl auf das subjektive Empfinden von Menschen mit Behinderung als auch auf eine generelle gesellschaftliche Einstellung entfaltete expressive Wirkung kann, wie ich oben argumentiert habe, nicht einfach von der Hand gewiesen werden und in dieser Hinsicht ist eine Selektionspraxis, die im jeweiligen Einzelfall wohlbegründet und gerechtfertigt sein mag,

40 Buchanan vertritt dieses Argument im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzung selbst aber nicht.

41 Lemke und Rüppel konstatieren für den Fall der PID: „Der Einsatz der PID [bleibt] auch dann an gesellschaftliche Normalitätsvorstellungen und epistemische Ordnungen gebunden, wenn er durch scheinbar eindeutige medizinische Indikationen begründet ist.“ (Lemke und Rüppel 2017, 70)

42 Vgl. dazu Urbanski 2015; Wilken 2017.

43 Vgl. dazu auch Asch und Wasserman 2010, 201.

in ihren strukturellen Auswirkungen doch herabsetzend, indem sie eine negative Konnotation von Down-Syndrom perpetuiert und den Status von Menschen mit Down-Syndrom als Gleichen brüchig werden lässt.

7. Schlussfolgerung für die Zulässigkeit bzw. Finanzierung des PraenaTests

Meine Ausführungen haben gezeigt, dass der PraenaTest insofern problematisch ist, als er höchstwahrscheinlich zu einer bestimmten gesellschaftlichen Normierung führen würde, in der es den Regelfall darstellt, Embryonen mit Trisomien zu detektieren und dann in der überwiegenden Zahl der Fälle auch zu selektieren. Ist es also moralisch ungerechtfertigt, den PraenaTest als Kassenleistung aufzunehmen und sind damit juristische Implikationen verknüpft?

Huster führt aus, dass der Ausschluss des PraenaTests aus der gesetzlichen Gesundheitsversorgung verfassungsrechtlich durchaus möglich wäre, da die nichtinvasive PND nicht zur verfassungsfesten medizinischen Grundversorgung gehört (Huster 2017, 285). Doch lässt sich nicht konsistent argumentieren, warum die Fruchtwasseruntersuchung bei Risikoschwangerschaften eine gesetzliche Gesundheitsleistung darstellt, der risikoärmere PraenaTest aber keine werden sollte.⁴⁴ Dennoch setzt die Aufnahme des PraenaTests in den Leistungskatalog der gesetzlichen Kassen ein problematisches Signal – wobei die Einschränkung „in begründeten Einzelfällen“ wenig aussagekräftig ist und präziser gefasst werden sollte. Die *expressive* Wirkung einer solchen Standardisierung ist nicht zu unterschätzen – die Finanzierung einer medizinischen Maßnahme durch die gesetzlichen Kassen lässt diese als normale Gesundheitsleistung erscheinen und trägt damit zu deren Normalisierung bei.⁴⁵

44 Die Tatsache, dass der Test auch bei Nicht-Risikoschwangerschaften als private Leistung in Anspruch genommen werden kann, ist wohl in Kauf zu nehmen. Ein komplettes gesetzliches Verbot der pränatalen diagnostischen Methoden auf Chromosomenstörungen würde eine sachlich konsistente Alternative darstellen, ist aber aufgrund des massiv paternalistischen Charakters abzulehnen.

45 Verschiedentlich wird das Argument vorgebracht, der Ausschluss des PraenaTests aus dem Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen verweise wirtschaftlich schwächere Frauen auf die risikoreichere Fruchtwasseruntersuchung. Damit ist tatsächlich ein wichtiger Einwand formuliert und deshalb

Es erscheint mithin sinnvoll, die Einführung des PraenaTests als Kassenleistung streng auf Risikoschwangerschaften zu begrenzen – also solche, in denen bisher auch eine Fruchtwasseruntersuchung durch die gesetzliche Krankenkasse getragen wurde –, um eine konsistente Regelung zu gewährleisten.⁴⁶ Eine Ausdehnung darüber hinaus oder gar seine Einführung als Reihenuntersuchung ist aufgrund der Tatsache, dass der PraenaTest keinen therapeutischen Nutzen hat, moralisch bedenklich. Seine Rahmung als medizinisches Standard-Verfahren bei Schwangerschaften würde eine Form von struktureller Diskriminierung darstellen, da damit eine Normalität produziert würde, in der das Down-Syndrom als negativ, nicht wünschenswert und rein defizitär erscheint.

Dieser strukturelle Effekt wird *nicht* durch die einzelne Schwangere erzeugt, die sich aus existentiellen Gründen zur Abtreibung eines Embryos mit Down-Syndrom entscheidet, sondern durch eine medizinische Praxis, die dieses Diagnoseverfahren standardmäßig anbietet. Diskriminierend ist also nicht die Intention der Frau bzw. des Paares, welche*s sich zu Pränataldiagnostik und selektivem Schwangerschaftsabbruch entscheidet; diskriminierend in einem strukturellen Sinn sind vielmehr Normvorstellungen, medizinische Standardisierungen und Kommunikationsmuster, die eine negative Vorstellung von Down-Syndrom als Krankheit, Defizit und Leidenschicksal fortschreiben und damit werdende Eltern beeinflussen.

Das Argument, wonach eine Normalisierung des PraenaTests eine Instanz struktureller Diskriminierung darstellt, wiegt meiner Ansicht nach schwerer als der Verdacht des Paternalismus: Mit einer strengen Einschränkung der pränatalen Testung im System der gesetzlichen Krankenkassen werden die Bürger*innen nicht erzogen, sondern der Charakter des Tests als Gesundheitsleistung wird eingeehgt und seine Normalisierung innerhalb der Schwangerschaftsvorsorge unterbunden. Problematisch an einer Kostenübernahme durch die gesetzlichen Kassen sind nämlich auch die dort wirksamen ökonomische Kalküle, welche den gesellschaftlichen Rechtferti-

sollte der PraenaTest für Risikoschwangerschaften auch weiterhin eine Kassenleistung darstellen.

46 Aus feministisch-kritischer Perspektive spricht sich Achtelik für ein Verbot pränataler Testung auf bestimmte Chromosomenstörungen aus – eine Forderung, die allerdings auf der nicht unumstrittenen Annahme beruht, dass Embryonen bereits als Rechtssubjekte anzusehen sind (Achtelik 2015, 188).

gungsdruck auf werdende Eltern weiter erhöhen könnten (vgl. Lemke und Rüppel 2017, 42; 49; 60f.; 70).

Viel dringlicher und entscheidender ist es mithin, eine medizinische Beratungspraxis zu etablieren, die nicht nur Testungsverfahren anbietet, sondern interdisziplinär aufgestellt ist und werdenden Müttern und Eltern Hilfestellungen für ihre Entscheidungen an die Hand gibt sowie beispielsweise Unterstützungsangebote für das Leben mit einem behinderten Kind aufzeigt. Bereits eine Verbesserung der Beratungssituation für Schwangere würde bestimmte mit Behinderung assoziierte soziale und kulturelle Normen verschieben und den stigmatisierenden Effekten der PND entgegensteuern.

Die exemplarische Analyse der gesellschaftlichen Auswirkungen pränataler Diagnostik auf Menschen mit Down-Syndrom hat gezeigt, dass Normierungs- und Normalisierungsprozesse im Bereich der Biopolitik eine Spielart struktureller Diskriminierung bilden können. Deshalb müssen sozial wirkmächtige Normvorstellungen immer wieder in Hinblick auf ihre exkludierende Wirkung kritisch hinterfragt und dekonstruiert werden. Diese Aufgabe stellt sich sowohl an Wissenschaftler*innen als auch an Akteur*innen in Politik, Bildung und Gesellschaft. Inklusion erweist sich damit als Praxis, die in den Köpfen von Menschen beginnt.

Literatur

- Achtelik, Kirsten. 2015. *Selbstbestimmte Norm. Feminismus, Pränataldiagnostik, Abtreibung*. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Achtelik, Kirsten. 2017. „Gegen die Norm“. *Taz Online*, 16. September 2017. <http://www.taz.de/!5444677/> (zuletzt abgerufen am 16.4.2020).
- Achtelik, Kirsten. 2018. „Ist pränatale Diagnostik diskriminierend? Intervention in eine Debatte“. *Journal für Psychologie* 26 (2), 75–94.
- Altman, Andrew. 2016. „Discrimination“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/discrimination/> (zuletzt abgerufen am 24.4.2020).
- Asch, Adrienne, David Wasserman. 2010. „Making embryos healthy or making healthy embryos: how much of a difference between prenatal treatment and selection?“ In *The ‚Healthy‘ Embryo: Social, Biomedical, Legal and Philosophical Perspectives*, hrsg. v. J. Nisker et al., 201–219. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baldus, Marion. 2006. *Von der Diagnose zur Entscheidung. Eine Analyse von Entscheidungsprozessen für das Austragen der Schwangerschaft nach der pränatalen Diagnose Down-Syndrom*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

- Boshammer, Susanne. 2008. „Diskriminierung“. In *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, hrsg. v. Stefan Gosepath, Beate Rössler und Wilfried Hinsch, Band 1. A–M, 332–238. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.5167/uzh-5612>.
- Buchanan, Allen. 1996. „Choosing Who Will Be Disabled: Genetic Intervention and the Morality of Inclusion“. *Social Philosophy and Policy* 13 (2), 18–46.
- Butler, Judith. 2016. *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp.
- Damschen, Gregor. Hrsg. 2003. *Der moralische Status menschlicher Embryonen: pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*. Berlin u. a.: De Gruyter.
- Dederich, Markus. 2010. „Behinderung, Norm, Differenz – Die Perspektive der Disability Studies.“ In *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit: Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen*, hrsg. v. Fabian Kessl und Melanie Plößer, 170–184. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Dedreux, Natalie. 2019. „Down-Syndrom ist keine Krankheit, sondern etwas Besonderes.“ Interview mit Christiane Kaess. *Deutschlandfunk*, 11.4.2019. https://www.deutschlandfunk.de/debatte-um-trisomie-bluttest-down-syndrom-ist-keine-694.de.html?dram:article_id=446036 (zuletzt abgerufen am 16.4.2020).
- Deutscher Ethikrat. 2013. *Die Zukunft der genetischen Diagnostik – von der Forschung in die klinische Anwendung. Stellungnahme*. Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Forst, Rainer. 2015. *Normativität und Macht: zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2001. *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gärditz, Klaus Ferdinand. 2012. *Gutachtliche Stellungnahme zur Zulässigkeit des Diagnostikprodukts „PraenaTest“*. Erstellt von Prof. Dr. Klaus Ferdinand Gärditz im Auftrag des Beauftragten der Bundesregierung für die Belange behinderter Menschen. Bonn: Bundesministerium für Arbeit und Soziales.
- Gomolla, Mechtild. 2016. „Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung.“ In *Handbuch Diskriminierung*, hrsg. v. Albert Scherr, Aladin El-Mafaalani und Emine Gökçen Yüksel. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Haslanger, Sally Anne. 2013. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.

- Heinrichs, Bert. 2015. „Diskriminierung“. In *Handbuch Bioethik*. Hrsg. v. Dieter Sturma, 26–31. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Hellman, Deborah. 2003. „What Makes Genetic Discrimination Exceptional?“ *American Journal of Law and Medicine* 29, 77–116.
- Hellman, Deborah 2008. *When is discrimination wrong?*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Henking, Tanja. 2012. „Präimplantationsdiagnostik – Neues Gesetz, neue Probleme“. *Zeitschrift für Rechtspolitik* 45 (1), 20–22.
- Hufen, Friedhelm. 2017. „Verfassungsrechtliche Bedenken gegen frühe Pränataldiagnostik?“. *Medizinrecht* 35, 277–282.
- Huster, Stefan. 2017. „Der Gemeinsame Bundesausschuss als Ethikbehörde? Zur Regulierung der Pränataldiagnostik durch das Krankenversicherungsrecht.“ *Medizinrecht* 35, 282–286.
- Karnein, Anja. 2013. *Zukünftige Personen: eine Theorie des ungeborenen Lebens von der künstlichen Befruchtung bis zur genetischen Manipulation*. Berlin: Suhrkamp.
- Kollek, Regine. 2000. *Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht*. Marburg: Francke.
- Kösters, Andreas. 2014. *Vorgeburtliche Selektion und Diskriminierung von Menschen mit Behinderungen. Eine medizinethische Analyse*. Münster: MV-Verlag (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster).
- Kuhlmann, Andreas. 2011. *An den Grenzen unserer Lebensform: Texte zur Bioethik und Anthropologie*. Campus: Frankfurt am Main.
- Bundesvereinigung Lebenshilfe. 2015. „Gegen Diskriminierung von Menschen mit Trisomie 21: Lebenshilfe und Down-Syndrom-Verbände wenden sich gegen Reihenuntersuchung mit PraenaTest.“ Pressemitteilung vom 17.3.2015. <https://www.presseportal.de/pm/59287/2974404> (zuletzt abgerufen am 16.4.2020).
- Lemke, Thomas. 2008. *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden: Springer VS.
- Lemke, Thomas. 2010. „Genetische Diskriminierung: Empirische Befunde und konzeptionelle Probleme“. In *Diskriminierung*, hrsg. v. U. Hormel und A. Scherr, 323–344. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lemke, Thomas. 2016. *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lemke, Thomas, und Jonas Rüppel. 2017. *Reproduktion und Selektion: gesellschaftliche Implikationen der Präimplantationsdiagnostik*. Wiesbaden: Springer VS.
- Linton, Simi. 1998. *Claiming Disability. Knowledge and Identity*. New York: New York University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2006. „The Badness of Discrimination“. *Ethical Theory and Moral Practice* 9 (2), 167–185.

- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2014. *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry Into the Nature of Discrimination*. Oxford: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. Hrsg. 2018. *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. New York: Routledge.
- Lübbe, Weyma. 2003. „Das Problem der Behindertenselektion bei der pränatalen Diagnostik und der Präimplantationsdiagnostik“. *Ethik in der Medizin* 15, 203–220.
- Maschke, Michael. 2007. „Behinderung als Ungleichheitsphänomen. Herausforderung an Forschung und politische Praxis.“ In *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung*, hrsg. v. Anne Waldschmidt und Werner Schneider, 299–320. Bielefeld: Transcript.
- Mikkola, Mari. 2018. „Discrimination and trans identities“. In *The Routledge handbook of the ethics of discrimination*, hrsg. v. Kasper Lippert-Rasmussen, 287–297. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Tolmein, Oliver. 2012. „Selbstbestimmungsrecht der Frau, Pränataldiagnostik und die UN-Behindertenrechtskonvention“. *Kritische Justiz* 45, 420–434.
- Tolmein, Oliver. 2019. „Das Comeback der Selektion. Die Krankenkassen inkludieren Pränatal-Tests für Schwangere.“ *Konkret* 10, 6–7.
- Tremain, Shelley. 2005. „Foucault, Governmentality, and Critical Disability Theory: An Introduction“. In *Foucault and the Government of Disability*, hrsg. v. Shelley Tremain, 1–24. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Urbanski, Sebastian. 2015. *Am liebsten bin ich Hamlet: mit dem Downsyndrom mitten im Leben*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Van den Daele, Wolfgang. 2005. „Vorgeburtliche Selektion: Ist die Pränataldiagnostik behindertenfeindlich?“. In *Biopolitik*. Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 23, hrsg. v. W. van den Daele, 97–122. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Von Dewitz, Christian. 2009. „Diskriminierung ungeborener Kinder mit Behinderungen durch die gesetzliche Regelung zum Schwangerschaftsabbruch“, *Zeitschrift für Lebensrecht* 3, 74–87.
- Waldschmidt, Anne. 2007. „Macht – Wissen – Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies“. In *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung*, hrsg. v. Anne Waldschmidt und Werner Schneider, 55–78. Bielefeld: Transcript.
- Waldschmidt, Anne. 2015. „Who Is Normal? Who Is Deviant? ‘Normality’ and ‘Risk’ in Genetic Diagnostics and Counseling.“ In *Foucault and the Government of Disability*, hrsg. v. Shelley Tremain, 181–207. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wilken, Etta. Hrsg. 2017. *Kinder und Jugendliche mit Down-Syndrom: Förderung und Teilhabe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Young, Iris Marion. 2011. *Justice and the politics of difference*. Mit einem neuen Vorwort von Danielle Allen. Princeton: Princeton University Press.

Intransparente Diskriminierung durch maschinelles Lernen

Intransparent discrimination by machine learning

HEINER KOCH, DUISBURG-ESSEN

Zusammenfassung: Maschinelles Lernen kann zu Diskriminierungen anhand von völlig neuen Merkmalen führen. Diese Merkmale können uns außerdem nicht transparent sein. Um dies zu zeigen, werde ich argumentieren, dass Diskriminierung nicht nur anhand von Merkmalen in abschließenden Listen erfolgen kann, sondern grundsätzlich anhand beliebiger Merkmale, und dass Algorithmen trotz fehlender mentaler Eigenschaften diskriminierend sein können. Zudem werde ich die Probleme beschreiben, die damit einhergehen, dass diese neuen Formen der Diskriminierung nur schwer erkennbar sind, weil die eingesetzten Algorithmen intransparent sind. Hierbei sind drei Arten der Intransparenz zu unterscheiden, die jeweils unterschiedliche Auswirkungen auf die Erkennbarkeit von Diskriminierungen haben:

- (i) Merkmale, anhand derer ungleich behandelt wird, können unbekannt sein
- (ii) Merkmale, anhand derer ungleich behandelt wird, können unverständlich sein (sie sind zu komplex oder „chaotisch“, um von Menschen sinnvoll erfasst werden zu können)
- (iii) es können Erklärungen dafür fehlen, wie und weshalb bestimmte Merkmale für eine Ungleichbehandlung herangezogen werden

Gerade die Kombination aus Intransparenz und Diskriminierung anhand neuer Merkmale stellt eine besondere Herausforderung für die philosophische Debatte um Diskriminierung dar. Bisherige Ansätze beschränken sich darauf, verständliche Merkmale zu identifizieren oder zu erzeugen, die ihre Träger_innen unter expliziten Diskriminierungsschutz stellen. Damit geraten jedoch neue Diskriminierungen aus dem Blick, die in Zukunft erhebliche Auswirkungen haben können. Um intransparente Diskriminierungen aufzudecken, müssen unbekannte Merkmale identifiziert werden, unverständliche Merkmale hinreichend verständlich gemacht werden und Korrelationen und Trainingsverfahren erklärbar sein. Anschließend müssen die diskriminierenden Elemente des Algorithmus beseitigt werden können. Insofern keine angemessenen Lösungsstrategien vorliegen, muss darüber nachgedacht werden, für

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



bestimmte Kontexte nur Formen des maschinellen Lernens zuzulassen, die sich hinreichend auf diskriminierende Konsequenzen untersuchen lassen.

Schlagwörter: Diskriminierung, maschinelles Lernen, Algorithmen, Explainable Artificial Intelligence, statistische Diskriminierung, Intransparenz

Abstract: Machine Learning can lead to discrimination based on new features that are intransparent. In order to show this, I will argue that discrimination cannot only occur based on features in exhaustive lists but on any feature and that algorithms can be discriminating in spite of a lack of mental attributes. I will show some problems that come with new forms of discrimination that are not easily detectable because of the intransparency of the algorithms. Three forms of intransparency that have different effects on the possibility to detect discriminations have to be distinguished:

- (i) features of differential treatment can be unknown
 - (ii) features of differential treatment can be unimaginable (they are too complex or “chaotic” to be grasped by humans)
 - (iii) explanations for the use of certain features for differential treatment could lack
- Especially the combination of intransparency and new features of discrimination is challenging for the philosophical debate about discrimination. Previous solutions were restricted to identify or create imaginable features that are explicitly protected by anti-discrimination law. New forms of discrimination that could have considerable impact in the future are neglected. In order to identify intransparent discriminations unknown features have to be identified, unimaginable features have to be made sufficiently imaginable and correlations and training methods have to be explainable. Then it has to be possible to remove discriminating elements. Insofar no suitable solutions can be found, it must be considered whether we want to allow for specific contexts only those machine learning methods which can sufficiently be examined for discriminating consequences.

Keywords: discrimination, machine learning, algorithms, explainable artificial intelligence, statistical discrimination, intransparency

1. Einleitung

Algorithmen entscheiden in einem zunehmenden Maße über unser Leben. Sie treffen eine Vorauswahl bei Jobbewerbungen, schätzen unsere Kreditwürdigkeit ein, halten uns für ein Sicherheitsrisiko, bestimmen Versicherungstarife oder bewerten unsere Arbeitsleistung. Subtiler ist ihr Einfluss etwa bei automatisierten Kaufempfehlungen, Werbeeinblendungen, der Erzeugung von Feeds in sozialen Netzwerken oder dem Vorschlag von Aktivitäten. Um dies alles tun zu können, benötigt der Algorithmus personen-

bezogene Daten, aus denen Profile und statistische Einschätzungen erzeugt werden. Damit sind die Unterscheidungen, die der Algorithmus vornimmt, anfällig für problematische Diskriminierungen.¹ Dies ist bekannt und mittlerweile auch intensiv untersucht worden (Custers, Calders, Schermer und Zarsky 2013). So können etwa Schwarze durch maschinelles Lernen als weniger kreditwürdig eingeschätzt (Fuster, Goldsmith-Pinkham, Ramadorai und Walther 2018) oder von Gesichtserkennungssoftware nicht oder falsch erkannt werden (Buolamwini und Gebru 2018). Frauen können bei der automatisierten Vorsortierung von Bewerbungen als weniger qualifiziert bewertet werden (Dastin 2018). Muslime oder Menschen aus mehrheitlich muslimischen Ländern können als Sicherheitsrisiko eingestuft werden (Mozur 2019). Hierbei handelt es sich oft, wenn auch nicht immer, um nicht intendierte Diskriminierungen. Der Algorithmus lernt anhand eines mit historischen Diskriminierungen vorbelasteten Datensatzes, wie Klassifizierungen oder Bewertungen vorzunehmen sind. Die diskriminierenden Elemente in dem Datensatz werden anschließend reproduziert. Wenn ein Unternehmen bisher bevorzugt Männer eingestellt hat, kann es sein, dass der Algorithmus lernt, dass Männer für die Jobs besser geeignet sind. Nicht immer hängt der diskriminierende Effekt jedoch daran, dass der Trainingsdatensatz in dieser Art vorbelastet ist. Der Algorithmus kann auch anhand von Merkmalen lernen zu diskriminieren, anhand derer bisher keine Diskriminierung oder auch nur eine Differenzierung stattgefunden hat – etwa anhand von Kontakten in sozialen Netzwerken, Stimmanalysen oder Bewegungsprofilen.

Bei der Suche nach systematischen Ungleichbehandlungen – und damit potentiellen Diskriminierungen – wird für gewöhnlich nach Benachteiligungen von denjenigen Gruppen gesucht, deren Diskriminierung verboten oder zumindest gesellschaftlich stark geächtet ist (z. B. FRA 2018). Hier soll jedoch argumentiert werden, dass damit ein zunehmend wichtigerer Bereich vernachlässigt wird: die Benachteiligung von Gruppen, die nicht explizit verboten ist. Ein Algorithmus könnte etwa erlernen, bei der Kreditvergabe systematisch Menschen zu benachteiligen, die einen niedrigen Bildungsabschluss besitzen oder in sozialen Netzwerken mit Menschen befreundet

1 Damit ist nicht gesagt, dass menschliche Entscheidungen weniger diskriminierungsanfällig sind. Oft kann ein Algorithmus auch eingesetzt werden, um fehleranfällige und diskriminierende menschliche Entscheidungen zu ersetzen. Dies funktioniert jedoch dann besonderes gut, wenn der Algorithmus so transparent und beeinflussbar ist, dass die entsprechenden Diskriminierungen verhindert werden können.

sind, die über ein schlechtes Kreditscoring verfügen. Wann solche nicht explizit verbotenen Formen der Benachteiligung eine Diskriminierung darstellen, ist umstritten. Hierbei handelt es sich zwar um keine Besonderheit, die erst im Zusammenhang mit maschinellem Lernen auftritt. Dennoch gibt es hier aufgrund der Intransparenz oder der fehlenden Interpretierbarkeit des maschinellen Lernens einige neue Aspekte, die beachtet werden sollten, um Gefahren der Diskriminierung im Zusammenhang mit maschinellem Lernen angemessen begegnen zu können. Da nicht unbedingt bekannt ist, was genau der Algorithmus gelernt hat, ist es auch nicht unbedingt bekannt, anhand welcher Merkmale Klassifikationen und Bewertungen vorgenommen werden. Der Algorithmus erscheint als eine Black Box, die anhand von unbekanntem Merkmalen und Verfahren (dies schließt den Lernprozess des Algorithmus mit ein) von einem Input zu einem Output kommt. Daher muss oft der Output des Algorithmus erst unabhängig von explizitem Wissen über die Black Box untersucht werden, bevor festgestellt werden kann, ob der Algorithmus systematisch bestimmte Gruppen benachteiligt. Auch die Untersuchung der Trainingsdaten kann aufschlussreich sein.

Nun sind drei Arten der Intransparenz zu unterscheiden, die jeweils unterschiedliche Auswirkungen auf die Erkennbarkeit von Diskriminierungen haben:

- (i) Merkmale, anhand derer ungleich behandelt wird, können unbekannt sein
- (ii) Merkmale, anhand derer ungleich behandelt wird, können unverständlich sein (sie sind zu komplex oder „chaotisch“, um von Menschen sinnvoll erfasst werden zu können)
- (iii) es können Erklärungen dafür fehlen, wie und weshalb bestimmte Merkmale für eine Ungleichbehandlung herangezogen werden

Aufgrund dieser Intransparenzen ist es nicht mehr so einfach möglich, gezielt im Output, also dem Ergebnis des maschinellen Berechnungsverfahrens, nach möglicherweise problematischen Merkmalen der Ungleichbehandlung zu suchen. Stattdessen muss sehr allgemein nach Merkmalen der Ungleichbehandlung gesucht werden. Diese Merkmale müssen außerdem mitunter erst verständlich gemacht werden, um mit diesen umgehen zu können. Und um beurteilen zu können, ob eine Ungleichbehandlung sachlich und normativ angemessen oder diskriminierend ist, müssen (zumindest manchmal) verständliche Erklärungen für die Ungleichbehandlung durch den Algorithmus gefunden werden. Forschung im Bereich der Explainable Artificial Intelligence (XAI) wird dabei aktuell intensiv betrieben.

Ist es beispielsweise bekannt, dass eine Benachteiligung bei der Kreditvergabe aufgrund eines niedrigen Bildungsabschlusses stattfindet, so lassen sich Erwägungen darüber anstellen, ob diese Benachteiligung sachgerecht und normativ angemessen ist oder nicht. Diese Art der Erwägung ist bei intransparenten Benachteiligungen durch maschinelles Lernen nicht möglich. Unbekanntes oder Unverständliches kann kaum in Erwägungsprozesse einbezogen werden. So identifizieren Custers et al. (2013) die Notwendigkeit diesen Bereich in Zukunft intensiver zu erforschen. Sie weisen ebenso auf einige besondere Probleme hin, die mit dieser neuen Form der Diskriminierung von neuen Gruppen verbunden sind: „These new groups might be dispersed throughout society. Thus, they will lack the minimal political force to bring the issues of their misfortune to the forefront of the legal discussion. Even worse, given the inherent obscurity of the data mining practices [...] those adversely impacted by these processes might not even know this is happening!“ (353). Dennoch findet sich etwa in dem umfassenden Sammelband „The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination“, 2018 von Lippert-Rasmussen herausgegeben, kein Artikel zur Diskriminierung durch Algorithmen, maschinelles Lernen oder den neuen Formen der Diskriminierung, die durch maschinelles Lernen entstehen können.

Um für die These zu argumentieren, dass maschinelles Lernen zu Diskriminierungen anhand völlig neuer und intransparenter Merkmale führen kann, werde ich im Anschluss an allgemeine Ausführungen zum Diskriminierungsbegriff (2.) zeigen, dass Diskriminierung nicht nur anhand von Merkmalen in abschließenden Listen erfolgen kann, sondern grundsätzlich anhand beliebiger Merkmale (3.1), und dass Algorithmen trotz fehlender mentaler Eigenschaften diskriminierend sein können (3.2). In Teil 4 werde ich die Probleme beschreiben, die damit einhergehen, dass diese neuen Formen der Diskriminierung nur schwer erkennbar sind, weil die eingesetzten Algorithmen intransparent sind.

2. Diskriminierungsbegriff

Im Folgenden soll es darum gehen, einige Entscheidungen bezüglich der weiteren Verwendung des Diskriminierungsbegriffs explizit zu machen und begriffliche Klärungen vorzunehmen. Erst in Teil 3 soll es darum gehen, substantieller für einen bestimmten Diskriminierungsbegriff zu argumentieren, soweit dies nötig ist, um das Phänomen der Ungleichbehandlung durch maschinelles Lernen anhand neuer Merkmale als Diskriminierung fassen zu können.

In verschiedenen Ansätzen (etwa Lippert-Rasmussen 2014 oder Eidelson 2015) wird zunächst ein moralisch neutraler Diskriminierungsbegriff entwickelt (anders etwa Wasserman 1998), auf dem anschließend ein gehaltvollerer, von normativen Überlegungen angeleiteter Diskriminierungsbegriff aufgebaut wird. Diese neutrale Verwendung von „Diskriminierung“ gibt es zwar auch im Deutschen, doch wenn es um die Diskriminierung in sozialen Kontexten geht, handelt es sich für gewöhnlich um einen normativen Begriff. Neutral verwende ich stattdessen „Differenzierung“ und „differenzierende Ungleichbehandlung“. „Diskriminierung“ verwende ich in diesem Text im Sinne einer moralisch problematischen Ungleichbehandlung.

In 2.1 werden die sachlichen und in 2.2 die normativen Gründe für das Vorliegen einer Diskriminierung näher bestimmt. 2.3 erläutert kurz statistische Diskriminierung, da diese die Grundlage der Diskriminierung durch maschinelles Lernen ist.

2.1 Sachliche Unangemessenheit

Diskriminierungen liegen dann vor, wenn eine Ungleichbehandlung nicht sachlich angemessen ist. Eine Ungleichbehandlung ist sachlich nicht angemessen, wenn die Art der Ungleichbehandlung nicht dazu geeignet ist, dem Zweck der Ungleichbehandlung zu dienen. Wenn es etwa darum geht, die Person zu finden, die am besten für einen IT-Arbeitsplatz geeignet ist, ist es nicht sachdienlich, Frauen oder Schwarze von vornherein nicht für diesen Arbeitsplatz in Erwägung zu ziehen, da weder Geschlecht noch Hautfarbe eine Qualifikation für den Arbeitsplatz darstellen. In diesem Fall spreche ich immer von einer Diskriminierung. Sachliche Unangemessenheit ist dabei ein hinreichendes, aber kein notwendiges Merkmal der Diskriminierung, da eine sachlich angemessene Ungleichbehandlung aus normativen Gründen diskriminierend sein kann (Britz 2008, 127–130; Avraham 2018, 341f.).

Liegt ein statistischer Zusammenhang zwischen dem Zweck der Ungleichbehandlung und dem Merkmal der Ungleichbehandlung vor (siehe 2.3), ist es möglich, dass die Ungleichbehandlung sachlich angemessen ist. Hier spielen jedoch normative Überlegungen eine erhebliche Rolle dafür, wie stark der Zusammenhang sein muss, damit eine Ungleichbehandlung als sachlich angemessen gelten kann. Umfassend sachlich angemessen ist nur die Betrachtung des Einzelfalls (Britz 2008). Da dies jedoch oft nicht möglich ist, kann auch eine auf Statistik beruhende Ungleichbehandlung sachlich angemessen sein.

Diskriminierung als sachlich unangemessene Ungleichbehandlung entspricht in etwa der „irrelevance discrimination“, wie sie Lippert-Rasmussen (2014, 23) definiert. Diskriminierung liegt nach dieser Theorie dann vor, wenn eine Ungleichbehandlung aufgrund von Gründen erfolgt, die für die Handlungssituation irrelevant sind. Lippert-Rasmussen lehnt diese Theorie ab, da sie weder hinreichende noch notwendige Gründe für das Vorliegen einer Diskriminierung liefern könne. Wie bereits erwähnt, bin ich auch der Meinung, dass eine sachlich unangemessene Ungleichbehandlung nicht notwendig für Diskriminierung ist. Hinreichend ist Lippert-Rasmussen zufolge die sachliche Unangemessenheit deshalb nicht, weil Diskriminierung einen Gruppenbezug hat und das Argument der sachlichen Unangemessenheit diesen nicht automatisch aufweist. In 3.1 argumentiere ich, dass der Gruppenbezug nicht notwendig für Diskriminierung ist. Der zentrale Punkt, für den in diesem Text argumentiert wird – die Möglichkeit der intransparenten Diskriminierung anhand neuer Merkmale durch maschinelles Lernen –, ist jedoch kompatibel mit einem gruppenbasierten Diskriminierungsverständnis.

2.2 Normative Aspekte

Wie bereits erwähnt, verwende ich den Diskriminierungsbegriff so, dass er nicht einfach differenzierend ist, sondern auch eine normative Komponente aufweist. Es geht also um eine moralisch problematische Ungleichbehandlung. Es muss jedoch spezifiziert werden, in welchem Sinn die Ungleichbehandlung moralisch problematisch ist. Mit Lippert-Rasmussen (2014, 29) ist zwischen einer „Pro-tanto“- und einer „All-things-considered“-Version einer moralisch problematischen Ungleichbehandlung zu unterscheiden. „All things considered“ soll hier heißen, dass neben der konkret vorliegenden Ungleichbehandlung auch alle anderen moralischen Aspekte der Situation betrachtet und abgewogen werden. So kann die Ungleichbehandlung für sich genommen problematisch sein, aber moralisch dadurch aufgewogen werden, dass andere Güter damit verwirklicht werden. Ist etwa ein Krankenversicherungssystem ökonomisch nur dann tragbar, wenn geschlechtsbasierte Ungleichbehandlungen stattfinden, könnte die Ungleichbehandlung „all things considered“ moralisch angemessen sein. Wenn man Diskriminierung auf der Grundlage einer solchen Theorie bestimmen wollte, läge hier eine Ungleichbehandlung, aber keine Diskriminierung vor. Diskriminierung kann jedoch genauso wie Körperverletzungen, Diebstahl, Lügen und dergleichen mit anderen moralischen Gütern abgewogen werden, ohne selbst aufzuhören eine Diskriminierung zu sein. Weiterhin ist Lippert-Rasmussen

recht zu geben, dass es immer theoretisch denkbare Fälle gibt, in denen eine Ungleichbehandlung in Anbetracht der Gesamtsituation moralisch gerechtfertigt sein kann – man denke nur an die Verhinderung des Weltuntergangs durch eine Diskriminierung am Arbeitsplatz. Der Diskriminierungsbegriff einer „All-things-considered“-Theorie wäre in der Praxis kaum sinnvoll anzuwenden.

Doch auch die „Pro-tanto“-Version einer moralisch problematischen Ungleichbehandlung als Grundlage des Diskriminierungsbegriffs überzeugt Lippert-Rasmussen (2014, 25) nicht. Hier ist es nun jedoch zunächst wichtig zu bestimmen, wann eine „pro tanto“ unmoralische Ungleichbehandlung vorliegt, um die Theorie beurteilen zu können. Im Unterschied zur „All-things-considered“-Version werden hier nur die sachbezogenen normativen Aspekte in den Blick genommen. Eine sachbezogene normativ unangemessene Ungleichbehandlung liegt dann vor, wenn, unabhängig von der sachlichen Angemessenheit, aus normativen Gründen nicht an das Merkmal der Ungleichbehandlung angeknüpft werden sollte. So mag es zwar aus statistischen Gründen sachlich angemessen sein, Frauen aufgrund durchschnittlich höherer verursachter Kosten einen höheren Krankenkassenbeitrag zahlen zu lassen, aus normativen Gründen könnten wir die zusätzliche finanzielle Belastung von Frauen gegenüber Männern im Gesundheitsbereich jedoch für unangemessen und damit diskriminierend halten (eine Frage, die rechtlich in Deutschland noch umstritten ist). Sachbezogen ist diese normative Unangemessenheit, weil sie nur auf den konkret vorliegenden Sachverhalt schaut und nicht „all things considered“ bewertet. Auf den konkreten Sachverhalt zu schauen soll hier heißen, bei den normativen Überlegungen nur darauf abzustellen, ob der Person oder Personengruppe, die ungleich behandelt wird, ein unangemessener Schaden entsteht (oder typischerweise entstehen könnte). Die Folgen für andere Personen werden dabei nicht berücksichtigt. Diese können dann bei der Frage eine Rolle spielen, ob die Diskriminierung – „all things considered“ – gerechtfertigt werden kann. Was ein unangemessener Schaden ist, hängt von weiteren normativen Überlegungen ab. Hierbei geht es darum, welche Nachteile aufgrund einer sachlich angemessenen Ungleichbehandlung einer Person oder Personengruppe grundsätzlich normativ zuzumuten sind (Britz 2008, 127–130). Dies läuft auch darauf hinaus, den Diskriminierungsschutzzweck in Bezug auf die konkrete Ungleichbehandlung zu konkretisieren, um die Frage der Zumutbarkeit zu klären. Was der Diskriminierungsschutzzweck im Einzelnen ist, ist umstritten und kann und muss an dieser Stelle auch nicht endgültig beant-

wortet werden. In Frage kommen aber etwa Gleichheit, Persönlichkeitsschutz, Kompensation von Nachteilen, Ermächtigung, Verhinderung von Stereotypisierung oder konstellationsspezifische Aspekte – um nur die Punkte zu nennen, die in Britz (2008) Erwähnung finden. Gerade in Auseinandersetzung mit indirekter Diskriminierung wird die Debatte noch komplizierter (Khaitan 2015). Die Abgrenzung zwischen einer gerechtfertigten Diskriminierung und einer nicht diskriminierenden gerechtfertigten Ungleichbehandlung kann in einigen Einzelfällen erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Die Abgrenzung und Rechtfertigungen sind jedoch stark kontextabhängig, weshalb an dieser Stelle keine allgemeine Lösung angegeben werden kann.

Lippert-Rasmussen (2014, 25f.) lehnt die moralische „Pro-tanto“-Theorie der Diskriminierung aus drei Gründen ab, die meiner Meinung nach jedoch nicht überzeugend sind.

Erstens würden damit auch unmoralische idiosynkratische Ungleichbehandlungen wie Nepotismus oder die Benachteiligung aufgrund von beliebigen Präferenzen (etwa die Benachteiligung von Leuten aus Omaha, insbesondere solchen, die gut im Hochschulsport waren und die in einem Gebiet leben, dessen Name mindestens ein „s“ beinhaltet) als Diskriminierung erfasst werden. In Teil 3.1 argumentiere ich im Anschluss an Thomsen (2013), dass dies dennoch ein plausibles Verständnis von Diskriminierung ist, lege mich auf einen solchen Begriff jedoch nicht fest, da ich nur dafür argumentieren möchte, dass Diskriminierungen anhand neuer Merkmale möglich sind. Neue Merkmale können dabei idiosynkratisch sein oder aber auch Gruppenmerkmale sein. Daher würde ich ebenfalls Lippert-Rasmussens (2014, 29) – von ihm selbst abgelehnte – pro tanto unmoralische Gruppendiskriminierungstheorie akzeptieren, die zusätzlich fordert, dass es sich um benachteiligte Gruppen und nicht um „nur“ idiosynkratische Ungleichbehandlungen handelt.

Zweitens sei ein moralischer Diskriminierungsbegriff unplausibel, da sich manche die Frage (sinnvoll) stellen würden, ob eine Diskriminierung moralisch gerechtfertigt ist (Lippert-Rasmussen 2014, 25). Diese Frage macht sicherlich dann Sinn, wenn man von einem neutralen Diskriminierungsbegriff ausgeht. In den deutschsprachigen Debatten wird jedoch für gewöhnlich von einem moralischen Diskriminierungsbegriff ausgegangen. Daher ist hier sicherlich auch die Frage weniger sinnvoll, ob eine Diskriminierung moralisch problematisch ist oder nicht. Weiterhin lässt sich Lippert-Rasmussens Intuition durch seine eigenen Ausführungen weiter entkräften. Wenn man zwischen einer „All-things-considered“- und einer „Pro-tanto“-Version un-

terscheidet, dann zeigt sich, dass in der „Pro-tanto“-Version die Frage nach der moralischen Rechtfertigung einer Diskriminierung durchaus noch sinnvoll gestellt werden kann. Wenn andere moralische Güter in einer Abwägung den Schaden, der durch die Diskriminierung entsteht, aufwiegen, dann kann die Diskriminierung unter Anbetracht aller Tatsachen gerechtfertigt sein, auch wenn die Diskriminierung selbst moralisch problematisch bleibt.

Drittens argumentiert Lippert-Rasmussen (2014, 30), dass in der von mir favorisierten „Pro-tanto“-Version Affirmative Action als Diskriminierung verstanden werden muss. Dies halte ich jedoch nicht nur für unproblematisch, sondern sogar für wünschenswert. Schließlich wird in diesen Fällen nicht umsonst häufig von positiver Diskriminierung gesprochen. Diese Diskriminierungen können dann „all things considered“ gerechtfertigt sein, um Nachteile, etwa durch vergangene Diskriminierungen, auszugleichen.

Damit sprechen alle drei Einwände von Lippert-Rasmussen nicht zwingend gegen einen „pro tanto“ moralischen (optional gruppenbasierten) Diskriminierungsbegriff. Dieser Diskriminierungsbegriff ist die Grundlage der weiteren Überlegungen und erlaubt es, sachliche und sachbezogen normative Unangemessenheit als entscheidend für das Vorliegen von Diskriminierungen zu verhandeln.

2.3 Statistische Diskriminierung

Diskriminierung durch maschinelles Lernen kann als ein spezieller Fall statistischer Diskriminierung verstanden werden. Daher wird es in diesem Teil darum gehen, statistische Diskriminierung genauer darzustellen und aufzuzeigen, an welchen Stellen Diskriminierung durch maschinelles Lernen Besonderheiten aufweist.²

Statistische Unterscheidungen anhand von Stellvertretermerkmalen werden insbesondere dann vorgenommen, wenn das gesuchte Hauptmerkmal nicht direkt festgestellt werden kann. Ob eine Person eine leistungsstarke Arbeitskraft sein wird, lässt sich in der Gegenwart nicht direkt erfassen. Ein Mensch kann versuchen, aufgrund von Erfahrungswissen eine Person diesbezüglich einzuschätzen. Dieses Erfahrungswissen aufzubauen und abzurufen ist aufgrund des benötigten Personals jedoch sehr kostspielig. Weiterhin sind die Einschätzungen aufgrund von Erfahrungswissen oft fehlerhaft und nicht frei von Diskriminierungen. Letztlich ist auch das Erfahrungswissen

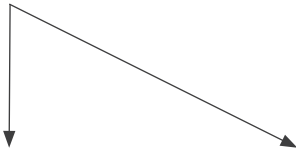
2 Die Ausführungen zu statistischer Diskriminierung haben als Grundlage Britz (2008).

eine, wenn auch sehr subjektiv getriebene, statistische Einschätzung. Mit dem Zugang zu großen Datenmengen und der Möglichkeit einer statistischen Auswertung lassen sich (zumindest vermeintlich) objektivere Kriterien mit großer Effizienz gewinnen. So wäre es möglich, dass in einem Unternehmen ein signifikanter Zusammenhang zwischen Geschlecht und Leistungsfähigkeit in einem bestimmten Beruf festgestellt wird. In diesem Fall wäre das gesuchte Hauptmerkmal Leistungsfähigkeit und das Stellvertretermerkmal, mit dem versucht wird das Hauptmerkmal zu erfassen, Geschlecht. Würde ein sexistischer Arbeitgeber direkt nach nur männlichen Arbeitnehmern suchen, läge ein Fall von nichtstatistischer Diskriminierung vor. In dem hier beschriebenen Fall wird erst anhand einer statistisch angenommenen Korrelation anhand des Stellvertretermerkmals Geschlecht diskriminiert.

Findet anhand eines scheinbar neutralen Stellvertretermerkmals eine Ungleichbehandlung statt, die jedoch eine Ungleichbehandlung entlang eines Diskriminierungsmerkmals zur Folge hat, lässt sich von einer indirekten statistischen Diskriminierung sprechen. So könnte ein signifikanter Zusammenhang zwischen Bildungsabschluss und Ausfallrisiko eines Kredites festgestellt werden. Sofern Bildungsabschluss im Kontext der Kreditvergabe als sachlich angemessen und sachbezogen normativ angemessen betrachtet wird und damit nicht als diskriminierungsrelevante Kategorie verstanden wird, läge hier keine Diskriminierung vor. Nun könnte es jedoch sein, dass das Merkmal Herkunft in einem signifikanten Zusammenhang mit Bildungsabschluss steht. Dies würde dazu führen, dass Menschen mit einer bestimmten Herkunft systematisch bei der Kreditvergabe benachteiligt werden. Somit läge eine indirekte Diskriminierung vor, die über das scheinbar neutrale Merkmal Bildungsabschluss vermittelt wäre.³

3 Hierbei ist es möglich, dass das Diskriminierungsmerkmal (hier Herkunft) sogar auch signifikant mit dem Hauptmerkmal zusammenhängt. Dann ist es möglich, über eine indirekte statistische Diskriminierung eine verdeckte direkte statistische Diskriminierung durchzuführen. So dürfen etwa KFZ-Ver sicherungen nicht nach dem verpönten Stellvertretermerkmal Herkunft ausdifferenziert werden, um das Hauptmerkmal Unfallwahrscheinlichkeit zu erfassen. Dies wurde versucht zu umgehen, indem anhand des Autokennzeichens eine Ausdifferenzierung vorgenommen wurde, mit dem eigentlichen Ziel, anhand von Herkunft zu unterscheiden. Da das Stellvertretermerkmal Autokennzeichen signifikant mit Herkunft zusammenhängt, liegt scheinbar eine mittelbare statistische Diskriminierung vor. Da das Stellvertretermerkmal jedoch absichtlich nur dazu dient, anhand von Herkunft zu unterscheiden, liegt in Wirklichkeit eine verdeckte unmittelbare statistische Diskriminierung

S (Stellvertretermerkmal)



H (Hauptmerkmal)

D (diskriminierungsrelevantes Merkmal)

Beim maschinellen Lernen geht es zumeist darum, dass ein Algorithmus erlernen soll, geeignete Stellvertretermerkmale zu finden. Wenn es etwa darum geht, die Rückfallwahrscheinlichkeit von Straftäter_innen zu ermitteln (Hauptmerkmal), kann ein lernender Algorithmus anhand von historischen Daten trainiert werden, um Prognosen zu erstellen⁴. Je nachdem welche Daten zur Verfügung stehen, könnte es passieren, dass der Algorithmus anhand von Merkmalen wie Herkunft oder Geschlecht (Stellvertretermerkmale) Prognosen erstellt. Doch es könnte auch passieren, dass der Algorithmus lernt, dass Stellvertretermerkmale besonders wichtig für die Prognose sind, die bisher von Menschen nicht in Erwägung gezogen worden sind und die historisch keine Rolle in Diskriminierungskontexten gespielt haben. Diese Merkmale könnten, wie in der Einleitung erwähnt, unbekannt und unverständlich sein. Außerdem könnte eine Erklärung dafür fehlen, weshalb anhand dieser Merkmale eine gute Prognose über Rückfallwahrscheinlichkeiten erstellt werden kann. Hier liegt es nahe sich zu fragen, ob wir es zulassen wollen, dass ein intransparenter Algorithmus Prognosen erstellt, die relevant dafür sein können, ob jemand aus der Haft entlassen wird.

Ein großes Problem statistisch begründeter Ungleichbehandlungen ist die Einzelfallgerechtigkeit. „Der Betroffene muss sich allein wegen dieses einen (Stellvertreter-)Merkmals einer Regel beugen, die auf zahlreiche Personen, die dieses Merkmal aufweisen, passen mag, die aber seinen Fall nicht richtig erfasst, und darum eigentlich nicht zur Anwendung kommen dürfte“

vor (Britz 2008, 56). Ähnlich könnte natürlich auch eine nichtstatistische Diskriminierung verdeckt werden. So könnte ein rassistisches Versicherungsunternehmen nach Autokennzeichen differenzieren, um zu versuchen, den eigenen Rassismus zu verdecken oder rechtskonform auszugestalten.

4 Es soll mit diesem Beispiel nicht nahegelegt werden, dass Strafe, Strafvollzug und die Ermittlung von Rückfallwahrscheinlichkeiten ein angemessener Umgang mit gesellschaftlichen Problemen sei.

(Britz 2008, 12). Wie schwerwiegend dieses Problem ist, hängt (auch) von der Prognoseleistung der Statistik bzw. des Algorithmus ab.

Anhand von geschlechtlichen biologischen Merkmalen unterschiedliche medizinische Behandlungen durchzuführen kann sachlich angemessen sein (etwa bei statistischem Zusammenhang zwischen diesen Merkmalen und dem Behandlungserfolg), anhand derselben Merkmale aktives Wahlrecht zuzusprechen ist sachlich unangemessen. Die sachliche Angemessenheit hängt in statistischen Zusammenhängen nicht nur von der Prognoseleistung ab. Die Verwendung von Korrelationen, die keine tatsächlich vorliegenden Kausalzusammenhänge abbilden, kann trotz guter Prognoseleistung diskriminierend sein (Avraham 2018, 341f.). Dies wird später in Teil 4 genauer besprochen, wenn es darum geht, ob Intransparenz Wissen über Kausalzusammenhänge und Diskriminierungen verhindert.

Im Zusammenhang mit (statistischer) Diskriminierung geht es nicht nur um Einzelfallgerechtigkeit (Britz 2008, 127–130). Neben der sachlichen Angemessenheit (hier wesentlich statistische Methoden, Prognosen und Kausalzusammenhänge) sind auch normative Vorstellungen darüber, welche Merkmale eine Rolle in dem vorliegenden Sachverhalt spielen sollten (sachbezogen normative Angemessenheit), relevant. Auch bei „richtiger“, sachlich angemessener Differenzierung oder zutreffender Prognose kann eine Diskriminierung vorliegen, etwa dann, wenn unangemessen anhand sachbezogen normativ relevanter Merkmale wie Herkunft oder Geschlecht ungleich behandelt wird. Geschlecht mag statistisch ein guter Indikator für zukünftig verursachte Krankenkosten sein, der sogar kausale Prozesse abbilden mag, den wir aus normativen Gründen aber dennoch als unangemessen und damit diskriminierend für die Berechnung von gesetzlichen Krankenversicherungsbeiträgen ansehen könnten (zum komplizierten Streit um diese Frage etwa Avraham [2018, 337]).

Wenn wir Entscheidungen an intransparente Algorithmen abgeben, nehmen wir uns die Chance, die Entscheidungsgrundlagen kritisch zu reflektieren und zu bewerten. Die sachliche Angemessenheit erschöpft sich – wie bereits gezeigt – nicht in der Verwendung signifikanter Korrelationen und die menschliche Bewertung der normativen Angemessenheit erfordert zumindest eine Kenntnis der statistischen Zusammenhänge und der verwendeten Merkmale. Ein vergleichbares Problem kann generell bei indirekter (statistischer) Diskriminierung entstehen. Auch diese kann, wenn auch in einem anderen Sinne, intransparent sein und muss zum Teil erst mit aufwendiger sozialwissenschaftlicher Forschung offengelegt werden.

In Abschnitt 4 wird näher auf die Ursachen und Folgen intransparenter Diskriminierung im Kontext des maschinellen Lernens eingegangen. Zuvor aber müssen hierfür in Abschnitt 3 letzte begriffliche Klärungen in Bezug auf Diskriminierungsmerkmale, Intentionalität und mentale Eigenschaften vorgenommen werden.

3. Begriffliche Probleme der Diskriminierung durch maschinelles Lernen

Es stellen sich im Zusammenhang mit maschinellem Lernen insbesondere zwei Herausforderungen für den Diskriminierungsbegriff: Erstens stellt sich die Frage, inwieweit die Merkmale, anhand derer der Algorithmus differenziert, als Diskriminierungsmerkmale in Frage kommen, und zweitens muss geklärt werden, inwiefern leblose Maschinen im Vergleich zu Menschen überhaupt dazu in der Lage sind zu diskriminieren.

Maschinelles Lernen differenziert auch anhand von Merkmalen, anhand derer historisch keine Diskriminierung stattgefunden haben muss. In 3.1 wird gezeigt, wann auch anhand dieser neuen Merkmale eine Diskriminierung stattfinden kann. Weiterhin wird in 3.2 argumentiert, dass Diskriminierung nicht von diskriminierenden Absichten, generellen Handlungsabsichten oder mentalen Repräsentationen von Differenzen abhängig ist, weshalb auch Algorithmen, die nicht über mentale Eigenschaften verfügen, diskriminieren können.

3.1 Diskriminierungsmerkmale

In deutschen gesetzlichen Regelungen werden abschließende Listen aufgestellt, die diejenigen Merkmale festlegen, auf deren Grundlage eine Ungleichbehandlung verboten ist bzw. unter besonderem Rechtfertigungsdruck steht (Art 3 GG, §1 AGG). Findet dennoch eine solche Ungleichbehandlung statt, wird diese oft als Diskriminierung bezeichnet. In europarechtlichen Regelungen finden sich zumeist keine abschließenden Listen (Art 14 EMRK, Art 21 GRC). Außerdem werden dort auch deutlich mehr Merkmale explizit genannt. Im deutschen Recht werden die im GG und AGG nicht explizit genannten Merkmale entweder in anderen rechtlichen Regelungen genannt oder vom allgemeinen Gleichbehandlungsgrundsatz des Art 3 Abs. 1 GG abgedeckt. Unterschiede ergeben sich jedoch im unterschiedlich starken Rechtfertigungsbedarf der Ungleichbehandlungen.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob Diskriminierung nur anhand besonderer Gruppenmerkmale stattfinden kann oder ob auch idiosynkratische Ungleichbehandlungen diskriminierend sein können. Wenn vertreten wird, dass nur bestimmte Gruppenmerkmale Diskriminierung begründen können, muss ein Kriterium angegeben werden, um diese besonderen Gruppenmerkmale identifizieren zu können. Eine schwer zu verteidigende Strategie besteht darin, bestimmte Gruppenmerkmale – wie etwa Geschlecht oder Herkunft – an sich schon als diskriminierungsrelevant zu verstehen. Die vielleicht erfolgversprechendste Strategie dies zu rechtfertigen, besteht in der Annahme, dass unveränderliche Merkmale, für die wir keine Verantwortung tragen, an sich schon diskriminierungsrelevant seien. Thomsen (2013, 129–137) zeigt jedoch, dass dies unplausibel ist: Zu viel wird eingeschlossen und zu viel auch ausgeschlossen. Wir haben nahezu unendlich viele unveränderliche Eigenschaften, für die wir keine Verantwortung haben, doch die meisten davon scheinen nicht an sich schon diskriminierungsrelevant zu sein (etwa die Menge der Vokale in unserem Vornamen). Gleichzeitig ist etwa unsere Religion durchaus willentlich änderbar und wäre damit nicht diskriminierungsrelevant.

Aussichtsreicher scheint es, wenn man nicht versucht, Gruppenmerkmale zu bestimmen, die an sich schon diskriminierungsrelevant sind, sondern kontextabhängige Eigenschaften identifiziert, die Gruppenmerkmale diskriminierungsrelevant werden lassen. Thomsen (2013, 137–143) kritisiert die seiner Meinung nach aussichtsreichsten Ansätze, die versuchen, diese Eigenschaften über einen zusätzlichen Schaden der Ungleichbehandlung zu bestimmen. Die Grundidee ist, dass unter bestimmten soziohistorischen Bedingungen bestimmte Gruppen von Benachteiligungen besonders hart getroffen werden. Hierfür müsste seiner Meinung nach jedoch gezeigt werden, dass es einen Grenzwert gibt, ab dem diese besondere Härte der Benachteiligung vorliegt. Nicht nur sei dieser Grenzwert schwer zu bestimmen, auch sei es unplausibel anzunehmen, dass dieser Grenzwert in idiosynkratischen Benachteiligungen niemals erfüllt sei.

Der prominenteste Ansatz, Gruppenmerkmale zu bestimmen, dürfte von Lippert-Rasmussen (2014) stammen. Er argumentiert, dass nur sozial saliente Gruppen diskriminiert werden können, und definiert soziale Salienz wie folgt: „A group is socially salient if perceived membership of it is important to the structure of social interactions across a wide range of social contexts“ (Lippert-Rasmussen 2014, 30). Zu seiner allgemeinen Definition von Diskriminierung gehört jedoch auch eine davon separate Bedingung, die

diesen Aspekt schon erfasst: „ Φ is a relevant type of act, policy, or practice, and there are many acts etc. of this type, and this fact makes people with P (or some subgroup of these people) worse off relative to others, or Φ is a relevant type of act etc., and many acts etc. of this type would make people with P worse off relative to others“ (Lippert-Rasmussen 2014, 28). Wenn etwas ein vielfach auftretendes Verhalten ist, das eine Gruppe schlechterstellt oder stellen würde, dann ist diese Gruppe sicherlich wichtig für soziale Interaktionen in einem weitreichenden sozialen Kontext und damit salient. Hiermit zielt Lippert-Rasmussen im Grunde genommen implizit darauf ab, dass Diskriminierung eine Strukturkategorie sein soll, die keine einzelnen idiosynkratischen Ungleichbehandlungen erfassen soll. Daher wird Nepotismus für ihn erst dann zu einer Diskriminierung, wenn die Bevorzugung von Familienmitgliedern bestimmter Großfamilien umfassend betrieben wird (Lippert-Rasmussen 2014, 34f.).

Eidelson (2015) argumentiert gegen Lippert-Rasmussen, dass Diskriminierung keine salienten sozialen Gruppen voraussetzt. Die Plausibilität des Salienz Kriteriums leite sich aus einem alltagssprachlichen moralisierenden Gebrauch von Diskriminierung her. Wäre Nepotismus gesellschaftlich geächtet, würde Nepotismus auch alltagssprachlich als Diskriminierung gelten. Thomsen (2013, 142f.) hingegen gesteht Lippert-Rasmussen zu, zumindest ein pragmatisches Unterscheidungsmerkmal gefunden zu haben, das zwar keinen grundsätzlichen begrifflichen Unterschied zwischen der Benachteiligung von sozial salienten Gruppen und idiosynkratischen Benachteiligungen etablieren kann, aber auf einen graduellen Unterschied in der Härte der Benachteiligung verweisen kann.

Inbesondere wenn es im Zusammenhang mit Diskriminierung um abschließende Listen von Gruppenmerkmalen geht, ist das Ziel für gewöhnlich ausgewiesene Gruppen unter einen besonderen Schutz zu stellen. Die Rechtfertigungshürde für die Ungleichbehandlung besonders geschützter Gruppen ist damit höher als in einem idiosynkratischen Fall. Dies macht vor dem Hintergrund der besonderen Verletzlichkeit derjenigen Gruppen Sinn, die in diesen abschließenden Listen aufgezählt werden. Diese Gruppen dürfen unter besonderen Bedingungen bei entsprechender Rechtfertigung (sachliche und sachbezogene normative Angemessenheit) jedoch auch ungleich behandelt werden, ohne dass es sich um Diskriminierung handelt (etwa Ungleichbehandlung nach Geschlecht bei bestimmten medizinischen Behandlungen). Da es also im Endeffekt immer auf die Rechtfertigung im Einzelfall ankommt, unterscheiden sich Ungleichbehandlungen von ausgewiesenen

Gruppen und idiosynkratische Ungleichbehandlungen nur in ihrem Rechtfertigungsbedarf. Damit lässt sich kein Merkmal ausweisen, anhand dessen – ungeachtet der Rechtfertigung im Einzelfall – eine Ungleichbehandlung immer diskriminierend ist. Abgesehen von praktischen und normativen Gründen, Ungleichbehandlungen anhand bestimmter Merkmale einem höheren Rechtfertigungsdruck auszusetzen und damit besonders sensible Gruppen unter einen effektiveren Schutz zu stellen, lässt sich auch kein Merkmal ausweisen, anhand dessen eine Ungleichbehandlung grundsätzlich nicht diskriminierend sein kann. Diese pragmatischen Gründe können einen stärker eingeschränkten Gebrauch des Diskriminierungsbegriffs rechtfertigen, sprechen aber nicht grundsätzlich dagegen, auch idiosynkratische Ungleichbehandlungen als Diskriminierung zu verstehen.

Damit kommen die Merkmale, anhand derer Algorithmen lernen zu differenzieren, grundsätzlich als Diskriminierungsmerkmale in Frage. Dann muss jedoch geklärt werden, inwiefern die Neuartigkeit der Merkmale im Kontext maschinellen Lernens besondere Herausforderungen nach sich zieht. Auch rein menschliche Benachteiligungen können anhand neuartiger Merkmale stattfinden. Nennenswerte Unterschiede ergeben sich aber in Bezug auf die Identifikation dieser Merkmale und die Systematizität der Benachteiligungen.

Die Identifikation neuer Merkmale erweist sich als schwierig, da nicht bekannt ist, nach welchen Merkmalen genau gesucht werden soll. Wie bereits erwähnt, wurde die Diskriminierung durch maschinelles Lernen anhand von Merkmalen, die explizit unter Diskriminierungsschutz stehen, intensiv diskutiert. Hierbei wird in dem Algorithmus oder in dem Output des Algorithmus nach Differenzierungen gesucht, die eine Benachteiligung oder schlechtere Bewertung von Gruppen nach sich ziehen, die unter Diskriminierungsschutz stehen. Systematische Ungleichbehandlungen lassen sich hierbei in Algorithmen verhältnismäßig gut identifizieren.⁵ Dies gilt nicht nur für Merkmale, die bereits in Listen aufgeführt werden, sondern grundsätzlich auch für neue Merkmale, sofern diese schon vor dem Suchvorgang bekannt sind und angegeben werden können. Wenn also pragmatisch ein

5 Ein großes Problem bei dieser Suche tritt auf, wenn indirekte Benachteiligungen (indirekte Diskriminierungen) auftreten. Hierbei kann es sich um indirekte Diskriminierungen anhand von Merkmalen handeln, die in den für den Algorithmus zur Verfügung stehenden Merkmalsdaten nicht vorhanden sind. Diese Formen der Benachteiligung können erst durch zum Teil aufwendige Untersuchungen erkannt werden.

kontextuelles Gruppenmerkmal für die Bestimmung von Diskriminierungen herangezogen wird (etwa durch soziale Salienz), lässt sich der Algorithmus im Hinblick auf Ungleichbehandlungen anhand dieses neuen Merkmals relativ gut untersuchen. Deutlich schwieriger wird es, wenn die Merkmale, die einen besonderen Diskriminierungsschutz rechtfertigen, nicht schon vorher feststehen. Dann muss generell nach Ungleichbehandlungen anhand aller möglichen Merkmale oder Merkmalskombinationen gesucht werden und jede diese Ungleichbehandlungen auf ihren potentiell diskriminierenden Charakter hin untersucht werden. Dies würde den Effizienzgewinn statistischer Methoden (hier des maschinellen Lernens) zunichtemachen. Schließlich müsste man theoretisch alle Fälle einzeln ansehen, um zu überprüfen, ob die Ungleichbehandlungen sachlich und sachbezogen normativ angemessen sind. Zwar können bestimmte Merkmale vorher festgelegt werden, die in keinem Fall diskriminierungsschutzrelevant sind, trotzdem würden noch extrem viele Merkmale und Merkmalskombinationen übrig bleiben, die untersucht werden müssten.

Anhand der bis hierhin verfolgten Debatte um Diskriminierungsmerkmale ist davon auszugehen, dass zumindest systematische (nicht idiosynkratische) Ungleichbehandlungen anhand neuer Merkmale, die nicht in abschließenden Listen aufgeführt werden, möglich sind.⁶ Daher möchte ich abschließend zu der Frage der Diskriminierungsmerkmale die Systematizität von Benachteiligungen als Kriterium zur Identifikation von Diskriminierungen näher beleuchten. Systematizität lässt sich im Kontext des maschinellen Lernens auf zumindest zwei unterschiedliche Arten interpretieren: anhand der gruppenbezogenen Effekte oder anhand der Ursachen.

Systematizität unterscheidet sich kaum von sozialer Salienz im Sinne von Lippert-Rasmussen (2014), wenn sie anhand der gruppenbezogenen Effekte bestimmt wird. Werden etwa Menschen mit einem bestimmten Reiseverhalten durch einen Algorithmus als potentielle Terroristen eingestuft und resultieren hieraus umfassende Einschränkungen in vielen Kontexten, könnte dies als eine Diskriminierung anhand des Reiseverhaltens verstanden werden. Der systematische Charakter der Ungleichbehandlung käme hier erst durch den systematischen Einsatz des Algorithmus zustande.⁷

6 Abseits der Diskriminierung durch Algorithmen stellt schon die intersektionale Diskriminierung eine Herausforderung für die Aufstellung von Listen möglicher Diskriminierungsmerkmale dar (Stoljar 2018).

7 Dies wäre jedoch, zumindest nach den Prinzipien der deutschen Rechtspre-

Die zweite Position lässt sich gewinnen, wenn angenommen wird, dass der systematische Charakter der Benachteiligung nicht aufgrund der Effekte auf eine Gruppe, die bestimmte Merkmale teilt, zustande kommt, sondern aufgrund einer gemeinsamen verursachenden Struktur. Die Diskriminierung durch maschinelles Lernen ist dann systematisch, weil ein einzelner Algorithmus systematisch Menschen benachteiligt. Verwendet der Algorithmus eine gewichtete Merkmalskombination aus tausenden Merkmalen, mag jede einzelne Entscheidung kontext- und personenspezifisch sein und damit idiosynkratisch. Die betroffenen Personen verfügen nicht über gemeinsame Merkmale der Ungleichbehandlung, die sie zu einer Gruppe machen würde. Aber die Ungleichbehandlung wird von einer einzelnen Struktur getragen, die über weite Kontexte und auf viele Personen angewandt wird. Damit handelt es sich um systematische Ungleichbehandlungen durch einen Algorithmus, der weitreichend eingesetzt wird. Dies würde einen besonderen Diskriminierungsschutz vor solchen Strukturen sinnvoll erscheinen lassen. Dieser besondere Bedarf eines Diskriminierungsschutzes rechtfertigt es, systematische Ungleichbehandlungen durch einen Algorithmus trotz fehlender gemeinsamer Gruppenmerkmale der ungleich behandelten Personen als Diskriminierung zu verstehen. Eine vielleicht kontraintuitive Konsequenz dieses Ansatzes ist, dass etwa willkürliche Ungleichbehandlungen durch einen Diktator, die keinem speziellen Muster folgen, als Diskriminierung zu verstehen wären, da sie von einer Ursache getragen werden und die betroffenen Personen im Hinblick auf diese Ursache eine Gruppe bilden.

Während systematische Benachteiligungen durch einen Algorithmus (insbesondere in der Ursachenlesart) wenig transparent sein können und trotz ihres systematischen Charakters erst ein gewisser Aufwand nötig sein kann, um diese zu identifizieren, sind systematische Benachteiligungen durch Menschen oft deutlich leichter zu erkennen. Institutionelle Benachteiligungen (und Diskriminierungen) basieren oft auf expliziten Regeln. Zwischenmenschliche Benachteiligungen können zwar unabsichtlich oder unbewusst geschehen, involvieren aber auch häufig Intentionen oder Annahmen, deren diskriminierender Charakter – zumindest bei systematischen Ungleichbehandlungen – leicht erkennbar ist. Die von Benachteiligung betrof-

chung, die allerdings keine Diskriminierung anhand des Reiseverhaltens kennt, nur dann der Fall, wenn die Ungleichbehandlung aufgrund des Reiseverhaltens nicht verhältnismäßig war. Britz (2008, 151ff.) erläutert detaillierter die Frage der Verhältnismäßigkeit bei Benachteiligungen in Staat-Bürger_in- und in Bürger_in-Bürger_in-Verhältnissen.

fenen Personen wissen außerdem nicht selten um diese Benachteiligungen und kennen die Merkmale, an die angeknüpft wird. Daher ist menschliche systematische Benachteiligung relativ transparent. Systematische indirekte menschliche Benachteiligungen können jedoch ähnlich intransparent sein wie algorithmische Benachteiligungen. Schließlich handelt es sich um einen nichtintendierten Effekt. Die Verfahren zur Offenlegung intransparenter indirekter menschlicher Benachteiligung und der Benachteiligung durch maschinelles Lernen unterscheiden sich. Die Effekte menschlicher indirekter Benachteiligung müssen mit sozialwissenschaftlichen empirischen Verfahren identifiziert werden. Die Benachteiligungen durch Algorithmen können zwar auch mit solchen Verfahren identifiziert werden, für gewöhnlich wird jedoch stattdessen der Output des Algorithmus computergestützt analysiert. Die Analyse des Outputs gestaltet sich jedoch bei neuen Merkmalen nicht so einfach. In Abschnitt 4 wird sich nochmals zeigen, dass der intransparente Charakter maschinellen Lernens ein großes Hindernis für diese Offenlegung sein kann.

3.2 Intentionalität und mentale Eigenschaften

Mentale Eigenschaften können in verschiedenen Hinsichten relevant für Diskriminierung sein. Sie können für die Repräsentation der Differenzierung entscheidend sein, für Absichten bei der Ungleichbehandlung oder es kann von ihnen abhängen, wie eine Differenzierung moralisch bewertet wird. Da ein Algorithmus nicht über mentale Eigenschaften verfügt, könnte man behaupten, dass er deshalb auch nicht diskriminierend sein kann. Es bieten sich zumindest drei Möglichkeiten an, mit diesem Problem umzugehen: Erstens kann man versuchen, Eigenschaften des maschinellen Lernens analog zu mentalen Eigenschaften zu deuten (damit könnte der Algorithmus analog als diskriminierend verstanden werden), zweitens kann man versuchen, die relevanten mentalen Eigenschaften stattdessen bei Akteuren zu finden, die in einem explanatorischen Zusammenhang zur Differenzierung oder Ungleichbehandlung des Algorithmus stehen (damit wären menschliche Akteure, die den Algorithmus entwickeln, einsetzen oder auf der Grundlage von Empfehlungen des Algorithmus handeln, diskriminierend) und drittens kann man in Frage stellen, dass mentale Eigenschaften für Diskriminierungen überhaupt relevant seien (damit würde Diskriminierung keine mentalen Eigenschaften voraussetzen und Algorithmen könnten auch ohne diese diskriminierend sein).

Wenig überzeugend ist die Forderung, dass der moralisch problematische Charakter einer Diskriminierung notwendig auf mentalen Eigenschaften basieren muss. Im Rahmen einer tugendethischen Betrachtung, wie sie Garcia (2018, 178) anstellt, sind die mentalen Eigenschaften der diskriminierenden Person essentiell für die Frage, ob eine Diskriminierung vorliegt. Dies ist insofern intuitiv plausibel, als dass wir oft die Geisteshaltung der diskriminierenden Person für besonders kritikwürdig halten. Indirekte Diskriminierung lässt sich jedoch hierdurch kaum mehr erfassen, da es bei dieser gerade nicht auf die Geisteshaltung ankommt, sondern auf die davon unabhängigen Handlungsfolgen. Konsequenterweise müsste indirekte Diskriminierung nicht als Diskriminierung gelten, wie es etwa auch bei dem rezeptbasierten Ansatz von Eidelson (2015) der Fall ist. Doch selbst die direkte Diskriminierung ist damit nicht überzeugend erfasst. So besteht der Diskriminierungsschutzzweck wesentlich darin, unsachgemäße Ungleichbehandlung, Persönlichkeitsschutz und nachteilhafte Folgen zu verhindern (Britz 2008, 138–211). Schadens- oder effektbasierte Ansätze (etwa Lippert-Rasmussen 2014) sind hier überzeugender. Dies bedeutet jedoch nicht, dass zumindest ein Aspekt, den wir an manchen Diskriminierungen besonders wichtig finden können, die problematische Geisteshaltung ist, die die Diskriminierung trägt. Die moralische Verurteilung rassistischer Diskriminierung zielt schließlich nicht nur auf die Ungleichbehandlung ab, sondern schon auf die rassistische Geisteshaltung. Diskriminierung hat jedoch eine Vielzahl von problematischen Aspekten, von denen die diskriminierende Geisteshaltung nur ein Aspekt ist, der jedoch nicht notwendig vorhanden sein muss. Gleichzeitig erleichtert das Vorliegen einer verurteilenswerten Geisteshaltung auch die Zurechenbarkeit von Verantwortung und das Aufzeigen von Änderungsmöglichkeiten. Bei strukturellen Diskriminierungen, aber auch bei Diskriminierungen durch maschinelles Lernen, ist nicht unmittelbar klar, was genau geändert werden muss und wer Adressat dieser Änderungen ist.

Diskriminierung wird zumeist als eine Handlung, als eine Ungleichbehandlung verstanden. Handlungen setzen Intentionalität voraus und z.T. wird auch aus der Intentionalität der moralisch problematische Charakter der Ungleichbehandlung abgeleitet. Lippert-Rasmussen (2014, 78) argumentiert, dass Strukturen wegen ihrer Handlungsunfähigkeit nur dazu in der Lage seien, indirekte Diskriminierungen zu vollziehen. Garcia (2018, 176) behauptet, dass beispielsweise Strukturen nicht handeln können und nur insofern diskriminierend sein können, als dass sie mit den diskriminierenden Einstellungen von handelnden Akteuren „infiziert“ werden. Ähnliches ließe

sich sicherlich über lernende Algorithmen behaupten. Diese erlernen ihre diskriminierenden Unterscheidungen und Verhaltensweisen oft an vorbelasteten Trainingsdaten. Diese Trainingsdaten können eine diskriminierende Gesellschaft reflektieren, die so geworden ist, wie sie ist, weil Menschen mit diskriminierenden Einstellungen in ihr gehandelt haben. Dieser Umweg ist jedoch groß, nicht immer leicht festzustellen und auch nicht für alle Formen der Diskriminierung durch maschinelles Lernen geeignet. So kann maschinelles Lernen auch neue Formen der Diskriminierung in die Welt bringen. Hier ist unklar, wie der Algorithmus mit diesen „infiziert“ worden sein soll. Weiterhin ist es nicht überzeugend, dass der Diskriminierungsschutzzweck sich ausschließlich auf Handlungen erstrecken sollte. Strukturen oder lernende Algorithmen, die Auswirkungen haben, die Personen ungleich nachteilhaft treffen, sollten zumindest von effekt- oder schadensbasierten Ansätzen mit abgedeckt werden.⁸

Die differenzierende Behandlung als Spezifikum einer Diskriminierung lässt sich dabei auch ohne Verweis auf mentales Vokabular verstehen. Bewertungen, Einstufungen oder automatisierte Entscheidungen durch Algorithmen sind in ihren Auswirkungen und ihrem differenzierenden Charakter Handlungen im Kontext von Diskriminierungen hinreichend ähnlich, sodass diese auch bei fehlenden mentalen Eigenschaften, die das Verhalten eines Algorithmus zu einer Handlung machen würden, vom Diskriminierungsschutz erfasst werden sollten.

Wenn wir für die Definition von Diskriminierung weder auf eine moralisch verwerfliche Geisteshaltung noch auf Handlungen im engen Sinn verweisen müssen, so ließe sich zumindest noch behaupten, dass Algorithmen keine Überzeugungen über unterschiedliche Merkmale haben können und damit auch nicht auf Grundlage dieser Überzeugungen ungleich behandeln können. Schon bei menschlicher Diskriminierung werden die Anforderungen an die bewusste Anknüpfung an Merkmale insofern deutlich geschwächt, als dass auch unbewusste Vorurteile und Kategorisierungen als hinreichend angesehen werden. So wird Altman (2011) vielfach dafür kritisiert, intentio-

8 Auch wenn ich nicht glaube, dass Algorithmen handeln können, rede ich oft darüber, dass Algorithmen eine Ungleichbehandlung vornehmen können. Letztlich geht es hierbei nur darum, dass der Algorithmus einen ungleichen Effekt auf Personen oder Personengruppen hat. Insofern angenommen werden sollte, dass „Behandlung“ ein Handeln impliziert, möchte ich den Ausdruck hier eher metaphorisch verstanden wissen.

nale Ungleichbehandlung als Bedingung für direkte Diskriminierung zu fordern (Eidelson 2015, 23, Lippert-Rasmussen 2014, 56–58). Altman (2016) ist dieser Kritik auch gefolgt und hat die Anforderung abgeschwächt. Menschen müssen sich ihrer differenzierenden Betrachtungsweise nicht bewusst sein und können dennoch aufgrund einer vorbewussten Differenzierung ungleich behandeln (Lippert-Rasmussen 2014, 36ff.). Eine konsequente Fortführung des Gedankens besteht darin, dass keine bewusste Differenz nötig und auch kein Bewusstsein nötig ist, um von „Diskriminierung“ sprechen zu können. Die vorgenommene Differenzierung muss nur ursächlich für eine Ungleichbehandlung sein. Wenn die Differenzierung nicht mental sein muss, erlaubt dies nicht nur Algorithmen als diskriminierend zu verstehen, sondern auch Gesetze, ohne dabei wie Lippert-Rasmussen (2014, 41) auf den mentalen Gehalt der Gesetzgeber zu verweisen.

Khaitan (2015) definiert Diskriminierung ohne expliziten Bezug zu mentalen Eigenschaften oder der Repräsentation von Differenz. Motiviert ist dies durch die Schwierigkeit, zwischen direkter und indirekter Diskriminierung zu unterscheiden. Wenig überzeugend wird diese Unterscheidung oft anhand von Intentionalität gemacht (Altman 2011). Wenn die Diskriminierung nicht beabsichtigt oder zumindest nicht fahrlässig war, handelt es sich demnach um indirekte Diskriminierung. Die Abgrenzung ist dennoch nicht immer klar zu vollziehen. Insbesondere an die britische Rechtsprechung anschließend schlägt Khaitan (2015) stattdessen vor, Diskriminierung nicht von mentalen Eigenschaften der diskriminierenden Person abhängig zu machen, sondern alleine von benachteiligenden Effekten, die in einer Korrelation zur Diskriminierungskategorie stehen (Khaitan 2015, 166). Der Unterschied zwischen direkter Diskriminierung und indirekter Diskriminierung ist hierbei graduell. Direkt ist die Diskriminierung, wenn eine vollständige Deckung zwischen der benachteiligten Personengruppe und der Gruppe mit dem Diskriminierungsmerkmal vorliegt, und indirekt, wenn nur eine teilweise Deckungsgleichheit dieser Gruppen vorliegt. Bei einer solchen rein effektbasierten Definition von Diskriminierung stellen die fehlenden mentalen Eigenschaften eines Algorithmus keinen Hindernisgrund dafür dar, diesen als diskriminierend zu klassifizieren. Lippert-Rasmussen (2016) weist jedoch auf den schon von Khaitan (2015) bemerkten kontraintuitiven Charakter dieser Definition hin und zeigt an einigen Gegenbeispielen, dass diese Definition wenig überzeugend ist. Wie bereits diskutiert, erfordert Diskriminierung jedoch auch ohne die Verwendung dieser Definition keinen Verweis auf mentale Eigenschaften.

In Abschnitt 3 hat sich gezeigt, dass grundsätzlich jedes Merkmal als Diskriminierungsmerkmal in Frage kommt und Intentionalität und mentale Eigenschaften keine Voraussetzung für Diskriminierung sind. Damit ist der Weg geebnet, um im folgenden Abschnitt die Diskriminierung durch Algorithmen anhand neuartiger Merkmale zu untersuchen.

4 Benachteiligung anhand intransparenter Merkmale und Verfahren

Wie in der Einleitung erwähnt, besteht ein besonderes Problem maschinellen Lernens darin, dass die verwendeten Merkmale und Verfahren nicht immer transparent sind. Dem wird in der Forschung seit Längerem versucht zu begegnen, indem eine interpretierbare Künstliche Intelligenz bzw. „explainable artificial intelligence“ (XAI) entwickelt wird. So wird auch im Erwägungsgrund 71 zur europäischen Datenschutzgrundverordnung (DSGVO) eine Erklärung für die Gründe der automatisierten Entscheidungen gefordert. Dieser explizite Bezug auf eine Erklärung wurde jedoch beim endgültigen Gesetzestext nicht mehr berücksichtigt und fehlt daher auch in dem entsprechenden Artikel 22 der DSGVO. In Frankreich hingegen wird der Anspruch auf eine Erklärung im „Loi pour une République numérique“ sogar konkretisiert. Auch in den USA existiert zumindest in Bezug auf Kredit-scoring ein solches Recht. Was eine solche Erklärung leisten soll, ist jedoch strittig.

In den Fällen, in denen wir eine Erklärung für maschinelle Entscheidungen benötigen, aber aufgrund der Intransparenz des Algorithmus über keine verfügen, stehen uns oft nur Post-hoc-Interpretationen (Lipton 2017) zur Verfügung. Diese sagen uns zwar nicht genau, was im Algorithmus tatsächlich passiert, aber können uns verstehbare Annäherungen geben. Dies kann nach Lipton (2017) etwa über die Generierung alltagssprachlicher Erklärungen, Visualisierungen, lokaler oder beispielhafter Erklärungen geschehen. Da diese jedoch nicht die tatsächlichen Lernprozesse und Funktionsweisen des Algorithmus darstellen, liefern sie nur mögliche Erklärungen für Ungleichbehandlungen, die der tatsächlichen Erklärung jedoch ähnlich sein könnten. Dabei vereinfachen diese Erklärungen komplexe Zusammenhänge. Wird etwa in einer solchen Erklärung nur das einflussreichste Merkmal für eine Klassifikation hervorgehoben (z. B. Einkommen beim Kredit-scoring), bleiben möglicherweise diskriminierende Merkmale mit einem geringeren Einfluss verborgen. Ähnlich verhält es sich, wenn etwa bei der Auswertung

von Bildern der Bereich des Bildes markiert wird, der einen großen Einfluss auf die Klassifikation hatte. Beinhalten diese Bildbereiche sensible Merkmale, anhand derer Rückschlüsse auf Geschlecht oder Hautfarbe gezogen werden können, so ist dies ein Indiz für Diskriminierung. Zur Verifizierung, ob tatsächlich eine Diskriminierung vorliegt, werden jedoch genauere Erklärungen benötigt.

Zumindest drei unterschiedliche Hinsichten der Intransparenz sind zu unterscheiden, die für den Kontext der Diskriminierung relevant sind und die die Erklärbarkeit algorithmenbasierter Entscheidungen einschränken. Erstens kann es unbekannt sein, welche Merkmale für eine Klassifikation, Bewertung oder Entscheidung herangezogen werden (4.1). Zweitens ist es möglich, dass die verwendeten Merkmale, selbst wenn sie bekannt sind, nicht intuitiv verstehbar sind, etwa wenn sie hochkomplex sind oder keine alltagssprachliche Beschreibung dieser Merkmale zur Verfügung steht (4.2). Und drittens ist nicht unbedingt klar, warum und wie diese Merkmale verwendet werden (4.3).

4.1 Unbekannte Merkmale

Vielleicht wissen wir, dass der Algorithmus gut vorhersagen kann, bei welchen Personen etwa ein hohes Kreditausfallrisiko besteht. Das heißt aber nicht, dass wir wissen, anhand welcher Merkmale der Algorithmus diese Vorhersage getroffen hat. Damit ist auch nicht unmittelbar bekannt, ob eine Diskriminierung stattfindet. Dieses Problem ist bis zu einem gewissen Grad mit menschlicher Diskriminierung vergleichbar. Anders als bei expliziten Regeln oder Gesetzen sind auch die Gründe oder Ursachen menschlicher Ungleichbehandlung nicht immer transparent. Die Auskunft der Person, die die Ungleichbehandlung vornimmt, kann unwahr sein. Manchmal ist dieser Person sogar selbst nicht einmal transparent, warum genau sie die Ungleichbehandlung vornimmt (siehe 3.2). Hier sind wir auf Indizien oder die systematische Untersuchung des Verhaltens angewiesen. Dies ist vergleichbar mit einem Algorithmus, der keine direkte Auskunft darüber geben kann, anhand welcher Merkmale er ungleich behandelt. Hier gibt es verschiedene Möglichkeiten, das Verhalten des Algorithmus zu untersuchen. Wenn es sich um einen leicht interpretierbaren Algorithmus handelt (etwa in Fällen einer einfachen linearen Regression oder eines einfachen Entscheidungsbaums) und dieser offengelegt wird, können wir nachschauen, welche Merkmale für die Ungleichbehandlungen entscheidend waren. In allen anderen Fällen müssen wir jedoch – ähnlich wie bei Menschen – die getroffenen Entschei-

dungen erst systematisch untersuchen. Hierzu wird anhand der Input/Output-Relationen (also der Relationen zwischen den durch Eingabedaten dargestellten Entscheidungsfällen und den durch Ausgabedaten dargestellten Entscheidungen als Ergebnis des Berechnungsverfahrens) statistisch überprüft, welchen Anteil diskriminierungsrelevante Merkmale für den Output haben.⁹ Wird nicht mit abschließenden Listen für diskriminierungsrelevante Merkmale gearbeitet, kann dies einen erheblichen Arbeitsaufwand bedeuten, der insofern erschwert wird und unklar ist, als dass nicht klar ist, wonach überhaupt genau gesucht werden soll.

Die Untersuchung von Input/Output-Relationen im Hinblick auf diskriminierungsrelevante Merkmale ist jedoch nur dann eine erfolgversprechende Strategie, wenn die Merkmale, anhand derer differenziert wird, auch verständlich sind. Dies ist jedoch, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, nicht immer der Fall.

4.2 *Fehlende Verständlichkeit*

Lipton (2017) unterscheidet drei andere als die in diesem Abschnitt 4 genannten Aspekte, bezüglich derer ein Algorithmus intransparent sein kann: Simulierbarkeit, Transparenz des Algorithmus und Zerlegbarkeit. Bei der Simulierbarkeit können Menschen jeden Schritt des Algorithmus nachvollziehen. Transparenz des Algorithmus bezieht sich bei Lipton auf die Funktionsweise und Eigenschaften des Algorithmus. Zerlegbarkeit bezieht sich auf die hier relevante Verständlichkeit. Sie erfordert, dass jeder Input und Output, jede Variable, jeder Parameter und jeder Rechenschritt intuitiv erklär- bzw. verstehbar ist. Dies ist bei Merkmalen insbesondere dann der Fall, wenn es alltagssprachliche Beschreibungen von ihnen gibt. Dieser Aspekt ist für die Frage der Diskriminierung von besonderer Bedeutung. Während eine einfache lineare Regression gut verstanden werden kann, fehlt diese

9 Pedreshi, Ruggieri und Turini (2008) gehören mit zu den Ersten, die Verfahren zur Entdeckung von Diskriminierung im Zusammenhang mit maschinellem Lernen entwickeln. Sie weisen bereits auf Schwierigkeiten hin, die sich ergeben, wenn scheinbar neutrale Merkmale nicht nur mit dem gesuchten Hauptmerkmal korrelieren, sondern auch mit diskriminierungsrelevanten Merkmalen. Dann muss, wie etwa Kamiran, Žliobaitė und Calders (2013) argumentieren, auch geprüft werden, ob diese Merkmale eine von der Korrelation zum diskriminierungsrelevanten Merkmal unabhängige Erklärungskraft für das Hauptmerkmal haben und ob die Korrelation zum diskriminierungsrelevanten Merkmal kausal ist.

Verstehbarkeit etwa bei hochdimensionalen, komplexen, wechselwirkenden und nichtlinearen Zusammenhängen oder neuronalen Netzwerken. Auch die Mustererkennung in Sensordaten (z. B. Bild- oder Spracherkennung) erzeugt komplexe Merkmale, die für Menschen oft keinen Sinn ergeben. Liest man etwa die Zwischenschichten neuronaler Netzwerke (die aus vielen Schichten zwischen Input und Output bestehen) aus, um zu sehen, wie die sensorischen Daten verarbeitet wurden und anhand welcher „Bilder“ dann zum Beispiel Zahlen erkannt werden, so sieht man als Mensch nur Pixelhaufen, die nichts mit Zahlen zu tun zu haben scheinen (Burrell 2016).

Auch unverständliche Merkmale lassen sich, wenn auch nicht verlustfrei, in verständliche Merkmale überführen. Hierfür wurden gerade in den letzten Jahren verschiedene Verfahren entwickelt. Diese zielen zumeist darauf ab, die einflussstärksten Merkmale für einen bestimmten Output zu identifizieren. Hierbei können dieselben Verfahren, die eingesetzt werden, um unbekannte Merkmale zu identifizieren, auch eingesetzt werden, um unbekannte und unverständliche Merkmale in verständliche und bekannte Merkmale zu überführen.¹⁰ Hierbei ist zu bedenken, dass diese Verfahren „nur“ recht zuverlässige Mutmaßungen über die tatsächlich zur Anwendung gekommenen Merkmale anstellen. Diese Mutmaßungen können jedoch zuverlässiger sein als Vermutungen über Intentionen, die dem Verhalten von Menschen zugrunde liegen, da sie systematischer entwickelt werden können, indem Merkmale variiert werden und das Verhalten des Algorithmus in einer hohen Fallzahl untersucht werden kann.

Besonders schwierig ist es, Merkmale, die aus Sensordaten gewonnen werden, verständlich zu machen. Die Verarbeitung von Bilddaten etwa durch einen Convolutional-Neural-Network-Algorithmus führt zu Bewertungen oder Einstufungen, die nicht mehr für Menschen verständlich sind. Daher wurden z. B. Verfahren entwickelt, um diejenigen Stellen eines Bildes zu markieren, die für die Entscheidung oder Bewertung des Algorithmus besonders wichtig gewesen sind. Doch auch diese Verfahren können

10 Molnar (2019) diskutiert verschiedene aktuelle modellunspezifische Interpretationsverfahren (Verfahren, die unabhängig von dem jeweils eingesetzten Algorithmus angewandt werden können): LIME („local interpretable model-agnostic explanations“), PDP („partial dependence plot“), ICE („individual conditional expectation“), ALE („accumulated local effects“), „feature interaction“, „feature importance“, „shapely values“ und „global surrogate“. Diese Verfahren lassen sich je nach Ursache des Verständlichkeitsproblems unterschiedlich erfolgreich anwenden.

bei anderen Sensordaten scheitern. Bei der Verarbeitung von Sprachdaten kann zwar versucht werden, Verständlichkeit dadurch zu gewährleisten, dass nur Merkmale extrahiert werden, die Phonemen entsprechen (Ferragne, Gendrot, Pellegrini und Thomas 2019), doch kann Sprache auch anhand völlig anderer Merkmale analysiert werden, die nicht so leicht verständlich gemacht werden können. So existieren Fälle, bei denen Jobbewerber_innen allein aufgrund gesprochener Sätze ausgewählt werden. Anhand welcher Merkmale der Aussprache der Algorithmus Bewertungen vornimmt, kann völlig unverständlich sein. Selbstsicherheit, Bildungsgrad, Motivation und Ähnliches mögen sich erkennen lassen und verständliche Merkmale der Aussprache bilden. Aber es können auch Merkmale zur Entscheidung herangezogen werden, die sich nicht alltagssprachlich übersetzen lassen. Dies ist vergleichbar mit einem wissenschaftlichen Forschungsprozess, bei dem relevante Einflussfaktoren entdeckt werden, auf die alltagssprachlich nicht Bezug genommen wird und für die daher auch keine Ausdrücke existieren. Solche Merkmale werden dann im wissenschaftlichen Kontext mit neuen Namen belegt. Der Unterschied zum Algorithmus besteht jedoch darin, dass im wissenschaftlichen Kontext völlig transparent ist, was für Merkmale dies sind und welchen kausalen Einfluss diese auf ein Geschehen haben. Um diese Merkmale für Laien verständlich zu machen, ist vielleicht ein gewisser Aufwand nötig, aber es ist durchaus machbar. Extrem komplexe Merkmale, die aus Sensordaten extrahiert werden, können grundsätzlich für Menschen unverständlich sein. Somit besteht die Möglichkeit, dass es zu Ungleichbehandlungen anhand von Merkmalen kommt, die wir nicht hinreichend verständlich machen können. Die Thematisierung und Politisierung von Diskriminierungen anhand dieser Merkmale ist schwierig.

Bei dem Versuch, unverständliche Merkmale verständlich zu machen, indem man für den Output oder bestimmte Outputfälle einflussreiche verständliche Merkmale erzeugt, geht es auch darum, den Output erklärbar zu machen. Erklärbarkeit spielt eine wichtige Rolle für die Rechtfertigung von Ungleichbehandlungen und wird daher in 4.3 eingehender besprochen.

4.3 Fehlende Erklärungen

Selbst wenn die Merkmale, aufgrund derer der Algorithmus eine Ungleichbehandlung vornimmt, bekannt sind und diese Merkmale verständlich sind, kann es sein, dass nicht beurteilt werden kann, ob eine Diskriminierung vorliegt. Dies liegt daran, dass Ungleichbehandlungen grundsätzlich auch angemessen sein können und wir Erklärungen für die Ungleichbehandlung benö-

tigen, um entscheiden zu können, ob die Ungleichbehandlung angemessen war oder nicht. Erklärungen ergeben sich nicht schon aus der Kenntnis der verwendeten Merkmale. Angemessen ist eine Ungleichbehandlung insbesondere dann, wenn die Prognosen zutreffend sind, die Stellvertretermerkmale kausal für das Hauptmerkmal sind und es normativ akzeptiert wird, dass diese Merkmale für den Entscheidungskontext verwendet werden. Erklärungen helfen uns dabei, Prognosen besser einzuschätzen zu können, zu beurteilen, ob tatsächlich ein Kausalzusammenhang besteht, und Merkmale zu identifizieren, die der Algorithmus nicht verwendet hat, die aber für den Zusammenhang von Stellvertretermerkmal und Hauptmerkmal wesentlich sind. Diese Aspekte sind nicht nur wichtig, um entscheiden zu können, ob Benachteiligungen sachlich angemessen sind, sondern auch, um beurteilen zu können, ob sie sachbezogen normativ angemessen sind.

Im Versicherungskontext können unter bestimmten Umständen etwa dann Ungleichbehandlungen nicht diskriminierend sein, wenn diese gute Prognosen liefern, da sie auf der Grundlage einer „relevanten und [auf] genauen versicherungsmathematischen und statistischen Daten beruhenden Risikobewertung“ stattfinden (Britz 2008, 161, und Avraham 2018). Die Erklärung für die Ungleichbehandlung besteht damit im Verweis auf die historisch erhobenen Daten über Versicherungsfälle und die statistischen Methoden zur Datenauswertung. Weiterhin verfügen wir oft über intuitive Erklärungen darüber, weshalb ein Merkmal der Ungleichbehandlung für Entscheidungen kausal relevant ist. Dass etwa Arbeitslosigkeit und Armut ein Kreditausfallrisiko zur Folge haben, ist wenig überraschend. Kennen wir diese Zusammenhänge und Erklärungen, können wir deutlich besser normative Beurteilungen vornehmen oder werden überhaupt erst in die Lage versetzt, normative Beurteilungen vorzunehmen. Wenn es etwa ärmeren Menschen erschwert wird, aus der Armut herauszukommen, wenn sie keine Kredite aufnehmen können, könnten wir es als normativ wichtig erachten, diese Menschen vor zu starken Benachteiligungen bei der Kreditvergabe zu schützen und diese Benachteiligungen daher als diskriminierend auffassen.

Während also in klassischen versicherungsmathematischen Verfahren der Zusammenhang zwischen historischen Daten und dem Modell, das für Ungleichbehandlungen verwendet wird, verhältnismäßig transparent und intuitiv plausibel ist¹¹ und ein Streit um die sachliche und sachbezogen

11 Avrahams (2018) Artikel zeigt, dass in klassischen Versicherungsfällen statistische Daten, Merkmale und Kausalzusammenhänge recht transparent sind,

normative Angemessenheit relativ klar geführt werden kann, stellt sich dies im Fall intransparenten maschinellen Lernens anders dar. Weder verfügen wir über intuitive Erklärungen für den Zusammenhang zwischen Stellvertretermerkmal (soweit wir dieses Merkmal überhaupt kennen) und Hauptmerkmal, die als Startpunkt für weitere Untersuchungen dienen könnten, noch erkennen wir den Zusammenhang zwischen historischen Trainingsdaten und der Verwendung und Gewichtung der Stellvertretermerkmale. Ohne diese Erklärungen ist es jedoch nicht erkennbar, ob die Ungleichbehandlung sachlich angemessen ist, und auch normative Überlegungen werden ohne diese Erklärungen deutlich erschwert. Es bleibt unklar, ob ein relevanter Kausalzusammenhang zwischen Stellvertretermerkmal und Hauptmerkmal besteht, wie die Gewichtung und Interaktion der Merkmale begründet ist und ob die Trainingsdaten und die Lernmethode geeignet waren, um das Erlernen von diskriminierenden Stellvertretermerkmalen zu vermeiden. Wenn die Trainingsdaten etwa historische Diskriminierungen enthalten oder in Bezug auf entscheidende Merkmale nicht ausgewogen und repräsentativ waren, dann kann es leicht passieren, dass Korrelationen erlernt werden, die der Sache nicht gerecht werden und zu diskriminierenden Ungleichbehandlungen führen.

Der Verweis auf genaue statistische Methoden oder eine gute Prognoseleistung eines Algorithmus reicht also nicht aus. Dies liegt nicht nur daran, dass eine gute Prognose noch immer falsche Bewertungen enthält und damit Einzelfallgerechtigkeit nicht herstellen kann.¹² Selbst eine korrekte Prognose kann problematisch und diskriminierend sein, etwa wenn eine Scheinkorrelation für die gute Prognose verantwortlich ist, aber kein kausaler Zusammenhang besteht. Während etwa eine Scheinkorrelation zwischen genetischen Merkmalen und der Entwicklung von Krankheiten eine Ungleichbehandlung in Bezug auf Krankenversicherungen nicht rechtfertigen dürfte und diskriminierend sein könnte, ist dies bei tatsächlichen kausalen Zusammenhängen zumindest umstritten (z. B. Lippert-Rasmussen 2014,

aber ein komplizierter Streit darum geführt wird, inwiefern die Verwendung der auf statistischen Daten beruhenden Merkmale sachlich und sachbezogen normativ angemessen ist. Die Möglichkeit, diesen Streit zu führen, muss im Fall intransparenter Diskriminierung durch maschinelles Lernen erst erzeugt werden.

12 Ein besonderes Problem stellt hierbei auch die Abwägung zwischen Datenschutz und Einzelfallgerechtigkeit dar. Die Prognoseleistung wird schließlich umso genauer, je mehr Daten über die betroffenen Personen bekannt sind.

95ff.). Nun könnte man einwenden, dass dies nicht relevant sei, solange die Prognose korrekt war. Damit scheint es vielleicht so, als läge eine „all things considered“ unproblematische Diskriminierung vor, die keine negativen Folgen hat, weil die Ungleichbehandlung zwar aufgrund falscher Annahmen stattfindet, aber im Endeffekt zum richtigen Ergebnis geführt hat. Das Vertrauen in das Modell und die Anwendbarkeit auf zukünftige Sachverhalte dürften damit aber erschüttert sein. Wenn der Algorithmus keine Kausalbeziehung verwendet, sondern nur eine Scheinkorrelation, kann bei einem Wechsel des Anwendungskontexts plötzlich eine extrem hohe Fehlerquote entstehen. Wird dies als ein ernsthaftes Problem gesehen, ist die Diskriminierung „all things considered“ nicht unproblematisch oder gerechtfertigt.

Selbst wenn wir davon ausgehen, dass die Korrelation aufgrund eines Kausalzusammenhangs besteht, bleiben einige Fragen offen.

- Wie sind die Merkmale gewichtet? So könnten wir es akzeptieren, dass die Nichtbedienung vergangener Schulden für Kreditscoring herangezogen wird. Aber eine so starke Gewichtung selbst kleiner nicht bezahlter Schulden, dass etwa das Abschließen von Handyverträgen oder die Eröffnung eines Kontos unmöglich wird, scheint sachlich nicht angemessen.
- Über welchen Mechanismus sind Stellvertreter- und Hauptmerkmal verbunden? Hier könnte sich herausstellen, dass der Mechanismus Merkmale beinhaltet, die im Datensatz nicht repräsentiert werden, deren Einfluss in diesem Kontext jedoch diskriminierend ist. Dann läge ein Fall indirekter Diskriminierung vor, den wir leicht erkennen können, wenn wir den Mechanismus zwischen Stellvertreter- und Hauptmerkmal kennen. Wenn sich etwa herausstellt, dass der Bildungsabschluss in einem Unternehmen nicht deshalb mit der Jobperformance korreliert, weil größere Sachkompetenz vorliegt, sondern weil Arbeitnehmer_innen mit niedrigem Bildungsabschluss gemobbt werden, dann ist eine Bewerber_innenauswahl auf der Grundlage von Bildungsabschluss diskriminierend.
- Warum interagieren bestimmte Merkmale miteinander? Auch hier kann uns die Antwort auf Mechanismen hinweisen, die diskriminierungsrelevante Merkmale beinhalten.
- Wodurch erklärt sich ein nichtlinearer Zusammenhang der Merkmale? Es könnte sein, dass Merkmal M1 eigentlich linear mit dem Hauptmerkmal zusammenhängt, aber unter Anwesenheit von M2 ab einem gewissen Schwellenwert plötzlich negativ mit dem Hauptmerkmal

korreliert. Auch hier ist die Kenntnis des Mechanismus relevant für die Identifikation potentieller indirekter Diskriminierungen.

- Wird das Vorliegen des Stellvertretermerkmals durch ein Merkmal verursacht, dessen Verwendung sachlich unangemessen wäre? Die Bereitschaft, Überstunden zu absolvieren, könnte zwar für Jobperformance kausal relevant sein, aber durch nach Geschlecht ungleich verteilte Hausarbeit und Kinderbetreuung erklärbar sein. Auch hier läge eine indirekte Diskriminierung vor.

Dies sind Fragen, die sich auch bei herkömmlichen statistischen Verfahren stellen. Je intransparenter und komplexer die verwendeten Merkmale und statistische Verfahren jedoch werden, desto schwieriger wird es, diese Fragen zu beantworten.¹³ Hinweise auf Antworten finden sich oft mit Blick auf die Trainingsdaten und die Untersuchung, wie diese erhoben wurden, ob sie repräsentativ sind oder vorbelastet. Verschiedene Verfahren des maschinellen Lernens können auch indirekte Diskriminierungen in Datensätzen entdecken und vermeiden. Dies setzt jedoch voraus, dass alle Merkmale bekannt sind, die auf ihren diskriminatorischen Charakter hin untersucht werden sollen. Dies schließt insbesondere auch diejenigen Merkmale ein, die nicht im Datensatz repräsentiert sind und die im Hinblick auf indirekte Diskriminierung überprüft werden sollen. Ist dies nicht der Fall, sind wir für unsere menschlichen Überlegungen auf Erklärungen angewiesen, die komplexe Algorithmen des maschinellen Lernens und selbst XAI nicht immer liefern können.

5. Fazit

Ungleichbehandlungen auf der Grundlage maschinellen Lernens haben das Problem, dass nicht unmittelbar transparent ist, anhand welcher Merkmale warum eine Ungleichbehandlung stattfindet. Bisherige Ansätze beschränken sich darauf, verständliche Merkmale zu identifizieren oder zu erzeugen, die unter explizitem Diskriminierungsschutz stehen. Damit geraten jedoch neue Diskriminierungen aus dem Blick, die in Zukunft erhebliche Auswirkungen

13 Ein großes Problem stellt auch die aus Kostengründen stattfindende Verwendung von vortrainierten Algorithmen dar. So kann ein Algorithmus etwa zur Bilderkennung trainiert werden und dann für andere Anwendungskontexte genutzt werden. „Transferable AI“ können zwar gute Prognose- oder Klassifikationsleistungen erbringen, sind jedoch im Hinblick auf Erklärbarkeit und verwendete Trainingsdaten hochgradig intransparent.

haben können. Ich habe gezeigt, dass es plausibel ist, sachlich unangemessene als auch sachbezogen normativ unangemessene Benachteiligungen anhand intransparenter (neuer) Merkmale und Verfahren als Diskriminierung zu verstehen. Weiterhin hat sich gezeigt, dass unterschiedliche Aspekte dieser Intransparenz unterschiedliche Konsequenzen haben und spezifische Lösungsstrategien zur Identifikation und Beseitigung von Diskriminierung erfordern. Unbekannte Merkmale müssen identifiziert werden können, unverständliche Merkmale hinreichend verständlich gemacht werden können und Korrelationen und Trainingsverfahren erklärbar sein. Anschließend müssen die diskriminierenden Elemente des Algorithmus beseitigt werden können. Insofern keine angemessenen Lösungsstrategien vorliegen, muss darüber nachgedacht werden, für bestimmte Kontexte nur Formen des maschinellen Lernens zuzulassen, die sich hinreichend auf diskriminierende Konsequenzen untersuchen lassen.

Literatur

- Altman, Andrew. 2011. „Discrimination“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/discrimination/>.
- Altman, Andrew. 2016. „Discrimination“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/discrimination/>.
- Avraham, Ronen. 2018. „Discrimination and insurance“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 335–347.
- Britz, Gabriele. 2008. *Einzelfallgerechtigkeit versus Generalisierung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Buolamwini, J., und T. Gebru. 2018. „Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification“, *Proceedings of the 1st Conference on Fairness, Accountability and Transparency*, in PMLR 81:77–91.
- Burrell, J. 2016. „How the machine ‘thinks’: Understanding opacity in machine learning algorithms“. *Big Data & Society*, 3(1), 1–12.
- Custers, B., T. Calders, B. Schermer und T. Zarsky (Hrsg.). 2013. *Discrimination and Privacy in the Information Society*. Berlin Heidelberg: Springer.
- Dastin, J. 2018. *Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women*, *Reuters*, abgerufen von: <https://www.reuters.com/article/us-amazon-com-jobs-automation-insight/amazon-scrap-secret-ai-recruiting-tool-that-showed-bias-against-women-idUSKCN1MK08G>.

- Eidelson, Benjamin. 2015. *Discrimination and Disrespect*, Oxford: Oxford University Press.
- Ferragne, Emmanuel, Cédric Gendrot und Thomas Pellegrini. 2019. „Towards phonetic interpretability in deep learning applied to voice comparison“. In *Proceedings of the 19th International Congress of Phonetic Sciences, Melbourne, Australia 2019*, herausgegeben von Sasha Calhoun, Paola Escudero, Marija Tabain und Paul Warren, 790–794. Canberra, Australia: Australasian Speech Science and Technology Association Inc.
- FRA (European Union Agency for Fundamental Rights). 2018. #BigData: Discrimination in data-supported decision making. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2018-focus-big-data_en.pdf, abgerufen am 06.03.2020.
- Fuster, A., P. Goldsmith-Pinkham, T. Ramadorai und A. Walther. 2018. *Predictably Unequal? The Effects of Machine Learning on Credit Market*. SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3072038> oder <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3072038>, abgerufen am 06.03.2020.
- Garcia, J. L. A. 2018. „Discrimination and Virtue“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 174–182.
- Kamiran, F., I. Žliobaitė und T. Calders. 2013. „Quantifying explainable discrimination and removing illegal discrimination in automated decision making“. *Knowledge and information systems*, 35(3), 613–644.
- Khaitan, T. 2015. *A theory of discrimination law*, Oxford: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2014. *Born Free and Equal?* Oxford: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper 2016. „Discrimination, Freedom, and Intentions“. *The Modern Law Review*, 79(5), 901–918.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (Hrsg.). 2018. *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, London and New York: Routledge.
- Lipton, Z. C. 2017. *The mythos of model interpretability*. arXiv preprint arXiv:1606.03490.
- Molnar, Christoph. 2019. *Interpretable Machine Learning. A Guide for Making Black Box Models Explainable*, <https://christophm.github.io/interpretable-ml-book/>.
- Mozur, P. 2019. *One Month, 500,000 Face Scans: How China Is Using A.I. to Profile a Minority*, The New York Times, abgerufen von: <https://www.nytimes.com/2019/04/14/technology/china-surveillance-artificial-intelligence-racial-profiling.html>.
- Pedreshi, D., S. Ruggieri und F. Turini. 2008. „Discrimination-aware data mining“. In *Proceedings of the 14th ACM SIGKDD international conference on Knowledge discovery and data mining*, 560–568. ACM.

-
- Thomsen, Frej Klem. 2013. „But Some Groups Are More Equal Than Others: A Critical Review of the Group-Criterion in the Concept of Discrimination“. *Social Theory and Practice*, Vol. 39, No. 1, 120–146.
- Stoljar, Natalie. 2018. „Discrimination and Intersectionality“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, herausgegeben von Kasper Lippert-Rasmussen, 68–79.
- David Wasserman (1998): „Discrimination, Concept of“. In *Encyclopedia of Ethics*, herausgegeben von R. Chadwick, 805–814. San Diego, CA: Academic Press.

Ist die Praxis bevorzugter Anstellung moralisch zulässig?¹

Is Preferential Hiring Morally Permissible?

CHRISTINE BRATU, MÜNCHEN

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz diskutiere ich die Frage, ob es moralisch zulässig ist, bei der Verteilung von Positionen in der akademischen Philosophie in Deutschland partiell vom Prinzip der Bestenauswahl abzuweichen, um Frauen bevorzugt anzustellen. Für Anhänger*innen der traditionellen Sichtweise, der zufolge diejenige Bewerber*in eine akademische Position bekommen sollte, die über das meiste Potential für diese Position verfügt, wäre dies eine ungerechtfertigte Form der Diskriminierung. Ich argumentiere, dass dieser Vorwurf nicht zutrifft, jedenfalls nicht, wenn wir davon ausgehen, dass die gegenwärtige Vergabep Praxis von akademischen Positionen von Phänomenen wie *implicit biases* und *stereotype threat* verzerrt wird. Um diese These einzuholen, analysiere ich das meiner Ansicht nach beste Argument, das Anhänger*innen der traditionellen Sichtweise zur Verfügung steht, und zeige, dass dieses abgeschwächt werden muss. In seiner abgeschwächten Form ist dieses Argument aber nicht nur mit der bevorzugten Anstellung von Frauen vereinbar, diese setzt sogar die Ziele, die hinter der traditionellen Sichtweise stehen, besser um als die traditionelle Sichtweise selbst.

Schlagwörter: Chancengleichheit – Quote – Diskriminierung – implicit bias/stereotype threat – Meritokratie

1 Ich danke den Teilnehmer*innen der Sektion „Philosophie und Gender“ auf dem XXIII. Deutschen Kongress für Philosophie in Münster, des Workshops „Why are there so few women in philosophy and (why) does it matter“ an der Universität Stockholm und des SWIP Germany Panels auf der Hypatia Conference Villanova, PA für ihr wertvolles Feedback ebenso wie zwei anonymen Gutachter*innen der ZfPP. Besonderer Dank gilt Anca Gheaus für zahlreiche hilfreiche Hinweise zu einer früheren Version dieses Aufsatzes, Andrea Klonschinski für wertvolle Tipps für die Überarbeitung des Manuskripts nach seiner Annahme und Marie Bohlen für die sorgfältige Durchsicht der Fahnen.

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

Abstract: In this paper I discuss whether the preferential hiring of women in German academic philosophy is morally permissible. The traditional view claims that we should always hire the candidate with the highest academic potential; according to this view, preferential hiring constitutes a form of illegitimate discrimination. I argue that this assessment is false, at least if we assume that academic philosophy is currently distorted by implicit biases and stereotype threat. To prove this, I analyze what I consider to be the best argument in favor of the traditional view and show that it needs to be amended. But in its amended version, this argument is compatible with preferential hiring. In fact, it turns out that preferential hiring serves the underlying assumptions of the traditional view better than the traditional view does itself.

Keywords: equality of opportunity – affirmative action – discrimination – implicit bias/stereotype threat – meritocracy

1. Einleitung

Ist es moralisch zulässig, bei der Verteilung von Positionen in der akademischen Philosophie in Deutschland eine bestimmte Form so genannter *affirmative action*² zu praktizieren? Genauer gesagt: Ist es moralisch zulässig, bei der Verteilung von Promotions-, PostDoc- und Assistenzstellen sowie von Professuren im Fach Philosophie an deutschen Universitäten und Forschungsinstituten partiell vom Prinzip der Bestenauswahl abzuweichen, um Frauen bevorzugt anzustellen? Strategisch spricht einiges dagegen, sich an diese Frage zu wagen. Denn unabhängig davon, ob wir sie bejahen (wie ich es tun werde) oder verneinen, hängt es letztlich von juristischen Regelungen ab, ob bevorzugte Anstellung praktiziert werden kann oder nicht. Das Hochschulgesetz des Bundeslands, in dem ich selbst tätig bin, verbietet diese Praxis beispielsweise, wenn es die Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern nur „unter Beachtung des Vorrangs von Eignung, Befähigung und fachlicher Leistung“ vorsieht (vgl. BayHSchG, Artikel 4, Absatz 1). Darüber hinaus mag es intellektuell unredlich erscheinen, wenn ich eine Praxis verteidige, von der ich selbst profitieren könnte. Denn oft gelingt es uns nicht besonders gut, Richter*innen in eigener Sache zu sein. Und schließlich legt obige Frage eine Annahme nahe, die Feminist*innen und

2 Unter *affirmative action* wird gemeinhin eine Reihe unterschiedlicher Maßnahmen zur Besserstellung unterrepräsentierter sozialer Gruppen verstanden wie etwa die gezielte Förderung oder Anwerbung deren Mitglieder, vor allem aber auch deren bevorzugte Anstellung (vgl. Fullinwider 2018). Im Folgenden wird es ausschließlich um Letzteres gehen.

vernünftige Menschen im Allgemeinen seit jeher mit Nachdruck ablehnen, nämlich dass Frauen intellektuell weniger leistungsfähig sind als Männer.

Mir scheint es dennoch lohnend, die Praxis bevorzugter Anstellung (im Folgenden PBA) zu verteidigen. Als Philosoph*innen müssen wir uns nämlich nicht auf den juristischen Status quo festlegen, sondern dürfen darüber nachdenken, wie unsere Gesetze beschaffen sein sollten. Und auch wenn meine nachfolgenden Überlegungen zugegebenermaßen eine Position rechtfertigen, die Personen wie mich bevorteilen könnte, haben sie zudem den intellektuellen Mehrwert aufzuzeigen, welche normativen Annahmen man teilen muss, um PBA zu verteidigen. Dadurch nutzen sie auch denjenigen, die diese Art der *affirmative action* für moralisch unzulässig halten, da sie deutlich machen, an welcher Stelle man sie am besten kritisiert. Die zuletzt genannte Sorge schließlich ist in meinen Augen einfach ein *non sequitur*. Denn die These, dass es moralisch zulässig ist, für die bevorzugte Anstellung von Frauen partiell vom Prinzip der Bestenauswahl abzugehen, impliziert für sich genommen noch nichts über die Befähigung von Frauen. Für Erstes zu argumentieren bedeutet nicht, dass man zu Zweitem eine bestimmte Position vertritt.

Der Grund, warum man sich für die bevorzugte Anstellung von Frauen in der akademischen Philosophie interessieren sollte (unabhängig davon, ob man potentielle Nutznießerin ist), ist die andauernde Unterrepräsentation von Frauen in diesem Bereich. Zugegebenermaßen ist dieses Phänomen für den englischsprachigen Raum besser dokumentiert als für Deutschland (vgl. Antony 2012; Mackenzie und Townley 2013 sowie Baron et al. 2015). Doch nach vorläufigen Erhebungen waren im Jahr 2013 nur zirka 17 Prozent aller Philosophieprofessuren in Deutschland von Frauen besetzt (vgl. Mikola 2013, 4) bzw. 22 Prozent im Jahre 2016 (vgl. Klonschinski 2018) – und das, obwohl das Geschlechterverhältnis unter den Studierenden der Philosophie ausgeglichen ist (vgl. Klonschinski 2018). Spätestens mit der Promotion klappt die Schere zwischen den Geschlechtern allerdings auseinander, so dass bspw. der Anteil der von Frauen abgeschlossenen Promotionen im Jahre 2016 lediglich bei 32 Prozent liegt. Damit ist die Repräsentation von Frauen in der akademischen Philosophie weit schlechter als in den übrigen Geisteswissenschaften, zu denen die Philosophie häufig gezählt wird, und eher mit der in der Mathematik oder im Wirtschaftsingenieurwesen vergleichbar (vgl. Klonschinski 2018). Wie gesagt: Diese Zahlen gehen auf vorläufige Erhebungen zurück und umfassendere Untersuchungen wären sehr wünschenswert. Aber vielleicht zeigt die Tatsache, dass weder die Deutsche

Gesellschaft für Philosophie noch die Gesellschaft für analytische Philosophie bisher versucht haben, systematisch Datenerhebung und Ursachenforschung zu betreiben und dadurch den Verdacht, dass die akademische Philosophie ein Problem mit Geschlechtergerechtigkeit hat, zu entkräften, bereits an sich, welche Priorität dieser Frage eingeräumt wird.

Ob *affirmative action* im Allgemeinen und PBA im Besonderen moralisch zulässige Maßnahmen sind, wird seit den 70er Jahren heftig diskutiert, als diese Praktiken in den USA umfassend Verbreitung fanden (die klassischen Texte der Debatte hat Beate Rössler in deutscher Übersetzung zusammengetragen in Rössler 1993). Dass *affirmative action* mittlerweile auch in den USA legislativ unter Beschuss gerät, spiegelt die argumentative Lage in der philosophischen Debatte wider. Denn vielen erscheint insbesondere PBA eine Form unzulässiger Diskriminierung zu sein (vgl. Newton 1973; Pojman 1998; Gräfrath 1999). Gegen diese Auffassung will ich mich mit dem vorliegenden Text wenden. Hierfür stelle ich zuerst die traditionelle Sichtweise dar, der zufolge diejenige Bewerber*in eine akademische Position bekommen sollte, die über das größte akademische Potential für diese Position verfügt, sowie zwei Versionen von PBA, um dann den grundlegenden Dissens dieser Positionen herauszuarbeiten (2). Im Anschluss präsentiere ich zwei mögliche Argumente für die traditionelle Sichtweise (3). Diese Argumente werden zwar nicht explizit von Anhänger*innen dieser Position vorgebracht, da sich diese oft damit begnügen, Argumente gegen *affirmative action* anzuführen (vgl. Gräfrath 1999; ein Anhänger der traditionellen Sichtweise, der diese auch positiv verteidigt, ist dagegen Pojman 1998); aber sie rekonstruieren das, was Anhänger*innen der traditionellen Sichtweise wahrscheinlich im Sinn haben. Daraufhin lege ich in (4) zum einen dar, dass das beste Argument für die traditionelle Sichtweise dafür spricht, diese teilweise zu modifizieren. Zum anderen zeige ich, dass die traditionelle Sichtweise in ihrer modifizierten Version nicht nur mit PBA vereinbar ist, sondern dass PBA die Ziele der traditionellen Sichtweise sogar besser umsetzt als diese selbst – zumindest unter den aktuell in der akademischen Philosophie in Deutschland herrschenden Umständen. In (5) diskutiere und widerlege ich einen möglichen Einwand gegen meine Überlegungen und in (6) schließe ich, indem ich aufzeige, für welche weiteren Gegenstandsbereiche sich meine Überlegungen nutzbar machen lassen.

Vorweg muss ich klären, wen ich im Weiteren mit dem Begriff „Frau“ bezeichnet wissen will, d. h., für wessen bevorzugte Anstellung ich eigentlich plädiere. In Abweichung vom aktuell verbreiteten Sprachgebrauch verstehe

ich unter einer Frau eine Person, die sich weiblich präsentiert und also über einen andauernden Zeitraum hinweg als Frau auftritt, unabhängig davon, welches biologische Geschlecht dieser Person bei ihrer Geburt zugewiesen wurde. Ein solches transinklusive Verständnis scheint mir richtig und zudem politisch geboten.³

2. Die traditionelle Sichtweise und die Praxis bevorzugter Anstellung

Grundsätzlich geht es sowohl den Befürworter*innen als auch den Kritiker*innen von PBA um die Frage, nach welchem Prinzip wir akademische Positionen verteilen dürfen, wenn wir der Gerechtigkeit Genüge tun wollen. Den Kritiker*innen zufolge sollte bei der Verteilung akademischer Positionen zum einen ausschließlich das akademische Potential der Bewerber*innen berücksichtigt werden; zum anderen sollte das akademische Potential der Bewerber*innen maximiert werden, d. h., es sollte diejenige Bewerber*in ausgewählt werden, die am meisten akademisches Potential hat. Dabei ist mit dem *akademischen Potential der Bewerber*innen* Folgendes gemeint: Eine Bewerber*in A hat akademisches Potential für eine akademische Position P genau dann, wenn/weil A die Fähigkeit(en) hat, P erfolgreich auszufüllen, wobei es von der Beschaffenheit von P abhängt, welche Fähigkeit(en) A haben muss, um P erfolgreich auszufüllen (für eine ähnliche Auffassung von Potential vgl. Hull 2015, 114). Um etwa eine Professur im Fach Philosophie erfolgreich auszufüllen, muss A (u. a.) die Fähigkeiten haben, interessante philosophische Texte zu schreiben, philosophische Argumente klar (und im besten Fall mitreißend) mündlich und schriftlich darzulegen und in Diskussionen konstruktiv Feedback zu geben. Verschiedene Bewerber*innen können die für eine akademische Position ausschlaggebenden Fähigkeiten in unterschiedlichem Maße vorweisen, so dass sie mehr oder weniger akademi-

3 In diesem Artikel behandle ich also nicht die Fragen, ob die bevorzugte Anstellung von Personen, die non-binary präsentieren, oder von *people of colour* moralisch zulässig ist. An sich sind diese Fragen genauso wichtig wie die, der ich mich widme. Ich beschränke mich dennoch auf Frauen, da die genannten Gruppen in der deutschen akademischen Philosophie nach wie vor sozial so „unsichtbar“ sind, dass zu ihrer Repräsentation keine Zahlen existieren. Sollte sich herausstellen, dass Mitglieder dieser sozialen Gruppen in der deutschen akademischen Philosophie unterrepräsentiert sind (was mir intuitiv sehr plausibel erscheint), gilt das Argument, das ich hier vorbringe, mutatis mutandis auch für sie.

sches Potential für die fragliche Position haben. Allerdings gehen in der akademischen Philosophie die Auffassungen dazu, was einen interessanten Text ausmacht oder wann ein Argument klar dargelegt wurde, häufig auseinander (vgl. Hutchison 2013, 118f., sowie Gheaus 2015, 170). Daher wird meist auf andere, leichter zu ermittelnde Merkmale als Indikatoren für akademisches Potential zurückgegriffen, wie etwa an welchen Institutionen eine Bewerber*in ihre philosophische Ausbildung erhalten hat, wie viele Aufsätze sie veröffentlicht hat und in welchen Zeitschriften, wie viele Drittmittel sie eingeworben hat, zu welchen Konferenzen sie eingeladen wurde und von wem etc. (vgl. Jenkins 2013, 83). Akademisches Potential über diese Indikatoren auszubuchstabieren stellt bereits eine Verkürzung dar und feministische Autorinnen weisen diese Verkürzung zurück, da sie annehmen, dass ein weites Verständnis (dem zufolge bspw. die Erhöhung der Diversität in einem Team oder pädagogisches Geschick auch als konstitutiv für akademisches Potential gelten) zu einem höheren Frauenanteil führen wird (vgl. Gheaus 2015, 171). An sich scheint mir ein weites Verständnis inhaltlich angebracht und auch ich glaube, dass es der Geschlechtergerechtigkeit förderlich wäre. Gerade deswegen werde ich aber im Weiteren mit dem skizzierten verkürzten Verständnis arbeiten, um mir meine argumentative Aufgabe nicht zu leicht zu machen. Ausgehend von diesem (verkürzten) Verständnis von akademischem Potential lässt sich die Position der Kritiker*innen folgendermaßen zusammenfassen:

- (i) Die Einstellungskommission sollte die Bewerber*innen gemäß ihrem akademischen Potential für die zu besetzende Position in eine Rangordnung bringen und diejenige Bewerber*in auswählen, die am meisten akademisches Potential für die fragliche Position hat.
- (ii) Falls es in diesem Ranking mehr als eine bestplatzierte Bewerber*in gibt, sollte die Einstellungskommission zwischen den bestplatzierten Bewerber*innen eine Münze werfen.

Im Folgenden nenne ich dies die *traditionelle Sichtweise* (TS).

Befürworter*innen einer *schwachen Version der Praxis bevorzugter Anstellung* (PBA_{schwach}) akzeptieren wie TS, dass die Einstellungskommission die Bewerber*in mit dem meisten akademischen Potential auswählen sollte. Aber gleichzeitig betonen sie, dass die Unterrepräsentation von Frauen in der akademischen Philosophie ein Problem darstellt, das Einstellungskommissionen adressieren sollten. Daher argumentieren sie für ein Vorgehen, dessen erster Schritt identisch ist mit dem ersten Schritt von TS, das aber in seinen Tie-Break-Regeln von TS abweicht:

- (i) Die Einstellungskommission sollte die Bewerber*innen gemäß ihrem akademischen Potential für die zu besetzende Position in eine Rangordnung bringen und diejenige Bewerber*in auswählen, die am meisten akademisches Potential für die fragliche Position hat.
- (ii*) Falls es in dieser Rangordnung mehr als eine bestplatzierte Bewerber*in gibt und eine der Bestplatzierten eine Frau ist, sollte die Einstellungskommission die Bewerberin auswählen, die bestplatziert und weiblich ist.
- (iii*) Falls es mehr als eine Bewerberin gibt, die bestplatziert und weiblich ist, sollte die Einstellungskommission zwischen den weiblichen Bestplatzierten eine Münze werfen.

Befürworter*innen einer *starken Version der Praxis bevorzugter Anstellung* (PBA_{stark}) vertreten eine radikalere Position. Zwar verneinen sie nicht rundheraus, dass die Einstellungskommission ihre Auswahl ausgehend vom akademischen Potential der Bewerber*innen treffen sollte. Aber für sie ist die Unterrepräsentation von Frauen in der akademischen Philosophie gravierend genug, um strengere Anforderungen an das Ranking-Verfahren zu rechtfertigen. Daher legen sie zuerst ein Mindestmaß an akademischem Potential als Schwellenwert fest, den Bewerber*innen für eine akademische Position überschreiten müssen, um für diese in die engere Auswahl zu kommen. Dieser Schwellenwert wird entweder relational festgelegt; in diesem Fall werden die Bewerber*innen zuerst ausgehend von ihrem akademischen Potential gerankt und dann wird festgesetzt, dass eine Kandidat*in zu den besten x Prozent dieser Rangordnung gehören muss, um in die engere Auswahl zu kommen. Alternativ kann der Schwellenwert absolut festgelegt werden; in diesem Fall werden bestimmte Merkmale festgelegt (wie etwa eine bestimmte Anzahl von Aufsätzen oder eine bestimmte Menge an eingeworbenen Drittmitteln), die eine Kandidat*in vorweisen muss, um im Rennen zu bleiben. Je nachdem, wie der Schwellenwert festgelegt wurde, werden unterschiedlich viele Kandidat*innen in die engere Auswahl kommen. Um zwischen diesen auszuwählen, greifen Befürworter*innen von PBA_{stark} dann auf die letzte der folgenden Regeln zurück:

- (i**) Die Einstellungskommission sollte einen Schwellenwert an akademischem Potential für die zu besetzende Stelle festlegen, den eine Bewerber*in überschreiten muss, um in die engere Auswahl für die fragliche Stelle zu kommen.
- (ii**) Falls es mehr als eine Bewerber*in gibt, die diesen Schwellenwert überschreitet, und eine von diesen eine Frau ist, sollte die Einstel-

lungskommission diejenige Bewerberin auswählen, die den fraglichen Schwellenwert überschreitet und weiblich ist.

(iii**) Falls es mehr als eine Bewerberin gibt, die diesen Schwellenwert überschreitet und weiblich ist, sollte die Einstellungskommission zwischen den weiblichen Bewerberinnen, die den Schwellenwert überschreiten, eine Münze werfen.

Wie verhalten sich diese drei Positionen zueinander? Allen diskutierten Positionen zufolge sollte die Einstellungskommission bei ihrer Auswahl das akademische Potential der Bewerber*innen berücksichtigen. Doch TS und PBA_{schwach} sind der Auffassung, dass die Einstellungskommission die Kandidat*in mit dem meisten akademischen Potential auswählen sollte. Diese beiden Positionen vertreten hinsichtlich des akademischen Potentials der Bewerber*innen also eine *Maximierungsthese*. PBA_{stark} begnügt sich dagegen damit zu fordern, dass die Einstellungskommission eine Kandidat*in auswählt, die genügend akademisches Potential mitbringt, wobei der festgelegte Schwellenwert fixiert, was genügend akademisches Potential ausmacht. Die beiden Versionen von PBA greifen aber nicht ausschließlich auf das akademische Potential der Kandidat*innen zurück, um eine Auswahl zu treffen, und vertreten daher keine *Exklusivitätsthese*. Stattdessen berücksichtigen sie auch die soziale Gruppenzugehörigkeit der Kandidat*innen, genauer gesagt ihr Geschlecht, um zwischen Bewerber*innen auszuwählen. Aber während PBA_{schwach} Geschlecht als Tie-Break-Kriterium zwischen den bestplatzierten Kandidat*innen verwendet, bringt PBA_{stark} dieses Kriterium in Anschlag, um zwischen denjenigen Kandidat*innen zu entscheiden, die ausreichend akademisches Potential haben, um in die engere Auswahl zu kommen.

Der Vergleich zwischen TS und den beiden Versionen von PBA verdeutlicht die normativen Vorannahmen von TS: TS akzeptiert sowohl die Exklusivitäts- als auch die Maximierungsthese, PBA_{schwach} lehnt die Exklusivitätsthese ab, PBA_{stark} dagegen sowohl die Exklusivitäts- als auch die Maximierungsthese. Der Blick auf diese Vorannahmen von TS zeigt also, wo der eigentliche Dissens zwischen TS und den beiden Versionen von PBA liegt. Im nächsten Abschnitt diskutiere ich, mit welchen Argumenten Kritiker*innen die Vorannahmen von TS verteidigen könnten, bevor ich dann in Abschnitt 4 für PBA argumentiere. Dabei werde ich mich auf die Verteidigung von PBA_{stark} konzentrieren, da diese die Verteidigung von PBA_{schwach} impliziert.

3. Das (meiner Ansicht nach) beste Argument für TS

In der Einleitung hatte ich bereits erwähnt, dass es wenige Versuche gibt, TS explizit zu verteidigen. Die Kritiker*innen von PBA begnügen sich oft damit, die Argumente für diese Praxis zu widerlegen, anstatt eigene Argumente gegen sie vorzubringen. Ein Grund für diese Argumentationsstrategie könnte sein, dass TS in vielen Ländern schlicht das gängige Vorgehen ist und daher in praktischer Hinsicht keiner Begründung bedarf (zu dieser Einschätzung kommt auch Goldman 1975, 289). Aber aus den Überlegungen der Kritiker*innen lassen sich zwei Argumente für TS ableiten. Das erste baut auf Überlegungen zu Gleichbehandlung und Antidiskriminierung auf, das zweite auf *Annahmen zum Zweck von Akademia*. Im Folgenden stelle ich beide Argumente vor, wobei sich zeigen wird, dass nur das zweite zur Begründung für TS dienen kann.

Das erste Argument für TS behauptet, dass die Einstellungskommission die Bewerber*in mit dem meisten akademischen Potential für die fragliche Position auswählen *sollte*, weil sie nur so die Bewerber*innen als Gleiche ernst nimmt. Hinweise auf dieses Argument finden sich bspw. in Ronald Dworkins Diskussion von PBA. Denn nach Dworkin ist das stärkste Argument, das Kritiker*innen dieser Praxis vorbringen können, dass sie gegen das Recht des Individuums auf Gleichbehandlung durch das Gesetz verstößt (vgl. Dworkin 1977, 226). Eine ähnliche Überlegung scheint (zumindest an der Oberfläche) dem Rechtsstreit zugrunde zu liegen, den der konservative Aktivist Edward Blum gegen die *Affirmative-action*-Maßnahmen verschiedener amerikanischer Universitäten angestrengt hat. Denn PBA „falls afoul of our most basic civil rights principles“ nach Blum (vgl. Hartocollis und Saul 2017).

Die Gleichbehandlung, die durch TS verwirklicht wird, ist dabei die Gewährleistung von *Chancengleichheit bei gleichem akademischen Potential*. Denn aus TS folgt ja nicht, dass alle Bewerber*innen gleichermaßen einen Job bekommen oder dass die dritt- und die erstplatzierte Person die gleichen Chancen auf Einstellung haben. Aber da zwischen den gleichermaßen Bestplatzierten per Münzwurf entschieden werden muss, impliziert TS, dass Bewerber*innen mit gleichem akademischen Potential die gleiche Chance auf die ausgeschriebene Position haben. PBA unterläuft dagegen so verstandene Chancengleichheit (oder – wie Edwin Hettinger sagt – „the right of white males to an equal chance of employment“, Hettinger 1987, 46), da diese Praxis die Chancen auf eine akademische Position an das Geschlecht der Bewerber*innen koppelt, indem sie gebietet, bei mehreren Bestplat-

zierten eine Frau auszuwählen. Wenn wir zudem der Auffassung sind, dass moralisch unzulässige Diskriminierung in ungerechtfertigter Schlechterstellung aufgrund vermeintlicher sozialer Gruppenzugehörigkeit besteht (wie bspw. Kasper Lippert-Rasmussen behauptet, vgl. Lippert-Rasmussen 2014, 45) und dass eine Verletzung der Chancengleichheit eine ungerechtfertigte Schlechterstellung darstellt, folgt aus der Tatsache, dass PBA nicht dem dargestellten Prinzip der Chancengleichheit entspricht, dass PBA eine Form von moralisch unzulässiger Diskriminierung darstellt: PBA räumt männlichen Mitbewerbern keine Chancengleichheit in Abhängigkeit von ihrem akademischen Potential ein, doch diese Ungleichbehandlung ist ausgehend vom Prinzip der Chancengleichheit bei gleichem akademischen Potential nicht zu rechtfertigen.

Gerade wenn es um die Verteilung von nicht lebensnotwendigen Gütern geht (und als solche sollten wir akademische Positionen – im Gegensatz zu Arbeitsplätzen im Allgemeinen – ansehen), ist das Prinzip der Chancengleichheit intuitiv plausibel. Deswegen spricht die Tatsache, dass TS als eine Umsetzung dieses Prinzips gelesen werden kann, durchaus für TS. Dennoch kann man TS nicht ausschließlich durch den Hinweis auf diesen Zusammenhang verteidigen, da dieser Hinweis allein TS' Maximierungsthese nicht austrägt. Es würde nämlich nicht gegen das Prinzip der Chancengleichheit bei gleichem akademischen Potential verstoßen, wenn die Einstellungskommission zwischen Gleichplatzierten per Münzwurf entscheidet, sich aber einfach nicht für eine der bestplatzierten Personen entscheidet. Nochmal anders gewendet: Aus der Vorschrift, Gleichplatzierten per Münzwurf gleiche Chancen auf den Job einzuräumen, folgt schlicht nicht, dass die Einstellungskommission die Bestplatzierte einstellen muss.

Da das erste Argument ungeeignet für die Begründung von TS' Maximierungsthese ist, sollten wir uns dem zweiten und, wie mir scheint, überzeugenderen Argument für TS zuwenden. Diesem zufolge sollte die Einstellungskommission die Bewerber*in mit dem meisten akademischen Potential auswählen, weil sie so dem Zweck von Akademia am besten entspricht. Hettinger deutet ein solches teleologisches Argument an, wenn er behauptet, dass sich die Kritiker*innen gegen PBA aussprechen, weil die Bestplatzierte auszuwählen die Effizienz von Akademia befördert (vgl. Hettinger 1987, 43f. sowie Pojman 1998, 111). Die Rede von Effizienz setzt nämlich, ebenso wie der gelegentlich gehörte Hinweis, dass man das Geld der Steuerzahler*innen nicht für PBA verschwenden sollte, einen Zweck von Akademia voraus. Denn ineffizient handeln bzw. Geld verschwenden kann man nur, wenn es einen

Zweck gibt, der in maximal effizienter Form befördert werden sollte. Doch was könnte der Zweck von Akademia sein? Zur Ausrichtung von TS passt am besten die (auch an sich intuitive) Annahme, dass der Zweck von Akademia darin besteht, neue Erkenntnisse hervorzubringen. Wenn man dies als Zweck von Akademia voraussetzt, können wir folgendes *teleologische Argument für TS* zusammenstellen:

- (1) Der Zweck von Akademia ist, neue Erkenntnisse hervorzubringen.
- (2) Akademische Institutionen sollten ihre Ressourcen so verteilen, dass sie diesem Zweck am besten entsprechen.
- (3) Akademische Positionen sind Teil der Ressourcen, die akademische Institutionen zu verteilen haben.
- (4) Deswegen sollten akademische Institutionen ihre Ressourcen so verteilen, dass sie am besten neue Erkenntnisse hervorbringen.
- (5) Um am besten neue Erkenntnisse hervorzubringen, sollten akademische Institutionen nur diejenigen Merkmale der Bewerber*innen berücksichtigen, die relevant sind für die Hervorbringung neuer Erkenntnisse.
- (6) Das einzige Merkmal der Bewerber*innen, das relevant für die Hervorbringung neuer Erkenntnisse ist, ist ihr akademisches Potential.
- (7) Je mehr akademisches Potential eine Bewerber*in hat, umso besser ist sie in der Hervorbringung neuer Erkenntnisse.
- (K1) Deswegen sollten akademische Institutionen nur das akademische Potential der Bewerber*innen berücksichtigen.
- (K2) Deswegen sollten akademische Institutionen akademische Positionen an die Bewerber*in mit dem meisten akademischen Potential verteilen.

Anders als die Überlegungen zu Gleichbehandlung und Antidiskriminierung, die dem ersten Argument zugrunde lagen, unterfüttert dieses Argument TS passgenau, da (K1) und (K2) nichts anderes sind als TS' Exklusivitäts- und Maximierungsthese. Um zu zeigen, wie diese beiden Konklusionen aus Obigem folgen, führe ich kurz die einzelnen Prämissen aus. (1) artikuliert die teleologische Annahme, dass der Zweck von Akademia in der Hervorbringung neuer Erkenntnisse liegt. (2) ist TS' tragende normative Annahme. (3) ist eine deskriptive Annahme, wonach akademische Positionen Teil der Ressourcen sind, über die akademische Institutionen verfügen. Andere Ressourcen wären bspw. Forschungsgelder oder Vortragseinladungen. (4) folgt aus (1), (2) und (3). (5) ist eine prudentielle Annahme darüber, wie akademische Institutionen bei der Bewertung von Bewerber*innen vorgehen müssen, um

ihrem Zweck am besten gerecht zu werden. (6) ist eine deskriptive Annahme dazu, welche Merkmale einer Bewerber*in ausschlaggebend dafür sind, dass sie erfolgreich neue Erkenntnisse hervorbringt. (7) ist eine weitere deskriptive Annahme dazu, wie akademisches Potential und die Hervorbringung neuer Erkenntnisse zusammenhängen. (K1) folgt aus (4), (5) und (6), (K2) dagegen aus (4), (6) und (7). Damit ist dieses zweite Argument schlüssig und, zumindest im Vergleich zum vorher diskutierten, das bessere Argument für TS. Wenn wir TS kritisieren möchten, sollten wir uns also mit diesem zweiten Argument auseinandersetzen.

Und natürlich gäbe es viel zu den einzelnen Prämissen zu sagen.⁴ (3) und (5) scheinen mir unstrittig. (1) dagegen ist angreifbar, denn warum sollten akademische Institutionen nur einem einzigen Zweck gerecht werden? Ebenso angreifbar sind (6) und, in Abhängigkeit davon, (7), insbesondere wenn man in Rechnung stellt, dass wir akademisches Potential häufig nur über Indikatormerkmale ermitteln (dies ist die Kritik feministischer Autorinnen, die ich bereits am Beginn von Abschnitt 2 erwähnt hatte). Im Folgen-

4 Meiner Ansicht nach kann man Thomas Nagels Argument für PBA ebenso wie Beate Rösslers und Martina Herrmanns als Angriffe auf (1) verstehen. Denn die Autor*innen rechtfertigen eine mit PBA_{stark} unter Umständen einhergehende Einbuße an Erkenntnisgewinn durch den Hinweis, dass so andere wichtige Güter befördert werden können. Nagel hat dabei die Besserstellung von bisher schlechter Gestellten im Sinn (vgl. Nagel 1973, 362), Rössler ein höheres Maß an sozialer Gleichheit (vgl. Rössler 1999, 46) und Herrmann die verbesserte Partizipation von Frauen (vgl. Herrmann 1999, 97). Ihnen zufolge ist Akademia also nicht nur auf die Umsetzung eines Zieles festgelegt. Marilyn Friedmans Überlegungen kann man dagegen als Zurückweisung von (6) verstehen. Denn Friedman betont, dass Diversität epistemisch, d.h. bei der Hervorbringung neuer Erkenntnisse hilfreich sein kann (vgl. Friedman 2013, 34f.). Da der Potential-Begriff, der (6) zugrunde liegt, diesem Faktum nicht Rechnung trägt, muss also (6) zurückgewiesen werden. Das Kompensationsargument, eines der einflussreichsten Argumente für PBA, ist dagegen mit allen Prämissen von TS einverstanden. Nach diesem Argument stellt TS an sich richtig dar, wie akademische Positionen unter *idealen* Bedingungen zu verteilen wären; weil es aber bei früheren Verteilungen zu Ungerechtigkeiten gekommen ist, sollten jetzt die vorher Benachteiligten durch PBA_{stark} kompensiert werden (vgl. Thomson 1973, 383). Gegen das Kompensationsargument wurde oft eingewendet, dass PBA_{stark} nicht gewährleistet, dass gerade diejenigen Kompensation leisten müssen, die vorher ungerechtfertigt bevorzugt wurden. Diese Kritik ist richtig, zudem räumt das Kompensationsargument TS zu viel Geltung ein. Denn wie ich zeigen werde, sollten wir TS so nicht akzeptieren.

den akzeptiere ich jedoch (1), (6) und (7) und begnüge mich damit, kritisch auf (2) einzugehen.

4. Warum die traditionelle Sichtweise und die Praxis bevorzugter Anstellung miteinander vereinbar sind

Gegen dieses beste Argument für TS und insbesondere gegen (2) werde ich nun Folgendes einwenden: Zum einen akzeptieren wir nicht TS' tragende normative Prämisse (2), sondern nur eine abgeschwächte Version (2*). Doch wenn man TS auf der abgeschwächten Prämisse (2*) aufbaut, ist TS kompatibel mit PBA_{stark} (für eine ähnliche Vorgehensweise vgl. Meshelski 2016). Zum anderen setzt PBA_{stark}, ausgehend von bestimmten Annahmen über die akademische Philosophie in Deutschland, die moralischen Erwägungen, welche hinter TS stehen, besser um als TS selbst. *Das heißt, wenn wir TS richtig (nämlich in ihrer abgeschwächten Form) verstehen, spricht diese Sichtweise also nicht grundsätzlich gegen PBA_{stark} und ausgehend von bestimmten Annahmen über die akademische Philosophie in Deutschland sollten die Anhänger*innen von TS selbst für PBA_{stark} eintreten.*

Um diese Behauptungen einzuholen, muss ich in einem ersten Schritt zeigen, dass wir nur eine abgeschwächte Version von (2) akzeptieren. Prima facie erscheint dies nicht als erfolversprechendes Unterfangen. Denn (2) behauptet nur, dass akademische Institutionen die Ressourcen, die ihnen zur Verfügung stehen, so verteilen sollten, dass sie ihrem Zweck am besten entsprechen. Akademische Institutionen sind letztlich nichts anderes als Artefakte, d.h. Entitäten, die von Menschen zu einem bestimmten Zweck erschaffen wurden, und wie bei allen Artefakten liegt es nahe anzunehmen, dass sie – eben weil sie zur Erfüllung eines bestimmten Zwecks geschaffen wurden – darauf festgelegt sind, diesem Zweck besonders gut nachzukommen. Auf den ersten Blick scheint es also, als würde (2) keiner weiteren Begründung, geschweige denn einer Abschwächung bedürfen, sondern wäre trivialerweise wahr.

Eine mögliche Antwortstrategie hierauf wäre grundsätzlich zu hinterfragen, ob Artefakte wirklich darauf festgelegt sind, ihren Zwecken besonders gut nachzukommen (für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These vgl. Bratu und Dittmeyer 2016, Abschnitt 3). Für meine argumentativen Belange reicht es aber an dieser Stelle aus darauf hinzuweisen, dass wir zumindest mit Blick auf das Artefakt akademische Institution zu einer Abschwächung bereit sind. Denn in Deutschland akzeptieren wir, dass aka-

demische Institutionen ihre Ressourcen nicht immer so verteilen, dass sie in optimaler Weise neue Erkenntnisse hervorbringen, und also gelegentlich ihrem Zweck nicht optimal nachkommen. So formuliert bspw. die Deklaration von Helsinki, an der sich medizinische Forschung in Deutschland orientieren muss, strenge Auflagen für den Umgang mit bzw. die Forschung an lebenden Personen (vgl. WMA), und das Stammzellgesetz macht ähnlich stringente Vorschriften für den wissenschaftlichen Umgang mit menschlichem biologischen Material (insbesondere mit embryonalen Stammzellen, vgl. StZG). Ebenso ist die Forschung an Tieren durch das Tierschutzgesetz weitgehend geregelt, und die Forschung an bestimmten Tierarten (etwa an Primaten) ist sogar prinzipiell verboten (vgl. TierSchG). Die genannten Gesetze schreiben also fest, dass akademische Ressourcen wie Forschungsgelder nicht für bestimmte Projekte eingesetzt werden dürfen. Doch diese Einschränkungen gelten nicht deswegen, weil diese Projekte dem Zweck von Akademia zuwiderlaufen würden – gerade von der Stammzellenforschung erhoffen sich viele Wissenschaftler*innen innovative und potentiell lebensrettende Erkenntnisse. Vielmehr tragen diese Einschränkungen moralischen Erwägungen Rechnung, d. h., sie zeigen, dass wir gewillt sind, den Zweck, auf den Akademia ausgerichtet ist, mit anderen moralischen Erwägungen (wie etwa dem Wohle der Patient*innen oder der Vermeidung von Leid) zu vergleichen und letztere stärker zu gewichten. Die in Deutschland etablierte akademische Praxis zeigt also, dass wir gewillt sind, (2) zu (2*) abzuschwächen: (2*) *Akademische Institutionen sollten ihre Ressourcen so verteilen, dass sie diesem Zweck (nämlich: der Hervorbringung neuer Erkenntnisse) am besten entsprechen, es sei denn, gewichtige moralische Erwägungen sprechen dagegen.*

Meiner Ansicht nach sollte die Anhänger*in von TS (2*) als Abschwächung von (2) akzeptieren. Denn (2*) entspricht nicht nur der deutschen Wissenschaftspraxis, sondern trägt zudem der Intuition Rechnung, dass Wissenschaft nicht im moralischen Vakuum geschieht und dass wir demnach sicherstellen müssen, dass sie nicht gegen das verstößt, was wir uns wechselseitig schulden. Es wäre unfair anzunehmen, dass Kritiker*innen von PBA für moralische Erwägungen gänzlich taub sind und um jeden Preis darauf beharren, dass akademische Institutionen den Erkenntnisgewinn maximieren. Eigentlich sollte die Kritiker*in also mit (2*) arbeiten und (4) sowie, daraus resultierend, (K1) und (K2) folgendermaßen abschwächen:

- (4*) Deswegen sollten akademische Institutionen ihre Ressourcen so verteilen, dass sie am besten neue Erkenntnisse hervorbringen, es sei denn, gewichtige moralische Erwägungen sprechen dagegen.
- (K1*) Deswegen sollten akademische Institutionen nur das akademische Potential der Bewerber*innen berücksichtigen, es sei denn, gewichtige moralische Erwägungen sprechen dagegen.
- (K2*) Deswegen sollten akademische Institutionen akademische Positionen an die Bewerber*in mit dem meisten akademischen Potential verteilen, es sei denn, gewichtige moralische Erwägungen sprechen dagegen.

Doch in dieser Version ist die Position der Kritiker*in mit PBA_{stark} kompatibel. Zur Erinnerung: PBA_{stark} lehnte zum einen die Exklusivitätsthese (K1) ab und behauptete also, dass es zulässig ist, das Geschlecht der Bewerber*innen als Tie-Break-Kriterium zu berücksichtigen, wenn dadurch eine Frau angestellt wird. Zum anderen wies PBA_{stark} die Maximierungsthese (K2) zurück und vertrat, dass es erlaubt ist, eine Bewerberin anzustellen, die genügend (aber eben nicht am meisten) akademisches Potential für eine Position mitbringt, wenn sie weiblich ist. In ihren abgeschwächten Versionen schließen nun weder (K1*) noch (K2*) grundsätzlich aus, was PBA_{stark} fordert. Denn sie räumen ein, dass es zulässig ist, nicht ausschließlich das akademische Potential der Bewerber*innen zu berücksichtigen bzw. dieses nicht zu maximieren, wenn hierfür gewichtige moralische Erwägungen sprechen. Damit ist gezeigt, dass TS mit PBA_{stark} vereinbar sein kann.

Um zu zeigen, dass TS mit PBA_{stark} vereinbar ist, muss ich in einem zweiten Schritt darlegen, dass tatsächlich gewichtige moralische Erwägungen dafür sprechen, in der akademischen Philosophie in Deutschland zugunsten von weiblichen Bewerberinnen von der Exklusivitäts- und Maximierungsthese abzugehen. Um den Kritiker*innen von PBA entgegenzukommen, greife ich an dieser Stelle auf Erwägungen zurück, die bei der Verteidigung von TS bereits eine Rolle gespielt haben. Denn ich behaupte, dass die Anwendung von TS unter bestimmten Umständen nicht verlässlich dem Prinzip der Chancengleichheit bei gleichem Potential entspricht und zudem die Menge verfügbaren akademischen Potentials einschränkt. Unter denselben Umständen würde die Durchführung von PBA_{stark} dagegen auf Dauer die Konformität unserer Stellenverteilung mit dem genannten Prinzip der Chancengleichheit sicherstellen und zudem die Menge verfügbaren akademischen Potentials vergrößern. Sollten die fraglichen Umstände in der deutschen akademischen Philosophie gegeben sein, sollten die Anhänger*innen

von TS also aus denselben Gründen, die in ihren Augen für TS sprachen, stattdessen für die Durchführung von PBA_{stark} sein. Diese Behauptung werde ich nun Stück für Stück einholen.

Die Umstände, die meine Behauptung voraussetzt, sind dabei *die Existenz und weite Verbreitung von so genannten impliziten Vorurteilen (implicit biases) innerhalb einer akademischen Disziplin*. Solche Vorurteile sind zu erwarten, wenn die Mitglieder einer sozialen Gruppe in einer Disziplin als atypisch betrachtet werden, entweder weil nur wenige von ihnen darin tätig sind oder weil es (explizite oder implizite) soziale Narrative gibt, die sie als atypisch für diese Disziplin kennzeichnen. Gegenstand solcher Vorurteile zu sein ist für die Betroffenen oft von Nachteil. So werden sie häufiger von anderen Mitgliedern ihrer Disziplin als Außenseiter behandelt und müssen bspw. sich selbst und ihre Arbeit häufiger rechtfertigen (vgl. Leuschner 2019, 240) – Verhaltensweisen, die als Mikroaggressionen wahrgenommen werden können. Zudem werden ihre Leistungen oft, und zwar vor allem dann, wenn es schnell gehen muss, schlechter bewertet als eigentlich angebracht (vgl. Saul 2013, 40f.). Diese direkten Effekte uneingestandener Vorurteile ziehen indirekte Effekte nach sich, da sie die Betroffenen verunsichern und zu Selbstzweifeln an der eigenen Leistung und Befähigung führen. Solche Zweifel erschweren es den Betroffenen dann wiederum in stressigen Prüfungssituationen ihr Wissen und Können erfolgreich abzurufen (ein Phänomen, das als *stereotype threat* bezeichnet wird, vgl. Saul 2013, 41f.) oder führen zu risikoaversen Verhalten wie etwa sehr lange an Forschungsarbeiten zu feilen, diese gar nicht erst zur Begutachtung einzureichen oder sich von Anfang an auf weniger prestigeträchtige Aufgaben zu beschränken. Letztlich entsteht so der Teufelskreis einer selbsterfüllenden Prophezeiung (vgl. Leuschner 2019, 242): Uneingestandene Vorurteile führen zu einem unangenehmen Arbeitsumfeld und zu unfairen Bewertungen; diese erschweren es den Betroffenen, ihr Potential zu präsentieren oder überhaupt zu entwickeln; dies bestätigt wiederum den Außenseiterstatus der betroffenen Gruppe und damit letztlich die uneingestandenen Vorurteile ihren Mitgliedern gegenüber.

Unter Umständen wie den skizzierten entspricht die Anwendung von TS nicht verlässlich dem Prinzip der Chancengleichheit bei gleichem akademischen Potential. Denn zwischen Gleichplatzierten per Münzwurf zu entscheiden stellt nur dann sicher, dass gleiches akademisches Potential gleiche Einstellungschancen impliziert, wenn das zugrundeliegende Ranking das akademische Potential der Bewerber*innen korrekt widerspiegelt. Doch einer der direkten Effekte uneingestandener Vorurteile ist ja gerade,

dass deren Leistungen oft nicht angemessen bewertet werden. Die Durchführung von *Affirmative-action*-Maßnahmen wie PBA_{stark} könnte hier auf Dauer Abhilfe schaffen. Denn eine Strategie zum Abbau uneingestandener Vorurteile besteht in so genannter *exposure* und also darin, die Mitglieder der fraglichen Disziplin mit Eindrücken von und Erfahrungen mit Mitgliedern marginalisierter Gruppen zu konfrontieren, die den (impliziten und expliziten) sozialen Narrativen zuwiderlaufen, die ihren Vorurteilen zugrunde liegen (vgl. Lai et al. 2014, 16f. und 45). Dies ist allerdings nur zielführend, wenn ausreichend Gegenbeispiele zu den problematischen Narrativen bereitgestellt werden (denn die die Narrative widerlegenden Einzelfälle werden scheinbar eher als Ausnahmen wahrgenommen, die die Regel bestätigen). Durch PBA_{stark} könnte man den Betroffenen in richtigem Maße Sichtbarkeit verschaffen. Würden dadurch die Narrative, die ihnen Außenseiterstatus bescherten, effektiv unterwandert, könnte dies auf die Dauer u. a. bei der Vergabe akademischer Positionen zu Rangordnungen der Kandidat*innen führen, die das akademische Potential aller Beteiligten angemessen widerspiegeln, und so sicherstellen, dass die Anwendung von TS tatsächlich Chancengleichheit bei gleichem Potential impliziert. Zudem könnte die Durchführung von PBA_{stark} die Betroffenen dabei unterstützen, ihr akademisches Potential erfolgreicher zu präsentieren bzw. überhaupt erst zu entwickeln, da sie nicht mehr kontinuierlich dazu gebracht würden an sich selbst zu zweifeln. Dies würde die Menge des in der fraglichen Disziplin vorhandenen akademischen Potentials vergrößern und wäre insofern förderlich für die Hervorbringung neuer Erkenntnisse. Wenn wir annehmen (wofür ich in 3 argumentiert habe), dass Anhänger*innen von TS für diese Verteilungsregel eintreten, weil es ihnen um Chancengleichheit bei gleichem akademischen Potential geht und weil sie wollen, dass Akademia möglichst viele neue Erkenntnisse hervorbringt, sollten sie also immer dann, wenn in einer akademischen Disziplin uneingestandene Vorurteile verbreitet sind, eigentlich für die Durchführung von PBA_{stark} eintreten.

Um diese Konklusion auf die deutsche akademische Philosophie zu übertragen, müsste ich abschließend zeigen, dass diese von uneingestandenen Vorurteilen gegenüber Frauen gekennzeichnet ist. Dies ist eine Aufgabe für die empirisch arbeitenden Wissenschaften, die ich nicht übernehmen kann. Doch meiner Ansicht nach gibt es gute Gründe hiervon auszugehen. Zum einen sind die Bedingungen für Vorurteile gegenüber Frauen als Philosophinnen gegeben. Denn Frauen sind in der deutschen akademischen Philosophie tatsächlich insofern atypisch, als es, wie in der Einleitung darge-

legt, auf den höheren Stufen der akademischen Hierarchieleiter nur wenige Frauen gibt. Zudem verbinden Vertreter*innen des Fachs Philosophie ihre Disziplin mit Attributen wie etwa angeborener Genialität (vgl. Leslie et al. 2015, 264) oder der Fähigkeit zu logischem bzw. abstraktem Denken und zu Rationalität (vgl. di Bella et al. 2016, 301), welche nach wie vor männlich konnotiert sind. Zum anderen würde die Annahme, dass es solche Vorurteile gibt und dass sie verbreitet sind, zumindest teilweise die Mikroaggressionen, von denen Frauen in der Philosophie immer wieder berichten (vgl. Brennan 2013), ebenso erklären wie ihr risikoaverses Publikationsverhalten (vgl. Leuschner 2019, 243) sowie das Phänomen der *leaky pipeline* insgesamt (vgl. Antony 2012; Leuschner 2015, 63; widersprechen würden Sesardic und de Clerq 2014).

Wenn wir annehmen, dass die deutsche akademische Philosophie von uneingestandenem Vorurteilen gegenüber Frauen gekennzeichnet ist, zeigt sich, dass TS nicht nur grundsätzlich, sondern tatsächlich mit PBA_{stark} kompatibel ist. Denn dann sprechen gewichtige moralische Erwägungen dagegen, auf Kosten weiblicher Bewerberinnen an der Exklusivitäts- und Maximierungsthese in ihrer ursprünglichen Form festzuhalten. Bei diesen Erwägungen handelt es sich gerade um diejenigen, die auch Vertreter*innen von TS anführen würden, nämlich um Erwägungen zur Chancengleichheit und zur Mehrung akademischer Erkenntnisse. Ausgehend von dieser Annahme trägt PBA_{stark} diesen Erwägungen besser Rechnung als TS selbst. Insofern sollten Anhänger*innen von TS für PBA_{stark} eintreten.

5. Ein möglicher Einwand?

Eine Anhänger*in von TS könnte zugestehen, dass es in der deutschen akademischen Philosophie uneingestandene Vorurteile gegen Frauen gibt, so dass die Anwendung von TS deren Chancengleichheit bei gleichem akademischen Potential nicht verlässlich sicherstellen kann. Sie könnte zudem zugestehen, dass dies durch die Durchführung von PBA_{stark} auf Dauer verbessert würde. Und dennoch könnte sie bestreiten, daher auf die Durchführung von PBA_{stark} festgelegt zu sein und zwar weil PBA_{stark} kein moralisch zulässiges Mittel sei, diesen besseren Zustand herbeizuführen. Denn die Durchführung von PBA_{stark} impliziere, dass männliche Bewerber aufgrund ihres Geschlechts nicht angestellt würden, und dies sei unzulässig diskriminierend (vgl. Newton 1973, 310 sowie Gräfrath 1999, 61. Anita Allen scheint etwas Ähnliches anzunehmen, da es ihr sinnvoll erscheint, dass sich Personen, die von PBA_{stark}

profitiert haben, bei denjenigen, die davon benachteiligt wurden, entschuldigen, vgl. Allen 2011). Denselben Zweifel könnte die Vertreter*in auch durch die Behauptung zum Ausdruck bringen, dass meinem Argument ein falsches Verständnis von Chancengleichheit zugrunde liegt. Denn mein Argument behandelt Chancengleichheit als Wert, den es umzusetzen gilt und zwar so umfassend wie möglich. Doch eigentlich sollte man Chancengleichheit als *side constraint* betrachten: Auch wenn ein Weltzustand, in dem Chancengleichheit verlässlich umgesetzt wird, moralisch besser sei als einer, in dem dies nicht der Fall ist, sei es dennoch moralisch unzulässig, diesen Weltzustand herbeizuführen, wenn man dafür punktuell gegen Chancengleichheit verstoßen muss. Und genau dies geschähe, so die Anhänger*in von TS, würden wir PBA_{stark} anwenden.

Meiner Ansicht nach kann dieser Einwand nicht überzeugen, da er von einer Annahme ausgeht, welche die Anhänger*in von TS an dieser Stelle nicht mehr voraussetzen darf, nämlich von der Exklusivitätsthese in ihrer nicht abgeschwächten Form (K1). Denn die Anhänger*in muss ihre Annahme, dass es ungerecht ist, wenn männliche Bewerber aufgrund ihres Geschlechts nicht angestellt werden, begründen. Die naheliegende Begründung hierfür ist die These, dass bei der Verteilung akademischer Positionen nur das akademische Potential der Bewerber*innen berücksichtigt werden sollte. Doch dies ist nichts anderes als (K1) und also eine These, von der ich oben gezeigt habe, dass wir sie zumindest für die akademische Praxis in Deutschland nicht in dieser unqualifizierten Art akzeptieren.

In der dargestellten Form greift der Einwand der Anhänger*in von TS also nicht. Doch er lässt sich verbessern, wenn man ihm statt (K1) die abgeschwächte Version (K1*) zugrunde legt. In dieser modifizierten Version würde die Anhänger*in von TS lediglich behaupten, dass *in dem hier diskutierten Fall* – also bei der Verteilung von Positionen in der akademischen Philosophie in Deutschland – keine gewichtigen moralischen Erwägungen dafür sprechen, auch andere Merkmale der Bewerber*innen zu berücksichtigen als deren akademisches Potential. PBA_{stark} wäre demnach nicht grundsätzlich ein moralisch unzulässiges Mittel, um einen besseren Zustand herbeizuführen, sondern nur in diesem konkreten Fall. Um diese These zu begründen, könnte die Anhänger*in von TS entweder (a) moralphilosophische Erwägungen anführen und bspw. behaupten, dass ein Zustand, der verlässlich Chancengleichheit garantiert, insgesamt nicht besonders wünschenswert ist oder zumindest nicht wünschenswert genug, um die Einbuße an Erkenntnissen aufzuwiegen, die Anhänger*innen von TS

von der Durchführung von PBA_{stark} erwarten. Oder sie könnte (b) auf faktischer Ebene leugnen, was ich oben dargelegt habe, nämlich dass uneingestandene Vorurteile die akademische Philosophie in Deutschland kennzeichnen.

(a) erscheint mir in beiden skizzierten Varianten keine erfolgreiche Argumentationsstrategie. Zum einen ist uns Chancengleichheit bei der Verteilung nicht lebensnotwendiger Güter durchaus wichtig. Vor allem aber ist unklar, ob PBA_{stark} wirklich zu einer derart hohen Einbuße an Erkenntnissen führt, dass es insgesamt besser erscheint, auf einen dauerhaften Zugewinn an Chancengleichheit zu verzichten. Grundsätzlich hat die Anhänger*in von TS zwar recht mit dem Hinweis, dass die moralische Abwägung zwischen Erkenntnisgewinn und Chancengleichheit auch zugunsten von Ersterem ausgehen kann. Wäre bspw. abzusehen, dass PBA_{stark} die Anstellung von Personen mit so gut wie gar keinem akademischen Potential zur Folge hätte, spräche die (daraus wahrscheinlich resultierende) Verarmung der akademischen Philosophie wohl gegen PBA_{stark} . Aber natürlich steht uns offen, PBA_{stark} so zu gestalten, dass diese Folge vermieden werden kann. Dafür müssen wir lediglich sicherstellen, dass der Schwellenwert, den PBA_{stark} vorsieht, nicht zu niedrig festgelegt wird, so dass die Bewerber*innen, die ihn überschreiten und in die engere Auswahl kommen, genug akademisches Potential mitbringen, auf dass wir von ihnen einen ausreichenden Beitrag zum Erkenntnisgewinn erhoffen dürfen. Das heißt, wir können den moralphilosophischen Einwand der Anhänger*in von TS entkräften, indem wir sicherstellen, dass der von PBA_{stark} geforderte Schwellenwert nur Personen mit ausreichend akademischem Potential in die engere Auswahl kommen lässt.

Letztlich ist daher (b) die erfolgversprechendere Argumentationsstrategie für die Anhänger*in von TS. *In der Theorie* erscheint mir diese Strategie plausibel. Denn so, wie ich PBA_{stark} eingeführt und verteidigt habe, ist diese Praxis eine Ausgleichsstrategie, die sicherstellen soll, dass unsere Verteilung akademischer Positionen auf Dauer dem Ideal der Chancengleichheit entspricht. Wenn dies bereits erfüllt ist, ist kein weiterer Ausgleich notwendig. Hieraus folgt auch, wo in der Theorie die Grenze für PBA_{stark} liegt, d. h., ab wann diese Praxis ungerechtfertigt ist, nämlich genau dann, wenn verzerrende Phänomene wie uneingestandene Vorurteile und *stereotype threat* keine Rolle mehr bei unserer Verteilung akademischer Positionen spielen, weil Frauen in der akademischen Philosophie genug Sichtbarkeit haben, als dass sie nicht mehr als atypisch angesehen werden. Sobald dies gegeben ist, kann TS ohne weitere Einschränkungen durchge-

führt werden.⁵ Doch wie ich oben dargelegt habe, gibt es meiner Ansicht nach Grund zur Annahme, dass wir *in der Praxis* der akademischen Philosophie in Deutschland noch nicht an diesem Punkt angekommen sind. Ich gestehe mit anderen Worten zu, dass (b) eine erfolgversprechende Argumentationsstrategie gegen PBA_{stark} wäre, wenn die Startprämisse dieser Strategie zutreffen würde – doch es erscheint mir zweifelhaft, dass die akademische Philosophie in Deutschland bereits frei von den genannten Verzerrungen ist.

6. Schluss: Mögliche Erweiterungen?

Mein Argument dafür, dass die bevorzugte Anstellung von Frauen in der akademischen Philosophie in Deutschland moralisch zulässig ist, beruhte auf zwei Annahmen: dass es zulässig ist, teilweise vom Zweck akademischer Institutionen abzugehen, wenn gewichtige moralische Erwägungen hierfür sprechen; und dass in der akademischen Philosophie in Deutschland Phänomene am Werk sind, die dazu führen, dass die Vergabe von Positionen aktuell nicht dem Ideal der Chancengleichheit entspricht. Die Möglichkeit von PBA wird aber natürlich nicht nur für die akademische Philosophie in Deutschland diskutiert, sondern sowohl für andere akademische Disziplinen als auch für andere Länder, vor allem aber für die Vergabe von Jobs und Positionen auf dem nichtakademischen Arbeitsmarkt. Letzteres ist in meinen Augen die viel dringendere Frage, weil sie deutlich mehr Menschen betrifft, doch leider lassen sich meine Überlegungen nicht ohne Weiteres auf diese Frage übertragen. Vielmehr muss man zeigen, dass die beiden soeben genannten Annahmen auch für den nichtakademischen Arbeitsmarkt gelten. Diese Arbeit kann ich in diesem Artikel nicht leisten, doch ich bin optimistisch, dass dies möglich ist. Denn grundsätzlich sind wir bereit, den Markt an moralischen Erwägungen auszurichten, und leider gibt es auch im Bereich der freien Marktwirtschaft Narrative über bestimmte soziale Gruppen, die diese als atypisch erscheinen lassen und also Raum für Diskriminierung geben.

5 Personen, die nicht Prämisse (2), sondern Prämisse (1) von TS zurückweisen, würden dies bestreiten und noch weitere Einschränkungen für die Durchführung von TS fordern. Diese Strategie scheint mir an sich auch sinnvoll, ist aber nicht diejenige, die ich in diesem Text verfolgt habe.

Literatur

- Allen, Anita. 2011. „Was I Entitled or Should I Apologize? Affirmative Action Going Forward“. *Journal of Ethics* 15 (3), 253–263.
- Antony, Louise. 2012. „Different Voices or Perfect Storm: Why Are There So Few Women in Philosophy?“. *Journal of Social Philosophy* 43 (3), 227–255.
- Arneson, Richard. 2000. „Luck egalitarianism and prioritarianism“. *Ethics* 110 (2), 339–349.
- Baron, Sam, Tom Dougherty, und Kristie Miller. 2015. „Why is there female under-representation among philosophy majors? Evidence of a pre-university effect“. *Ergo* 2 (14), 329–365.
- BayHSchG (Bayrisches Hochschulgesetz): <http://www.gesetze-bayern.de/Content/Document/BayHSchG> (zuletzt abgerufen am 26.5.2019).
- Di Bella, Laura, Eleanor Miles, und Jennifer Saul. 2016. „Philosophers Explicitly Associate Philosophy with Maleness: An Examination of Implicit and Explicit Gender Stereotypes in Philosophy“. In *Implicit Bias and Philosophy. Volume 1: Metaphysics and Epistemology*, herausgegeben von Michael Brownstein und Jennifer Saul, 283–308. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Bratu, Christine und Moritz Dittmeyer. 2016. „Constitutivism about Practical Principles: Its Claims, Goals, Task and Failure“. *Philosophia* 44 (4), 1129–1143.
- Brennan, Samantha. 2013. „Rethinking the Moral Significance of Micro-Inequities: The Case of Women in Philosophy“. In *Women in Philosophy: What Needs to Change?*, herausgegeben von Katrina Hutchison und Fiona Jenkins, 180–196. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. 1977. „Reverse Discrimination“. In *Taking Rights Seriously*, herausgegeben von Ronald Dworkin, 223–239. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Friedman, Marilyn. 2013. „Women in Philosophy: Why Should We Care?“. In *Women in Philosophy: What Needs to Change?*, herausgegeben von Katrina Hutchison und Fiona Jenkins, 21–38. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Fullinwider, Robert. 2018. „Affirmative Action“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/affirmative-action/> (zuletzt abgerufen am 14.10.2019).
- Gheaus, Anca. 2015. „Three Cheers for the Token Women!“. *Journal of Applied Philosophy*, 32 (2), 163–176.
- Goldman, Alan. 1975. „Limits to the Justification of Reverse Discrimination“. *Social Theory and Practice* 3 (3), 289–306.
- Gräfrath, Bernd. 1999. „Umgekehrte Diskriminierung“. In *Halbe-Halbe? Zur Gerechtigkeit der Frauenquote*, herausgegeben von Susanne Boshammer und Matthias Kayß, 50–74. Münster: LIT.

- Hartocollis, Anemona, und Stephanie Saul. 2017. „Affirmative Action Battle Has a New Focus: Asian-Americans“. In: *New York Times*, <https://www.nytimes.com/2017/08/02/us/affirmative-action-battle-has-a-new-focus-asian-americans.html> (zuletzt abgerufen am 26.5.2019).
- Herrmann, Martina. 1999. „Quotierung als Mittel gerechter Verteilung“. In *Halbe-Halbe? Zur Gerechtigkeit der Frauenquote*, herausgegeben von Susanne Boshammer und Matthias Kayß, 75–98. Münster: LIT.
- Hettinger, Edwin. 1987. „What is Wrong with Reverse Discrimination?“. *Business and Professional Ethics Journal* 6 (3), 39–55.
- Hull, George. 2015. „Affirmative Action and the Choice of Amends“. *Philosophia* 43 (1), 113–134.
- Hutchison, Katrina. 2013. „Sages and Cranks: The Difficulty of Identifying First-Rate Philosophers“. In *Women in Philosophy: What Needs to Change?*, herausgegeben von Katrina Hutchison und Fiona Jenkins, 103–126. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Jenkins, Fiona. 2013. „Singing the Post-discrimination Blues: Notes for a Critique of Academic Meritocracy“. In *Women in Philosophy: What Needs to Change?*, herausgegeben von Katrina Hutchison und Fiona Jenkins, 81–102. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Klonschinski, Andrea. 2018. „#Metoo und Frauen in der akademischen Philosophie: Der perfekte Sturm“. *praefaktisch.de*, <https://www.praefaktisch.de/metoo/metoo-und-frauen-in-der-akademischen-philosophie-der-perfekte-sturm/> (zuletzt abgerufen am 26.5.2019).
- Lai, Calvin et al. 2014. „Reducing implicit racial preferences: I. A comparative investigation of 17 interventions“. *Journal of Experimental Psychology: General*, 143, 1765–1785.
- Leslie, Sarah-Jane, Andrei Cimpian, Meredith Meyer und Edward Freeland. 2015. „Expectations of Brilliance Underlie Gender Distributions Across Academic Disciplines“. *Science* 347, 6219, 262–265.
- Leuschner, Anna. 2019. „Why So Low? On Indirect Effects of Gender Bias in Philosophy“. *Metaphilosophy* 50 (3), 231–249.
- Leuschner, Anna. 2015. „Social exclusion in academia through biases in methodological quality evaluation: On the situation of women in science and philosophy“. *Studies in History and Philosophy of Science* 54, 56–63.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2014. *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Mackenzie, Catriona, und Cynthia Townley. 2013. „Women In and Out of Philosophy“. In *Women in Philosophy: What Needs to Change?*, herausgegeben von Katrina Hutchison und Fiona Jenkins, 164–179. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Meshelski, Kristina. 2016. „Procedural Justice and Affirmative Action“. *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (2), 425–443.

- Mikkola, Mari. 2013. „Die Society for Women in Philosophy (SWIP) Germany“. *Newsletter Deutsche Gesellschaft für Philosophie* 20, 4–6.
- Nagel, Thomas. 1973. „Equal Treatment and Compensatory Discrimination“. *Philosophy and Public Affairs*, 2 (4), 348–363.
- Newton, Lisa. 1973. „Reverse Discrimination as Unjustified“. *Ethics* 83 (4), 308–312.
- Pojman, Louis. 1998. „The Case Against Affirmative Action“. *International Journal of Applied Philosophy* 12 (1), 97–115.
- Rössler, Beate (Hg.). 1993. *Quotierung und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Rössler, Beate. 1999. „Quotierung als moralisches Problem“. In *Halbe-Halbe? Zur Gerechtigkeit der Frauenquote*, herausgegeben von Susanne Boshammer und Matthias Kayß, 33–49. Münster: LIT.
- Saul, Jennifer. 2013. „Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy“. In *Women in Philosophy: What Needs to Change?*, herausgegeben von Katrina Hutchison und Fiona Jenkins, 39–60. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Sesardic, Neven, und Rafael de Clerq. 2014. „Women in Philosophy: Problems with the Discrimination Hypothesis“. *Academic Questions* 27 (4), 461–473.
- StZG: <https://www.gesetze-im-internet.de/stzg/index.html>
- Thomson, Judith. 1973. „Preferential Hiring“. *Philosophy and Public Affairs* 2 (4), 364–384.
- TierSchG: <https://www.gesetze-im-internet.de/tierschg/BJNR012770972.html>
- WMA Declaration of Helsinki: <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki-ethical-principles-for-medical-research-involving-human-subjects/>

Quoten für Hauptvorträge?

Moralische, soziale und epistemische Aspekte akademischer Quotenregelungen am Beispiel der *Gendered Conference Campaign*¹

Moral, Social, and Epistemic Aspects of Quota Regulations in Academia: The Case of the Gendered Conference Campaign

ANNA LEUSCHNER, HANNOVER

Zusammenfassung: Die *Gendered Conference Campaign* macht auf die Unterrepräsentation von Philosophinnen als Hauptvortragende bei philosophischen Konferenzen aufmerksam, indem Konferenzen, zu denen ausschließlich Männer als Hauptvortragende eingeladen sind, online gelistet werden. Organisatorinnen und Organisatoren philosophischer Konferenzen werden so dazu angehalten, sich um die Inklusion von Frauen bei der Wahl der Hauptvortragenden zu bemühen. Der Aufsatz diskutiert Einwände gegen die Kampagne und hält dagegen, dass sie aus sozialen, moralischen und epistemischen Gründen sinnvoll ist, da sie der Diskriminierung von Frauen entgegenwirkt und epistemische Vielfalt in der philosophischen Disziplin fördert. Abschließend entkräfte ich das Argument, dass die Befürwortung der Kampagne zugleich die Befürwortung einer Männerquote für feministische Konferenzen bedeutet.

Schlagwörter: Gendered Conference Campaign; Frauen in der Philosophie; Quotenregelungen; direkte und indirekte Diskriminierung; feministische Wissenschaftsphilosophie

1 Ich danke Stefan Gärtner, Andrea Klonschinski, David Ludwig, Robert Mitchell und zwei anonymen GutachterInnen für hilfreiche Anmerkungen und Diskussionen des Manuskripts.

Abstract: The *Gendered Conference Campaign* draws attention to the fact that women philosophers are underrepresented as keynote speakers of philosophical conferences. By putting “all-male conferences” online, the campaign urges organizers of philosophical conferences to include women keynotes in the programs. In this paper, I defend the campaign against a number of objections by arguing that it is desirable for social, moral, and epistemic reasons as it corrects for discrimination against women and fosters epistemic diversity in the discipline. Eventually, I critically discuss the argument that an endorsement of the campaign entails an endorsement of the idea that men should be invited as keynotes to feminist conferences.

Keywords: Gendered Conference Campaign; Women in Philosophy; Quota Regulations; Direct and Indirect Discrimination; Feminist Philosophy of Science

1 Einleitung

In vielen akademischen Disziplinen sind Frauen nach wie vor unterrepräsentiert. Dieses Phänomen betrifft nicht nur viele Naturwissenschaften, sondern auch bestimmte Felder der Sozial- und Geisteswissenschaften. Die Philosophie ist eine solche Disziplin, und Philosophinnen und Philosophen diskutieren bereits seit geraumer Zeit über die Gründe: Erklärungsansätze umfassen implizite Vorurteile gegen Frauen, stereotype Bedrohung, Mikroaggressionen oder auch ein sozial kühles Klima („chilly climate“), sowie fachspezifische Anforderungen der akademischen Philosophie, die auf Männer zugeschnitten sind, was Guthoff (2013) mit Bezug auf – und unter Abgrenzung von – Bourdieu als implizit männlichen „(Kollektiv-)Habitus“ bezeichnet. Auf alle diese sozialen Probleme gibt es klare Hinweise: sowohl empirische, soziologische, sozialpsychologische und metaphilosophische Analysen als auch eine steigende Zahl von Berichten betroffener Philosophinnen über Diskriminierung, darunter Berichte über sexuelle Belästigung und marginalisierende und sexistische Bemerkungen sowie über subtilere Formen der Benachteiligung wie soziale Ausgrenzung, fehlende Anerkennung von Leistungen und Nichtbeachtung von Publikationen oder Beiträgen in Diskussionen (z. B. Brownstein und Saul 2016; Crouch und Schwartzman 2012; Haslanger 2008; Hutchison und Jenkins 2013; Lee und Schunn 2011; Leslie et al. 2015; Leuschner und Lindemann 2018). All diese Vorkommnisse von Belästigung, Benachteiligung und Ausgrenzung möchte ich hier als Formen von Diskriminierung verstehen.² Dabei erscheint die Annahme beson-

2 Der hier verwendete Diskriminierungsbegriff ist sehr weit gefasst. Ich fasse

ders plausibel, dass alle diese Formen von Diskriminierung zusammenspielen und so auf direkte und indirekte Weise dazu führen, dass Frauen in der philosophischen Disziplin schlechter Fuß fassen als Männer, ein Erklärungsmodell, das Louise Antony in einer an Virginia Valians Arbeiten angelehnten Analyse als „perfect storm“ bezeichnet hat (Antony 2012; Valian 1998).

Ein Beispiel, das diese Diskriminierung besonders prägnant macht, ist die Häufigkeit philosophischer Fachtagungen, deren Hauptvorträge ausschließlich von Männern gehalten werden. Feministische Philosophinnen und Philosophen haben argumentiert, dass die Normalität solcher „all-male events“ dazu führt, dass das Stereotyp der Philosophie als Männer-Disziplin nicht nur aufrechterhalten, sondern auch weiter gefestigt wird, was sozial, moralisch und epistemisch problematisch ist. Prominent wurde diese Kritik insbesondere durch die von einer Gruppe von Philosophinnen und Philosophen ins Leben gerufene *Gendered Conference Campaign*, deren Ziel es ist, auf einer Website auf solche Tagungen und die damit verbundenen Probleme aufmerksam zu machen (Feminist Philosophers 2018).

Die Kampagne ist innerhalb der Fachdisziplin kontrovers diskutiert worden, wobei die Kontroversen größtenteils in informellen Zusammenhängen (in Gesprächen oder, oft anonym, im Internet) stattgefunden haben. Meines Wissens hat sich bislang nur der Philosoph David Benatar offiziell als Kritiker der Kampagne exponiert, als er 2015 eine Reihe von Einwänden gegen die Kampagne in *Philosophia* veröffentlichte. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich diese Einwände diskutieren.

Dabei werde ich nicht darauf eingehen, dass durch Quoten geförderte Personen ihre Kompetenz in Frage gestellt sehen. Diese Befürchtung wird immer wieder von Frauen geäußert, ist aber, wie Anca Gheaus überzeugend argumentiert hat, unbegründet:

darunter alle Formen der Benachteiligung oder Zurückstellung aufgrund von Gruppenzugehörigkeit. Weiterhin wird der Begriff der indirekten Diskriminierung hier nicht in der gängigen Weise verwendet, die Benachteiligungen meint, welche durch scheinbar unproblematische, tatsächlich aber aus Diskriminierung hervorgegangene Verhältnisse begründet sind; ein klassisches Beispiel sind betriebliche Eignungstests für Beförderungen, die bestimmte Personengruppen aufgrund von diskriminierenden gesellschaftlichen Bildungsverhältnissen benachteiligen und dabei fachlich nicht gerechtfertigt sind. In diesem Aufsatz meint indirekte Diskriminierung im rein semantischen Sinne jede Form von Diskriminierung, der Personen mittelbar ausgesetzt sind. Dies wird im Abschnitt 2 erläutert.

“If the proposal was that women should be invited on the *sole* ground of their sex, female quotas would be unfair, and accepting an invitation would indeed pose the threats of humiliation and of undermining women’s achievements. But nobody suggests including women on the sole ground of their sex; being a woman should be acknowledged as one of the legitimate grounds, alongside a minimum threshold of professional competence, for being included.” (Gheaus 2015: 165, Hervorhebung im Original)

Im Folgenden möchte ich diesen Punkt daher vernachlässigen und stattdessen zunächst darauf eingehen, weshalb die Kampagne als Antidiskriminierungsstrategie moralisch (Abschnitt 2) und sozial (Abschnitt 3) gerechtfertigt ist. Abschnitt 4 liefert ein sozialepistemologisches Argument aus der Wissenschaftstheorie dafür, dass die Kampagne auch aus epistemischen Gründen gerechtfertigt ist. Zuletzt diskutiere ich in Abschnitt 5 das Argument, dass diejenigen, die die Kampagne befürworten, aus denselben Gründen auch befürworten müssten, dass Männer als Hauptsprecher zu philosophischen Fachtagungen einzuladen seien, bei denen sie traditionell unterrepräsentiert sind, wie beispielsweise Konferenzen zu feministischen Themen. Ich werde argumentieren, dass sich dieser Schluss moralisch und sozial nicht rechtfertigen lässt, da Männer im Gegensatz zu Frauen nicht gesellschaftlich diskriminiert werden; auch, ob sich das epistemologische Argument auf diesen Fall übertragen lässt, erscheint aus empirischen Gründen zweifelhaft.

2 Das moralische Argument

Dass die moralischen Prinzipien von Gleichheit und Fairness verletzt werden, wenn bei einer Fachtagung keine Frau unter den Hauptvortragenden ist, mag auf den ersten Blick unkontrovers erscheinen. Doch gilt dies auch, wenn Frauen in der betreffenden Disziplin unterrepräsentiert sind? Benatar (2015) hat argumentiert, dass gerade umgekehrt die von der *Gendered Conference Campaign* geforderte Quotenregel, zu jeder Fachtagung zumindest eine Frau als Hauptvortragende einzuladen, eine Ungleichbehandlung bedeute und somit den Männern in der Disziplin gegenüber unfair sei. Dieses Argument beruht auf der Tatsache, dass es bei philosophischen Fachtagungen in der Regel nur zwei bis drei Hauptvorträge gibt. Würde zu jeder Tagung mindestens eine Frau als Hauptvortragende eingeladen, würde dies zur Folge haben, dass etwa 40 Prozent der Hauptvorträge von Frauen gehalten

würden. Da aber Frauen lediglich etwa 20 Prozent³ der oberen Positionen in der akademischen Philosophie bekleiden, würde eine Quote von 40 Prozent Hauptrednerinnen die Männer in der Disziplin benachteiligen (vgl. Benatar 2015: 19).

Dieses Argument beruht auf der Annahme, dass die soziale Zusammensetzung der Hauptvortragenden einer Fachtagung – aus Gründen der Fairness – die soziale Zusammensetzung der betreffenden akademischen Fachgemeinschaft widerspiegeln solle. Das setzt jedoch voraus, dass die soziale Zusammensetzung der betreffenden akademischen Fachgemeinschaft fair und nicht durch Diskriminierung geprägt ist. Benatar nimmt also offenbar an, dass die Unterrepräsentation von Frauen in der Philosophie nicht auf Diskriminierung beruhe. Doch scheint dies angesichts des in Abschnitt 1 erläuterten empirischen Forschungsstandes sowie der Aussagen betroffener Philosophinnen kaum haltbar. Wenn man die wachsende Anzahl der Berichte über Diskriminierung ernst nimmt und den entsprechenden Forschungsstand für solide hält, muss man davon ausgehen, dass der geringe Prozentsatz von Frauen in der akademischen Philosophie maßgeblich auf unfairen Bedingungen für Frauen beruht; folglich kann man eine Frauenquote von 20 Prozent bei den Hauptvorträgen philosophischer Fachtagungen nicht für fair halten (ebenso wenig wie die etwa 20 Prozent der Professuren, die von Philosophinnen bekleidet werden). Umgekehrt erscheint es dann gerechtfertigt, Frauen bevorzugt zu Hauptvorträgen einzuladen, um so Kritik am Status quo zum Ausdruck zu bringen und Benachteiligungen auszugleichen. Unfaire Bedingungen werden so nicht etwa geschaffen, sondern es wird ihnen, im Gegenteil, entgegen gewirkt.

Doch genau diesen Punkt möchte Benatar bestreiten. Das wird bereits in seinem Buch *The Second Sexism* deutlich, in dem er argumentiert, dass Quotenregelungen als Antidiskriminierungsmaßnahmen verfehlt seien, da positive Diskriminierung nur dann gerechtfertigt sei, wenn sie *genau diejenigen* Individuen unterstütze, die tatsächlich Nachteile erlitten haben:

3 Wilhelm et al. (2017) und Schwitzgebel und Jennings (2017) haben gezeigt, dass Philosophinnen allenfalls 25 Prozent der Positionen an US-amerikanischen Fakultäten innehaben; dabei halten sie etwa 37 Prozent der Assistenzprofessuren, aber nur 29 Prozent der Associate und 20 Prozent der Full Professorships. In Deutschland zeigt sich ein ähnliches Abfallen des Frauenanteils von den Studierenden, bei denen Männer und Frauen in etwa gleich vertreten sind, hin zu den Professuren, die nur zu zirka 20 Prozent von Frauen bekleidet werden (Klonschinski 2018).

“An injustice done to a person is rectified by compensating that individual, rather than by compensating other individuals, even if those other individuals share some characteristic with the victim of injustice. This is true even if the shared characteristic was the basis for the discrimination against the individual who suffered the injustice.” (Benatar 2012: 216)

Zunächst ist zu bemerken, dass diese Interpretation der Kampagne als „individuellem Nachteilsausgleich“ insofern am eigentlichen Problem vorbeizieht, als es gar nicht darum geht, bestimmte Personen für erlittene Schädigungen zu kompensieren, sondern die akademische Philosophie gerechter zu machen.⁴ Dennoch scheint mir Benatars Argument wichtig, da er hier ein Bedenken formuliert, das sicherlich viele Kritikerinnen und Kritiker der Kampagne haben. Es scheint mir daher wichtig, auf die Schwächen dieses Arguments genauer einzugehen.

Benatar nimmt an, dass ein bestimmtes „geteiltes Charakteristikum“, das zu Diskriminierung führt, nicht zur Diskriminierung *aller* Träger dieses Charakteristikums führt, sondern dass nur manche Träger dieses Charakteristikums Opfer von Diskriminierung werden. Diese Annahme erscheint jedoch aus zwei Gründen problematisch.

Der erste Grund ist deutlich schwächer als der zweite, da er nicht analytisch ist, sondern nur empirisch begründet: Es gibt schlicht gute Gründe anzunehmen, dass jedes Mitglied einer sozial benachteiligten Gruppe diese Benachteiligung schon einmal auf die eine oder andere Weise zu spüren bekommen hat. Der Schweregrad der jeweiligen Benachteiligung mag variieren – doch man muss sich sicherlich bemühen, in den gegenwärtigen Gesellschaften eine Frau zu finden, die noch nie in irgendeiner Form sexistischer Diskriminierung ausgesetzt war.

Benatar mag einwenden, dass die Benachteiligungen und die ihnen entgegenwirkenden Maßnahmen in demselben Kontext stattfinden müssten, dass also beispielsweise Philosophinnen Diskriminierung *innerhalb ihrer Profession* erlebt haben müssten, um Anspruch auf Kompensation zu haben. Ich halte diese Annahme nicht für besonders überzeugend, da sexistische Diskriminierung Frauen in ihrer akademischen Leistungsfähigkeit beeinträchtigen kann, auch wenn die Diskriminierung ausschließlich in anderen Lebensbereichen stattfindet. Dennoch möchte ich diese Annahme hier zugunsten von Benatars Argument einmal machen. Und ebenfalls nehme ich

4 Mit Dank an eineN anonymeN GutachterIn der ZfPP für diesen Hinweis.

an, dass sich Akademikerinnen finden lassen, auch Philosophinnen, die zu Protokoll geben, sie hätten noch nie in ihrem Berufsleben sexistische Diskriminierung erfahren. Wieso sollten dann diese Frauen Anspruch auf eine Bevorzugung durch eine Quotenregelung haben?

Hier kommt nun der zweite, analytische Punkt ins Spiel, welcher sich aus dem Problem indirekter Diskriminierung, ergibt. Selbst eine Frau, die noch nie persönlich Opfer sexistischer Diskriminierung geworden ist (in ihrem Berufsleben oder außerhalb), ist de facto benachteiligt, wenn sie in einer Gesellschaft lebt, in der sexistische Diskriminierung besteht, in der also andere Frauen Opfer sexistischer Diskriminierung werden. Anders als Benatar annimmt, führt das „geteilte Charakteristikum“, eine Frau zu sein, auch für diese Frauen zu Benachteiligung, da es sie erhöhter Gefahr aussetzt, selbst diskriminiert zu werden. Dass eine Person in dem (impliziten oder expliziten) Bewusstsein lebt, ein intrinsisches Charakteristikum zu haben, das sie einer Gruppe zugehörig macht, die gesellschaftlicher Diskriminierung ausgesetzt ist, wirkt, wenn auch nur indirekt und vielleicht mitunter subtil, einschüchternd und entmutigend und beeinflusst Lebens- und Denkweisen, Gefühle und Entscheidungen.

Ein kurzes Beispiel veranschaulicht dieses Problem sehr gut. Es handelt sich um einen Vorfall aus dem Leben von Phillis Wheatley, der ersten afro-amerikanischen Dichterin, die ihre Arbeiten publizieren konnte. Wheatley wurde in Westafrika geboren und im Alter von sieben Jahren in die Sklaverei verschleppt. In Boston wurde sie von einer reichen, liberalen Familie, den Wheatleys, „erworben“. In der reichen, liberalen Schicht der USA dieser Zeit galt es als nobel, Sklaven zu halten, die wie Familienmitglieder behandelt wurden. Die Wheatleys ließen „ihrer Phillis“ eine umfassende Erziehung in klassischen Sprachen, Literatur und den schönen Künsten angedeihen und förderten ihre Talente nach Kräften. Phillis befand sich so in der widersprüchlichen Situation, dass sie, obgleich Mitglied einer diskriminierten Gesellschaftsgruppe, sozial privilegiert war. So kam es zu folgendem Vorfall:

“Mrs. Wheatley, mindful (because of bad weather) of the health of her protégé [Phillis Wheatley], sent another black servant, Prince, to bring the young girl home in a chaise. [...] When the chaise returned, the good lady drew near the window, as it approached the house and exclaimed, ‘Do but look at the saucy varlet—if he hasn’t the impudence to sit upon the same seat with my Phillis!’ And poor Prince received a severe reprimand for forgetting the dignity thus kindly, though perhaps

to him, unaccountably, attached to the sable person of ‘my Phillis’.”
(Burke 1991: 39–40)

Phillis Wheatley war durch Vorfälle wie diesen stets bewusst, dass ihr Sonderstatus einzig von der Gunst des weißen Establishments abhing und jederzeit enden konnte. Das Bedrückende dieser Situation spiegelt sich in ihrem Werk wider und ist eindrucklich literaturwissenschaftlich und historisch aufgearbeitet worden (vgl. Burke 1991; Carretta 2014).

Das Problem, dass direkte wie indirekte Diskriminierung Personen auch mittelbar in ihrer Handlungsfreiheit und ihrem Selbstbewusstsein einschränkt, wird durch Benatars Argument marginalisiert. Dabei ist es von großer Bedeutung, denn die meisten, wahrscheinlich sogar alle Frauen, erfahren in ihrem Leben mindestens indirekt, also mittelbar Diskriminierung, durch die einschüchternde Erkenntnis nämlich, dass andere Frauen Opfer direkter, unmittelbarer Diskriminierung werden. Daraus ergibt sich, dass alle Frauen, als Mitglieder einer diskriminierten Gruppe, zu einem gewissen Grad benachteiligt sind, und Versuche, diese Benachteiligung durch ausgleichende Maßnahmen wie die von der *Gendered Conference Campaign* geforderte zu korrigieren, erscheinen moralisch sinnvoll. Auch gewichtige soziale Gründe sprechen für die Kampagne.

3 Das soziale Argument

Während sich das bisher ausgeführte moralische Argument auf den Schaden bezogen hat, den die betroffenen Personen durch Diskriminierung erfahren, zielt das nun folgende soziale Argument auf den Schaden ab, den die Gemeinschaft erfährt.

Die sozialen Aspekte, die für die Kampagne sprechen, werden deutlich, wenn man bedenkt, dass eine Quote von etwa 40 Prozent Frauen bei den Hauptvortragenden sämtlicher philosophischer Fachtagungen ermutigend auf Philosophinnen – gerade auch auf den weiblichen Nachwuchs – wirken würde, während es unwahrscheinlich scheint, dass eine Männerquote von etwa 60 Prozent Männer in ihren Karrieren behindern würde. Umgekehrt führt eine Frauenquote von 20 Prozent, wie sie dem gegenwärtigen Geschlechterverhältnis in der Profession entspricht, dazu, dass dieses Geschlechterverhältnis gerechtfertigt erscheint und gefestigt wird. Das wiederum wirkt entmutigend auf Philosophinnen und kann gerade den weiblichen Nachwuchs davon abbringen, eine akademische Laufbahn zu verfolgen (Saul 2013: 50). Hierfür spricht insbesondere auch die „leaky pipeline“: Dass der

Frauenanteil unter den Studierenden noch bei 50 Prozent liegt, unterstreicht die Dringlichkeit, den Anteil von Frauen unter den Keynotes auf mehr als 20 Prozent zu heben. Dies alles unterstreicht, dass die Forderung der *Gendered Conference Campaign* auch dem Verhältnismäßigkeitsprinzip genügt.

EinE GutachterIn dieser Zeitschrift konfrontierte mich hierzu mit einem wichtigen Einwand: Es sind Fälle denkbar (und es gibt solche Fälle auch sicherlich), in denen es einem einzelnen Mann durchaus schadet, dass *häufig* die *etwas* weniger ausgewiesene Kollegin, die zu einem ähnlichen oder demselben Thema arbeitet, eingeladen wird. Meine Kursivierungen deuten bereits an, was ich hierauf erwidern will. Zum einen wird es kaum der Fall sein, dass diese Frau *stets* diesem Mann vorgezogen wird, sondern allenfalls häufig; zum zweiten wird dies nur dann der Fall sein, wenn die Qualifikation der Frau lediglich geringfügig unter der des Mannes liegt. Dagegen finden sich am laufenden Band Tagungen, zu denen eher unbekannte Männer eingeladen werden, während überhaupt keine Frauen auf dem Programm stehen. Dies zeigt sich zum einen an den Beispielen, die von der *Gendered Conference Campaign* selbst genannt werden; zum anderen finden sich entsprechende Berichte von Bevorzugungen geringer qualifizierter männlicher Kollegen, sei es hinsichtlich allgemeiner Anerkennung und Lob, Bezahlung, Beförderung oder auch Einladungen zu Konferenzen; konkrete Berichte aus dem Feld der akademischen Philosophie finden sich auf Jennifer Sauls bekanntem Blog *What Is It Like to Be a Woman in Philosophy?* So beschreiben dort Philosophinnen, wie sie durch Männernetzwerke ausgeschlossen und benachteiligt werden, dass ihre Arbeiten, selbst wenn sie in ausgewiesenen Zeitschriften veröffentlicht sind, weder zitiert, noch überhaupt zur Kenntnis genommen werden, dass sie, im Gegensatz zu weit weniger fachlich ausgewiesenen, oft viel jüngeren männlichen Kollegen, so gut wie nie zu Konferenzen eingeladen werden, und dass sie bei ebendiesen Konferenzen, selbst wenn sie dort über viele Jahre hinweg Vorträge erfolgreich eingereicht und gehalten haben, in ihrem Spezialisierungsbereich also eigentlich gut etabliert sein sollten, auch persönlich häufig ignoriert werden.

Angesichts der Tatsache, dass viele hochqualifizierte Frauen aufgrund direkter und indirekter Diskriminierung die akademische Laufbahn abbrechen (müssen), während viele weniger qualifizierte Männer sie fortsetzen (können), beiße ich daher angesichts dieses Einwands in den sauren Apfel: Wenn ein Mann tatsächlich auf diese Weise so geschädigt wird, dass er seine akademische Karriere aufgeben muss, muss dies in Kauf genommen werden, um den grundsätzlichen Missverhältnissen innerhalb der Disziplin

entgegenzuwirken. Ich halte diesen Fall allerdings aufgrund der vielfältigen bestehenden Formen von Diskriminierung gegen Frauen für sehr unwahrscheinlich (wenngleich er natürlich nicht ausgeschlossen werden kann).

Die *Gendered Conference Campaign* erscheint also nicht nur aus den in Abschnitt 2 genannten moralischen Gründen der Fairness, sondern auch aus diesen sozialen Gründen der Förderung von Frauen, insbesondere dem weiblichen Nachwuchs, gerechtfertigt, denn sie trägt zum Wohle der akademischen Gemeinschaft bei. Benatar führt hier allerdings noch einen weiteren relevanten Punkt an, der in überraschendem Kontrast zu seiner sonstigen Argumentation steht und besondere Beachtung verdient: Er betont, dass andere soziale Gruppen in der akademischen Philosophie noch stärker diskriminiert würden als Frauen, insbesondere ethnische Minderheiten. Wenn es also generell darum gehen sollte, der akademischen Philosophie zu größerer Diversität zu verhelfen, sei es zu kurz gegriffen, nur für Frauen eine Quote zu fordern; die Kampagne sollte besser fordern, dass mindestens ein Hauptvortrag pro Konferenz vom Mitglied einer gesellschaftlich diskriminierten Gruppe zu halten sei, und das müsse nicht unbedingt eine Frau sein (Benatar 2015: 18), zumal diese doch oftmals weit weniger benachteiligt seien als beispielsweise Mitglieder ethnischer Minderheiten (Benatar 2012: 230). Folglich lautet an dieser Stelle seine Konklusion plötzlich nicht mehr, dass die Kampagne grundsätzlich verfehlt, sondern dass sie im Gegenteil zu erweitern sei.⁵ Diesem Punkt schließe ich mich an. Dennoch werde ich mich im Folgenden aus Gründen der Übersichtlichkeit weiter auf die Kampagne im bestehenden Zustand und somit auf Frauen und Frauenquoten beziehen; die Argumente, die ich vorstelle, lassen sich aber allesamt auf andere diskriminierte Gruppen übertragen.

5 Es gilt zwar zu beachten, dass es gesellschaftlich diskriminierte Gruppen gibt, deren Mitglieder nicht ohne weiteres zu erkennen sind, solange sie sich nicht als solche exponieren, beispielsweise GLBTQs (Dutilh Novaes 2011). Im Gegensatz zu Frauen oder Mitgliedern ethnischer Minderheiten haben GLBTQs in aller Regel die Möglichkeit, das Charakteristikum, das sie der Diskriminierung aussetzt, zu verbergen. Dennoch trifft auch auf sie der Punkt zu, dass die bloße Tatsache sie benachteiligt, dass sie einer sozialen Gruppe angehören, die gesellschaftlich diskriminiert wird, weil sie in dem Bewusstsein leben, dieser Gruppe anzugehören. Sie wissen also, dass sie, wenn sie sich exponieren, ebenfalls gefährdet sind, Opfer von Diskriminierung zu werden, und dieses Wissen bedeutet für sie einen Nachteil. GLBTQs sollten folglich nach Möglichkeit ebenso wie die Mitglieder anderer diskriminierter Gruppen in einer umfassenden Diversitätskampagne berücksichtigt werden.

Im Folgenden möchte ich noch einen weiteren Aspekt der Kampagne diskutieren: Es gibt neben den bisher besprochenen moralischen und sozialen Gründen auch epistemische Gründe für Frauen als Hauptvortragende bei Konferenzen, da Konferenzen, die ausschließlich die Arbeiten weißer Männer betonen, Gefahr laufen, epistemisch verlustbringend zu sein.

4 Das epistemologische Argument

In der Wissenschaftsphilosophie der letzten 30 Jahre ist geltend gemacht worden, dass nicht-epistemische (d. h. soziale, moralische, politische) Werte unvermeidlich eine Rolle nicht nur im (im Reichenbachschen Sinne) wissenschaftlichen Entdeckungskontext, sondern, aufgrund empirischer Unterbestimmtheit, auch im Rechtfertigungskontext spielen. Sie beeinflussen Entscheidungen in der Evaluation, Charakterisierung und Interpretation von Daten, in der Hypothesen- und Methodenwahl, in der Begriffsbildung, dem Design von Experimenten und sogar in der Wahl statistischer Signifikanzniveaus (Biddle 2013; Douglas 2000, 2009; Dupré 2007; Kitcher 2011; Rudner 1953; Wilholt 2009). Aus diesem Grunde ist argumentiert worden, dass das sogenannte Wertfreiheitsideal aufgegeben werden müsse. Alternative Ansätze wie Sandra Hardings Standpunkttheorie, Helen Longinos kritischer kontextueller Empirismus und Philip Kitchers Ideal der „well-ordered science“ kamen aufs Tapet. Besonders Longinos sozialpluralistische Position erscheint im hiesigen Kontext interessant.

In Millscher Tradition hat Longino gezeigt, dass soziale Diversität eine entscheidende Rolle für den epistemischen Fortschritt spielt, da die individuelle Perspektive jeder Person, die zwangsläufig von ihren jeweiligen Erfahrungen und ihrem sozialen Hintergrund beeinflusst ist, ihre Wahrnehmung und ihr Verständnis der Welt prägt und so den Weg selbst in abstrakteste Theorien findet. Deshalb funktioniere Wissenschaft dann am verlässlichsten, wenn die im wissenschaftlichen Prozedere getroffenen Entscheidungen von Personen mit so vielen verschiedenen Perspektiven wie möglich befürwortet werden. Je mehr verschiedene Hintergründe die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben, die an einem Forschungsprojekt beteiligt sind, umso unwahrscheinlicher werden thematische oder methodologische Einseitigkeiten und Verzerrungen. Longino bringt dies in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel *How Values Can Be Good for Science*, auf den Punkt:

“[...] social] pluralism turns the value-free ideal upside down—values and interests must be addressed not by elimination or purification strategies, but by more and different values.” (Longino 2004: 137; vgl. auch Longino 1990, 2002)

Der Einbezug von Frauen in wissenschaftliche Diskussionen bedeutet folglich nicht nur, dass Ideen zum Tragen kommen, die andernfalls womöglich übersehen worden wären, sondern auch dass Einseitigkeiten in Themen- und Methodenwahl entgegengewirkt wird und sexistische Überlegungen erkannt und kritisiert werden. Letzteres hat James Robert Brown so formuliert:

“Every example of racist or sexist science that I have ever seen has flourished because there have not been women or racial minorities inside the scientific establishment to take it on.” (Brown 2004: 605–606)

Bekannte Beispiele sind Anthropologie und Verhaltensforschung, Disziplinen, in denen die Beiträge von Frauen zu regelrechten Paradigmenwechseln geführt haben: Plötzlich wurden die Aufgaben der Frauen in Jäger- und Sammlergesellschaften in gleicher Weise zum Gegenstand der Forschung wie jene der Männer. Das Augenmerk wanderte von Aggression und Jagdfähigkeiten hin zur Kooperationsbereitschaft und dem Sammeln, Zubereiten und Konservieren von Pflanzen. Es kam zu einer Revolution im Verständnis der Herstellung von Werkzeugen und der Entstehung des Sozialverhaltens (Brown 2001: 201–204).

In den Geisteswissenschaften zeigt sich der Zusammenhang zwischen sozialer Diversität und epistemischer Vielfalt gleichermaßen: So waren es auch in der Philosophie oft Frauen, die vernachlässigte oder gänzlich unerkannte Forschungsfelder erschlossen; man denke an Care-Ethik, Ökofeminismus, feministische Bioethik, Embodiment, Intersektionalität, Standpunkttheorie oder feministische Wissenschaftstheorie (Friedman 2013: 32; siehe auch Leuschner und Lindemann 2018). Frauen eröffnen also nachweislich relevante Perspektiven, die in allein von Männern geführten Diskussionen wahrscheinlich übersehen oder ignoriert worden wären. Aus diesem Grunde erscheint es zusätzlich erstrebenswert, Frauen als Hauptvortragende zu wissenschaftlichen Tagungen einzuladen.

Es ließe sich an dieser Stelle einwenden, dass es, jedenfalls aus epistemischen Gründen, nicht erforderlich sei, Frauen als Hauptvortragende einzuladen, solange Frauen zumindest als Vortragende auf dem Programm stehen und an den Diskussionen teilnehmen. Frauen als regulär Vortragende

und auch im Publikum zu haben reiche aus, um ihre spezifischen Perspektiven und ihre Kritik zu erhalten. Der Einwand ignoriert jedoch, dass Hauptvorträgen ein besonderes Gewicht beigemessen wird. Hauptvortragende bekommen längere Redezeit und müssen sich nicht gegen parallel stattfindende Vorträge durchsetzen. Frauen als Hauptvortragende einzubeziehen ist folglich neben allen sozialen und moralischen Gründen wichtig, wenn eine wissenschaftliche Gemeinschaft danach strebt, den epistemischen Wert sozialer Diversität zu nutzen.

Allerdings wirft dies umgekehrt die Frage auf, ob Männer aufgrund derselben moralischen, sozialen und epistemischen Gründe, die dafür sprechen, Frauen als Hauptvortragende zu Konferenzen einzuladen, bei denen sie unterrepräsentiert sind, zu Konferenzen eingeladen werden sollten, die andernfalls nur weibliche Hauptvortragende hätten, wie beispielsweise Konferenzen zu feministischen Themen. Benatar (2015: 15) kommt zu diesem Schluss, der hier abschließend kritisch geprüft werden soll.

5 Sollten Männer zu Feminismus-Konferenzen eingeladen werden?

Im Folgenden möchte ich versuchen, die in den Abschnitten 2, 3 und 4 mit Blick auf die *Gendered Conference Campaign* vorgebrachten Argumente auf die Situation von Konferenzen, die typischerweise Männer exkludieren, zu übertragen. Es wird sich dabei zeigen, dass dies zu Komplikationen führt. Ich beginne zunächst mit dem epistemologischen Argument, da dieses auf den ersten Blick am ehesten für eine Männerquote bei Konferenzen zu sprechen scheint.

Das epistemologische Argument à la Longino legt nahe, dass ein Einbezug der Perspektiven von Männern eine Integration wichtiger, nämlich neuartiger Ideen in die feministischen Debatten bedeutet. Benatar hat diesen Punkt ebenfalls betont, allerdings hebt er ausschließlich auf den epistemischen Wert ab, den die seiner Meinung nach von Männern erwartbare Kritik an feministischen Dogmen hätte:

“My claim is not that there is no disagreement among feminists or within feminist associations. Instead it is that there are severe constraints on the range of views that are tolerated within such circles. The upshot is that the most trenchant criticisms of current orthodoxies within feminism and of feminism’s excesses are shut out. Feminism, like other philosophical projects, would be benefited if it were more

open to critical views. Inviting speakers [...] who would provide such perspectives would be an important corrective for *explicit* bias against such perspectives.” (Benatar 2015: 21–22, Hervorhebung im Original)

Es ist allerdings fraglich, ob männliche Philosophen gegenüber feministischen Ideen tatsächlich auf eine solche Weise kritisch sind, dass feministische Philosophinnen sie am liebsten ignorieren und ausschließen. Es herrscht zwar tatsächlich kaum ein Mangel an Kritik feministischer Ideen, doch diese kommt mitunter auch von Frauen, und es erscheint in vielen Fällen angemessen, sie zu ignorieren.

Doch gibt es durchaus männliche Philosophen (und Forscher aus anderen Fachgebieten), die zu feministischen Diskussionen wichtige und originelle Punkte beigetragen haben, die sonst möglicherweise übersehen worden wären. Man denke nicht nur an Klassiker wie Mills Argument gegen Zensur (Mill 1859/2008, ch. 2) oder seinen Essay *The Subjection of Women* (Mill 1869/2008), sondern auch an solch richtungsweisende Analysen wie Gerhard Sonnerts und Gerald Holtons Studie *Who Succeeds in Science?* (Sonnert und Holton 1995), die signifikante methodologische Unterschiede im Arbeitsverhalten von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aufgedeckt hat.

Auch Philip Kitchers „Millsches Argument gegen Forschungsfreiheit“ wäre zu nennen, mit dem Kitcher zeigt, dass es aufgrund gesellschaftlich verankerter politischer und epistemischer Asymmetrien unmoralisch ist, bestimmte Forschungsfragen zu untersuchen, wie beispielsweise die nach biologischen Differenzen in der Intelligenz von Männern und Frauen (Kitcher 2001: ch. 8). James Robert Browns (1997) Argumente für Quotenregelungen sind so brillant wie Liam Kofi Brights Erklärung der “productivity gap” (Bright 2017). Und dies ist nur eine kleine Auswahl wichtiger Beiträge von Männern zu feministischen Diskussionen. Es erscheint also aus epistemischen Gründen in der Tat sinnvoll, Männer zu feministischen Konferenzen einzuladen.

Doch ist die Situation komplizierter, als sie zunächst scheint, da der epistemische Nutzen sozialer Diversität an moralische und soziale Bedingungen gekoppelt ist. Es gibt zwar durchaus auch soziale Erwägungen, die es sinnvoll erscheinen lassen, Männer als Hauptvortragende zu feministischen Konferenzen einzuladen. Doch stehen diesen Argumenten gewichtige Probleme gegenüber. Ich will zunächst kurz auf die Vorteile eingehen, um anschließend die Probleme zu beleuchten.

Ein Vorteil sozial-pragmatischer Art ist, dass das gezielte Einbeziehen herausragender männlicher Philosophen in die feministischen Debatten es schwieriger machen würde, feministische Forschung zu marginalisieren. Elisabeth Lloyd (1996) beispielsweise hat gezeigt, dass feministische Wissenschaftsforschung als „anti-science“, nämlich relativistisch, konstruktivistisch und schlicht irrational abgewertet worden ist. Solche Marginalisierung wird befeuert, wenn (so gut wie) ausschließlich Frauen in feministischer Forschung engagiert sind. Das soll nicht bedeuten, dass feministische Veranstaltungen mit ausschließlich weiblichen Hauptvortragenden für die Marginalisierung feministischer Forschung verantwortlich wären. Die Marginalisierung feministischer Forschung wird nicht durch die forschenden Frauen verursacht, sondern durch Männer (und mitunter auch Frauen), die die Arbeit von Frauen herabwürdigen. Dennoch würde genau aus diesem Grunde die Teilnahme namhafter männlicher Wissenschaftler an feministischer Forschung diese Marginalisierung erschweren, während Konferenzen, an denen (fast) ausschließlich Frauen teilnehmen, es Feinden feministischer Ideen leichter machen, ihre Aversionen zu pflegen. Aus diesem Grunde erscheint es sozial sinnvoll, Männer als Hauptsprecher zu feministischen Konferenzen einzuladen. Konferenzen mit ausschließlich weiblichen Hauptvortragenden lassen feministische Anliegen als reine Frauensache erscheinen. Das ist ähnlich problematisch wie die von der *Gendered Conference Campaign* beklagte Tatsache, dass Konferenzen mit ausschließlich männlichen Hauptvortragenden Philosophie als Männersache erscheinen lassen, ein Punkt, den auch Benatar hervorhebt:

“[H]aving feminist conferences in which all the keynote speakers are female *results* in feminism being ‘stereotyped as female’. In other words, it reinforces the stereotype of feminism as a preserve of females. This cannot be good for feminism. Feminists want *everybody*, not just females, to be concerned about inequality of the sexes. If it marks itself out as a female domain, it sends the opposite message.” (Benatar 2015: 21, Hervorhebung im Original)

Feminismus befasst sich zwar mit den Ursachen und Wirkungen sozialer Unterdrückung und den Möglichkeiten ihrer Verbesserung; dennoch wäre es ein Fehlschluss anzunehmen, dass es allein Aufgabe der Unterdrückten ist, die Verhältnisse zu ändern, so als ob Männer mit den Verhältnissen nichts zu tun hätten. Ein solcher Schluss würde die so fehlgeleitete wie weit verbreitete Idee fördern, dass es nicht die Aufgabe (weißer) Männer sei, die

Probleme von Frauen und anderen diskriminierten Gruppen zu erforschen. Dabei erscheint es falsch, eine soziale Gruppe aus der Erforschung von Problemen auszuschließen, bei denen diese Gruppe eine zentrale Rolle spielt und die relevant für die ganze Gesellschaft sind. Dass es, wie gesagt, so einfach nicht ist, liegt daran, dass es mit Blick auf das moralische, das soziale und das epistemologische Argument essentielle Unterschiede zwischen den beiden Fällen (Konferenzen mit ausschließlich weiblichen Hauptvortragenden und Konferenzen mit ausschließlich männlichen Hauptvortragenden) gibt.

Wenn Organisatorinnen oder Organisatoren feministischer Konferenzen sich anstrengen, mindestens einen männlichen Hauptvortragenden einzuladen, werden Experten in diesem Bereich mit höherer Wahrscheinlichkeit eingeladen als Expertinnen. Diese Asymmetrie ergibt sich, da es hier weniger potentielle namhafte männliche Sprecher gibt. Auf den ersten Blick ist dies das gleiche Problem, das umgekehrt aus der Forderung entsteht, mindestens zu einem Hauptvortrag pro Konferenz eine Frau einzuladen. Diesen Punkt hatte ich bereits in Abschnitt 2 diskutiert und bin dort zu dem Schluss gekommen, dass die höhere Wahrscheinlichkeit, mit der Frauen Einladungen für Hauptvorträge erhalten, wenn die *Gendered Conference Campaign* umgesetzt würde, in der Tat unvermeidbar ist, dies jedoch eine Konsequenz aus der Tatsache wäre, dass Frauen gesellschaftlich diskriminiert werden. Eine 40 Prozent-Einladungsquote für Frauen wäre somit nicht ungerecht, sondern würde vielmehr bestehender Ungerechtigkeit entgegenwirken und den weiblichen Nachwuchs ermutigen. Genau in diesem Punkt unterscheiden sich die beiden Fälle – jedenfalls wenn man annimmt, dass Männer in der feministischen Forschung nicht deshalb unterrepräsentiert sind, weil sie diskriminiert werden, sondern aus mangelndem Interesse. Männer bevorzugt als Hauptvortragende zu feministischen Konferenzen einzuladen erscheint dann fehlgeleitet; es würde bedeuten, ihren ohnehin bestehenden Vorteilen weitere hinzuzufügen, noch dazu in einem der wenigen Forschungsbereiche, in denen Frauen die Mehrheit stellen. Dabei käme erschwerend hinzu, dass Männer aufgrund der Privilegien, die sie gegenüber Frauen haben, bei der Durchführung und Präsentation ihrer Forschung selbstbewusster auftreten (Bright 2017; Leuschner 2019; Sonnert and Holton 1995; Valian 1998). Männer dominieren tendenziell die Diskussionen bei Konferenzen (Hinsley et al. 2017), und so mag man auch mitunter den Eindruck gewinnen, dass die wenigen Männer, die sich in der feministischen Forschung engagieren, deutlich mehr Aufmerksamkeit und Beifall erhalten als gleichermaßen qualifizierte und produktive Kolleginnen. Wenn dieser Eindruck stimmt, so wäre

eine Männerquote für Hauptvorträge bei feministischen Konferenzen epistemisch sogar nachteilig.

Wie schon angedeutet, sind diese Überlegungen zu einem gewissen Grad spekulativ. Weitere empirische Forschung wäre hier wünschenswert, beispielsweise zu den Fragen, warum Männer in der feministischen Forschung unterrepräsentiert sind oder ob die Beiträge von Männern zur feministischen Forschung tatsächlich mehr Aufmerksamkeit und Zuspruch erfahren als die von Kolleginnen. Würde sich, entgegen meiner hier gemachten Annahmen, andeuten, dass Männer, die feministische Forschung betreiben, ebenfalls diskriminiert werden, so würde sich die Situation anders darstellen. Fest steht angesichts des gegenwärtigen Forschungsstands jedoch, dass die Argumente für die *Gendered Conference Campaign* schlüssig sind, wohingegen die Schlüssigkeit des Arguments für eine Männerquote bei feministischen Konferenzen fragwürdig erscheint und weiterer Untersuchung bedarf.

6 Schluss

In diesem Aufsatz habe ich argumentiert, dass die *Gendered Conference Campaign* – auch wenn es konsequent wäre, sie nicht auf Frauen zu beschränken, sondern auch auf andere diskriminierte Gruppen auszuweiten – aus moralischen, sozialen und epistemischen Gründen gerechtfertigt ist.

Moralisch und sozial erscheint es sinnvoll, sich bei Konferenzen um Hauptvorträge von Frauen zu bemühen, da dies bestehender Diskriminierung entgegenwirkt und (besonders auch junge) Philosophinnen ermutigt, die akademische Laufbahn einzuschlagen. Da Frauen in der akademischen Philosophie nach wie vor stark unterrepräsentiert sind und es inzwischen starke empirische Hinweise darauf gibt, dass diese Unterrepräsentation mindestens zu Teilen auf die direkte oder indirekte Diskriminierung von Frauen zurückzuführen ist, erscheinen Quotenmaßnahmen wie die von der Kampagne vorgeschlagene gerechtfertigt. Eine Frauenquote bei Hauptvorträgen gleicht nicht nur bestehende Ungerechtigkeiten aus, sondern bringt auch eine Missbilligung des Status quo zum Ausdruck und ermutigt Frauen wie Männer in der Disziplin, sich gegen ein sexistisches Klima einzusetzen.

Zwei Kritikpunkte an dieser Position habe ich diskutiert. Der erste besagt, dass Ungerechtigkeit durch Gegenmaßnahmen nur ausgeglichen werden könne, wenn genau diejenigen Individuen von den Maßnahmen profitieren, die auch Opfer jener Ungerechtigkeit geworden sind. Dagegen habe

ich eingewendet, dass grundsätzlich alle Mitglieder einer diskriminierten Gesellschaftsgruppe Opfer einer spezifischen Diskriminierung sind. Selbst wenn ein solches Mitglied nicht direkt persönlich benachteiligt worden ist, muss es in dem Bewusstsein leben, dass ihm dies zu jedem Zeitpunkt passieren kann – es ist somit indirekter Diskriminierung ausgesetzt. Das schafft ein Klima der Einschüchterung und Entmutigung, das für jedes Mitglied einer diskriminierten Gesellschaftsgruppe nachteilig ist.

Der zweite Kritikpunkt besagt, dass eine Frauenquote Männer benachteilige und Ungerechtigkeit schaffe, statt sie zu beseitigen. Ich habe eingewendet, dass die Forderung nach einer Korrelation des Frauenanteils in der philosophischen Fachgemeinschaft mit dem Frauenanteil bei Hauptvorträgen philosophischer Konferenzen eine Befürwortung der bestehenden sozialen Zusammensetzung der akademischen Philosophie bedeutet. Wenn es, wie der derzeitige Stand der empirischen Forschung nahelegt, stimmt, dass die soziale Zusammensetzung der akademischen Philosophie stark von der Diskriminierung bestimmter sozialer Gruppen, darunter Frauen, geprägt ist, dann sollte sich diese soziale Zusammensetzung nicht in der Wahl der Hauptvortragenden von Konferenzen widerspiegeln. Darüber hinaus lässt sich geltend machen, dass eine Frauenquote von etwa 40 Prozent ermutigend auf die Frauen in der Disziplin wirken würde, wohingegen eine komplemente Männerquote von 60 Prozent die Männer kaum in ihren Karrieren behindern würde. Also scheint die Forderung der *Gendered Conference Campaign* auch dem Verhältnismäßigkeitsprinzip zu genügen.

Das epistemologische Argument für die Kampagne beruht auf der Annahme, dass soziale Diversität zu epistemischer Vielfalt führt und somit wechselseitige Kritik fördert, die dem Erkenntnisfortschritt in der Philosophie (ebenso wie in jeder anderen Disziplin) zuträglich ist. In der Tat findet sich in der Philosophie eine Reihe von Forschungsfeldern, die erst durch Frauen erschlossen worden sind.

Gegen dieses Argument ließe sich einwenden, dass es für den epistemischen Gewinn hinreichend sei, Frauen als reguläre Sprecherinnen und Teilnehmerinnen bei Konferenzen zu wissen. Doch würde ein solcher Einwand das Prestige und die besonderen Privilegien von Hauptvorträgen (Hervorhebung auf dem Programm, längere Sprechzeit, keine Parallelvorträge) ignorieren.

Aus all diesen Gründen habe ich geschlossen, dass die von der *Gendered Conference Campaign* geforderte Frauenquote bei Hauptvorträgen philosophischer Konferenzen aus sozialen moralischen und epistemischen

Gründen gerechtfertigt ist, und habe abschließend die Frage diskutiert, ob dies umgekehrt bedeutet, dass auch eine Männerquote bei Hauptvorträgen solcher Konferenzen, bei denen Männer normalerweise unterrepräsentiert sind (wie beispielsweise Konferenzen zu feministischen Themen), gerechtfertigt wäre. Während dies auf den ersten Blick plausibel erscheint, bin ich nach genauerer Prüfung zu dem Schluss gekommen, dass dieses Argument die Privilegien ignoriert, die Männer gegenüber Frauen genießen. Eine Männerquote bei den Hauptvorträgen feministischer Konferenzen würde bedeuten, Männern wiederum Priorität einzuräumen, anstatt, wie bei einer Frauenquote, einer Ungerechtigkeit entgegenzuwirken. Außerdem ist empirisch belegt, dass Männer tendenziell selbstbewusster in der Durchführung und Präsentation ihrer Forschung sind sowie in der Art und Weise, in der sie an Konferenzen, beispielsweise den dort geführten Diskussionen, teilnehmen. Folglich erscheint es selbst aus epistemischen Gründen zweifelhaft, ob eine Männerquote bei feministischen Konferenzen wünschenswert wäre, da dies womöglich eher von epistemischem Schaden als Nutzen wäre. Im Vergleich zu den sehr klaren Gründen für die *Gendered Conference Campaign*, erscheinen jedoch die Gründe, die gegen eine Männerquote bei feministischen Konferenzen sprechen, nach dem derzeitigen empirischen Forschungsstand noch recht spekulativ und bedürfen weiterer Untersuchungen.

Literatur

- Antony, Louise (2012). Different Voices or Perfect Storm: Why Are There So Few Women in Philosophy? In *Crouch and Schwartzman 2012*, 227–255.
- Benatar, David (2012). *The Second Sexism. Discrimination against Men and Boys*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Benatar, David (2015). The Gendered Conference Campaign: A Critique. *Philosophia* 43, 13–23.
- Biddle, Justin (2013). State of the Field: Transient Underdetermination and Values in Science. *Studies in History and Philosophy of Science* 44, 124–133.
- Bright, Liam Kofi (2017). Decision Theoretic Model of the Productivity Gap. *Erkenntnis* 82, 421–442.
- Brown, James Robert (1997). Academic Freedom, Affirmative Action, and the Advance of Knowledge. *Interchange* 28 (4), 381–388.
- Brown, James Robert (2001). *Who Rules in Science? An Opinionated Guide to the Wars*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Brown, James Robert (2004). Book Reviews: Science, Truth, and Democracy. *The Journal of Philosophy* 101 (11), 599–606.

- Brownstein, Michael und Jennifer Saul, Hrsg. (2016). *Implicit Bias and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Helen M. (1991). The Rhetoric and Politics of Marginality: The Subject of Phillis Wheatley. *Tulsa Studies in Women's Literature* 10, 31–45.
- Carretta, Vincent (2014). *Phillis Wheatley. Biography of a Genius in Bondage*. The University of Georgia Press.
- Crouch, Margaret A. und Lisa H. Schwartzman, Hrsg. (2012). Gender, Implicit Bias, and Philosophical Methodology. Special Issue. *Journal of Social Philosophy* 43 (3), 205–362.
- Douglas, Heather (2000). Inductive Risk and Values in Science. *Philosophy of Science* 67 (4), 559–579.
- Douglas, Heather (2009). *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Dupré, John (2007). Fact and Value. In H. Kincaid, J. Dupré, and A. Wylie (eds.), *Value-free Science? Ideals and Illusions*. Oxford: Oxford University Press, 21–41.
- Dutilh Novaes, Catarina (2011). Why a Gendered Conference Campaign and not a Race/Disability Conference Campaign? *New APPS: Art, Politics, Philosophy, Science*. Online: <http://www.newappsblog.com/2011/12/why-a-gendered-conference-campaign-and-not-a-racedisabled-conference-campaign-.html>. Aufgerufen am 29.04.2019.
- Feminist Philosophers (2018). *Gendered Conference Campaign*. Online: <https://feministphilosophers.wordpress.com/gendered-conference-campaign/>. Aufgerufen am 29.04.2019.
- Friedman, Marilyn (2013). Women in Philosophy: Why Should We Care? In *Hutchison and Jenkins 2013*, 21–38.
- Gheaus, Anca (2015). Three Cheers for the Token Woman! *Journal of Applied Philosophy* 32 (2), 163–176.
- Guthoff, Heike (2013). *Kritik des Habitus: Zur Intersektion von Kollektivität und Geschlecht in der akademischen Philosophie*. Bielefeld: Transcript.
- Haslanger, Sally (2008). Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone). *Hypatia* 23 (2), 210–223.
- Hinsley, Amy, William J. Sutherland und Alison Johnston (2017). Men Ask More Questions than Women at a Scientific Conference. *PLOS ONE* 12 (10), e0185534.
- Hutchison, Katrina und Fiona Jenkins, Hrsg. (2013). *Women in Philosophy. What Needs to Change?* Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, Philip (2001). *Science, Truth, and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, Philip (2011). *Science in a Democratic Society*. New York: Prometheus Books.

- Klonschinski, Andrea (2018). #*Metoo und Frauen in der akademischen Philosophie: Der perfekte Sturm*. Online: <https://www.praefaktisch.de/metoo/metoo-und-frauen-in-der-akademischen-philosophie-der-perfekte-sturm/?fbclid=IwAR14s-ObwOgOtZlAc5mgUc27gQucYezYqEvGncEebGZcACCnoTAuB1W95d8>. Aufgerufen am 29.04.2019.
- Lee, Carole J. und Christian D. Schunn (2011). Social Biases and Solutions for Procedural Objectivity. *Hypatia* 26 (2), 352–373.
- Leslie, Sarah-Jane, Andrei Cimpian, Meredith Meyer und Edward Freeland (2015). Expectations of Brilliance Underlie Gender Distributions Across Academic Disciplines. *Science* 347 (6219), 262–265.
- Leuschner, Anna (2019). Why So Low? On Indirect Effects of Gender Bias in Philosophy. *Metaphilosophy* 50 (3), 231–249.
- Leuschner, Anna und Anna Lindemann (2018). On Minor Publications, Thematic Divisions, and Biases in Philosophy: Insights from the Book Review Sections. *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 17 (2), 20–24.
- Lloyd, Elisabeth (1996). Science and Anti-Science: Objectivity and Its Real Enemies. In *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, eds. Lynn Hankinson and Jack Nelson, 217–259. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Longino, Helen (1990). *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen (2002). *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen (2004). How Values Can Be Good for Science. In Peter Machamer and Gereon Wolters (eds.), *Science, Values, and Objectivity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 127–142.
- Mill, John Stuart (1859/2008). On Liberty. In *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1869/2008). The Subjection of Women. In *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray. Oxford: Oxford University Press.
- Rudner, Richard (1953). The Scientist *qua* Scientist Makes Value Judgments. *Philosophy of Science* 20 (1), 1–6.
- Saul, Jennifer (2013). Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy. In *Hutchison and Jenkins 2013*, 39–60.
- Schwitzgebel, Eric und Carolyn Dacey Jennings (2017). Women in Philosophy: Quantitative Analyses of Specialization, Prevalence, Visibility, and Generational Change. *Public Affairs Quarterly* 31, 83–105.
- Sonnert, Gerhard und Gerald Holton (1995). *Who Succeeds in Science? The Gender Dimension*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Valian, Virginia (1998). *Why So Slow? The Advancement of Women*. Cambridge (MA): MIT Press.

Wilhelm, Isaac, Sherri Lynn Conklin und Nicole Hassoun (2017). New Data on the Representation of Women in Philosophy Journals: 2004–2015, *Philosophical Studies* (online first). DOI: 10.1007/s11098-017-0919-0.

Wilholt, Torsten (2009). Bias and Values in Scientific Research. *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (1), 92–101.

Zhao Tingyangs *Alles unter dem Himmel*: Eine kritische Auseinandersetzung¹

Zhao Tingyang's *All Under Heaven*: A Critical Examination

PHILIPPE BRUNOZZI, NANJING / KASSEL & HENNING HAHN, BERLIN

Zusammenfassung: Zhao Tingyang gehört zu den einflussreichsten Denkern der chinesischen Gegenwartsphilosophie. In seinem 2020 bei Suhrkamp erschienenen Werk (*Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*) reaktualisiert er die klassische Idee des Tianxia („Alles unter dem Himmel“). Zhao schlägt darin einen Perspektivenwechsel vor, nach dem die globale Ordnung jenseits der Idee von Nationalstaaten als radikal integrierte Ganzheit zu betrachten ist. Die folgende Buchdiskussion begibt sich in die Auseinandersetzung mit Zhaos interessantem, aber auch provokantem Vorschlag. Einleitend werden Philippe Brunozzi und Henning Hahn zunächst Zhaos Grundgedanken herausarbeiten. Er konzipiert die Welt insgesamt als politisches Subjekt, stellt dem westlichen Rationalitätsbegriff eine relationale Rationalität gegenüber und entwirft mit dem Tianxia-System ein globales Ordnungsmodell. Es schließen sich kritische Kommentare von Stefan Gosepath, Walter Pfannkuche, Luise Müller, Christian Neuhäuser, Hans Feger und Robin Celikates an, auf die Zhao Tingyang abschließend antwortet.

1 Die hier dokumentierte Buchdiskussion resultiert aus einer im November 2019 an der FU Berlin abgehaltenen Tagung mit Zhao Tingyang. Wir danken Hans Feger und Stefan Gosepath für ihre tatkräftige Unterstützung. Die Tagung fand im Rahmen des vom BMBF geförderten und von Hans Feger und Stefan Gosepath geleiteten Alumni-Netzwerks für Geistes- und Sozialwissenschaftler – das gute Leben – statt. Auch danken wir für die Unterstützung der von der DFG geförderten Kolleg-Forschergruppe Justitia Amplificata.

Schlagwörter: Zhao Tingyang, Tianxia („Alles unter dem Himmel“), relationale Rationalität, konfuzianisches Optimum, Minxin („Volksseele“), globale Philosophie, chinesische Philosophie, Kosmopolitismus

Abstract: Zhao Tingyang is one of the most influential thinkers of contemporary Chinese philosophy. In his work, he revisits the classical idea of Tianxia (“all under heaven”). In it, Zhao proposes a change of perspective, according to which the world is to be seen as a radically integrated whole. The following book discussion takes up Zhao’s thought-provoking proposal. Philippe Brunozzi and Henning Hahn will begin by elaborating the book’s basic ideas. Zhao conceives of the world itself as a political subject, contrasts the Western conception of rationality with the notion of a relational rationality and designs a global order beyond. This is followed by critical commentaries by Stefan Gosepath, Walter Pfannkuche, Luise Müller, Christian Neuhäuser, Hans Feger and Robin Celikates, to which Zhao Tingyang finally responds.

Keywords: Zhao Tingyang, tianxia (“all under heaven”), relational rationality, Confucian optimum, global philosophy, Chinese philosophy, cosmopolitanism

Zhao Tingyang gehört zu den einflussreichsten und originellsten Denkern der chinesischen Gegenwartsphilosophie. Der Professor für Philosophie an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking widmet sich in seinem umfangreichen Werk klassischen Themen der politischen Philosophie, wie politischer Legitimität, Menschenrechten, der Möglichkeit stabiler Kooperation angesichts konkurrierender Wertesysteme und der Begründung universeller Werte. Kennzeichnend für sein Werk ist, dass er eine politische Wende der Philosophie vertritt und in dieser modernen Zielsetzung immer wieder auf Grundkonzepte aus der chinesischen philosophischen Tradition zurückgreift. So auch in seinem 2016 erschienenen Werk *天下的当代性:世界秩序的实践与想象 (Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung)*, das mit Rückgriff auf die klassische Vorstellung des „Tianxia“ („Alles unter dem Himmel“) das Modell einer alternativen Weltordnung entwirft. Zhao schlägt darin einen Perspektivenwechsel vor, nach dem die globale Ordnung jenseits der Idee von Nationalstaaten als radikal integrierte Ganzheit zu betrachten ist.

Zhao zählt zu den wenigen chinesischen Gegenwartsdenkern, die in von angloeuropäischen Autor*innen dominierten Debatten breiteres Gehör finden. Das zeigt sich nun auch an der sorgfältig von Michael Kahn-Ackermann übersetzten Herausgabe von *Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung* in der STW-Reihe des Suhrkamp Verlags

(2020). Die Veröffentlichung ist in vielerlei Hinsicht diskussionswürdig. Auf den ersten Blick deshalb, weil sie einer scheinbar politisch problematischen Position ein Forum bietet. In seinem Feature im Deutschlandfunk weist zum Beispiel Tobias Wenzel darauf hin, dass Zhaos politische Philosophie im Einklang mit dem selbstbewusster werdenden außenpolitischen Anspruch Chinas steht.² Unabhängig davon, ob diese Einschätzung zutrifft, muss von Anfang an klar sein, dass die philosophische Reaktualisierung des Tianxia-Systems im Spannungsfeld global sich verschiebender Machtverhältnisse zu lesen ist. Ihre Diskussion gibt zunächst einmal Aufschluss über ein sich wandelndes politisches Selbstverständnis.

Wir halten die Schrift aber auch in philosophischer Hinsicht für diskussionswürdig. Erstens und generell ist die Veröffentlichung Ausdruck einer sich verändernden Diskurslandschaft. Es ist an der Zeit, dass die Orientierung der politischen Philosophie an angloamerikanischen Autor*innen diversifiziert und von einem globalen Diskurs flankiert wird. China wird darin eine bedeutende Rolle spielen und es lohnt sich, einen originären und einflussreichen chinesischen Denker zu erkunden. Zweitens und in Hinsicht auf den philosophischen Ertrag ist es unseres Erachtens durchaus instruktiv, sich mit Zhaos spezifischer Konzeption des Tianxia auseinanderzusetzen. Handelt es sich doch um eine kosmopolitische Philosophie, die gezielt ‚westliche‘ – er nutzt dieses Prädikat allerdings oftmals recht einseitig – Ordnungsmodelle herausfordert.

So weist beispielsweise Bernhard Zand in seiner *Spiegel*-Rezension (08/2020) darauf hin, dass hinter den Kulissen einer in Passagen zwar unscharf bleibenden und oftmals sicherlich pauschalisierenden Schrift die Kontur einer alternativen Denkweise und mit ihr einer alternativen Weltordnung erkennbar wird. Die Auseinandersetzung mit dieser Alternative erscheint uns ebenso notwendig wie fruchtbar zu sein. Einleitend wollen wir daher einem hermeneutischen *principle of charity* folgen: Worin liegt die ernstzunehmende Herausforderung von Zhaos Denken?

Dazu werden wir zunächst (a) grundsätzliche Überlegungen zur globalen politischen Philosophie voranstellen, um kurz (b) in die philosophischen und (c) politischen Grundgedanken von Zhaos Tianxia-Konzeption einzuführen. Es folgen kritische Kommentare von Stefan Gosepath, Walter

2 https://www.deutschlandfunkkultur.de/zhao-tingyang-alles-unter-dem-himmel-weltfrieden-auf.1270.de.html?dram:article_id=468415 (Zugriff 03.2020).

Pfannkuche, Luise Müller, Christian Neuhäuser, Hans Feger und Robin Celikates, zu denen Zhao Tingyang abschließend Stellung bezieht.

a) *Globale politische Philosophie*: Die Auseinandersetzung mit Zhao Tingyangs politischer Philosophie ist in eine der gegenwärtig wichtigsten Theorieentwicklungen eingebettet: dem *global turn* in der politischen Philosophie. In ihrem Artikel *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is* (2016) monieren Jay Garfield und Bryan Van Norden, dass die gegenwärtige Philosophie, jedenfalls wie sie in den meisten angloeuropäischen Instituten gelehrt wird, ein ernstes Diversitätsproblem aufweist. Dass philosophische Traditionen Afrikas oder Asiens im angloeuropäischen Diskurs unterrepräsentiert sind, wirkt nicht nur aufgrund einer zunehmend multipolaren Welt, sondern schon angesichts der Diversität in unseren Seminaren anachronistisch. Der Fokus auf einen ‚westlichen‘ Kanon ist aus dreierlei Gründen zu überwinden: Erstens stellt er eine epistemische Ungerechtigkeit dar, in dem Sinne, dass er sprachliche, wissenschaftspolitische und methodische Ausschlüsse vornimmt, die globale Ungerechtigkeiten fortschreiben. Zweitens ist das nicht nur unfair, sondern auch sachlich nicht zu rechtfertigen.³ Die Ignoranz gegenüber chinesischen und anderen philosophischen Traditionen verspielt ein Reservoir von Erkenntnissen, Erfahrungen und Herangehensweisen, das mindestens als Irritationspunkt genutzt werden sollte. Drittens und entscheidend ist aber, dass globale Philosophie nicht gleichbedeutend mit komparativer Philosophie ist, sondern systematisch auf ihr aufbaut. Es geht nicht nur um interkulturelle Kompetenz, also um das Verstehen des anderen als anderen, sondern um ein gemeinsames Philosophieren als einer unter Gleichen und vor dem Hintergrund einer verbundenen Lebenswelt. In diesem Sinne bedeutet *globale Philosophie*, dass wir alle zur Verfügung stehenden philosophischen Ressourcen nutzen sollten, um geteilte theoretische und praktische Probleme zu lösen.

In *Philosophy Unbound: The Idea of Global Philosophy* fasst Thom Brooks dieses Projekt wie folgt zusammen: „The future of philosophy is moving towards ‚global philosophy‘. The idea of global philosophy is the view that different philosophical approaches may engage more substantially with each other to solve philosophical problems“ (Brooks 2013, 254). Es geht darum, sich auf einen Diskurs einzulassen, in dem sich unterschiedliche Traditionen wechselseitig herausfordern und befruchten – und zwar nicht, um einen

3 Gegen das Branding als Welt- oder Ethnophilosophie polemisiert beispielsweise Hamid Dabashi 2015.

Ansatz als den überlegenen hervortreten zu lassen, und auch nicht nur, um die Eigenart des anderen zu verstehen, sondern um eine gemeinsame Diskurspraxis zu etablieren, in der das Zusammenspiel unterschiedlicher Traditionen neue Sichtweisen ermöglicht. In diesem Sinne unterscheidet auch Tim Connolly (2015) komparative von globaler Philosophie und drückt ihre Differenz in Musikgenres aus: Während komparative Philosophie Welt- und Ethnomusik archiviert und für unsere Ohren aufbereitet, mischt globale Philosophie Samples aus unterschiedlichen Traditionen zu neuen Klängen. Dabei kann globale Philosophie unterschiedliche Ausprägungen annehmen, je nach philosophischer Orientierung und Absicht. Als globale *politische* Philosophie trägt sie damit nicht zuletzt zur Herausbildung einer globalen Öffentlichkeit bei, in der sich interkulturelle Identitäten entwickeln und gemeinsame politische Erfahrungen artikuliert und problematisiert werden können (siehe Williams und Warren 2014). Dass die Praxis der globalen Philosophie nicht reibungslos verläuft, ist offensichtlich. Immer wieder muss sie aus dem eigenen Diskursrahmen heraustreten, um koloniale Vorstrukturierungen, subtile Machtasymmetrien und verzerrende Vorannahmen aufzuspüren.

Im Grunde hat sich Zhao Tingyang mit seiner Schrift bereits dieser Idee einer globalen Philosophie verschrieben. Er nimmt ‚westliche‘ Theorien auf und übersetzt die Tradition des Tianxia – oftmals mit Hilfe innovativer Neologismen – in ein modernes Problemverständnis. Der Punkt einer Auseinandersetzung mit Zhao ist unseres Erachtens nicht, ob seine oder eine der von ihm angegriffenen ‚westlichen‘ Konzeptionen recht hat, sondern ob sich aus dem damit eröffneten Diskurs zwischen den Traditionen ein besseres, weil achtsames Verständnis über eines der drängendsten Zukunftsprobleme ausbilden kann: die Frage nach der Einrichtung und Legitimität robuster globaler Governance-Prozesse.

b) *Die Philosophie des Tianxia*: „Alles unter dem Himmel“ (*tianxia* 天下) ist ein Begriff der chinesischen Antike. Er entstand, so Zhao, vor etwa 3000 Jahren unter der Zhou-Dynastie und bezeichnet eine Herrschaftsform, das Tianxia-System, in der nicht ein Volk alle anderen unterjocht, sondern eine gemeinsame Welt für alle schafft.⁴ Bevor wir uns aber den politischen Implikationen des Tianxia-Systems zuwenden, möchten wir zwei ihrer philosophischen Grundgedanken voranstellen. Denn Zhaos Reaktualisierung des Tianxia ist für ihn weniger ein politisches, denn ein ideographisches Pro-

4 Siehe zum Konzept des Tianxia auch Wang Ban 2017.

jekt; im Vordergrund steht eine neue begriffliche Ausmessung politischer Subjektivität und Rationalität.

Der erste, schwer zu greifende Grundgedanke ist der, dass die Welt selbst zum politischen Subjekt werden soll. Tianxia als „Welt der Weltheit“ (*a world of worldliness*) bezeichnet eine Perspektivenverschiebung in der Weltpolitik, die nicht im Interesse einzelner Staaten, sondern aus dem Interesse der Welt selbst betrieben wird: „Das Konzept des Tianxia zielt auf eine Weltordnung, worin die Welt als Ganzes zum Subjekt der Politik wird, auf eine Ordnung der Koexistenz (*order of coexistence*), welche die ganze Welt als eine politische Entität betrachtet“ (Zhao 2020, 14). Hier wird eine holistisch-inklusive Perspektive vorausgesetzt, die nicht nur klassisch chinesische Vorstellungen transportiert, sondern an unterschiedliche kosmopolitische Denkmuster angeschlossen werden kann. Kosmopolitismus, ernst genommen, setzt eine Harmonisierung der Interessen und eine weltbürgerliche Identifikation voraus, ein Denken *als* Welt, das Zhao im Tianxia-System präfiguriert findet.

Der zweite hervorzuhebende Grundgedanke ist der einer relationalen Rationalität. Diese wird dem egozentrischen Verständnis von Rationalität entgegengestellt, wie es nach Zhao die politische Philosophie des Westens und insbesondere den Kontraktualismus kennzeichnet. Statt einer individuellen Nutzenmaximierung und insgesamt einer Orientierung am Individuum stehen im relationalen Rationalitätsverständnis die Einsicht in den Vorrang einer ursprünglichen Koexistenz mit anderen und das Interesse an einem friedlichen Zusammensein im Vordergrund. Die Ausbildung eines „koexistentiellen Bewusstseins“ (Zhao 2020, 41) sei, so Zhaos spieltheoretisches Argument, die überlegene Strategie, weil sie zukünftiges Vertrauen und wechselseitigen Nutzen maximiert. Diesen Zustand bezeichnet er als konfuzianisches Optimum: „Relationale Rationalität (...) dient der Schaffung stabiler und auf Vertrauen gegründeter Koexistenz, ihr ideales Ziel ist das ‚konfuzianische Optimum‘ (Confucian Improvement). Es besagt, dass an einer Nutzenverbesserung stets alle an der Angelegenheit beteiligten Personen partizipieren müssen“ (ebd.). Allgemeines Einverständnis (Legitimität) ergibt sich daraus, dass eine Entscheidung der ‚Volksseele‘ (*minxin* 民心) entspricht. Wie einige der folgenden Kommentare kritisch anmerken, ist dieser Gedanke harmonistisch und demokratiekritisch zu verstehen. Darin scheint Zhaos Ansatz aber kommunitaristischen und insbesondere Hegelianisch inspirierten Kritiken des Liberalismus durchaus nahezustehen. Ganz gleich also, ob der Liberalismus verteidigt, überwunden oder weiterentwickelt wer-

den soll, lässt sich die philosophische Auseinandersetzung mit Zhaos holistischer und relationaler Denkweise nicht umgehen.

c) *Die Politik des Tianxia*: Die politische Beurteilung von Zhaos Tianxia-System folgt drei Hinsichten, nämlich seiner historischen, normativen und realpolitischen Bedeutung. Historisch ähnelt es der Pax Romana, insofern es ein stammesübergreifendes Herrschaftssystem errichtet, in dem ein Kronland ein Netz von Vasallenstaaten politisch beherrscht und rechtlich integriert. Normativ handelt es sich um die realistische Utopie einer kosmopolitischen Ordnung. Auf die Frage, wie globale Herrschaft zugleich möglich, robust und legitim sein kann, antwortet das Tianxia-System mit der Idee eines dynamischen Netzwerks, dem sich Staaten zum eigenen Nutzen anschließen. Der Führungsanspruch kann jederzeit wechseln und beruht nicht (allein) auf Macht, sondern auf Systemüberlegenheit und Inklusion in ein System wechselseitigen Nutzens:

1. Das Tianxia-System musste sicherstellen, dass der Beitritt zum System für jeden Staat mehr Vorteile schaffte als das Draußenbleiben, es daher von allen Staaten akzeptiert wird und der Beitritt freiwillig erfolgte.
2. Ein Tianxia-System musste in der Lage sein, Beziehungen wechselseitiger Abhängigkeit und gegenseitiger Begünstigung hinsichtlich der Interessen zu schaffen, um dadurch eine Ordnung allgemeiner Sicherheit und dauerhaften Friedens der Welt zu gewährleisten.
3. Ein Tianxia-System musste in der Lage sein, umfassend günstige Voraussetzungen für das Gemeinwohl, die Nutzenteilhabe und die öffentlichen Angelegenheiten aller Staaten zu entwickeln, um so den universellen Teilhabecharakter des Tianxia-Systems unter Beweis zu stellen (Zhao 2020, 56f.).

Was die Umsetzung dieses Ordnungsmodells durch konkrete Institutionalisierungsschritte betrifft, bleibt Zhaos Entwurf eher blass. In früheren Schriften deutet er an, dass ein heutiges Tianxia-System aus einer Weltregierung besteht, die Aufgaben der Weltinnenpolitik übernimmt, in die Souveränität einzelner Staaten (*substates*) aber nur dann eingreift, wenn sie universelle Gesetze brechen (siehe Zhao 2009).

Zuletzt ist es interessant, dass Zhao in *Alles unter dem Himmel* einen realistischen Weg zum Tianxia-System andeutet, da er die Menschheit an der Schwelle einer globalen technologischen Diktatur sieht, die eine Institutionalisierung des Tianxia-Systems immer nötiger werden lässt. Während sich diese Passagen auch als Kritik an China lesen lassen, argwöh-

nen die folgenden Kommentare, dass Zhao einer Pax Sinica Tür und Tor öffnet. Bezeichnend ist, dass Tianxia in den letzten Jahren zum Leitbegriff außenpolitischer Thinktanks in China avanciert ist (siehe Zhang 2015; Wang 2013; Babones 2017). Und in der Tat lässt sich der neue Führungsanspruch Chinas, der Stabilität und Wohlstand statt Demokratie und Freiheit verspricht, anhand Zhaos Überlegungen besser einordnen. Klar ist, dass sich Zhao gegen solche Instrumentalisierungsversuche ausdrücklich verwahrt hat. Weniger klar ist, welche Sicherungen seine Theorie bereithält, um hegemoniale Vereinnahmungen abzuwehren. Aber selbst wenn – oder gerade weil – uns *Alles unter dem Himmel* letztlich auf eine postliberale Weltordnung vorbereiten will, lohnt es sich umso mehr, sich damit zu befassen.

Literatur

- Babones, Salvatore. 2017. *American Tianxia: Chinese Money, American Power, and the End of History*. Bristol: Policy Press.
- Brooks, Thom. 2013. „Philosophy Unbound: The Idea of Global Philosophy“. *Metaphilosophy* 44, 254–266.
- Connolly, Tim. 2015. *Doing Philosophy Comparatively*. London: Bloomsbury.
- Dabashi, Hamid. 2015. *Can Non-Europeans Think?*, London: Zed Books.
- Garfield, Jay L., und Bryan W. Van Norden. 2016. „If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is“. *The Stone, The New York Times*, 11. Mai 2016.
- Wang, Ban. 2017. *Chinese Visions of World Order. Tianxia, Culture, and World Politics*. Durham: Duke University Press.
- Wang, Gungwu. 2013. *Renewal. The Chinese State and New Global History*. Hongkong: The Chinese University of Hong Kong Press.
- Williams, Melissa, und Mark Warren. 2014. „A Democratic Case for Comparative Political Theory“. *Political Theory* 42, 26–57.
- Zhang, Feng. 2015. *Chinese Hegemony: Grand Strategy and International Institutions in South East Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Zhao, Tingyang. 2009. „A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia)“. *Diogenes* 56, 5–18.
- . 2020. *Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*, Berlin: Suhrkamp.

Mit der konfuzianischen Verbesserung zur Pax Sinica?

STEFAN GOSEPATH, BERLIN

Ich möchte im Folgenden die drängende Frage aus der Perspektive der politischen Philosophie diskutieren, welche Rolle die alte chinesische Idee Tianxia in der globalen institutionellen Ordnung in den kommenden Jahren spielen soll.

Zhao Tingyang bietet eine philosophische Erneuerung des alten konfuzianischen Begriffs Tianxia an. Seine Rekonstruktion von Tianxia beginnt mit einem normativen Begriff politischer Legitimität und dem entscheidenden, hochmoralischen Anspruch, dass jede politische Ordnung, die ihren Namen verdient, im Interesse aller von ihr Betroffenen handeln muss. Seinem Vorschlag ist in vielerlei Hinsicht zuzustimmen, insbesondere was die Notwendigkeit einer normativen Theorie legitimer globaler Governance betrifft. Als normativer politischer Philosoph habe ich nichts gegen diese Forderungen einzuwenden. Aber ich habe Bedenken, die sich auf die Grundlegung, die letztgültige Rechtfertigung und die Idee von Tianxia selbst beziehen.

Innerhalb seiner Konzeption von Tianxia gibt es zwei entscheidende Argumentationsschritte. Der erste Schritt ist sein Argument, dass es nicht nur ein Bedürfnis nach relationaler Rationalität gibt, sondern auch eine rationale Forderung danach. Zhao behauptet, dass der klassische (westliche?) Begriff von individueller Rationalität dort nicht ausreicht, wo dieser nur die Maximierung des eigenen Interesses beinhaltet. Die Rationalität einer Handlung kann nicht allein auf Grundlage eines rationalen Kalküls bewiesen werden, das unter den möglichen Ergebnissen dieser Handlung das Eigeninteresse maximiert. Vielmehr kann die Rationalität einer Handlung dadurch bewiesen werden, dass die rationalen Reaktionen anderer Menschen in die Berechnungen einbezogen werden. Niemand lebt allein oder kann allein auf der Erde leben. Jede Handlung wird jemanden betreffen. Die Betroffenen reagieren wahrscheinlich in der einen oder anderen Weise auf das, was ihnen wider-

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



fährt. Alle Handlungen beinhalten also einerseits Folgen, die andere betreffen, und andererseits die Reaktion der Betroffenen. Beides muss als mögliche Folge der Handlung, über die man nachdenkt, berücksichtigt werden.

Eine Handlung kann nur dann bestmöglich rational sein, wenn keine Gefahr besteht, dass andere in sie eingreifen oder ihre möglichen Folgen verändern. Die handelnde Person muss daher von Anfang an die Interessen aller Betroffenen berücksichtigen. Nur dann ist eine einzelne Handlung ausreichend rational. Deshalb, so Zhaos Schluss, ist individuelle Rationalität nur dann wirklich rational, wenn sie zu kollektiver Rationalität führen kann. Man muss die Rationalität der interaktiven Beziehung zwischen sich selbst und anderen vernünftig betrachten. Individuelle Rationalität erfordert logischerweise die Umwandlung oder Entwicklung in kollektive Rationalität. Nur mit Hilfe dieses breiteren, kollektiven Rationalitätsbegriffs, der in einer interaktiven Beziehung universell gültig bleibt, kann nach Zhao die Menschheit als Ganzes versuchen, die herausfordernde Frage der Kooperation zu lösen. Diese wichtige Einsicht steht – so wie ich sie verstanden habe – noch immer im Einklang mit der weit gefassten Rational-Choice-Theorie. Da Zhao unsere individuellen und kollektiven Leben als ‚iterative Spiele‘ versteht, wird individuelle Rationalität tatsächlich zu kollektiver Rationalität führen. Zhao hält jedoch die habermasianische kommunikative Rationalität für zu idealistisch. Dies wirft die Frage auf, wie kollektiv die Rationalität wirklich ist, die Zhao sich vorstellt. Wird die rationale Deliberation von einem, oder idealerweise von jedem, individuellen Standpunkt aus ausgeübt, oder wird von dem kollektiven Standpunkt eines Gruppenakteurs darüber beraten, was die Gruppe tun soll?

Der zweite entscheidende Schritt in Zhaos Argument ist eine Art Überlebensproblem der Menschheit. Unter den gegenwärtigen Bedingungen ist für Zhao das Überleben der Menschheit durch neue Technologien ernsthaft gefährdet. Um der Gefahr der Selbsterstörung oder der Beherrschung durch künstliche Intelligenz vorzubeugen, müssen wir jene relationale Rationalität (wie Zhao sie versteht) nutzen, die sich mit der Priorität der Koexistenz beschäftigt. Angesichts unserer aktuellen Probleme müssen wir gegenseitige Feindseligkeiten minimieren und optimale Bedingungen für eine Koexistenz finden, in der Zusammenarbeit maximiert und Konflikte minimiert werden, um so unsere gemeinsamen Interessen in höchstem Maße zu befriedigen. Dies können wir nur durch eine sogenannte ‚konfuzianische Verbesserung‘ erreichen, d. h. durch die von der relationalen Rationalität geforderte, gleichzeitige Verbesserung aller Betroffenen.

Für mich klingt das zwar alles gut, aber auch ziemlich idealistisch. Wenn tatsächlich alle Parteien genügend langfristige Rationalität aufwiesen, würden sie eine Form der Einigung mit allen Betroffenen suchen. Das bedeutet aber nicht automatisch, dass die Interessen aller Betroffenen gleich oder mit gleicher Rücksicht und gleichem Respekt behandelt werden. Wenn die Machtasymmetrien so groß sind, dass eine Partei die anderen Parteien für einen längeren Zeitraum dominieren kann, könnte es für diese Partei rational sein, dieses Machtverhältnis für eine unbestimmte Zeit zu ihrem eigenen Wohl zu erhalten. Dies ist umso mehr der Fall, wenn das Machtverhältnis durch eine wirksame Ideologie getarnt ist, die es zu rechtfertigen scheint, wenn eine kluge Führung asymmetrische Macht über diejenigen hat, die noch lernen und zu ihrem eigenen Wohl regiert werden müssen. Unter diesen Bedingungen könnte man wohl eine allgemeine Verbesserung der Befriedigung aller Interessen erreichen.

Zhaos Idee der konfuzianischen Verbesserung ist ein Fortschritt gegenüber der Pareto-Optimalität, die eine viel zu schwache Voraussetzung ist. Konfuzianische Verbesserung ist in der Tat besser, da sie universalistisch ist. Aber wie der Pareto-Version fehlt auch ihr noch die moralisch notwendige Bedingung, dass die Verbesserungen entweder gleichwertige Verbesserungen oder Verbesserungen in Hinsicht auf ein gleiches Wohlstandsniveau sein müssen.

So attraktiv das politische Konzept Tianxia auch erscheinen mag, wir sollten nicht politisch naiv sein. Tianxia ist ein altes chinesisches Konzept, das auf konfuzianisches Denken zurückgeht und auf einer Tugendethik basiert. Es gibt zwei allgemeine Probleme mit der konfuzianischen Tugendethik. Erstens ist sie hierarchisch: Der Vater weiß am besten, was gut für die Familie ist, und ebenso wissen die politischen Autoritäten, was gut für die Bürger*innen ist. Der Konfuzianismus verlangt, dass die Führung tatsächlich die Bestrebungen der Menschen berücksichtigen, um sie zu befriedigen. Aber wie bei Kindern in einer Familie ist nicht klar, ob die Unterworfenen über ein ausreichendes Maß an theoretisch oder praktisch unabhängigen Kenntnissen oder Fachkenntnissen verfügen, um zu beurteilen, ob der Vater ein guter Führer ist oder nicht. Wenn sie aber über genügend unabhängige Kenntnisse verfügen, warum sollten sie dann überhaupt diese Art von Führung brauchen? Das gilt vielleicht für Bürger*innen noch mehr als für Kinder. Das hierarchische Element im konfuzianischen Denken basiert auf einer festgelegten Ungleichheit von Wissen und Tugend. Das ist ein entscheidender Aspekt, den die Konzeption nicht aufgeben kann, ohne ihren Charakter zu verlieren – und für mich auch das entscheidende Problem dieser Denkweise.

Eine weitere, damit verbundene Sorge ist die Frage, warum die chinesischen Behörden dieses ziemlich alte Konzept jetzt reaktivieren. Es rückt genau in dem Moment in den Vordergrund, in dem die USA unter Trump zum (Re-)Unilateralismus übergehen und sich von ihren Global-Governance-Ambitionen zurückziehen. Es ist kein Wunder, dass es Menschen gibt, die befürchten, dass das System des Tianxia eine neue Art von Hegemonie darstellt – Sinozentrismus – und zur Etablierung einer Pax Sinica unter chinesischer Herrschaft beitragen wird.

Gerechtigkeit als Desiderat der relationalen Rationalität

WALTER PFANNKUCHE, KASSEL

Die von ihm entwickelte modernisierte Version des Tianxia empfiehlt Zhao Tingyang als Modell zur Überwindung der mit der Globalisierung aufgetretenen oder verschärften Probleme globaler Konfrontation. Aus der modernen Perspektive sei die internationale Politik nur ein Anhängsel staatlicher Politik und bleibe dem Ziel verpflichtet, den Nutzen des einzelstaatlichen Akteurs zu maximieren. Die Politik der Nutzenmaximierung sei aber nicht in der Lage, Vertrauen und stabile Bündnisse hervorzubringen. Sie führe vielmehr zu immer raffinierteren Strategien der Steigerung des eigenen Nutzens, die aber bald von den Übervorteilten kopiert und für eine Revanche an den Ausbeutern genutzt würden. Die von solchen Dominierungsstrategien geprägte, feindselige Konkurrenz berge stets die Gefahr unkontrollierbarer Reaktion und führe die Welt an den Rand des Chaos.

Die Wurzel all dieser Übel entdeckt Zhao in einem Verständnis von Rationalität, demzufolge rationales Verhalten in der Maximierung des eigenen Nutzens besteht. Ausgehend von diesem Verständnis seien alle Versuche der Spieltheoretiker, den Konflikt der Egoisten in Kooperation zu überführen, gescheitert. Der einzige Ausweg bestehe darin, endlich zu erkennen, dass Koexistenz eine notwendige Bedingung der Bewahrung der eigenen Existenz ist. Das egozentrische Verständnis von Rationalität müsse daher durch ein relationales ersetzt werden. Diese Form der Rationalität räumt der gegenseitigen Schadensminimierung einen Vorrang vor der individuellen Nutzenmaximierung ein. Sie zielt auf die Schaffung einer stabilen, vertrauensbasierten Koexistenz, auf ein konfuzianisches Optimum, das alle Kooperierenden an Nutzenzuwachsen beteiligt.

Auch wenn man Zhaos Beschreibung der gegenwärtigen Probleme teilt, ist es zweifelhaft, dass seine Kritik am westlich-modernen Rationalitätsbegriff den Verursacher der Probleme korrekt identifiziert. Die relatio-

nale Rationalität soll sich dadurch auszeichnen, dass sie Koexistenz als eine notwendige Bedingung der Bewahrung der eigenen Existenz anerkennt und so eine vertrauensvolle Kooperation ermöglicht. Aber selbst in spieltheoretischen Modellen konnte gezeigt werden, dass es auch auf der Basis des Eigeninteresses für alle Beteiligten am vorteilhaftesten ist, die psychische Disposition zu entwickeln, sich an Regeln zu orientieren, die nicht unmittelbar auf die Maximierung des Eigennutzens zielen. So realisieren die Beteiligten des von Mackie beschriebenen Soldaten-Dilemmas das für beide beste Resultat, wenn sie nicht versuchen, ihren individuellen Nutzen zu maximieren, sondern sich zuverlässig an Regeln der Solidarität in gefährlichen Situationen orientieren (Mackie 1981, 115–119). Und ganz analog hat Gauthier gezeigt, dass es rational ist, sich die Disposition eines „constrained maximizers“ anzueignen (Gauthier 1986, 177–184). Das bezeichnet die Disposition, anderen gegenüber stetig gewisse Rücksichten zu üben, um als vertrauenswürdig anerkannt und nicht von zukünftiger Kooperation ausgeschlossen zu werden. Wenn das überzeugende Resultate einer spieltheoretischen Rationalität sind, dann bleibt zu zeigen, inwiefern die relationale Rationalität darüber hinausgeht.

Ein gutes Argument für die Überlegenheit der relationalen Rationalität wäre es, wenn diese einen Gerechtigkeitsbegriff generieren könnte, der von allen Beteiligten geteilt werden und ein Handeln anleiten kann, das das Verlangen nach Revanche zum Verschwinden bringt. Gerade an dieser Stelle bleibt das Modell des Tianxia aber zu unbestimmt. Zhao verweist darauf, dass ein jeder Gerechtigkeitsbegriff sich durch die subjektiven Präferenzen der Menschen beweisen muss. Dieses subjektive Gerechtigkeitsempfinden sieht er durch drei Evidenzen charakterisiert: Evidenz 1 besagt, dass ein System nur dann legitim ist, wenn es auf der Zustimmung aller beruht. Da es diese aber nur selten geben wird, besagt Evidenz 2: Ein System ist nur dann legitim, wenn die Mehrheit ihm zustimmt. Ein auf Mehrheitsentscheidungen basierendes demokratisches System könne aber nicht garantieren, dass die getroffenen Entscheidungen den öffentlichen und individuellen Nutzen am besten steigern. Deshalb sei es erforderlich, auf eine dritte Evidenz zurückzugreifen: Ein System ist nur dann legitim, wenn es der ‚Volksseele‘ entspricht. Die Volksseele soll die Gesamtheit der Anschauungen repräsentieren, die sich als vorteilhaft erwiesen haben und von allen geteilt werden. Doch mit dieser dritten Evidenz wird das Modell zirkulär. Es verweist nun auf eine Einmütigkeit, von der im ersten Schritt zugestanden wurde, dass sie nur selten vorkommt. Und das wird insbesondere für Fragen der Gerechtig-

keit gelten. Gerade hier gehen in modernen Gesellschaften die Meinungen weit auseinander. Ist es gerecht, wenn sich das Einkommen am ökonomischen Wert einer Leistung bemisst, oder handelt es sich dabei um eine un gerechtfertigte Kapitalisierung von Talent?

Erfolgversprechender scheint es deshalb, sich an Zhaos Überlegungen zum konfuzianischen Optimum zu orientieren. Dieses verlangt, dass alle an Nutzenzuwachsen beteiligt sein sollen. Das lässt natürlich einen weiten Spielraum für die Verteilung der durch die Kooperation generierten Nutzenzuwächse. Genügt es, wenn jeder wenigstens etwas profitiert, sollen alle gleichermaßen bessergestellt werden oder kommt es darauf an, dass die Position der am wenigsten Profitierenden so gut wie möglich ist? Leider liefert auch das konfuzianische Prinzip „Wenn du etwas erreichen willst, hilf anderen, etwas zu erreichen“ keine Antwort. So könnte ein Kapitalist behaupten, er helfe anderen, ihre Ziele zu erreichen, indem er ihnen Arbeit und Einkommen bietet. Aber das macht eine kapitalistische Wirtschaftsordnung nicht gerecht. Zhao neigt dem Rawls'schen Differenzprinzip zu, möchte dieses aber gern auf eine andere Basis stellen. Er verweist dazu auf Laozi, der bereits erkannt habe, dass die übertriebene Steigerung des Nutzens Einzelner zu Gleichgewichtsstörungen und diese zur Katastrophe führen. Alles Bestehende könnte, so Laozi, aber nur weiterbestehen, wenn es sich im Gleichgewicht befinde, und deshalb sei eine Minderung des Nutzens der Starken auch im Interesse der Starken, weil dies auch deren Existenz sichere. Diese von Klugheit getragene Rücksicht der Starken auf die Schwachen führt aber nicht notwendig zur Anerkennung des Differenzprinzips. Stabilität kann es auch in Verteilungszuständen geben, die nicht dem Differenzprinzip genügen. Zudem verkehrt eine funktionale Definition der Gerechtigkeit, die als gerecht diejenigen Regelungen bezeichnet, die Stabilität gewährleisten, das Verhältnis zwischen den Begriffen: Eine Ordnung ist nicht deshalb gerecht, weil sie stabil ist, sondern sie ist deshalb stabil, weil sie von den Beteiligten für gerecht gehalten und damit innerlich akzeptiert wird.

Diese Unbestimmtheit lässt es notwendig erscheinen, das Konzept der relationalen Rationalität weiter zu präzisieren. Das System des Tianxia ist insofern bescheiden, als es nicht verspricht, die Glückseligkeit jedes Einzelnen herbeizuführen. Es soll vielmehr Garantien für Frieden und Sicherheit bereitstellen (Zhao 2020, 21). Aber Frieden und Sicherheit wird es jenseits repressiver Systeme nur geben können, wenn die Beteiligten ein Konzept der Gerechtigkeit teilen und auch erfahren können, dass dieses in ihrer Gemeinschaft realisiert wird. Für die Realisierung kann die Philoso-

phie nicht aufkommen; die Formulierung normativ überzeugender Begriffe zur Überwindung der Probleme der globalen Moderne bleibt ihr weiterhin aufgegeben.

Literatur

Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press.

Mackie, John-Leslie. 1981. *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books.

Zhao, Tingyang. 2020. *Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*, Berlin: Suhrkamp.

Tianxia, Stabilität und die Bedingungen der Kooperation

LUISE K. MÜLLER, DRESDEN

Alles unter dem Himmel ist ein faszinierendes Buch: anspruchsvoll, komplex, und voller interessanter Argumente, Ideen und Implikationen. Besonders anregend empfand ich die spieltheoretischen Überlegungen, die Zhao in seine Theorie des Tianxia einwebt. Zhao entwickelt in diesem Rahmen die Idee eines ‚konfuzianischen Optimums‘, die besagt, dass in einem System sozialer Kooperation jede Person von einer Nutzensteigerung profitieren muss. Zum Kontrast kann hier das Pareto-Optimum betrachtet werden, das lediglich fordert, dass bei Nutzensteigerung niemand verliert. Die einseitige Nutzenmaximierung wird zugunsten radikaler Interdependenz und Reziprozität aufgegeben; die kooperativ erzeugten Güter müssen allen zum Vorteil sein, genauso wie auftretende Kosten alle betreffen müssen. Diejenigen, die an der Kooperation teilnehmen, nutzen dann jeweils die Strategie der Kompatibilität: Es liegt gewissermaßen in ihrem Interesse, die Vorteile anderer zu fördern, denn dadurch profitieren sie selbst. Und sie werden Schädigungen anderer vermeiden, weil sie sich dadurch selbst schädigen. Sie handeln nach dem Prinzip der ‚relationalen Rationalität‘, denn sie steigern nicht ihren eigenen Nutzen, sondern den Gesamtnutzen, von dem sie wiederum profitieren. Ich möchte in meinem Kommentar zwei Fragenkomplexe aufwerfen, die diese äußerst innovative Idee betreffen: In der ersten Frage geht es um die Entstehung und Stabilität eines solchen konfuzianischen Optimums, und die zweite Frage dreht sich um die Fairness der Bedingungen der Kooperation.

Ich komme also zur ersten Frage: Wie kann ein System sozialer Kooperation, das von den eben genannten Elementen reguliert wird, entstehen und Stabilität erlangen? Volle Rationalität, so Zhao, besteht aus zwei Elementen: aus individueller und aus relationaler Rationalität. Relationale Rationalität bedeutet, der Koexistenz den Vorrang vor der Konkurrenz ein-

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



zuräumen und darauf zu fokussieren, was wir gemeinsam erreichen können. Die auf relationale Rationalität aufbauende Strategie der Kompatibilität vermeidet Vergeltung, minimiert dadurch wechselseitige Schädigung und maximiert gegenseitigen Nutzen und Kooperation. Die Frage ist allerdings: Welche Motivation haben die Teilnehmer*innen der Kooperation, die Strategie der Kompatibilität zu nutzen?

Um die Problematik zu verdeutlichen, nehmen wir ein paradigmatisches Beispiel für ein Kooperationsdilemma: die Hirschjagd. Mehrere Individuen gehen auf die Jagd, und während sie alle einzeln in der Lage sind, einen Hasen zu jagen, können sie den Hirsch – eine dem Hasen vorzuziehende Nahrungsquelle – nur erlegen, wenn sie gemeinsam jagen und sich kooperativ verhalten. Die Hirschjagd bedarf also mehrerer Partner. Eine der großen Fragen der Spieltheorie ist, wie das, was für mich individuell am besten ist, mit dem kombiniert werden kann, was für andere am besten ist; ob diese beiden Ziele überhaupt kompatibel sind, und wenn ja, wie man sie in Einklang bringen kann. In anderen Worten: wie man die Kooperation so modifizieren kann, dass sie allen Vorteil bringt. Für diese Frage scheint Zhao eine Antwort gefunden zu haben: Indem das konfuzianische Optimum allen hilft, ist es sowohl für mich als auch für andere vorteilhaft. Bei dem Hirschjagd-Szenario zeigt sich allerdings noch eine weitere Schwierigkeit, die manchmal das Vertrauensproblem (*assurance problem*) genannt wird. Bei der Frage ‚Hirsch oder Hase jagen?‘ hängt die Wahl der besten Strategie jeweils davon ab, was andere tun. Es gibt gewissermaßen zwei Equilibrien: nämlich einen Hasen zu jagen, wenn alle anderen auch Hasen jagen, oder den Hirsch zu jagen, wenn alle anderen auch den Hirsch jagen.

Zur Erinnerung: Zhaos Ziel ist es, den antagonistischen Status quo in ein gegenseitig vorteilhaftes System der sozialen Kooperation zu transformieren, und zwar zu dem Zweck, das konfuzianische Optimum zu erreichen. Das konfuzianische Optimum besagt ja, dass jede Nutzensteigerung in einer Kooperation zum Vorteil aller reichen muss. Das bedeutet: Wenn A gewinnt, muss B auch gewinnen, und umgekehrt. Diese Eigenschaft des konfuzianischen Optimums erzeuge die gewünschte Stabilität in der Kooperation, so Zhaos Argument.

Wie aber können wir erklären, warum die Kooperationsteilnehmer*innen sich gemäß dem konfuzianischen Optimum verhalten sollen und nicht gemäß der Maximierung des Eigennutzes? In anderen Worten: Was motiviert sie dazu, eher gemeinsam den Hirsch zu jagen als einzeln den Hasen? Zwar ist der Hirsch eine bessere Beute, aber man muss sich dafür auf die

anderen verlassen können, dass sie auch den Hirsch jagen und nicht bei der nächsten Gelegenheit ihre Position verlassen, um einem Hasen nachzustellen. Bei der gemeinsamen Hirschjagd ist das Risiko, am Ende leer auszugehen – weil die anderen einen im Stich lassen – größer, als wenn man sich nur auf sich selbst verlassen müsste. Dem konfuzianischen Optimum gemäß müssten natürlich alle den Hirsch jagen, damit auch alle profitieren; der Gemeinnutzen geht vor dem Eigennutzen. So *sollten* sich alle dazu entscheiden, relational rational zu sein und die Kooperation vorzuziehen. Allerdings stellt sich an diesem Punkt die Frage, wie das erreicht werden kann: Wie stellen wir sicher, dass alle sich tatsächlich an die Regel ‚relationale Rationalität vor egoistisch-individueller Rationalität‘ halten? Um auf die Hirschjagd zurückzukommen: Was können wir tun, damit alle bei der Hirschjagd helfen, anstatt den Hasen für sich zu erlegen? Weil unsere Erfolgchancen, die Hirsche zu erlegen, davon abhängen, was die anderen tun, müssen wir darauf vertrauen, dass auch alle dazu beitragen – sonst werden wir leer ausgehen. Dieses Problem potenziert sich natürlich mit der Anzahl der Teilnehmer*innen: Je mehr Personen involviert sind, desto instabiler wird das Ganze, denn im Tianxia-System müssen wir uns nicht nur auf eine oder zwei Personen verlassen können, sondern auf Tausende oder gar Millionen. Die Stabilität eines Systems sozialer Kooperation ist abhängig von einer erfolgreichen Lösung dieses Vertrauensproblems.

Das konfuzianische Optimum selbst kann das Vertrauensproblem nicht lösen: Obwohl es den größten Gesamtnutzen verspricht, müssen wir uns schon sicher sein können, dass sich alle gemäß der Strategie der Kompatibilität verhalten, sonst kann das System keine Stabilität ausbilden – geschweige denn, überhaupt entstehen! Insofern bezweifle ich, dass ein auf relationaler Rationalität basiertes System sozialer Kooperation entstehen und stabil bleiben kann.

Eine Antwort auf diese Frage könnte sein, eine zentrale Autorität einzuführen, die die Regeln des konfuzianischen Optimums zwangsbeehrt durchsetzt. Zum Beispiel könnte diese zentrale Autorität diejenigen bestrafen, die sich nicht gemäß der Strategie der Kompatibilität verhalten. Braucht das konfuzianische Optimum also eine derartige zentrale Durchsetzungsautorität? Manchmal entsteht beim Lesen allerdings der Eindruck, dass Zhao etwas anderes im Sinn hat, um das Vertrauensproblem zu lösen. Zum Beispiel sagt er, dass die gegenseitige Rettung „der aktivste Ausdruck des Prinzips der Maximierung gegenseitigen Nutzens“ sei (Zhao 2020, 233). Bedeutet das, dass eine zentrale Autorität gar nicht notwendig ist und wir

uns stattdessen auf nicht zwangsbewehrte Motivationen verlassen sollten, wie zum Beispiel altruistische Tendenzen oder soziales Vertrauen? Sollten wir das Tianxia vielleicht zunächst mit einer zwangsbewehrten Autorität errichten und uns dann auf die Evolution von Altruismus verlassen? Oder gibt es einen anderen Mechanismus – vielleicht so etwas wie eine ‚spontane Konvergenz‘ auf die relationale Rationalität –, der die Stabilität der Kooperation sichert? Um meinen ersten Kritikpunkt zusammenzufassen: Es scheint, dass eine politische Autorität oder eine Art psychologisches Attribut nötig ist, um das konfuzianische Optimum zu erreichen und stabil zu halten. Oder kann die Stabilität des konfuzianischen Optimums spontan erreicht werden, ganz ohne Zwang oder robusten Altruismus?

Mein zweiter Kritikpunkt bezieht sich auf die Bedingungen, unter denen die Koexistenz und die Inklusion im Tianxia-System als fair bezeichnet werden können. Eine der theoretischen Innovationen von Tianxia ist, dass es kein ‚Außen‘ des Tianxia gibt und dass alle darin eingefasst sind. Nehmen wir an, dass uns das überzeugt – und ich würde sagen, dass es in der liberalen politischen Philosophie einige gibt, die das tatsächlich auch in ähnlicher Form annehmen – und dass wir die Notwendigkeit und Wichtigkeit globaler Kooperation zum wechselseitigen Nutzen nicht abstreiten. In gewisser Weise ist die wirklich dringende Frage nicht, ob wir globale Kooperation wollen – sondern unter welchen Bedingungen wir sie wollen. Was sind *faire* Bedingungen sozialer Kooperation? Wie buchstabieren wir respektvolle Koexistenz aus?

Abstrakte Prinzipien wie die Maximierung gegenseitigen Nutzens oder das konfuzianische Optimum sagen uns nicht viel über die substantiellen Bedingungen der Koexistenz. Aber genau da wird es eigentlich erst richtig interessant: Wie sollen die Bedingungen sozialer Kooperation inhaltlich ausgestaltet sein, sodass sie für alle fair sind? Zum Beispiel könnte man sich fragen, wie ‚Vorteil‘ definiert ist: Was ist der Referenzwert, gegenüber dem der Vorteil gemessen wird, und was ist die ‚Währung‘, in der wir den Vorteil messen? Wir können außerdem fragen, wie genau diese Vorteile für alle verteilt werden sollen. Bekommen alle gleich viel? Oder gibt es einen anderen Verteilungsschlüssel? Gibt es über das konfuzianische Optimum hinaus irgendwelche notwendigen (materiellen, institutionellen oder andere) Bedingungen, ohne die das System sozialer Kooperation nicht als fair gelten kann? Wenn ja, welche sind das?

Wenn Kooperation tatsächlich wechselseitig vorteilhaft sein soll, dann können wir vielleicht zumindest einige grundlegende Bedingungen festlegen,

die absichern, dass die Kooperation auch tatsächlich für alle von Vorteil ist. Man könnte zum Beispiel argumentieren, dass es ohne einige Grundrechte nicht geht: Wie auch immer die Güter und Kosten der sozialen Kooperation verteilt sein mögen, es ist einfach unplausibel anzunehmen, dass die Teilnahme an der Kooperation bei regelmäßiger Verletzung einiger Grundrechte von irgendeinem Vorteil sein kann. Da ist man ohne die anderen wahrscheinlich einfach besser dran. Das würde dann zu dem Argument führen, dass die Garantie zumindest einiger Grundrechte eine notwendige Bedingung sozialer Kooperation ist. Auf der anderen Seite kann man natürlich auch annehmen, dass es keine notwendigen Bedingungen für die faire Koexistenz gibt, aber man muss sie trotzdem in irgendeiner Art und Weise definieren. Wie ist eine Einigung auf die fairen Regeln der Koexistenz möglich? Wir können ja nicht einfach mit einer eigenen Idee von Fairness ankommen, denn das wäre partikularistisch und ignorant den anderen gegenüber. Braucht es also einen Weg, auf dem alle im Tianxia-System gemeinsam bestimmen, was die fairen Bedingungen der Integration wären? Brauchen wir dafür ein Prinzip demokratischer Deliberation oder demokratischer Prozeduren, um eine Einigung zu erzielen?

Um am Ende meine zwei Kritikpunkte noch einmal zusammenzufassen: Erstens bleibt es unklar, wie in einem System sozialer Kooperation, das sich dem konfuzianischen Optimum annähert, Stabilität entsteht. Brauchen wir eine politische Autorität, die relationale Rationalität erzwingt? Oder brauchen wir robust altruistische psychologische Dispositionen? Oder brauchen wir beides? Und zweitens: Die notwendigen Bedingungen des fairen Zusammenlebens bleiben unbestimmt. Können wir sie von der Logik der Kooperation ableiten oder brauchen wir demokratische Prozeduren, um sie zu definieren?

Literatur

Zhao, Tingyang. 2020. *Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*, Berlin: Suhrkamp.

Tianxia als Grundprinzip der globalen Gerechtigkeit? Vier Rückfragen an Zhao Tingyang

CHRISTIAN NEUHÄUSER, DORTMUND

Zhao Tingyang argumentiert in seinem Buch eindringlich dafür, dass ein gemeinsames Verständnis einer politisch vereinten Welt benötigt wird, um dazu befähigt zu werden, den Problemen der Menschheit entgegenzutreten. Nur so kann die Menschheit von einem Zustand des mehr oder weniger feindseligen Wettbewerbs untereinander zu einem Zustand friedlicher Kooperation gelangen. Er befürwortet eine Wiederaufnahme des antiken chinesischen Begriffs des Tianxia. Die Überlegungen in seinem Buch sind sehr aufschlussreich und leisten einen wichtigen Beitrag zur globalen Philosophie. Zhao zeigt damit auf ähnliche Weise wie Amartya Sen oder Jiwei Ci wie globale Philosophie gelingen kann. Schon hier zeigt sich, dass gegenwärtig die Impulse für eine Weltphilosophie aus Asien kommen. So bildet das Buch selbst vielleicht sogar einen notwendigen Schritt im Prozess der Herstellung eines Tianxia-Systems. Ich möchte dazu vier Kommentare abgeben.

1. Aufklärung

In manchen seiner Kritikpunkte zur Einseitigkeit der Moderne zeigen die Überlegungen von Zhao eine große Nähe zu Max Horkheimer und Theodor Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer und Adorno 1944/1988). Das gilt beispielsweise für seine Kritik an unreflektiertem Konsum und dem Mangel an Spiritualität. Meiner Auffassung nach benennen Horkheimer und Adorno zwei Hauptkritikpunkte an der Aufklärung. Erstens geht mit der Verfolgung des Ziels der Ausrottung aller Ursachen von Angst die vollständige Zerstörung aller Mythen durch die Aufklärung einher. Diese Zerstörung schließt auch solche Mythen mit ein, die erhalten bleiben sollten, weil sie die Wahrnehmung schärfen für etwas, das weder kontrolliert noch verstanden oder benannt, sondern nur gefürchtet werden kann. Wenn

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



dieser Sinn verloren geht, wird das Leben leer und bedeutungslos. Zweitens argumentieren sie, dass die Aufklärung lediglich eine intellektuelle Bewegung darstellt, bei welcher die materiellen Voraussetzungen und notwendigen Veränderungen sozialer Strukturen für eine wirklich gelingende Befreiung außer Acht gelassen wurden.

Dazu möchte ich folgende Fragen stellen: Erstens, benötigt Tianxia eine Art des globalen Mythos, der durch Musik und Kunst verkörpert wird (wie bei Adorno), oder reicht es aus, einen solchen Mythos auf einer eher regionalen Ebene zu haben, wenn überhaupt? Welche Maßstäbe werden benötigt, um sicherzustellen, dass die aufgeklärte Vernunft nicht in einem einseitig positivistischen Sinne rational wird? Zweitens, was genau sind die notwendigen materiellen Voraussetzungen des Tianxia? Wer würde die Erdkugel, ihre Ressourcen und das Land besitzen? Wie wären die Produktionsmittel verteilt? Wie ungleich würde das Einkommen sein?

2. *Minxin*

Zhao spricht von dem „Herzen des Volkes“ („Minxin“, übersetzt als „Volksseele“, vielleicht aber auch „Menschheitsseele“?). Es ist mir nicht klar, was genau das ist und wie dieser Zustand auf einem globalen Level erreicht werden kann. Gleichzeitig scheint Minxin entscheidend für die Realisierung des Tianxia zu sein, denn nur, wenn es Minxin gibt, ist das politische System in den Augen des Volkes legitim, im Sinne eines reflektierten Legitimitätsglaubens. An einer Stelle verknüpft Zhao den Begriff Minxin mit dem Gemeinwillen (*volonté générale*) – dies impliziert einen sehr starken Diskurs über kollektiv geteilte grundlegende Werte. Welche Strukturen, welche Akteure würden einen solchen Diskurs fördern? Wird die Theorie hier nicht zu idealistisch und verliert ihren realistischen Anspruch?

Zhao sagt weiter, dass Minxin ein universelles Wertesystem ist und universell akzeptiert, ja sogar beherzigt werden muss. Aber welche Werte hätten eine Chance darauf, auf globaler Ebene nicht nur rational akzeptiert, sondern von allen Akteuren beherzigt zu werden? Die Menschenrechte wären möglicherweise ein Kandidat, aber auf einem realistischen Level muss Zhao recht gegeben werden, wenn er dagegenhält, dass die gegenwärtigen Menschenrechte häufig missbraucht werden und deswegen für viele Staaten und ihre Bevölkerung inakzeptabel sind. (Allerdings vertritt Zhao eine viel zu strenge Auslegung von Rawls, denn Rawls differenziert zwischen skrupellosen Staaten und belasteten Gesellschaften.) So stellt sich die Frage: In welcher Art von Prozess kann das System der Menschenrechte ersetzt oder verändert werden,

damit es dem Prinzip von Minxin entspricht oder sich zumindest annähert, sodass es eine solide Grundlage für Tianxia darstellen kann?

3. Respekt

Einvernehmlicher Respekt scheint ein wesentlicher Bestandteil von Tianxia zu sein, einschließlich der Achtung für kulturelle und religiöse Vielfalt. An dieser Stelle gibt es ein ziemlich großes Problem, denn es ist nicht klar, wie der moralische Standpunkt eines jeden Einzelnen in einem Tianxia-System bestimmt werden soll und wie umfassend dieser moralische Standpunkt sein würde. Beinhaltet dieser Standpunkt gleiche Rechte für jeden? Wenn ja, welche Rechte wären dies? Daraus entstünde eine klare Einschränkung für kulturelle und religiöse Vielfalt. Universelle Rechte stehen mit vielen kulturellen Praktiken im Widerspruch, etwa sexistischen oder rassistischen Praktiken und solchen, die Ausdruck religiöser Arroganz und kulturellen Snobismus sind.

Ich halte dieses Problem für zentral, denn ein Merkmal der Moderne ist, dass Menschen als gleichrangige Gesellschaftsmitglieder geachtet werden wollen. Hinter diese Forderung lässt sich weltweit nicht mehr zurückgehen und ein hierarchisches Modell der Achtung des klassischen Tianxia-Systems ist unrealistisch geworden. Digitale Kommunikation führt zu einer Globalisierung von Mustern des sozialen Vergleichens und Unterscheidens. Aus diesem Grund werden einzelne Staaten und erst recht familienartige Clanstrukturen nicht dazu in der Lage sein, die immer lauter werdende Forderung nach gleicher Achtung zu erfüllen. Wie stellt das Tianxia-System sicher, dass alle Menschen unter diesen Bedingungen der globalen Kommunikation die gleiche Achtung erhalten? Mir erscheint dies ein wichtiger Aspekt des Minxin zu sein, der für Tianxia notwendig ist. Aber Minxin ist zu unterbestimmt, um dies leisten zu können.

4. Konzerne

Zhao kritisiert an diversen Stellen des Buchs den Aufstieg der technokratischen Macht. Trotzdem erwähnt er niemals Unternehmen. Meinem Verständnis nach stellen globale Unternehmen aber einige der mächtigsten Akteure unserer Zeit dar. Mehr als zwei Drittel der 200 größten ökonomischen Einheiten der Welt sind Konzerne. Hier zeigt sich folgendes Dilemma: Unternehmen bieten ideale Strukturen für das egoistische Streben nach Profit in einem Umfeld des Wettbewerbs. Als solche scheinen sie im Widerspruch zum Tianxia-System zu stehen. Gleichzeitig wird intern versucht, in Unternehmen Familienstrukturen und gewissermaßen Minxin herzustellen: Jack

Ma von Alibaba stellt eine perfekte Vaterfigur dar und wird auch als solche im Dream Village gefeiert.

Welche Rolle also spielen Unternehmen im Modell von Zhao? Sie lassen sich in seine Trias von Tianxia – Staat – Clan nicht so gut einordnen, es sei denn, man begreift sie als neue Clans des 21. Jahrhunderts, die allmählich übermächtig werden.

Dementsprechend treten zwei Probleme auf: Erstens, wie kann Tianxia gegen den Widerstand von Unternehmen gestärkt werden? Oder können Unternehmen so verändert werden, dass sie Tianxia befördern? Zweitens, würden globale Unternehmen in einem System von Tianxia überhaupt existieren? Wenn ja, wie wären sie strukturiert? Es scheint für sie keinen Platz in der Tianxia-Staat-Clan-Struktur zu geben. Wenn Unternehmen nicht existieren, wie würden große ökonomische Projekte dann organisiert?

Zusammenfassung

An verschiedenen Stellen sagt Zhao, dass niemand die Zukunft vorhersagen kann. Das ist mit Sicherheit wahr. Aber wir können versuchen, zukünftige gesellschaftliche Entwicklungen durch unser reflektiertes Handeln zu beeinflussen. Ich habe Tianxia als eine Möglichkeit interpretiert, die Zukunft auf eine gute Art zu verändern. Meinem Verständnis nach stellt Tianxia einen fruchtbaren Weg dar, sich globalen Prinzipien der Gerechtigkeit anzunähern, insbesondere durch die Betonung von Universalität, Kooperation und Minxin. Gleichzeitig denke ich, dass Zhao in seiner Diskussion der strukturellen Institutionen von Tianxia politischer werden sollte. Insbesondere fehlt eine Reflexion über die zentralen politischen und ökonomischen Institutionen für das Tianxia-System. Überdies sollten wir darüber diskutieren, inwiefern die Idee von Tianxia und damit verwandte Prinzipien in einem globalen philosophischen Diskurs weiterentwickelt und mit anderen, beispielsweise stärker radikaldemokratischen Ideen, verbunden werden können. Dies scheint einen zentralen Unterschied zu der altertümlichen Version von Tianxia, die nur für China galt, darzustellen. Die Entwicklung eines zeitgemäßen Tianxia bedarf einer stärkeren interkulturellen Reflexion, vor allem aber einer echten und auch einigermaßen bescheidenen Offenheit gegenüber ähnlichen Ideen der westlichen Philosophie.

Literatur

Horkheimer, Max, und Theodor Adorno. 1944/1988. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag.

Universalismus vs. *Alles unter dem Himmel* (Tianxia 天下)

HANS FEGER, BERLIN

Bei der Frage nach einem *alternativen Universalismus* (der Menschenrechte) gerät man schnell in die Gefahr, einem Kulturrelativismus zu verfallen. Dem möchte ich dadurch vorbeugen, dass ich vorschlage, nicht nach Gemeinsamkeiten zwischen einem ‚westlichen‘ Universalismus in der Tradition Kants und einem ‚östlichen‘ Universalismus in der konfuzianischen Tradition (Tianxia) zu fragen, sondern die Differenzen so scharf wie möglich herauszuarbeiten. An einer berühmten Stelle von *Wahrheit und Methode* schreibt Gadamer: „Offenheit für den anderen schließt aber die Anerkennung ein, dass ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muss, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend macht“ (Gadamer 2010, 367).¹ Wir müssen die Kontraste schärfen, statt sie zu nivellieren, wenn wir miteinander kommunizieren wollen.²

Als Kantianer möchte ich mich auf Kapitel 3 des Buches von Zhao Tingyang konzentrieren, in dem er über Kant und Samuel Huntington schreibt.

Kants Universalisierung der Freiheit geht vom einzelnen Individuum aus, wenn er sein Prinzip der Moral – den kategorischen Imperativ – als sittliche Maxime, die „den Willen zur Tat bestimmt“ (Kant 1913, V AA 42; A72), bezeichnet. Man mag dieses Individuum als ein ‚unbelastetes Selbst‘ (*unencumbered self*) bezeichnen, wie Michael Sandel John Rawls vorgeworfen hat. Doch ist dies keinesfalls nur ein privativer Vorgang, der nur die Selbstbestimmung des einzelnen handelnden Individuums betrifft. Vielmehr geht Kants gesamter politischer Freiheitsbegriff von der Idee der sittlichen Selbstbestimmung in einer Weise aus, dass man sagen muss: An dem moralischen

1 Vgl. in Anknüpfung daran Dreyfus und Taylor 2015, 102–130.

2 Vgl. zur weiteren Ausführung dieser Thesen Feger 2019.

Imperativ Kants kann studiert werden, worauf moralische Gesetze, Normen oder Universalien, aber auch Rechtsnormen und Strategien politischer Gerechtigkeit immer rekurren müssen, wenn sie sich als Ausdruck eines menschlichen Willens verstehen wollen, der frei ist. Schon die Zurechenbarkeit einer Handlung und damit auch der Rechtsfähigkeit liegt allein in der Freiheit einer Handlung begründet. Ohne diese Zurechenbarkeit könnte bei einer „That“ der Handelnde nie „als Urheber der Wirkung betrachtet“ (Kant 1907/1914, AA VI, 233) werden.

Die chinesische Tradition hingegen denkt das Individuum nicht als selbstbestimmend und autonom, sondern von vornherein als ein ‚Beziehungswesen‘, das sich über die Verantwortung und Sorge definiert. Das chinesische Wort für „Ethik“ (*lunli*) bedeutet ‚Prinzipien zwischenmenschlicher Beziehungen‘. Da jeder Mensch von Geburt an in einem Beziehungsgeflecht von Verantwortungen und Pflichten gegenüber der Gesellschaft steht, kann er – um Gerechtigkeit zu verwirklichen – auch nicht mit einem ‚Schleier des Nichtwissens‘ (John Rawls) versehen sein und diese Beziehungen außer Acht lassen. Dem chinesischen Philosophen und Vertreter des ‚Neuen Konfuzianismus‘ Tu Weiming zufolge steht das Individuum in der Mitte von konzentrischen, teilweise sich überschneidenden Beziehungskreisen. Diese beginnen mit der Familie, erweitern sich zu den Älteren und Jüngeren im Arbeitsleben, zu den Freunden, der Gemeinde, dem Staat und schließlich bis zum Universum (siehe Tu 1985). Die Regeln dieser Beziehungen sind daher auch in erster Linie keine Gesetze, sondern (beziehungsorientierte) ethische Normen und Rituale, die zivilgesellschaftlich relevant sind, sich bewährt haben müssen und situativ abhängig sind, indem sich in ihnen Sorge, Güte, Mitmenschlichkeit, Wertschätzung und soziale Harmonie ausdrücken. Das universalistische Postulat der konfuzianischen Ethik hat keine Grenzen; es lautet, „sich die Sorge um alles unter dem Himmel zur Aufgabe zu machen“ (*yi tianxia wei ji ren* / Fan Zhongyan). Ihr Ziel ist nicht die (universalistische) *Einheit*, sondern die *Ganzheit* der Welt. Die Frage nach einer möglichen *Universalität* im kantischen Sinne hat sich für China niemals gestellt.

Vergleicht man das chinesische ‚Alles-unter-dem-Himmel-System‘ (*tianxia tixi* 天下体系) mit dem kantischen Verständnis von Universalität, werden nicht etwa nur Widersprüche und Differenzen sichtbar, sondern schier gegenläufige Prinzipien. Kants Moralphilosophie beruht auf der Autonomie des Willens als dem „alleinigen Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“ (Kant 1913, AA V, 33). Diese Autonomie ist nicht etwa Quelle der Normen guter Handlungen; sie ist (nur) die Quelle

der *Verbindlichkeit* von Normen.³ Kant ist kein Theoretiker einer „Moral der Intentionalität“. Die Tugendideale in der chinesischen Tradition orientieren sich an Normen und Ritualen der Empathie, des Altruismus und der Kultivierung bis zur obersten Tugend des *ren* (Mitmenschlichkeit)⁴ – sind also empirisch gebunden. Das Vorbild der Moral ist der in der staatlichen Hierarchie am höchsten Stehende. Nur so können konfuzianische Werte auch Mittel zur Wahrung autokratischer Herrschaft sein.

Der einzige Ort, an dem Zhao den Begriff „Autonomie“ erwähnt, ist der Satz: „Fehlt nämlich die Ebene des ‚Individuums‘, fehlt die politische Garantie individueller Autonomie. Fehlt die Ebene des ‚Tianxia‘, dann hängt das Weltsystem in der Luft, die Überwindung des anarchischen Zustands und die Erreichung des Weltfriedens wird unmöglich“ (Zhao 2020, 22). In welcher Beziehung stehen diese völlig unterschiedlichen Systeme zueinander? Schließen sie sich aus? Ergänzen sie sich? Konkurrieren sie miteinander? Ich denke, dass dies überhaupt die entscheidenden Fragen sind. Aber ich kann in Zhaos Buch keine Antwort darauf finden, obwohl ich beide Modelle nicht als sich gegenseitig ausschließende, sondern als komplementäre betrachten möchte.

Literatur

- Dreyfus, Hubert, und Charles Taylor. 2015. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Feger, Hans. 2019. „Universalism vs. ‚All Under Heaven‘ (Tianxia / 天下) – Kant in China“. In *Yearbook of Eastern and Western Philosophy*, hrsg. v. Hans Feger, Wang Ge u. a., Bd. 4 (= Global Justice and Global Philosophy), 193–207. Berlin: De Gruyter.
- Gadamer, Hans-Georg. 2010. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck.

-
- 3 „[E]ine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist“ (Kant 1911, AA IV, 399f.).
- 4 „Zi-gong sprach: ‚Was man mir nicht antun soll, das will auch ich anderen Menschen nicht antun.‘ Konfuzius aber sagte: ‚So zu handeln vermagst du noch nicht!‘“ (Konfuzius 1998, 5.12).

-
- Kant, Immanuel. 1907/1914. „Die Metaphysik der Sitten“. In *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel. 1911. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel. 1913. „Kritik der praktischen Vernunft“. In *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin: Reimer.
- Konfuzius. 1998. *Gespräche (Lun-Yu)*, übers. v. Ralf Moritz. Ditzingen: Reclam.
- Tu, Weiming. 1985. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press.
- Zhao, Tingyang. 2020. *Alles unter dem Himmel: Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*, Berlin: Suhrkamp.

Tianxia und die Herausforderungen des Kosmopolitismus

ROBIN CELIKATES, BERLIN

Die Kritik an etablierten Auffassungen von Kosmopolitismus in der normativen politischen Philosophie und Theorie ist im Laufe der Jahre Teil eines umfassenderen Trends geworden, der zur Entstehung ‚neuer‘ Kosmopolitismen geführt hat, die nicht im idealen Rahmen normativer politischer Philosophie entwickelt werden, sondern auf tatsächlichen Praktiken und Vorstellungen von Akteuren in der realen Welt beruhen (vgl. Robbins und Horta 2017). Infolgedessen sind diese Kosmopolitismen stets situiert, verwurzelt in spezifischen Kontexten, Erfahrungen und Praktiken, die allerdings nicht in einem Spannungsverhältnis zu den universalistischen Ansprüchen des kosmopolitischen Ideals begriffen werden, sondern als für die Artikulation dieser Ansprüche notwendige Vermittlungen. Der Kosmopolitismus verändert sich somit von einem potenziell hegemonialen zu einem entschieden gegenhegemonialen Projekt (vgl. auch Ingram 2013; Caraus und Paris 2017).

Eine Implikation dieser kritischen Neuorientierung ist die Notwendigkeit eines Perspektivwechsels. Wir sollten über Kosmopolitismus oder kosmopolitische Demokratie nicht mehr im Abstrakten oder aus einer „top-down“ geführten institutions- oder staatszentrierten Perspektive sprechen, sondern politische Prozesse oder Bewegungen der „Kosmopolitisierung“ oder Demokratisierung in den Blick nehmen, in denen die Regierten ihren Status als Bürger*innen einfordern, indem sie als Bürger*innen agieren, und zwar nicht lediglich auf einer nationalen, sondern auf einer transnationalen und globalen Ebene. Anstatt von kosmopolitischer (Top-down-)Demokratie sollten wir über eine (Bottom-up-)Demokratisierung der Weltordnung sprechen, über einen „Kosmopolitismus von unten“ (Ingram 2016) als das „Ferment“ politischer und sozialer Bewegungen (Harvey 2009), über einen „aufständischen Kosmopolitismus“ (Santos 2006), der die undemokratische Funktionsweise der *Global-Governance*-Institutionen angreift, weil die-

se durch Hierarchien und Herrschaftsbeziehungen strukturiert sind, oder schließlich über einen „subalternen Kosmopolitismus“ (Zeng 2014). Aus dieser Perspektive „bestünde ein solcher kontestativer Kosmopolitismus nicht in einer Politik der Umsetzung oder Institutionalisierung kosmopolitischer Ziele, die zuvor theoretisch festgelegt wurden, sondern in einer Politik, mithilfe derer spezifische Formen des Ausschlusses, der Herrschaft, Ausbeutung und Marginalisierung von denen angegriffen werden, die sie erleiden“ (Ingram 2016, 73). Da kontestative Praktiken nie vollkommen institutionalisiert und Institutionen nicht durch Kontestation ersetzt werden können, die eine gewisse Hintergrundstabilität benötigt, gibt es eine irreduzible Spannung zwischen Kontestation und Institutionalisierung oder zwischen den Dimensionen der konstituierenden und der konstituierten Macht, mit der Folge, dass existierende Institutionen umso offener für Selbstkorrektur und weitere Demokratisierung werden können, je offener sie für radikal-demokratische Praktiken der Anfechtung bleiben.

Kontestation im Sinne einer Infragestellung selbst grundlegender Annahmen ist ebenfalls entscheidend, um den philosophischen Diskurs vor der Stagnation zu bewahren. Diese Art von Kontestation kann durch transformative Erfahrungen erfolgen, die philosophische Konzepte und etablierte Argumentationsweisen erschüttern, aber auch durch die Konfrontation unterschiedlicher philosophischer Traditionen und Paradigmen. Der offensichtlichste erkenntnistheoretische Mehrwert epistemischer Diversität besteht in diesem Sinne darin, dass potenziell problematische Annahmen, die üblicherweise für selbstverständlich gehalten werden, in Frage gestellt werden, dass das, was als universell gültig akzeptiert wird, sich als partikular herausstellt, und das, was ahistorisch und alternativlos scheint, historisch kontingent sein kann (vgl. beispielsweise Wylie 2006).

Die von Zhao Tingyang vorgeschlagene Theorie des Tianxia bzw. „Alles unter dem Himmel“ (Zhao 2006, 2009, 2019) als neue – oder eher erneuerte – philosophische Grundlage für Weltpolitik kann als Beispiel und exemplarischer Fall für genau die Art von Ansatz dienen, die einen fragengeleiteten Austausch philosophischer Ansichten darüber motivieren kann und bereits motiviert hat, was Kosmopolitismus ist – und unter den sich wandelnden Bedingungen sein kann, denen unsere Welt im 21. Jahrhundert ausgesetzt ist. Zunächst ist es wichtig zu beachten, dass Tianxia drei untereinander verbundene Bedeutungen umfasst: „(1) die Erde oder alle Länder unter dem Himmel; (2) eine gemeinsame Wahl, getroffen von allen Völkern in der Welt, oder eine universelle Übereinkunft in den ‚Herzen‘ aller Völker;

(3) ein politisches System für die Welt mit einer globalen Institution, die die allgemeine Ordnung gewährleistet“ (Zhao 2009, 9). Als ein wirklich globales (und nicht bloß internationales) Modell schlägt „Alles unter dem Himmel“ eine Weltordnung vor, die einen allgemeinen und ersten politischen Rahmen um Staaten und Familien als untergeordnete Einheiten bildet. Es ist allumfassend in dem Sinne, dass es niemanden und nichts ausschließt (nichts wird als fremd oder heidnisch angesehen), und es ist geeint in dem Sinne, dass es durch das gemeinsame Interesse der Menschheit (oder ‚allgemeines Wohlergehen‘) geleitet wird. Die politische Legitimität der universellen politischen Institution ist darüber hinaus gebunden an ihre ethische Richtigkeit, die Verwirklichung einer Friedensordnung, Harmonie (jenseits des Chaos aufgrund konkurrierender Staaten) und gegenseitige Verbesserung – an die Neugestaltung der Welt gemäß der ethischen Logik der Familie, um sie zu einer Heimat für alle zu machen.

Meiner Auffassung nach stellt „Alles unter dem Himmel“ (Tianxia) ein wahrhaftig kosmopolitisches Ideal dar, indem es ein Modell globaler Ordnung vorschlägt, das weder von Nationalstaaten noch von einzelnen Individuen als Rechtssubjekten ausgeht (dem üblichen Ausgangspunkt kosmopolitischer Ansätze in der westlichen Tradition, einer Tradition, die einen dazu zu zwingen scheint, entweder staatszentriert oder individualistisch zu argumentieren). Es bleiben allerdings einige grundlegende Fragen. Andere wichtige Fragen zur institutionellen Ausgestaltung der globalen Ordnung, ihrer Etablierung und Stabilität werde ich genau wie Fragen zum hier zugrunde liegenden Rationalitätsverständnis, der Beziehung zwischen Tianxia und den imperialen Ambitionen Chinas sowie der Diskrepanz zwischen dem normativen Charakter des Modells und seiner faktischen Ausprägung in der chinesischen Geschichte beiseitelassen (für kritische Diskussionen vgl. etwa Zhang 2010; Wang 2017). Aus meiner Sicht stehen zwei Fragen zum spezifisch politischen Charakter von Tianxia heraus: Erstens, worin genau besteht die Beziehung zwischen politischer Legitimität und ethischer Richtigkeit? Wenn die erste lediglich aus der zweiten folgt, dann ist politische Legitimität keine eigenständige Kategorie, die ihre eigenen Normen und Prozeduren erfordert, und wenn dies der Fall ist, könnte Tianxia eher ein moralisches als ein tatsächlich politisches Ideal sein. Der Verweis auf das „Herz“ oder „die Seele des Volkes“ scheint das Problem eher zu verschärfen als eine überzeugende Lösung zu liefern. Zweitens, wie und durch wen werden die Kategorien der ethischen Richtigkeit, der Harmonie und des gemeinsamen Interesses der Menschheit substanziell festgelegt? Ist eine solche Festlegung nicht

selbst eine essenziell politische Tätigkeit, das heißt, ist es nicht eine genuin politische Frage – eine Frage, die auch im Zentrum eines wahrhaftig politischen Kosmopolitismus steht –, was ethische Richtigkeit, Harmonie und das gemeinsame Interesse der Menschheit in der heutigen Welt sein könnten? Dass Zhao die „Tatsache des Pluralismus“ – hinsichtlich des sowohl notwendig multiethnischen als auch des multikulturellen Charakters einer jeden Form der Koexistenz unter Tianxia (Zhao 2019, 22f., 36) – akzeptiert, bedeutet, dass sein Ansatz sich mit der Art von politischem Konfliktpotenzial auseinandersetzen muss, das aus der Art von ‚tiefem Pluralismus‘ resultiert, die einer Auflösung durch die Referenz auf normative Bezugspunkte wie ethische Richtigkeit, Harmonie und das gemeinsame Interesse widersteht. Diese normativen Bezugspunkte sollen vermeintlich ex ante und unabhängig von den um sie ausbrechenden Konflikten festgelegt werden. Es ist aber genau diese Möglichkeit, die durch die Tatsache des tiefen Pluralismus unterminiert und ausgeschlossen wird. Der Rückgriff auf konfuzianische Vorstellungen von hierarchischer Autorität und Elitenherrschaft – basierend auf überlegenem Wissen und Tugend – mag sich im von Zhao verwendeten theoretischen und historischen Rahmen zwar anbieten, aber einmal mehr würde ein solcher Schritt den Anspruch, eine genuin politische Vision einer allumfassenden Ordnung zu entwerfen, ernsthaft untergraben. Die Herausforderung, die Tianxia für die Neuorientierung des Kosmopolitismus bereithält, bleibt bestehen, allerdings drängt sie uns dazu, ein Modell des Kosmopolitismus in Vielfalt und nicht als Homogenität zu entwickeln.

Aus dem Englischen von Christian Meyer

Literatur

- Caraus, Tamara, und Elena Paris. Hrsg. 2017. *Re-Grounding Cosmopolitanism: Towards a Post-Foundational Cosmopolitanism*. London: Routledge.
- Harvey, David. 2009. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Ingram, James. 2013. *Radical Cosmopolitics*, New York, Columbia University Press.
- . 2016. *Cosmopolitanism from Below: Universalism as Contestation*. *Critical Horizons* 17, 66–78.
- Robbins, Bruce, und Paulo Lemos Horta. Hrsg. 2017. *Cosmopolitanisms*. New York: New York University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Globalizations*. *Theory, Culture & Society* 23, 393–399.

- Wang, Ban. 2017. Introduction. In *Chinese Visions of World Order: Tianxia, Culture, and World Politics*, hrsg. v. Ban Wang, 1–22. Durham: Duke University Press.
- Wylie, Alison. Hrsg. 2006. Epistemic Diversity and Dissent. Special Issue of *Episteme, Journal of Social Epistemology* 3, 1–2.
- Zeng, Minhao. 2014.. Subaltern Cosmopolitanism: Concept and Approach. *The Sociological Review* 62, 137–148.
- Zhang, Feng. 2010. The Tianxia System: World Order in a Chinese Utopia. *Global Asia*. 4, 108–112.
- Zhao, Tingyang. 2006. Rethinking Empire from a Chinese Concept ‘All-under-Heaven’ (Tian-xia). *Social Identities* 12, 29–41.
- . 2009. A Political World Philosophy in terms of All-under-Heaven (Tian-xia). *Diogenes* 56, 5–18.
- . 2019. *Redefining a Philosophy for World Governance*. London: Palgrave Macmillan.

Erwiderung auf die Kritiken

ZHAO TINGYANG, BEIJING

Zunächst möchte ich mich bei allen Teilnehmer*innen am Buch-Symposium an der FU Berlin und den Herausgebern des Rezensionsschwerpunktes bedanken. Es ist mir eine außerordentliche Freude, hier noch einmal auf die anregenden Kommentare und kritischen Fragen, die allesamt zentrale Aspekte berühren, eingehen zu können und sie zu klären zu versuchen. Ich denke, die aufgeworfenen Fragen sollten über meine Antworten hinaus zu weiteren Debatten führen. Meine Theorie ist eher ein Ausgangspunkt oder ein Zugang zu neuen Problemen als eine endgültige Antwort auf irgendein Problem.

a) Antwort auf Stefan Gosepath

Zu Stefan Gosepath möchte ich sagen, dass es weder meine Absicht ist, individuelle Rationalität in relationale Rationalität umzuwandeln, noch individuelle Rationalität durch relationale Rationalität zu ersetzen. Vielmehr versuche ich, die Idee einer relationalen Rationalität in den Begriff der Vernunft einzuführen, gemeinsam mit der individuellen Rationalität. Kant hat deutlich gemacht, dass die menschliche Vernunft zwei Teile hat: die reine und die praktische Vernunft. Später haben die Wirtschafts- und Politikwissenschaften sowie die Spieltheorie die praktische Vernunft auf die individuelle, von der Moral entbundene Rationalität reduziert. Für eine gute Gesellschaft reicht dies natürlich nicht aus. Deshalb versuche ich, die moralische praktische Vernunft neu zu definieren, ohne eine Rückkehr zu Kant anzustreben. Die praktische Vernunft der Moral ist für den größten Teil der menschlichen Praxis, einschließlich des politischen, wirtschaftlichen und gewöhnlichen Lebens, von nur geringer Bedeutung.

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



Erstens erweist sich die kantische Forderung nach einer unbedingten moralischen Vernunft als unrealistisch und wird in den meisten Fällen den gesellschaftlichen Kontexten nicht gerecht. Entsprechend müssen wir zu einer bedingten praktischen Vernunft zurückkehren. Zweitens sollte das Konzept der praktischen Vernunft drei Arten von Rationalität umfassen: individuelle Rationalität, kollektive Rationalität und relationale Rationalität. Vielleicht sollten wir die kommunikative Rationalität hinzufügen, wie Habermas vorschlägt. Es scheint allerdings, als könne die kommunikative Rationalität als eine Anwendung der individuellen Rationalität verstanden werden. Diese drei Arten von Rationalität sind unabhängig und können nicht aufeinander reduziert werden oder sich gegenseitig ersetzen. Ich will die individuelle Rationalität also weder durch die relationale noch durch die kollektive Rationalität austauschen. Vielmehr argumentiere ich, dass die individuelle Rationalität nicht zur Lösung wichtiger Lebensprobleme geeignet ist. Um Entscheidungen für eine Gemeinschaft zu treffen, benötigen wir die kollektive Rationalität, und um interpersonale Konflikte oder Feindseligkeiten zu lösen, müssen wir auf die relationale Rationalität zurückgreifen. Stefan Gosepath hat recht, dass die kollektive Rationalität ein ungelöstes Problem darstellt. Sie ist jedoch etwas, das weder dem Gemeinwillen noch dem Standpunkt einer Gruppe entspricht. In den Wirtschaftswissenschaften oder der Politikwissenschaft wird kollektive Rationalität als Aggregation der rationalen Überlegungen und Entscheidungen einzelner Individuen verstanden. Aber es ist eine unangenehme Tatsache, dass die Aggregation der rationalen Überlegungen und Entscheidungen Einzelner im Ergebnis oft irrational ist. Und, bei allem Respekt, selbst Habermas' rationale Deliberation kann nur triviale Missverständnisse oder Konflikte verringern, ernste Konflikte wie einen Kampf der Kulturen oder religiöse Feindschaften vermag sie nicht zu lösen, weil ernste Konflikte eher eine Trennung in den Herzen als in den Köpfen ausdrücken. Das Problem der Herzen zeigt die Begrenztheit von beiden, der individuellen Rationalität und der rationalen Deliberation.

Kurz gesagt, die Schwäche der individuellen Rationalität besteht in ihrem Egoismus und in ihrer Begrenzung auf eine ungebundene Subjektivität. Ich denke, es war richtig, dass die Griechen dem Wissen (Episteme) mehr vertrauten als den Meinungen. Es scheint aber, dass der moderne Geist epistemische mit politischen Problemen und Wissen mit Rechten verwechselt. Wir brauchen also eine relationale Rationalität, die uns hilft, aus der Falle des Egoismus oder des ‚Demoismus‘ herauszukommen. Die relationale Rationalität schlägt vor, dass wir eine Sache in all ihren möglichen Beziehungen

zu allen Menschen betrachten sollten. Zum Beispiel ist die Liebe eine Beziehung und keine Meinung; sie ist eine Form des bestmöglichen Lebens, die nur in der Beziehung als solcher existiert.

Wenn Stefan Gosepath vor der Gefahr einer Macht warnt, die der rationalen Strategie der Dominanz folgt, so stimme ich ihm voll und ganz zu. Der chinesische Schriftsteller Liu Cixin wirft in seinem Meisterwerk *Die drei Sonnen* eine beängstigende Frage auf: Wenn sich im Kosmos zufällig eine Gesellschaft ohne jegliche Moral befindet, ein ins Extrem getriebener Hobbes'scher Naturzustand, wie können wir damit umgehen? Ich wiederhole immer wieder, dass die Moral oder Ethik ein menschliches Wunder darstellt, das auf dem großen Glück der Menschen beruht, dass jeder, für sich allein betrachtet, relativ schwach ist. Nietzsche hat recht, wenn er darauf hinweist, dass nur die Schwachen die Moral brauchen. Dank unseres Glücks, schwach zu sein, hat der Mensch Zivilisationen entwickelt, insbesondere eine gegen den Despotismus gerichtete Rationalität.

Wie ich gezeigt habe, muss das konfuzianische Optimum für alle gut sein. Das bedeutet aber nicht, dass das konfuzianische Optimum auf ein „gleiches Wohlstandsniveau“ für alle hinausläuft. Die Gleichheit aller in Bezug auf alle kann zum ‚Hitzetod der Zivilisation‘ führen. Auch wenn kein endgültiger Beweis für die Theorie des Hitzetodes des Universums vorliegt, so ist sie doch eine Warnung an unsere übertriebene Leidenschaft für Gleichheit. Ihr süßes Gift besteht darin, allen gefallen zu wollen, während sie die Zivilisationen zerstört. Eine sehr alte chinesische Einsicht sagt uns: „Gleichheit in allem für alle bewirkt Ungleichheit“ (维齐非齐). Ich fürchte, das überzogene Streben nach Gleichheit geht heute ins Extreme. Es setzt sich unrealistische oder unmögliche Ziele, die Lasten oder Kosten erzeugen, die alle Kapazitäten der Welt übersteigen.

Das demgegenüber realistischere konfuzianische Optimum gibt uns größere Hoffnung, die Probleme des Individualismus vermeiden zu können, einschließlich des Gefangenendilemmas, des Trittbrettfahrerproblems sowie der Tragik der Allmende und der Gegen-Allmende. Es ist aber nicht in der Lage, alle gleich glücklich zu machen. Das Tianxia-System verspricht keine Utopie. Es visiert eine erreichbare ‚Contopie‘ an, eine friedliche gemeinsame Welt. Diese Welt wird nicht perfekt sein, aber Perfektion ist ohnehin gefährlich. Dem ‚Imperfektionismus‘ zufolge ist ein perfektes Ding zu gut, um Bestand haben zu können.

Ich stimme Stefan Gosepath zu, dass die konfuzianische Ethik große Probleme hat, vor allem bezüglich ihrer hierarchischen Orientierung. Ein

Ziel meiner Neuaneignung des Konzepts des Tianxia besteht darin, die nutzlosen Elemente des alten Tianxia-Konzepts, insbesondere die Hierarchie und die Hegemonie, zu entfernen. Darum versuche ich, auf Abstand zu ihren ethischen Forderungen zu gehen und das Tianxia als ein politisches Konzept zu begreifen, das unabhängig von ethischen Werten ist.

b) Antwort auf Walter Pfannkuche

Zu den herausfordernden Fragen von Walter Pfannkuche möchte ich Folgendes anmerken:

Der Schwachpunkt der individuellen Rationalität, wie ich ihn sehe, besteht darin, dass sie zu folgenden drei möglichen Ergebnissen führt:

- (1) $1+1=2$. Dieses Ergebnis bedeutet einen für alle Spieler gerechten Gewinn. Das klingt gut, aber ist ein Ergebnis, das eigentlich nie eintritt, da kein Spiel vollständig gerecht sein kann.
- (2) $1-1=0$. Das zweite Ergebnis bedeutet Krieg und ist damit ein Verlust für beide Seiten.
- (3) $2+0=2$. Das dritte Ergebnis bedeutet, dass der Sieger alles bekommt.

Demgegenüber führt die relationale Rationalität zum Ergebnis (4) $1+1=3$. Mathematisch ist dies ein Fehler, ontologisch aber möglich. Es bedeutet, dass positive Beziehungen mehr Nutzen generieren können als auf Grundlage der individuellen Rationalität. Positive Beziehungen maximieren das teilbare Glück, das unter individualistischen Voraussetzungen so nicht existiert. In der Liebe zum Beispiel ist das geteilte Glück mehr als die ‚gerechte und faire‘ Belohnung. Sie können natürlich sagen, dass wahre Liebe selten ist. Aber lassen Sie uns den recht häufigen Fall echter Kooperation betrachten. Hier verhält es sich genauso. Noch wichtiger ist, dass relationale Rationalität die enttäuschenden Ergebnisse $1-1=0$ oder $2+0=2$ ausschließt. Aus der Sicht der relationalen Rationalität liegt der funktionale Wert der Beziehungen im Glück aller. Sie ist mit der optimistischen Erwartung verbunden, dass jeder glücklicher sein oder zumindest mehr Nutzen haben wird, als es durch individuelle Rationalität möglich wäre. Das konfuzianische Optimum steigert die Möglichkeiten im Leben eines jeden Menschen. Kurz gesagt, erstens ist der eigentliche Vorteil der relationalen Rationalität die Vermeidung von Krieg oder Konflikten, d. h. die Abwehr des Schlimmsten. Zweitens entwickelt sich in reziproken Beziehungen ein Kreislauf materieller und spiritueller ‚Gaben‘. Diese Gaben beruhen nicht auf Barmherzigkeit aufgrund von Mitleid oder

Nächstenliebe, sondern vielmehr auf gegenseitiger ‚Ermutigung‘ oder situativer Hilfestellung auf der Grundlage einer rationalen Abwägung der Folgen und der Transaktionskosten.

Lassen Sie mich einige Beispiele für relationale Rationalität geben: (1) In Dörfern des traditionellen Chinas hätten Nachbarn ohne Bezahlung beim Bau eines Hauses geholfen. Dies war eine stillschweigende Regel im Kreislauf wechselseitiger Hilfe. (2) Die Nachbarn hätten abwechselnd bei der Ernte geholfen, ohne Bezahlung und ohne Rechenschaft darüber zu geben, wer mehr und wer weniger profitiert. (3) Wenn es einem jungen Paar an Geld mangelte, um zu heiraten, hätten Freunde sie finanziell unterstützt. Sicherlich ist die Tradition eines Kreislaufs der Gaben seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts, als sich der Kapitalismus in China durchsetzte, allmählich verschwunden. Im Kreislauf sind Gaben nicht notwendig ausgeglichen. Die Gegengabe muss nicht gleichwertig sein, sie kann mehr oder weniger Wert haben. Es geht vor allem darum, dass sie das ‚Herz‘ zum Ausdruck bringt, denn Gaben bedeuten eine größere Verbundenheit als ein Geschäft. Derartige Beziehungen verringern die Transaktionskosten für alle. Das Konzept, das dem Kreislauf der Gaben zugrunde liegt, ist das der menschlichen Verpflichtungen (im Gegensatz zu den Menschenrechten); Menschsein bedeutet zu teilen (im Gegensatz zu ‚etwas aufteilen‘). Das deutet auf eine andere zugrunde liegende Metaphysik hin: Menschsein heißt wesentlich in Beziehungen und nicht als unabhängiges Individuum zu leben.

Nun zur zweiten Frage von Walter Pfannkuche. Ich muss zugeben, dass es in meiner Theorie tatsächlich eine Zirkularität gibt. Aber ich fürchte, das ist in einer jeden philosophischen Theorie fast unvermeidlich. Zirkularität ist in der Logik nicht willkommen, aber die Realität folgt nicht der Logik. Es scheint, dass die Logik das Gesetz der Mathematik ist, aber nicht das Gesetz der Lebenswelt. Die Logik hat nur eine Dimension der Zeit, während die Realität viele Dimensionen der Zeit kennt – die sich verzweigenden Pfade der Zeit, um mit Borges zu sprechen. Wenn eine philosophische Theorie der Realität gerecht wird, ist es sehr wahrscheinlich, dass sie in ihren Grundideen, in ihren Voraussetzungen, Hypothesen oder Definitionen, zirkulär ist. Sogar ein mathematisches System kann bewundernswerte zirkuläre Erklärungen aufweisen, wie zum Beispiel David Hilberts Geometrie.

Was nun die Herzen der Menschen betrifft, so hat Walter Pfannkuche recht. Das Herz ist in der Tat ein Problem. Es ist ein nicht klar definierter Begriff, der so vage ist wie Rousseaus Gemeinwille. In meinem Kontext bezieht sich Herz auf die richtigen Dinge für Menschen, die Dinge, die

den Menschen tatsächlich helfen. Deshalb werden sie auch am ehesten akzeptiert. Sie sind aber nicht unbedingt das, was die Menschen wollen. So wird zum Beispiel gutes Wissen an die Studierenden weitergegeben, aber vielleicht wollen sie es nicht lernen. Offensichtlich können Wünsche und Bedürfnisse auseinandergehen. Es ist ein ernsthaftes Problem für die Demokratie, dass die ‚guten Dinge‘ wenige sind, viel weniger als das, was die Menschen wollen. Es ist nicht zu leisten, alles in Rechte und legitime Ansprüche zu überführen, was Menschen wollen. Wir würden die Welt unweigerlich ausbeuten und ruinieren, wenn es nach der Meinung der Mehrheit gehen würde. Daher sollten wir, wenn es um das Überleben aller geht, mehr auf die Vernunft als auf die öffentliche Meinung hören. Es scheint mir, als habe sich die Demokratie in eine ‚Publikratie‘, wie ich es nenne, verwandelt. Dagegen suche ich nach einer intelligenten Demokratie, die robust genug ist, um kollektive Irrationalität zu minimieren. Ich kann hier nicht auf die Einzelheiten eingehen. Daher werde ich nun zur dritten Frage von Walter Pfannkuche kommen.

Das konfuzianische Prinzip wurde zum Teil irreführend übersetzt. Die bessere Übersetzung lautet: „anerkannt werden, wenn und nur wenn man andere anerkennt; bessergestellt werden, wenn und nur wenn man andere besserstellt“ (己欲立而立人, 己欲达而达人). Ich nenne das Prinzip das konfuzianische Optimum. Walter Pfannkuche hat recht. Selbst die ‚Pareto-Optimalität für jeden Einzelnen‘ – auch eine der Bestrebungen des konfuzianischen Optimums – könnte nicht hinreichend sein, um eine Gesellschaft als vollständig gerecht zu bezeichnen. Ich denke, Pfannkuche hat hier Gleichheit im Sinn. Das Problem ist, dass jeder Philosoph dem Konzept der Gleichheit etwas hinzugefügt hat, so dass Gleichheit mittlerweile überfrachtet ist. Wir müssen die Gleichheit retten, bevor sie durch widersprüchliche oder unbezahlbare Forderungen ihren Sinn verliert. Es ist nicht zu erwarten, dass das konfuzianische Optimum eine Welt vollkommener Gerechtigkeit oder Gleichheit schaffen wird. Aber ich bestehe darauf, dass das konfuzianische Optimum mehr helfen kann als andere verfügbare Verbesserungsmöglichkeiten, wie die Pareto-Optimalität oder das Kaldor-Hicks-Kriterium.

Meine Sorge ist, dass die modernen Theorien zu ethisch oder politisch korrekt sind. Ich fürchte, dass wir vom ‚Honig‘ der Moderne so sehr verwöhnt wurden. Weiter fürchte ich, dass viele moderne Theorien nicht robust genug sind, um den Herausforderungen gewachsen zu sein, da sie die schlechteste aller möglichen Welten nicht berücksichtigen. Eine gute Sache kann zu gut sein, um wirklich zu werden. So ist Gleichheit nur dann gut, wenn sie

vernünftig und umsetzbar ist. Ethik kann nicht das Sein der Welt erklären. Übrigens braucht Gott keine Ethik, er erschafft die Welt nur durch Vorstellungskraft und Anschauung, oder aber er hat eine transzendente Ethik, die wir nicht verstehen können. Das heißt, dass transzendente Anschauung und Ethik bei ihm identisch sind, wie Wittgenstein sagen würde.

c) Antwort auf Luise Müller

Die besonders herausfordernden Fragen von Luise Müller haben mir sehr gefallen und mir meine Grenzen wieder vor Augen geführt. Ich fürchte, ich muss auf einige philosophische ‚Kniffe‘ zurückgreifen, um sie zu beantworten.

Zur ersten Frage: Wir wissen, dass stabile gesellschaftliche Regeln entweder auf sich spontan entwickelnde Konventionen oder auf von mächtigen Autoritäten eingesetzte Ordnungen oder Gesetze zurückgehen. In beiden Fällen handelt es sich um ‚natürliche‘ Resultate entweder einer stillschweigenden Übereinkunft oder einer vorherrschenden Macht. Das Abenteuer der Moderne ist unvergleichbar, insofern sie ein ‚unnatürliches‘, künstliches Programm zur Konzeptualisierung von Gesellschaft, Mensch und Zivilisation verfolgt. In der Moderne haben sich die Ideen einer aufgeklärten Autonomie oder einer ‚erwachten‘, reflektierenden Subjektivität revolutionär ausgewirkt, so dass alle natürlich entstandenen Dinge als unmenschlich, unvernünftig, ungerechtfertigt oder unfair eingestuft wurden. In diesem Sinne hat die Moderne das Menschsein neu definiert. Und der große Erfolg der Moderne hatte noch einen weiteren, ähnlich bedeutsamen Nebeneffekt: Hat jede Person ein gleiches absolutes Recht auf seine Subjektivität, so musste alles zu einem unlösbaren Problem werden. Wenn ich recht habe, so ist die Moderne kein Abschied von Gott, sondern vielmehr die Umwandlung aller Individuen in viele einzelne Götter; auch ist sie nicht die Aufhebung der Diktatur, sondern die Übertragung der ‚Diktatur‘ auf jedes Individuum. Während dies eine gute Nachricht für jedes Individuum ist, so stellt die Moderne ein unlösbares Problem für jede Gesellschaft oder jede Form kollektiven Handelns dar. Das Paradox der Moderne lautet: Wir verabscheuen jegliche Diktatur über uns, sind aber glücklich, kleine Diktatoren innerhalb individueller Grenzen sein zu können, abgeschirmt durch individuelle Rechte. Die Gesellschaften aber zerbrechen an konkurrierenden Zielen, Ansprüchen, Rechten, Forderungen und Diskursen. Damit kritisiere ich nicht individuelle Rechte – eigentlich liegt uns doch sehr viel an ihnen –, ich mache mir aber Sorgen, dass der Moderne ein sie zerstörendes Problem innewohnt.

Der moderne Geist fürchtet politische Autorität aus Angst vor dem Verlust freier Subjektivität. Es stimmt, dass politische Autorität zum Schlimmsten in der Lage ist, aber die unangenehme Tatsache lautet, dass man auch dem Demos nicht trauen kann, die Dinge besser zu tun. Dieser konfuzianische oder platonische Standpunkt ist heute offensichtlich nicht willkommen (Konfuzius und Platon wären beste Freunde geworden, wenn sie sich getroffen hätten), und auch ich unterstütze keine hierarchische Gesellschaft. Aber die Frage ist, welches die bessere Alternative wäre. Unter modernen Bedingungen wollen wir das Risiko nicht eingehen, gute Regeln des Zusammenlebens von einer despotischen Autorität zu erbeteln. Aber das Problem ist, dass wir weder auf das spontane Ergebnis (z. B. eines ‚echten‘ Marktes) noch auf demokratische Verfahren (durch Repräsentation oder Referenden) setzen können, da es genauso riskant wäre, der egoistischen menschlichen Natur des Einzelnen zu vertrauen – ich möchte Sie hier daran erinnern, dass der gute Zustand europäischer Demokratien darauf zurückzuführen ist, dass es sich bei den europäischen Staaten um gut entwickelte Länder handelt. Und es ist auch aussichtslos, sich auf den Altruismus zu verlassen, der ziemlich selten und in schwierigen Fällen nicht robust genug ist. Auch wenn wir sicher davon ausgehen können, dass einige Menschen als Altruisten geboren oder erzogen worden sind, so bleibt der Altruismus ein unerklärliches Wunder, ein Mysterium, und die Altruisten bilden keinen hinreichend großen Bevölkerungsanteil, um alleine die Gesellschaftsordnung zu stabilisieren. Die Frage von Luise Müller bezieht sich auf das fast unlösbare Problem der Moderne, das heißt auf das Paradox, dass die Moderne die traditionelle Gesellschaft, die nicht mehr willkommen ist, dekonstruiert hat, ohne dass es ihr gelungen ist, eine stabile neue Gesellschaft zu errichten. Markt und Demokratie waren zwar anfangs vielversprechend, sind im Laufe der Zeit aber zunehmend problematisch geworden. Und dies ist paradox, da es unwahrscheinlich ist, dass die Moderne das Problem eines verfallenden Marktes und einer verkommene Demokratie aus sich heraus lösen kann. Es ist leicht, eine Ordnung zu zerstören, aber am schwierigsten ist es, eine stabile neue Ordnung zu errichten. Schöpfung bedarf eines gottähnlichen Geistes. Ich bin daher froh, dass ich ein Philosoph bin, der nur auf dem Papier arbeitet. Ich wäre sehr beunruhigt, wenn ich als Präsident dafür verantwortlich wäre, eine gute Gesellschaft zu schaffen. Ich kann also nur über die Probleme sprechen, besitze aber nicht die Weisheit, die Frage von Luise Müller zu praktischen Strategien zu beantworten.

Ich bestehe darauf, dass eine philosophische Theorie alle möglichen Welten berücksichtigen sollte, die schlechteste wie die beste. Das könnte erklären, warum viele bedeutende Theorien, sagen wir die Rawls'sche, doch nicht universell sind. Sie funktioniert nur in einer liberalen und gut entwickelten Gesellschaft und ist nicht in der Lage, mit irgendeinem Problem einer schlechteren möglichen Welt umzugehen. Sicherlich vertraue ich nicht auf die politische Autorität, denn sie birgt die Gefahr des Despotismus in sich, auch der Deokratie vertraue ich nicht, denn sie hat sich in eine ‚Publikratie‘ fehlgeleiteter öffentlicher Meinungen verwandelt. Stattdessen sollte den institutionellen Arrangements eine relationale Rationalität zugrunde liegen, was zu konfuzianischen Verbesserungen führen könnte, und zwar unter einer Weltverfassung mit ‚smarter Demokratie‘, also einer wissensbasierten Demokratie, in der Stimmen nach Kenntnis statt nach Köpfen vergeben werden. Das bedeutet, dass die Vernunft (Episteme) und nicht die Meinung (Doxa) über eine Verfassung entscheidet. Vergessen wir nicht die Tatsache, dass bisher keine der bestehenden Verfassungen von allen und jedem vereinbart und beschlossen worden ist. Soweit ich verstehe, wird eine Verfassung im Wesentlichen als ein Vertrag zwischen der Regierung und allen Menschen bzw. als ein Vertrag zwischen allen Menschen verstanden. Es scheint also, dass keine der bestehenden Verfassungen konzeptionell so gerechtfertigt ist, wie sie es sein sollte. In der Tat ist es fast unmöglich, eine hundertprozentige Einigung zu erzielen. Daher denke ich, dass der beste Weg, eine allgemein akzeptable Verfassung zu schaffen, der Rückgriff auf die Vernunft ist. Die kantische Theorie ist ein gutes Beispiel, wenn auch nicht perfekt. Meine Ideen zur smarten Demokratie sind auch nicht perfekt, aber ich denke, sie wäre praktikabel und effektiv.

Auch Luise Müllers zweite Frage ist sehr tiefgehend. Ich möchte hier auf eine eher abstrakte Argumentation zurückgreifen, indem ich aus der ontologischen ‚Grammatik‘ der Bedingungen menschlicher Existenz die notwendigen Voraussetzungen zwischenmenschlicher Koexistenz ableite.

Der erste Schritt meiner Argumentation geht davon aus, dass alle Probleme auf die Funktion der ‚Negation‘ im Denken, die mit der Erfindung des Wortes ‚nicht‘ einhergeht, zurückzuführen sind. Sein ist die Voraussetzung für alles Existierende, aber Sein selbst ist kein philosophisches Problem, da der einzige analytische Satz in Bezug auf das Sein ‚Sein ist Sein‘ lautet, ein Satz reiner Notwendigkeit, bevor durch das Eintreten von Möglichkeiten Probleme auftauchen können. Will man über den analytischen Satz hinaus mehr über das Sein sagen, so muss man eine ‚synthetische‘ Geschichte oder

Fiktion erzählen. Deshalb macht die Metaphysik des Seins keinen Sinn, denn sie sagt nichts anderes über Sein, als dass Sein ist. Eine sinnvolle Metaphysik kann nur eine Metaphysik des *Werdens* sein, in dem wir Veränderungen begegnen und sehen. Es sind Veränderungen, die Probleme entstehen lassen. Deshalb ist das philosophische Denken erst entstanden, als wir Menschen Nein sagten und durch das Wort der Verneinung ‚Möglichkeiten‘ erfanden und ein Bewusstsein für Entscheidungen, Freiheit und Zukunft erlangt haben. Dadurch sahen sich die Menschen vor das Problem, ‚dies oder das zu sein‘, gestellt und machten ‚etwas sein‘ zu einer ontologischen Frage, deren extreme Ausprägung das berühmte ‚Sein oder Nichtsein‘ ist.

Der zweite Schritt meines Arguments richtet sich auf die Existenz, die tatsächlichen Möglichkeiten von Sein. Heidegger hat recht, wenn er das Dasein als ein In-der-Welt-Sein betrachtet und nicht mit Husserl als ein absolutes Cogito außerhalb der Welt. Für den Menschen bedeutet ‚sein‘, wenn er sich seines Seins bewusst ist, ‚fortwährend zu sein‘. Ich verstehe dies ‚beinahe‘ als eine analytische Aussage über den Menschen. Darüber hinaus bedeutet ‚sein‘ auch ‚mit anderen sein‘. Dies ist offensichtlich. Daher setzt, ontologisch gesehen, jede partikulare Existenz Koexistenz voraus.

Der dritte Schritt des Arguments befasst sich mit der besten Strategie für Koexistenz. Um unter der Bedingung des ‚Mit-anderen-Seins‘ ‚fortwährend zu sein‘, werden gegenseitige Sicherheit oder gegenseitige Risikovermeidung in der rationalen Präferenzordnung offensichtlich Vorrang haben. Dies führt notwendigerweise zum konfuzianischen Optimum, nach dem, basierend auf der relationalen Rationalität, die Verbesserung eines jeden die Verbesserung aller impliziert.

Ich bin mir nicht sicher, ob dies ein einwandfreies Argument ist. Somit lasse ich es offen für Berichtigungen und Kritik.

d) Antwort auf Christian Neuhäuser

Zu den ersten beiden Fragen von Christian Neuhäuser möchte ich anmerken, dass das Tianxia-System auf die Lösung von globalen Problemen abzielt und dass keines dieser Probleme, wie z. B. der Klimawandel oder die globale Wirtschaftskrise, auf lokaler Ebene angegangen werden kann. Es stellt eine universelle Theorie dar, genauso wie etwa die kantische Theorie. Sicherlich stammt das Konzept Tianxia aus der chinesischen Philosophie. Das bedeutet aber nicht, dass seine Bedeutung allein auf China beschränkt sein sollte; ich könnte auch von woanders stammen. Wenn Tianxia realisiert ist, dann

werden alle Menschen die Welt besitzen. Und ich hoffe, das konfuzianische Optimum hilft eine vernünftigeren und gerechteren Verteilung zu erreichen als die in vorhersehbarer Zukunft unrealistische Vorstellung einer weltweit gleichen Einkommensverteilung.

Ich stimme Christian Neuhäuser außerdem zu, dass die Aufklärung mehr sein sollte als nur eine intellektuelle Bewegung. Zu den notwendigen materiellen Voraussetzungen für das Tianxia-System, wie ich es sehe, müssen auch die neuen Technologien, einschließlich des Internets, der KI oder der Quantentechnologie, sowie die globale Währung (vielleicht die digitale) einbezogen werden. Die neuen Technologien werden die Welt verändern, und es ist zu erwarten, dass sie nicht nur Nutzen, sondern auch große Gefahren mit sich bringen. Wir brauchen sie, sollten aber vorsichtig damit umgehen.

Uns fehlt die Weisheit, die Zukunft vorauszusehen. Zum Beispiel hat das Internet entgegen früheren Erwartungen nicht zu einer vollends demokratischen und freien Gesellschaft geführt. Stattdessen werden durch es soziale Vorurteile, Gerüchte, Hass und Konflikte reproduziert oder vergrößert. Dadurch ist eine Welt der Post-Wahrheit entstanden und unsere Privatsphäre und Freiheit wird unweigerlich in Frage gestellt. Insofern erwarten wir das Zeitalter der KI, der Quantencomputer und der Genetik mit großer Hoffnung genauso wie mit tiefer Sorge. Alle neuen Technologien haben die Macht, die Welt zu vereinen und Orte zu verbinden. Aber ich vernehme auch die ersten Schritte eines neuen Despotismus technologischer Vorherrschaft. Während die Technologien neu sind und sich immer weiterentwickeln, sind die politischen Ordnungen, die Institutionen und Regime zu alt, um den neuen Herausforderungen zu begegnen. Deshalb denke ich, je mehr sich die neuen Technologien weiterentwickeln, desto dringender brauchen wir ein neues Tianxia-System, um die globalen Probleme zu lösen, das heißt ein globales System von gleicher Größe und Ordnung wie seine Herausforderungen.

Übrigens bedeutet das Tianxia nicht, die Nationalstaaten aufzuheben. Sie werden fortbestehen, aber reformiert werden. Das Tianxia bildet ein höherstufiges System, das der Welt auferlegt wird, damit wir auf globaler Ebene eine Weltverfassung und institutionelle Regelungen zur Bewältigung globaler Probleme entwickeln können. Innenpolitische Fragen bleiben weiterhin den lokalen Behörden überlassen. Es bleibt aber anzumerken, dass die Vereinten Nationen oder etwas in der Art kein solch übergeordnetes System bilden, da sie keine über die Nationalstaaten hinausgehenden, höheren Befugnisse besitzen. Die Welt ist neu zu organisieren, anstatt an einem ‚vereinten‘ Symbol der alten Weltordnung festzuhalten.

Ich bedauere, mich auf Rousseaus Gemeinwillen berufen zu haben. Mínxin bedeutet in etwa „das Richtige für die Bedürfnisse aller“ und impliziert von daher eine allgemeine Zustimmung. Der Umfang dessen, was richtig für die Bedürfnisse aller ist, ist kleiner als das, was wir begehren. Tatsache ist, dass der Mensch durch zu viele einfache, kostenlose Mahlzeiten verdorben wird. Gott hat noch nie kostenlose Mahlzeiten angeboten, und das sollte der Mensch auch nicht tun. Arbeit sollte respektiert werden, und jede Art von Arbeit, egal ob in einer hohen oder niedrigen Position, sollte eine respektvolle Bezahlung erhalten. Mir scheint, dass das kostenlose Essen in gewisser Weise mit den Menschenrechten zusammenhängt. Aber der Punkt ist, dass die Menschenrechte für eine gute Gesellschaft nicht ausreichen. Eine Gesellschaft, die gut funktioniert, braucht immer ein Gleichgewicht zwischen Rechten und Pflichten, aus dem gleichen Grund, weshalb sie ein Gleichgewicht zwischen Kosten und Ertrag braucht. Ein Gewinn ohne Kosten wird eine Katastrophe für alle sein, wenn die Welt sich die Wünsche nicht leisten kann. Wir brauchen also menschliche Verpflichtungen als Gegengewicht zu den Menschenrechten.

Theoretisch oder praktisch zeitigen die Menschenrechte im Sinne natürlicher Rechte inakzeptable Folgen. Wenn zum Beispiel ein Mörder zu sieben Jahren Gefängnis verurteilt wird, so deutet dies eher auf eine moralische Katastrophe als auf einen Erfolg der Menschenrechte hin, wenn man bedenkt, dass wir die schreckliche Gleichung, sieben Jahren Gefängnis = ein Leben, akzeptieren müssen. Ich unterstütze die Abschaffung der Todesstrafe, aber ich bestehe darauf, dass bei der Bestrafung eines Verbrechers das unschuldige Opfer angemessen berücksichtigt wird. Deshalb muss das Konzept der Menschenrechte verbessert werden. Meine Theorie der Menschenrechte im Sinne von ‚Kreditrechten‘ ist robuster. Kurz gesagt, Kreditrechte bedeuten:

- (1) bedingte Rechte anstelle bedingungsloser Rechte;
- (2) dass jeder mit der Geburt alle Menschenrechte zugeschrieben bekommt;
- (3) dass man seine Rechte verliert, wenn man die Menschenrechte eines anderen Menschen verletzt.

Mit anderen Worten, man verwirkt automatisch seine Menschenrechte, wenn man seinen Menschenrechtsverpflichtungen nicht nachkommt. Mit dem Konzept der Kreditrechte wird das Gleichgewicht zwischen Menschenpflichten und Menschenrechten somit wiederhergestellt.

Christian Neuhäuser ist besorgt in Bezug auf die Möglichkeit gleicher Rechte im Tianxia-System. Wenn es um gleiche Rechte geht, sollten

im Tianxia-System die Menschenrechte aller respektiert werden, sofern sie als Kreditrechte verstanden werden. Wenn es um kulturelle Rechte geht, dann sollten sich im Tianxia-System alle Kulturen frei entwickeln können. Es ist im Übrigen eine fragwürdige Forderung der politischen Korrektheit, die sich gegen jede Diskriminierung richtet, dass wir gleiche Rechte in Bezug auf alles fordern sollen. Jeder hat seine unaufhebbare Rangfolge von Werten oder Präferenzen, und die unterstellte Gleichwertigkeit von allem gibt es in keiner Kultur. Wir hassen zwar Diskriminierung, aber was der Unterschied zwischen der Rangfolge der Werte (der Priorität der Präferenzen) und der Diskriminierung ist, bleibt eine offene Frage.

Zuletzt finde ich Christian Neuhäusers Frage nach der Zukunft kapitalistischer Unternehmen sehr interessant. Ich bin nicht in der Lage, die Zukunft des Kapitalismus vorauszusehen. Für eine rationalere Zukunft habe ich eine Vision – keine Vorhersage: Alle wesentlichen Merkmale der Zivilisationen, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben, sollen erhalten bleiben und eine komplementäre Zusammensetzung oder Mischung der Zivilisationen bilden, so dass alles in einer Situation des Gleichgewichts gut leben kann.

e) Antwort auf Hans Feger

Hans Fegers Analyse der Unterschiede zwischen der europäischen und der chinesischen Denkweise halte ich für sehr gelungen. Ich möchte sie zur Gelegenheit nehmen, meine Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie zu vertiefen.

Eine Philosophie orientiert sich immer an ihrer Definition ontologischer ‚Einheiten‘, die erklären, was am wichtigsten ist und was sinnvolle Fragen sind. Die moderne europäische Philosophie basiert in der Regel auf dem Konzept des Individuums, während die chinesische Philosophie oft wegen des Fehlens dieses Konzepts kritisiert wird. Es stimmt zwar, dass es in der chinesischen Philosophie das Konzept der Individualität nicht gibt, aber es trifft nicht zu, dass es keinen Ort für das Individuum gibt. Statt Individualität wird ein Individuum im traditionellen chinesischen Kontext als ein ‚Selbst‘ bezeichnet, das Körper und Geist umfasst. Laozis Liste der ontologischen Einheiten, die in einem menschlichen Leben von Bedeutung sind, umfasst ‚das Selbst, die Familie, das Dorf, den Staat und ‚Alles unter dem Himmel‘. Diese Liste unterscheidet sich erheblich von der Perspektive der europäischen Moderne, die vor allem ‚das Individuum, die Gemeinschaft und den

Nationalstaat‘ im Blick hat. Der Punkt ist, dass das Selbst in der chinesischen Philosophie keine politische Einheit bildet. Es ist eine Einheit des Lebens, der Erfahrung und des Denkens. Es ist eine moralische Einheit, aber nicht eine politische Einheit als Träger politischer Rechte. Das erklärt den Mangel an individueller Autonomie in der chinesischen Philosophie. Das Fehlen von Autonomie in der chinesischen Kultur dürfte für viele Katastrophen verantwortlich gewesen sein. Ich denke also, dass das Konzept der individuellen Autonomie in die chinesische Philosophie eingeführt werden sollte, da es so zentral für eine gute Gesellschaft ist.

Das bedeutet aber nicht, dass das Fehlen von etwas in einer Kultur immer ein Schwachpunkt ist. Das Zitat von Gadamer ist beeindruckend. Es zeigt die tief verwurzelte Angst vor dem Anderssein im westlichen Denken. Ich würde sagen, im Sinne einer Foucault’schen Archäologie des Wissens könnte man es als Erbe des Verhältnisses zwischen Christentum und Heidentum betrachten. Ich stimme der These von der Abwesenheit eines Begriffs von Heidentum in der chinesischen Philosophie zu. Der auf dem Christentum basierende Universalismus lässt nur einen einseitigen Universalismus zu, der in einem kulturellen Autismus andere Kulturen ausschließt und schlimmer ist, als es die Berliner Mauer gegen ideologische Gegner war. Meine Idee eines kompatiblen Universalismus besagt, dass die bestmögliche Welt aus dem ‚reichsten Zusammenspiel‘ bestehen sollte, wie Leibniz vorschlägt. Der kompatible Universalismus ist ein methodologischer Universalismus, der die Koexistenz und Zusammensetzbarkeit der Dinge ermöglichen soll. Er zielt auf die Konsistenz oder Kompatibilität aller Arten von Philosophie oder Werten, und schließt damit den Anspruch auf Priorität einer bestimmten Ethik aus.

Was Kants kategorischen Imperativ betrifft, so bewundere ich ihn als Ausdruck höchster Weisheit. Aber es scheint, dass Kant einige Möglichkeiten jenseits des Rahmens der Subjektivität nicht kennt. Ich würde sagen, dass der kategorische Imperativ um zwei weitere Imperative erweitert werden sollte, um mehr Situationen einzufangen. Neben dem kantischen kategorischen Imperativ, der auf der Autonomie des Subjekts basiert, ist ein zweiter kategorischer Imperativ einzuführen, der auf einem allgemeinen Wissen basiert, das Intersubjektivität miteinschließt. Wenn man die Anwesenheit anderer Subjekte in Betracht zieht, könnte zum Beispiel das Gebot, ‚man sollte in der Kommunikation nicht seine private Sprache sprechen‘, ein kategorischer Imperativ der Intersubjektivität sein. Und es scheint mir, dass Habermas eine Reihe von intersubjektiven kategorischen Imperativen für seine ‚ideale Sprechsituation‘ gefunden hat.

Der dritte kategorische Imperativ, den ich hinzufügen möchte, ist der relationale Imperativ. Mein Argument sieht, kurz gesagt, so aus: Zu sein bedeutet, mit anderen zusammen zu sein. Das bezeichnet eine transzendente Wahrheit in Bezug auf uns Menschen. Daraus entwickle ich eine ‚neue goldene Regel‘: „Tue anderen nicht an, was sie nicht wollen, dass du ihnen antust“. Sie weicht ein wenig von der traditionellen Regel ab, ist aber besser als sie. Sie ist fast ein kategorisches Gebot. Der Punkt ist, dass, wenn es den kategorischen Imperativ in Bezug auf die individuelle Autonomie gibt, es auch den relationalen kategorischen Imperativ in Bezug auf die zwischenmenschlichen Beziehungen geben muss. Das Tianxia-System basiert auf relationalen kategorischen Imperativen.

Hans Feger hat recht, dass der Rawls'sche Schleier des Nichtwissens in einer konfuzianischen Gesellschaft nicht existiert. Aber der Schleier des Nichtwissens ist nichts weiter als eine experimentelle Situation, die es historisch nicht gegeben hat. Auch wenn er berühmt ist, so überzeugt mich der Schleier des Nichtwissens nicht. Sicherlich können realistischere Spiele menschliche Gesellschaften besser erklären. Das Rawls'sche Spiel unterläuft vielmehr seine eigenen Erwartungen und führt zu einer nicht-Rawls'schen Lösung. Ich meine, es ist offen für mindestens zwei vernünftige Lösungen. Eine davon ist das Rawls'sche Differenzprinzip und die andere ist die völlige Gleichheit, nach der jeder den gleichen Gewinn oder gleiche Anteile bekommt, wie etwa in einer kommunistischen Gesellschaft. Die schlechte Nachricht für Rawls ist, dass die ‚kommunistische Lösung‘ sich als das wahrscheinlichste Ergebnis erweist, weil ‚jeder bekommt das Gleiche‘ die dominierende Strategie ist, die der Forderung nach vollkommen rationaler Risikovermeidung unter der Bedingung des Schleiers des Nichtwissens entspricht. Ich befürchte, dass Rawls sich absichtlich ‚verkalkuliert‘ hat, um seine liberalen Vorannahmen bestätigt zu finden. Die Teilnehmer im Spiel des Schleiers des Nichtwissens sind ausgewählte Liberale, die bereits über gute Kenntnisse des Liberalismus verfügen. Ist dem aber so, dann impliziert dies, dass das Spiel von Rawls seinen eigenen Voraussetzungen widerspricht: Die Spieler sind nicht wirklich ‚nichtwissend‘.

f) Antwort auf Robin Celikates

In Bezug auf den Kommentar von Robin Celikates glaube ich erstens nicht, dass das Tianxia-System mit dem Kosmopolitismus verglichen werden kann. Obwohl beide Ideen nicht gänzlich unabhängig voneinander sind und sich

teilweise in ihren Grundvorstellungen und Zielen überlappen, so sind zwei Hauptunterschiede hervorzuheben: (1) Das Tianxia-System bildet keine Utopie. Es setzt keine ‚Weltbürger‘ voraus, die, ohne lokale Identität, einfach als Einzelpersonen der Welt zugehören würden. Ich denke, dass ‚Weltbürger‘ ein leeres Konzept ist. Einen Weltbürger gibt es nicht vorgängig zu irgendeiner Welt. Tianxia verweist nicht auf eine ideale Welt, sondern bildet das erreichbare pragmatische Ziel einer friedlichen und gemeinsamen Welt. (2) Auch zielt das Tianxia-System nicht auf eine staatenlose Welt oder einen Weltstaat. Es versucht vielmehr der alten Welt eine neue hinzuzufügen, ihr eine neue Hülle zu geben. Das Konzept des Tianxia geht über moderne Denkgewohnheiten hinaus. Weder ist es ein modernes Konzept, das mit Tradition und Geschichte brechen würde, noch geht es hier um eine postmoderne Deonstruktion. Das realisierte Tianxia-System wird sich aus zwei politischen Ebenen zusammensetzen: dem Tianxia-System und dem Staaten-System. Entscheidend ist, dass das Tianxia-System eine Netzwerkstruktur aufweisen wird, in der die politischen Einheiten über ihre Beziehungen zu anderen Einheiten und nicht im Hinblick auf ihre jeweilige Beschaffenheit definiert sind. Als solches hat es die Aufgabe, globale Probleme wie die Bedrohung des Weltfriedens, den Klimawandel, das Energieproblem sowie die neuen Herausforderungen, die mit der künstlichen Intelligenz, dem Internet oder der Gentechnologie einhergehen, zu lösen und unter Kontrolle zu bringen. In Bezug auf innere Angelegenheiten behält allerdings jedes Land das Recht, souverän zu entscheiden.

Was das von Robin Celikates thematisierte Verhältnis zwischen politischer Legitimität und ethischer Richtigkeit angeht, so bestreite ich nicht die ethische Richtigkeit des Tianxia-Systems. Vielmehr betone ich die politische Vernünftigkeit dieses Systems, insbesondere im Hinblick auf den Weltfrieden und die Stabilität der Weltgemeinschaft sowie das globale Wirtschaftssystem und den globalen technologischen Fortschritt. Die politische Vernünftigkeit steht im Zentrum des Tianxia-Systems, sein ethischer Wert ist lediglich ein Nebenprodukt. Ich stimme mit Robin Celikates voll und ganz darin überein, dass aus der Ethik keine politische Legitimität hergeleitet werden kann. Die drei ‚konstitutionellen‘ Konzepte, die der Idee des Tianxia zugrunde liegen, die Internalisierung der Welt, die relationale Rationalität und die „konfuzianische Verbesserung“, sind allesamt rein politische Konzepte und als solche völlig unabhängig von ethischen Forderungen. Obwohl Ethik wichtig ist, wie auch Robin Celikates meint, reichen ethische Werte nicht aus, um die politische Legitimität zu begründen.

Robin Celikates hat das Konzept der Harmonie erwähnt. Die Übersetzung von *he* als „Harmonie“ ist sehr beliebt. Tatsächlich aber handelt es sich um eine irreführende Wiedergabe. „Harmonie“ bedeutet in der frühen chinesischen politischen Literatur so viel wie ‚Kompatibilität‘ und bezeichnet damit hauptsächlich politisch kompatible Beziehungen zwischen Menschen oder Staaten. Darüber hinaus bezieht sich *he* in der Metaphysik auf die Kompatibilität unterschiedlicher Dinge. Ich möchte dies mit dem von Leibniz entlehnten Konzept der „Kompossibilität“ wiedergeben. Das Konzept bezieht sich auf die Möglichkeit des Zusammenlebens von Menschen oder Dingen und damit auf einen ontologischen Zustand. Es handelt sich also um einen rein theoretischen Begriff, der keinen spezifischen Wert einer bestimmten Kultur zum Ausdruck bringt. Ich glaube, dass weder politische noch ethische Werte durch eine bestimmte Art von Politik oder Ethik definiert werden können, und es ist am besten, sie auf einer ontologischen Grundlage einzuführen, andernfalls werden sie, wie Robin Celikates übereinstimmt, selbst zu einer Art Politik.

Übersetzt von Philippe Brunozzi

