

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 7 – Heft 2
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

 **UNIVERSITÄT**
SALZBURG

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

- Vom postmodernen Menschen und seiner schwierigen Suche nach dem guten Leben und dem guten Tod 15
Fabian Hutmacher
- Die Diagnosestellung als Situation. Eine existenzphilosophische Betrachtung ärztlicher Kommunikationsaufgaben 35
Frank Wörler
- Bildung und radikale Gewalt. Essay über politische Radikalisierungsprozesse als bildungstheoretisches Themenfeld 67
Alex Aßmann
- Die Sinntheorie der Menschenwürde. Auf dem Weg zu einem neuen und integrativen Ansatz 91
Roland Kipke

Ethik der Integrität

- Einleitung 119
Stefan Knauß
- Inwiefern sollten berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden? – Kontextualität und Relationalität moralischer Integrität als schwacher Einheit der Tugenden 133
Melanie Förg
- Integrität als Konzept der Naturethik. Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens 171
Angela Kallhoff
- „Ökosystemintegrität“ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip? 191
Thomas Kirchhoff
- Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung 221
Stefan Knauß

Die Corona-Pandemie – Praktische Philosophie in Ausnahmesituationen

Einleitung <i>Andrea Klonschinski</i>	245
Haben Beatmungsgeräte einen Grenznutzen? Auf dem Weg zu einer neophänomenologischen Definition existenzieller Güter <i>Manuel Schulz</i>	253
Ethikberatung und Covid-19: Brauchen wir mehr Ethik, mehr als Ethik oder mehr Ethiker? <i>Caroline Hack</i>	279
Selbstisolation als Therapie – Pandemien aus der Perspektive der hedonistischen Ethik <i>Christian Kaiser</i>	307
„Social Distancing“? Eine leibphänomenologische Studie über Nähe und Distanz in Ausnahmesituationen <i>Barbara Schellhammer</i>	335
Wohlergehensverluste bei Kleinkindern durch den coronabedingten Wegfall der außerhäuslichen Betreuung <i>Monika Platz</i>	359
#stayathome als Kolonialisierung der lokalen Privatheit? – Eine ethische Auseinandersetzung mit dem Wert des Privaten in Zeiten einer globalen Pandemie <i>Eike Buhr</i>	385
Entgrenzte Körper. Zur Möglichkeit einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität <i>Sonja Gassner</i>	417
Solidarität in der Krise. Für ein Verständnis politischer Solidarität in Corona-Zeiten im Anschluss an H. Arendt <i>Michael Reder / Karolin-Sophie Stüber</i>	443
Naturverhältnisse in der Krise: Gesellschaftliches Handeln und natürliche Prozessualität in der Covid-19-Pandemie <i>Jonas Heller</i>	467
(C)Ovid, Metamorphosen. Die Rückkehr ins Goldene Zeitalter <i>Linda Lilith Obermayr</i>	499

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.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html
- Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards formatiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese nur so wenig als nötig.
- Soweit vorhanden, wurden den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beigefügt.
- Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.
- Beiträge sind auf elektronischem Weg über das Formular auf Homepage der ZfPP einzureichen.

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

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

Schwerpunkte

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

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

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

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

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, Euch trotz des Ausnahmecharakters dieses Jahres zum gewohnten Zeitpunkt die zweite Ausgabe 2020 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können – eine Ausgabe, die – wie sollte es anders sein – auch dem einen Thema Rechnung trägt, das dieses Jahr geprägt hat wie kein anderes: die Corona-Pandemie. Ihr ist einer der beiden Schwerpunkte gewidmet; in seinem beachtlichen Umfang spiegelt sich nicht nur die Dominanz dieses Themas, sondern auch das große Bedürfnis, die vielfältigen Folgen dieser Pandemie philosophisch zu reflektieren.

Dass trotz Pandemie auch noch wissenschaftliche Normalität möglich ist, zeigt sich zum einen an den vier Beiträgen in der offenen Sektion, in denen sich Fabian Hutmacher (Regensburg) mit dem „postmodernen Menschen“ und dessen Suche nach dem guten Leben und Tod beschäftigt, Frank Wörler (Lübeck) eine existenzphilosophische Betrachtung ärztlicher Kommunikationsaufgaben vorlegt, Alex Aßmann (Göttingen) dafür argumentiert, politische Radikalisierungsprozesse als transformatorische Bildungsprozesse zu rekonstruieren und Roland Kipke (Bielefeld) eine neue integrative Theorie der Menschenwürde vorstellt. Die Normalität zeigt sich zum anderen auch an dem von Stefan Knauß (Erfurt) herausgegebenen zweiten Schwerpunkt dieser Ausgabe zur „Ethik der Integrität“, der sich um eine Klärung dieses mittlerweile recht verbreiteten, aber immer noch sehr unklaren Konzeptes bemüht.

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

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



Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Ein besonderer Dank geht diesmal auch an Martina Schmidhuber, eines der Gründungsmitglieder und langjährige Mitherausgeberin dieser Zeitschrift. Martina hat seit 2019 die Professur für Health Care Ethics an der Universität Graz inne, mit der ihr viele neue Aufgaben, Projekte und Herausforderungen entstanden sind, und hat daher beschlossen, sich aus dem Kreis der Herausgeber*innen zurückzuziehen. Herzlichen Dank für Dein wertvolles Engagement und alles Gute für die Zukunft!

Wir wünschen eine spannende und anregende Lektüre!

*Eure Herausgeber*innen*

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

Vom postmodernen Menschen und seiner schwierigen Suche nach dem guten Leben und dem guten Tod

The postmodern human and the difficult quest for a good life and a good death

FABIAN HUTMACHER, REGENSBURG / WÜRZBURG

Zusammenfassung: Als gutes Leben scheint in unseren westlichen, postmodernen Gesellschaften ein Leben zu gelten, das möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen ausschöpft. Da durch die Veränderungsprozesse der vergangenen Jahre und Jahrzehnte eine unglaubliche Menge an Weltoptionen in unsere Reichweite gelangt ist, hat jedoch paradoxerweise der Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen abgenommen. Das gute Leben wird damit zum prinzipiell unvollendeten und unvollendbaren Unterfangen. Aufgrund dieser Unerfüllbarkeit wendet sich das Ideal des guten Lebens schlussendlich gegen sich selbst: Der Versuch, ihm nachzujagen, führt aufgrund seiner Vergblichkeit zu Entfremdung. Das postmoderne Ideal des guten Lebens verhindert aber nicht nur das gute Leben, es erschwert auch den guten Tod. Gerade weil die Welt so viele erlebenswerte Dinge für uns bereithält, rückt der Moment, in dem wir von uns sagen können, nun das getan und gesehen zu haben, was wir unbedingt tun und sehen wollten, also der Moment, in dem wir die für uns wichtigen Daseinsmöglichkeiten hinreichend ausgeschöpft haben, in vage Ferne. Der Tod *darf* nicht sein, weil das erfüllte Leben nicht sein *kann*. Angesichts dieses Gesamtbefundes scheint es notwendig, das postmoderne Ideal des guten Lebens auf den Prüfstand zu stellen.

Schlüsselwörter: Tod, gutes Leben, Postmoderne, Beschleunigung

Abstract: It seems that in our Western, postmodern societies, a good life is considered to be a life that exhausts as many of the available options as possible. The changes of the past years and decades have brought an incredible number of options within

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



our reach. As a paradoxical consequence, however, the degree to which we are able to exhaust these options has decreased. Thus, the good life becomes an in principle unfinished and unfinishable endeavor. Due to this unfulfillability, the ideal of the good life ultimately turns against itself: The attempt to chase after it leads to alienation. Ultimately, the postmodern ideal of the good life does not only prevent the good life, it also makes a good death increasingly difficult. Precisely because the world has so many worthwhile things to offer, the moment in which we can say that we have done and seen what we absolutely wanted to do and see, that is, the moment in which we believe to have sufficiently exhausted the options that life holds for us, becomes nothing but a theoretical possibility. Death *must* not be, as a fulfilled life *cannot* be. In view of this overall finding, it seems necessary to put the postmodern ideal of the good life to the test.

Keywords: death, good life, postmodernism, acceleration

1. Einleitung

Stellen Sie sich vor, Sie seien einer jener seltener werdenden Menschen, die beim Frühstück am Sonntagmorgen eine gedruckte Zeitung zur Hand nehmen und von vorne bis hinten durchblättern. Dabei gleitet ihr Blick irgendwann auch über die Todesanzeigen. Dort steht über eine vor einigen Tagen im Alter von hundert Jahren gestorbene Person, sie sei „nach einem langen und erfüllten Leben friedlich eingeschlafen“. Was können wir aus einer solchen Anzeige über die betreffende Person lernen – wenn wir einmal annehmen, dass die Formulierung mehr ist als eine bloße Floskel? Mindestens zweierlei. Erstens, dass das Leben der Person *lang und erfüllt* war, will sagen: dass die Person ein *gutes Leben* hatte, ein Leben mit Höhen und Tiefen wahrscheinlich, in jedem Fall aber eines, an dessen Ende keine großen Rechnungen mehr offen waren und keine drängenden Sehnsüchte noch auf Verwirklichung gewartet hätten. Zweitens, dass die Person *friedlich eingeschlafen* konnte. Diese Formulierung hat wiederum eine doppelte Bedeutung. Sie lässt sich zum einen als Indiz dafür lesen, dass der *Prozess des Sterbens* nicht von Leid erfüllt war. In ihr steckt zum anderen aber auch der Hinweis, dass die Person ihren Tod nicht als ein Übel abzuwehren versuchen musste. Den Prozess des guten Sterbens, der üblicherweise unter der Überschrift des *eu thanatos* verhandelt wird, klammere ich in diesem Aufsatz aus. Wann immer im Folgenden von einem *guten Tod* die Rede ist, bezeichne ich damit einen Tod, der für das Individuum kein Übel darstellt. In diesem Sinne hatte die hundertjährige Person dann ein gutes Leben *und* einen guten Tod.

Darüber hinaus liegt der Verdacht nahe, dass die beiden Phänomene kausal miteinander verbunden sind, das heißt, dass die Person friedlich einschlafen konnte, *weil* sie ein langes und erfülltes Leben hatte.

Ich gehe davon aus, dass das unser aller Ideal ist: ein gutes Leben und einen guten Tod zu haben. Meine These lautet, dass die Art und Weise, wie im gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs über das gute Leben nachgedacht wird, eine problematische Art und Weise ist, über das gute Leben nachzudenken, weil sie paradoxerweise einerseits eben gerade *nicht* zu einem guten Leben führt und weil sie andererseits überdies die Möglichkeit eines guten Todes unterminiert. Um diese These plausibel zu machen, muss selbstredend Genaueres über das gute Leben und den guten Tod gesagt werden – sowie darüber, wie der gegenwärtige gesellschaftliche Diskurs, den ich schon in der Überschrift schlagwortartig als einen postmodernen charakterisiert habe, diese beiden Begriffe mit Inhalt füllt. Es geht mir dabei nicht darum, zu zeigen, wie sich der einzelne Mensch zu der Frage des guten Lebens und des guten Todes verhalten *sollte*, sondern vielmehr darum, mithilfe eines soziologisch-philosophischen Instrumentariums zu analysieren, wie er sich *de facto verhält* und inwiefern dieses Verhalten potenziell problematisch ist.

2. Postmoderne Bestimmungen des guten Lebens

Die Frage, was unser Leben zu einem guten Leben macht, ist eine sehr große und sehr schwierige Frage, die von unterschiedlichen Philosophen sehr unterschiedlich beantwortet wird (für eine Übersicht siehe Metz 2013; Wolf 2010). Ich interessiere mich an dieser Stelle nicht dafür, wie stichhaltig diese verschiedenen Antworten jeweils sind. Mir geht es darum, herauszudestillieren, wie das gute Leben in westlichen, postmodernen Gesellschaften bestimmt beziehungsweise diskursiv verhandelt wird. Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zweck zunächst einmal, wie das Individuum in modernen beziehungsweise postmodernen Gesellschaften in die Welt gestellt ist.¹

1 Wie sich Moderne und Postmoderne voneinander abgrenzen lassen, ist höchst umstritten. Da sich meine Analyse der zeitgenössischen Gesellschaftsstrukturen im Folgenden insbesondere auf das Werk des Soziologen Hartmut Rosa stützt, mache ich mir seinen Definitionsversuch zu eigen. Rosa verweist zunächst einmal darauf, dass es zwischen der klassischen Moderne und heutigen postmodernen Gesellschaften zahlreiche Kontinuitäten gibt – weshalb Rosa häufig auch von einer *Spätmoderne* und nicht von der *Postmoderne* spricht. Gleichzeitig postuliert er einen Beschleunigungsschub, der „seine ökonomischen, informationstechnologischen und kulturellen Triebkräfte spätestens

Folgt man Charles Taylors (1994) Analyse, lassen sich drei Hauptmerkmale moderner Identität ausmachen, die sich über mehrere Jahrhunderte abendländischer Geistesgeschichte hinweg entwickelt haben und deren Entfaltung in unseren heutigen, postmodernen Gesellschaften kulminiert. Erstens wird das moderne Selbst als ein punktförmiges Selbst gedacht, will sagen: als ein Individuum, das auf seine eigenen Beine gestellt und für sich selbst verantwortlich ist. Zweitens rückt für das moderne Selbst das gewöhnliche Leben in den Mittelpunkt des Interesses: Dort, in den Sphären von Arbeit und Familie, sucht das Individuum den Schlüssel zu einem glücklichen und gelingenden Leben. Das hat nicht zuletzt mit den Säkularisierungstendenzen der Moderne zu tun: Wenn die Existenz eines Lebens nach dem Tod nicht mehr als Seinsgewissheit dienen kann, wächst die Bedeutung des irdischen Lebens, ist das gewöhnliche Leben unter Umständen alles, was bleibt. Drittens wird das moderne Selbst als ein Selbst mit innerer Tiefe gedacht – mit einer inneren Tiefe, die erkundet und zum Ausdruck gebracht werden soll. Konsequenterweitergedacht kann sich der Mensch auf diese Weise selbst zum lebenslangen Projekt werden: Es gibt immer etwas, woran sich feilen lässt oder eine neue Facette des eigenen Selbst, die noch der Entdeckung und Ausgestaltung harret.

Wichtig zu betonen ist an dieser Stelle, dass Taylor das so verfasste moderne Selbst durchaus kritisch beurteilt und vor den Folgen einer Fragmentierung der Gesellschaft warnt (siehe hierzu auch Taylor 1995). Der Argumentationsgang dieses Aufsatzes wird schlussendlich in eine ähnliche Richtung weisen. Zunächst einmal aber gilt es, die drei Hauptmerkmale moderner Identität auf die Frage anzuwenden, was demzufolge für das moderne Selbst ein gutes Leben darstellt. Die knappe Antwort müsste näherungsweise wohl folgendermaßen lauten: Das moderne Selbst sucht das gute Leben in seinem alltäglichen Tun und in sich selbst, in seiner sich im Diesseits entfaltenden Individualität. Der Soziologe Hartmut Rosa beschreibt die Situation folgendermaßen:

Wie reich, wie voll oder gut ein Leben ist, läßt sich gemäß der in der westlichen Moderne dominanten kulturellen Logik an der Anzahl und der Tiefe der in diesem Leben gemachten Erfahrungen messen. Dieser

seit den 1970er Jahren [entwickelt]“ (Rosa 2005, 335). Das heißt: Beschleunigung und eine damit einhergehende Zuspitzung schon in der klassischen Moderne angelegter Tendenzen sind das Signum der Postmoderne – und die Postmoderne ist ebenjener Zeitabschnitt, in dem wir augenblicklich leben.

Konzeption zufolge ist das gute Leben das erfüllte Leben, das heißt ein Leben, das reich an Erfahrungen und an ausgeschöpften Möglichkeiten ist [...]. (Rosa 2013, 39)

Rosa hat diese Sicht der Dinge nicht exklusiv, sondern kann sich auf eine Reihe weiterer Autoren und Autorinnen stützen, welche die Lage ähnlich beurteilen (vgl. Blumenberg 1986; Gronemeyer 1996; Schulze 1994). Zumeist wird das so gefasste postmoderne Ideal des guten Lebens kritisch beargwöhnt – allerdings nicht immer:

We think (and surely rightly) that our lives will be less meaningful, the fewer worthwhile projects we bring to completion or fruition: whether those projects are philosophy essays, or friendships, or the great concern of Shakespeare's first nineteen sonnets, children. (Chappell 2009, 32)

Wie also gelangt Rosa zu der Einschätzung, dass es eben gerade nicht *surely rightly* ist, so zu denken? Die Grundidee ist simpel: Wer das skizzierte Ideal des guten Lebens in die Tat umzusetzen versucht, stößt schnell an Grenzen. Es gibt einfach zu viele Dinge, die es wert wären, getan und erlebt zu werden, als dass man sie wirklich alle tun und erleben könnte. Oder um es mit Rosas Worten auszudrücken: „Die uns offenstehenden Optionen übersteigen stets die in einem individuellen Leben realisierbaren Optionen“ (Rosa 2013, 40). Es gibt *1000 Orte, die Sie sich nicht entgehen lassen dürfen* (Schultz 2003) und ebenso natürlich *1000 Bücher, die Sie lesen sollten* (Mustich 2018) oder *1000 Alben, die Sie gehört haben müssen* (Moon 2008). Die Frage ist nur: Wann besucht man sie, diese 1000 Orte – und wann liest man sie, diese 1000 Bücher, wann hört man sie sich an, diese 1000 Alben? Doch selbst wenn es wirklich gelänge, einige dieser Listen abzuarbeiten: Sie lassen sich beliebig verlängern.

In diesem Dilemma erkennt Rosa den kulturellen Motor für den Wunsch nach Beschleunigung. Um ihn noch einmal selbst zu Wort kommen zu lassen: „Wer doppelt so schnell lebt, kann doppelt so viele Weltmöglichkeiten realisieren, zweimal so viele Ziele erreichen, Erfahrungen machen, Erlebnisse sammeln; er verdoppelt damit seinen Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen.“ (Rosa 2005, 291) Ein hoher Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen würde wiederum ein gutes Leben garantieren. Und tatsächlich, so argumentiert Rosa, haben verschiedene Beschleunigungsprozesse in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Weltoptionen in Reichweite gebracht (vgl. Rosa 2016, 521):

Wohlstand und Transporttechnik bringen für eine steigende Zahl von Menschen nahezu die gesamte Erdoberfläche in *touristische* Reichweite, Digitalisierung und Medialisierung bringen sie in *kommunikative* Reichweite, Kommodifizierung und Kommerzialisierung machen eine immer größere Zahl von Weltmöglichkeiten *alltagspraktisch* verfügbar, während die Wissenschaft immer mehr Aspekte von Welt und Körper *technisch* beherrsch- und gestaltbar macht. (Rosa 2016, 521)

Im ersten Moment klingen solche Entwicklungen durchaus sympathisch: Wer würde schon bestreiten wollen, dass es schön und bereichernd sein kann, andere Länder und Kulturen zu erkunden – oder wer würde bestreiten wollen, dass es angenehm unkompliziert ist, sich binnen weniger Klicks minutenaktuell über den Zustand der Welt auf der anderen Seite des Globus informieren zu können? Allerdings haben all diese Entwicklungen auch eine dunkle Seite: Angesichts eines kaum überschaubaren Angebots an Handlungs- und Seinsoptionen entdeckt der postmoderne Mensch die Qual der Wahl auf ganz neue Weise. Beschleunigung und Reichweitenvergrößerung führen nämlich nicht zum angestrebten Ziel, sondern genau zum Gegenteil: „Der *Ausschöpfungsgrad* – das Verhältnis der in einem Leben *realisierten* zu den *realisierbaren* Weltmöglichkeiten – *verringert* sich entgegen der Beschleunigungsverheißung beständig, wie sehr wir uns auch abhetzen mögen, das Lebenstempo zu erhöhen.“ (Rosa 2005, 294)

Machen wir uns anschaulich, was damit gemeint ist: Noch vor wenigen Generationen zogen die meisten Menschen viel kleinere Lebenskreise. Für den durchschnittlichen Bürger war es noch bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein schlechterdings unmöglich oder wenigstens unüblich, ausgedehnte Reisen zu unternehmen und Korrespondenzen mit Menschen auf der anderen Seite des Globus zu unterhalten. Die Gegenwart kennt in dieser Hinsicht zumindest für Mitglieder der westlichen Staatenwelt kaum noch Hindernisse. Gleichzeitig aber hat der Ausschöpfungsgrad der vorhandenen Möglichkeitenräume abgenommen. Salopp formuliert: Wessen Horizont nur bis zum nächsten Hügel reicht, der wird weniger Schwierigkeiten haben, all das zu erkunden, was innerhalb dieses Horizonts liegt, als jemand, dessen Horizont die Welt sein soll und dem es nur an der nötigen Zeit gebricht, alle Hügel und alle Täler des Planeten kennenzulernen. Und nicht nur das: Wer immer weitermachen und immer weiterreisen muss, um ja nicht zurückzubleiben und um zeigen zu können, dass er mit seinem Leben etwas anzufangen weiß, läuft unversehens in eine von unzähligen Parallelbaustellen durchsetzte Daseinsweise hinein. Der Versuch, im Zeitalter der unbegrenz-

ten Möglichkeiten ein gutes Leben zu führen, droht deshalb ins Gegenteil umzuschlagen. Der Kampf um eine möglichst vollständige Ausschöpfung der Weltoptionen ist ein Kampf gegen Windmühlen. Er kennt kein natürliches Ende. Zugespitzt ausgedrückt kann es das *lange und erfüllte* Leben, von dem in der einleitend bemühten, fiktiven Todesanzeige die Rede war, überhaupt nicht geben – denn egal wie lang ein Leben ist: Es hätte noch länger sein müssen, um der Vielzahl an Weltoptionen auch nur annähernd gerecht zu werden.

Zu diesen Schlussfolgerungen gelangt auch Hartmut Rosa. Er subsumiert seine Kritik des postmodernen Lebens unter dem Schlagwort der Entfremdung. Entfremdung bezeichnet für ihn „eine tiefgreifende, strukturelle Verzerrung der Beziehungen zwischen Selbst und Welt“ (Rosa 2013, 123). Diese Desintegrationserfahrung durchzieht die verschiedensten Bereiche unseres Seins und Handelns: „Es gelingt uns nicht mehr, die Handlungs- und Erlebnisepisoden (und die von uns erworbenen Waren) zu einem ganzen Leben zusammenzufügen, und die Kluft zwischen uns und den Räumen, Zeiten, Handlungen, Erlebnissen, Werkzeugen und Produkten unseres Lebens wird immer größer.“ (Rosa 2013, 141) Das Brüchigwerden unserer Weltbeziehungen verhindert auch, dass wir unser Leben als ein kohärentes Ganzes erleben. Die Einsicht in die Vergeblichkeit der eigenen Bemühungen gepaart mit dem Gefühl, dass der eingeschlagene Weg im Grunde alternativlos ist, dass es im Grunde keine andere Möglichkeit gibt, als zumindest zu versuchen, so viel von der Welt mitzunehmen wie möglich, ehe man erschöpft ins Grab sinkt, erzeugt einen ungeheuren Druck auf das Individuum (siehe z. B. Ehrenberg 2015; Hutmacher 2019). Der Versuch, das gute Leben über das Ausschöpfen möglichst vieler Weltoptionen zu realisieren, verkehrt sich ins Gegenteil. Das sei, so Rosa, die Tragödie des postmodernen Menschen: „Während er den Eindruck hat, in einem unbarmherzigen Hamsterrad gefangen zu sein, wird sein Lebens- und Welthunger nicht befriedigt, sondern zunehmend frustriert.“ (Rosa 2013, 41)

Fassen wir die Quintessenz noch einmal zusammen: Als gutes Leben gilt in unseren westlichen, postmodernen Gesellschaften *cum grano salis* ein Leben, welches möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen ausschöpft. Da durch die Veränderungsprozesse der vergangenen Jahre und Jahrzehnte eine unglaubliche Menge an Weltoptionen in unsere Reichweite gelangt ist, hat jedoch paradoxerweise der Ausschöpfungsgrad an Weltoptionen abgenommen. Das gute Leben wird damit zum prinzipiell unvollendeten und unvollendbaren Unterfangen. Aufgrund seiner Unerfüllbarkeit wendet sich

das Ideal des guten Lebens schlussendlich gegen sich selbst: Der Versuch, ihm nachzujagen, führt aufgrund seiner Vergeblichkeit zu Entfremdung und innerer Leere. In einem Satz: Das de facto gelebte Ideal des guten Lebens verhindert das gute Leben. Und, so meine These, es verhindert sogar noch mehr: Es verhindert auch den guten Tod.

3. Wann ist der Tod (k)ein Übel?

Um diese These zu verstehen, müssen wir uns zunächst fragen, was einen guten Tod ausmacht. In der Geschichte der Philosophie wurde die Frage, auf die ich an dieser Stelle abziele, typischerweise etwas anders gestellt, nämlich folgendermaßen: Ist der Tod ein Übel – und wenn ja, warum?² Eine der frühesten überlieferten und bis heute wirkmächtigsten Antworten auf diese zweite Frage stammt von Epikur. Sie fällt eindeutig negativ aus: Nein, der Tod ist kein Übel für uns. Die Argumentationsstruktur, die Epikur zu dieser Schlussfolgerung führt und die er unter anderem in seinem *Brief an Me-*

2 Mitunter wird die These vertreten, dass die Antwort auf die Frage, ob und inwiefern der Tod ein Übel für uns darstellt, notwendigerweise von den religiösen Überzeugungen eines Menschen abhängt. Ich bin allerdings nicht sicher, dass sich die Perspektive desjenigen, der davon ausgeht, dass das Leben mit dem Tod endet, wirklich so sehr von der Perspektive desjenigen unterscheidet, der an irgendeine Form des Weiterlebens nach dem Tod glaubt. Alle Menschen haben ein Interesse daran, ein gutes Leben auf Erden zu führen – und zwar unabhängig davon, ob sie an eine kosmische Einbettung dieses Lebens glauben oder nicht (vgl. Edwards 1967). Dasselbe gilt meiner Auffassung nach für den guten Tod: Alle Menschen haben ein Interesse an einem Tod, der kein oder zumindest ein möglichst geringes Übel für sie darstellt. Mir scheint nun aber, dass sich religiöse und nichtreligiöse Menschen bei der Beurteilung der Frage, ob es sich bei einem bestimmten Tod um ein Übel gehandelt hat, häufig nicht wesentlich unterscheiden. Um es an einem Beispiel festzumachen: Ich vermute, dass die meisten Menschen unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen den Tod des Hundertjährigen aus der fiktiven Todesanzeige für ein vergleichsweise geringes Übel halten werden, weil er nach einem langen und erfüllten Leben eingetreten ist. Ebenso vermute ich, dass die meisten Menschen unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen den Tod eines zweijährigen Kindes für ein vergleichsweise großes Übel halten werden, weil dem Kind viele Jahre an zu erwartender Lebenszeit entgehen und es somit auch nicht die Möglichkeit hat, die vorhandenen Weltoptionen auszuschöpfen. Gläubige Menschen mögen die Hoffnung haben, dass der Tod des Kindes durch eine göttliche Instanz aufgefangen wird. Das ändert aber nicht zwingend etwas an der Bewertung des Todes selbst.

noikeus ausbreitet, ist im Grunde recht einfach: Gut oder schlecht kann für uns als Menschen nur das sein, was wir auch tatsächlich erleben. Solange wir aber lebendig sind, werden wir den Tod nicht erleben; sobald der Tod eingetreten ist, gibt es uns als empfindende Wesen nicht mehr. Wir erleben unseren eigenen Tod also nicht. Folglich kann der Tod für uns auch kein Übel sein. Das bedeutet nicht, dass Epikur den Tod deshalb für einen erstrebenswerten Zustand hält. Er ist schlicht der Überzeugung, dass der Tod für uns weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes sein kann.

Kann dieses epikureische Argument überzeugen – und wenn es überzeugt, wovon überzeugt es uns dann genau (siehe z. B. Bradley 2004; Wittwer 2009; 2014)? Um es kurz zu machen: Epikurs Argument sollte uns davon überzeugen, dass das *Totsein* für uns kein Übel darstellt, dass es also kein Übel ist, sich im Zustand eines Leichnams zu befinden – eben weil wir diesen Zustand nicht erleben können. Ebenso wenig sollten wir die *Zeit unseres Nichtmehrlebens* als ein Übel empfinden, also die Tatsache, dass es eine zukünftige Welt ohne uns geben wird. Nicht überzeugen kann uns das epikureische Argument jedoch davon, dass der *Tod als Ereignis* kein Übel für uns darstellt (für diese Differenzierungen siehe Wittwer 2009, 44–45). Auch den Tod als Ereignis erleben wir nicht – aber gibt es nicht Grund zu der Annahme, dass der Tod als Ereignis selbst dann ein Übel für uns ist, wenn wir ihn nicht erleben können?

In genau diese Kerbe schlagen Thomas Nagel (1970) und Bernard Williams (1973) mit verwandten, obgleich nicht identischen Argumenten (für eine Übersicht über den aktuellen Stand der Debatte siehe Blatti 2012; Burrell 2009). Dass der Tod ein Übel ist, so Nagel, liege nicht daran, dass das Totsein oder das Nichtmehrleben für uns an sich ein Übel darstellen, sondern vielmehr daran, dass uns der Tod als Ereignis grundlegender menschlicher Fähigkeiten beraubt, und zwar insbesondere der Fähigkeit, Erfahrungen zu machen. Williams formuliert es etwas anders: Er geht davon aus, dass der Tod als Ereignis ein Übel für uns darstellt, weil er dafür sorgt, dass unsere auf die Zukunft gerichteten Wünsche dann nicht mehr in Erfüllung gehen können. Halten wir dies als Zwischenbilanz fest: Der Tod ist für uns insofern ein Übel, als er uns daran hindert, Erfahrungen zu machen, die wir gerne machen würden, und Ziele zu erreichen, die wir gerne erreichen würden. Aber ist der Tod *immer* ein Übel oder *kann* der Tod nur ein Übel sein? Das ist eine wichtige Frage, denn wenn der Tod für den Menschen *immer* ein Übel darstellt, dann ist ein guter Tod schlicht nicht möglich, sondern allenfalls ein Tod, der mehr oder weniger schlecht, also ein mehr oder weniger

großes Übel ist. Ist es dagegen vorstellbar, dass der Tod für einen Menschen kein Übel darstellt, wäre eine positive Bestimmung des guten Todes möglich.

An dieser Frage scheiden sich die Geister. Nagel plädiert für die These, dass der Tod immer ein Übel darstellt, weil er die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, für etwas *an sich* Gutes hält – und zwar unabhängig von der Art von Erfahrungen, die jemand macht, also unabhängig davon, wie angenehm oder leidvoll diese Erfahrungen sind. Diese Position ist zumindest angreifbar. Man denke etwa an die alltagssprachliche Formulierung, jemand sei durch den Tod von seinem Leiden *erlöst* worden. Hinter dieser Aussage steckt eine Ablehnung der Nagel'schen These, dass die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, unabhängig vom phänomenologischen Gehalt dieser Erfahrungen etwas Gutes ist. Vor diesem Hintergrund ist es interessant, Williams' in dieser Hinsicht etwas differenziertere Analyse in den Blick zu nehmen. Seine grundsätzliche Idee, dass der Tod ein Übel sein kann, weil er uns an der Verwirklichung unserer Wünsche hindert, beinhaltet genau besehen eine wichtige Unterscheidung. Williams geht davon aus, dass es zwei Arten von Wünschen gibt, die sorgfältig auseinandergehalten werden müssen, nämlich solche Wünsche, die instrumentell auf die Erhaltung des Lebens bezogen sind (*conditional desires*) und solche, die er als kategorische Wünsche (*categorical desires*) bezeichnet, weil sie über den basalen Wunsch des Überlebens hinausweisen – oder anders: weil sie das Weiterleben der Person notwendig voraussetzen. Mit dem weiter oben verwendeten Vokabular könnte man wohl sagen: Kategorische Wünsche sind Wünsche, die sich auf das Ausschöpfen von Weltoptionen beziehen. Laut Williams sind es solche kategorischen Wünsche allein, die uns einen Grund geben, Interesse an unserem Weiterleben zu haben. Mit anderen Worten ist der Tod nach Williams dann – und nur dann – ein Übel, wenn er die Verwirklichung kategorischer Wünsche verhindert.

Diese Unterscheidung verschiebt die Frage, ob der Tod ein Übel *ist* oder nur ein Übel *sein kann*, allerdings nur eine Ebene weiter: Ist es möglich, dass es einen Moment im Leben eines Menschen gibt, in dem alle kategorischen Wünsche erfüllt sind und in dem der Tod folglich kein Übel mehr darstellt? Williams bejaht diese Frage und verweist darauf, wie unerträglich seiner Meinung nach ein ewiges Leben sein müsste: Irgendwann, so argumentiert Williams sinngemäß, wäre in jedem Leben der Punkt erreicht, an dem man alles getan hat, was man tun möchte, und in dem man sich gleichzeitig wünscht, nichts davon erneut tun zu müssen. Ist ein Mensch aber an diesem Punkt angelangt, wäre der Tod für diese Person ein guter Tod. Ande-

re bestreiten diese These: Chappell (2009) vergleicht das menschliche Leben beispielsweise mit einem Seil, das sich aus verschiedenen überlappenden Fäden zusammensetzt. Die Fäden sind die einzelnen kategorischen Wünsche, die ein Mensch in seinem Leben hat, die Ziele, die er sich vornimmt, oder die Projekte, denen er sich widmet. Natürlich, so die Idee, endet jedes Projekt einmal, ist jeder Wunsch einmal erfüllt. Aber parallel dazu sind bereits wieder neue Wünsche entstanden, hat man bereits wieder Pläne für neue Projekte gefasst. Um im Bild zu bleiben: Man kappt immer unvollendete Fäden, egal an welcher Stelle man das Seil durchschneidet. Mit anderen Worten wird ein Mensch niemals den Punkt erreichen, an dem alle kategorischen Wünsche erfüllt sind, ein ewiges Leben wäre entgegen Williams' Behauptung also durchaus erstrebenswert (für eine kritische Analyse beider Argumentationsmuster siehe Burley 2009).

Lässt sich angesichts dieser unklaren Sachlage überhaupt etwas Sinnvolles über den guten Tod sagen, beziehungsweise nachvollziehbar dafür argumentieren, dass die Verfasstheit westlicher, postmoderner Gesellschaften die Möglichkeit eines guten Todes unterminiert? Ich denke schon. Rufen wir uns noch einmal die Todesanzeige in Erinnerung. Ich habe argumentiert, dass der Tod für die hundertjährige Person deshalb ein *guter Tod* war, weil er am Ende eines langen und erfüllten Lebens stand. Das bedeutet meiner Auffassung nach nicht zwangsläufig, dass die Person zum Zeitpunkt ihres Todes keinerlei kategorische Wünsche mehr hatte, dass es also keinerlei Weltoptionen mehr gab, über deren Ausschöpfung sich die Person gefreut hätte. Nehmen wir an, dass sich die Person am Nachmittag hingelegt hat, um sich auszuruhen, dann aber im Schlaf verstorben ist. Kurz zuvor hat die Person in einem Gespräch noch Folgendes geäußert: „Später kommt mein Sohn mit einem Stück Kuchen vorbei, darauf freue ich mich schon. Also auf meinen Sohn und auf das Stück Kuchen, mein Sohn ist nämlich ein wunderbarer Bäcker. Ach, und nächste Woche bekomme ich Besuch von meiner Enkelin.“ Die Person äußert hier gleich mehrere kategorische Wünsche, deren Erfüllung durch den Tod verhindert wird: Sie kommt nicht mehr in den Genuss des Kuchenstücks, das der Sohn mitbringen wollte, und auch nicht in den Genuss einer weiteren Begegnung mit ihren beiden Angehörigen. Nun kann man natürlich sagen, dass es besser gewesen wäre, die Person hätte die Erfüllung dieser Wünsche noch erlebt. Gleichzeitig jedoch scheint dies für die Frage, ob das Leben der hundertjährigen Person nun ein erfülltes Leben war oder nicht, kaum eine Rolle zu spielen. Will sagen: Auch eine hundertjährige Person mag noch kategorische Wünsche haben, weshalb man ihren Tod

als ein Übel betrachten kann. Gleichzeitig ist es jedoch nicht absurd, ihr Leben als ein *erfülltes* Leben zu betrachten, sofern die *zentralen Daseinsmöglichkeiten* dieses Lebens in den verschiedenen Lebensphasen ausgeschöpft wurden. In diesem Sinne kann der Tod der hundertjährigen Person dann auch als ein guter Tod gelten, als ein Tod nämlich, der zu einem Zeitpunkt eingetreten ist, in dem es nichts mehr gab, was die Person noch unbedingt hätte tun wollen. Mit anderen Worten gehe ich davon aus, dass nicht alle kategorischen Wünsche gleich wichtig sind, sondern dass sie sich hierarchisch strukturieren lassen. Während manche kategorischen Wünsche in den Kern unseres Daseins zielen, gilt das für andere nicht. Im Folgenden verstehe ich den guten Tod dementsprechend als den für uns *bestmöglichen Tod*, also als einen Tod, der dann eintritt, wenn wir von uns sagen können, ein langes und erfülltes Leben gehabt zu haben, in dem wir die für uns wichtigen Daseinsmöglichkeiten hinreichend ausgeschöpft haben. Was hat dies alles nun mit der Postmoderne zu tun?

4. Von der Unmöglichkeit des guten Todes in der Postmoderne

Bei jedem Menschen – und zwar egal, wie lang und erfüllt sein Leben ist – steht eine Menge gelebter Möglichkeiten einer viel größeren Menge nicht gelebter Möglichkeiten gegenüber:

Die gehegten Erwartungen und vorgestellten Möglichkeiten einerseits und das schließlich Verwirklichte und Erreichte andererseits gelangen nicht hinreichend zur Deckung. [...] Darin besteht der Gedanke der existenziellen Schuld: Wir bleiben uns selbst und anderen notwendig immer etwas schuldig. (Fuchs 2019, 85–86)

Das ist nun noch kein spezifisch postmoderner Befund, sondern eine grundlegende Einsicht in die Endlichkeit menschlichen Lebens (zur Idee des Lebens als Fragment siehe Wittwer 2019). Aufgrund der begrenzten Dauer unserer irdischen Existenz müssen wir *immer* eine Auswahl treffen, bedeutet die Entscheidung für eine Option stets auch eine Entscheidung gegen andere Optionen. Wie weiter oben skizziert scheint diese anthropologische Grundsituation jedoch in der Postmoderne eine doppelte Verschärfung zu erfahren. Erstens wird in unseren gegenwärtigen westlichen Gesellschaften ein Leben tendenziell dann als gut betrachtet, wenn in diesem Leben möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen verwirklicht wurden. Zweitens

aber paart sich diese für selbstverständlich erachtete Grundeinstellung auf unglückselige Weise mit der Tatsache, dass aufgrund der Veränderungsprozesse der vergangenen Jahrzehnte zwar die Anzahl zur Verfügung stehender Weltoptionen exorbitant *zugenommen*, ihr Ausschöpfungsgrad aber angesichts der – trotz steigender Lebenserwartung im Grundsatz unveränderten – Begrenztheit menschlichen Lebens *abgenommen* hat. Das gute Leben wird somit in der Postmoderne, um das oben gezogene Fazit noch einmal zu wiederholen, zum prinzipiell unvollendeten und unvollendbaren Unterfangen.

Aber nicht nur das: Versteht man den guten Tod, wie ich das vorgeschlagen habe, als einen Tod, der kein Übel für uns darstellt, der also dann eintritt, wenn wir die für uns wichtigen Daseinsmöglichkeiten hinreichend ausgeschöpft haben, wird ersichtlich, dass in der Postmoderne neben dem guten Leben auch der gute Tod unerreichbar zu werden droht. „Das (spät) moderne Subjekt kommt niemals an den Punkt, ‚alt und lebensgesättigt‘ zu sterben, [...] weil alles, was es erlebt hat, längst überholt worden ist durch neue und gesteigerte Erlebnis-, Ereignis- und Erfahrungsmöglichkeiten“, schreibt Hartmut Rosa (2005, 294) dazu. Gerade weil die Welt so viele erlebenswerte Dinge für uns bereithält, erscheint sie unerschöpflich; und gerade deshalb rückt der Moment, in dem wir von uns sagen können, nun das getan und gesehen zu haben, was wir unbedingt tun und sehen wollten, in vage Ferne. Wer sich an dieser Stelle an die dramatische Grundanordnung in Goethes *Faust* erinnert fühlt, liegt vielleicht nicht ganz falsch. „Werd ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehen!“ (V 1699–1702), sagt Faust, als er seinen Pakt mit Mephisto schließt. Er sagt es in der subjektiven Gewissheit, dass dieser Augenblick niemals kommen und dass er immer das Bedürfnis verspüren wird, weiterzumachen und weiterzustreben. Faust ist ein Bewegungswütiger, ein rastlos Suchender, der gar nicht weiß, wonach er sucht, weil nichts von dem, was er findet, ihn jemals zufriedenstellen kann. Selbst der geringste Augenblick des Verweilens bleibt ihm verwehrt – aufgrund seines Paktes mit Mephisto natürlich, aber auch, weil es seinem innersten Wesen entspricht. Vielleicht könnte man sagen, dass es der Teufel *in ihm selbst* ist, der ihn auf Trab hält und der aus seinem ewigen Streben ein Lebensprinzip werden lässt. Obwohl dieses Lebensprinzip ihm ein ständiges Fortschreiten ermöglicht, ein Ausschöpfen der Weltoptionen, enthält es zugleich „die notwendigen Bedingungen für tragisches Scheitern der immer zu hoch, über das Menschenmögliche hinaus gerichteten Bestrebungen“ (Gaier 2000, 56). Schlussendlich ist Faust eine „veritable Unglücks-

figur“ (Jaeger 2013, 12) – eine Unglücksfigur, zu der er sich selbst durch seinen Pakt mit dem Teufel und die dahinterstehende Annahme macht, dass das gute Leben im *Immer-mehr* und *Immer-weiter* zu suchen ist.

Gerade in unserem Zusammenhang kann die Figur des Faust als Chiffre für all das gelesen werden, was das Verhältnis zu Leben und Tod in der Postmoderne ausmacht. Er ist gewissermaßen das Urbild des postmodernen Menschen, weil er sich das Ausschöpfen der existierenden Weltmöglichkeiten als Ideal eines guten Lebens setzt, weil er sich einen guten Tod ersehnt, der erst dann eintreten darf, wenn er diesem Lebensideal gerecht geworden ist und weil ihm dieses Ideal – trotz der Aufhebung der zeitlichen Beschränkungen durch seine Vereinbarung mit Mephisto – niemals zu dem Gefühl verhilft, nun ein gutes Leben zu führen. Das gute Leben bleibt für Faust stets ein *Noch-nicht*. Das eint ihn mit dem postmodernen Menschen. Was ihn von ihm trennt, ist die Möglichkeit, durch den Teufelspakt auch den Tod im Zustand des *Noch-nicht* zu halten. Uns als postmodernen Menschen dagegen muss der Tod als etwas Unwillkommenes erscheinen, als das unwiderrufliche Ende unserer Bemühungen, unser Leben zu einem guten Leben zu machen – und als ein Ende, das stets zu früh eintreten wird.³

3 Auf den ersten Blick scheint diese Behauptung der Beobachtung zu widersprechen, dass es alte Menschen gibt, die ihres Lebens überdrüssig sind und die sich den Tod wünschen. Was aber heißt es, dass jemand seines Lebens überdrüssig ist? Natürlich kann es heißen, dass die betreffende Person keinerlei kategorische Wünsche mehr hat, dass es ihr also – um im obigen Beispiel zu bleiben – egal ist, ob der Sohn mit einem Stück Kuchen zu Besuch kommt oder nicht. Es mag solche Menschen geben, aber ich unterstelle, dass es sich dabei um eine Minderheit handelt. Ich vermute dementsprechend, dass Lebensüberdruß häufig nicht meint, dass die betreffende Person des Lebens *an sich* überdrüssig ist, sondern schlicht, dass die Person ihr Leben *unter den gegebenen Bedingungen* nicht mehr fortsetzen möchte. In Übereinstimmung mit Schües (2014) vermute ich, dass viele Menschen vom strengen Zeitregime postmoderner Gesellschaften überfordert sind, wenn im Alter die körperlichen und geistigen Fähigkeiten nachlassen. Anders gesagt vermute ich, dass hinter dem Lebensüberdruß häufig ein Gefühl des Zurückgelassen- und Ausgeschlossenenseins steht. So verstanden aber wäre das Erleben von Lebensüberdruß kein Gegenbeispiel zu der hier vertretenen These, dass das postmoderne Ideal des guten Lebens das gute Leben verhindert und damit auch den guten Tod unmöglich macht, sondern eher ein aufschlussreiches Beispiel – ein Beispiel dafür nämlich, was unter Umständen passieren kann, wenn Menschen sich außerstande sehen, dem Imperativ des *Immer-mehr* und *Immer-weiter* zu genügen.

Vor diesem Hintergrund hat Philippe Ariès (1982) die These aufgestellt, dass der Tod für uns heute „so angsteinflößend ist, daß wir ihn kaum beim Namen zu nennen wagen“ (42). Der Tod *darf* nicht sein, weil das erfüllte Leben nicht sein *kann*. Das lässt sich laut Ariès auch an der Art und Weise ablesen, wie wir heute mit dem Tod umgehen: „[D]ie Gesellschaft hat den Tod ausgebürgert [...]. [...] Die Gesellschaft legt keine Pause mehr ein. Das Verschwinden eines einzelnen unterbricht nicht mehr ihren kontinuierlichen Gang. Das Leben der Großstadt wirkt so, als ob niemand mehr stürbe.“ (716) Diese Sicht der Dinge ist nicht unwidersprochen geblieben – immerhin haben medizinische und ethische Fragen im Zusammenhang mit dem Lebensende in den vergangenen Jahren enorme Aufmerksamkeit erfahren: Man denke etwa an die Entwicklung und Förderung der Palliativmedizin oder die Debatten um die Zulässigkeit der Sterbehilfe. Unter anderem angesichts dessen haben Nassehi und Saake (2005) scheinbar spiegelbildlich zu Ariès und seiner These vom Verschweigen des Todes von einer gesamtgesellschaftlichen *Geschwätzigkeit* beim Umgang mit dem Tod gesprochen. Genauer betrachtet aber ist der Unterschied zwischen den beiden Theorielinien vielleicht gar nicht so groß: Auch Geschwätzigkeit kann eine Form des Verschweigens sein. Wer viel *schwätzt*, tut dies möglicherweise, um nicht mehr wirklich *reden*, nicht mehr wirklich nachdenken zu müssen. Zu dieser Deutung passt auch die von Claudia Bozzaro (2014a) vorgelegte Analyse der Funktion der Anti-Aging-Medizin: Während man zunächst meinen könnte, dass es sich bei der Anti-Aging-Medizin um eine Art und Weise handelt, aktiv und öffentlich mit dem Problem des Alterns umzugehen, kommt Bozzaro zu dem Schluss, dass mittels Anti-Aging-Medizin „das Leiden an der eigenen Endlichkeit, also ein existentielles, reflexives Leiden, somatisiert und in ein pathologisches Leiden umgedeutet [wird], das den Vorteil hat, mittels medizinisch-technischer Mittel therapierbar zu sein“ (201). Will sagen: Gerade der Aufbau eines öffentlich sichtbaren Dienstleistungsnetzwerkes ist ein deutlicher Hinweis darauf, wie schwer die Realität des eigenen Alterns und der eigenen Sterblichkeit für den postmodernen Menschen auszuhalten ist.

Egal aber, ob eine solche Verdrängung des Todes nun als Verschweigen oder als Geschwätzigkeit daherkommt: Sie erscheint als etwas Bedenkliches. Oder wie Ludwig Wittgenstein in sein Tagebuch notiert, während er im Jahr 1916 in einem Schützengraben des Ersten Weltkriegs sitzt: „Die Furcht vor dem Tod ist das beste Zeichen eines falschen, d. h. eines schlechten Lebens.“ (1984, 169) Wenn unser Leben kein gutes Leben ist, dann kann auch unser Tod kein guter Tod sein. Das ist schlussendlich derselbe kausale Ne-

xus, den ich schon in den einleitenden Sätzen in seiner positiven Formulierung postuliert hatte: Dort hieß es, dass die hundertjährige Person einen guten Tod sterben konnte, *weil* sie zuvor ein langes und erfülltes Leben hatte. Nun können wir zusätzlich festhalten, dass es uns postmodernen Menschen zunehmend schwer wird, einen solchen guten Tod zu sterben, weil das, was für uns ein erfülltes Leben wäre, in weite, nur hypothetisch je erreichbare Ferne gerückt ist.

5. Von der Unmöglichkeit zur Möglichkeit – oder: Mensch, was nun?

Ich habe in diesem Aufsatz das Verhältnis der Postmoderne zum guten Leben und zum guten Tod unter die Mikroskope der Philosophie und der Soziologie gelegt. Der dabei zutage getretene Befund ist beunruhigend, erweist sich doch das postmoderne Ideal des guten Lebens als problematisch. Es ist problematisch, weil diejenigen Menschen, die diesem Ideal nachstreben, die also ihr Heil in dem Unterfangen suchen, möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen auszuschöpfen, de facto nicht das Gefühl haben, ein gutes Leben zu führen. Und es ist problematisch, weil es uns tendenziell die Möglichkeit nimmt, einen guten Tod zu sterben, weil wir den Tod also immer als ein zu früh eintretendes Übel betrachten. Was aber fangen wir mit dieser Diagnose an? Oder anders: Wie könnte ein Ausweg aus dem skizzierten Dilemma aussehen, wie könnten gutes Leben und guter Tod wieder zur Deckung gebracht werden?

Diese Fragen weisen weit über den vorliegenden Aufsatz hinaus. Dennoch möchte ich zumindest einige der Richtungen andeuten, in die man vom hier geschilderten Befund aus weiterdenken könnte. Bei seiner Behandlung der Frage, wie sich der Mensch mit der Tatsache versöhnen kann, dass dem gelebten Leben stets ungelebte Optionen gegenüberstehen, nennt Fuchs (2019) drei mögliche Geisteshaltungen. Die vielleicht traditionellste Reaktion auf die Begrenztheit des Lebens liegt in dem Wunsch nach einer *Erweiterung des Selbst* – ausgedrückt entweder in religiöser Form als Glaube an die Fortsetzung der eigenen Existenz im Jenseits oder in der säkularisierten Variante als Hoffnung, dass die Samen des eigenen Tuns in den nachfolgenden Generationen aufgehen werden. *Radikale Akzeptanz* würde demgegenüber bedeuten, sich mit der Begrenztheit des eigenen Lebens anzufreunden oder wenigstens hinzunehmen, dass immer unausgeschöpfte Optionen bleiben werden und dass dem auch gar nicht anders sein kann. Drittens bliebe

schließlich eine Veränderung des Zeithorizonts: Anstatt den Fokus auf die Zukunft und das Noch-nicht zu legen, könnte man sich auf das *Umgreifende der Gegenwart*, auf den jetzigen Moment hin orientieren und versuchen, eine Lebenskunst des Präsentischen zu etablieren.

Ergänzend möchte ich noch eine vierte Geisteshaltung ins Spiel bringen, welche ebenfalls die Grundannahmen der postmodernen Vision des guten Lebens bestreitet. Demnach würde der Schlüssel zu einem guten Leben gerade nicht in dem Versuch liegen, möglichst viele der vorhandenen Weltoptionen auszuschöpfen, sondern in dem Bemühen um eine suffizienzorientierte Lebensführung, die sich die Frage stellt, welche der vorhandenen Möglichkeiten man wirklich braucht, um das eigene Leben als ein gutes Leben zu erfahren. Richard Sennetts (2007) Auffassung zufolge beispielsweise mündet das Streben nach Ausschöpfung der Weltoptionen in einem „Triumph der Oberflächlichkeit“ (156). Wer alles will, kann nichts mehr richtig wollen, denn Engagement erfordert eine gewisse Abschließung: „Man lässt Möglichkeiten ungenutzt, um sich auf eine Sache zu konzentrieren. Man lässt sich manches entgehen.“ (Sennett 2007, 155) Anders ausgedrückt braucht das gute Leben Beschränkung, kann es per definitionem nicht darin bestehen, möglichst alle Seinsweisen auszuprobieren. Vielmehr verpasst das Wesentliche, wer allem nachjagt. Anders gesagt könnte ein „Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und der Vergänglichkeit der eigenen Lebenszeit“ den Einzelnen möglicherweise dazu anhalten, „sich immer wieder der Frage zu stellen, wie er sein Leben führen oder gestalten möchte und wie er die begrenzt zu Verfügung stehende Zeit nutzen will“ (Bozzaro 2014b, 249). Ähnlich argumentieren auch all diejenigen, die sich für eine Entschleunigung der Gesellschaft starkmachen und dabei für mehr Muße und Achtsamkeit plädieren. Mit Rosa (2016) könnte man vielleicht ergänzen, dass das Fokussieren auf die Quantität ausgeschöpfter Weltoptionen ein Berührtwerden durch die Welt sowie ein In-Beziehung-Treten mit der Welt verhindert: Es verhindert die Resonanz, nach der wir uns eigentlich sehnen.

So lebensklug und weise eine solche Selbstbeschränkung klingen mag, so schwer ist sie in der Realität umzusetzen – insbesondere in unserer postmodernen Realität, in der es nur so von Weltoptionen wimmelt, zwischen denen man eben immer noch zu wählen hat, selbst wenn man erkannt zu haben glaubt, dass uns das Sich-entscheiden-Müssen *an sich* keine Kopfschmerzen bereiten sollte. Will sagen: Selbst wer bereit ist, sich zu beschränken, entkommt dem Moment der Wahl nicht, in dem er festlegen muss, *worauf* er sich beschränken möchte. Bei dieser Schwierigkeit angelangt aber beginnen

wir uns im Kreis zu drehen, sind wir damit doch wieder am Anfang des Aufsatzes und damit bei der Grundfrage angelangt, wie sich die Charakteristika eines guten Lebens bestimmen lassen. Die Antwort dieses Aufsatzes ist eine rein negative: So, wie dies unsere gegenwärtigen westlichen Gesellschaften versuchen, lassen sie sich wahrscheinlich nicht oder zumindest nicht zufriedenstellend bestimmen. Angesichts dieses Gesamtbefundes scheint es notwendig, das postmoderne Ideal des guten Lebens auf den Prüfstand zu stellen. Zu welchen positiven Antworten eine solche Überprüfung führen kann, muss einstweilen offenbleiben.

Literatur

- Ariès, Philippe. 1982. *Geschichte des Todes*. Übersetzt von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Blatti, Stephan. 2012. „Death’s Distinctive Harm“. *American Philosophical Quarterly* 49, No. 4 (Oktober): 317–330.
- Blumenberg, Hans. 1986. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bozzaro, Claudia. 2014a. *Das Leiden an der verrinnenden Zeit. Eine ethisch-philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Bozzaro, Claudia. 2014b. „Das Leben als Ernstfall“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 1, No. 1 (Dezember): 223–252.
- Bradley, Ben. 2004. „When Is Death Bad for the One Who Dies?“ *Noûs* 38, No. 1 (Februar), 1–28. doi:10.1111/j.1468-0068.2004.00460.x.
- Burley, Mikel. 2009. „Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate“. *Philosophy* 84, No. 4 (Oktober): 529–547. doi:10.1017/S003181910990106.
- Chappell, Timothy. 2009. „Infinity Goes Up on Trial: Must Immortality be Meaningless?“ *European Journal of Philosophy* 17, No. 1 (Februar): 30–44. doi:10.1111/j.1468-0378.2007.00281.x.
- Edwards, Paul. 1967. „Life, Meaning and Value of“. In *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, herausgegeben von Paul Edwards, 467–477. London: Collier-Macmillan.
- Ehrenberg, Alain. 2015. *Das erschöpfte Selbst: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Epikur. 1980. „Brief an Menoikeus“. In *Briefe. Sprüche. Werkfragmente*, herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, 41–51. Stuttgart: Reclam.

- Fuchs, Thomas. 2019. „Versöhnung mit dem Ungelebten – Zum Gelingen des Lebens im Sterben“. In *Gelingendes Sterben. Zeitgenössische Theorien im interdisziplinären Dialog*, herausgegeben von Olivia Mitscherlich-Schönherr, 85–100. Berlin: de Gruyter. doi:10.1515/9783110599930-006.
- Gaier, Ulrich. 2000. *Fausts Modernität: Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1887. „Faust. Erster Theil“. In *Weimarer Ausgabe, I 14*. Weimar: Böhlau.
- Gronemeyer, Marianne. 1996. *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hutmacher, Fabian. 2019. „On the Janus-Facedness of Stress and Modern Life“. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 39, No. 3 (August): 181–192. doi:10.1037/teo0000113.
- Jaeger, Michael. 2013. *Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart: Zur Aktualität Goethes* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Metz, Thaddeus. 2013. „The Meaning of Life.“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>.
- Moon, Tom. 2008. *1,000 Recordings to Hear Before You Die*. New York: Workman Publishing.
- Mustich, James. 2018. *1,000 Books to Read Before You Die*. New York: Workman Publishing.
- Nagel, Thomas. 1970. „Death“. *Noûs* 4, No. 1 (Februar): 73–80. doi: 10.2307/2214297.
- Nassehi, Armin, und Irmhild Saake. 2005. „Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie“. In *Thanatosoziologie. Tagungen der Sektion für Soziologie der Görres-Gesellschaft*, herausgegeben von Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle, 31–54. Berlin: Duncker & Humblot.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schües, Christina. 2014. „Die Zeitsensibilität der Menschen und die Zeitregime des Alterns“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 1, No. 1 (Dezember): 185–222.
- Schultz, Patricia. 2003. *1,000 Places to See Before You Die*. New York: Workman Publishing.
- Schulze, Gerhard. 1994. „Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft“. In *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, herausgegeben von Alfred Bellebaum und Klaus Barheier, 13–39. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Sennett, Richard. 2007. *Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berliner Taschenbuchverlag.
- Taylor, Charles. 1994. *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. 1995. *Das Unbehagen an der Moderne*, übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Williams, Bernard. 1973. „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“. In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, 82–100. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914–1916; Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittwer, Héctor. 2009. *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam.
- Wittwer, Héctor, Hg. 2014. *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Wittwer, Héctor. 2019. „Ist unser Leben notwendigerweise fragmentarisch, weil wir sterben müssen?“. In *Gelingendes Sterben. Zeitgenössische Theorien im interdisziplinären Dialog*, herausgegeben von Olivia Mitscherlich-Schönherr, 129–150. Berlin: de Gruyter. doi:10.1515/9783110599930-008.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Oxford: Oxford University Press.

Die Diagnosestellung als Situation

Eine existenzphilosophische Betrachtung ärztlicher Kommunikationsaufgaben

Medical consultation as a situation

An existential-philosophical consideration of medical communication tasks

FRANK WÖRLER, LÜBECK

Zusammenfassung: Im Medizin- und Care-Diskurs zielt die Frage, wie mit Patientinnen zu kommunizieren sei, oft auf eine normativ-ethische Ebene. Dementgegen soll hier eine eher auf die epistemologische Ebene gerichtete Untersuchung der Gesprächssituation in der Diagnosestellung geleistet werden. Die Erörterung verläuft entlang der existenziellen Philosophien von Gabriel Marcel und Martin Buber. Dabei zeigt sich, dass es drei Ebenen gibt, die das Arztgespräch bestimmen. Auf der ersten Ebene befindet sich die meist asymmetrische sachliche Kommunikationssituation über medizinische und biochemische Zusammenhänge. Hier tritt die Ärztin als Expertin auf. Als zweite Ebene kann man die existenziell-dialogische Situation der Begegnung zweier Menschen ausmachen. Hier besteht eine völlige Symmetrie, da die Begegnung bei Buber und Marcel nicht an besondere Einrichtungen, wie zum Beispiel Fürsorge, gebunden ist. Die dritte Ebene kehrt das ‚Machtverhältnis‘ – so man diesen Begriff nutzen will – um: Die Patientin hat, indem sie sich in einer Grenzsituation befindet, einen Wissens- und Handlungsraum, der dem der Ärztin überlegen ist. Als Betroffene kann sie beispielsweise eine mögliche Therapie ablehnen, während die Ärztin eine indizierte Therapie nicht verweigern darf. Die genaueren Lektüren Marceles und Bubers lassen weiterhin deutlich werden, wie tiefgreifend die Vorbehalte der Dialogphilosophie gegenüber Institutionen und deren Normen sind. Die Idee des informierten Einverständnisses (*informed consent*), welche die medizinethische Debatte dominiert, erweist sich aus Bubers Perspektive als brüchig, wo affektive Innerlichkeit lediglich ein Spiegel der äußerlichen Einrichtungen ist. Der Begriff der Hoffnung wird schließlich herangezogen, um den besonderen Handlungsraum der Ärztin aus der Perspektive der Dialogphilosophie zu konkretisieren.

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



Schlagwörter: Existenzphilosophie, Dialog, Situation, Begegnung, Hoffnung

Abstract: In medical and care discourse, the question of how to communicate with patients is often raised on a normative and ethical level. By contrast, I propose an epistemologically inspired examination of the particular conversation, in which a doctor informs a patient's medical diagnosis. My exposition follows the existential philosophies by Gabriel Marcel and Martin Buber, which show that a doctor's consultation can be discussed on three levels. The first level is mostly about the unbalanced communication over facts in terms of medical and biochemical contexts, where the doctor appears as an expert. The model to apply here is an asymmetric relationship. As for the second level, the existential-dialogic situation between two human beings represents a fundamental symmetry. Since according to Buber and Marcel, the encounter (*Begegnung*) is not tied to a specific setup such as solicitude. Eventually, the symmetry reverses on a third level: By being in a borderline situation, a patient has a certain liberty of knowledge and action, which is superior to that of a doctor. As a person affected, the patient may for example refuse a possible therapy, while her doctor is not allowed to refuse an indicated therapy. Furthermore, a closer reading of Marcel's and Buber's work situates the philosophy of dialogue in confrontation with institutions and their norms. The concept of informed consent, which dominates the medical-ethical debate for several decades now, is fragile from Buber's point of view, for the patient's efforts for self-reflection may result in just mirroring the external devices. Finally, the concept of hope is applied in order to demonstrate the concrete possibilities how a physician can act from a dialogical viewpoint.

Keywords: Philosophy of existence, dialogue, situation, encounter, hope

Einleitung

Der vorliegende Aufsatz geht aus einem Forschungsprojekt hervor, das sich mit der onkologischen Versorgung älterer Patientinnen befasst.¹ Werden letztere im gleichen Maße versorgt wie jüngere Menschen? Es gibt Hinweise, dass die ärztlichen Leitlinien in der Altersgruppe über 70 häufiger nicht umgesetzt werden. Muss dies als Missstand gedeutet werden, berücksichtigen die Leitlinien womöglich ungenügend die besonderen medizinischen Zu-

1 Projekttitel: *Determinanten für leitlinieninkongruente Versorgung von älteren Krebspatienten in der GKV (DELIVER)*, gefördert vom Innovationsfonds des Gemeinsamen Bundesausschusses. Dieser Aufsatz entstand im Projektmodul „Theoretisches Modell“, geleitet von Christina Schües und Christoph Rehmann-Sutter, am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung (IMGWF) der Universität zu Lübeck.

sammenhänge bei Älteren oder liegen die Bedürfnisse älterer, oft mehrfach erkrankter Menschen einfach anders – auch jenseits von statistisch erfassbaren Parametern?²

In vielen der denkbaren Determinanten spielen Aspekte der Patientenkommunikation eine entscheidende Rolle. So bei der Aufklärung über Behandlungsalternativen, der Art und Weise, wie Nebenwirkungen erörtert werden, oder der Informationsbeschaffung über die Mobilität und aktivierbare Ressourcen aus dem Umfeld der Patientin. Deshalb verdient die professionelle Kommunikation – und insbesondere das Arztgespräch – besondere Beachtung bei der Analyse der institutionellen Versorgung.

Die Beziehung zwischen Ärztin und Patientin wird im Versorgungs-Diskurs kontrovers diskutiert. Tariman et al. (2012) führen nach Auswertung der Literatur acht grundlegende care-spezifische Beziehungstypen an (sowie sechs weitere aus anderen Disziplinen). Im *Paternalistic Model* beispielsweise verbleibt die Patientin in einer abhängigen und passiven Rolle, während die Ärztin aufgrund ihres Expertenwissens Entscheidungen trifft. Andere Modelle beziehen die Patientin auf unterschiedliche Weise in die Entscheidungen ein. Im *Informative Model* als weiterhin passive, aber informierte Person, im *Doctor-as-agent Model* als Referenz für eine immer noch von der Ärztin getroffene Entscheidung und im *Shared Decision-Making Model* als Pol einer bilateralen Informations- und Entscheidungsarchitektur. In den beschriebenen Modellen variiert das – in der Literatur oft normativ gesetzte – Verhältnis der Beteiligten in einem weiten Spektrum zwischen radikal asymmetrischem und radikal symmetrischem Beziehungstypus. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich die Frage der Symmetrie vor einer Folie der Existenz- und Dialogphilosophie kritisch beleuchten. Als Textgrundlage dienen mir die Baissschriften von Gabriel Marcel (1889–1973) und Martin Buber (1878–1965), in denen die menschliche Beziehung im Mittelpunkt steht.

Buber und Marcel sind Autoren, die wiederholt in den Care-Diskurs eingebracht wurden. So plädiert Neil Pembroke für einen empathischen Einsatz involvierten Besorgt-Seins: „A caring relationship is one in which the patient experiences warmth and tenderness from her healthcare provider.“ (Pembroke 2010, 1212) In Hinblick auf den Begriff des Heilens und im Rückgriff auf empirische Studien sehen John G. Scott et al. (2009) eine persön-

2 Es zeigt sich, dass die persönliche Lebenssituation einen aufs Alter hin immer größeren Faktor bei den Entscheidungen der Patientinnen darstellt (Gieseler et al. 2019, 11–17).

liche Ich-Du-Beziehung nach Buber als Schlüssel für einen guten Umgang mit der – ihrer Meinung nach – asymmetrischen Ärztin-Patientin-Beziehung. William E. Stempsey wiederum nutzt Marceles Begrifflichkeiten, um verschiedene Facetten von Hoffnung zu differenzieren und schlussendlich ebenfalls Orientierung im Umgang mit schwer erkrankten Patientinnen zu bieten: „Understanding the complexity of hope should prove beneficial in our thinking about the best ways to pursue medical innovation.“ (Stempsey 2015, 49) Ohne hier im Einzelnen darauf eingehen zu können, liegt der Schwerpunkt dieser Publikationen auf der Anwendungsseite. Dialogphilosophische Begriffe werden eingesetzt, ohne den ursprünglichen Kontext umfassend zu entfalten.³

Geht man von der Philosophie selbst aus, stellt sich eine solche Unternehmung durchaus problematisch dar: So lehnt die Existenzphilosophie ein Allgemeines als Ziel ab und geht stets von einer singulären, individuellen Position aus. Institutionen – wie in unserem Fall das Krankenhaus, die Arztpraxis – werden zwar als unverzichtbar für die Organisation der Gesellschaft erachtet, verfehlen aber notwendigerweise die *existenziellen* Bedürfnisse menschlichen Lebens (vgl. Buber 1973, 45 et passim). Im gleichen Sinne lässt sich radikale Dialogphilosophie nicht verallgemeinern, und auch nicht als Maxime ausgeben. Die existenzialen Philosophien von Marcel und Buber sind deshalb auch keine homogenen Systeme, sie fordern zu immer wieder neuen Auseinandersetzungen und situativen ethischen Positionierungen heraus. Es ist also Vorsicht bei der Applikation im institutionellen Rahmen geboten. Weiterhin ist der *Kontext* so relevanter Begriffe wie „Begegnung“ oder „Hoffnung“ unerlässlich für deren Verständnis. Es lohnt sich, hier weiter auszuholen. Mein Ausgangspunkt ist deshalb ein zunächst entfernterer Terminus, nämlich der Begriff der Situation. Erst mit seiner Unterstützung und in gemeinsamer Erörterung mit den spezifischen Begrifflichkeiten von Subjekt und Gefühlen zeigen sich die dialogischen Konzepte von Begegnung und Hoffnung in ihrer ganzen Komplexität, aber auch Radikalität.

Methodik und Zielrichtung

Die dialogischen Begriffe zunächst in ihrem philosophischen Kontext zu beleuchten, macht schnell die Gräben deutlich, die zwischen wissenschaftlichem beziehungsweise medizinischem Denken und der Herangehensweise

3 Weitere Aufsätze in ähnlicher Absicht sind: Cohn 2001; Söderberg et al. 1999; Westerhof et al. 2014; sowie die Monographie von Baker-Ohler 2009.

der Existenzphilosophie klaffen. Dieses Markieren eines gewissen Widerspruchs ist aus philosophischer Sicht indes kein Manko, sondern vielmehr als Nutzen der Unternehmung zu sehen. Ungeachtet des philosophisch-argumentativen Fortgangs meiner Darlegungen will ich an relevanten Stellen kurze Hinweise auf die möglichen Konsequenzen für das Arztgespräch geben und so einen Seitenstrang im Care-Diskurs mitverfolgen. Mit Blick auf die rahmende Forschungsfrage – nach Determinanten für erhöhte Abweichungen von den onkologischen Richtlinien bei älteren Patientinnen – soll sichtbar werden, auf welche Weise ein existenzialphilosophisches Verständnis der Patientin als Subjekt und eine dialogphilosophische Interpretation der Versorgungssituation nach einer Ausdifferenzierung der Symmetriefrage verlangen.

Im Sinne einer dialogphilosophisch fundierten Argumentation werde ich zunächst die epistemologische Dimension des Situationsbegriffs herausarbeiten. Im Anschluss gehe ich auf den Subjektbegriff bei Marcel und Buber ein. Hier zeigt sich, dass die Brüchigkeit menschlichen Erlebens kommunikative Einschränkung als auch dialogische Möglichkeit bedeutet. Die Begegnung von Patientin und Ärztin ist im Fall der Onkologie oft eine ‚existenzielle‘. Doch sie ist dies nicht auf allen Ebenen der Kommunikation, wie ich in Abgrenzung zu Jaspers und mit dem Vorschlag eines dreigliedrigen Modells erläutern werde. Die abschließende Behandlung der Begriffe Einrichtung, Zukunft und Hoffnung soll als Vorarbeit eine praktische Perspektive für die besondere Gesprächssituation zwischen Ärztin und Patientin eröffnen.

Der Begriff der Situation in der Existenzphilosophie

Der Begriff der Situation erhält in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonderes philosophisches Gewicht.⁴ Hierfür hat die Phänomenologie Vorarbeit geleistet, indem sie Bewusstsein und Gegenstand in wechselseitige Abhängigkeit bringt: Es ist müßig, von einem Bewusstsein ohne Inhalt zu sprechen, wie es auch (bereits mit Kant) nicht statthaft ist, Dinge an sich festzustellen, wie sie außerhalb unserer erkennenden Vermögen lägen. Die Existenzphilosophie radikalisiert dieses Verhältnis in dem Sinne, dass für sie das Erleben von je konkreten und singulären Situationen der vorgeordnete Vorgang eines jeden Erfahrens und Erkennens ist. Die *Situation* schließt das

4 Zeitgleich findet er in den Künsten Beachtung, explizit, wie in der Bewegung der ‚Situationisten‘, oder implizit, wie in den Werken Robert Musils oder Maurice Blanchots.

empfindende Subjekt unmittelbar und zwingend mit ein. Doch der Vorgang ‚ein bestimmter Mensch erlebt eine bestimmte Situation‘ ist so alltäglich, dass er sich gerne der Reflexion entzieht. Deshalb wird die Welt fälschlicherweise als Ansammlung allgemeiner Verhältnisse, die sich dann konkretisieren, interpretiert, so Gabriel Marcel:

Beginnen wir mit der Beobachtung, daß es bloß eine Fiktion ist, meine bestimmte Situation sei die Spezifikation eines Allgemeinen; denn in Wirklichkeit erhebe ich mich *aus* dieser Situation zu einem allgemeinen Weltbild oder Pseudo-Weltbild. Durch eine Fiktion stelle ich mich in gewisser Weise über meine Situation und behandle nun diese wie eine Möglichkeit, die sich unter anderen und an ihrer Stelle realisiert hat. (Marcel 1973, 167f.)

Die Situation steht epistemologisch *vor* einer objektivierbaren und allgemein geteilten Welt. Mir ist, so die Argumentation, alles, worauf ich mich beziehen kann, zuvorderst und zuerst in Situationen gegeben (Sweetman 2008, 32–38). Darüber hinaus gilt: Ich erlebe mich selbst in Situationen und gewissermaßen auch *als* Situation, da es Teile meines Selbst gibt, über die ich nicht verfügen kann. In einer seiner frühen Aufzeichnungen schreibt Marcel: „Ich bin für mich selbst eine Situation, die über mich hinausgeht und meine Aktivität weckt.“ (Marcel 1992b, 19) Indem ich als Subjekt ‚frei‘ handeln kann, umfasse ich mehr, als ich als Entität bin. Der potentielle Ausbruch aus einer determinierten und gefügten Ordnung ist ein generelles Merkmal einer Situation. Sie ist nicht festgelegt, sie ist offen. Doch geht es bei dieser Öffnung nicht um eine vorab bestimmbare Reihe von Optionen. Diese wären, wie oben bereits angeklungen ist, vielleicht Facetten eines Pseudo-Weltbildes und in jedem Fall eine nachgeordnete Operation, „um sich zu orientieren“ (Marcel 1973). Und so ist, nach Buber, „nie [...] mit einer Situation, deren man inne ward, fertig zu werden, aber wir bewältigen sie in die Substanz des gelebten Lebens ein.“ (Buber 1929/30, 215) Die Situation bewahrt stets ihren singulären Charakter, jede einzelne gelebte Situation öffnet zur Zukunft hin. Die *gelebte Existenz* steht deshalb auch ontologisch *vor* jedem *reflektierten (nominalen) Seinsbegriff*, der in diesem Zusammenhang nur als Verengung eines grundlegend auf Entfaltung ausgerichteten Lebens verstanden werden kann.

Situationen haben prägenden Charakter, sie sind spezifisch und konkret mit unserem Leben verbunden. Sie fordern unser Handeln heraus, bringen etwas Neues, potentiell Unbeherrschbares bei. Jede Situation, so Marcel,

„zeigt sich mir durch Vorteile und Hindernisse, die mich begünstigen oder mir Nachteile verursachen als Chance oder als Gefängnis oder als beides zugleich“ (Marcel 1973, 165). Wenngleich hier nicht geklärt werden kann, innerhalb welchen Wertesystems Marcel Vor- und Nachteile ansetzt, gilt sicherlich, dass es um existenzielle Werte geht, um etwas, was mich als Mensch essenziell betrifft – und konstitutiv ist, indem es das ‚Aufgestellt-Sein‘ der Existenz in ein spezifisch menschliches Sinngefüge setzt.⁵ Dieses persönliche Involviert-Sein in Situationen prägt somit wiederum deren Erleben.

Beziehen wir die existenzphilosophische Betrachtungsweise auf die klinische Gesprächssituation, so eröffnet sich eine erweiterte Perspektive auf die Begegnung von Ärztin und Patientin. Diese ist nicht nur determiniert durch Raum und Zeit, durch körperliche Prozesse, durch sachliche Informationen, die ich erhalte, sondern ist, als gelebte Situation, wesentlich von den persönlichen Erlebensweisen beider Parteien durchwoben. Es kommt auf dieser Betrachtungsebene zu einem Zusammenkommen zweier individueller *Leben*. Hierbei gilt in besonderem Maße, „wo Leben ist, da ist auch schöpferisches Sichentfalten. [...] Wobei der Begriff ‚Leben‘ phänomenologisch zu bestimmen ist, ohne jeden biologischen Nebensinn.“ (Marcel 1952, 189) Dieses kreative Potential einer jeden Situation steckt auch in dem, die Dialogphilosophie prägenden, Begriff der *Begegnung*, der – im noch stärkeren Sinne – eine grundlegende Offenheit markiert.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Situationen (lediglich) die je subjektive Perspektive einer Person wiedergeben. Marcel verneint dies. Er befindet,

daß sich das, was ich die *Situation* nenne, ganz gewiß *nicht* auf das Bewußtsein zurückführen läßt, das einer der „Akteure“ davon hat, oder auf die *Summe* dieser Bewußtseinseinheiten: Wir sind übrigens hier in einer Ordnung, in der es keine „Summierung“ oder „Integration“ gibt. Die Einheit der Situation erscheint denen, die darin „eingeschlossen“ sind, als wesentlich gegeben, gleichzeitig aber als eine solche, die ihr aktives Eingreifen zuläßt und sogar herbeiruft. (Marcel 1992b, 19)

Die Situation ist nicht nur dem Erleben meiner Welt und meines Selbst vorgängig, fordert nicht nur zum Handeln auf, sie liegt auch der *Begegnung* zugrunde. Das heißt, will man sich für die Gestaltung des ärztlichen Gesprächs

5 Vgl. die griechische Abkunft des Wortes von *existemi*, das u. a. „aufstellen, herausstehen“ bedeutet.

auf diesen Begriff beziehen, schließt man eine *situative Einheit* ein, die eine polare Gegenüberstellung der beteiligten Personen zunächst *nicht* betont. Auch hier kann Marcel als radikaler Denker eines *Zusammen* gelesen werden.⁶ Das Konzept der Einheit der Situation lässt die Betonung zweier Handlungsagenten zurücktreten und eine situative Dynamik deutlich werden, die erst durch das konkrete Zusammentreffen emergiert. Interessanterweise schwächen sich hierdurch die Gefälle, wie sie in einer ‚symmetrischen‘ beziehungsweise ‚asymmetrischen‘ Beziehung angenommen werden, ab.

Nicht nur das Zusammentreffen von Personen verweist auf ein die objektivierende Weltsicht überschreitendes Moment. Im Denken der Dialogphilosophie steht auch die Unmittelbarkeit und Uneinholbarkeit des Lebens/Erlebens im Vordergrund. Buber führt eine Ballettszene als Beispiel an, welches dies illustrieren soll:

Das raumzeitliche Weltkontinuum in Ehren – lebensmäßig kenne ich nur das Weltkonkretum, das mir jeweils, in jedem Augenblick zugehört wird. Ich kann es in seine Bestandteile zerlegen, kann sie vergleichend Gruppen ähnlicher Phänomene zuteilen, kann sie von früheren ableiten, auf einfachere zurückführen – und habe nach alledem es, mein Weltkonkretum, nicht angerührt: unzerlegbar, unvergleichbar, unzurückführbar, nun schauervoll einmalig blickt es mich an. So will in Strawinskis Ballett der Direktor des wandernden Puppentheaters dem Jahrmaktpublikum zeigen, daß ein Pierrot, der es erschreckte, nichts als ein bekleideter Strohwisch ist, er reißt ihn auseinander – und bricht schlotternd zusammen, denn auf dem Dach der Bude sitzt der *lebende* Petruschka und lacht ihn aus. (Buber 1929/30, 212)⁷

-
- 6 Es darf nicht der Eindruck entstehen, dass Marcel sich Begegnungen als isolierte mystische Ereignisse vorstellt: Auch als Autor zahlreicher Bühnenstücke beweist er einen ausgeprägten Sinn für das *Konkrete*. Zum spezifischeren Begriff der *konkreten Philosophie* vgl. Kampits 1975, 36f. Mit ähnlichem Vokabular positioniert sich Buber: „[I]ch weiß um konkrete, wirkliche Dinge.“ (Buber 1986, 309)
- 7 Hervorh. (so nicht anders angegeben stets) i.O. Die zitierte Schlusszene des Ballettstücks „Petruschka“ von Igor Strawinski wird hier von Buber feinsinnig umgedeutet. Zunächst hat der Theaterdirektor die Puppen mittels Magie zum Leben erweckt; es kommt zu einem Mord aus Eifersucht am Petruschka, den der Direktor zu vertuschen versucht, indem er die Figur als „Strohwisch“ sichtbar macht – das Leben jedoch, dass er ihr eingehaucht hatte, steckt nicht in der Materialität der Puppe und so sitzt der Petruschka (der Geist oder Aspekt des Lebens) auf dem Dach und schaut auf ihn herunter. Interessant ist,

Marcel's Beobachtung, dass die Situation sich nicht aus dem Allgemeinen herleiten lässt, wird hier ergänzt durch die Einsicht, dass eine objektive Matrix aus Raum und Zeit dem konkreten Erleben nicht untergeschoben werden kann, ohne Letzteres in seinem Wesen zu verlieren. Selbst wenn man das Erlebte in seine Bestandteile auflöst, bis ins kleinste Detail analysiert, ist im Verstehen einer konkreten Situation nichts gewonnen.

Betont das Zitat von Marcel die Freiheit in der Situation, verweist Buber's Text hier auf die Uneinholbarkeit des unmittelbaren Erlebens. Beides zusammengenommen situiert das Subjekt als ein nichtinstrumentalisierendes Ich in eine je konkrete Welt. Die Parameter für Handeln und Kommunikation sind hierdurch so gesetzt, dass sich in der *Begegnung* eine existenzielle Dynamik entfalten kann. Erst die Begegnung gibt die Gelegenheit zur Realisierung von Freiheit und das Eingeständnis der Verfügbarkeit für den anderen.⁸

Situation meint also etwas, das sich meiner rationalen Reflexion und einer völligen Integration in meine ‚Ich-Narration‘ entzieht. Sie enthält also einen starken Aspekt von Unverfügbarkeit. Sie bedeutet paradoxerweise aber gleichzeitig das emphatische Moment von Freiheit, von Selbstverwirklichung – insbesondere in der Begegnung zweier Menschen. Momente der Begegnung sind Momente, in denen sich Freiheit realisiert; Zukunft im starken Sinne gründet in Begegnungen.

So „ist die gegenwärtige Zukunft, wiewohl in ihr auch mein Sein entschieden wird, im Ursprung Sache des Du, dem ich im Ansprechen selbst die Initiative übertrage“, wie auch im Umkehrschluss gilt: „Weil [der Ange-

dass Buber hier das objektive Leben (der Bühnenfigur) und das subjektive Erleben des Weltkontinuums gleichsetzt und offenbar keinen Anstoß daran nimmt, dass im Bühnenstück auf poetische Weise ungeklärt bleibt, ob die Puppen nun wirklich lebendig geworden sind oder alles auf einer Illusion beruht, die der Theaterdirektor zu erzeugen versteht. Vielmehr scheint die Kaskadierung medialer Repräsentationen – die Geschichte von Strawinski, die Puppen des Theaters, die Allegorie des Lebens – für den von Buber behandelten Sachverhalt, nämlich das unhintergehbare Erleben eines je konkreten und unmittelbaren Weltkontinuums, keine Rolle zu spielen.

8 Vgl. auch den Ansatz von Hannah Arendt, dass Freiheit nicht mit der Souveränität eines Einzelnen gleichgesetzt werden kann, sondern mit gemeinschaftlichem Handeln einhergeht: Arendt 2003, 298f. et passim. Zum anknüpfenden Begriff der Mitwelt vgl.: ebd. 224ff.

sprochene] aus der Zukunft auf mich zukommt, habe ich zu dieser Stunde wirklich mit ihm zu tun.“ (Theunissen 1981, 296)⁹

Als Folgerung aus dieser Begriffsfassung kann gesagt werden, dass das Wesentliche jeder Situation nicht durch äußere Bedingungen an sich bestimmt wird, sondern durch die Gerichtetheit, die je individuellen Bezüge und *Beziehungen*, in welchen ein Mensch diese Situation erlebt – man könnte auch sagen: durch welche Menschen diese bestimmte Situation entstehen lassen. Die kreuzweise Verschränkung von Handeln und Erleiden, welche in der Situation eingeschrieben ist, die paradoxe Gleichzeitigkeit von Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit sowohl für sich selbst als auch für den anderen, zeigt das freiheitliche Moment: *ein auf die Zukunft ausgerichtetes Sein, das seine Möglichkeiten nicht aus einer Anordnung innerhalb kontextueller Fakten nimmt, sondern vielmehr seine einzige und einende Möglichkeit in der Ausgestaltung der Begegnung hat.*¹⁰

Für das Arztgespräch würde dies bedeuten, der Patientin einen Raum zu gewähren – beziehungsweise aktiv zu eröffnen –, in welchem eine beziehungsorientierte Position, Absicht oder Handlung artikuliert werden kann. Weiterhin muss die Ärztin bereit sein, sich als ganzes Subjekt involvieren zu lassen und in einen tatsächlichen Dialog zu treten. Wie leicht nachvollziehbar ist, verlieren vorliegende wissenschaftlich-objektive Sachinformationen in einem solchen Rahmen zwar nicht an Wichtigkeit, aber ihre bestimmende Stellung im Gespräch, da Zukunft – im existenziellen Sinne – erst in der Situation und insbesondere in der Gesprächssituation selbst entworfen wird.

9 Auf Theunissens genaue Analyse des Zukunftsbegriffs in der Dialogphilosophie wird weiter unten näher eingegangen.

10 Erst die Begegnung mit dem anderen überwindet den Determinismus, wie er aus physischer und psychologischer Perspektive erscheinen muss. „Für Buber ist die ‚Anderheit‘ selbst, ‚konkreter‘ gefaßt, ‚das Moment der Überraschung‘ (Werke I 445) so wie für ihn der Mensch schlechthin, von Gott her gesehen, das ‚Überraschungszentrum der Schöpfung‘ darstellt. Mit dem Anderen als Anderen umgehen und sich von ihm überraschen lassen ist also dasselbe. Die aus dem Sich-überraschen-lassen entspringende Ungewißheit über das, was kommt, die Offenheit aller Möglichkeiten, führt den spezifischen Sinn von Zukunft viel radikaler vor Augen als die relative Gewißheit, die mir der vorausbestimmende Entwurf nur deshalb schenken kann, weil er der Zukunft den Stachel des Überraschenden nimmt. Solch eigentliche Zukunft ist aber eins mit echter Gegenwart, wenn anders diese ebenso wie jene an die Unmittelbarkeit des Plötzlichen geknüpft ist.“ (Theunissen 1981, 297)

Individuum, Subjektbegriff, „zerraut sein“

Während die Situation für das Subjekt eine erlebte Einheit darstellt, ist das Subjekt selbst als Einheit nur schwer einzufangen. Am leichtesten fällt es, diese Unfassbarkeit in Hinblick auf die Zukunft anzunehmen. So legt uns Buber nahe:

I do not accept any absolute formulas for living. [...] No preconceived code can see ahead to everything that can happen in a man's life. As we live, we grow and our beliefs change. They must change. So I think we should live with this constant discovery. We should be open to this adventure in heightened awareness of living. We should stake our whole existence on our willingness to explore and experience. (Hodes 1972, 69)¹¹

So trivial diese Beobachtung Bubers zunächst erscheinen mag, so entschieden verweist sie auf die Einsicht, dass der Lebensprozess auch ein Lernprozess ist. Dies hat auch Konsequenzen für die Vergangenheit. So weist Jean-Paul Sartre darauf hin, dass die „Bedeutung der Vergangenheit [...] streng abhängig von meinem gegenwärtigen Entwurf“ (Sartre 2003, 860) ist. Es gibt auf dieser Ebene keine allgemeine oder objektive Geschichte. In Erweiterung des Sartre'schen Existenzialismus gilt für die Dialogphilosophie, dass insbesondere in der Begegnung die individuelle Determination überwunden werden kann, was gleichbedeutend mit Entwicklungsmöglichkeit ist. Entwurf der Zukunft und Interpretation der Vergangenheit sind dem Dialog zugänglich und beweisen dessen Wirkmächtigkeit. Existenziell betrachtet, spielen objektive Determinanten – auf die Zukunft bezogen sind diese vor allem statistische Erwägungen – eine untergeordnete Rolle, was nicht heißt, dass der Bezug zur Wirklichkeit verlassen wird: Es ist nur eben ein Reales, das sich auf Beziehungen, also der gegenseitigen Wahrnehmung gründet. Diese menschliche Beziehung fehlt allen Konzepten, die allgemeingültig auftreten. Oder wie Marcel es fasst: „Die Wissenschaft spricht vom Realen nur in der dritten Person.“ (Marcel 1992b, 19)

So gilt Bubers Diktum eines permanenten Wandels der eigenen Überzeugungen nicht nur für die Zukunft, sondern kann auch einen Hinweis darstellen, dass rückblickend eine einheitliche und objektive Narration des eigenen Lebens höchst fragwürdig ist. Gabriel Marcel widmet sich diesem

11 Mündliche Äußerung Bubers gemäß Bericht des Autors.

Thema ausführlicher. Er spricht sich gegen die Vorstellung eines linearen Lebensvollzugs – wie er von einer dritten Person beobachtet werden könnte – aus. In phänomenologischer Absicht wehrt er sich gegen eine Anwendung konventioneller, objektiver Zeitbegriffe auf das gelebte, erlebte Leben.

Zwar sind wir grundsätzlich imstande, Daten unseres Lebens herzusagen, so wie es beispielsweise in einem Polizeiverhör gefordert wird (Marcel 1952, 246f.), doch ist unser Leben keine lineare Abfolge von Bildern. Mit negativer Anleihe an Bergsons Begriff der Dauer erläutert Marcel:

Grob gesprochen muß jeder Versuch entschlossen ausgeschieden werden, mir mein Leben, irgendein Leben oder das Leben überhaupt nach Art der Bilderfolge eines Films zu veranschaulichen. In diesem Zusammenhang steht nicht eigentlich die räumliche Vorstellung des Zeitbegriffs zur Erörterung; vielmehr haben wir uns gegen das vermeintliche Bezogensein der Bilderfolge auf das von ihr vorgeblich dargestellte Leben zu wenden. [...] Sofern jedoch mein Leben oder das Leben überhaupt wesenshaltig ist, kann es nicht ein Bilderstrom, seine Struktur mithin nicht zur bloßen Abfolge werden. (Marcel 1952, 253f.)

Dieses Bild einer zerrissenen oder zumindest nichtlinear strukturierten Vergangenheit korrespondiert mit dem Konzept eines je schon zerrissenen Subjekts.¹² Marcel verweist auf die Unmöglichkeit, „den Subjektsbegriff, sei es auf eine rein formale Einheit, sei es auf ein Gesamt von Bewußtseinszuständen, zurückzuführen“ (Marcel 1952, 245). Innerhalb des Selbst ist eher von einer „Vielheit“ (Marcel 1952, 252) auszugehen, die einem konventionellen Identitätsbegriff widerspricht. Auch der Vorstellung vom Selbst als einem klaren, scharf umgrenzten ‚Kern‘ widerspricht Marcel:

Mein Sein erscheint mir, wenn ich mich über es befrage, äußerst lückenhaft, insofern es alle Arten von Anstößen, Anwandlungen oder Versuchungen enthält, die zu nichts zu führen scheinen; der etwas ungewöhnliche Ausdruck *zerrauft sein* drückt vielleicht am deutlichsten aus, was ich sagen möchte. (Marcel 1974, 134)¹³

12 „Das führt uns zu der Erkenntnis, daß wir unserer Vergangenheit höchst ungleich anhangen, daß wir unsere Vergangenheit ungleichmäßig *sind*, wozu so gleich gesagt sei, daß diese Ungleichmäßigkeit bezogen ist auf das entsprechend ebenso Ungleichmäßige unserer gegenwärtigen Situation.“ (Marcel 1952, 247)

13 Beachte auch die Übersetzung „zerrauft sein“ im französischen Original: *échevellement*, Substantivierung des Verbes *écheveler*: jemandem das Haar zer-

Wie eine moderne Metropole ufert das Selbst aus. Die Grenzen zum Umland sind fließend.¹⁴ Die Vorstellung eines linear verstehbaren Lebens ist also eine nachgereichte, dabei eine durchaus nützliche, der jedoch das Wesen des Lebens entgeht. Das empfindende und handelnde Subjekt ist gleichzugig nicht als eine sich selbst einsichtige Einheit zu verstehen.¹⁵

Eskalation des Existenzbegriffs im Konzept der Grenzsituation

Ich habe oben den Begriff der Situation im existenzphilosophischen Denken Marcells und Bubers erlauert. Dieser bietet bereits eine ganze Reihe von Anschluss- und Angriffspunkten in Bezug auf das Arztgespräch. In diesem Kontext muss auch der Terminus der *Grenzsituation* erwähnt werden. Der Begriff wurde vor allem von Karl Jaspers geprägt, um Situationen zu benen-

zausen. Zum Komplex Zeit, Identität und Erleben vergleiche auch: Grisebach 1928, 515ff., 568ff. et passim.

- 14 Marcells Beispiel hierfür ist die Stadt Sao Paulo, „deren Fühler sich in alle Richtungen verlanger[t], und die durch nichts begrenzt oder beschränkt [wird], wodurch sie sich von den früheren Städten grundlegend unterscheidet[t]. Die [alte Form von] Stadt ist ein Ganzes, die moderne Zusammenballung ist ihrer Natur nach ein Unganzes. Und hier mu man in absolutem Widerspruch zu Heidegger erkennen, da der Tod absolut nichts ändert, er modifiziert keineswegs die innere Unvollständigkeit, auf die ich mich beziehe.“ (Marcel 1974, 134)
- 15 Zum Thema der Unabschliebarkeit des menschlichen Wesens beachte auch Jaspers, der Analoges für die objektivierende Herangehensweise befindet: „Würde es eine empirische Abschlieung des Menschseins, eine vollständige Einteilung seines Seins als erforschbaren Seins geben, so wäre keine Freiheit. Wenn wir, angesichts unserer ständigen Einteilungen den Menschen in Teile, Komponenten, Glieder, Faktoren, fragen, warum es diese gäbe, nur diese und nicht mehr, so ist die Antwort: Es gibt vielleicht noch mehrere, es gibt vor allem andere Einteilungen. Die Vielheit der Methoden und Aspekte, dies Zerrissene des Menschseins als Gegenstand der Forschung, das Ungeschlossene ist die Grundwahrheit der Erkenntnis des Menschen im Ganzen. Der Versuch, den Menschen im Ganzen abschlieend und überblickend zu fassen, mu scheitern. Jede Falichkeit ist eine endliche, herausgegriffene, ist nicht der Mensch selbst.“ (Jaspers 1973a, 633) „Der Mensch als Ganzes wird nie Gegenstand der Erkenntnis. Es gibt kein System des Menschseins. In welcher Ganzheit wir auch immer den Menschen zu fassen meinen, er selbst ist unentschlupft.“ (Ebd., 641)

nen, die wesentypisch jeden Menschen aus den trivialen Sinnbezügen seines Alltags herausreißen. Jaspers schreibt:

Situationen wie die, daß ich immer in Situationen bin, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß, nenne ich Grenzsituationen. *Sie wandeln sich nicht*, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind *nicht überschaubar*; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zu Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können. (Jaspers 1973c, 203)¹⁶

Jaspers Beschreibung zielt auf eine grundlegende Funktionalität der *Grenzsituation* in Bezug auf ein Erkennen transzendenter Existenz. Er entwickelt eine Prototheologie der Transzendenz, deren instruktive Momente solch außergewöhnliche Situationen sind. Es handelt sich bei Grenzsituationen für Jaspers nicht um möglichst zu vermeidende Dystopien im menschlichen Leben, sondern um unveränderliche Zugangsmomente zu einer höheren Erkenntnis. Diese Spezialität des Jaspers'schen Denkens will ich hier nicht vertiefen, lediglich auf seine Idee verweisen, dass die Grenzsituationen unveränderliche Archetypen in jedem menschlichen Leben darstellen – Situationen, die jeden treffen, wie Krankheit, Verlust, Tod. Sie stellen trotz ihres regelmäßigen Eintretens ein nicht überwindbares, völlig opakes Phänomen für jede Betroffene dar. Aus Jaspers' Sicht ist es nicht möglich, in einer Grenzsituation auf ein konsensuales, kulturelles Schema oder Handlungsmuster zurückzugreifen – oder ein solches bleibt zumindest ungenügend, in Anbetracht der bedrohlichen Dimension der Grenzsituation.

Marcel widmet sich den Grenzsituationen explizit in einem Aufsatz, in welchem er Jaspers Ideen seinen französischen Lesern zugänglich machen möchte. Der Titel „Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers“¹⁷

16 Hervorhebungen im Original.

17 Marcel, Gabriel. 1933. „Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers“. *Recherches philosophiques* 2, 317–348. Paris. Übersetzt erschienen als „Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers“. In *Karl Jaspers in der Diskussion*, herausgegeben von Hans Saner. München 1973, 155–180 (zit. als Marcel 1973).

zeigt an, dass Marcel die Bedeutung der Grundsituation vergleichsweise hoch ansetzt. Sie ist sein eigentliches Anliegen. Die Grenzsituation wird für Marcel zu einer existenziell überhöhten Erfahrung – oder einem eher theoretischen Konstrukt, denn sie entzieht sich der bewussten Erfahrung:

Es ist wichtig, sogleich festzuhalten – und diese Anmerkung wird sich als grundlegend erweisen –, daß die Grenzsituation nicht Situation für das Bewußtsein überhaupt ist; denn dieses, sofern es angesichts bestimmter Zwecke erkennt und handelt, betrachtet sie nur objektiv oder umgeht, ignoriert und vergißt sie. Dasein als Bewußtsein ist entweder von den Grenzsituationen nicht betroffen oder ist nur dumpf und klar durch das Gefühl des Ungenügens niedergeworfen, das es von ihnen hat. (Marcel 1973, 165)

Konkret zählen zu den Grenzsituationen die Konfrontation mit dem Tod oder die Diagnose einer schweren Krankheit. Es ist also angezeigt, den Moment einer schwerwiegenden Diagnosestellung als Grenzsituation anzusehen. Ich will diesen Zug jedoch problematisieren, da Jaspers die Grenzsituation vor allem als Vehikel ansieht, um zu einer, einen tieferen Sinn stiftenden Transzendenz zu gelangen.¹⁸ Bewegen wir uns im kommunikativen Verhältnis von Ärztin und Patientin, wäre die Ärztin zum reinen Überbringer einer Nachricht degradiert oder aber in einen implizit religiös-weltanschaulichen Zusammenhang gesetzt, der auf eine Transzendenzerfahrung zielt, wobei zunächst unklar bliebe, wie sie diesem entsprechen könnte. Ein solches Konzept der Grenzsituation sprengt die wesentliche Einheit der Situation, indem es das betroffene Individuum auf sich zurückwirft.

Jaspers' Anliegen, wenn er die Grenzsituation einführt, zielt auf ein individuelles Erleben ab und die Grenzsituation ist deshalb weniger geeignet, ein Kommunikationsgeschehen zu beschreiben. Die radikaler dialogisch orientierten Autoren Marcel und Buber behandeln die Situation in Bezug auf ein Erleben, das typischerweise seine Dynamik aus der Begegnung erhält (und weniger aus einer individuellen Transzendenzerfahrung). Und auf dieser Ebene betont Buber ausdrücklich die existenzielle Gleichwertigkeit von

18 Nimmt man obiges Zitat ernst, so ist auch schon die Situation, „daß ich immer in Situationen bin“ (Jaspers 1973c, 203), eine Grenzsituation. Diese Formulierung kann durchaus als Einladung verstanden werden, Situation und Grenzsituation nicht als ontologisch geschiedene Momente zu verstehen, sondern als durch das Subjekt intentional begründete.

Grenzsituation und banaler Situation im Register einer wahren Begegnung. Für *jeden* konkreten, schöpferischen Dialog gilt:

Die Laute aber, aus denen die Rede besteht – ich wiederhole es, um das vielleicht doch noch mögliche Mißverständnis zu beseitigen, ich meinte etwas Außerordentliches und Überlebensgroßes –, sind die Begebenheiten des persönlichen Alltags. In ihnen werden wir angedredet, wie sie nun sind, „groß“ oder „klein“, und die als groß geltenden liefern nicht größere Zeichen als die andern. (Buber 1929/30, 215)¹⁹

Bleibt man den Dialogikern treu, so ist die Grenzsituation keine Bedingung einer besonderen Begegnung, vielmehr kann Letztere in der banalsten Situation statthaben. Diese Beobachtung betont einen *symmetrischen* Beziehungsaspekt, und so auch im Verhältnis von Ärztin und Patientin. Existenzielle Begegnungen sind eben nicht zwangsläufig dadurch charakterisiert, dass eine Existenz bedroht ist. Sie entsprechen dem auf die Zukunft gerichteten Charakter jeder Situation, nämlich unvorhersehbar und auf die Zukunft ausgerichtet, Handlung einzufordern – ‚sich zu situieren‘, wie die Etymologie nahelegt.

Nichtsdestotrotz gibt es auch Aspekte von *Asymmetrie* im Verhältnis Ärztin-Patientin. Es sind die Gesundheit und das Leben der Patientin, die in Frage stehen und denen sich beide Parteien zuwenden. Die Perspektive der Ärztin ist geprägt von Expertenwissen und in den meisten Fällen Handlungsfähigkeit, die Perspektive der Patientin von existenzieller Bedrohung und der Suche nach Hilfe. Ich will im Folgenden argumentieren, dass sich symmetrische und asymmetrische Beziehungsaspekte auf unterschiedlichen Ebenen ausgestalten.

Symmetrie, Asymmetrie und der Begriff der Begegnung

Charakteristisch für Grenzsituationen ist, dass die alltäglichen Sinnbezüge ausgesetzt oder zumindest relativiert sind.²⁰ Es läge also nahe, die Patientin dahingehend zu unterstützen, diese zu restaurieren oder neue herzustellen.

19 Zu den Differenzen zwischen Buber und Marcel in diesem Punkt vgl. Levinas 1978, 499ff.

20 Darauf hat auch Alfred Schütz hingewiesen. „Während er in der Wirklichkeit des täglichen Lebens verharrt, hebt der Mensch in schweren Krisen die Natürlichkeit der natürlichen Einstellung auf.“ (Schütz 1984, 174)

Sieht man im Verlust von Sinn ein leidvolles Defizit, so könnte die Ärztin oder eine Psychoonkologin sich dies zur Aufgabe machen.

Sicherlich gibt es gute Argumente für eine solche Herangehensweise. Andererseits betont sie den asymmetrischen Aspekt der Beziehung. Und nicht nur vor dem Horizont einer über das Leben hinausweisenden Transzendenz, wie in Jaspers Philosophie, stellt sich die Frage, ob es denn wünschenswert – oder auch nur möglich – ist, die neue Situation in ein Gesamt von Leben fuglos einzustellen. Wie oben mit Marcel angeklungen ist, ist das Leben keine lineare Abfolge von Situationen. Vielmehr weist es Brüche und Wandlungen auf. Mittels Neubewertungen und Re-Interpretationen passen wir uns an die aktuelle Situation an, können aber nie unser Leben als Ganzes umfassen.

Vielleicht ist hierin die Chance für eine Unterstützung der Patientin zu sehen: Indem die Ärztin Raum schafft für eine Transformation: ein Wachsen in der Situation. Sicherlich ist das Verständnis der Geschichte einer Patientin, ihrer Beziehungen und Verpflichtungen wichtig, um eine verständige, einen Konsens anstrebende Beratung zu leisten. Doch der *Aspekt der Wandlungsfähigkeit und Neuorientierung* wäre genauso zu berücksichtigen. Sich auf eine neue Situation einzustellen offenbart bislang unbekannte Schattierungen des Ich, bewirkt womöglich weitere Brüche des Selbst, neue ‚Ausuferungen‘ – um bei dem Marcel’schen Bild der modernen Stadt zu bleiben. Hier ist die Ärztin mit einem Ausdruck ihres Gegenübers konfrontiert, der sich nicht als lineare Fortführung und logischer Ausdruck des bisherigen Lebens interpretieren lässt. Diese Unkalkulierbarkeit in der dialogischen Situation halte ich für einen Aspekt, der noch kaum diskutiert wird und der schlüssig aus der existenzialphilosophischen Dialogik hervorgeht.

Gegenstand der heute geführten Diskussion hingegen ist vor allem die Beteiligung der Patientin am Prozess der Therapieentscheidung: Die Ärztin soll nicht nur die bestmögliche Therapie wählen, sondern diese Wahl der Patientin auch erläutern. Sie ist aufgefordert, rückhaltlos zu informieren sowie einen Konsens zu fördern. Die Ärztin hat dabei wissenschaftlichen Direktiven zu folgen, wie sie beispielsweise in den Leitlinien festgelegt sind. Ihr Blick ist sachlich, objektiv.

Doch was heißt dies für die dialogische Situation? Grundsätzlich können die Haltungen der behandelnden Ärztin und der Patientin selbst hierzu nicht die gleichen sein: Während die Patientin ein neues Kapitel für das verbleibende Leben durch das Erfahren der Grenzsituation eröffnen kann, ist Ähnliches für die Ärztin nicht möglich, ja darf dies für die Ärztin kein Hand-

lungsziel sein. Es steht für sie nicht an, andere als die gesellschaftlich von ihr geforderten Ziele zu verfolgen; sie muss beispielsweise für die konsequente Anwendung der indizierten Therapien plädieren und folgt damit vorrangig objektiven Vorgaben – aber auch solchen, die die Patientin objektivieren. Die Patientin kann sich in Hinblick auf einen neuen Lebensentwurf hier auch gegen eine mögliche Therapie entscheiden; zum Beispiel, um befürchteten Nebenwirkungen auszuweichen. Kann es in einer solchen Situation einen ‚dialogischen‘ Konsens geben, wenn die Ärztin ihren wissenschaftlich informierten Kontext nicht aufgeben will? Hier deutet sich ein Dilemma an. In jedem Fall dürfte gelten, dass die Ärztin ihre Abwägung über zwei wesensverschiedene Beziehungsarten hinweg treffen muss: eine objektiv-abstrakte, funktionale Beziehung einerseits und eine zwischenmenschliche, konkrete Beziehung andererseits. In weittragenden Aspekten – wie zum Beispiel in juristischen – ist die moralische Positionierung der Ärztin geprägt von ihrer *funktionalen* Stellung in einer abstrakten – und eben nicht konkreten – Beziehungsform. Mit anderen Worten: Der existenzielle Aspekt, den ich hier herausstelle, zeigt, dass es mehrere Ebenen gibt, auf welchen Patientin und Ärztin sich begegnen. Eine Phänomenologie der Situation wäre in die verschiedenen Ebenen aufzuschlüsseln. Möglicherweise stellt sich heraus, dass das Konzept der gemeinsam getragenen Therapieentscheidung differenziert betrachtet werden muss.²¹

Modell dreier Beziehungsebenen

Aus den vorangegangenen Überlegungen soll hier der Vorschlag einer modellhaften Strukturierung der Beziehung des Arztgesprächs eingebracht werden:

Erste Ebene ist die Sachebene, verortet in einem strukturierenden gesellschaftlich-professionellen Rahmen. Auf der Sachebene ist selten eine Symmetrie gegeben. In fast allen Fällen hat die Ärztin hier die Expertise, die sie zu vermitteln sucht. Zwar stellt die medizinische, wissenschaftliche Sicht den Blickwinkel dar, nach welchem die Ärztin – unter anderem auch rechtlich – aufgefordert ist, zu handeln, doch ist sie nicht die einzige denkbare Struktur, aus der Handlungen (zum Beispiel in Therapieentscheidungen) hervorgehen können.

21 Hierauf verweisen auch die Konzepte „Einrichtung/Gefühle“ und „Hoffnung“, wie ich sie unten noch diskutieren werde.

Zweite Ebene wäre die der *Begegnung* im starken Wortsinne der dialogischen Philosophie. Wie oben dargelegt, gibt es für das Zustandekommen einer ‚echten‘ Begegnung keine besonderen Voraussetzungen. Hier ist annäherungsweise von einer Symmetrie im Verhältnis der Beteiligten zu sprechen. Genauer betrachtet, ist die Frage nach Symmetrie hier nicht angebracht, da eine solche gesellschaftliche, hierarchische, herrschaftliche Attribuierungen voraussetzt, die in der *Begegnung* eben ausgesetzt sind. Kreativität und Ausrichtung auf die Zukunft bestimmen diese *dialogische Ebene*.

Dritte Ebene ist die Unerreichbarkeit der Situation der Patientin als Grenzsituation. Auf dieser existenziell-transzendenten Ebene ist nur eine seelsorgerische Betreuung denkbar, so der religiös-kulturelle Kontext hierzu gegeben ist. Das Beibringen im medizinischen Sinne sachfremder Elemente, wie eine geteilte Weltanschauung oder Religion, kann eine befriedigende Verständigung gegebenenfalls ermöglichen. Auf dieser dritten Ebene hat die Patientin die ‚Expertise‘, da es ihr Leben ist, welches existenziell betroffen ist. In diesem Sinne kehrt sich die Asymmetrie der ersten Ebene hier um; die Patientin hat einen größeren Handlungsspielraum als die Ärztin, immerhin bei der Ablehnung eines spezifischen Therapieangebots.

Die Ebenen eins und zwei lassen sich in eine Ich-Es- und eine Ich-Du-Beziehung aufschlüsseln (vgl. Buber 1973, 7–18). Ich-Es-Beziehungen strukturieren auf formale und funktionale Weise. Sie dienen dem organisierten Zusammenleben. Wissenschaft, Institutionen, der tägliche Umgang miteinander gehören zu dieser Kategorie, die der obigen ersten Ebene entspricht. Das Buber'sche Ich-Du strukturiert den Dialog in die Eröffnung – ja Schöpfung – einer Zukunft überhaupt. Dies entspricht der zweiten Ebene. Ich sehe wenig Möglichkeit, das Motiv einer ergebnisoffenen Situation mit den *Zwängen* wissenschaftlicher Voraussagen übereinzubringen. Hier ist ein Widerstreit vorhanden, ein Bruch, über den nicht hinwegargumentiert werden kann.²²

22 Weiterhin kann vermutet werden, dass der Aspekt der Grenzsituation – zumindest wie er von Jaspers eingeführt wird – eher von einem Geistlichen als von einem Mediziner berücksichtigt werden kann. Zumindest geht es hier um ein Transzendentes, das über den biologischen Begriff von Leben hinausweist.

Bubers Begriff von *Einrichtung* und *Gefühlen* und die implizite Kritik eines autonomen Subjekts

In diesem Kontext möchte ich einige Überlegungen zum Begriff der Empathie,²³ beziehungsweise Einfühlung anstellen, wie er im Ärztinnen-Patientinnen-Verhältnis relevant ist. Ich will hier argumentieren, dass die Thematisierung von Gefühlen – und damit auch das Einfühlen, Mitfühlen – noch kein Garant für eine Begegnung im starken Sinne des Wortes ist. Buber sieht Gefühle klar im Register des Ich-Es organisiert. Dies mag verwundern, stärkt aber die existenzielle Bedeutung des Grundworts Ich-Du und schärft dessen Verständnis. Die Argumentation verläuft wie folgt:

Unter dem Grundwort der Trennung stehend, das Ich und Es voneinanderhält, hat [der Mensch] sein Leben mit den Mitmenschen in zwei sauber umzirkte Reviere geschieden: Einrichtungen und Gefühle. Es-Revier und Ich-Revier. (Buber 1973, 45)

Hier ist die klassische Subjekt-Objekt-Trennung beschrieben, wie sie unter anderem auch unsere Reflexion über Kommunikation bestimmt. Ich und Gegenüber – hier als „Es“ adressiert – sind vollständig getrennte Entitäten. In dieser Seinsweise kommt es zu keiner Begegnung. Sie ist nichtsdestotrotz die legitime Basis allen organisierten Zusammenlebens, der Wissenschaften, der Ökonomie und so weiter. Das Geschehen der Trennung setzt sich fort in *Einrichtungen* und *Gefühle*:

Einrichtungen sind das „Draußen“, in dem man sich zu allerlei Zwecken aufhält, in dem man arbeitet, verhandelt, beeinflusst, unternimmt, konkurriert, organisiert, wirtschaftet, amtet, predigt; das halbwegs geordnete und einigermaßen stimmende Gefüge, in dem sich unter vielfältigem Anteil von Menschenköpfen und Menschengliedern der Ablauf der Angelegenheiten vollzieht. (Buber 1973, 45)

Für Buber sind all diese zwar nützlichen und sogar notwendigen Handlungsformen jenseits von Begegnung anzusiedeln. Nach dem bereits Gehörten

23 Dass der Begriff der Empathie auch eine kognitive Reflexion und eine zielgerichtete Vernunftkomponente enthält, zeigt Svenaeus 2018, 55–74. Die Begriffsverwendung erfolgt hier in einem sehr unspezifischen, alltagssprachlichen Sinne und meint vor allem emotionale Empathie.

dürfte das kaum verwundern. Überraschend ist jedoch, dass auch Gefühle kein Indiz für eine Ich-Du-Beziehung sind:

Gefühle sind das „Dringen“, in dem man lebt und sich von den Einrichtungen erholt. Hier schwingt einem das Spektrum der Emotionen vor dem interessierten Blick; hier genießt man seine Neigung und seinen Haß, seine Lust und, wenn ers nicht zu arg treibt, seinen Schmerz. Hier ist man daheim und streckt sich im Schaukelstuhl aus. (Buber 1973, 45)

Gefühle sind also die Kehrseite der Einrichtungen. Sie sind deshalb auch – wenn auch indirekt oder sogar negierend – von Letzteren determiniert. Gefühle werden hier als Reflex auf die instrumentelle Überformung der Welt verstanden. Sie sind dadurch nicht in dem Maße ‚intrinsisch‘, zukunftsstiftend, wie dies das Grundwort Ich-Du bedeuten würde. Dies ist schlüssig, denn „[d]as Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es“ (Buber 1973, 65). Dass Gefühle nicht zum Wesen der Begegnung gehören, ist zunächst kontraintuitiv. Zwar bestätigt Buber, dass in der Liebe Gefühle eine Rolle spielen, doch diese begleiten sie nur und machen nicht ihr Wesen aus. „Lebendig gegenseitige Beziehung schließt Gefühle ein, aber sie stammt nicht von ihnen“ (Buber 1973, 47), und ist selbstverständlich auch nicht auf Einrichtungen begründet.

Diese Überlegungen als Fundament genommen, steht der Begriff der emotionalen Empathie auf wackeligeren Füßen, als allgemein zu vermuten wäre. Denn wir müssen daraus schließen, dass ‚auf die Gefühle der Patientin einzugehen‘ noch kein Garant für eine Begegnung ist. Wenngleich die Beziehung durch die Berücksichtigung von Gefühlen eine intensivere, weitere Ebene erhalten mag, entsteht kein qualitativer Sprung gegenüber der Übermittlung reiner Sachinformationen durch die Ärztin. Beide verbleiben in der Welt ‚Einrichtung/Gefühle‘. Daraus folgt, dass im Rahmen einer Patientenbeteiligung ein emotionales Durcharbeiten noch kein Garant für ein vollumfängliches Einverständnis in eine Therapie sein kann.

Es zeigt sich die Schwierigkeit, zu bestimmen, was einen Menschen als autonomes Handlungssubjekt ausmacht. Beeinflussungen von Seiten der *Einrichtung* zu verstehen ist ein wichtiger Aspekt eines kritischen Umgangs mit Institutionen. Andererseits ist die rein affektive *Innerlichkeit* auch kein Indiz für eine autonome Entscheidungsfindung, da diese auf die Einrichtungen reagiert. Nach Buber kann erst die *Begegnung* in einer Ich-Du-Beziehung etwas eröffnen, was in unserem Kontext als freie Entscheidung an-

gestrebt ist. Von solchen singulären Ich-Du-Situationen wurde bereits das Charakteristikum der Einheit von Situation (entgegen der Einheit des Individuums!) herausgestellt. Entscheidend für dieses Konzept ist darüber hinaus die zeitliche Struktur des Geschehens.

Zukunft und Entscheidung: Die zeitliche Struktur der Begegnung

Im Dialog ‚entsteht‘ Zukunft. Dies ist die Botschaft des existenziellen Denkens von Begegnung. Sie formt den korrespondierenden Freiheitsbegriff. Erst in der Begegnung befreien wir uns von der Logik der Einrichtungen und den Ressentiments der Gefühle. Michael Theunissen führt hierzu aus:

Mit dem Anderen als Anderen umgehen und sich von ihm überraschen lassen ist [...] dasselbe. Die aus dem Sich-überraschen-lassen entspringende Ungewißheit über das, was kommt, die Offenheit aller Möglichkeiten, führt den spezifischen Sinn von Zukunft viel radikaler vor Augen als die relative Gewißheit, die mir der vorausbestimmende Entwurf nur deshalb schenken kann, weil er der Zukunft den Stachel des Überraschenden nimmt. Solch eigentliche Zukunft ist aber eins mit echter Gegenwart, wenn anders diese ebenso wie jene an die Unmittelbarkeit des Plötzlichen geknüpft ist. (Theunissen 1981, 297)

In der Gegenwart des anderen entsteht nicht nur wahre Gegenwart, sondern auch Zukunft im existenziellen Sinne, das heißt jenseits von statistischer Befriedung und vermeintlicher Vorwegnahme.

Die Zukünftigkeit ist es, die der dialogischen Gegenwart die Spannung der Gegenwärtigkeit gibt und die sie abscheidet vom flüchtigen Jetzt. Weil ich des Angesprochenen gewärtig bin, ist er mir gegenwärtig. Weil er aus der Zukunft auf mich zukommt, habe ich zu dieser Stunde wirklich mit ihm zu tun.

Hingegen ist die gegenwährende Zukunft, wiewohl in ihr auch mein Sein entschieden wird, im Ursprung Sache des Du, dem ich im Ansprechen selbst die Initiative übertrage. (Theunissen 1981, 296)

Die bereits diskutierte Öffnung des Selbst auf den anderen als Handlungsgrund setzt sich in der zeitlichen Dimension fort. Nur durch die aktuelle Gegenwart des anderen eröffnet sich Zukunft, ja man könnte sagen, die zeitliche Dimension als Eröffnung von Möglichkeiten selbst.

Von hier aus wäre die Praxis von Entscheidungsfindung zu überprüfen. Es ist offensichtlich, dass das Informationsgespräch zwischen Ärztin und Patientin immer schon über die Zukunft entscheidet. Die Frage wäre allerdings, inwieweit die Entscheidung wirklich in einer öffnenden Atmosphäre stattfindet, das heißt jenseits von *Einrichtung* und *Gefühl*. Inwieweit, so könnte man ergänzen, kann Ungewissheit als Indiz von Wirklichkeit angenommen werden, kann die Ungewissheit über die Zukunft als Bereitschaft, überrascht zu werden, erfahren werden? Andererseits: Wie kann Ungewissheit über den Ausgang einer Krankheit anders als niederschmetternd erfahren werden? Und wie kann dies in einer professionellen Haltung widergespiegelt sein? Diese Fragen umfänglich zu beantworten kann hier nicht geleistet werden. Möglicherweise bietet die oben vorgestellte Modellierung aus drei Ebenen der Begegnung einen Lösungsansatz, der nicht nur als weitere Anforderung an die Ärztin zu lesen wäre, sondern viel deutlicher noch die Möglichkeiten hervorhebt, die sich aus der individuellen Betroffenheit der Patientin ergeben. Gegebenenfalls kann ein besseres Verständnis der Situation erreicht werden, wenn die Handlungsspielräume der Beteiligten als *wesensverschieden* und gleichberechtigt Anerkennung finden.

Der Begriff der Hoffnung nach Gabriel Marcel

Wie bereits deutlich wurde, unterscheidet sich der dialogische Begriff der Zukunft wesentlich von den Wahrscheinlichkeitsrechnungen und Prognosen der Wissenschaft, die heute für eine Art objektiven Zugangs zur ‚Realität‘ gehalten werden. Marcel wendet ein, dass es sich bei Letzterer um eine verengte Welt-sicht handelt, „in der der Mensch nur noch als ein Funktionsbündel behandelt wird“ (Ricoeur und Marcel 1970, 30). Menschliches Leben (und vielmehr noch menschliches Erleben) auf eine Reihe von Funktionen zu reduzieren – biochemische, soziale, psychologische usw. – kann dem Phänomen Menschsein selbst unter Berücksichtigung aller Aspekte nicht gerecht werden.²⁴ Insbesondere das intersubjektive ‚Zwischen‘ als dialogisch gestaltbarer Raum gehört wesentlich zum Menschen. Wie wir gesehen haben, wird Zukunft in sinnhaften Begegnungen erschaffen, ist also eher ein gestaltbares Gut als ein stochastisch verfügbarer ‚Determinismus‘. Von hier ausgehend kann durchaus praktisch gefragt werden, wie eine Begegnung nun ausgestaltet werden soll. Welche Maxime könnte es hier, aus existenzphilosophischer Sicht, geben?

24 Siehe Fußnote 15.

Fragt man nach Möglichkeiten, wie Menschen mit bedrohlichen Situationen umgehen, fallen neben *Hoffnung* sicherlich auch die Begriffe *Akzeptanz* und *Kapitulation*. Marcells Abgrenzung der Hoffnung von letzteren beiden ist meiner Ansicht nach hilfreich für die Suche nach einem zu erstrebenden Verlauf eines Arztgespräches. Welche Reaktionen kann eine Ärztin bei der Patientin erwarten? Und welche Haltung sollte sie begünstigen?

In der Kapitulation sieht Marcel einen selbstzerstörerischen Akt, der sich darin zeigt, „von der Idee seiner eigenen Zerstörung fasziniert zu sein, indem man diese Zerstörung selbst antizipiert“ (Marcel 1998, 48).²⁵ Sich aufzugeben wäre demnach ein aktiverer Akt, als gemeinhin zu vermuten wäre – und ein Abschließen der Situation.

Aber auch im Akzeptieren zeigt sich eine der Hoffnung widersprechende Haltung. Marcel schreibt:

Akzeptieren hieße hingegen festzuhalten und sich aufzurichten, hieße, seine Integrität zu beschützen. Es ist eben nicht so, dass ich mich, weil ich mich verdammt dazu weiß, nicht von dieser Krankheit zu genesen oder nicht aus diesem Gefängnis zu entkommen – mich herauswände, das heißt dass ich mich unterwürfe, ab sofort der Überrest zu sein, den am Ende der Rechnung meine Krankheit oder Gefangennahme aus mir gemacht haben wird. Der Faszination, die riskieren würde, auf mich das Bild dieser Sache anzuwenden [wie dies in der Kapitulation geschieht, FW], stelle ich den Willen, der zu bleiben, der ich bin, entgegen. (Marcel 1998, 48)²⁶

Wenngleich das beschriebene Aufbäumen gegen die Fatalität der Krankheit als ein Zeichen von Stärke gelten kann – so ergeht bei Krebs häufig ein Appell an die Stärke der Erkrankten²⁷ –, gilt es für Marcel als ein Weg, der auf gefährliche Weise von der Realität wegführt (vgl. auch Stempsey 2015, 44f.). Akzeptanz ist in diesem Sinne ein gut gemeinter Gegenentwurf zur Kapitulation, der allerdings versäumt, konstruktiv mit Zukunft im dialogischen

25 Hier und im Folgenden in eigener Übersetzung.

26 So verstandene Akzeptanz kann auch von anderen eingefordert sein: vgl. Ohnsorge et al. 2017, 148f.

27 So beobachtet von Günther, Markus, „Du musst kämpfen“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 02.11.2017, online: <https://www.faz.net/-guw-937p6>. Kritisiert wird in diesem Kommentar die unhinterfragte Maxime, man müsse immer mental gegen den Krebs ankämpfen.

Sinne umzugehen: Auch er verfehlt die Offenheit auf eine unbestimmte Zukunft hin. Derartige Akzeptanz tritt in Widerspruch mit den Geschehnissen, indem ich mich einer Situation stelle, jedoch eben nicht so weit gehe, dass ich durch sie Veränderung erfahre. Indem ich meine Integrität verteidige, verkrampfe ich.

Hoffnung nun, wie Marcel sie setzt, ist keine Stärke. Insbesondere ist sie kein krampfhaftes Festhalten an einem Wunsch, kein Erstarren.²⁸ Sie ist vielmehr gekennzeichnet von einer entspannten, offenen Haltung: ein Nichtakzeptieren, eine Schwäche – jedoch jenseits von Kapitulation. Marcel geht so weit, eine Analogie zu den geschmeidigen Bewegungen eines Skifahrers oder Schwimmers zu ziehen (Marcel 1998, 49). Etwas konkreter betont er die Notwendigkeit, sich seine Zeit zu nehmen, das heißt, den gewohnten Rhythmus und den eigenen Ausdruck beizubehalten.²⁹

Es scheint also, als hätte die Hoffnung diese besondere Fähigkeit, die Mächte, über die sie zu triumphieren behauptet, irgendwie in Haltlosigkeit zu bringen, und zwar gerade nicht durch einen Kampf mit ihnen, sondern durch ein Transzendieren. Und andererseits erscheint ihre Wirksamkeit umso bestimmter, je mehr sie mit einer Schwachheit verbunden ist [...]. (Marcel 1954, 84)

Es klingt an, dass die hier gemeinte Schwachheit durchaus wirkmächtig ist. Das Konzept der Hoffnung ist indes keine Methode, kein Instrument oder Werkzeug und lässt sich auch nicht instrumentalisieren: „Das eigentliche der Hoffnung liegt vielleicht darin, keine Technik direkt gebrauchen oder verwerten zu können. Die Hoffnung gehört den unbewaffneten Lebewesen.“ (Marcel 1954, 82)

Will man Hoffnung in einer dialogischen Situation vermitteln, gilt es also nicht, etwas Hilfreiches von außen hinzuzuziehen, beizubringen, sondern vielmehr sich der Mittel und Argumente zu entledigen, das heißt sich zu entwaffnen. Dieser Vorgang selbst ist dann die Manifestation von Hoffnung.

28 Marcel nutzt die Ausdrücke „crispation“ (Verkrampfung) und „raidissement“ (Erstarrung) (Marcel 1998, 49).

29 Im Original „prendre son temps“ (Marcel 1998, 50). Der Begriff „durée“ (Dauer) wird angesetzt als ein strukturierendes Maß und kann, mit Bergson weitergeführt, ein Hinweis sein, wie sehr die Integrität des eigenen Erlebens (gegenüber einer äußeren, verräumlichten Taktung) zu bewahren wäre.

Weiterhin widerspricht die Hoffnung der Idee, zum Beispiel nach einer überwundenen Krankheit, wieder zum vorherigen Zustand zurückzukehren. „Die Hoffnung ist nicht mit einer Wegverkürzung für Fußgänger vergleichbar, die man benutzt, wenn ein Weg versperrt ist, und die oberhalb des Hindernisses wieder auf den alten Weg mündet.“ (Marcel 1954, 84)³⁰ Hoffnung zielt auf Veränderung, Entwicklung und setzt sich damit von Kapitulation und Akzeptanz ab. Marcel präzisiert das Anliegen der Hoffnung:

Die Hoffnung bezieht sich hier auf etwas, was im Bereich der natürlichen Ordnung nicht von uns abhängt [...]. Die Basis der Hoffnung ist das Wissen um eine Situation, die uns verzweifeln läßt (die Krankheit, der Untergang etc.). Hoffen heißt der Realität Kredit einräumen, es heißt bejahen, daß es in ihr etwas gibt, was über die Gefahr triumphiert. Man sieht hier, daß das Korrelat der Hoffnung in keiner Weise die Furcht ist, sondern der Akt, der die Dinge aufs Schlimmste treibt, eine Art von pessimistischem Fatalismus, der die Ohnmacht der Realität behauptet, oder der ihr die Fähigkeit abspricht, das zu berücksichtigen, was doch nicht nur unser Gut ist, sondern von dem wir annehmen, daß es ein Gut im absoluten Sinne des Wortes ist. (Marcel 1954, 80)

Wer hofft, gibt einem Etwas Raum, das jenseits von Prognosen und Determinanten liegt. In einem Setting von medizinischem und wissenschaftlichem Wissen ist Hoffen die Überzeugung, dass sich menschliches Leben nicht im biologischen Lebensprozess erschöpft. Es ist die Anerkennung eines je singulären Erlebens. Die bevorzugte Form, dieser (jedem Erkennen vorgängigen) Existenz zu entsprechen, ist die Begegnung. Hoffnung impliziert, auszuhalten, dass es keinen standardisierten Kunstgriff geben kann, der auf dieser Ebene wirksam wäre. Denn,

wir befinden uns nicht mehr in der Ordnung der Ursachen oder der Gesetze, d. h. des Allgemeinen. Weil die Hoffnung keine Ursache ist, weil sie nicht wie ein Mechanismus wirkt, ist es völlig evident, daß wir nicht sagen können: „Jedesmal, wenn ein Lebewesen die Tugend der Hoffnung ausübt, tritt folgendes ein“. Das würde in der Tat aus der Hoffnung eine Technik machen, d. h. das Gegenteil ihrer selbst [...]. (Marcel 1954, 83)

30 Vgl. zur Ideengeschichte von Heilung auch: Canguilhem 1977, 78ff. et passim.

Es zeigt sich in der Figur der Hoffnung eine Umgangsweise, die der existenziellen Situation gerecht wird, denn sie entspricht jener Offenheit, die Veränderung und singulärem Erleben gerecht wird. Sie zeigt allerdings auch die Grenzen verallgemeinerbarer Formen auf. Sie positioniert sich zwar nicht gegen den wissenschaftlichen Diskurs, aber doch abgelöst von diesem und stellt institutionelle Praxen in Frage, wo sich diese auf Funktionalität beschränken.

Hoffnung zeigt sich als Weg, nicht in Resignation oder aber krampfhaftes Kämpfen zu verfallen. Will eine Ärztin sich dieser Haltung bedienen, gelingt dies nicht über Argumente oder Bündnisse, sondern in der Öffnung des Gesprächs auf etwas Ungewisses, Unwissbares und in diesem Sinne Zukünftiges hin. In Hinblick auf das oben vorgestellte Modell dreier Ebenen der Begegnung im Arztgespräch wäre die Hoffnung jenes Konzept, das der Ärztin als Anhaltspunkt dienen kann, die zweite Ebene – der ‚symmetrischen‘ Begegnung im dialogischen Sinne – zu gestalten.

Zusammenfassung und Ausblick

Determinanten für Therapieentscheidungen liegen zum Teil im persönlichen Erleben und den Wünschen der Patientinnen. Auch Ärztinnen und Angehörige sind von ihren individuellen Ansichten, Wünschen und Erfahrungen geprägt. In der Kommunikation zwischen diesen Gruppen sind weitere Gelenkstellen für Entscheidungsprozesse zu vermuten. Es stellt sich die Frage, ob und wie Faktoren einzuholen sind, deren Ergebnisse vielleicht statistisch erfasst werden können, die in den Beweggründen jedoch kaum verallgemeinerbar sind.

Ich habe gezeigt, dass eine existenzielle Fassung des Situationsbegriffs geeignet ist, drei distinkte Ebenen des Geschehens sichtbar zu machen, die den Behandelnden den Druck nimmt, widerstreitende, inkommensurable Anforderungen als eigenes Defizit zu erleben. Indem die Ebene der gesellschaftlichen Einrichtung, der wissenschaftlichen und ethischen Redlichkeit von der Ebene der individuellen Begegnung geschieden wird, haben Ärztinnen eine reflektierte Möglichkeit, ein Gespräch gemäß der eigenen Persönlichkeit und der eigenen Fähigkeiten differenziert auszugestalten. Dazu zählt auch die Entscheidung, auf die Grenzsituation, in der die Patientin sich befindet, in einem Rahmen größter Transzendenz einzugehen, sofern ein gemeinsamer kultureller, beziehungsweise religiöser Kontext dies erlaubt.

Die Modellierung des Arztgesprächs, und insbesondere der Diagnostik, in drei Ebenen schlüsselt die kontrovers geführte Debatte über

Symmetrie und Asymmetrie des Ärztinnen-Patientinnen-Verhältnisses neu auf. So ist die erste Ebene der fachlichen Kommunikation asymmetrisch, insofern die Ärztin Fachwissen und Untersuchungsergebnisse besitzt. Die zweite Ebene der Begegnung im dialogischen Sinne ist symmetrisch, beziehungsweise steht über jeder Symmetriefrage. Die dritte Ebene, die auf die Grenzsituation verweist, wiederum ist erneut asymmetrisch. Hier hat die Patientin die Oberhand, da es konkret um ihr Leben geht – eine Perspektive, die die Behandelnden nicht einnehmen können.

Die praktischen Auslegungen der Begriffe Begegnung und Hoffnung haben weiterhin gezeigt, dass die existenzielle Philosophie zwar außerhalb des anwendungsbezogenen Wissenschaftsdiskurses steht, jedoch keineswegs außerhalb der Frage nach einer adäquaten und wünschenswerten Praxis.

Diese Praxis im gesellschaftlichen und institutionellen Rahmen zu situieren, führt zu der Frage, welche Aspekte der individuellen Bedürfnisse einerseits gesellschaftlich repräsentiert sind, vor allem aber ob oder wie ihnen institutionell entsprochen werden kann. Sicherlich werden Institutionen immer die funktionale, zweckorientierte Dimension vertreten, doch kann uns das Wissen um Begegnung und Dialog dazu anleiten, diese Dimension nicht für die einzige zu nehmen.

Danksagung

Ich danke herzlich Christina Schües und Christoph Rehmann-Sutter für die wertvollen Hinweise, die in diesen Text eingeflossen sind und für die vertrauensvolle und inspirierende Zusammenarbeit im gemeinsamen Forschungsprojekt.

Projektförderung

Dieser Aufsatz ist im Rahmen des Forschungsprojekts DELIVER „Determinanten für leitlinieninkongruente Versorgung von älteren Krebspatienten in der GKV“, gefördert vom Innovationsfonds des Gemeinsamen Bundesausschusses (G-BA, Förderkennzeichen 01VSF16035, PI Alexander Katalinic), im Projektmodul „Theoretisches Modell“ am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung der Universität zu Lübeck entstanden.

Literatur

- Arendt, Hannah. 2003. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper 3623. München: Piper.
- Baker-Ohler, Marie, und Annette Holba. 2009. *The Communicative Relationship Between Dialogue and Care*. Cambria Press.
- Benzein, Eva, Astrid Norberg, Britt-Inger Saveman. 2001. „The Meaning of the Lived Experience of Hope in Patients with Cancer in Palliative Home Care“. *Palliative Medicine* 15 (2), 117–126, DOI: [10.1191/026921601675617254](https://doi.org/10.1191/026921601675617254).
- Buber, Martin. 1929/30. „Zwiesprache“. *Die Kreatur*, herausgegeben von Martin Buber, Viktor von Weizsäcker und Joseph Wittig, dritter Jahrgang, Heft 2, 201–222. Berlin.
- Buber, Martin. 1973. *Das dialogische Prinzip*. 3., verb. und um ein Namenverz. erg. Aufl. Heidelberg: Schneider.
- Buber, Martin. 1978. *Urdistanz und Beziehung*. 4., verb. Aufl., erw. um einen editor. Anh. mit erg. Texten. Heidelberg: Schneider.
- Buber, Martin. 1986. *Pfade in Utopia: über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Hg. v. Abraham Schapira. 3., erhebl. erw. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Canguilhem, Georges. 1977. *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Uhlstein.
- Cohn, Felicia. 2001. „Existential Medicine: Martin Buber and Physician-Patient Relationships“. *Journal of Continuing Education in the Health Professions* 21 (3), 170–181, DOI: [10.1002/chp.1340210308](https://doi.org/10.1002/chp.1340210308).
- Corrigan, John. Hg. 2008. *The Oxford handbook of religion and emotion*. Oxford [u. a.]: Oxford Univ. Press (Oxford handbooks in religion and theology).
- Gieseler, Frank, et al. 2019. „Adherence of Older Breast Cancer Patients to Cancer Therapy Recommendations“. *Diversity and Equality in Health and Care* 16 (1), 11–17.
- Grene, Marjorie. 1947. „Two More Existentialists: Karl Jaspers and Gabriel Marcel“. *The Kenyon Review* 9 (3), 382–399.
- Grisebach, Eberhard. 1928. *Gegenwart: eine kritische Ethik*. Halle-Saale: Niemeyer.
- Gudat Keller, Heike, Christoph Rehmann-Sutter. 2019. *Palliative non-oncology patients' wish to die. Final scientific report*. Open access: <http://docplayer.net/121214116-Palliative-non-oncology-patients-wish-to-die-final-scientific-report.html> (04.01.2020).
- Günther, Markus, „Du musst kämpfen“, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 02.11.2017, online: <https://www.faz.net/-guw-937p6>.
- Hodes, Aubrey. 1972. *Encounter with Martin Buber*. Revised ed. Harmondsworth: Penguin (Pelican books).
- Jaspers, Karl. 1970. *Chiffren der Transzendenz*. Hg. v. Hans Saner. München: Piper.

- Jaspers, Karl. 1973a. *Allgemeine Psychopathologie*. 9., unveränd. Aufl. Berlin [u. a.]: Springer.
- Jaspers, Karl. 1973b. *Philosophie I Philosophische Weltorientierung*. 4., unveränd. Aufl. Berlin [u. a.]: Springer.
- Jaspers, Karl. 1973c. *Philosophie II Existenzerhellung*. 4., unveränd. Aufl. Berlin [u. a.]: Springer.
- Jaspers, Karl. 1973d. *Philosophie III Metaphysik*. 4., unveränd. Aufl. Berlin [u. a.]: Springer.
- Johannesen, Richard L. 2000. „Nel Noddings’s uses of Martin Buber’s philosophy of dialogue“ *Southern Communication Journal* 65 (2–3), 151–160, DOI: [10.1080/10417940009373164](https://doi.org/10.1080/10417940009373164).
- Kampits, Peter. 1975. *Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person*. Wien [u. a.]: Oldenbourg.
- Levinas, Emmanuel. 1978. „Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie“. *Revue Internationale de Philosophie* 32, 126 (4), Paris.
- Lohner, Alexander. 1997. *Der Tod im Existentialismus: eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*. Paderborn: Schöningh.
- Marcel, Gabriel. 1952. *Geheimnis des Seins*. Hg. v. Hanns von Winter u. Leo Gabriel. Wien: Herold (Wissenschaft und Weltbild).
- Marcel, Gabriel. 1954. *Sein und Haben*. Paderborn: Schöningh.
- Marcel, Gabriel. 1956a. *Der Mensch als Problem*. Hg. v. Max Müller u. Herbert Peter Maria Schaad. Frankfurt am Main: Knecht.
- Marcel, Gabriel. 1956b. *Du refus à l’invocation*. 13. Aufl. Paris: Gallimard.
- Marcel, Gabriel. 1956c. Hg. *Was erwarten wir vom Arzt?*. Stuttgart: Hippokrates-Verlag.
- Marcel, Gabriel. 1957. *Die Erniedrigung des Menschen*. Hg. v. Herbert P. M. Schaad. Frankfurt am Main: Knecht.
- Marcel, Gabriel. 1961. *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Hg. v. Herbert Peter Maria Schaad. Frankfurt am Main: Knecht.
- Marcel, Gabriel. 1963. *Schöpferische Treue*. Hg. v. Ursula Behler. München [u. a.]: Schöningh.
- Marcel, Gabriel. 1965. *Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund*. Hg. v. Rudolf Zur Lippe u. Hans Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Knecht.
- Marcel, Gabriel. 1973. „Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers“. In *Karl Jaspers in der Diskussion*, hg. von Hans Saner und Hannah Arendt. München: Piper.
- Marcel, Gabriel. 1974. *Tragische Weisheit: Zur gegenwärtigen Situation des Menschen*. Wien: Europaverl.

- Marcel, Gabriel. 1992a. *Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?: Vorlesungen und Aufsätze*. Hg. v. Peter Grotzer. Paderborn [u. a.]: Schöningh.
- Marcel, Gabriel. 1992b. *Metaphysisches Tagebuch: 1915–1943*. Hg. v. Siegfried Foelz u. Peter Grotzer. Paderborn [u. a.]: Schöningh.
- Marcel, Gabriel. 1992c. *Unterwegssein: Ansätze zu einer konkreten Philosophie; Dialog mit Zeitgenossen*. Hg. v. Peter Grotzer. Paderborn [u. a.]: Schöningh.
- Marcel, Gabriel. 1998. *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Nouvelle éd. augm. de deux textes inédits. [Paris]: Association Présence de Gabriel Marcel.
- Miller, W. Watts. 2007. „Hope“. In *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, DOI: [10.1093/oxfordhb/9780195170214.003.0016](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195170214.003.0016).
- Ohnsorge, Kathrin, et al. 2017. „Was bedeutet es, das eigene Sterben zu ‚akzeptieren‘?“. *Zeitschrift für Palliativmedizin* 18, DOI: [10.1055/s-0043-100549](https://doi.org/10.1055/s-0043-100549).
- Pembroke, Neil. 2010. „Human Dimension in Medical Care: Insights from Buber and Marcel“. *Southern Medical Journal* 103 (12), 1210–1213, DOI: [10.1097/SMJ.0b013e3181efb3bc](https://doi.org/10.1097/SMJ.0b013e3181efb3bc).
- Plourde, Simonne. 1985. *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. Montréal: Bellarmin.
- Ricœur, Paul. 1948. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Éditions du Temps présent (Artistes et écrivains du temps présent).
- Ricœur, Paul, und Gabriel Marcel. 1970. *Gespräche*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Knecht.
- Robert, Jean-Dominique. 1973. „Gabriel Marcel, Pour une sagesse tragique et son au-delà“. *Revue Philosophique de Louvain*, 618–619.
- Saner, Hans, und Hannah Arendt. Hg. 1973. *Karl Jaspers in der Diskussion*. München: Piper.
- Sartre, Jean-Paul. 2003. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schütz, Alfred. 1971b. *Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Hg. v. Ilse Schütz, Benita Luckmann u. Richard Grathoff. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred. 1972. *Studien zur soziologischen Theorie*. Hg. v. Arvid Brodersen, Benita Luckmann u. Richard Grathoff. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred. 1984. *Strukturen der Lebenswelt*, Band 2, Hg. v. Thomas Luckmann. 5. Aufl. o.V.
- Scott, John G., et al. 2009. „Healing relationships and the existential philosophy of Martin Buber“. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine: PEHM* 4, 11, DOI: [10.1186/1747-5341-4-11](https://doi.org/10.1186/1747-5341-4-11).

- Söderberg, Anna, Fredricka Gilje und Astrid Norberg. 1999. „Transforming Desolation into Consolation: The Meaning of Being in Situations of Ethical Difficulty in Intensive Care.“ *Nursing Ethics*, 17.
- Spiegelberg, Herbert. 1965. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Nijhoff.
- Stempsey, William E. 2015. „Hope for Health and Health Care“. *Medicine, Health Care and Philosophy* 18 (1), 41–49, DOI: [10.1007/s11019-014-9572-y](https://doi.org/10.1007/s11019-014-9572-y).
- Svenaesus, Fredrik. 2018. *Phenomenological bioethics: medical technologies, human suffering, and the meaning of being alive*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Sweetman, Brendan. 2008. *The vision of Gabriel Marcel: epistemology, human person, the transcendent*. Amsterdam: Rodopi.
- Tariman, J.D., et al. 2012. „Physician, patient, and contextual factors affecting treatment decisions in older adults with cancer and models of decision making: a literature review“. *Oncology Nursing Forum* 39 (1): E70–83. DOI: [10.1188/12.ONF.E70-E83](https://doi.org/10.1188/12.ONF.E70-E83).
- Theunissen, Michael. 1981. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 2., um eine Vorr. verm. Aufl. Berlin: de Gruyter (De-Gruyter-Studienbuch).
- Wahl, Jean. 1974. *Études Kierkegaardiennes*. 4. Aufl. Paris: Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- Wahl, Jean. 2016. „The Problem of Choice: Existence and Transcendence in the Philosophy of Jaspers.“ *Journal of French and Francophone Philosophy* 24 (1), 35.
- Weizsäcker, Viktor von. 1956. *Pathosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Westerhof, G. J., M. van Vuuren, B. H. J. M. Brummans und A. F. J. Custers. 2014. „A Buberian Approach to the Co-Construction of Relationships Between Professional Caregivers and Residents in Nursing Homes“. *The Gerontologist* 54 (3), 354–362, DOI: [10.1093/geront/gnt064](https://doi.org/10.1093/geront/gnt064).

Bildung und radikale Gewalt

Essay über politische Radikalisierungsprozesse als bildungstheoretisches Themenfeld

Bildung and radical violence

Essay on political radicalization processes as a field of Philosophy of Education

ALEX AßMANN, GÖTTINGEN

Zusammenfassung: Stellt sich beispielsweise in Ermittlungsverfahren heraus, dass es sich bei solchen Terroristen und gewalttätigen Radikalen, die für schwere Gewalt- und Hassverbrechen zur Verantwortung gezogen werden, zugleich um formal hoch gebildete und qualifizierte Menschen handelt, dann reagiert die Öffentlichkeit oftmals besonders irritiert darauf. Unschwer ließe sich das auf eine weitverbreitete Auffassung zurückführen, wonach Bildung und Gewalt einander ausschließen. Der vorliegende Essay geht hingegen von einer anderslautenden These aus. Diese besagt: Auch Radikalisierungsprozesse lassen sich als Bildungsprozesse beschreiben – und individuelle Radikalisierungsprozesse ließen sich auf diese Weise an vielleicht entscheidenden Punkten besser verstehen, als wenn man sie sich über Bezugsideologien, Gruppenstrukturen oder kritische Sozialisationsverläufe zu erklären versucht. Zwar greifen nur die wenigsten Radikalen auch zu gewaltsamen Mitteln, um ihre Ziele durchzusetzen. Doch selbst in solchen Fällen, argumentiert der Essay, wo es zur Gewaltanwendung kommt, widerspricht dies nicht zwingend der hier vertretenen These. Die Annahme, dass sich Radikalisierungsprozesse genauer noch als transformatorische Bildungsprozesse rekonstruieren lassen, könnte nicht nur eine Erklärung für das unausgesetzte Attraktionspotenzial bedeuten, über das die Radikalität selbst in Gesellschaften verfügt, die nicht vorrangig von gewaltsamen Konflikten oder materieller Not gezeichnet sind. Sie lässt sich zudem als produktiver Beitrag zu einer grundlagentheoretischen Debatte in der Extremismus- und politischen Gewaltforschung aufgreifen, in der das Konzept der Radikalisierung wegen seiner Gewaltgebundenheit, Subjektferne und seiner sicherheitspolitischen Agenda grundlegend in

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



Frage gestellt wird. Doch vor allem möchte der Essay dazu anregen, sich vermehrt mit bildungstheoretischen Zugängen zum Phänomen der Radikalität auseinanderzusetzen; und zwar insbesondere auch dann, wenn dies selbst gewaltsame Formen mit einschließt. Auf diese Weise ließen sich womöglich neue und weiterführende Erklärungsansätze zur Genese von radikaler Gewalt entwickeln.

Schlagwörter: Bildungstheorie; Theorie der Radikalisierung; politische Gewalt; Extremismus; Biografieforschung

Abstract: If, for example, preliminary investigations reveal that such terrorists and violent radicals, who are held responsible for drastic hate crimes, are at the same time formally highly educated and qualified people, the public often reacts with particular irritation. This could easily be attributed to a widespread perception that education and violence are mutually exclusive. This essay, however, is based on a different thesis. This thesis states that radicalization processes can also be described in terms of „Bildung“ – and individual radicalization processes can thus be better understood at some points than if one tried to explain them through ideologies, group structures or toxic socialization. It is true that only very few radicals resort to violent means to achieve their goals. But even in such cases, the essay argues, where the use of violence occurs, this not necessarily contradicts the thesis advocated here. The assumption that individual radicalization processes can be more accurately reconstructed as forms of transformative learning could not only provide an explanation for the untapped attraction that radicalism itself has at its disposal in societies that are not primarily marked by violent conflict or material need. It can also be taken up as a productive contribution to a fundamental theoretical debate in research on extremism and political violence, in which the concept of radicalization is fundamentally challenged because of its violence-bound, remote and security agenda. But above all, the essay aims to encourage a more intensive engagement with educational theory approaches to the phenomenon of radicalization, especially when these approaches themselves include violent forms. In this way, new and further explanatory approaches to the genesis of radical violence could possibly be developed.

Keywords: Philosophy of Education; theory of radicalization; political violence; extremism; biography research

Es war einem Datenleck zu verdanken, dass international ermittelnde Behörden 2016 erstmals differenzierte Einsichten in das soziale Profil ausländischer Anwerber¹ bei der Terrormiliz „Islamischer Staat“ (IS) erhielten. In

1 In Fällen, wo das Geschlecht von Personen und/oder Gruppen nicht eindeutig zu bestimmen ist, verwende ich die weibliche und männliche Form im beliebigen

einer geleakten Datei mit sozioökonomischen und biografischen Informationen zu fast 4000 internationalen Anwerberinnen, darunter auch viele aus europäischen Ländern, hatte die Terrororganisation ebenfalls Daten zur angestrebten Funktion und den Bildungsabschlüssen jener Rekruten dokumentiert, die sich wahrscheinlich in den Jahren 2013–2016 dafür interessierten, einer Organisation beizutreten, die den Begriff der „totalen Herrschaft“ (vgl. Arendt 2017) qualitativ um einige Grausamkeitsdimensionen erweitert hatte, indem sie vor laufender Kamera Köpfe abschnitt oder Menschen bei lebendigem Leibe verbrannte; oder indem sie in aufwendig inszenierten Videos zeigte, wie sie ihre Opfer erschoss, in die Luft sprengte oder ertränkte. 25,4 Prozent der internationalen Rekruten, deren Bild vom IS und ihrer angestrebten, zukünftigen Tätigkeit maßgeblich auch durch solche Propaganda-Videos geprägt gewesen sein musste, gaben zugleich an, über einen Hochschul- oder Universitätsabschluss zu verfügen. Lediglich 1,6 Prozent von ihnen machten die Angabe, dass sie über keinen Schulabschluss verfügten. Das Durchschnittsalter der Rekruten, so lautete ein weiteres Ergebnis jener von der Weltbank in Auftrag gegebenen Studie zum sozialen Profil westlicher IS-Anwerberinnen, betrug bei Kontaktaufnahme mit der Terrororganisation 27,4 Jahre (vgl. Devarajan et al. 2016, 15ff.). Für Verwunderung sorgte jedenfalls, dass man es im Falle der Daesh-Terroristen offenbar in deutlich geringerem Umfang als erwartet mit den Ungebildeten, Brutalisierten und Chancenlosen in dieser Gesellschaft zu tun hatte, sondern – im Gegenteil – zu einem beträchtlichen Anteil sogar mit formal hoch qualifizierten und sogar gebildeten Menschen.

Zunächst scheint weder der Gegenstand, also die terroristische Gewalt, noch der (bemessen an jenen Altersspannen, für die sich die Disziplin traditionellerweise besonders interessiert) relativ hohe Altersdurchschnitt der Rekruten für ein erziehungswissenschaftliches oder gar bildungstheoretisches Interesse an der Sache zu sprechen. Doch wäre immerhin für ein Viertel dieser Menschen ebenfalls zu unterstellen, dass sich ein relativ lang ausgedehnter Zeitraum, in dem sie ihre kognitiven Kapazitäten, Zeit und auch Geld in den Erwerb hoher Bildungszertifikate investierten, mit einer Lebensepisode überschneiden haben musste, in der sie sich radikalisierten und zunehmend für extreme Gewaltformen öffneten – bis sie schließlich

gen Wechsel. Auf diese Weise werden stets alle Geschlechter mit einbezogen und es ist mir möglich, auf komplizierte syntaktische Konstruktionen zu verzichten. Michael Geiss (Zürich) sei herzlich für die Diskussion eines früheren Entwurfs zu diesem Text gedankt.

selbst dazu bereit und offenbar auch entschlossen waren, das von ihnen unterdessen angestammte kulturelle Kapital einer brutalen Gewaltgruppierung zur Verfügung zu stellen.²

Auch will es *normativ* problematisch erscheinen, Prozesse, die man gemeinhin unter der Kategorie Bildung rubrizieren würde, und solche, die zur terroristischen Gewalt führen, in einen Zusammenhang zu stellen. Orientierte man sich nur an der weitverbreiteten Vorstellung von „Bildung der Persönlichkeit zum vollen Menschsein“ (Hörner, Drinck und Jobst 2008, 18), dann wäre es ja allzu verständlich, wenn man nur äußerst ungerne solche individuellen Wandlungsprozesse unter der entsprechenden Kategorie einordnete, „in denen offensichtlich sowohl der Prozess als auch das Ergebnis von Bildung negativ zu beurteilen sind“ (Drerup 2019, 73). Nur scheinen es Terroristinnen nach anderen Maßstäben zu beurteilen, was sie tun. Außerdem haben sie es wohl auch *gelernt*, die zunehmend gravierenden moralischen Ambivalenzen ihres Handelns nicht nur auszuhalten, sondern in deren stetiger Überwindung sogar zu einer Form der persönlichen Erfüllung zu gelangen. Etwas an der Radikalität als einer Lebensform und Praxis (einschließlich ihrer moralischen Ambiguitäten) scheint sie zu faszinieren und zu motivieren; an extremistischen Ideologien scheinen sie noch andere Dinge zu beeindruckern, als nur deren scheinbare Schlüssigkeit, und gewisse Voraussetzungen dafür haben sie offenbar bereits erworben, *bevor* Ideologien und Ideologeme für sie Evidenz erzeugten. Auch zur Gewalt entwickeln sie anscheinend einen komplexeren Bezug als nur einen auf Menschenverachtung und Hass konzentrierten.³ Selbst wenn also die ‚Ergebnisse‘ solcher

2 Wenn auch mehrheitlich in einer angestrebten administrativen Funktion, anstatt z. B. als *suicide bomber*.

3 Stattdessen konnten Cottee und Hayward (2011) in einer vergleichenden Studie, der autobiografische Berichte und Interviews mit radikalen Gewalttäterinnen und Terroristen, aber auch mit Angehörigen von risiko- und gewaltaffinen Berufsgruppen wie Feuerwehrleuten, Ärztinnen und Soldaten zugrunde lagen, auf die Ähnlichkeiten der Gewaltbezüge in beiden Gruppen hinweisen. Beispielsweise geht es den meisten Terroristinnen ebenso wie Angehörigen gewaltaffiner Berufe darum, einen (in ihrem Sinne) *verantwortungsvollen* Umgang mit der Gewalt zu pflegen. Wie fragwürdig auch immer einem diese Selbsteinschätzung erscheint, lässt sie sich dennoch vom Gewaltbezug beispielsweise von Hooligans unterscheiden; oder von den Gewaltbezügen in manchen Bereichen des organisierten Verbrechens (vgl. Hobsbawm 1979, 79ff.). In eine ähnliche Richtung gehend argumentiert auch Peter Waldmann. Selbst terroristische Aktivitäten, so Waldmann, ließen sich alleine deshalb

Transformationsprozesse nach weithin geltenden normativen Maßstäben ‚negativ‘ zu beurteilen wären, hätte man hierbei dennoch von Formen der Selbstaneignung auszugehen, die zumindest gewisse Ähnlichkeiten mit dem aufweisen können, was in anderen Theoriekontexten ‚Bildung‘ genannt wird.

Das jedenfalls stellt für mich den Ausgangspunkt dar, um meinem Essay die These voranzustellen, auch bei Radikalisierungsprozessen könne es sich *um* Bildungsprozesse handeln. Nur wie ließen sich *diese* Bildungsprozesse auch als solche beschreiben? Zunächst einmal will das als Anregung verstanden sein, um über neuartige Zugänge zur individuellen und subjektiven Dimension der Radikalisierung nachzudenken; dann aber ebenso darüber, ob *Quellen* für individuelle Radikalisierungsprozesse sogar *im* Bildungssystem, *in* der Bildungsamkeit und Selbsttätigkeit des Individuums sowie *in* bestimmten Bildungstraditionen zu lokalisieren wären. Diese Annahmen unterscheiden sich naturgemäß sehr deutlich von jenen der Extremismus- und politischen Gewaltforschung. Und entsprechend anders hätten mithin auch die dazugehörigen Heuristiken auszusehen.

Diesbezüglich scheint nun weniger jene besondere normative Aura des Bildungsbegriffs problematisch, die selbst in öffentlichen Debatten noch die Hoffnung zu erwecken scheint, dass Bildung und Kultur das Potenzial dazu hätten, „die Gesellschaft gegen die Gewalt zu feien“ (Enzensberger 2015, 107). Als problematisch erweist sich vielmehr – erstens –, dass die Bildungs- bzw. Erziehungswissenschaft, obwohl dies ja überaus hilfreich wäre, den Bezug zwischen dem Phänomen der Radikalität und einem ihrer Hauptbegriffe gar nicht erst herstellt.⁴ Zudem besagen Bildungszertifikate tatsächlich nur wenig oder auch gar nichts über die moralischen Einstellungen und

„ganz unpathetisch als ‚Rolle‘ oder ‚Beruf‘ [...] begreifen“ (Waldmann 2011, 216), weil sie in einigen Hinsichten über die gleichen Merkmale wie soziale oder auch Berufsrollen verfügten. Weil die Rolle des Terroristen in modernen Gesellschaften eine Funktion habe und darin verankert sei, kann sie auch gesellschaftlich erstrebenswert erscheinen und der Weg dorthin sich in Analogie zu einer Karriere beschreiten lassen.

- 4 Eine Ausnahme wäre freilich in Klaus Mollenhauers inzwischen seinerseits historischem Versuch zu erkennen, die spezifischen Entstehungsbedingungen des Linksterrorismus der Siebzigerjahre im Kontext eines gescheiterten Generationenverhältnisses zu verorten, das er im Sinne Schleiermachers deutete (vgl. Mollenhauer 1979). Wenn im zeitgenössischen erziehungswissenschaftlichen Diskurs ansatzweise die Radikalisierungsthematik aufgegriffen wird, dann zumeist jedoch mit Bezug auf neoautoritäre oder populistische Bewegungen (vgl. z. B. Akbaba und Bob 2017; Oelkers 2018).

Haltungen derjenigen, die sie besitzen. Und so erinnert uns alleine die darin implizierte Unterscheidung von Bildungszertifikaten und -prozessen an einen zweiten problematischen Aspekt: Wenn wir über Bildung sprechen, haben wir es mit höchst heteronormen semantischen Verwendungsweisen zu tun (vgl. Tenorth 1997), aber auch, wenn wir über Radikalisierung reden (vgl. Sedgwick 2010). Wohl oder übel bleibt man an dieser Stelle (und zu diesem Zeitpunkt) also vorerst auf den Essay als Form angewiesen.⁵

Die teils widersprüchlichen, teils heteronorm gefassten, jedenfalls aber systematisch inkohärenten Semantiken von Bildung und Radikalität scheinen mir hierfür jedoch ein weniger belastbares Ausgangsmaterial zu bieten als neuere Entwicklungen in der interdisziplinären Radikalisierungsdebatte (I.). Dort lassen sich zwar durchaus fruchtbare Ansatzpunkte für einen bildungstheoretischen Zugang zu Radikalisierungsprozessen ausmachen (II.). Gleichwohl erscheinen diese ihrerseits problematisierungswürdig, doch lässt sich vor allem eine Definition, die sich in der Debatte etabliert hat, auch erziehungs- bzw. bildungswissenschaftlich produktiv machen (III.) – und zwar in Form eines zumindest skizzenhaft gefassten, bildungstheoretischen Begriffs der Radikalisierung (IV.), der seinen Gegenstand allerdings in gänzlich anderen Dimensionen fasst als die interdisziplinäre Radikalisierungsforschung.

I.

Bis vor zehn Jahren etwa galt der Radikalisierungsbegriff innerhalb der interdisziplinären Extremismus- und politischen Gewaltforschung als „standard term used to describe ‚what goes on before the bomb goes off‘“ (Sedgwick 2010, 479). Doch ungefähr ebenso lange ist er Gegenstand einer bis heute andauernden Debatte, die nicht nur seine theoretische Inkohärenz, sondern vor allem seine Gewaltgebundenheit und Subjektferne kritisch in den Blick rückt. In gewisser Weise ist das nicht ganz ohne Ironie. Denn tatsächlich ist das Konzept der Radikalisierung sogar auf ganz grundlegende Weise so umstritten wie nur selten zuvor. Und ebenfalls nahmen nur selten einmal populistische Strömungen, religiöser Fanatismus, ein erstarkender Rechts-

5 Und dennoch könnte man sich dabei auf die kluge Überlegung Robert Musils stützen, dass Essayistik nicht bedeutet, auf einem Gebiet, „wo man genau arbeiten kann“, nachlässig zu sein, sondern umgekehrt: „auf einem Gebiet, wo man eben nicht genau arbeiten kann“ (Musil o.J. [1983], 1334), dies mit Sorgfalt zu tun.

extremismus, ökologische, geschichts- und identitätspolitische Debatten *gleichzeitig* so viel Raum im öffentlichen Diskurs ein, wie das gegenwärtig der Fall zu sein scheint. Je mehr also der Gegenstandsbereich ubiquitär zu werden droht, desto umstrittener erscheint zugleich das dazu passende, erklärende Konzept.

Teil dieser Ironie ist, dass ausgerechnet mit Mark Sedgwicks Beitrag ein Text zu einem der meistzitierten in dieser Debatte wurde, der dem Radikalisierungsbegriff als analytischem Konstrukt fast jegliche Chance auf theoretische Kohärenz abspricht. Orientierte man sich beispielsweise an westlich-demokratischen Maßstäben, so Sedgwick in seiner philologisch-historischen Begriffsanalyse, dann würden gerade solche Gruppierungen in vielen Regimes der arabischen Welt als „radikal“ gelten, die nach westlich-demokratischen Maßstäben als „integriert“ galten (vgl. ebd., 485ff.). Unterdessen sähe sich die Radikalisierungsforschung aber mit dem Problem konfrontiert, dass ebenjene dschihadistischen Attentäter, die ungefähr ab der Jahrtausendwende Terroranschläge in europäischen und amerikanischen Metropolen verübt hatten, dort wiederum als „integriert“ gegolten haben – und kein in wissenschaftlichen Debatten etablierter Radikalisierungsbegriff wirklich brauchbare Erklärungen für deren Radikalisierung aus der Integration heraus lieferte. Was die interkulturellen Verwendungsweisen des Begriffs betrifft, sei es also illusorisch davon auszugehen, „that ‚radical‘ or ‚radicalization‘ are absolute concepts“ (ebd., 491). Stattdessen handelte es sich um höchst kontextabhängige Begrifflichkeiten ohne generalisierbaren Erklärungswert. In Bezug auf individuelle Radikalisierungsprozesse sehe es nicht viel besser aus. Hier lasse sich „Radikalismus“ allenfalls als relativer Begriff definieren: „as a position on a continuum of opinion“ (ebd., 490). Nur löste auch das nicht das Problem, dass man es mit einer analytisch kaum brauchbaren, nämlich abstrakten Bestimmung zu tun hat, die mit der komplexen Empirie moderner liberaler Gesellschaften kaum in Berührung kommt. So wenig nämlich in pluralistischen Gesellschaften von einem in sich stimmigen „continuum of organized opinion“ (ebd., 481) auszugehen wäre, so sehr unterlägen freilich auch die damit verbundenen normativen Orientierungen historischem Wandel. Als Wissenschaftsbegriff, so Sedgwicks These, sei er nachgerade dazu prädisponiert, für Verwirrung zu sorgen.

Sicherlich hat Mark Sedgwick mit seinem Bonmot, in dessen Zentrum die Detonation einer Bombe steht, zu einer anschaulich verdichteten Metapher für das meiste gefunden, was in der Radikalisierungsdebatte als umstritten gilt. Hier wären zunächst der *enge Gewaltbezug* des Konzepts und,

damit zusammenhängend, seine *sicherheitspolitische Agenda* zu nennen, die in der Forschung nicht nur zur Verfestigung eines Verständnisses von Radikalisierungsprozessen als „Einbahnstraßen“ in die Gewalt geführt haben, während doch zugleich „theoretische Einigkeit darüber besteht, dass es sich um einen veränderbaren, gar abbruchfähigen Prozess handelt“ (Gaspar et al. 2019, 34). Auch die Eigenheit jener vorrangig politik- und sozialwissenschaftlichen Radikalisierungsforschung, sich selbst als „Teil der Sicherheitsforschung“ (ebd., 35) zu begreifen, führt darauf zurück. Auch wenn dies in der empirischen Forschung eher stiefmütterlich behandelt wird, sind es größtenteils Formen von gewaltfreier Radikalität, mit denen es die Feldforschung zu tun hat.⁶

Beides, also der enge Gewaltbezug des Radikalisierungsbegriffs und seine sicherheitspolitische Agenda, lässt sich auf die historischen Entstehungskontexte der Radikalisierungsforschung zurückführen – so allerdings auch ein weiteres entscheidendes Problem, nämlich ihre Gruppen- und Ideologiebezogenheit, die sich vor allem in ihrer *theoretischen Subjektferne* auszahlt. Denn die allmähliche Etablierung jenes eher sozialwissenschaftlich ausgerichteten Paradigmas fällt historisch in eine Epoche ab den Siebzigerjahren hinein, in der liberale Demokratien von links- und rechtsterroristischen, zuletzt auch vermehrt von dschihadistischen Gewaltwellen heimgesucht wurden.⁷ Ebenfalls von dorthier rührt wahrscheinlich auch die

6 „Some radicals conduct, support, or encourage terrorism, whilst many others do no such thing, and actively and often effectively agitate against it“ (Bartlett und Miller 2012, 2), konnten beispielsweise Jamie Bartlett und Carl Miller auf der Grundlage eines breiten Datensamples von insgesamt 159 in vier Ländern geführten Interviews in ihrer konzisen *Grounded-Theory*-Studie herausstellen.

7 So konnten zunehmend auch innen- und sicherheitspolitische Behörden als Auftraggeberinnen für sozialwissenschaftliche Studien zu den Entstehungsbedingungen und Verlaufsformen von radikaler Gewalt auftreten – was jedoch ebenfalls zur Folge hat, dass die Daten, auf die sich die Radikalisierungsforschung in vielen Fällen stützte, oftmals von Sicherheitsbehörden erhoben und publiziert wurden. Weil zudem strafrechtlich relevante Tatbestände, schwebende Gerichts- oder laufende Ermittlungsverfahren nicht selten zu den Begleitumständen von Forschungsprojekten zur Entstehung radikaler Gewalt zählen, erschwert dies nicht nur die Erhebung eigener Daten; sondern es ist auch einer der Gründe, weswegen die subjektiv-biografische Seite der Radikalisierung für die Forschung eher schwierig zugänglich ist. Nachdem z. B. die ersten Bände der damals vom Bundesinnenministerium in Auftrag

traditionelle Tendenz der Radikalisierungsforschung, hauptsächlich in den Randmilieus liberaler Gesellschaften nach den Entstehungsbedingungen der radikalen Gewalt zu suchen, und weniger in jenen soziokulturellen Milieus, die eher einem „common sense outlook“ entsprechen (Sedwick 2010, 482). Ebenfalls ihre Vorliebe für eher *gruppen- und ideologiebezogene* Heuristiken ließe sich hierüber erklären; eine Neigung, die indes zur systematischen Vernachlässigung einer eigentlich sehr einfachen Annahme geführt hat: dass Radikalisierungsprozesse „stets hoch individuell“ verlaufen und mit hin „streng biographiebezogen“ (Baaken et al. 2019, 199) zu verstehen sind. Zuletzt führte die Fixierung auf die gewaltsame Radikalisierung wohl auch dazu, dass sich die Analysen von Radikalisierungsprozessen meist auf den zeitlich kurzen Abschnitt unmittelbar „before the bomb went off“ konzentrierten. Deutlich weiter zurückliegende Entwicklungsetappen, in denen sich kognitive und emotionale Dispositionen herausbildeten, die spätere Radikalisierungsepisoden erst begünstigt haben mochten, auch wenn sie selbst noch keinerlei Gewalt- oder Hassbezüge aufwiesen, wurden indes kaum berücksichtigt. Und wenn, dann meist mit Blick auf besondere „Sozialisationsbelastungen“ oder „Identitätskrisen“ (vgl. z. B. Zick 2017; Srowig et al. 2017; Zick et al. 2019); also abermals auf die vermeintlich toxischen oder defizitären Elemente eines Sozialisationsprozesses fokussierend, in dem die Gewalttätigkeit als teleologisches Prinzip vermutet wird.

gegebenen Studien zum westdeutschen Linksterrorismus erschienen waren, hieß es in einer Rezension der sogenannten Lebenslaufanalysen (vgl. Jäger, Schmidtchen und Süllwold 1981): „Wenn man keine Daten hat, dann sollte man sie auch nicht analysieren.“ (Kreissl 1983, 317) Dieser durchaus spöttische und etwas lapidare Kommentar nahm nicht zu Unrecht auf den mehr als fragwürdigen Aussagewert qualitativer Interviews mit militanten Radikalen Bezug, gegen die zum Zeitpunkt des Gesprächs strafrechtlich ermittelt wurde und deren Aussagen nicht nur sie selbst, sondern auch andere Personen belasten konnten. Wenn es mitunter sogar um Untergrundorganisationen und illegale Handlungen geht, ist von vornherein klar, „dass der Forscher keinen Zugang zu den sensiblen Bereichen einer Terrororganisation erhält, schon gar nicht zu ihren operativen Köpfen“ (Schneckener 2006, 11). Jamie Bartletts anderweitig sehr eindrückliche und aufschlussreiche Sammlung von kleineren ethnografischen Studien zu unterschiedlichen radikalen Gruppierungen (vgl. Bartlett 2017) kann schnell darüber hinwegtäuschen, dass ein Standardverfahren wie teilnehmende Beobachtung ohnedies schwierig ist, wenn es um Radikalisierungsprozesse geht, aber nahezu unmöglich, sobald Gewalt und juristische Verfolgung im Spiel sind.

II.

Nun wird in dieser Debatte neuerdings auch großes Interesse an einer „educational theory of radicalization“ (vgl. San, Sieckelinck und Winter 2013; Sieckelinck 2016) geäußert, verspreche diese nämlich nicht nur Antworten auf die scheinbar ebenso einfache wie entscheidende Frage „What does it all mean to them?“ (Sieckelinck, Kaulingfreks und Winter 2015, 337) – sondern könne sie sich darin auch auf die Erkenntnis stützen, dass bestimmte Charakteristika radikaler Mentalitäten, wie z. B. ein besonders ausgeprägter Idealismus oder überscharfe Freund-Feind-Kontraste, vor allem für die Lebensphase Jugend typisch und mithin bis zu einem gewissen Grad völlig ‚normal‘ seien. Auf diese Weise, so glauben die Autorinnen, sei es nicht nur möglich, den Radikalisierungsbegriff gleichsam normativ zu entproblematisieren. Zudem werde dann auch deutlich, dass meist das Bildungssystem die entsprechenden jugendtypischen Phänomene gemäß der zivilgesellschaftlichen Dichotomie eines „desirable liberal-democratic citizen“ und einer „undesirable radicalized identity“ (San, Sieckelinck und Winter 2013, 278) interpretiere und sanktioniere, was womöglich bestimmte Verstärkereffekte erst auslöse.⁸ Einem *educational approach* sei stattdessen vor allem daran gelegen, eine Perspektive auf Radikale und die Wandlungsprozesse, die sie durchlaufen, zu durchbrechen, in der sie nur als ‚Opfer der Umstände‘ oder willfähige Handlanger feindseliger Ideologien erscheinen; entweder passiv oder noch nicht willensfest genug, aber nur selten als „active agents themselves“ (Sieckelinck, Kaulingfreks und Winter 2015, 335). Wollte man nun das Adjektiv *educational* mit dem Begriff der Bildung in Verbindung bringen und sich darunter (wenngleich sehr allgemein gefasst) zumindest eine Form der subjektiven Aneignung von Kultur und mithin des ungezwungenen Selbstseins vorstellen,⁹ dann könnten die von Sieckelinck et al. bislang vorgetragene Argumente zur Problematik der Radikalisierung freilich auch im bildungstheoretischen Kontext durchaus kohärent erscheinen.

8 Dieser von Sieckelinck et al. eher andeutungsweise geäußerten Vermutung wurde indes an anderer Stelle und mit Blick auf Regierungsprogramme zur „De-Radikalisierung“ an Schulen bereits nachgegangen, und zwar auf methodisch überzeugendere Weise. Vgl. hierzu Mattsson, Hammarén und Odenbring 2016.

9 Dies etwa in dem Sinne, dass Bildung „die subjektive Seinsweise der Kultur“ (Nohl 2002, 177) bzw. „nichts anderes“ sei, „als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Aneignung hin“ (Adorno 1997 [1959], 94).

Zweitens hat sich in der zuvor referierten Debatte eine Definition von Radikalisierungsprozessen etabliert, die nicht nur den Gewaltbezug des Radikalisierungsbegriffs merklich auflockert, sondern ihrerseits an einer vielleicht entscheidenden Stelle auf einen bildungstheoretisch relevanten Aspekt hinweist. Radikal sei eine Person, so Anja Dalgaard-Nielsen, die „ein tiefempfundenes Verlangen nach soziopolitischer Veränderung [verspürt]“ (Dalgaard-Nielsen zit.n. PISOIU 2013, 43).¹⁰ Infolgedessen lasse sich der Prozess der Radikalisierung als die „wachsende Bereitschaft“ einer Person definieren, „weitreichende Veränderungen in der Gesellschaft zu verfolgen und zu unterstützen, die mit der existierenden Ordnung in Konflikt stehen oder diese gefährden“ (ebd.). Unter gewaltsamer Radikalisierung hätte man sich schließlich einen Prozess vorzustellen, „in dem radikale Ideen mit der Entwicklung zur Bereitschaft, gewaltsame Taten direkt zu unterstützen oder sie zu begehen“ (ebd.), einhergingen. Daher sei, zumindest dieser Definition entsprechend, gewaltsame Radikalität weder die notwendige Folge eines Radikalisierungsprozesses, noch müsste überhaupt die vorübergehende Radikalität einer Person, die sich in einem ebenso flüchtigen wie arbiträren Verlangen nach soziopolitischer Veränderung zeigen kann, gezwungenermaßen einen Radikalisierungsprozess in Gang setzen.

Im Kontext der zuvor referierten Radikalisierungsdebatte und ihrer Probleme erscheint diese Definition Anja Dalgaard-Nielsens alleine deshalb bedeutsam, weil sie heuristisch zwischen der Radikalisierung *ohne* Gewalt, am Übergang *zur* Gewalt und *in* der Gewalt (vgl. Gaspar et al. 2019, 27ff.) unterscheidet, um diese drei Kategorien von Radikalität dennoch eng aufeinander zu beziehen. Doch erweist sie sich ebenfalls für unsere Frage, ob es sich bei Radikalisierungsprozessen um Bildungsprozesse handele, als aufschlussreich. Denn ein gewisses *Verlangen nach soziopolitischer Veränderung*, was demnach ein grundlegendes Definitionselement von Radikalität wäre, ist ja nicht nur völlig im Sinne des gesellschaftspolitisch idealisierten demokratischen Staatsbürgertums zu verstehen, das den *Citoyen* gegenüber den „apathischen Mehrheiten“ (Arendt 2017, 677) deutlich vorzieht; sondern darüber hinaus gilt es sogar als eine der zentralen Aufgaben der staatlichen Demokratieerziehung, den Wunsch nach soziopolitischer Beteiligung, wo er nicht vorhanden ist, möglichst frühzeitig anzuregen.

10 Zum Originalbeitrag von Anja Dalgaard-Nielsen, worin diese häufig zitierte Definition enthalten ist, vgl. Dalgaard-Nielsen 2010.

Dieser Radikalisierungsbegriff lässt sich einerseits auf ein Dilemma demokratischer Staatsordnungen beziehen, das sich mit Hannah Arendt etwa folgendermaßen beschreiben ließe: „[D]aß eine demokratische Verfassung auf die schweigende Duldung aller politisch inaktiven Elemente in der Bevölkerung angewiesen ist und von dieser inartikulierten und unkontrollierbaren Massenbestimmung ebenso abhängt wie von den artikulierten und organisierten öffentlichen Institutionen“ (ebd., 670), hat für sie fatalerweise jedoch ebenfalls zur Folge, dass prinzipiell zu jeder Zeit ein totalitärer (und *gegen* die staatliche Ordnung gerichteter) Mechanismus ausgelöst werden kann, sobald das *aktive Interesse* einer schweigenden Mehrheit durch entsprechend geregelte, institutionelle Prozesse angeregt wird. Denn als schweigende Mehrheit lässt sie sich ja mitunter dadurch definieren, dass bei ihr weder demokratische Werte und Überzeugungen noch überhaupt ein Interesse daran vorauszusetzen ist. Wird nun diese Mehrheit in demokratischen Prozessen gleichsam aktiviert, so nimmt die staatliche Ordnung damit zugleich das Risiko antidemokratischer Effekte in Kauf. Doch in ebendiesem Sinne lässt sich mit Anja Dalgaard-Nielsens Radikalisierungsbegriff andererseits auch die etwas zwiespältige Rolle des Bildungssystems akzentuieren. Besteht nämlich eine seiner basalen demokratischen Aufgaben, die es übernimmt, darin (und entspricht dies zugleich seiner „Bildungsphilosophie“),¹¹ dass *im* Bildungssystem frühzeitig Partizipationswünsche geweckt und der Glaube an die Gestaltbarkeit der öffentlichen Belange durch die Bürgerin gefestigt werden sollen, so wäre auch von Voraussetzungen auszugehen, dass es *außerhalb* des Bildungssystems zu diesbezüglichen Enttäuschungen kommen wird.¹² Dass solche Erwart-

11 Am Beispiel des (west)deutschen Bildungssystems: Der neueren politischen Bildung nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Zielsetzung der Demokratiefähigkeit bereits „mit der Kontrollanweisung Nr. 54 von 1954 in die Wiege gelegt („Grundsätze zur Demokratisierung in Deutschland““ (Beine 1997, 279). Und noch vor der Gründung der Bundesrepublik war den Amerikanern bereits klar, „daß jede Reform des Bildungswesens von den Deutschen selbst ausgehen müsse“. Weil diese Befähigung zu Demokratie und Reform jedoch *durch* Erziehung erst herzustellen war, erschien in dieser historischen Situation noch wichtiger als „veränderte Schulstrukturen [...], was von wem wie unterrichtet würde: die Grundlegung einer demokratischen Bildungsphilosophie“ (Füssl 2004, 175). Und *diese* sollte das Bildungswesen demokratisch legitimieren (nicht so sehr seine Form).

12 Sei es nun durch das meritokratische Prinzip, das Kindern von Anfang an klarmachen möchte, in dieser (zugleich im Klassensaal repräsentierten) Gesellschaft komme es alleine auf die Leistung an, nicht auf die soziale Herkunft

tungen regelmäßig enttäuscht werden, Jahr für Jahr und zigtausendfach aufs Neue, ist wohl leider anzunehmen.

III.

Nicht nur mit den Überlegungen von Stijn Sieckelinck et al., die sich um eine ‚educational theory of radicalization‘ drehen, sondern auch mit dem Radikalisierungsbegriff von Anja Dalgaard-Nielsen, haben sich Beiträge zu einer grundlagentheoretischen Debatte des Konzepts der Radikalisierung behauptet, die für die Allgemeine Erziehungswissenschaft eigentlich von größtem Interesse sein sollten. Denn mal explizit, mal eher indirekt fordern sie zur Thematisierung von *humanen Bildungsprozessen* in einem für moderne Gesellschaften charakteristischen Spannungsfeld auf, das, um die Formulierung Sieckelincks aufzugreifen, sich zwischen der Hervorbringungen einer ‚radicalized identity‘ und dem Ideal des ‚liberal-democratic citizen‘ konkretisiert. Während Dalgaard-Nielsen hier allerdings theoretisch noch in Rechnung stellt, dass die ideelle Konzeption des ‚liberal-democratic citizenship‘ ihrerseits auf einem Konzept der ‚radicalized identity‘ fußen kann, geht es hingegen Sieckelinck et al. um etwas völlig anderes. So ist es nämlich eine überraschende Wendung,¹³ wenn sie im weiteren Verlauf ihrer Erörterung in jugendlicher Radikalität nicht mehr so sehr den ganz gewöhnlichen „eingeborene[n] Überschwang der Jugend“ (Erikson 1981, 254) erkennen, wie noch zu Beginn, sondern nunmehr den Ausdruck einer handfesten Identitätskrise, aus der jungen Menschen freilich herausgeholfen werden müsse. Dank ihres angeblich ‚vorbehaltsfreien‘ Herangehens an die Radikalität wäre eventuell sogar an „new starting points for interventions“ (San, Sieckelinck und Winter 2013, 277) zu denken, hoffen sie. Ginge es nach ihnen, dann soll-

und auch nicht auf das Geschlecht oder den Glauben; oder sei es, indem immer wieder abstrakte Kollektive wie das „katholische Mädel vom Lande“ oder der „städtische Junge mit Migrationshintergrund“ (und wie die parolenhaften Sinnbilder noch heißen) zu Trägersubjekten von Bildungsreformen erklärt werden: Für die solcherart jeweils Adressierten zahlen sich ihre Aufstiegsbemühungen meist nur im statistischen Mittelwert als Erfolge aus, aber nur in seltenen Fällen auch individuell.

13 Schließlich warben ja die Autoren zunächst selbst so vehement dafür, Radikale besser verstehen und insbesondere jugendlicher Radikalität einen gewissen Normalitätsstatus zubilligen zu wollen – weshalb ein *educational approach* zudem als „theory of human nature“ (Sieckelinck 2016, 8) und „vision of the kind of mind-set we are dealing with here“ (ebd.) zu konzipieren wäre.

te es Lehrerinnen weniger um die De-Radikalisierung als viel eher um eine „Re-Radikalisierung“ ihrer Schülerinnen gehen; nicht darum, ihnen etwas auszureden, sondern sie stattdessen für die ‚richtige‘ Sache zu entflammen (vgl. Sieckelinck 2016, 8). Diese Volte kommt nun mindestens dahingehend ziemlich überraschend, weil auf diese Weise der ‚desirable liberal-democratic citizen‘, der ja zuvor noch als hegemoniales Bezugsmodell der Zivilgesellschaft kritisiert wurde, schnell, um nicht zu sagen, zackig zur Hintertür wieder hereinschreitet. Eine Erklärung dafür findet sich allerdings in Erik H. Eriksons Konzept der *Ich-Identität*, auf das sich Sieckelinck et al. durchgängig stützen und das nicht nur einen positiven Normalverlauf der Identitätsentwicklung aus dem eher negativ geprägten, klinischen Bild der Identitätskrise destilliert (vgl. Noack 2010, 47ff.), sondern bei dem es sich darüber hinaus um einen Ansatz handelt, der – noch in den Fünfzigerjahren und der Epoche des Kalten Krieges begründet – seinerseits alles andere als frei von Ideologie ist. Vielmehr lässt er sich sehr direkt jener antitotalitär-liberalen Phase der zweiten Nachkriegsepisode des 20. Jahrhunderts zuordnen, in der insbesondere den Erziehungs- und Sozialwissenschaften erstmalig die Schlüsselfunktion zufiel, „struktur-, kultur- und bildungspolitische Aufgaben zur inneren Festigung der Demokratie“ (Bock 1999, 552) wissenschaftlich zu begleiten.¹⁴ Ein ganz so ‚vorbehaltsfreies Verstehen‘ jugendlicher Radikalität ist von dorthier also kaum zu erwarten.

Mehr Offenheit dafür, eine ‚radicalized identity‘ geradezu als *Implikation* von ‚liberal-democratic citizenship‘ zu denken, die darin weder aufgehoben noch überwunden wird, bewahrt sich freilich Anja Dalgaard-Nielsens Radikalisierungsbegriff. Denn was Radikale vor allem ausmache, nämlich ihr tiefempfundenenes Verlangen nach soziopolitischer Veränderung, treibt Demokratisierungsprozesse ebenso voran, wie es sich selbstverständlich auch radikalieren lässt. Wird dies zumal frühzeitig im Bildungssystem

14 Erik H. Erikson konstatierte selbst: In einer Demokratie sei „eine allmählich sich anreichernde Ich-Identität das einzige Bollwerk gegen die *Anarchie der Triebe* wie gegen die *Autokratie des Gewissens*“; das wirksamste Mittel gegen „[u]nsere Gegner“, deren „[p]sychologische Kriegsführung [...] in der unterschiedenen Perpetuierung von Bedingungen [besteh], die es ihnen erlauben, die Menschen innerhalb ihres Machtbereiches an den einfachen und doch zweifellos wirksamen Identitäten von Klassenkampf und Nationalismus auszurichten“ (Erikson 1973, 112f.). Im Sinne einer Selbstzuordnung der Theorie in den Kontext des liberalen Nachkriegs-Antitotalitarismus wären die ebenso ausführlichen wie eindringlichen Erläuterungen in Erikson 1981, 73–90, zu verstehen.

und vermittelt einiger in liberal-demokratischen Gesellschaften charakteristischen Adressierungsformen außerdem angeregt, so wäre hier indes zu fragen, ob, um sich am Wortlaut Dalgaard-Nielsens zu orientieren, einem *tiefempfundenen Wunsch nach soziopolitischer Veränderung* nicht seinerseits mehrere Radikalisierungssequenzen vorauszusetzen wären, um eine Empfänglichkeit für jenes besonders gesteigerte Rechts- und Unrechtsbewusstsein begründen zu können. Denn was auch immer der äußerliche Auslöser für diesen Wunsch sei, so handelt es sich hierbei sicherlich weder um einen konditionierten Reflex noch um ein zwangsläufiges Ergebnis moralischer Urteilsbildung. Stattdessen rekurriert ein tiefempfundenener Wunsch nach soziopolitischer Veränderung bereits auf eine spezifische Sensibilität für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die ihrerseits nur radikalisiert darin zum Ausdruck kommt. Dann aber hätte man ebenfalls die Genese jener Prädispositionen in das Konzept der Radikalisierung mit einzubeziehen, soll die *Radikalität* der einen Person (im Sinne Dalgaard-Nielsens) gegenüber der *soziomoralischen Indifferenz* der anderen in vergleichbaren Situationen eine signifikante Unterscheidung bedeuten. Sollte es sich also um einen *bedeutsamen* Unterschied handeln, wenn Fernsehaufnahmen von mit Hilfsbedürftigen überfüllten Schlauchbooten vor der europäischen Mittelmeerküste manche Menschen zumindest kurzzeitig zutiefst erregen, während dies andere scheinbar kalt lässt, dann führte diese ihrerseits mit Radikalität zu bezeichnende Differenz auf jene soziomoralischen Prädispositionen zurück. Die Bildung eines spezifischen Unrechtsempfindens, das radikale und nichtradikale Personen unterscheidet, geht dem Moment, in dem sich die Radikalität der einen und die moralische Indifferenz der anderen zeigt, jeweils vorher, bleibt aber auch bei Anja Dalgaard-Nielsen klärungsbedürftig.

Überhaupt hätten dieser Definition weitere kategoriale Differenzierungen zur *Phänomenologie der Radikalität* möglicherweise mehr heuristische Tiefe verliehen.¹⁵ Denn außer dem gesteigerten Unrechtsbewusstsein,

15 Aber es hätte wohl auch Rahmenverschiebungen in der Theorie zur Folge gehabt. Wenn nämlich Radikalität im Sinne Dalgaard-Nielsens bereits Radikalität in einer anderen Form voraussetzt, dann verliert auch die Kategorie ihre distinktive Trennschärfe, über die sie in diesem Wortlaut noch verfügt – was freilich ebenfalls auf das Konzept der Radikalisierung Auswirkungen hätte. Setzt wiederum die Hinwendung zur Gewalt eine soziomoralische Beschäftigung mit ihr voraus, so weicht das abermals die vermeintlich klare kategoriale Unterscheidungsfähigkeit von Radikalisierung im Allgemeinen und der gewaltsamen Radikalisierung im Besonderen auf. Nur käme gerade diese Per-

das für radikale Mentalitäten charakteristisch scheint, wäre noch eine besondere *Risikobereitschaft* zu nennen, der in den Biografien von Radikalen große Bedeutung zukommt.¹⁶ Alleine die Teilnahme an einer Demonstration kann das Risiko einer erkennungsdienstlichen Behandlung durch die Polizei oder gar einer unbeabsichtigten Verwicklung in Gewaltsituation mit sich bringen – was für viele schon ausreicht, um einer Demonstration lieber fernzubleiben, obwohl sie gerne daran teilgenommen hätten, während es für andere ein unerwünschtes Risiko darstellt, das sie dennoch in Kauf nehmen. Für die wenigsten stellt es sogar den entscheidenden Grund dar, um zu demonstrieren. Auch wer sich an einem Hungerstreik beteiligt, nimmt, will er es auf überzeugungskräftige Weise tun, ein Gesundheitsrisiko auf sich. Wer sich mit einer politischen These allzu offensichtlich in einen gesellschafts-politischen Diskurs hineinbegibt, riskiert es, fortan von manchen Menschen sozial gemieden zu werden. Wenn all die äußerst heterogenen Formen von Radikalität systematisch nur wenig mehr miteinander gemeinsam haben, außer dass nahezu alle Radikale, gleich welcher politischen Couleur und ungeachtet ihrer Gewaltbezüge, im Prozess der Radikalisierung „a project to live a life less ordinary“ (Cottee und Hayward 2011, 965) erkannten und sich darin ihr Wunsch „[to] find both meaning and purpose in being part of something bigger than themselves“ (Bartlett 2017, 302) erfüllen, dann könnte eine genaue Betrachtung der Genese ihrer Risikobereitschaft ein differenzierteres Bild von der Radikalität abgeben.

Doch zweifellos sind auch die *Hass- und Gewaltbezüge* bestimmend für das Phänomen. Selbst diejenigen Radikalen, die niemals zu einer Waffe greifen würden und stattdessen ihr Leben der völligen Gewaltlosigkeit verschreiben, kennen kein anderes Thema mehr. Auch wer sich mit Gleichgesinnten in einer Landkommune verschanzt, weil er oder sie davon überzeugt ist, nur auf diese Weise lasse sich noch ein friedfertiges und harmonisches

spektive, die die Übergänge akzentuiert, der subjektiven Prozessperspektive, um die es hier geht, deutlich näher.

- 16 Dieser Aspekt spielt in der kriminologischen Radikalisierungsforschung zwar eine Rolle, aber erst spät im Radikalisierungsprozess – und dann vor allem in Zusammenhang mit Straftaten. So könnten angesichts zu erwartender Strafen auch „weitere Taten zunehmend risikolos erscheinen“ (Böllinger 2002, 121); doch erklärt das nichts über die Risiken, die jemand bereits im Vorfeld eingegangen sein musste, um sich überhaupt zur Ausübung von Straftaten zu befähigen, sowie es umgekehrt zu den entsprechenden Taten dann ohnedies wohl gar nicht gekommen wäre.

Miteinander kultivieren, institutionalisieren und als Gegenmodell zu einer anderweitig hasserfüllten Welt etablieren, denkt nur an Hass. Nur lässt sich Hass dann nicht auf Menschenverachtung oder Gewaltprojektierung reduzieren, sondern gerade dann kommt er als subjektivierende Kraft und „persönlicher Einsatz“ (Kolnai 2007, 110) voll zur Geltung, so wie ebenfalls die Gewaltbezüge der Radikalen strukturgenetisch eher mit Blick auf die ihnen immanenten „Ordnungsvorstellungen, Wertüberzeugungen, auch Konzeptionen des Guten“ (Wolters 2019, 202) zu klären wären. Nur deutet sich hier auch an, dass die jeweiligen *Konzepte* des Hasses und der Gewalt für das Verständnis einer umfassenden „transformation of the meaning perspective“ (Wilner und Dubouloz 2011, 419) bzw. „an individual’s personal belief system“ (ebd., 420) mindestens ebenso bedeutsam sind wie die tatsächlichen Gewalthandlungen und Hassgefühle.

IV.

Sicherlich könnte man nun erneut versuchen, jene unterschiedlichen sozio-moralischen Sensibilitäten, Risiko-, Gewalt- und Hassbezüge, die Radikalitätsaffinitäten begründen, auf für sie jeweils typische Sozialisationsverläufe zurückzuführen bzw. passende Sozialisationstypen zu identifizieren. Nur sind bislang alle Versuche fehlgeschlagen, spezifische Sozialisationseinflüsse zu identifizieren, die besonders signifikant nur auf den Personenkreis der Radikalen und Extremistinnen zutreffen.¹⁷ Innerhalb ihrer Vergleichspopulation hat sich stets die Mehrheit *nicht* radikalisiert, obwohl sie unter vergleichbaren historischen und sozialen Einflüssen aufgewachsen ist. Zudem ist und war die Gruppe der Radikalen nie in sich homogen. Stattdessen waren es seit jeher Menschen aus allen nur denkbaren Schichten und Milieus, die sich radikalisierten. Eher schon wären die höchst individuellen Entscheidungen und Praxen aufschlussreich, die dem Phänomen der Radikalität seine Spezifität verleihen – und mithin wäre die probate konzeptuelle Alternative zum Sozialisationsbegriff im Bildungsbegriff zu erkennen, käme man auf diese Weise doch in unterschiedlichen Dimensionen jener individuellen Entscheidungs- und Gestaltungspraxis deutlich näher, sowie sich dann auch produktive Zugänge zu den offenen Flanken der zuletzt diskutierten Ansätze

17 Begünstigende Faktoren seien freilich nicht in Abrede zu stellen (Zick 2017; Srowig et al. 2017; Zick et al. 2019). Nur lässt sich von diesen ausgehend nicht ansatzweise nur die geringste Zwangsläufigkeit in Bezug auf den Einzelfall konstatieren.

eröffnen würden. Doch solange der Radikale ja tatsächlich dazu angehalten bleibt, „[to] appear as a ‚rebel without a cause““, wie „[the] radicals’ declared grievances are not taken into account“ (Sedgwick 2010, 480f.), wären hierbei auch die eigentümlichen Unrechts-, Risiko-, Hass- und Gewaltaffinitäten der Radikalen als wichtige Dimensionen ihrer Bildsamkeit zu respektieren.

Auf einer individuellen Prozessebene eignet sich der Bildungsbegriff, um nicht vorrangig den Sozialisationsprozess, sondern vielmehr die Art und Weise in den Blick zu rücken, mit der sich Individuen „in ein Verhältnis zum Ansozialisierten“ (Schäfer 2014, 321) setzen; also in ein *spezifisches* „Verhältnis [...] zu den eingeübten Denk-, Urteils- und Handlungsmustern“ (ebd.) – und zwar *vermittels* derselben. Weil hierbei etwas spezifischer noch von „höherstufige[n] Lernprozesse[n]“ auszugehen wäre, bei denen nicht nur neue Informationen angeeignet werden, „sondern [gleichzeitig, d.Verf.] auch die Art und Weise der Informationsverarbeitung sich verändert“ (Koller 2016, 217), handelt es sich freilich um Bildung. Perspektivisch käme das auch der rekursiven Ausdifferenzierung spezifischer Gerechtigkeits-, Hass- und Gewaltbezüge näher, in denen beispielsweise der Wunsch nach sozialpolitischer Veränderung bereits ein Interesse daran und eine Sensibilität dafür voraussetzt, Radikalität also bereits auf vorgängige Radikalisierung verweist. Wie im Falle aller (und folglich auch nichtradikaler) Sozialisationsverläufe, haben ebenfalls radikale Biografien ihren Ausgangspunkt in der soziomoralischen Ambivalenz ihrer Bezugskategorien.¹⁸ Doch müssen sich Radikalisierungsprozesse dann auch als eine Form der Biografisierung aufgreifen lassen, in der „das Ich sich seinen Lebenslauf zu einem je gegenwärtigen Zeitpunkt aneignet, indem es diesen mit dem nunmehr vergangenen Ich durch dessen Fortschreibung, Umschreibung, Neuschreibung in einen lebensgeschichtlich stimmigen Zusammenhang bringt. Auf Grund dieser

18 Während Misstrauen, Hass und Verachtung gemeinhin als „negative“ Haltungen gelten, Zuneigung, Vertrauen und Liebe hingegen als „positive“, ist dennoch keine Seite dieser Dichotomien „in sich homogen; so sind z. B. Zuneigung und Achtung, obzwar beide positive Haltungen sind, keinesfalls identisch, noch sind es Haß und Verachtung, obwohl beide negativ sind“ (Parsons 1994, 80). Weil die Dimension der subjektiven Empfindungen, wo sich Hass und Zuneigung gleichermaßen mit Lust und Unlust assoziieren lassen, noch bei Weitem heterogener ist (vgl. ebd., 80–84), erscheint es auch statthaft davon auszugehen, dass eine konzentrierte Auseinandersetzung mit der moralischen Ambivalenz der eigenen Gefühle ein starkes Bildungs- und Radikalisierungsmotiv zugleich darstellt. Dasselbe ließe sich auch in Bezug auf Gewalt annehmen (vgl. Wolters 2019, 199ff.).

Aneignungsoperation ist das Biographisieren selbst in einem eminenten Sinne ein Bildungsprozess.“ (Kade 2011, 34) Zu erfragen wäre also die spezifische und wahrscheinlich bis weit in ihre Kindheit zurückreichende Form der Aneignung von *Konzepten* eines riskanten Lebens oder von Hass als einem produktiven und motivierenden Gefühl. Wie allen anderen Menschen, deren Kindheit und Jugend nicht isoliert von soziokulturell gegebenen Gewalt- und Hasskonzepten verläuft, sind diese ebenfalls den Radikalen „ansozialisiert“ worden. Wie (und vermittelt durch welche Operationen) sie jedoch ein individuelles Verhältnis dazu herstellen, das spezifisch *radikal* erscheint, ist eine Frage, die sich an ihre Praxis der Biografisierung richtet.

Zweitens ließe sich auch anhand ihrer formalen Struktur genauer bestimmen, was Radikalisierungsprozesse *als* Bildungsprozesse beschreibungsfähig macht. Denn im Unterschied zu anderen Bildungsprozessen geht es darin längerfristig um die Ausdifferenzierung einer „unified and internally consistent interpretation of the world“ (Sedgwick 2010, 482) in Abgrenzung von einem „common sense outlook“ bzw. „the ,normal, ordinary, traditionally sanctioned world-view“ (ebd.). Gerade hierin wäre möglicherweise sogar der Grund zu erkennen, weswegen in Radikalisierungsprozessen besonders ausgeprägt die *Bildsamkeit* und *Selbsttätigkeit* des Individuums angesprochen werden. Besteht nämlich auch die ‚traditionally sanctioned world-view‘ nicht aus strikt kohärenten Überzeugungen (vgl. ebd.), hat sich die bewusste Abgrenzung davon vor allem in der Auseinandersetzung mit ihren Aporien zu vermitteln. Aber Lösungen für jene Aporien, die den Radikalen überzeugen könnten, kann ihm der *common sense* freilich nicht bieten; das definiert den *common sense* ja geradezu in des Radikalen Sicht und unterscheidet dessen eigenes Begehren davon. Was ihn die Gesellschaft, deren Teil der Radikale selbst ist, vor allem gelehrt hat, ist, dass sie nicht *richtig* ist. Doch wie sie richtig wäre, darüber informiert sie ihn naturgemäß nicht; dass sie die Option eines ‚richtigen‘ Lebens unausgesetzt verschleierte, anstatt sie preiszugeben, ist – so will es die Radikale – ein Element ihres Konstruktionsplans. Also ist in besonderem Maße *Selbsttätigkeit* von ihr gefordert; die Radikale muss kognitive Operationen erfinden und anwenden, die „nicht ‚lehrbar‘ [sind]“ (Mollenhauer 2003, 115). Doch in der Weise, in der sich ein Individuum vom ‚common sense‘ abgrenzt und individuiert, realisiert sich zugleich das besondere Autonomiebestreben von Radikalen, in dem sie auf intensiv erlebte Weise die an es adressierten Normen „zukünftig nicht zu zitieren, sondern diese“ – gleichsam als Modus ihrer Individuation – „zu verschieben“ (Rucker 2014, 918) lernen.

Eine mit dem *Identitätsbegriff* verbundene bildungsgeschichtliche Dimension, die Sieckelinck et al. jedoch nicht zur Kenntnis genommen zu haben scheinen, ist im Gegenstand der Radikalität ebenfalls gegeben. Denn in der neuzeitlichen Fassung der Idee einer „gelungenen Ich-Identität“ (Habermas 1995, 93), so Jürgen Habermas, ist auch eine totalitäre Dimension enthalten; woran sonst nämlich „sollte die Form totaler Vergesellschaftung sich erkennen lassen, wenn nicht daran, daß sie aufrechtgehende Individuen weder hervorbringt noch duldet“ (ebd., 65)? Nur impliziert das immer auch das Gegenbild einer missratenen, entfremdeten und nicht selbstbestimmten, also einer nicht vollwertigen Form des Menschseins. So ist auch die tiefempfundene Idee von einer ‚richtigen‘ Identität immer mit der Verachtung eines wie auch immer gearteten ‚falschen‘ Lebens vermittelt. Je greifbarer ein ‚ungezwungenes und mit sich identisches Ich‘, also die Perspektive auf eine ‚nichtentfremdete‘ Form des Selbstseins scheint, umso mehr liegt es auch nahe, dass in der Aussicht darauf Bildungs- und Radikalisierungsprozesse gleichermaßen in Gang geraten. Sucht man nun jedoch nach den historischen Quellen all jener Utopien von nichtentfremdeten Lebensformen, mit denen der Identitätsbegriff aufgeladen wurde und die ihm zu guten Stücken erst diese außerordentliche Schubkraft zur Radikalität hin verliehen haben, dann wird man in der bildungsphilosophischen Tradition wahrscheinlich am schnellsten fündig.¹⁹

Radikalität ist ein subjektiver Entwicklungsraum. Und ein bildungstheoretisch begründeter Radikalisierungsbegriff nähme Bezug auf eine darin angesiedelte Subjektivierungspraxis, die sich wohl am treffendsten anhand einer für sie spezifischen Ambivalenzstruktur und Vermittlung mit besonderen Risiko-, Gewalt- und Hassbezügen charakterisieren ließe.²⁰ Denn in Radikalisierungsprozessen begeben sich augenscheinlich die *zunehmende Ablehnung* gesellschaftlich dominanter Wertmaßstäbe und eine parallel dazu *abnehmende Bereitschaft*, sich mit diesen praktisch zu arrangieren, in ein charakteristisches Konvergenzverhältnis. Auch scheinen in Radikalisierungsprozessen die allmähliche Entstehung eines moralisch motivierten

19 Man beachte hier nur Alfred Schäfers weitsichtige Rekonstruktion der notorischen *Kommune-2*-Alltagsprotokolle, die dokumentieren, wie sich deren Mitglieder umso schneller in die Militanz katapultieren, je mehr sie ihr Projekt einer „nichtentfremdeten Kollektividentität“ intensivieren – und sich diese Praxis sogar relativ geradlinig in eine bis Rousseau zurückreichende Bildungstradition einordnen lässt (vgl. Schäfer 2015, 77ff.).

20 Zu dieser wie zu den folgenden Überlegungen vgl. Aßmann 2018, 16f.

„Nein!“ und die Etablierung alternativer Handlungsorientierungen, also *Ab-lehnungshaltungen* und *positive Motivationssysteme*, zu einer spezifischen Form der Co-Genese zu finden. Was dies forschungsmethodisch im Einzelnen bedeutet, welche besonderen Herausforderungen damit verbunden wären und an welche etablierte Verfahren sich anknüpfen ließe, wäre freilich an anderer Stelle zu diskutieren. Und gewiss trifft es längst nicht auf alle Radikale zu, dass sich der Prozess ihrer Radikalisierung auch als Bildungsprozess beschreiben lässt. Aber die Bezugnahme auf den Begriff der Bildung gestattet es, auch hier genauer zu differenzieren und jedenfalls der Frage *What does it all mean to them?* etwas näher zu kommen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997 (1959). „Theorie der Halbbildung“. In *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Bd. 8, 93–121. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Akbaba, Yalız, und Jeffrey Bob, Hrsg. 2017. *The Implications of ‚New Populism‘ For Education*. O. O. (UK): Ethnography & Education Publishing.
- Arendt, Hannah. 2017. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 20. Aufl., München, Berlin, Zürich: Piper.
- Aßmann, Alex. 2018. *Gudrun Ensslin: Die Geschichte einer Radikalisierung*. Leiden, Boston MA, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Baaken, Till, Judy Korn, Maximilian Ruf und Dennis Walkenhorst (mit Reiner Becker, Tore Bjørgo, Michael Kiefer, Thomas Mücke). 2019. „Deradikalisierung in Deutschland: Herausforderung für Theorie und Praxis“. In *Gesellschaft Extrem: Was wir über Radikalisierung wissen*, herausgegeben von Christopher Daase, Nicole Deitelhoff und Julia Junk, 171–210. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Bartlett, Jamie, und Carl Miller. 2012. „The Edge of Violence: Towards Telling the Difference Between“. *Terrorism and Political Violence* 24 (1): 1–21.
- Bartlett, Jamie. 2017. *Radicals: Outsiders Changing the World*. London: Windmill Books.
- Beine, Theodor W. 1997. „Politische Bildung in der Grundschule? Überlegungen zur Lehrkräfteausbildung“. In *Soziologie und politische Bildung*, herausgegeben von Siegfried Lamnek, 277–298. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bock, Michael. 1999. „Metamorphosen der Vergangenheitsbewältigung“. In *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, herausgegeben von Clemens Albrecht, Günter C. Behrmann, Michael Bock, Harald Homann und Friedrich H. Tenbruck, 530–566. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Böllinger, Lorenz. 2002. „Die Entwicklung zu terroristischem Handeln als psychosozialer Prozess“. *Kriminologisches Journal*, 34. Jahrgang, Heft 2: 116–123.

- Cottee, Simon, und Keith Hayward. 2011. „Terrorist (E)motives: The Existential Attractions of Terrorism“. *Studies in Conflict & Terrorism* 34: 963–986.
- Dalgaard-Nielsen, Anja. 2010. „Violent Radicalization in Europe: What We Know and What We Do Not Know“. *Studies in Conflict & Terrorism* 33 (5): 797–814.
- Devarajan, Shantayanan, Lili Mottaghi, Quy-Toan Do, Anne Brockmeyer, Clement Jean Edouard Joubert, Kartika Bhatia, Mohamed Abdel Jelil, Radwan Ali Shaban, Isabelle Chaal-Dabi und Nathalie Lenoble. 2016. *Economic and social inclusion to prevent violent extremism (English)*. Middle East and North Africa (MENA) Economic Monitor. Washington, D.C.: World Bank Group. <http://documents.worldbank.org/curated/en/409591474983005625/Economic-and-social-inclusion-to-prevent-violent-extremism>.
- Drerup, Johannes. 2019. „Bildung und das Ethos der Transformation“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6 (1): 61–90. <https://doi.org/10.22631/zfpp/6.1.3>.
- Enzensberger, Hans Magnus. 2015. *Versuche über den Unfrieden*. Berlin: Suhrkamp.
- Erikson, Erik H. 1973. *Identität und Lebenszyklus: Drei Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Erikson, Erik H. 1981. *Jugend und Krise: Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Berlin, Wien: Ullstein.
- Füssl, Karl-Heinz. 2004. *Deutsch-amerikanischer Kulturaustausch im 20. Jahrhundert: Bildung – Wissenschaft – Politik*. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Gaspar, Hande Abey, Christopher Daase, Nicole Deitelhoff, Julian Junk und Manjana Sold. 2019. „Vom Extremismus zur Radikalisierung: Zur wissenschaftlichen Konzeptualisierung illiberaler Einstellungen“. In *Gesellschaft Extrem: Was wir über Radikalisierung wissen*, herausgegeben von Christopher Daase, Nicole Deitelhoff und Julia Junk, 15–44. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Habermas, Jürgen. 1995. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric J. 1979. *Sozialrebelln: Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*. Gießen: Focus-Verlag.
- Hörner, Wolfgang, Barbara Drinck und Solvejg Jobst. 2008. *Bildung, Erziehung, Sozialisation: Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft*. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich.
- Jäger, Herbert, Gerhard Schmidtchen und Lieselotte Süllwold. 1981. *Lebenslaufanalysen: Analysen zum Terrorismus 2*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Kade, Jürgen. 2011. „Vergangene Zukünfte im Medium gegenwärtiger Biographien: Momentaufnahmen im Prozess des Biographisierens von Lebenslaufereignisse“. *BIOS* 24 (1), 29–52.
- Koller, Hans-Christoph. 2016. „Über die Notwendigkeit von Irritationen im Bildungsprozess: Grundzüge einer transformatorischen Bildungstheorie“. In *Negativität als Bildungsimpuls? Über die pädagogische Bedeutung von Krisen*,

- Konflikten und Katastrophen*, herausgegeben von Andreas Lischewski, 213–236. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Kolnai, Aurel. 2007. *Ekel, Hochmut, Haß: Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kreissl, Reinhard. 1983. „Die Studien zum Terrorismus“. *Kritische Justiz* 3, 311–324.
- Mattsson, Christer, Nils Hammarén und Yiva Odenbring. 2016. „Youth ‚at risk‘: A critical discourse analysis of the European Dommission’s Radicalisation Awareness Network Collection of approaches and practices used in education“. *Power and Education* 9 (3), 251–265. <https://doi.org/10.1177/1757743816677133>.
- Mollenhauer, Klaus. 1979. „Terrorismus, Jugend und Erziehung“. In *Jugend und Terrorismus: Ein Hearing des Bundesjugendkuratoriums mit Beiträgen von Iring Fetscher, Klaus Mollenhauer, Heinz Steinert, Heinz Giehring und Thomas Ziehe*, herausgegeben vom Bundesjugendkuratorium, 27–39. München: Juventa Verlag.
- Mollenhauer, Klaus. 2003. *Vergessene Zusammenhänge: Über Kultur und Erziehung*, 6. Aufl. Weinheim, München: Juventa.
- Musil, Robert. O.J. (1983). „Über den Essay“. In *Gesammelte Werke, Essays und Reden, Kritik*, herausgegeben von Adolf Frisé, 1334–1338. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Noack, Juliane. 2010. „Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus“. In *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, herausgegeben von Benjamin Jörissen und Jörg Zirfas, 37–53. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nohl, Herman. 2002. *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie*, 11. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Oelkers, Jürgen. 2018. „Autoritarismus und liberale öffentliche Bildung“. *Zeitschrift für Pädagogik* 6, 728–748.
- Parsons, Talcott. 1994. *Aktor, Situation und normative Muster: Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pisoiu, Daniela. 2013. „Theoretische Ansätze zur Erklärung individueller Radikalisierungsprozesse: eine kritische Beurteilung und Überblick der Kontroversen“. *Journal EXIT-Deutschland: Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur* 1, 41–87.
- Rucker, Thomas. 2014. „Erkenntnisfortschritt durch Problematisierung – oder: Über das Verhältnis von ‚Bildung‘ und ‚Subjektivation‘“. *Zeitschrift für Pädagogik* 6, 908–925.
- San, Marion van, Stijn Sieckenlinck und Micha de Winter. 2013. „Ideals adrift: an educational approach to radicalization“. *Ethics and Education* 8 (3), 276–289.
- Schäfer, Alfred. 2014. „Bildung: Zwischen ‚essentially contested concept‘ und humanwissenschaftlichem Grundbegriff“. *Erwägen – Wissen – Ethik* 25, Heft 2, 320–323.

- Schäfer, Alfred. 2015. *1968 – Die Aura des Widerstands*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schneckener, Ulrich. 2006. „Die Grenzen der Terrorforschung“. In *Handelsblatt*, 6.9.2006. <https://www.swp-berlin.org/publikation/die-grenzen-der-terror-forschung/>.
- Sedgwick, Mark. 2010. „The Concept of Radicalization as a Source of Confusion“. *Terrorism & Political Violence* 22 (4/2011), 479–494.
- Sieckelinck, Stijn. 2016. „Towards an educational theory of radicalization“. *Philosophy of Education Society: Annual Conference Paper*. <https://www.philosophy-of-education.org/dotAsset/d7e29cc4-6d56-403c-95c4-c2d934623997.pdf>.
- Sieckenlick, Stijn, Femke Kaulingfreks und Micha de Winter. 2015. „Neither Villains Nor Victims: Towards an Educational Perspective on Radicalization“. *British Journal of Educational Studies* 63 (3), 329–343.
- Srowig, Fabian, Viktoria Roth, Nils Böckler und Andreas Zick. 2017. „Junge Menschen und die erste Generation des islamistischen Terrorismus in Deutschland: Ein Blick auf Propagandisten, Reisende und Attentäter“. In *Radikalisierung und terroristische Gewalt: Perspektiven aus dem Fall- und Bedrohungsmanagement*, herausgegeben von Nils Böckler und Jens Hoffmann, 101–118. Frankfurt a.M.: Verlag für Polizeiwissenschaft.
- Tenorth, Heinz-Elmar. 1997. „Bildung‘ – Thematisierungsformen und Bedeutung in der Erziehungswissenschaft“. *Zeitschrift für Pädagogik* 6, 969–984.
- Waldmann, Peter. 2011. *Terrorismus: Provokation der Macht*. 3. Aufl., Hamburg: Murmann.
- Wilner, Alex S., und Claire-Jehanne Dubouloz. 2011. „Transformative Radicalization: Applying Learning Theory to Islamist Radicalization“. *Studies in Conflict & Terrorism* 34 (5), 418–438.
- Wolters, Laura. 2019. „Vorwärtspanik am Wickeltisch? Zum Verhältnis von Emotionen und Gewalt“. *Mittelweg* 36, 28. Jahrgang, Heft 1–2, April 2019, 177–204.
- Zick, Andreas. 2017. „Extremistische Inszenierungen: Elemente und Pfade von Radikalisierungs- und Deradikalisierungsprozessen“. In *Radikalisierung und terroristische Gewalt: Perspektiven aus dem Fall- und Bedrohungsmanagement*, herausgegeben von Nils Böckler und Jens Hoffmann, 15–36. Frankfurt a.M.: Verlag für Polizeiwissenschaft.
- Zick, Andreas, Fabian Srowig, Viktoria Roth, Daniela PISOIU und Katharina Seewald. 2019. „Individuelle Faktoren der Radikalisierung zu Extremismus, Gewalt und Terror: Zur Forschungslage“. In *Gesellschaft Extrem: Was wir über Radikalisierung wissen*, herausgegeben von Christopher Daase, Nicole Deitelhoff und Julian Junk, 45–90. Frankfurt a.M., New York: Campus.

Die Sinntheorie der Menschenwürde

Auf dem Weg zu einem neuen und integrativen Ansatz

The Meaning-oriented Theory of Human Dignity

Towards a New and Integrative Account

ROLAND KIPKE, BIELEFELD

Zusammenfassung: Die zentrale Rolle der Menschenwürde in Ethik und Recht steht in auffälligem Kontrast zu der Uneinigkeit über Bedeutung und normativen Gehalt des Begriffs. Jede der konkurrierenden Menschenwürdetheorien weist zudem gravierende Probleme auf. Vor dem Hintergrund dieser Situation wird hier mit der *Sinntheorie der Menschenwürde* der Vorschlag für ein neues Verständnis gemacht, das eine Reihe bisheriger Menschenwürdekonzptionen integrieren und zugleich ihre Probleme beheben kann. Die Achtung der Menschenwürde besteht demnach in der Achtung vor dem Menschen als sinnstiftendem und sinnbedürftigem Wesen. Die integrative und problemlösende Kraft dieses neuen Ansatzes wird hier in der Auseinandersetzung mit zwei Theoriesträngen demonstriert: zum einen mit der kantischen Tradition eines autonomieorientierten Menschenwürdeverständnisses, zum anderen mit einer Theorie, die die individuelle Identität und den Schutz vor Demütigung in den Mittelpunkt stellt.

Schlagwörter: Menschenwürde, Sinn, sinnvolles Leben, Autonomie, Identität

Abstract: The central role of human dignity in ethics and law stands in striking contrast to the disagreement regarding the meaning and normative content of this concept. Each competing theory of human dignity also has serious problems. Against the background of this situation, the *meaning-oriented theory of human dignity* suggests a new understanding that can integrate a number of conceptions of human dignity and resolve their theoretical problems. According to this new theory, respect for human dignity consists in respect for human beings as beings that confer meaning and need meaning. The integrative and problem-solving power of this new approach

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



is demonstrated here by examining two lines of theory: on the one hand, the Kantian tradition of an autonomy-oriented understanding of human dignity, and on the other hand, a theory that focuses on individual identity and protection against humiliation.

Keywords: human dignity, meaning, meaningful life, autonomy, identity

I. Einleitung

Die Menschenwürde hat einen prekären Status. Einerseits bildet sie das oberste Prinzip unserer Verfassung und nimmt einen prominenten Platz in wichtigen internationalen Vereinbarungen ein.¹ Andererseits ist weder im verfassungsrechtlichen noch im philosophischen Diskurs bis heute geklärt, was unter „Menschenwürde“ zu verstehen ist. Manche bezweifeln sogar, dass sich mit dem Begriff überhaupt ein eigenständiger, fassbarer Sinn verbindet, und lehnen ihn als Leerformel ab (vgl. Hoerster 2002; Macklin 2003).

Das Bild wird nicht weniger zwiespältig, wenn wir allein die philosophische Debatte derer in den Blick nehmen, die an dem Begriff festhalten wollen. Die letzten Jahrzehnte haben enorme philosophische Bemühungen um die Bestimmung der Menschenwürde gesehen. Das ist erfreulich, aber zu mehr gemeinsamem Verständnis der Menschenwürde hat es nicht geführt. Im Gegenteil, der Strauß an Menschenwürdetheorien ist bunter denn je. Der Menschenwürde wird zwar allenthalben große Bedeutung zugemessen, doch worin diese Bedeutung besteht, wie sie zu begründen ist und was aus ihr folgt, ist weitgehend unklar. Für manche Autoren ist die Menschenwürde ein Status, für andere ein Wert, für dritte ein Recht. Die einen sehen die Menschenwürde in der Vernunft begründet (vgl. Kant 1994), die nächsten in der menschlichen Handlungsfähigkeit (vgl. Gewirth 1992; Steigleder 1999), die dritten in der Diskursfähigkeit (vgl. Werner 2013) und die vierten in der individuellen Identität (vgl. Stoecker 2019). Manche verstehen sie als Instrumentalisierungsverbot (vgl. Höffe 2002, 65–67), andere als Demütigungsverbot (vgl. Schaber 2010), wieder andere als Recht auf Rechtfertigung (vgl. Forst 2005), nochmals andere als Selbstbestimmung über die eigenen Belange (vgl. von der Pfordten 2016), als Grund der Menschenrechte (vgl. Düwell 2010), als Prinzip des Rechts (vgl. Rothhaar 2015) oder nur als eine

1 Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948), Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte (1966), Übereinkommen über die Rechte des Kindes (1989), Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen (2006).

kontingente Haltung (vgl. Weber-Guskar 2017). Und jede Theorie hält die anderen selbstredend für falsch.

Was ist von dieser menschenwürdetheoretischen Vielstimmigkeit zu halten? Für eine philosophische Debatte ist ein solcher Pluralismus zwar alles andere als ungewöhnlich, bei einem ethisch und rechtlich dermaßen zentralen Begriff wie der Menschenwürde bleibt er dennoch schmerzlich. Manche werden sich durch diese Situation in ihrer Einschätzung bestätigt sehen, dass das Unterfangen einer tragfähigen Menschenwürdetheorie aussichtslos sei. Und diejenigen, die trotz allem an dem Prinzip der Menschenwürde festhalten und es aufklären wollen? Ihnen bleiben – etwas schematisiert – drei Optionen. Die eine besteht darin, dass sich unter der Vielzahl an Theorien die eine richtige verbirgt und alle anderen irren. Dass diese Neuauflage der Ringparabel zutrifft, dürfte den meisten als ausgesprochen unwahrscheinlich erscheinen (außer selbstverständlich den Autoren der jeweiligen Theorien). Mit dieser Option befaße ich mich nicht weiter. Die zweite besteht darin, dass eine tragfähige Menschenwürdetheorie zwar möglich ist, aber bislang nicht existiert und nichts mit den bisherigen Theorien zu tun hat. Es bedürfte demnach eines völlig neuen Ansatzes, der alle irrigen Vorgänger vom Tisch wischt. Auch diese Deutung erscheint mir unplausibel, und zwar schon wegen der Intensität und Gründlichkeit der bisherigen theoretischen Bemühungen. Es ist schlicht unwahrscheinlich, dass sich darin keine gültigen Einsichten bezüglich der Menschenwürde finden. Aus demselben Grund erscheint die dritte Option am plausibelsten. Sie besteht darin, dass die verschiedenen Ansätze wichtige Aspekte der Menschenwürde erkannt haben, aber unter verschiedenen Schlagseiten und Lücken leiden. Die Aufgabe bestünde hier nicht darin, die eine Theorie gegen alle anderen zu verteidigen, sondern die verschiedenen Theorien bzw. Aspekte zusammenzuführen und dabei ihre jeweiligen Schwächen zu beheben. Die Frage lautet dann: Wie soll das gehen? Der vorliegende Artikel möchte darauf eine Antwort geben, indem er einen neuen Weg zu solch einer integrativen Theorie bahnt.

Für eine echte theoretische Integration, die über ein bloß additives Nebeneinanderstellen hinausgeht, bedarf es eines eigenen integrativen Prinzips, gewissermaßen eines theoretischen Enzyms, das die verschiedenen Ansätze und Aspekte neu erschließt und zusammenfügt.² Mein Vorschlag für

2 Vgl. für einen bloß additiven Ansatz Hevelke 2014. Einen integrativen – und vielversprechenderen – Ansatz bietet hingegen Gisbertz 2018. Mit der personalen Identität wählt er allerdings etwas als Ausgangspunkt seines Vereinigungsprojekts, das bereits den Ankerpunkt existierender Theorien darstellt.

diese ideelle Substanz lautet: Sinn. Formelhaft gesagt: Die Achtung der Menschenwürde besteht in der Achtung vor dem Menschen als sinnstiftendem und sinnbedürftigem Wesen. Ich nenne diesen Ansatz die *Sinntheorie der Menschenwürde*.

Das ist offensichtlich neu und ungewöhnlich.³ Eine vollständige Darlegung dieses Ansatzes würde deshalb einigen Aufwand verlangen. An dieser Stelle kann ich nur eine erste Skizze für dieses umfangreiche Vorhaben bieten. Insbesondere werde ich hier nicht auf das Problem der Begründung eingehen, ob und warum Menschen überhaupt Menschenwürde zukommt.

Auch werde ich nicht einmal annähernd auf sämtliche Menschenwürdetheorien eingehen können, die die Sinntheorie der Menschenwürde zu integrieren und deren Schwächen sie zu beheben beansprucht. Ich werde nur zwei Theorieränge herausgreifen, um an ihrem Beispiel die Leistungsfähigkeit des neuen Ansatzes zu zeigen: erstens die kantische Würde-Konzeption mit einigen ihrer modernen Weiterentwicklungen, zweitens eine Variante einer Nichtdemütigungstheorie, nämlich die von Ralf Stoecker. Warum diese zwei? Weil sie innerhalb des menschenwürdetheoretischen Spektrums weit auseinander liegende Positionen markieren. Kant steht am Beginn des modernen Menschenwürdedenkens, Stoecker als zeitgenössischer Autor entfernt sich ziemlich weit von diesem Ursprung. Während Kants Theorie die allen Menschen gemeinsame Vernunft und Autonomie in den Mittelpunkt stellt, geht es für Stoecker vor allem um die je individuelle Identität. Während Kant den Gedanken der Würde innerhalb seiner apriorischen Moralphilosophie entwickelt, will Stoecker die Menschenwürde induktiv von ihren Verletzungen her verstehen. Auch wenn zeitgenössische Autonomie-Ansätze teilweise nur locker an Kant anknüpfen, bleibt die Spannung zwischen den zwei Theorierichtungen groß. Wenn es der Sinntheorie der Menschenwürde gelingt, sie „auf einen Nenner“ zu bringen und dabei ihre Schwierigkeiten zu überwinden, spricht das bereits für das Potenzial dieses neuen Ansatzes.

Als Erstes werde ich die beiden existierenden Theorierichtungen und ihre Stärken schlaglichtartig darstellen und aufzeigen, welche Schwierigkeiten sie mit sich bringen. Damit wird auch klar, welche Herausforderungen

Vor allem richtet er sein Augenmerk wenig auf die jeweiligen Schwachstellen der zu vereinigenden Theorien und verfolgt nicht den Anspruch, diese zu beiseitigen.

3 Jan C. Joerden ist der einzige mir bekannte Autor, der einen ähnlichen Ansatz formuliert hat: vgl. Joerden 2015.

sich für eine neue und integrative Menschenwürdetheorie ergeben (II). Daraufhin werde ich kurz erklären, was hier mit Sinn gemeint ist und warum er so wichtig ist (III), um dann die Sinntheorie der Menschenwürde in zwei Schritten skizzenhaft zu entfalten und ihre Leistungskraft zu demonstrieren: zunächst in Bezug zur individuellen Identität (IV), dann zur Autonomie (V).

II. Zwei Theorien – und elf Herausforderungen für eine neue und integrative Theorie

Wie gesagt, die folgende Darstellung der zwei Menschenwürdetheorien ist extrem knapp und ersetzt keine gründliche Auseinandersetzung.⁴ Es werden lediglich ihre wesentlichen Elemente benannt, kurz die Stärken genannt und die Schwächen beleuchtet, um deutlich werden zu lassen, was eine überzeugende neue und integrative Theorie leisten müsste.

Kants Würdeverständnis ist umstritten, nicht nur hinsichtlich seiner Bewertung, sondern auch seines Gehalts. Unstrittig dürfte jedoch sein, dass die Würde für Kant in der Autonomie begründet ist: „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (Kant 1994, AA 436) Unter Autonomie versteht er moralische Selbstgesetzgebung, d. h. die eigenständige Befolgung des Sittengesetzes, das sich uns Menschen als Kategorischer Imperativ darbietet. Die in der Autonomie begründete Würde ist Kant zufolge ein Wert, der nicht verrechenbar ist wie ein Preis, sondern absolut gilt: „[...] was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde“ (ebd., AA 434).

Eine schwierigere Frage ist, was es für Kant heißt, diese Würde zu achten. Nach einem verbreiteten Verständnis bedeutet es unter Rückgriff auf die Zweckformel des Kategorischen Imperativs, Menschen nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu gebrauchen.⁵ Diese Auslegung von Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes hat als sogenannte Objektformel im deutschen

4 Eine solche Auseinandersetzung liegt vielfach andernorts vor. Das gilt insbesondere für Kants Würdeverständnis, vgl. von der Pfordten 2006; Gutmann 2010; Rothhaar 2015, 145–206; Sensen 2011. Vgl. zu Stoeckers Ansatz Horn 2013; Rothhaar 2015, 241–250.

5 Vgl. Hruschka 2002, 477f.; Hill 2003, 157f.; Schaber 2012, 40–42. Diese Interpretation ist angesichts der Textgrundlage zweifelhaft. Denn Kant stellt die Würde in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nicht in einen Zusammenhang mit der Zweckformel des Kategorischen Imperativs (vgl. Kant 1994, AA 429). Vgl. dazu von der Pfordten 2006, 503–505.

Verfassungsrecht Karriere gemacht (vgl. Dürig 1958). Doch was heißt, einen Menschen (auch) als Zweck zu behandeln? Einem Vorschlag zufolge bedeutet es, seine Autonomie zu beachten, also sich an Regeln zu halten, denen der andere (und jedes vernünftige Wesen) kraft seiner Vernunft zustimmen kann (vgl. Schaber 2012, 42). Genau das ist auch der Sinn einer anderen Interpretation, die sich enger an Kants Text hält: Die Würde eines Menschen achtet man, insofern man ihn als „ein gesetzgebend Glied im Reich der Zwecke“ behandelt (Kant 1994, AA 435), also wiederum als Wesen mit der Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung. In jedem Fall ist die Autonomie nach Kant nicht nur der *Grund* der Würde, sondern ebenso der *Gegenstand* eines die Würde achtenden Handelns.

Autonomie ist zweifellos eine Eigenschaft, die für unser Selbstverständnis, unsere Lebensführung und unsere Moral von überragender Bedeutung ist. Insofern spricht viel dafür, die Würde an sie zu knüpfen. Allerdings weicht Kants Autonomiebegriff stark von unserem heutigen landläufigen und vielfach auch philosophisch-ethischen Verständnis von „Autonomie“ ab. Die kantische Autonomie ist keine Selbstbestimmung über persönliche Angelegenheiten, keine individuelle Selbstverwirklichung, sondern die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens durch allgemeingültige moralische Gesetze. Vor allem aber schafft diese Auffassung erhebliche Probleme. Denn sie bedeutet, dass die Würde eines Menschen immer dann verletzt wird, wenn er nicht als autonomes Wesen, also nicht moralisch behandelt wird. Jedes unmoralische Tun, jede kleine Notlüge ist demnach eine Würdeverletzung. Das steht in schroffem Kontrast zu dem Verständnis, wie es in Politik, Recht und Lebenswelt verankert ist und wonach Menschenwürdeverletzungen ein besonders gravierendes Unrecht darstellen (vgl. Werner 2004, 202; Schaber 2012, 48).

Kants Würdebegriff ist zudem untrennbar mit seinem speziellen Vernunftbegriff und seinem dualistischen Menschenbild verbunden, demzufolge der Mensch in einen vernünftigen homo noumenon und einen sinnlichen homo phaenomenon zerfällt. Damit ist die Akzeptanz dieser Würdekonzeption erstens von einer Metaphysik abhängig, die heute weithin als obsolet gilt. Die Idee der Menschenwürde sollte auf möglichst allgemein zustimmungsfähigen Prämissen beruhen. Zweitens kommt die Würde im kantischen System letztlich nur der „vernünftigen Natur“ in uns zu (Kant 1994, AA 436). Auch das steht in Spannung zur heute dominanten Sichtweise, wonach Menschenwürdeträger der einzelne, konkrete, nicht zuletzt leiblich-sinnliche, verletzbare Mensch ist (vgl. Neumann 2000, 299; Margalit 2012, 78).

Aus diesen Gründen vertreten heute nur wenige Autoren die kantische Position im Original. An der zentralen Stellung der Autonomie oder Selbstbestimmung halten viele jedoch fest. Oft wird darunter keine moralische Selbstgesetzgebung mehr verstanden, sondern die Bestimmung über das eigene Leben, die eigenen Angelegenheiten, verbunden mit der Unabhängigkeit von äußeren, insbesondere staatlichen Zwängen (in diesem Sinne verwende ich die Begriffe „Selbstbestimmung“ und „Autonomie“ im Folgenden äquivalent).⁶ Diese von der moralischen Selbstverpflichtung gelöste Selbstbestimmung entspricht weitaus mehr den Freiheitsgarantien, wie sie in den Menschenrechten und liberalen Verfassungen verkörpert sind.

Die modernen Versionen einer autonomieorientierten Menschenwürdekonzepktion machen sich zwar mehr oder weniger frei von fragwürdigem metaphysischen Ballast, eine andere theoretische Last tragen sie aber gemeinsam mit Kant: die Inflation der Menschenwürdeverletzungen. Denn wenn die Achtung der Menschenwürde im Respekt vor der Autonomie besteht, verletzt jede Autonomiebeschränkung auch die Menschenwürde. Unsere Autonomie aber wird allerorten beschnitten, ohne dass wir unsere Würde dadurch als verletzt ansehen. Die zwangsbewehrte Pflicht zur Steuerzahlung, das Rauchverbot in Restaurants, Dienstreisevorschriften – all das beschneidet die Autonomie, verletzt aber nicht die Menschenwürde. Gewiss lassen sich viele Autonomiebegrenzungen durch den Schutz des gleichen Freiheitsspielraums für alle rechtfertigen, ebenso wie durch den demokratischen Charakter ihrer Regelung. Doch reicht das aus, um sie vom Verdacht der Menschenwürdeverletzung reinzuwaschen? Und wo liegt dann die Grenze, ab der eine Verletzung der Autonomie zugleich die Menschenwürde verletzt? Der Hinweis, dass es um „wesentliche Bereiche des eigenen Lebens“ geht (Schaber 2010, 90), löst das Problem nicht, sondern verdeutlicht es nur aufs Neue. Denn was ist wesentlich?

Ein anderes Problem handelt sich das moderne autonomieorientierte Menschenwürdeverständnis erst durch die Entmoralisierung des Autonomiebegriffs ein: Es ist unklar, warum der Autonomie eine solch überragende Bedeutung zukommen sollte. Kant hatte dafür eine überzeugende Lösung:

6 Damit ist ein ganzes Bündel an Positionen gemeint, die in unterschiedlicher Weise auf Selbstbestimmung oder Freiheit rekurren. Um die unterschiedlichen Verständnisse, Begrifflichkeiten, Begründungen und normativen Nuancen, die es innerhalb dieser menschenwürdetheoretischen Schule gibt, geht es hier nicht. Vgl. z. B. Darwall 2006, 269ff.; Griffin 2008, 44–47; Schaber 2010; von der Pfordten 2016. Der Einfachheit halber spreche ich von *einer* Theorie.

Die Bedeutung seiner Autonomie speiste sich aus der überragenden Dignität der Moral, die nur durch jene Wirklichkeit wird. Diese Begründung steht nicht mehr zur Verfügung, wenn die engen Bande zwischen Autonomie und Moral gekappt sind. Warum also sollte uns die Fähigkeit, zwischen Aldi und Lidl zu entscheiden, irgendeine Würde verleihen?

Wenn wir in dieser Richtung weiterfragen und den Blick zeitlich und räumlich weiten, stellt sich ein weiterer Zweifel ein: Die individuelle Autonomie gilt und galt keineswegs überall als vorrangig. Wie Holmer Steinfath schreibt, lässt sich „das Ideal eines selbständigen Lebens [...] nicht überhistorisch und überkulturell nachweisen“ (Steinfath 2017, 286). Zwar hat die faktische Nichtanerkennung der Autonomie in ethischer Hinsicht nicht das letzte Wort, doch mit welchen Gründen sollten wir stark kollektiv geprägte Lebensweisen als normativ untergeordnet ausweisen? Die Autonomie scheint im harten Licht einer historisch und ethnographisch aufgeklärten Betrachtungsweise zu einem bloß partikulären Lebensideal zusammenzuschrumpfen. Sie zum Kern der universalen Menschenwürde zu erklären, wäre dann lediglich ein westliches Vorurteil.

Ein ganz anderes Verständnis der Menschenwürde hat Ralf Stoecker entwickelt (vgl. Stoecker 2019). Für ihn steht nicht die Autonomie im Mittelpunkt, sondern das individuelle Selbst sowie die daran geknüpfte individuelle Würde. Unter diesem Selbst versteht Stoecker die individuelle Identität sowie die individuelle Rolle, die wir jenseits bestimmter sozialer Funktionen einnehmen. Ein solches Individuum innerhalb der sozialen Welt zu sein, ist für uns von großer Bedeutung. Als solches möchten wir von anderen Menschen respektiert und behandelt, ja: gewürdigt werden. Davon hängt unsere Selbstachtung ab. Unser individuelles Selbst ist also mit einer je eigenen Würde verknüpft. Diese Würde ist nicht mit der Menschenwürde identisch. Die Menschenwürde ist vielmehr eine Art normatives Schutzgehäuse für die individuelle Würde. Denn diese ist durch das Handeln anderer Menschen verletzbar, insbesondere durch bestimmte Arten von Demütigungen.

Allerdings verdient nach Stoecker nicht jedes individuelle Selbst Schutz. Es gibt Identitäten, die auf irrtümlichen Annahmen basieren (Ich bin genial!) oder moralischen Mindeststandards nicht genügen (Ich darf alles!). Solche Identitäten zu demolieren, ist legitim; insofern sind nicht alle Demütigungen falsch. Es geht Stoecker also nicht darum, dass jede Identität unbehelligt bleiben muss. Identitäten können auch weiterentwickelt und an neue Einsichten angepasst werden. Was aber in jedem Fall Schutz und Achtung verlangt, ist, dass es überhaupt eine akzeptable individuelle Identität

gibt. Die Menschenwürde ist genau dieser Anspruch jedes Menschen: „Das Gebot, die Würde des Menschen zu achten, ist das Gebot, seine prinzipielle Würdigkeit, also das Haben von Würde zu achten.“ (Stoecker 2010, 29).

Das Bemühen, den menschenwürdeverletzenden Charakter bestimmter Demütigungen herauszuarbeiten, spricht für Stoeckers Ansatz. Wichtiger noch ist, dass er zwischen kontingenter Würde und Menschenwürde unterscheidet und die erstere in eine Theorie der zweiten integriert. Denn offensichtlich sprechen wir im Alltag oft von Würde und Würdigsein in einem Sinne, der sich nicht mit jenem der Menschenwürde deckt. Dass sie jedoch gar nichts miteinander zu tun haben, erscheint zumindest *prima facie* unwahrscheinlich. Eine Menschenwürdetheorie, die keine Notiz von diesem Phänomen nimmt, wäre daher auf einem Auge blind. Stoeckers Bewusstsein für die Bedeutung der kontingenten Würde ist mit zwei weiteren Vorzügen seiner Theorie verknüpft: In ihr kommt erstens der einzelne Mensch stärker zur Geltung, als es in manch anderen Theorien der Fall ist. Der Träger der Menschenwürde ist hier nicht eine abstrakte Vernunftinstanz wie bei Kant, sondern erscheint als Individuum mit einer spezifischen persönlichen Identität. Und dieses Individuum versteht er zweitens nicht fälschlicherweise als ein autarkes Subjekt, sondern als ein Wesen, das zutiefst auf soziale Anerkennung angewiesen ist und durch deren Verweigerung existentiell verletzbar ist.

Dass diese Verletzlichkeit im Mittelpunkt steht, ist zugleich eine der Schwächen von Stoeckers Theorie. Denn Menschen sind in unterschiedlichem Maße verletzbar und resilient. Was der eine erträgt, wirft den anderen um. Damit ebnet Stoecker *volens nolens* einer bedenklichen Psychologisierung der Menschenwürde den Weg: Was eine Menschenwürdeverletzung ist, lässt sich dann gar nicht objektiv bestimmen, sondern hängt maßgeblich von der subjektiven Verfassung des Opfers ab. Mehr noch, da Prozesse der Identitätsentwicklung allmählich verlaufen und traumatisierende Erfahrungen noch viele Jahre später die eigene Identität attackieren können, ebenso wie sie später in ein positives Selbstkonzept eingebaut werden können, ist zu keinem Zeitpunkt sicher, ob eine Tat eine Menschenwürdeverletzung ist oder war. Das läuft unserem gängigen Verständnis diametral entgegen, demzufolge es auf die Qualität der Handlung selbst ankommt und nicht auf irgendwann auftretende kontingente psychische Folgen (vgl. Rothhaar 2015, 247).

Während Stoecker mit der Psychologisierung die Grenzen von Menschenwürdeverletzungen auflöst, engt er das Feld von Menschenwürdever-

letzungen mit der Fokussierung auf identitätsbedrohende Demütigungen zu sehr ein. Ein Mord, der frei von jeder erniedrigenden Geste ist oder von dem das bewusste Opfer nichts mitbekommt, verursacht diesem keine Identitätsprobleme, sondern löscht sein Leben aus. Damit fiele eine große Zahl historischer und gegenwärtiger Untaten durch das menschenwürdetheoretische Raster. Auch andere Menschenwürdeverletzungen wie etwa eine Unterdrückung der Meinungsfreiheit geraten nicht in den Blick. Ein Verbot gravierender Demütigung kann, so wichtig es ist, offensichtlich nicht das oberste Verfassungsprinzip sein.

Problematisch ist indes schon Stoeckers Verständnis der individuellen Würde. Zweifellos gibt es eine kontingente Würde, die nicht die Menschenwürde ist. Doch ist es richtig, dass diese Würde an unsere individuelle Identität geknüpft ist? Warum sollte sie? Gewiss, an unserer Identität liegt uns viel, auch ihre soziale Anerkennung ist für uns wichtig, aber reicht das, um von einer „Würde“ zu sprechen? Nach Stoecker unterscheidet sich die individuelle Identität, unsere „Rolle als eine individuelle Person“ von allen anderen sozialen Rollen (Stoecker 2019, 43, im Orig. kursiv). Aber gibt es so etwas überhaupt: eine Rolle von uns als Individuum, die von allen anderen sozialen Rollen unterschieden ist? Besteht die individuelle Rolle nicht vielmehr gerade in einem Bündel spezifischer sozialer Rollen? Und gerade Demütigungen richten sich ja oftmals auf die Gruppenzugehörigkeit von Menschen. Man kann den Eindruck gewinnen, als ob Stoecker einem überzogenen Individualismus erliegt, der sowohl anthropologisch oder soziologisch als auch würde-ethisch unangemessen ist. Hier besteht zumindest erheblicher Klärungsbedarf.

Unterm Strich können die zwei Menschenwürdetheorien nicht überzeugen. Beide weisen neben ihren unzweifelhaften Stärken erhebliche Schwächen auf, die aus ihren spezifischen Ansatzpunkten resultieren. Da diese Ansatzpunkte – Autonomie und Identität – für die Menschenwürde gleichwohl von Bedeutung sein dürften, besteht die Herausforderung für eine neue und integrative Menschenwürdetheorie darin, diese Schwächen zu beheben. Darüber hinaus stellt sich die Aufgabe, die Theorien zu vereinigen.

Für eine neue problemlösende *und* integrative Menschenwürdetheorie türmt sich also eine Reihe von Herausforderungen auf. Ein solche Theorie muss:

(identitätstheoretische Aspekte)

1. der wichtigen Rolle individueller Identität gerecht werden und sie begründen
2. das Verhältnis zwischen individueller Würde und Menschenwürde bestimmen
3. die Einengung von Menschenwürdeverletzungen auf extreme Demütigungen verhindern
4. die Subjektivierung von Menschenwürdeverletzungen verhindern
5. dem gruppenbezogenen Charakter von Identitäten und Demütigungen gerecht werden
6. die Grenzen legitimer Identitäten und legitimer Demütigungen bestimmen

(autonomietheoretische Aspekte)

7. der wichtigen Rolle der Autonomie gerecht werden
8. eine Begründung dieser Rolle der Autonomie leisten
9. den Vorwurf eines westlichen Partikularismus entkräften
10. die Grenzen legitimer Eingriffe in die Autonomie bestimmen

(integrative Leistung)

11. Autonomie und Identität sinnvoll miteinander vereinen

Die Herausforderungen 1–6 werden in Abschnitt IV behandelt, Herausforderungen 7–10 zusammen mit 11 in Abschnitt V. Sobald eine Herausforderung (fürs Erste) als bewältigt gelten kann, wird sie nochmals mit ihrer Nummer in Klammern genannt. Das mag etwas holzschnittartig wirken, dient aber einer transparenten Lektüre.

Zunächst jedoch müssen wir wissen, was „Sinn“ genau bedeutet, inwiefern er wichtig ist, aus welchem „Rohstoff“ also der anvisierte neue Lösungsweg gebaut ist.

III. Was ist Sinn und warum ist er so wichtig?

Über Sinn zu schreiben, dürfte innerhalb der akademischen Philosophie zuweilen skeptisches Stirnrunzeln hervorrufen. Das ist insoweit verständlich, als man darunter *den* „Sinn des Lebens“ versteht, die Idee eines höchsten Zweckes, der allen Menschen gleichermaßen zukommt und womöglich von Gott höchstpersönlich dekretiert wurde. Zwischen den metaphysischen Höhen, zu denen diese Idee zwangsläufig zu führen scheint, und dem satirischen Spott, den sie andererseits auf sich zieht, zwischen heiligem Ernst

und unbekümmertem Spaß, zwischen Mons Vaticanus und Monty Python scheint kaum Platz für eine säkulare, rationale Auseinandersetzung mit der Sinnthematik zu sein. Doch dieser „Sinn des Lebens“ ist nur eine bestimmte, überhöhte Ausformung einer grundlegenden Sache. Es geht auch eine Nummer kleiner. Nennen wir es das sinnvolle Leben.⁷

Was ist ein sinnvolles Leben? Was ist Sinn? Nach fast übereinstimmender Einschätzung innerhalb der heutigen sinntheoretischen Debatte ist Sinn „a variable and gradient final good in a person’s life“, das sich von anderen Gütern wie Glück oder Moralität unterscheidet (Metz 2013). Er ist eine eigenständige Dimension eines guten Lebens und verleiht einem menschlichen Leben Gewicht, Wert, Substanz, Bedeutsamkeit. Wir sind dabei nicht auf den Ausdruck „Sinn“ angewiesen, der diese Semantik ohnehin erst seit begriffsgeschichtlich recht kurzer Zeit trägt (vgl. Gerhardt 1995). Das, wofür der Begriff steht, ist auch gemeint, wenn wir alltagssprachlich von dem reden, was uns etwas bedeutet oder was wir lieben (vgl. Frankfurt 2014). Es ist gemeint, wenn Bernard Williams von den persönlichen Beziehungen und Projekten spricht, die aufzugeben unsere Identität zerstören würde (vgl. Williams 2009); oder wenn Charles Taylor über die „starken Wertungen“ nachdenkt (Taylor 1996, 17), die unser Selbst konstituieren: „Was ich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen“ (ebd., 67); oder wenn Hartmut Rosa die Wichtigkeit der „Resonanz“ betont und die „Resonanzachsen zwischen Selbst und Welt“ gestärkt wissen will (Rosa 2016, 26).⁸

Zwei Dinge werden damit bereits deutlich, nämlich wodurch Sinn entsteht und wie wichtig er für uns ist. Zum ersten Punkt: Selbstverständlich herrscht weder lebensweltlich noch theoretisch Einigkeit darüber, was im Einzelnen Sinn stiftet. Dennoch lässt sich eine gemeinsame Auffassung zumindest sehr vieler divergenter Autoren herauschälen, die sich auch in lebensweltlichen Wertungen widerspiegelt (vgl. Nozick 1981, 595; Wolf 2010; Metz 2015; Smuts 2013, 536). Demnach entsteht Sinn durch einen positiven Bezug, und zwar auf etwas intrinsisch Wertvolles, das jenseits der eigenen Person liegt. Vielleicht lässt sich diese fundamentale Annahme leichter an

7 So wird dieser Perspektivwechsel auch in der jüngeren angelsächsischen Debatte begrifflich markiert: „meaningful life“ oder „meaning *in* life“ statt „meaning *of* life“, vgl. z. B. Wolf 2010; Metz 2015.

8 Sinn wird auch – negativ – zum Thema, wenn es um das Phänomen der Entfremdung geht, vgl. Jaeggi 2005.

dem Leben von Menschen illustrieren, die nach verbreiteter Auffassung ein herausragend sinnvolles Leben gelebt haben, ein Leben mit „great meaning“,⁹ sagen wir: Vincent van Gogh, Albert Einstein, Sophie Scholl und die Begründerin der Hospizbewegung Cicely Saunders. Ob die Schaffung einzigartiger Gemälde, die Gewinnung revolutionärer physikalischer Einsichten, der Kampf gegen die nationalsozialistische Diktatur oder das Engagement für eine fürsorgliche Pflege sterbender Menschen – so unterschiedlich die Tätigkeiten und Biographien auch waren, stets geht es um den positiven Bezug auf intrinsisch Wertvolles. „Positiver Bezug“ heißt, es geht um eine Verbindung schaffender, entdeckender, anerkennender, erkennender, pflegender, schützender, unterstützender, liebender und ähnlicher Art.

Das, was sich an Ausnahmebiographien im Großen zeigt, findet sich ebenso im Kleinen wieder. Der eine zieht Sinn daraus, in der Basketballmannschaft zu spielen, eine andere daraus, sich bei der SPD-Ortsgruppe zu engagieren, und für jemand dritten schafft es Sinn, sich um seine Kinder zu kümmern oder sich mit der Relativitätstheorie zu beschäftigen oder das Van-Gogh-Museum in Amsterdam zu besuchen. Der Großteil von Sinnstiftung dürfte bei den meisten Menschen durch menschliche Beziehungen verschiedenster Art zustande kommen. Was genau Sinn stiftet, ließe sich gewiss noch mehr auf den Begriff bringen.¹⁰ Das ist jedoch für unsere Zwecke weder nötig noch hilfreich, da die Sinntheorie der Menschenwürde nicht von speziellen sinntheoretischen Annahmen abhängen soll.

Eine sinntheoretische Denkrichtung ist allerdings durchaus ausgeschlossen, nämlich ein reiner Subjektivismus oder Konstruktivismus. Ihm zufolge ist dasjenige sinnvoll, worin jemand Freude findet oder was jemand für sinnvoll hält. Diese Annahme erzwingt äußerst kontraintuitive Urteile. So würde Sisyphos ein sinnvolles Leben leben, wenn er Erfüllung darin fände, für alle Zeiten und ohne jeden Zweck Felsbrocken einen Berg hinaufzurollen, die anschließend wieder hinunterrollen.¹¹ Ebenso der Sadist, dem das Quälen kleiner Kinder ein wohliges Gefühl der eigenen Bedeutsamkeit verschafft. Auch kann der Subjektivismus nicht richtig verständlich machen, inwiefern wir uns in Bezug auf den Sinngehalt unseres Lebens *irren* können

9 So der Ausdruck und die Vorgehensweise in Metz 2011; vgl. Wolf 2010, 11.

10 Beispiele für solche Bestimmungsversuche sind z. B.: Nozick 1981; Cottingham 2003; Levy 2005; Metz 2013; Bramble 2015.

11 Vgl. Taylor 2000, 90; vgl. zur Kritik am Subjektivismus Wolf 2010, 15–18; Metz 2013, 175; Smuts 2013; Bramble 2015, 447–454.

oder unsere Vorstellungen von einem sinnvollen Leben *korrigieren* können. Denn Irrtum und Korrektur setzen bereits Kriterien voraus, die jenseits der subjektiven Einstellung liegen. Kurzum, die Sinntheorie der Menschenwürde setzt ein objektivistisches Verständnis sinnvollen Lebens voraus.¹²

Zweiter Punkt: Sinn ist extrem wichtig. Er ist kein hübsches biographisches Sahnehäubchen, sondern wir sind existentiell auf ihn angewiesen. „Human beings are hungry for significance.“ (Cottingham 2003, 32; vgl. Landau 2015, 169).¹³ Unsere Lebensführung und Entscheidungen folgen sicherlich nicht durchgehend dem, was wir für sinnstiftend halten; unser Leben gelingt nicht immer nach Maßgabe unserer Sinnideale und schon gar nicht in Gänze. Doch wie wir unser Leben führen wollen, wie wir sein wollen, wie wir uns und unser Leben bewerten, das wird vor allem von unseren Vorstellungen davon geprägt, was sinnvoll ist und was nicht. Mit anderen Worten, unsere Identität, unsere Vorstellung davon, was wir sein wollen, besteht maßgeblich aus Annahmen darüber, was unserem Leben Sinn verleiht: dass ich z. B. ein treuer Freund bin, eine liebevolle Mutter, eine für das Gemeinwohl engagierte Lokalpolitikerin, ein geschätzter Nachbar und so weiter.¹⁴

Wie sehr Sinn existentiell bedeutsam, ja notwendig ist, zeigt sich besonders dann, wenn es uns an seiner Erfahrung mangelt, wenn wir also – zu Recht oder zu Unrecht – unser Leben als sinnlos erleben. Die Erfahrung von

-
- 12 Das ist – für die Zwecke der Entwicklung der Sinntheorie der Menschenwürde – in zweifacher Hinsicht in einem relativ weiten, inklusiven Sinn gemeint. Erstens sind damit auch Positionen gemeint, die subjektive *und* objektive Bedingungen für ein sinnvolles Leben als notwendig erachten, wie z. B. Wolf mit ihrem „bipartite view“, vgl. Wolf 2010. Zweitens dürfen sich hier auch bestimmte intersubjektivistische Positionen subsumiert sehen, nämlich solche, die auf eine hypothetische rationale Zustimmung der Menschen setzen. Ich halte zwar beide Theorierichtungen, den „bipartite view“ und jede Form von sinntheoretischem Intersubjektivismus, für falsch (was an dieser Stelle aus Platzgründen bloße Behauptung bleiben muss, vgl. aber dazu Metz 2015, 175–179); diese Sichtweise ist jedoch keine Voraussetzung für die Akzeptanz der Sinntheorie der Menschenwürde. Notwendig ist dafür nur die Ablehnung faktischer (inter) subjektiver Einstellungen als alleiniger Bedingung für ein sinnvolles Leben.
- 13 Viktor Frankl ging sogar so weit, das Streben nach Sinn für die zentrale Motivation des Menschen zu halten, vgl. Frankl 2011, 111. Vgl. dazu Kipke 2018, 250–253.
- 14 Charles Taylor schreibt dazu: „Die Vorstellung von einer durch bloße faktische, keiner starken Wertung unterliegende Vorlieben bestimmten Identität ist inkohärent.“ (Taylor 1996, 60).

Sinnlosigkeit ist ein Hauptmerkmal depressiver Erkrankungen, die wiederum so stark wie keine andere Krankheit mit Suizidalität verbunden sind (vgl. Wolfersdorf und Etzersdorfer 2011, 99, 147; Kleffaras und Psarra 2012). Aber auch unabhängig von pathologischen Zuständen korrelieren „Sinnkrisen“ mit einer erhöhten Neigung zur Selbsttötung (vgl. Schnell, Gerstner und Krampe 2018) ebenso wie mit stärkerem Alkohol- und Drogenmissbrauch und allgemein mit größeren Gesundheitsrisiken (vgl. Schnell 2016, 125–128). Ein radikaler Sinn-Nihilismus mag eine interessante theoretische Position sein oder nach einer coolen Attitüde aussehen, als echte Überzeugung lässt er sich schwerlich praktisch leben. Zugespitzt: Sinnverneinung bedeutet Lebensverneinung.¹⁵ Im Umkehrschluss heißt das, ohne Sorge vor einer Prise Pathos: Wenn wir das Leben bejahen, muss uns an Sinn gelegen sein.

Inwiefern sich das als Grundlage einer neuen und integrativen Menschenwürdetheorie eignet, wird im nächsten Abschnitt geklärt. Vorab seien noch einige Begriffe definiert, die dabei eine Rolle spielen. Das, was eine Person oder eine Gemeinschaft für sinnstiftend hält und woran sie sich praktisch orientieren will, nenne ich eine *Sinnkonzeption*. Diese muss nicht ausformuliert sein und kann ebenso in einer unreflektierten Überzeugung bestehen. *Sinnverwirklichung* oder *Sinnstiftung* ist die Realisierung einer solchen Sinnkonzeption oder auch ein sinnstiftendes Tun, das gar nicht einer vorgegebenen Sinnkonzeption folgt, sondern unbeabsichtigt erfolgt. Sofern es darum geht, dass wir auf Sinn(erfahrung) angewiesen sind, spreche ich vom *Sinnbedürfnis*. Um die sowohl bedürftige als auch stiftende Orientierung von Menschen auf Sinn hin anthropologisch auf den Begriff zu bringen, spreche ich von der *Sinnorientierung*. Dabei geht es also nicht um eine bestimmte Sinnkonzeption oder Sinnstiftung, sondern um das grundsätzliche menschliche Auf-Sinn-hin-orientiert-Sein. Ein *sinnvolles Leben* ist ein Leben, das in einem signifikanten Maße von Sinnstiftung geprägt ist, und damit dasjenige, was wir als sinnbedürftige Wesen erstreben. Dabei haben wir natürlich oft nur eine Lebensphase und einen bestimmten Lebensbereich im Blick; doch die Ganzheit des Lebens ist stets der letzte Horizont unserer Sinnorientierung.

15 Die Einschätzung, dass fehlender Sinn, genauer: fehlendes *Sinnerleben* mit dem menschlichen Leben schwer vereinbar ist, ändert sich auch nicht, wenn man das Phänomen der existentiellen Indifferenz in den Blick nimmt, d. h. den Mangel an Sinnerfahrung *ohne* Sinnkrise und Leidensdruck (vgl. Schnell 2016, 86ff.). Erstens geht auch dieser Zustand „einher mit subjektiver Hilflosigkeit und Kontrollverlust“ (ebd., 96). Zweitens bedeutet eine niedrige Sinnerfüllung nicht, dass überhaupt kein Sinn erfahren wird.

IV. Schritte auf dem Weg zur Sinntheorie der Menschenwürde: Identität

Wenn es wichtig ist, unsere Identität zu schützen, oder genauer: unsere Möglichkeit, überhaupt eine attraktive Identität zu haben, wie Stoecker meint, dann geht es darum, uns als Wesen mit Sinnbedürfnis und einer bestimmten Sinnkonzeption zu achten. Denn unser Sinnbedürfnis konstituiert und formt unsere Identitätssuche, unsere Sinnkonzeption bildet den Kern unserer Identität. Wir wollen nicht einfach irgendwer sein, sondern wir wollen – wenn vielleicht auch nur minimal – bedeutsam sein, eingebunden sein, in Beziehung stehen. Unser Verständnis von uns als *dieser* Mensch ist maßgeblich das Verständnis von uns als desjenigen, der mit diesen und jenen Werten verbunden ist, der an diesen und jenen Menschen hängt, der für diese Stadt lebt oder für jenes Projekt, dem dieses oder jenes etwas bedeutet, der Teil von etwas Größerem ist. In den meisten Fällen wird es nicht *eine* sinn- und damit identitätsstiftende Sache sein, sondern eine individuelle Kombination. Die Menschenwürde zu achten heißt deshalb, Menschen als sinnbedürftige Wesen zu achten. (Herausforderung 1: der wichtigen Rolle individueller Identität gerecht werden und sie begründen.)

So weit erscheint das vielleicht nur wie alter Wein in neuen begrifflichen Schläuchen. Doch die sinntheoretische Neuinterpretation hat eine Reihe von Vorzügen. Erstens wird die Rolle der kontingenten, individuellen Würde neu justiert und überhaupt erst richtig verständlich. Denn warum sollte mit der individuellen Identität eine besondere Würde verknüpft sein? Worin sollte die bestehen? Warum sollte Sabine Mustersinn, 42 Jahre alt, Abitur, zwei Kinder, Angestellte bei der AOK Bielefeld, eine eigene Würde haben, die nicht mit der Menschenwürde identisch ist, sondern aus ihrem äußerst durchschnittlichen Selbst, aus ihrer mittelstandsbürgerlichen Identität hervorgeht? Die Sinntheorie kann eine Antwort geben: weil Sabine Mustersinn nicht nur für sich steht, sondern für anderes, für mehr, für Größeres. Ihre sinngeprägte Identität, sei sie auch noch so gewöhnlich, besteht ja gerade in Bezügen auf Wertvolles jenseits ihrer selbst. Sie arbeitet täglich acht Stunden dafür, Bielefelder Bürgern ihre Gesundheitsversorgung zu finanzieren, sie liebt ihre Kinder, ihren Ehemann und einige gute Freunde. Das (und wahrscheinlich noch viel mehr) macht ihre Identität aus und verleiht ihr eine individuelle Würde. Die individuelle Würde ist die Verkörperung der individuellen Sinnverwirklichung.

Paradoxerweise besteht also die kontingente Würde des Individuums darin, dass es nicht allein um das Individuum geht. Oder etwas lyrisch ausge-

drückt: Als Sinnstifter bin ich nie nur ich; ich bin gewissermaßen größer als ich selbst. Dieses Moment der Selbsttranszendenz ist uns würdephänomenologisch wohlvertraut, nämlich von der traditionellen „Würde des Amtes“: Der Bundespräsident steht eben nicht nur für sich, sondern für das ganze Land, das macht seine herausgehobene Würde aus. Was der Bundespräsident im Großen, ist Sabine Mustersinn im Kleinen.

Insofern ist es ganz richtig, wenn Stoecker sagt, die Menschenwürde gebietet, „das Haben von Würde zu achten“ (Stoecker 2010, 29). Nur wird erst mit der sinntheoretischen Wende begreifbar, warum das so ist, worin diese individuelle Würde besteht, aber auch, warum die Achtung dieser Würde normativ sekundär ist. Denn die faktischen Würden sind unterschiedlich gewichtig und können obendrein verloren gehen. Darauf lässt sich kein gleicher Anspruch für alle bauen. Der gleiche Anspruch richtet sich vielmehr darauf, dem Bedürfnis nach Sinnverwirklichung nachzugehen und so eine kontingente, individuelle Würde auszubilden. Innerhalb der Sinntheorie der Menschenwürde erhält die kontingente Würde mithin einen Platz, aber sie rutscht – im Vergleich zu Stoeckers Ansatz – auf der normativen Prioritätenskala nach unten. Den obersten Platz nimmt stattdessen der *Anspruch* auf Sinnverwirklichung ein. (Herausforderung 2: das Verhältnis zwischen individueller Würde und Menschenwürde bestimmen.)

Zweitens macht die sinntheoretische Interpretation der Identität deutlich, dass es mit dem „Haben“ einer Identität nicht getan ist. Vielmehr wollen wir unsere Identität auch ausdrücken, sie handelnd und sprechend verwirklichen. Wenn es beispielsweise zur Sinnkonzeption einer Person – und damit zu ihrer Identität – gehört, Christ zu sein, dann gehört dazu, ihren christlichen Glauben auszudrücken. Das ist wichtig für das Verständnis von Menschenwürdeverletzungen: Die Menschenwürde wird nicht erst dann verletzt, wenn wir jeder Möglichkeit beraubt werden, eine akzeptable Identität anzunehmen, sondern schon dann, wenn wir erheblich und dauerhaft daran gehindert werden, sie zu leben.¹⁶ Deshalb verletzt etwa auch die Unterdrückung der Religionsausübung oder die Vorenthaltung von Meinungs-

16 Wichtige Einschränkung: sofern nicht die Sinnverwirklichung anderer erheblich davon betroffen ist. Denn wir werden oft erheblich in unserer Sinnverwirklichung behindert, ohne dass wir dies als Menschenwürdeverletzungen klassifizieren würden. Das ist dann der Fall, wenn die individuelle Sinnverwirklichung mit derjenigen anderer kollidiert. Wenn Sabine Mustersinns Ehemann sich von ihr trennt, d. h. sie an der Verwirklichung eines Teils ihrer Sinnkonzeption hindert, ist das selbstverständlich keine Menschenwürdever-

freiheit die Menschenwürde. Die Sinntheorie der Menschenwürde vermeidet eine Einengung auf extreme Demütigungen, wie sie sich aus Stoeckers Ansatz ergibt. Sie kann auch andere gravierende Verbrechen als Verletzungen der Menschenwürde ausweisen. (Herausforderung 3: die Einengung von Menschenwürdeverletzungen auf extreme Demütigungen verhindern.)

Drittens: Weil der gleiche Anspruch auf Sinnverwirklichung und die Anerkennung als sinnbedürftiges Wesen dasjenige ist, was die Menschenwürde ausmacht, ist ihre Verletzung nicht von individuell höchst unterschiedlichen psychischen Dispositionen abhängig, sondern objektiv bestimmbar. Verletzungen der Menschenwürde *können* durchaus demütigenden Charakter haben, nämlich insofern Menschen erheblich an der Verwirklichung ihrer identitätskonstituierenden Sinnkonzeptionen gehindert werden oder sie nicht als gleiche Sinnstiftungsfähige unter anderen Sinnstiftungsfähigen behandelt werden. Dass die Opfer diese Handlungen subjektiv als demütigend erleben, ist jedoch keine notwendige Bedingung für das Vorliegen einer Menschenwürdeverletzung. Das Gefühl der Demütigung ist auch keine hinreichende Bedingung dafür, sondern allenfalls ein Indiz. (Herausforderung 4: die Subjektivierung von Menschenwürdeverletzungen verhindern.)

Viertens vermeidet die Sinntheorie der Menschenwürde einen einseitigen Individualismus. Die Identität ist zwar immer diejenige eines Individuums, aber sie muss nicht eine besonders individuelle sein. Ganz im Gegenteil, unsere Sinnkonzeptionen zielen nicht nur vielfach auf die Teilhabe an Gemeinschaften, sondern sind häufig selbst gemeinschaftlicher Natur. Sinn und Identität werden oftmals gerade nicht durch unsere „Rolle als eine individuelle Person“ geschaffen (Stoecker 2019, 43, im Orig. kursiv), sondern durch unsere sozialen Zugehörigkeiten, z. B. familiärer, kultureller, sprachlicher, religiöser, beruflicher, politischer Art. Auch das ist für das Verständnis von Menschenwürdeverletzungen relevant, und zwar insbesondere für die Demütigungen, die Stoecker im Blick hat. Denn solche Demütigungen betreffen häufig genau diese Zugehörigkeiten. Juden, die unter der NS-Herrschaft gedemütigt wurden, wurden *als* Juden gedemütigt.¹⁷ Diverse Menschenwürdeverletzungen zielen sogar direkt darauf, diese sinnstiften-

letzung; ein staatliches Heiratsverbot oder staatlich erzwungene Scheidungen dagegen schon.

17 Vgl. das von Stoecker herangezogene Beispiel von Wiener Juden, die unter der NS-Herrschaft gezwungen wurden, kniend vor johlendem Publikum den Bürgersteig zu schrubben: vgl. Stoecker 2019, 35, 46.

den Gemeinschaftsbezüge zu zerstören, so wie (Massen-)Vergewaltigung als Kriegstaktik, Isolationsfolter oder die Ermordung religiöser Amtsträger.¹⁸ (Herausforderung 5: dem gruppenbezogenen Charakter von Identitäten und Demütigungen gerecht werden.)

Fünftens vermag die Sinntheorie der Menschenwürde, wichtige normative Grenzen kohärent zu bestimmen. Dazu gehört die Grenze zwischen solchen Identitäten bzw. Sinnkonzeptionen, deren Verwirklichung legitim ist, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist. Da die universalistische Idee der Menschenwürde allen Menschen grundsätzlich den gleichen Anspruch zuweist, ihre Sinnkonzeptionen zu verwirklichen, haben diejenigen keinen Anspruch auf Verwirklichung ihrer Sinnkonzeptionen, die andere an der Verwirklichung ihrer Sinnkonzeptionen hindern. Ein Nazi beispielsweise hat auch eine Sinnkonzeption, sie prägt seine Identität. An deren Verwirklichung darf und muss er aber gehindert werden, weil er damit andere Menschen in ihrer Sinnverwirklichung verletzen würde: durch Gewalt und Einschüchterung, im Falle politischer Machtübernahme durch Entrechtung und Massenmord. Damit ist zugleich das Feld illegitimer Demütigung begrenzt. Denn daran gehindert zu werden, die eigene Sinnkonzeption zu verwirklichen und die damit verknüpfte (vermeintliche) Würde darzustellen, kann als demütigend erfahren werden. Doch wenn der Nazi den Eingriff in seine Sinnverwirklichung (in Form strafrechtlicher Verbote oder polizeilicher Gewalt) als demütigend empfindet, ist das eine legitime Demütigung.

Legitime Demütigungen gibt es der Sinntheorie der Menschenwürde zufolge auch in einer anderen Hinsicht: *In Frage gestellt* werden dürfen alle Sinnkonzeptionen. Es gibt keinen Anspruch darauf, in seiner sinnkonstituierten Identität intellektuell unbehelligt zu bleiben.¹⁹ Wenn jemand sich

18 Indem die sinntheoretische Perspektive die Rolle gemeinschaftlicher Bezüge erfasst, kann sie nicht nur bestimmte Menschenwürdeverletzungen besser verstehen, sondern auch besser eine Brücke zu (nichtwestlichen) Menschenwürde-Konzeptionen schlagen, die Gemeinschaft anstelle des Individuums in den Mittelpunkt stellen (vgl. Metz 2012; Ikuneobe 2016). Auch in dieser Hinsicht kommt der Sinntheorie der Menschenwürde ein Integrationspotential zu. Sie wird dem Individuum gerecht, ohne darüber seine Gemeinschaftsbezogenheit zu vergessen.

19 Das ist eine unmittelbare Folge des zugrunde liegenden objektivistischen Verständnisses von Sinn. Denn hinge die Sinnhaftigkeit allein vom subjektiven Dafürhalten der jeweiligen Person ab, gäbe es für Kritik gar keine Veranlassung. Sinn objektivistisch zu verstehen, heißt hingegen, dass es Gründe gibt –

durch die Kritik an seiner Weltanschauung oder Lebensweise gedemütigt und in seiner Identität erschüttert fühlt und meint, keine akzeptable alternative Identität entwickeln zu können, dann ist das bedauerlich (und man sollte eventuell einige Sensibilität walten lassen), aber keine Verletzung seiner Menschenwürde. So vermeidet die Sinntheorie der Menschenwürde erneut, sich bei der Bestimmung der Verletzungstatbestände in die Abhängigkeit kontingenter subjektiver Empfindlichkeiten zu begeben. (Herausforderung 6: die Grenzen legitimer Identitäten und legitimer Demütigungen bestimmen.)

V. Schritte auf dem Weg zur Sinntheorie der Menschenwürde: Autonomie

Warum soll die Autonomie ein so großes Gewicht erhalten? Warum ist sie für die Menschenwürde zentral? Die sinntheoretische Antwort lautet natürlich erneut: It's the meaning, stupid. Die Autonomie bezieht ihre große Bedeutung nicht daher, dass wir darüber entscheiden können, ob wir heute eine Packung Spaghetti oder Fusilli in den Einkaufswagen legen, sondern sie bezieht sie von den uns wesentlichen Sinnkonzeptionen, die wir autonom verwirklichen wollen. Autonomie ist so immens wichtig, weil uns das immens wichtig ist, womit wir uns identifizieren, was uns ausmacht, was wir sind und sein wollen und wessen wir uns zugehörig fühlen – also das, was nach unserer Vorstellung ein sinnvolles Leben ausmacht und was wir in unserem autonomen Tun realisieren wollen.²⁰

Rückt damit Sinn an die Stelle der Autonomie? Nein, es geht nicht um Sinn *statt* Autonomie, sondern um Sinn *durch* Autonomie – jedenfalls für diejenigen Menschen, die dazu fähig und willens sind. Autonomie ist die für Autonomiefähige und -willige einzig akzeptable Form der Sinnverwirklichung. Denn ein sinnvolles Leben nach eigenen Vorstellungen leben zu wollen, heißt nichts anderes, als autonom leben zu wollen. Die Rolle der Autonomie ist begründungstheoretisch sekundär, aber normativ prioritär.

Aber ist die sinntheoretische Begründung nicht dennoch ein Einfallstor für einen Sinn-Paternalismus? Denn wenn Sinn der entscheidende

Gründe, die zumindest implizit den Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben und daher kritisiert werden können.

20 Vgl. zum Zusammenhang zwischen Autonomie und Sinn auch Rössler 2019, Kap. 3.

Faktor ist, lädt das nicht dazu ein, den Menschen vermeintlich höherwertige Sinnkonzeptionen zu oktroyieren? Auch hier lautet die Antwort Nein. Die Gefahr von Paternalismus und Autonomiebeschneidung besteht grundsätzlich immer, die Sinntheorie der Menschenwürde ist dafür aber nicht anfälliger als andere Ansätze. Im Gegenteil, es geht ihr ja um die autonome Verwirklichung der jeweiligen Sinnkonzeptionen. Eine Sinnoktroyierung gegen den Willen der Bürger ist nicht nur illegitim, sondern dürfte kaum funktionieren. Denn sie wären gewissermaßen gar nicht innerlich „dabei“, es wäre nicht *ihr* Leben. Für ein Verständnis von Menschenwürde, „die man auch gegen den Willen ihres Trägers schützen dürfe“ (Joerden 2015, 80), hat die Sinntheorie der Menschenwürde keinen Platz. Wie Jan Joerden ganz richtig schreibt: „Vielmehr geht es um nichts mehr, aber auch um nichts weniger, als darum, der individuellen Sinnstiftung den sie ermöglichenden Raum zu erhalten.“ (Ebd., 79f.) Im Rahmen des sinntheoretischen Verständnisses von Menschenwürde ist daher jedes autonome Handeln (in den Grenzen des Rechts) geschützt.

Noch ein Einwand: Steht eine Person damit nicht stets unter Rechtfertigungsdruck, ihre autonomen Entscheidungen für sinnrelevant zu erklären? Und droht dann nicht jede Autonomiebeschneidung Legitimität zu erheischen, sofern vermeintlich keine bedeutsame Sinnstiftung betroffen ist? Natürlich nicht. Das normative Primat des Rechts auf Autonomie dehnt sich auf sämtliche Lebensbereiche eines Individuums aus. Dafür gibt es mindestens zwei Gründe: Erstens sind sinnvolle und sinnarme Betätigungen auf unentwirrbare Weise miteinander verwoben. Nicht-sinnstiftende Lebensvollzüge bilden die vitale Grundlage für sinnstiftendes Tun, dienen als Erholung, Rückzugsort, Ideenquelle, Kontrastfolie etc. Das Leben eines Menschen bildet insofern eine Einheit. Zweitens lässt sich weder von außen noch von innen je mit letzter Gewissheit sagen, was Sinn stiftet. Also ist es auch aus erkenntnistheoretischen Gründen ein Gebot der sinntheoretisch verstandenen Menschenwürde, das Recht auf Autonomie so umfassend wie möglich sein zu lassen. Vielleicht ist es am Ende doch für ein sinnvolles Leben relevant, welche Art von Pasta wir kaufen – unwahrscheinlich, aber wer weiß das schon?

Die Sinntheorie der Menschenwürde gründet die Menschenwürde also nicht in der Autonomiefähigkeit und weist ihr doch einen zentralen Platz zu. Sie setzt bei der Begründung der normativen Rolle der Autonomie „tiefer“ an, ohne sie auch nur um ein Gran zu schmälern. Insofern geht die Sinntheorie der Menschenwürde in der *Begründung* über existierende autonomie-orien-

tierte Menschenwürdetheorien hinaus, während sie *im Ergebnis* zum modernen, „Nach-45er“-Verständnis von Menschenwürde gehört (vgl. Lohmann 2010). (Herausforderungen 7 und 8: der wichtigen Rolle der Autonomie gerecht werden und eine Begründung dieser Rolle der Autonomie leisten.)

Aber setzt sich die Sinntheorie der Menschenwürde damit nicht auch dem Vorwurf aus, dass hinter ihrem universalistischen Anspruch letztlich nur ein westlicher Partikularismus lauert? Nein, das tut sie nicht, eben weil für sie nicht die Autonomie, sondern der Sinn den letzten Grund der Menschenwürde darstellt. Denn Sinn lässt sich auch auf nichtautonome Weise verwirklichen. Zu denken ist hier etwa an stark gemeinschaftsbetonte Formen der Sinnverwirklichung mit einer erheblichen Ein- und Unterordnung des Einzelnen, wie sie in traditionellen Familienverbänden vorkommen. Darin ist so lange keine die Menschenwürde verletzende Unterdrückung zu sehen, wie die Mitglieder solcher Gemeinschaften die gemeinsame Sinnkonzeption mittragen und sich nicht mit einer eigenen, abweichenden Sinnkonzeption der Gemeinschaft entziehen wollen; solange sie also nicht den Willen zu individueller Selbstverwirklichung haben und auch solange die Möglichkeit zukünftiger Autonomie nicht verbaut wird. Das sinntheoretisch verstandene normative Primat der Autonomie bedeutet eben nicht, nur in autonomer Lebensführung etwas Schützenswertes zu erblicken, sondern dem Schutz der Autonomie dann Vorrang einzuräumen, *sofern* Menschen ihre Sinnkonzeption auf autonomem Wege verwirklichen wollen. Ein Menschenwürdeverständnis, das auf den Schutz individueller Autonomie pocht, entspringt also keiner partikularistisch-westlichen Perspektive, sondern der Einsicht, dass die Autonomie zwar nur *eine* Form der Sinnverwirklichung darstellt, aber für autonomiewillige Menschen die *einzig akzeptable*, ja *einzig mögliche* Form.

Bei seinen Zweifeln an der Universalität der Menschenwürde stellt Steinfath die Frage, „ob sich der Wert eines fundamentalen Anspruchs nicht auch anders als über das Ideal der Selbstbestimmung begreifen lässt“ (Steinfath 2017, 286). So ist es, und diesen anderen Weg des Begreifens bietet die sinntheoretische Perspektive. Sie ist nicht nur anders, sondern lässt uns den gemeinsamen Grund für die normative Rolle von Autonomie und Gemeinschaftsorientierung erkennen. Denn beide können Formen von Sinnverwirklichung sein.²¹ (Herausforderung 9: den Vorwurf eines westlichen Partikularismus entkräften.)

21 Damit bildet die Sinntheorie der Menschenwürde erneut eine Brücke zwi-

Insofern unsere Autonomie ihr normatives Gewicht von dem auf diese Weise angestrebten sinnvollen Leben erhält, ergibt sich auch eine Antwort auf die Frage nach ihrer legitimen Einschränkung: Staatliche Eingriffe in die Autonomie sind genau dann mit der Menschenwürde nicht vereinbar, wenn sie die autonome Verwirklichung persönlicher (und mit anderen verträglicher) Sinnkonzeptionen verhindern oder erheblich einschränken. Dazu gehören etwa Verletzungen der Religions- und Meinungsfreiheit, Sklaverei, übermäßige Einschränkungen der Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, die Zerstörung der Privatsphäre u.v.m. Unschwer lassen sich darin Verletzungen der Menschenrechte, genauer: der liberalen Freiheitsrechte und der politischen Teilhaberechte erkennen.²² Diese Rechte lassen sich als Ermöglichungsbedingungen eines sinnvollen Lebens rekonstruieren. Die sinntheoretisch verstandene Menschenwürde lässt sich also auch als Grund der Menschenrechte verstehen.

Spätestens hier wird deutlich, dass es einer objektivistischen Sinntheorie bedarf (vgl. Abschn. III). Denn die Rechte, die die Grenze legitimer Eingriffe in die Autonomie markieren, schützen Tätigkeiten und Lebensbereiche, die als Bedingungen oder Elemente sinnvollen Lebens gelten. Um diese Rechte zu formulieren, ist also eine Vorstellung davon erforderlich, was ein sinnvolles Leben ausmachen kann; oder genauer: eine Vorstellung von dem *Spektrum* möglichen sinnvollen Lebens, denn es geht selbstverständlich nicht darum, eine einzelne Art und Weise sinnvollen Lebens abzusichern, sondern alle, die mit anderen vereinbar sind. Beispiel Meinungsfreiheit: Das Recht darauf ist getragen von der Vorstellung, dass es zu einem sinnvollen Leben gehören *kann* und oftmals *tatsächlich* gehört, seine Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen und für ihre Durchsetzung politisch zu kämpfen. Keinesfalls ist *jedes* sinnvolle Leben auf den Gebrauch der Meinungsfreiheit angewiesen; möglicherweise ist auch das schweigsame Leben eines Kartäusermönchs sinnvoll. Doch für viele Formen autonomen sinnvollen Lebens ist die Meinungsfreiheit eine notwendige Bedingung. Eine zwangsweise staat-

schen dem westlich-individualistischen und einem gemeinschaftsorientierten Verständnis von Menschenwürde, s. Fn. 18.

22 Darüber hinaus lassen sich auch soziale Anspruchsrechte wie das Recht auf Bildung, auf Gesundheitsversorgung usw. sinntheoretisch begründen, denn ihre Achtung sorgt dafür, dass Menschen überhaupt in die Lage versetzt werden, ihre Sinnkonzeptionen auszubilden und zu verwirklichen. Aber das geht über die Frage nach den legitimen Grenzen von Eingriffen in die Autonomie hinaus.

liche Erhebung von Steuern hingegen unterminiert nicht die Fähigkeit, ein sinnvolles Leben zu führen.²³ Im Rahmen einer subjektivistischen Sinntheorie indessen würde es bestenfalls vom aktuellen subjektiven Dafürhalten abhängen, welche Eingriffe in die Autonomie als zulässig gelten und welche nicht – wenn es nicht sogar ausreichend wäre, uns alle an Nozick'sche Erlebnismaschinen anzuschließen, die uns Sinn und Autonomie vorgaukeln.²⁴ (Herausforderung 10: die Grenzen legitimer Eingriffe in die Autonomie bestimmen.)

Es dürfte bereits deutlich geworden sein: Sinn bildet den gemeinsamen Grund der normativen Relevanz von Autonomie *und* Identität. Denn das, was für uns ein sinnvolles Leben ausmacht, bildet unsere Identität, ebenso wie es unserer Autonomie ihre Bedeutung verleiht. Wir streben an, unsere durch Sinnkonzeptionen konstituierte Identität autonom zu realisieren. Unser Recht auf Autonomie ist deshalb auch das Recht, unsere Identität zu verwirklichen und dabei eine gewisse individuelle sinnkonstituierte Würde zu entwickeln und auszudrücken, wofür wir auf die Anerkennung der sozialen Umwelt angewiesen sind. Und so werden auch die Verletzungen der Menschenwürde neu verständlich: Sie bestehen nicht ausschließlich in Beschneidungen der Autonomie oder in extremen Demütigungen, sondern in der praktischen Negierung des Menschen als sinnorientierten Wesens. Die Sinntheorie der Menschenwürde deckt die grundlegende Signatur von Menschenwürdeverletzungen auf, von der bestimmte Beschneidungen der Autonomie und manche Demütigungserfahrungen nur Ausprägungen sind. Damit überbrückt die Sinntheorie der Menschenwürde die konzeptionelle Kluft zwischen autonomie- und identitätsorientierten Menschenwürdetheorien und legt ihre gemeinsame Wurzel frei. (Herausforderung 11: Autonomie und Identität sinnvoll miteinander vereinen.)

23 Mit dieser Orientierung an den menschlichen Voraussetzungen sinnvollen Lebens ist die Sinntheorie der Menschenwürde an eine weitere Menschenwürdetheorie anschlussfähig, nämlich an diejenige Martha Nussbaums, der zufolge die Achtung der Menschenwürde in der Realisierung grundlegender menschlicher *capacities* besteht. Vgl. Nussbaum 2010.

24 Das Gedankenexperiment zielte bei Robert Nozick nicht ausdrücklich auf die maschinelle Vorgaukelung von Sinn, es lässt sich aber zwanglos darauf beziehen. Vgl. Nozick 2006, 71-75.

Es hat sich gezeigt: Die Sinntheorie der Menschenwürde ist imstande, die beiden disparaten Theorierichtungen sinnvoll miteinander zu vereinen und wesentliche Probleme zu lösen, die sich bei beiden jeweils ergeben. Selbstverständlich ist damit noch nicht erwiesen, dass sie weitere Menschenwürdetheorien integrieren kann, und vor allem nicht, dass sie weitere Probleme lösen kann, die ich hier außen vor gelassen habe. Doch wenn die Sinntheorie der Menschenwürde die hier behandelten Herausforderungen bewältigen kann, spricht das bereits für sie – und dafür, dass sie weiteres Problemlösungspotential bereithält.

Literatur

- Berk, Laura E. 2011. *Entwicklungspsychologie*. 5., aktualisierte Aufl. München: Pearson Studium.
- Bramble, Ben. 2015. „Consequentialism about Meaning in Life“. *Utilitas* 27, Nr. 4: 445–459.
- Cottingham, John. 2003. *On the Meaning of Life*. New York: Routledge.
- Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, MA.: Harvard Univ. Press.
- Dürig, Günter. 1958. „Kommentar zu Art. 1 GG“. *Grundgesetz. Kommentar*, hg. v. Theodor Maunz, Günter Dürig u. a. München, 1–26.
- Düwell, Marcus. 2010. „Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte“. *Zeitschrift für Menschenrechte* 4, Nr. 1: Philosophie der Menschenwürde: 64–79.
- Forst, Rainer. 2005. „Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53: 589–596.
- Frankfurt, Harry G. 2014. *Gründe der Liebe*. Berlin: Suhrkamp.
- Frankl, Viktor E. 2011. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. 3. Aufl. München: dtv.
- Gerhardt, Volker. 1995. „Sinn des Lebens“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karl Gründer, Bd. 9, Basel: Schwabe, 815–824.
- Gewirth, Alan. 1992. „Human Dignity as the Basis of Rights“. In *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, hg. v. Michael J. Meyer und William A. Parent, Ithaca: Cornell University Press, 10–28.
- Gisbertz, Philipp. 2018. „Overcoming Doctrinal School Thought: A Unifying Approach to Human Dignity“. *Ratio Juris* 31, Nr. 2: 196–207.
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Gutmann, Thomas. 2010. „Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 15: 5–34.

- Hevelke, Alexander. 2014. „Die Würde als Sammelbegriff. Moralisches Grundprinzip und Überbegriff mehrerer spezifischer Rechte“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, Nr. 1: 57–77.
- Hill, Thomas E. 2003. „Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag“. In *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, hg. v. Ralf Stoecker, Wien: öbv: 153–173.
- Hoerster, Norbert. 2002. *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, Otfried. 2002. *Medizin ohne Ethik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horn, Christoph. 2013. „Lässt sich Menschenwürde in Begriffen von Selbstachtung und Demütigung verstehen?“ In *Menschenrechte und Demokratie*, hg. v. Falk Bornmüller, Thomas Hoffmann und Arnd Pollmann, Freiburg/München: Alber, 101–118.
- Hruschka, Joachim. 2002. „Die Würde des Menschen bei Kant“. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 88, Nr. 4: 463–480.
- Ikuenobe, Polycarp A. 2016. „The Communal Basis for Moral Dignity: An African Perspective“. *Philosophical Papers* 45, Nr. 3: 437–469.
- Jaeggi, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Joerden, Jan C. 2015. „Menschenwürdeschutz und Sinnstiftung“. In *Wert und Wahrheit in der Rechtswissenschaft. Im Gedenken an Gerhard Sprengrer*, hg. v. Annette Brockmöller, Stephan Kirste und Ulfrid Neumann, Stuttgart: Franz Steiner/Nomos, 75–84.
- Kant, Immanuel. 1994. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Kipke, Roland. 2018. „Viktor Frankl und die gegenwärtige philosophische Sinndiskussion. Ein Beitrag zur Theorie des sinnvollen Lebens in Psychotherapie, Psychiatrie und Philosophie“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5, Nr. 2: 243–282.
- Klefaras, George, und Evangelia Psarra. 2012. „Meaning in Life, Psychological Well-Being and Depressive Symptomatology: A Comparative Study“. *Psychology* 3, Nr. 4: 337–345.
- Landau, Iddo. 2015. „The ‚Why Be Moral?‘ Question and the Meaning of Life“. In *Why Be Moral?*, hg. v. Robert Loudon und Beatrix Himmelmann, Berlin/Boston: De Gruyter, 159–172.
- Levy, Neil. 2005. „Downshifting and Meaning in Life“. *Ratio* 18, Nr. 2: 176–189.
- Lohmann, Georg. 2010. „Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945“. *Zeitschrift für Menschenrechte* 4, Nr. 1: Philosophie der Menschenwürde: 46–63.
- Macklin, Ruth. 2003. „Dignity is a useless Concept“. *British Medical Journal* 327: 1419–1420.

- Margalit, Avishai. 2012. *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Berlin: Suhrkamp.
- Metz, Thaddeus. 2011. „The good, the true, and the beautiful: toward a united account of great meaning in life“. *Religious Studies* 47: 389–409.
- Metz, Thaddeus. 2012. „African Conceptions of Human Dignity. Vitality and Community as the Ground of Human Rights“. *Human Rights Review* 13: 19–37.
- Metz, Thaddeus. 2013. „The Meaning of Life“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning>.
- Metz, Thaddeus. 2015. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Neumann, Michael. 2000. „Did Kant Respect Persons?“ *Res Publica* 6: 285–299.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 2006. *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog.
- Nussbaum, Martha. 2010. „Menschenwürde und politische Ansprüche“. *Zeitschrift für Menschenrechte* 4, Nr. 1: Philosophie der Menschenwürde: 80–97.
- von der Pfordten, Dietmar. 2006. „Zur Würde des Menschen bei Kant“. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14: 501–518.
- von der Pfordten, Dietmar. 2016. *Menschenwürde*. München: Beck.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rössler, Beate. 2019. *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. Berlin: Suhrkamp.
- Rothhaar, Markus. 2015. *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schaber, Peter. 2010. *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn: mentis.
- Schaber, Peter. 2012. *Menschenwürde*. Stuttgart: Reclam.
- Schnell, Tatjana. 2016. *Psychologie des Lebenssinns*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Schnell, Tatjana, Rebekka Gerstner und Henning Krampe. 2018. „Crisis of Meaning Predicts Suicidality in Youth Independently of Depression“. *Crisis* 39: 294–303.
- Sensen, Oliver. 2011. *Kant on human dignity*. Kant-Studien, Ergänzungsheft Nr. 166, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Smuts, Aaron. 2013. „The Good Cause Account of the Meaning of Life“. *The Southern Journal of Philosophy* 51, Nr. 4: 536–562.
- Steigleder, Klaus. 1999. *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg/München: Alber.

- Steinfath, Holmer. 2017. „Menschenwürde zwischen universalistischer Moral und spezifischem Lebensideal“. In *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar, Berlin: Suhrkamp, 266–292.
- Stoecker, Ralf. 2010. „Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht auflösen lassen“. *ZiF-Mitteilungen* 1/2010: 19–30.
- Stoecker, Ralf. 2019. *Theorie und Praxis der Menschenwürde*. Münster: mentis.
- Taylor, Charles. 1996. *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Richard. 2000. „Sisyphos und wir“. In *Der Sinn des Lebens*, hg. v. Christoph Fehige, Georg Meggle und Ulla Wessels, München: dtv, 87–95.
- Weber-Guskar, Eva. 2017. „Menschenwürde: Kontingente Haltung statt absoluter Wert“. In *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar, Berlin: Suhrkamp, 206–233.
- Werner, Micha H. 2004. „Menschenwürde in der bioethischen Debatte – Eine Diskurstopologie“. In *Biomedizin und Menschenwürde*, hg. v. Matthias Kettner, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 191–220.
- Werner, Micha H. 2013. „Menschenwürde und Diskursethik“. In *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. v. Jan C. Joerden, Berlin: Dunker & Humblot, 119–133.
- Williams, Bernard. 2009. „Personen, Charakter und Moralität“. In *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. v. Robin Celikates und Stefan Gosepath, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 356–365.
- Wolf, Susan. 2010. *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton: Princeton University Press.
- Wolfersdorf, Manfred, und Elmar Etzersdorfer. 2011. *Suizid und Suizidprävention*. Stuttgart: Kohlhammer.

Einleitung: Ethik der Integrität

Introduction: Ethics of Integrity issue

STEFAN KNAUß, ERFURT

Zusammenfassung: Das vorliegende Themenheft „Ethik der Integrität“ (Herausgeber: Stefan Knauß, Universität Erfurt) der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP) vereint Beiträge aus der Rechts-, Moral- und Umweltphilosophie, die sich mit den deskriptiven und normativen Möglichkeiten und Grenzen von „Integrität“ beschäftigen. Die Untersuchung von Integrität nimmt dabei die Anwendung des Konzepts auf menschliche *Personen* und nichtmenschliche *Naturwesen* wie Tiere, Pflanzen und Ökosysteme in den Blick.

Integrität impliziert im weitesten Sinne die Annahme, Wesen könnten und sollten als „ganze“ betrachtet, auch gegen innere und äußere Widerstände in der Lage sein, gemäß ihrer eigenen „Zwecke“ zu verfahren. Zwar taucht *integritas* bereits bei Cicero in *De officiis* und bei Thomas v. Aquin in *Summa theologiae* vereinzelt auf, doch nimmt die Begriffsverwendung vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu. Es scheint offenkundig ein Bedürfnis danach zu bestehen, z.T. recht unterschiedliche Phänomene als „Ganzheiten“ zu beschreiben und deren „Intaktheit“ positiv zu bewerten. *Personen* sollten hiernach in elementaren, ihre Identität dennoch im umfassenden Sinne betreffenden Aspekten in „Übereinstimmung“ mit sich selbst leben können. Die *Integrität der Natur* wird in wichtigen klimapolitischen Verträgen wie dem *Abkommen von Paris* (2015) sowie bei der Kodifizierung der *Rechte der Natur* z.B. in der Verfassung von Ecuador (2008) als Wert normativ vorausgesetzt. Das naturwissenschaftliche Paradigma des *Anthropozäns* verwendet ebenfalls eine umfassende Perspektive auf Mensch und Natur, die auch als Plädoyer für die Schutzwürdigkeit der Erde als „ganzer“ ausgedeutet wird. Noch wissen wir nicht, ob dem Konzept der Integrität im 21. Jahrhundert eine ähnliche „Karriere“ bevorsteht, wie sie der Begriff der Würde im 20. Jahrhundert erlebt hat. Dieses Heft ist ein Versuch, die verschiedenen Verwendungskontexte zu überblicken und einige stichprobenartig zu überprüfen.

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



Schlagwörter: Ethik der Integrität, Moralische Integrität, Ökosystemintegrität, Umweltethik, Rechte der Natur, Anthropozän

Abstract: The present special issue “Ethics of Integrity” (editor: Stefan Knauß, University of Erfurt) of the *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP) combines contributions from legal, moral and environmental philosophy that deal with the descriptive and normative possibilities and limits of “integrity”. The investigation of integrity focuses on the application of the concept to human persons and non-human natural beings such as animals, plants and ecosystems.

In the broadest sense, integrity implies the assumption that entities, each considered as a whole, are able to, and should, proceed according to their own “purposes”, even against internal and external resistance. *Integritas* appears occasionally already in Cicero’s *De officiis* and Aquinas’s *Summa theologiae*, but the use of the term increased especially in the second half of the 20th century. There seems to be a need to describe quite different phenomena as “wholes” and to evaluate their “intactness” positively. According to this perspective, people should be able to live in “congruence” with themselves as regards the basic aspects of their identity. The *integrity of nature* represents a significant value in international climate policy treaties such as the *Paris Agreement* (2015) and in the codification of the *rights of nature*, e.g. in the constitution of Ecuador (2008). The scientific paradigm of the *Anthropocene* also takes a holistic view of man and nature, which is also interpreted as a plea for the protection of the earth as a whole. We do not yet know whether the concept of integrity will have a “career” in the 21st century, similar to the concept of dignity in the 20th century. This special issue is nevertheless an attempt to offer an overview of the various contexts in which it is deployed and to investigate in particular moral integrity in virtue ethics as well as plant ethics, and to consider the position of ecocentrism in environmental ethics and the rights of nature.

Keywords: Ethics of Integrity, Moral Integrity, Ecosystem Integrity, Anthropocene, Rights of Nature, Environmental Ethics

Kontexte der Integrität

Der Begriff der *Integrität* klingt zunächst wie ein wohlvertrautes normatives Paradigma der praktischen Philosophie. Er suggeriert eine lange Geschichte und konzeptionelle Schärfe. Bei genauerem Hinsehen wird klar, dass sich die Forschung bislang nur in Ansätzen um die Klärung dieser Begrifflichkeit bemüht hat, während sie beinahe stillschweigend längst Einzug in die Alltagskultur und global verbindliche politische Vereinbarungen gefunden hat. Das Themenheft greift daher im Beitrag von Melanie Förg eine klas-

sische personalitätstheoretische Vorstellung moralischer Integrität auf, setzt den Schwerpunkt aber auf Verwendungen von Integrität jenseits des Menschen. Angela Kallhoff beleuchtet das Konzept aus dem Blickwinkel der Pflanzenethik, während Thomas Kirchhoff und Stefan Knauß sich mit Ökosystemintegrität beschäftigen. In allen vier Beiträgen wird deutlich, dass Integrität einerseits eine nicht vollständig zu ersetzende Perspektive auf die „Ganzheit“ einer Entität anbietet, die andererseits aber vor erheblichen begrifflichen Herausforderungen bezüglich der präzisen Beschreibung und Bewertung dieser Ganzheit steht. „Integrität“ taucht dabei in durchaus verschiedenen Bedeutungen auf, die zwischen der sittlichen Bewertung des Handelns menschlicher Personen über die Beschreibung und Bewertung des Pflanzenwohls bis hin zur Funktionsweise von Ökosystemen reicht. Durch das Anthropozän stellt sich die Frage, ob überindividuelle Ganzheiten wie die Erde oder das Klimasystem tatsächlich einen Status der Integrität besitzen können, der moralisch als bewahrenswert und rechtlich als schützenswert zu betrachten ist.

Bei *personaler Integrität* lassen sich mindestens vier Bedeutungsdimensionen unterscheiden, die durch die Begriffe „Selbsttreue“, „Rechtschaffenheit“, „Integriertheit“ und „Ganzheit“ zum Ausdruck kommen (Pollmann 2005, 77–127). Unter Voraussetzung des Personenbegriffs bildet die Idee des „ungestörten Selbstseins“ den „kleinsten gemeinsamen Nenner“ verschiedener Bedeutungsdimensionen, die sich aus der ethischen, moralischen, psychologischen und sozialphilosophischen Betrachtungsweise ergeben. *Ethische Selbsttreue* bezeichnet die „Übereinstimmung von ethisch-existenziellem Selbstbild und individuellem Lebensvollzug“. *Moralische Rechtschaffenheit* formuliert eine „Mindestanforderung“ an „sittlicher Tolerierbarkeit“. *Psychische Integriertheit* stellt auf die Kohärenz des Selbstbildes im Laufe des Lebens ab. *Soziale Ganzheit* benennt die „Intaktheit des je eigenen existenziellen Lebenszusammenhangs“ (Pollmann 2005, 287).

Dem gegenüber stehen Verwendungsweisen von Integrität, die sich nicht auf den Begriff der (menschlichen) Person stützen. So ist grundlegend die *Integrität natürlicher Wesen* von der *Integrität (künstlicher) Systeme*, z. B. innerhalb der Kybernetik, zu unterscheiden. Im Grenz- bzw. Überschneidungsbereich von Natur und Kultur sind kybernetische Modellierungen natürlicher Systeme bzw. natürliche Systeme, die stark vom Menschen modifiziert und von menschlichen Artefakten durchdrungen sind, einzuordnen. Die letztgenannten Systemkonfigurationen sind für das gegenwärtige Erdzeitalter des *Anthropozäns* typisch. Die Beschreibung, das Verständnis,

die normative Einhegung und gezielte Modifikation natürlich-menschlicher Wirkungszusammenhänge des Erdsystems gewinnen stetig an Bedeutung.

Was die *Integrität natürlicher Wesen* angeht, muss weiter zwischen individuellen und kollektiven Wesen unterschieden werden. Einzelne Lebewesen wie Menschen, Tiere und Pflanzen besitzen als biologische Wesen eine genuine Form der Integrität. Als *Organismus* betrachtet stehen ihre Organe als Teile in Beziehung zum Ganzen. Als sich selbst integrierende Einheiten lassen sich Lebewesen von ihrer Umwelt unterscheiden. Sie besitzen ein immanentes Prinzip der Einheit, in Bezug auf welches sinnvoll von einer „Störung“ ihres Lebensprozesses gesprochen werden kann. Vertreter einer *biozentrischen Auffassung* fordern, empirisch eindeutig als Vorteil bzw. Schaden ausweisbare Eingriffe in die Funktionsweise von Lebewesen auch moralisch als wünschenswert bzw. verwerflich zu konnotieren. Integrität beschreibt dabei deskriptiv die „funktionale Intaktheit“ eines Lebewesens und bewertet diesen Zustand moralisch als erstrebenswert. Auch bei überindividuellen natürlichen Ganzheiten wie Ökosystemen und Arten steht im Raum, ob ihnen im vergleichbaren Sinne Integrität zukommt.

Im Bericht „Our Common Future“ der „World Commission on Environment and Development“ (1987), dem sog. *Brundtland-Bericht*, heißt es: „Die Natur ist freigiebig, aber auch zerbrechlich und fein ausbalanciert. Es gibt Schwellenwerte, die nicht überschritten werden können, ohne die zugrundeliegende Integrität des Systems zu gefährden. Wir befinden uns heute in der Nähe vieler dieser Schwellenwerte; wir müssen uns das Risiko der Gefährdung des Fortbestands des Lebens auf der Erde ins Bewusstsein rufen.“ Formulierungen wie diese ähneln der sog. *Gaia-Hypothese*, die in den 1970er Jahren von James Lovelock aufgestellt wurde. Sie besagt, „dass das gesamte Ensemble lebender Organismen, aus denen die Biosphäre besteht, als eine Einheit fungieren kann, um die chemische Zusammensetzung, den pH-Wert der Oberfläche und möglicherweise auch das Klima zu regulieren. Die Vorstellung der Biosphäre als aktives adaptives Kontrollsystem, das die Erde in Homöostase halten kann, nennen wir die Gaia-Hypothese.“ (Lovelock und Margulis 1974). Die Methapern einer „freigiebig“ und „ausbalancierten“ Natur und einer als „Einheit fungierenden“, sich „aktiv adaptierenden“ Biosphäre bilden wichtige Bezugspunkte der zu untersuchenden Konzepte.

Der Begriff „Ökosystemintegrität“ (*ecosystem integrity*) ist in diesem Zusammenhang spätestens seit der 1992er *Rio Declaration on Environment and Development* als ein Leitprinzip der internationalen Umweltpolitik an-

erkannt. „Ökosystemintegrität“ verspricht eine Bewertungsmöglichkeit, die gleichermaßen integrativ-holistisch und naturwissenschaftlich-empirisch fundiert ist. Im *Pariser Abkommen* (2015) stellt Integrität eine heuristische Perspektive dar, um die *conditio globale* in der Form prekärer Ökosysteme zu thematisieren, als deren wichtigster Einflussfaktor der Mensch benannt wird (*Anthropozän*). Es steht die Frage im Raum, ob Integrität tatsächlich eine zutreffende Beschreibung und Bewertung gegenwärtiger – und vor allem für die Zukunft – relevanter Fragen der globalen Gerechtigkeit austrägt.

Die Beiträge

Im Beitrag *Inwiefern sollten berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden? – Kontextualität und Relationalität moralischer Integrität als schwacher Einheit der Tugenden* untersucht Melanie Förg (München) Integrität im Sinne *moralischer Rechtschaffenheit* mithilfe des Tugendbegriffes in seiner (neo)aristotelischen Verwendungsweise. Integrität in diesem Sinne zielt auf die tugendethische Evaluierung der Beständigkeit moralisch positiv konnotierter Charaktereigenschaften ab. Im Gegensatz zu einer deontologischen Betrachtung moralischer Integrität, im Sinne der Kohärenz moralischer Maximen, spielt der Aspekt der Selbstreue bei konkreten Handlungen über die Zeit hinweg eine große Rolle. Aristoteles bringt diese lebensweltlichere Analyse des ethisch-existentialen Selbstbildes im Lebensvollzug gegen die platonische bzw. sokratische Einheitsthese vor, wonach Tugend mit Wissen gleichzusetzen sei (Identität der Tugenden mit der einen Tugend, dem Wissen). Auch Kant berücksichtigt in der *Tugendlehre* Charakterzüge, obgleich Tugenden systematisch den Pflichten nachgeordnet sind. Tugendhaftigkeit im Sinne einer Einheit der Tugenden ist bei Kant nur die moralische Stärke, die ggf. in einem Handlungsfeld stärker sein kann als in dem anderen. Der *Neoaristotelismus* übernimmt diese wichtige Unterscheidung von Handlungsfeldern (domains), die es in Ansätzen auch schon bei Aristoteles gibt. Tugenden sind ja als „Gutheiten“ *per se* in Bezug auf einen (Handlungs-)Bereich bestimmt. Diese Bereichsspezifität tugendhaften Handelns steht in einer gewissen Spannung zur Beurteilung des Charakters, bei der wir Personen als „ganze“ betrachten, indem wir die Kohärenz von Charaktereigenschaften in verschiedenen Lebensbereichen erwarten. Wenn wir jemanden aufgrund seiner Tapferkeit loben, folgt daraus zwar nicht, dass dieser Mensch auch großzügig ist (starke These der Einheit der Tugenden), wohl aber, dass wir von ihm erwarten, er möge

auch in anderen Bereichen eine vortreffliche Handlungsweise an den Tag legen (schwache These der Einheit der Tugenden nach Hursthouse). Entsprechend reagieren wir enttäuscht und u.U. mit moralischer Kritik, wenn ein uns als mutiger Mensch bekannter Mensch sich an anderer Stelle als Geizhals entpuppt. Wir fordern implizit von ihm die „Integration“ weiterer tugendhafter Verhaltensweisen, wenn wir ihn bisher als tugendhaft erlebt haben. Die holistische Tendenz in der Beurteilung der Vortrefflichkeit des Charakters wird aber durch die verschiedenen Handlungskontexte und deren soziale Standards der Angemessenheit des Handelns herausgefordert. In fiktiven Fallbeispielen untersucht Förg die Zuschreibungsbedingungen tugendhaften Handelns, die insbesondere dann zum Problem werden, wenn sie einander widerstreiten. So mag professionelle Sachlichkeit dem gängigen Ethos im Beruf entsprechen, der Mangel an Affektivität im Privatleben aber als Kaltherzigkeit interpretiert werden. Ein und derselbe Charakterzug erscheint also unter Umständen je nach Handlungsbereich einmal als tadelns-, das andere Mal als lobenswert. Wie soll es angesichts der Relationalität tugendhaften Handelns überhaupt möglich sein, ein Urteil über die Person als ganze zu treffen? Wie soll moralische Integrität erreicht werden können, wenn bestimmte Charaktereigenschaften und mit ihnen in Verbindung stehende Handlungen nicht eindeutig zu beurteilen sind? Förg begegnet diesen großen Fragen gemäß ihrer neoaristotelischen Zugriffsweise durch Akribie im Detail, indem sie die Zuschreibungsbedingungen moralischer Integrität im Beruf und im Privatleben getrennt untersucht. Es gilt insbesondere, *die Situationsangemessenheit zu eruieren*. So sollte Integrität im Beruf nur von Angehörigen derselben Berufsgruppe zugeschrieben werden, weil nur diese über entsprechendes Wissen verfügen. Die Beurteilung der Integrität im Privatleben setzt hingegen Kenntnisse von den Lebensumständen und ggf. der Lebensgeschichte der jeweiligen Person voraus. Beide Formen der Beurteilung zielen nach Förg auf eine schwache Einheit der Tugenden. Bewertungsstandards bestehen dabei keinesfalls allgemeingültig, wie dies eine starke Einheit der Tugenden erfordern würde. Sie variieren allerdings auch nicht so stark, dass jede Handlung nur für sich genommen evaluierbar wäre, was jedes Urteil über die grundlegende habitualisierte Tendenz des Handelnden unmöglich machen würde. Im Sinne der Integrität gebrauchen wir holistische Formen der Beurteilung in Bezug auf uns selbst und auf andere notwendigerweise als Ideal, das aus den genannten Gründen aber nur schwer einzuholen ist.

Im Beitrag *Integrität als Konzept der Naturethik. Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens* erwägt Angela Kallhoff Integrität als eine Alternative zum Würdekonzept innerhalb der Pflanzenethik. Die Anwendung von Integrität als ein „claim word“ erscheint dabei als Möglichkeit, pflanzliches Gedeihen moralisch zu interpretieren.

Zunächst gelte es, einen *kausal-funktionalen* Begriff der Integrität von einem *ethisch gehaltvollen* Begriff der Integrität zu unterscheiden. In seiner deskriptiven Variante bedeutet Integrität, „dass ein lebendes Wesen ohne Störungen und ohne äußere Beeinträchtigungen ein gutes Leben führen kann. Integrität ist dann eine Situation der Ungestörtheit mit Rücksicht auf ein kausal beschreibbares funktionales Ganzes“ (Kallhoff 2020, 172). Begreift man beide Begriffe als Extrempunkte einer Skala, so wäre pflanzliches Leben im mittleren Bereich der Skala zu verorten: „Integrität bedeutet dann zwar nicht, ein moralisch gehaltvolles Leben zu führen. Aber Integrität wird in diesem Zusammenhang nicht rein kausal ausgedeutet. Stattdessen ist ein Zustand der Integrität – in einem noch zu bestimmenden Sinn – ein „guter“ Zustand des Lebewesens“ (Kallhoff 2020, 172).

Um pflanzliche Integrität empirisch-deskriptiv zurückzubinden und die Normativität eines solchen Zustands zu kennzeichnen, wählt Kallhoff das aristotelische Konzept des guten Lebens und überträgt es innerhalb einer Theorie pflanzlichen Gedeihens auf Lebewesen. Sie unterstellt Lebewesen „*agency* in einem sehr weiten Sinn“, die sich aus der „Zielgerichtetheit des Lebendigen“ ergäbe. Dies führe zu einem „sehr weiten Konzept der Quasi-Intentionalität der Lebensäußerungen“. Die empirische Existenz derartiger „Strebezustände“ von Pflanzen sei nicht zu leugnen und könne innerhalb eines biozentrischen Weltbildes zur Grundlage moralischen Respekts für einzelne Lebewesen gemacht werden (Taylor 1986).

Davon ausgehend, müsse einerseits die begriffliche Relation zu Würde untersucht werden, andererseits die Sinnhaftigkeit von Integrität in einer relationalen Ethik geklärt werden. Kallhoff selbst hatte bereits dafür argumentiert, dass die „Ausrichtung auf Strebezustände“ und ein „der Pflanze entsprechendes ‚gutes Leben‘“ die Zuschreibung einer „Würde“ der Pflanze „unterfüttern“. Dies schlosse eine „vollständige Instrumentalisierung“ von Pflanzen aus.

In Rekurs auf den umstrittenen Begriff der *Pflanzenwürde* diskutiert Kallhoff sechs Einwände. Dem Einwand, Integrität bedeute eine „moralisch aufrichtende Interpretation“ pflanzlichen Gedeihens hält sie entgegen, dass es empirische Evidenzen für das „Zuträgliche“ von Pflanzen gäbe, die selbst

einen „moralischen Unterton“ besäßen (Kallhoff 2020, 180). Problematischer sei der Vorwurf der Angewiesenheit auf ein anderes Konzept, namentlich den Begriff des Gedeihens, dem Integrität der Sache nach kaum mehr etwas hinzufügen könne. Wertende Konzepte wie Würde und Integrität seien zudem auf einen begrifflich transparenten Kontext angewiesen, der zunächst klarerweise verlassen werde, wenn die Anwendung über den Bereich menschlicher Personen hinaus gelingen solle. Auch seien irreführende Konsequenzen wie moralische Überforderung zu befürchten, da wir auf den Verzehr von Pflanzen angewiesen sind. Fraglich ist schließlich, ob man die „Lebensform“ von Pflanzen, als Wesen, die mit ihrer Umwelt nahezu verschmelzen, schlicht missdeute, wenn man sie als z.T. autonome Individuen begreife.

Ohne die Diskussion dieser Einwände im Einzelnen wiedergeben zu können, sei dennoch erwähnt, dass Integrität im Vergleich zu Würde tendenziell besser geeignet ist, dem Vorwurf des „Anthropomorphismus“ zu entkommen. Während die dominierende Redeweise von *Menschenwürde* den Begriff der Person voraussetzt, gibt es gesicherte Begriffsverwendungen von Integrität außerhalb der menschlichen Domäne. Jedenfalls lässt sich Lammerts van Buerens Verständnis von Integrität bei Lebewesen als „nature or way of being, their wholeness, completeness, their species-specific characteristics“ (Lammerts van Bueren et al. 2003, 1922) kritisieren. Einerseits sei nicht klar, ob artspezifische Merkmale von Pflanzen auch als Kriterium für das Gedeihen individueller Pflanzen funktionierten. Andererseits müsse der Übergang vom Natürlichen zum Guten begründet werden. „Integrität bezieht sich auf Lebensprozesse, die empirisch dargelegt werden können und in vorsichtigen Doppel-Aspekt-Begriffen, wie dem Begriff des Gedeihens, als ‚gut für die Pflanze‘ ausgedeutet werden“ (Kallhoff 2020, 180).

Auch wenn Kallhoff die Integrität von Pflanzen unter Bezugnahme auf das Gedeihen verteidigen kann und ähnlich zur Würde damit ein Verbot der vollständigen Instrumentalisierung von Pflanzen für moralisch geboten hält, so verteidigt sie damit nicht direkt ein *biozentrisches Weltbild*, das ein Eigenrecht auf Existenz für Pflanzen behauptet. Einerseits fehle im Vergleich zum Leiden der Tiere im *Pathozentrismus* die Evidenz für eine starke subjektive Anteilnahme der Pflanzenwesen, andererseits hält sie die „Einebnung“ von Recht und Moral für problematisch. Der Schutz von Pflanzen sei vielmehr ein Gebot des menschlichen Selbstschutzes. Innerhalb einer *relationalen Ethik* rücken daher die vielfältigen menschlichen Bezugnahmen auf Lebewesen in den Blick, die Pflanzen zum Teil als werthafte Wesen behandeln. Die Praxis der Kultivierung des Gartens sei dabei „nur ein Beispiel der Verwirklichung

einer Mensch-Natur-Beziehung, welche sowohl dem Gegenüber, der vegetativen Natur, in seiner Eigengesetzlichkeit Respekt zollt, als auch Werten der Praxis Ausdruck verleiht.“ (Kallhoff 2020, 187). Der Umgang mit Pflanzen ist fester Bestandteil unserer kulturellen Praktiken. Weil die Natur keineswegs das „wilde, nicht einzuhegende und immer fremde Gegenüber“ sei, gelte umso mehr, Prozesse eines „aktiven Co-Designens“ in den Blick zu nehmen.

Im Beitrag „*Ökosystemintegrität*“ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip? untersucht Thomas Kirchhoff den Stellenwert von Integrität innerhalb der Umweltethik. Kirchhoff verortet den Ursprung des Begriffs „Ökosystemintegrität“ in Nordamerika und schreibt ihm einen hybriden Charakter zu, der die wertende Perspektive des Begriffs der „Integrität“ aus der menschlich-sozialen Sphäre mit dem naturwissenschaftlich-empirischen Konzept „Ökosystem“ verbindet. Im günstigsten Fall ließe sich damit eine naturwissenschaftlich-beschreibende mit einer holistisch-bewertenden Perspektive widerspruchsfrei und gewinnbringend verbinden. Kirchhoff zeigt präzise, dass Ökosystemintegrität selbst mindestens in vier verschiedenen Definitionen zu verhandeln ist. Sie bezeichnet die Fähigkeit eines Ökosystems, 1. seinen ursprünglichen Zustand, 2. seine intrinsische Funktionalität (Vollkommenheit) oder 3. seine extrinsische Funktionalität (Nützlichkeit) aufrechtzuerhalten. In einer übergeordneten Perspektive ist zudem von 4.) ökologischer Integrität als transpersonal-planetarischem Bewusstsein die Rede (Kirchhoff 2020, 202).

Laut Kirchhoff sind alle vier Konzepte von „Ökosystemintegrität“ mit „schwerwiegenden Einwänden konfrontiert und als umweltethisches Leitprinzip problematisch“. Kirchhoffs ausführliche Kritik lässt sich der Sache nach auf zwei Hauptpunkte bringen. Einerseits erscheinen ihm die Definitionen von „Ökosystem“ inakzeptabel, die überindividuelle Naturzusammenhänge in Analogie zum Organismus konzipieren. Andererseits würden dabei Werte des Menschen fälschlicherweise für naturwissenschaftliche Tatbestände ausgegeben. Während Organismen durchaus als reale, sich selbst organisierende Einheiten begriffen werden können, fehlten Ökosystemen diese Eigenschaften. Die Wechselwirkungen zwischen Lebewesen und ihren Lebensräumen sind zwar vielfältig, nicht aber derart aufeinander bezogen, dass sie ein beobachterunabhängiges Ganzes hervorbringen würden. Mangels eines intrinsischen Einheitskriteriums fehle daher die ontologische Basis, um Ökosystemen überhaupt sinnvoll Originalität oder Vollkommenheit zuzuschreiben. Kirchhoff zufolge kommt man nicht umhin, zuzugestehen, dass Ökosysteme „bloß“ heuristische Konstrukte des Menschen sind. In Be-

zug auf singuläre Entitäten wie Menschen, Tiere und Pflanzen darf aufgrund einer intrinsischen Funktionalität ein Realismus der Existenz vertreten werden. Für überindividuelle Ganzheiten liegt deren Einheit jedoch im Auge des menschlichen Betrachters. Die Position der Nützlichkeit ist zwar prinzipiell mit der extrinsischen Funktionalität von Ökosystemen vereinbar, jedoch ist fraglich, worin die Integrität eines Ökosystems besteht, wenn es in Analogie zu einer Maschine ausschließlich als Mittel des Menschen betrachtet wird. Die Position eines transpersonal-planetarischen Bewusstseins thematisiert Integrität hingegen als psychologische Einstellung des Menschen, der seine Verbundenheit und Abhängigkeit mit der Erde als ganzer erkennt und ihr darüber intrinsischen Wert zuschreibt. Dabei wird weder die problematische Betrachtungsweise von Ökosystemen als Quasi-Organismen vorausgesetzt noch der Ursprung der Werte illegitimerweise in die Beschreibung eines solchen System projiziert. Die Gründe, diese Position trotzdem zu verwerfen, bestehen vielmehr in der problematischen Nähe zur *Gaia-Hypothese*, die der Autor als widerlegt betrachtet, und weiterhin in einer Form des *Geo-Determinismus*. Werde die Abhängigkeit des Menschen von seinen natürlichen Lebensgrundlagen als vollständig bestimmend betrachtet, gehe das mit einer Leugnung menschlicher Freiheit einher.

Stefan Knauß stellt im Text *Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung* eine Verbindung zwischen der umweltethischen Thematisierung der Ökosystemtheorie und den *Rechten der Natur* her. Ecuador besitzt bekanntlich seit 2008 die erste Verfassung der Welt, die neben Menschen und Körperschaften die Natur als Rechtsträger betrachtet (Art. 10). Ihr wird ein Recht auf Existenz und Regeneration (Art. 71) zugesprochen, das unabhängig von menschlichen Rechten gilt (Art. 72) und von allen Menschen weltweit eingeklagt werden darf (Art. 73).

Zwar stützt sich die Verfassung auf den indigenen Naturbegriff *Pachamama* und bettet das Wohlergehen der Natur in eine spezifisch andine Form des *Guten Lebens* (span. *buen vivir*) ein, dennoch wird Natur begrifflich als Ökosystem betrachtet. Die Annahme, Natur sei als Lebensraum zu begreifen und besäße ein Recht darauf, „dass ihre Existenz, sowie die Erhaltung und die Regeneration ihrer Lebenskreisläufe (*ciclos vitales*), ihre Struktur, Funktion und evolutionäre Prozesse ganzheitlich (*integralmente*) respektiert werden“ (Art. 71), lässt sich ohne geltungstheoretisch relevanten Verlust mithilfe der *Umweltethik* (engl. *environmental ethics*) als spezifischer Rechtsethik analysieren. Das holistische Naturverständnis der Verfassung von Ecuador

setzt einen ethischen Ökozentrismus voraus, da der Natur als überindividueller Ganzheit ein irreduzibler Schutzstatus zugeschrieben wird.

Im zweiten Teil des Aufsatzes werden drei Kritiken am Ökozentrismus diskutiert und zumindest in ihrer Konkretisierung auf die Verfassung von Ecuador zurückgewiesen. Auf den ersten Blick erscheinen ökozentrische Positionen als unvereinbar mit dem methodischen Individualismus der Menschenrechte. Es wird bemängelt, dass Ökosysteme zumindest zum Teil vom menschlichen Beobachter abhängige Entitäten sind, die darüber hinaus über kein inhärentes Kriterium für Schädigungen verfügen. 1) Der Schutz der Natur als überindividueller Ganzheit darf nicht als alleiniges ethisches Prinzip (monistischer Holismus) missverstanden werden. Innerhalb eines *pluralistischen Holismus* besitzt der Ökozentrismus nicht *per se* Vorrang gegenüber den Interessen individueller Naturwesen und juristischer Personen. Die Normenordnung der ecuadorianischen Konstitution veranschaulicht, dass zwischen Anthropozentrismus und Physiozentrismus keine grundlegende „Entweder-oder“-Entscheidung getroffen werden muss. Die Natur rechtlich um ihrer selbst willen zu schützen, erfordert keineswegs, den Menschen *per se* als deren Mittel zu begreifen, wohl aber bestimmte Handlungen zu unterlassen, die Naturräume unwiederbringlich zerstören. 2) Da Ökosysteme im Gegensatz zu individuellen Naturwesen keine ontologisch selbstständigen Entitäten sind, lassen sich deren Rechte nicht analog zu denen natürlicher Personen begründen. Die *Environmental Personhood* (Gordon 2018) ist gemäß der *Association Theory* der Rechtspersönlichkeit als ein menschliches Konstrukt zu verstehen (Miller 2019). 3) Der Maßstab für die Schädigung von Ökosystemen kann nicht als ein der Natur inhärentes, objektives Kriterium „aufgefunden“ werden. Ökologische Schäden an der „Integrität, Stabilität und Schönheit“ (Leopold 1949) der Natur sind vielmehr Schäden an menschlichen Werten. Als solche entspringen sie im Falle der ecuadorianischen Verfassung vor allem nichtinstrumentellen menschlichen Bezugnahmen auf die Natur. Der Natur wird hierbei *eudaimonistischer Wert* und *moralischer Selbstwert* zugeschrieben (Potthast et al. 2007).

Ausblick: Integrität im Anthropozän?

Als *Anthropozän* wird das gegenwärtige Erdzeitalter bezeichnet, das durch die massive, menschengemachte Veränderung natürlicher Ökosysteme gekennzeichnet ist (Crutzen und Stoermer 2000). Naturwissenschaftler sprechen von einer „Geologie der Menschheit“ (Crutzen 2002). Sie gehen da-

von aus, dass die Menschheit spätestens seit der industriellen Revolution zu einer den Planeten prägenden „Naturgewalt“ geworden ist. Menschliche Handlungen werden als Ursache der globalen Erwärmung, eines beispiellosen Artensterbens und für der rasanten Ausbreitung von Krankheiten betrachtet. Die Veränderungen der natürlichen Rahmenbedingungen wirken u. a. durch Waldbrände, Überschwemmungen, Hitze- und Dürreperioden auf das menschliche Wohlergehen zurück.

Nachdem aus naturwissenschaftlicher Sicht kaum ein Zweifel an den vielfältigen Wechselwirkungen biophysikalischer Prozesse und physiosozialer Systeme bestehen kann, stellt sich immer dringlicher die Frage nach einer angemessenen normativen Ausgestaltung des Mensch-Natur-Verhältnisses (Knauß 2018). Neue politische Bewegungen wie *Fridays for Future* und *Extinction Rebellion* reklamieren eine *Ethik der Verantwortung* (Jonas 1979) für menschliche Folgegenerationen, nichtmenschliche Lebewesen und die Erde als ganze. Die *Große Transformation* zu einer nachhaltigen Gesellschaftsordnung scheint unumgänglich. So konstatieren Schellnhuber und Kollegen im Gutachten *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation* (2011): „Das kohlenstoffbasierte Weltwirtschaftsmodell ist auch ein normativ unhaltbarer Zustand, denn es gefährdet die Stabilität des Klimasystems und damit die Existenzgrundlagen künftiger Generationen. Die Transformation zur Klimaverträglichkeit ist daher moralisch ebenso geboten wie die Abschaffung der Sklaverei und die Ächtung der Kinderarbeit“ (Schellnhuber et al. 2011, 1).

Will man die strukturellen Konfliktlinien angesichts dieser Herausforderungen transparent machen, müssen die *Relationen* zwischen 1) Individuen, 2) Individuum und Gesellschaft sowie 3) Mensch und Natur bedacht werden. Das Mensch-Natur-Verhältnis ist dabei innerhalb der praktischen Philosophie unterrepräsentiert. Noch immer scheint Aldo Leopold recht zu haben: „There is yet no ethic dealing with man’s relation to land and to animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus’ slave-girl, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations“ (Leopold 1949, 203).

Literatur

- Crutzen, P. J. 2002. „Geology of mankind“. *Nature* 415 (6867), 23.
- Crutzen, P. J., und E. F. Stoermer. 2000. „The „Anthropocene““. *Global Change Newsletter* 41, 17–18. International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP).
- Fridays for Future. Hrsg. 2019. *Unsere Forderungen für den Klimaschutz*, URL: <https://fridaysforfuture.de/wp-content/uploads/2019/04/Forderungen-min.pdf>. 8.10.2019.
- Förg, M. 2020. „Inwiefern sollten berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden? – Kontextualität und Relationalität moralischer Integrität als schwacher Einheit der Tugenden“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP), Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Gordon, G. J. 2018. „Environmental Personhood“. *Columbia Journal of Environmental Law* 43 (2018), 49–91.
- Jonas, H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kallhoff, A. 2002. *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*, Frankfurt a.M. und New York: Campus.
- Kallhoff, A. 2020. „Integrität als Konzept der Naturethik. Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP), Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Kirchhoff, T. 2020. „Ökosystemintegrität“ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip?“ *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP), Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Knauß, S. 2018. „Conceptualizing human stewardship in the anthropocene: The rights of nature in Ecuador, New Zealand and India“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31(6), 703–722.
- Knauß, S. 2020. „Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (ZfPP), Heft 2/2020, Schwerpunkt Ethik der Integrität.
- Lammerts van Bueren, E.T., P.C. Struik, M. Tiemens-Hulschera und E. Jacobsen. 2003. „Concepts of intrinsic value and integrity of plants, in organic plant breeding and propagation“. *Journal for Agronomy & Crop Science* 43: 1922–1929.
- Leopold, A. 1949. *A sand county almanac and sketches here and there*. New York: Oxford University Press.
- Lovelock, J. E., und L. Margulis. 1974. *Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis*. *Tellus* 26(1–2), 2–10.
- Miller, M. 2019. „Environmental Personhood and Standing for Nature: Examining the Colorado River case“. *The University of New Hampshire Law Review* 17.2 (2019), 13.

- Pollmann, A. 2005. *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*, Bielefeld: Transcript.
- Schellnhuber, H. J., et al. 2011. *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*. Hauptgutachten des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung für globale Umweltveränderungen (WBGU). https://www.wbgu.de/fileadmin/user_upload/wbgu/publikationen/hauptgutachten/hg2011/pdf/wbgu_jg2011.pdf, 11.6.2020.
- Taylor, P.W. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- United Nations. 1992. *Report of the United Nations Conference on Environment and Development*. Annex I: Rio Declaration on Environment and Development. <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>, United Nations.
- United Nations. 2015. *Framework Convention on Climate Change*. Adoption of the Paris Agreement. FCCC/CP/2015/L.9/Rev.1. <https://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/109r01.pdf>, United Nations.
- WCED (World Commission on Environment and Development). 1987. *Our Common Future*, <http://www.un-documents.net/ocf-01.htm>, 10.9.2020.

Inwiefern sollten berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden?

Kontextualität und Relationalität moralischer Integrität als schwacher Einheit der Tugenden¹

How Should Professional and Personal Integrity Be Ascribed?

Contextuality and Relationality of Moral Integrity As Weak Unity of the Virtues

MELANIE FÖRG, MÜNCHEN

Zusammenfassung: Der Begriff der Integrität begegnet in Alltag und Beruf häufig: Wir sprechen davon, jemand sei integer oder auch habe (persönliche) Integrität. Manchmal schreiben wir auch nur berufliche Integrität zu. Aber inwiefern *sollten* diese beiden Auffassungen von Integrität zugeschrieben werden? Anhand dreier Fallbeispiele wird diese Frage diskutiert. Zu diesem Zweck wird das moderne Paradigma der Integrität mit dem neoaristotelischen Paradigma der schwachen Einheit der Tugenden identifiziert und mit diesem argumentiert. Aufbauend auf alltäglichen Intuitionen wird die Problematik der Zuschreibung von Integrität als einzelne Tugend und an einzelne Personen aufgezeigt. Daraufhin wird beispielhaft mit Neera K. Badhwar und Daniel C. Russell für die Kontextualität von Integrität, d. h. für ihre Einbettung in Lebenskontexte oder auch -bereiche wie eben den Beruf, argumentiert. Des Weiteren wird die Relationalität von Integrität aufgezeigt, d. h. deren Abhängigkeit von verschiedenen Rollen (intrapersonale Relation) und von Bezugspersonen (interpersonale Relation).

1 Für die engagierte Diskussion eines Teils dieses Artikels danke ich den Teilnehmenden des Münchner Philosophinnen*-Kolloquiums vom 3.3.2020 am Münchner Kompetenzzentrum Ethik der Ludwig-Maximilians-Universität München. Für Anregungen und Korrekturvorschläge danke ich drei Gutachter*innen der ZfPP und für wertvolle Kommentare zur Überarbeitung des Manuskripts nach seiner Annahme Stefan Knauß.

Schlüsselwörter: Einheit der Tugenden – Integrität – Neoaristotelismus – Praktische Weisheit – Reziprozität

Abstract: The concept of integrity is frequently encountered in everyday life and at work: We speak about someone being of integrity or having (personal) integrity. Sometimes we also ascribe only professional integrity. But how *should* professional and personal integrity be ascribed? I discuss this question using three case studies. For this purpose, the modern paradigm of integrity is identified with the neo-Aristotelian paradigm of the weak unity of the virtues. According to our everyday intuitions, we ascribe integrity as a single virtue and to individuals; from a philosophical perspective, this is problematic. Following Neera K. Badhwar's and Daniel C. Russell's argumentation, the contextuality or embedding of integrity in life contexts or "domains" such as the profession is shown. Furthermore, the relationality of integrity is argued for, i.e. its dependence on different roles (intrapersonal relation) and persons (interpersonal relation).

Keywords: Unity of the Virtues – Integrity – neo-Aristotelianism – Practical Wisdom – Reciprocity

1. Einleitung

Der Begriff der Integrität begegnet in Alltag und Beruf häufig: Wir sprechen davon, jemand sei integer oder auch habe Integrität. Manchmal schreiben wir auch nur berufliche Integrität zu. Aber inwiefern *sollten* berufliche und ‚persönliche‘ Integrität im Sinne des ‚Integerseins‘ zugeschrieben werden? Drei Fallbeispiele seien genannt.

- (1) *Alex* ist Pazifist*in. Dem*r Chemiker*in wird eine Stelle angeboten, die zur Entwicklung chemischer Waffen beiträgt. Alex sucht dringend Arbeit, denn ihr*sein Partner*in kann aufgrund einer Krankheit wenig arbeiten und somit hat hauptsächlich Alex die Familie zu ernähren. Lehnte Alex die Stelle ab, würde diese laut einem*r Vermittler*in mit Sicherheit an eine Person vergeben werden, die kein*e Pazifist*in ist und die die Waffen mit großem Eifer produzierte. Sowohl für das Wohlergehen der Allgemeinheit als auch für das Wohlergehen der Familie ist es somit am besten, wenn Alex die Stelle antritt. Allerdings verletzt nach Bernard Williams Alex damit ihre*seine Integrität, da er*sie nicht in Übereinstimmung mit ihrem*seinem Wert der Friedfertigkeit lebt. Sollte Alex die Stelle antreten? (vgl. Williams 1973, 97f., leicht geändert).

- (2) *Bernd* ist Philosophie- und Ethiklehrer an einer Schule und unterrichtet dort u. a. die Themen Klima- und Umweltschutz. In seiner Freizeit lebt er aber selbst nicht klimaneutral: Er raucht, fährt häufig mit dem Auto und reist in den Ferien in weit entfernte Länder. Sollte er als integer bezeichnet werden, wenn er für den Klimaschutz eintritt und seine Schüler*innen auffordert, sich bei *Fridays for Future* zu engagieren?
- (3) *Charlotte* ist Jugendrichterin. Während einer Supervisionssitzung wird ihr im Austausch mit Kolleg*innen bewusst, dass sie in ihrem Beruf zu milden Urteilen neigt, weil die Angeklagten sie an ihre Kinder erinnern; beim Abwägen zwischen den Tugenden ‚Gnade‘ und ‚Recht‘ scheint sie oft sprichwörtlich „Gnade vor Recht ergehen zu lassen“. Sollte ihr berufliche Integrität zugeschrieben werden (vgl. Badhwar 1996, 313f., stark erweitert)?

Wie an diesen Beispielen ersichtlich ist, lässt ‚Integrität‘ an begrifflicher Schärfe noch zu wünschen übrig; dies gilt besonders für den beruflichen Bereich (vgl. Audi und Murphy 2006, 8). In allen drei Beispielen werden Fragen *moralischer* Art gestellt; berufliche und persönliche Integrität sind dabei zwei Bedeutungsdimensionen moralischer Integrität. Somit ist mit ‚persönlicher‘ Integrität bzw. der alltäglichen Zuschreibung des Adjektivs ‚integer‘ die Art von personaler Integrität gemeint, die moralischen Mindestanforderungen genügt: Zum Begriff der Integrität gehört die ‚integrierte Persönlichkeit‘, die sich Konflikten stellt – dies meint im Folgenden ‚persönliche‘ Integrität.²

Erst in jüngerer Zeit wurden mögliche Paradigmata diskutiert, die mit alltäglichen Intuitionen zur Integrität verbunden sind (vgl. Cox, La Caze und Levine 2017). Argumentationen der neoaristotelischen³ Tugendtheorie bie-

2 Die Bezeichnung ‚persönliche Integrität‘ dient der Abgrenzung zu anderen, nichtalltäglichen Verständnisweisen von ‚personaler Integrität‘. Arnd Pollmann unterscheidet in seiner einschlägigen Studie *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie* (2005) vier Bedeutungsdimensionen personaler Integrität, von der mindestens das Streben nach Ganzheit auch ohne eine moralische Dimension denkbar wäre. In konflikthaftern Situationen wie den obigen Fallbeispielen zeigen sich laut Pollmann aber alle vier Bedeutungsdimensionen der Integrität: „Selbsttreue, Rechtschaffenheit, Integriertheit und Ganzheit müssen sich angesichts existenzieller Entscheidungssituationen zu einem gut begründeten ‚Sich-Durchhalten‘ formieren.“ (Pollmann 2005, 137)

3 Dies sind Argumentationen, die an Aristoteles‘ Ethik – besonders die *Nikomachische Ethik* – anknüpfen und sie weiterentwickeln. Gewöhnlich wird damit nicht der Anspruch vertreten, die einzig richtige Interpretation des aris-

ten sich zur Klärung der Begrifflichkeit zur Integrität an, da sie direkt an der Alltagspraxis ansetzen: Gewöhnlich schreiben wir Integrität Personen oder auch Menschen – im Alltag unterscheiden wir hier nicht⁴ – als Tugend im Sinne einer beständigen und hervorragenden Charaktereigenschaft zu.

Wenn wir Menschen Integrität zuschreiben, scheint diese intuitiv gleichwertig in einer Reihe mit Tugenden wie Mut, Klugheit und Besonnenheit zu stehen. Auf solche basalen Intuitionen nimmt Forschung zur moralischen Integrität im Besonderen sowie zur Tugendtheorie im Allgemeinen häufig Bezug. Zugleich waren aber auch Korrektur und Revision intuitiver Zuschreibungen stets Anliegen philosophischer Tugendtheorie (wie Tugendethik)⁵. Dies zeigt sich daran, dass schon in der Antike Thesen zum Tugendbegriff vertreten wurden, die vom *Common Sense* abwichen. Ein prominentes Beispiel hierfür ist laut Terence Irwin die These der Einheit der Tugenden: Gängige Ansicht war, dass daraus, dass wir eine Tugend haben, nicht folgt, dass wir alle Tugenden haben; antike Tugendtheorie argumentierte gegen diese These (vgl. Irwin 1996, 39).

Die meisten Menschen heute würden dieser Ansicht wohl immer noch zustimmen: Eine Person, die alle Tugenden in sich vereint, kommt unserer Erfahrung nach im Alltag nicht vor. Die These, dass dem so sei, kann man als die starke These der Einheit der Tugenden bezeichnen; sie lehnen wir intuitiv ab. Wir idealisieren Menschen nämlich für gewöhnlich nicht in der Art, dass wir ihnen mit einer einzigen Tugend zugleich vollkommene Tugendhaftigkeit im Sinne eines idealen Charakters zuschreiben: Beispielsweise würden wir niemandem nur aufgrund seines Mutes zugleich auch Großzügigkeit zuschreiben. Die starke These der Einheit der Tugenden widerspricht also

totalischen Textes wiederzugeben, aber doch eine mögliche (vgl. etwa Russell 2009, 372).

- 4 Auch im Folgenden werden ‚Mensch‘ und ‚Person‘ nichtterminologisch gebraucht. Dies ist dem Rekurs auf (neo)aristotelische Positionen geschuldet, die eine solche Unterscheidung nicht treffen. In der sozialphilosophischen Integritätsdebatte setzt der Begriff der Integrität den Begriff der Person voraus (vgl. Pollmann 2005, 16f.). Auch der Charakterbegriff ist – etwa bei Hursthouse (s. u.) – alltagssprachlich zu verstehen.
- 5 Ich verwende den Ausdruck ‚Tugendtheorie‘, da er weiter gefasst ist als ‚Tugendethik‘ und ich keine grundsätzliche Aussage über den Stellenwert von Tugenden für die philosophische Ethik treffen will (vgl. Crisp 1996, 5, und Driver 1996, 111 (Fn.1), für diese Implikationen von ‚Tugendethik‘).

unseren alltäglichen Intuitionen, an die Tugendtheorie seit der Antike anknüpft und die sie zu korrigieren sucht.

Das moderne Paradigma der moralischen Integrität behandelt Hans Bernhard Schmid in seinem einschlägigen Buch *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts* (2011). Nach Schmid hat sich die mit dem Begriff der Integrität einhergehende Zuschreibung von Moralität an Personen im Sinne von Handlungsträgern erst in der Moderne herausgebildet (vgl. Schmid 2011, 11f.). Ich schlage dagegen vor, das moderne Paradigma der Integrität mit dem Paradigma der Einheit der Tugenden zu identifizieren, mit dem seit der Antike Moralität Personen im Sinne von Handlungsträgern zugeschrieben wird, genauer: mit einer bestimmten Interpretation dieses Paradigmas, einer schwachen⁶ Einheits- oder auch aristotelischen Reziprozitätsthese im Anschluss an Rosalind Hursthouse. Ihrer Argumentation nach erwarten wir eine schwache Einheit der Tugenden entgegen der obigen Intuition *doch*, wenn wir sie auf die Beurteilung des Charakters konkreter Menschen beziehen; dies zeigt sich im Alltag an defizitären Charakteren.⁷

Hursthouse' Argumentation (vgl. Hursthouse 1999, 155–157) lautet etwas verallgemeinert⁸ folgendermaßen: Wir bewundern und loben Menschen dafür, dass sie in einer Einzelsituation etwas moralisch besonders Gutes getan haben. Beispielsweise hat Person A viel Geld für einen wohltätigen Zweck gespendet und Person B sich stets mutig für Kolleg*innen eingesetzt. Wenn wir dann später erfahren, dass dieselben Menschen etwas moralisch besonders Schlechtes getan haben, sind wir überrascht und oft auch verwirrt. Beispielsweise sind wir dies dann, wenn die (herausragend) großzügige Person A einen Freund betrogen oder die (herausragend) mutige Person B jemanden zusammengeschlagen hat. Wie diese Beispiele zeigen, geht es nicht

6 ‚Schwache Einheitsthese‘ umfasst hier die eingeschränkte oder auch limitierte Einheitsthese nach Neera K. Badhwar (1996), wie auch Hursthouse bemerkt (vgl. Hursthouse 1999, 156). Für andere Verständnisweisen der schwachen Einheits-, im Sinne der aristotelischen Reziprozitätsthese vgl. Toner 2014, 219–222.

7 Zum umstrittenen Charakterbegriff in der Auseinandersetzung der Tugendethik mit dem Situationismus vgl. Annas 2005 und Halbig 2013, 108–141. Diese Debatte gilt jedoch als überholt (vgl. Russell 2018, 435–437).

8 Hursthouse führt Beispiele aus der Zeitung an wie den Fall von jemandem, der einen Unbekannten aus dem Feuer gerettet hat und sich später als Vergewaltiger herausstellt. M.E. ist dieses Beispiel das Extrem der oben angeführten Beispiele, die alltäglichere moralische Überzeugungen widerspiegeln.

darum, dass sich Tat und zugeschriebene Eigenschaft widersprechen: Wenn wir erfahren, dass die beim Geschäftsessen großzügige Person A gegenüber Familienmitgliedern geizig ist oder die zuvor gegenüber Vorgesetzten mutige Person B sich nach einer Beförderung nicht mehr für Kolleg*innen einsetzt, gehen wir davon aus, dass wir uns in unserer Einschätzung getäuscht haben. Daher revidieren wir diese, entweder, indem wir unsere Einschätzung einschränken: Wir sagen etwa, dass Person A nur gegenüber Nichtfamilienmitgliedern großzügig ist;⁹ oder wir revidieren die Einschätzung, indem wir A die Großzügigkeit und B den Mut ganz absprechen. Werden die Charaktereigenschaften ‚Großzügigkeit‘ und ‚Untreue‘ bzw. ‚Mut‘ und ‚Gewaltbereitschaft‘ aber für verschiedene Lebensbereiche oder auch -kontexte zugeschrieben, verstehen wir nicht, wie etwas herausragend Gutes und etwas herausragend Schlechtes gleichzeitig in einer Person vereint sein können.

Die zu Beginn angeführten drei Fallbeispiele betreffen diese Vereinbarkeit von Charaktereigenschaften: Bei der Beurteilung der Einheit der Tugenden in einem Charakter über verschiedene Lebensbereiche bzw. -kontexte hinweg sprechen wir auch von der moralischen Integrität von Personen: Die *Integrierung* einzelner Charakterzüge zeigt sich uns als Integrität – bzw. in Hursthouse’ Beispielen: als deren Fehlen.

Diese erste Identifikation von ‚Integrität‘ mit einem schwachen Verständnis von ‚Einheit der Tugenden‘ wird im Folgenden noch genauer expliziert werden. Aufgrund des wiederholten Rekurses auf alltägliche ‚Intuitionen‘ werden aber vorbereitend und exkursorisch deren Inhalt, Status und epistemologische Funktion geklärt (2.1). In tugendtheoretischen Ansätzen, wie sie hier behandelt werden, ist Zirkularität das zentrale epistemologische Problem (2.2). Letztlich erweist sich ein Rekurs auf alltägliche Intuitionen aber nichtsdestotrotz als legitimer Ausgangspunkt bzw. als methodisch gerechtfertigt (2.3). Von daher nehme ich zwei alltägliche Intuitionen zum Ausgangspunkt der Argumentation: erstens die Intuition, dass wir Integrität im Sinne einer einzelnen Tugend zuschreiben (3.1) und zweitens die Intuition, dass wir Integrität einzelnen Personen zuschreiben (3.2). Beide Intuitionen werden durch die Identifikation von Integrität mit der Einheit der Tugenden problematisiert.

9 Die Einschätzung durch Differenzierung zu revidieren, halten wir nicht in allen Fällen für gerechtfertigt. Dies zeigt das Beispiel der zunächst als ‚mutig‘ eingeschätzten Person B, die in demselben Bereich, dem Berufsleben, nicht mehr mutig handelt.

Anschließend wird aufbauend auf Neera K. Badhwars und Daniel C. Russells Argumentation für die Kontextualität von Integrität argumentiert, d. h. für ihre Einbettung in Lebenskontexte oder auch -bereiche wie eben den Beruf (4.1); es zeigt sich, dass wir einzelne Tugenden auf einen Lebensbereich begrenzen können, allerdings mit kulturellen und transkulturellen Einschränkungen (4.2). Darauf aufbauend wird die Relationalität von Integrität aufgezeigt, d. h. deren Abhängigkeit von verschiedenen Rollen (intrapersonale Relation, 5.1) und von Bezugspersonen (interpersonale Relation, 5.2).

Somit erlaubt die Identifikation von Integrität mit der schwachen Einheit der Tugenden eine konstruktive Revision des Integritätsbegriffs, der aus Sicht neoaristotelischer Tugendtheorie¹⁰ stets abhängig von Kontexten und Relationen ist (6).

2. Begründung des Rekurses auf Intuitionen in tugendtheoretischen Ansätzen¹¹

2.1 Intuitionen als basale moralische Überzeugungen

In der philosophischen Ethik schließen intuitionistische Theorien moralischer Rechtfertigung an Intuitionen der Alltagspraxis an, wie sie oben genannt wurden. Problematisch ist, dass auch in der Fachliteratur der Begriff ‚Intuition‘ und davon abgeleitete Wortformen nicht einheitlich gebraucht werden. Häufig werden ‚Intuitionen‘ aber als eine bestimmte Unterart von moralischen Überzeugungen – oder Dispositionen zu solchen Überzeugun-

10 Die Identifikation moralischer Integrität mit der Einheit bzw. aristotelischen Reziprozität der Tugenden findet sich z. B. auch bei Cox, La Caze und Levine (2003, 68–70) und Müller (1998b, 161–168), jedoch nicht im Bezug auf persönliche und berufliche (moralische) Integrität.

Schmids Studie „Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts“ (2011) entwickelt die Kontextualität und Relationalität umfassend aus sozialphilosophischer Sicht mit Bezugnahme auf das Milgram-Experiment, während ich aus Sicht neoaristotelischer Tugendtheoretiker*innen argumentiere. Meine Argumentation geht zudem über Schmid hinaus, wenn ich ‚Relationalität‘ mit Daniel Russells (2009) Argumentation für die Einheit der Tugenden nicht nur als Bezugnahme auf andere Personen (vgl. 5.2), sondern auch als Bezugnahme auf Eigenschaften derselben Person verstehe (vgl. 5.1).

11 Da es sich hier um ein sehr komplexes Feld handelt, entwickle ich meine Begründung ausgehend von Anne Burkards umfassender Studie *Intuitionen in der Ethik* (Burkard 2012).

gen – verstanden, die sich nicht auf andere, basälere Überzeugungen zurückföhren lassen. Anne Burkard nennt den Rekurs auf solche moralischen Überzeugungen die „Minimalposition“ intuitionistischer Theorien. Diese ist insofern unkontrovers, als man auch in moralischen Fragen an irgendeiner Stelle – eben mit vorläufigen, basalen Überzeugungen – beginnen muss, um letztlich zu gerechtfertigten Überzeugungen zu gelangen. Allerdings muss die Minimalposition noch um eine Theorie moralischer Rechtfertigung ergänzt werden (vgl. Burkard 2012, 16–19).

Inhalt von ‚Intuitionen‘ in tugendtheoretischen Ansätzen können dementsprechend solche moralischen Überzeugungen sein, die auf keine anderen zurückgeföhrt werden können. Ihr epistemologischer Status ist der von basalen Überzeugungen, beispielsweise, dass Integrität als eine (einzige) Tugend einzelnen Menschen zugeschrieben werden kann; wie sich noch zeigen wird, ist diese Überzeugung zu revidieren (vgl. 3.2 unten). Die epistemologische Funktion von Intuitionen als moralischen Überzeugungen der Alltagspraxis besteht darin, den Ausgangspunkt für die weitere Analyse und letztlich für die Korrektur und Revision des Integritätsbegriffs zu bilden. Doch welche Theorie moralischer Rechtfertigung ist für tugendtheoretische Ansätze zu ergänzen?

Als Rechtfertigung für richtiges Handeln in tugendtheoretischen Ansätzen werden oft tugendhafte Personen angeführt, denen eine im Vergleich zu anderen Personen besonders zuverlässige, *reliable* Sensibilität für das moralisch richtige Handeln zugeschrieben wird; von daher heißt die moderne Position dieses Ansatzes *reliabilistischer* Intuitionismus. Um zu wissen, wie im konkreten Einzelfall moralisch zu handeln ist, orientiert man sich an der Figur des zuverlässig Tugendhaften: „Richtig ist das, was der Tugendhafte in dieser Situation tun würde [...]“ (Burkard 2012, 208f.). Grundgelegt ist diese Position in Aristoteles’ Ethik; ob in dieser allerdings die Figur des *phronimos*, des Tugendhaften, den primären Bezugspunkt der Rechtfertigung darstellt, ist abhängig von der Interpretation des Textes.¹² Für die Skiz-

12 Solche Interpretationsfragen gehen über das Anliegen meines Artikels hinaus. Das Kapitel VI 5 der *Nikomachischen Ethik* (EN), in dem Aristoteles die praktische Weisheit (*phronêsis*) behandelt, begründet den Bezug auf den *phronimos* jedenfalls primär methodisch: „Was die praktische Weisheit ist, können wir erfassen, indem wir schauen, welche Menschen wir weise (*phronimoi*) nennen. Es gilt als Kennzeichen eines weisen Menschen (*phronimos*), dass er gut zu überlegen vermag über das für ihn Gute und Zutragliche [...].“ (EN VI 5, 1140a24–27, zitiert nach Bywater 1894, Übers. Wolf 2015, 199, leicht geändert). Von dieser Methode der *hypolêpseis* (Vorannahmen, Vermutungen, Meinungen; man könnte ggf. auch übersetzen: basalen Überzeugungen) geht

ze einer systematischen Argumentation gegen den reliabilistischen Intuitionismus wird im Folgenden davon ausgegangen.

2.2 Zirkularität als Problem bei der Identifikation tugendhafter Personen

Der zentrale Vorwurf der Zirkularität ist leicht zu sehen: Wenn man sich am Vorbild der tugendhaften Person als Muster zur Erkenntnis tugendhaften Handelns orientiert, setzt man bereits voraus, dass dieses Vorbild tugendhaft ist; man müsste aber zuerst die Einzelhandlungen als tugendhaft erkennen können, um das tugendhafte Vorbild als solches erkennen zu können (vgl. Burkard 2012, 209–212).

Die Erkenntnis zirkuliert somit zwischen dem (intuitiven) Urteil über Handlungen im Einzelfall und dem (intuitiven) Urteil über den Charakter einer potentiell vorbildhaften Person – sei es als Vorbild für Tugendhaftigkeit oder für die Einzeltugend ‚Integrität‘. Zur Klärung der Frage, wie man diese Zirkularität vermeiden und tugendhafte Personen im Sinne moralischer Expert*innen identifizieren soll, wird häufig auf *außermoralische* Expert*innen und deren Fähigkeiten verwiesen (sog. Skill-Analogie): Beispielsweise kann man Klempner*innen daran erkennen, dass sie unter dieser Berufsbezeichnung im Telefonbuch auffindbar sind. Während man im Fall einzelner Klempner*innen bezweifeln kann, dass sie gute Klempner*innen sind oder auch nur diese Berufsbezeichnung verdienen, wird nichtsdestotrotz durch die Zugehörigkeit zu dieser Berufsgruppe zunächst eine bestimmte Expertise, eine bestimmte Art praktischen Erfahrungswissens, zugeschrieben (vgl. Annas 2001, 247). Ähnliches wird für die Expertise von Automechaniker*innen, Lateinlehrer*innen und Mathematikexpert*innen behauptet: Deren Fähigkeiten könne man im Alltag genauso erkennen wie die Fähigkeiten von Vorbildern bzw. tugendhaften Personen (vgl. Shafer-Landau 2003, 298f.).

Doch diese Analogie ist aus (mindestens) zwei Gründen problematisch. Die Expertise der genannten Personen ist erstens durch deren Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Expert*innen erkennbar: Automechaniker*innen haben einen Berufsabschluss, die letzteren beiden in der Regel einen Universitätsabschluss. Zweitens ist die Expertise der genannten Personen mitunter durch das praktische Ergebnis erkennbar – wenn auch für Nicht-

Aristoteles auch in *Metaphysik A2* aus (vgl. Broadie 2012, 55). Dies ist zwar nur ein Anhaltspunkt für die Interpretation, aber er spricht für eine nur methodische Rechtfertigung, wie sie auch unten vertreten wird (vgl. 2.3).

expert*innen unterschiedlich gut: Die Fahrtüchtigkeit eines Autos ist für Nichtexpert*innen einfach zu erkennen, während man die Lateinkenntnisse von Schüler*innen oder die richtige Berechnung in der Regel nur erkennen kann, wenn man selbst eine hinreichende Expertise hat. Für Expert*innen im moralischen Bereich hat man beide Prüfkriterien dagegen nur bis zu einem bestimmten Grad zur Verfügung: Das erste Kriterium, die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, setzt letztlich wieder Überzeugungen im Sinne von Wertvorstellungen voraus, die mitunter erst die Gruppenzugehörigkeit ausmachen. Das zweite Kriterium, das praktische Ergebnis, meint (moralisch gute) Taten, über die Einzelurteile gefällt werden. Zum Urteil über den Charakter einer Person aber gelangt man durch Einzelurteile über Handlungen, und gerade bei solchen ist man sich auch in einer Gruppe von Freund*innen zwar grundsätzlich, nicht aber hinsichtlich der Gewichtung bestimmter Werte einig (vgl. Burkard 2012, 210–212).

Letzteres ist nicht bei Personen der Fall, über deren Charakter aufgrund ihrer guten Taten weitgehende Einigkeit herrscht. Aber gerade im Hinblick auf die Integrität einer Person ist dies im Alltag oft nicht so: So kann man im obigen Fallbeispiel (1) fragen: Müssten für *Alex* die Bedürfnisse der Familie Vorrang haben? Oder sollte die Integrität der Person – im Sinne ihrer Selbstidentität, der Verpflichtung auf Pazifismus – wichtiger sein? Im Fallbeispiel (2) kann man fragen: Wiegt *Bernds* Expertise als Lehrer mehr als seine privaten Entscheidungen? Oder umfasst seine berufliche Integrität auch Entscheidungen in seiner Freizeit? Ähnlich kann man im Fallbeispiel (3) fragen, ob die Verpflichtung auf bestimmte Tugenden zugleich auf Beruf bzw. Familie beschränkt bleiben sollte? Oder sollten *Charlottes* Tugenden in ihrer Rolle als Mutter wie auch in ihrer Rolle als Richterin dieselbe Relevanz haben?

Der Vorwurf der Zirkularität jedenfalls ist berechtigt. Von daher kann eine Theorie moralischer Rechtfertigung, die sich ausschließlich auf tugendhafte Personen stützt, nicht überzeugen. Trotzdem sind solche Personen als Vorbilder lern- und motivationspsychologisch nötig: Um moralisch richtiges Handeln zu lernen, ist der Blick auf den Charakter von Akteuren als Wegweiser zum richtigen Handeln, zu dessen Ein- und Ausübung, notwendig.¹³ Dies

13 Diese Funktion von Vorbildern im Sinne moralischer Expert*innen ist aufgrund der erwähnten Skill-Analogie zu nichtmoralischen Expert*innen deutlich: Wir lernen Tugenden von moralischen Expert*innen (*role models*), ebenso wie wir ‚Skills‘ (Fähigkeiten, Fertigkeiten) von nichtmoralischen Expert*innen lernen. Dies ist u. a. dadurch begründet, dass wir diese durch bloße, noch dilettantische Nachahmung von Handlungen erwerben, die die

betonen sogar Philosoph*innen, die gegen eine eigenständige Tugendethik argumentieren, d. h. gegen eine Tugendethik, die ohne weitere Theorie moralischer Rechtfertigung bestehen will (vgl. z. B. Borchers 2001, 333f.; Halbig 2013, 365).

2.3 *Methodische Rechtfertigung des Rekurses auf Intuitionen im Sinne basaler moralischer Überzeugungen*

Trotz der Problematik der Zirkularität ist der Rekurs auf Intuitionen im Sinne basaler Überzeugungen der Alltagspraxis nahezu unumgänglich und insofern methodisch gerechtfertigt. Denn Anne Burkard stellt überzeugend als Alternativen zur oben formulierten Minimalposition zwei wenig attraktive Positionen der moralischen Rechtfertigung dar: erstens die der Moralskepsis und zweitens die der moralfreien Rechtfertigung.

Die Position der Moralskepsis bedeutete einen radikalen Skeptizismus in Bezug auf moralische Überzeugungen: Man behauptete die Unmöglichkeit, jemals gerechtfertigte moralische Überzeugungen ausbilden zu können. Aus mindestens zwei Gründen ist eine solche Position schwer vertretbar. Erstens müsste man erklären, warum die meisten Menschen meinen, gerechtfertigterweise moralische Überzeugungen ausbilden zu können. Zwar wurde prominent von John L. Mackie versucht, eine solche Erklärung zu geben. Doch auch er hielt eine Erklärung im Sinne seiner ‚Fehlertheorie‘ (*error theory*) ausdrücklich für nötig. Zweitens entfernte sich in einem solchen Fallbeispiel philosophisches Denken sehr weit vom alltäglichen Denken hinsichtlich moralischer Urteilsbildung. Beide Gründe sind zwar keine Widerlegung einer radikalen Moralskepsis, aber sie zeigen doch, dass eine solche schwer vertretbar ist (vgl. Burkard 2012, 25–27).

Die moralfreie Rechtfertigung bedeutete eine Bestreitung der Autonomie der Moral: Um Erfolg zu haben, muss die moralfreie Rechtfertigung von einer moralneutralen Position aus mittels nichtmoralischer Prämissen zu moralischen Urteilen gelangen. Die Rechtfertigung darf keinerlei moralische Prämissen enthalten, da sie sonst eben nicht moralfrei wäre, sondern die intuitionistische Minimalposition, einen minimalen Intuitionismus, verträte. Eine solche Rechtfertigung wurde zwar versucht, aber keine gelangte zu allgemeiner Zustimmung (vgl. Burkard 2012, 27–35).

jeweiligen Expert*innen bereits tatsächlich ausüben: Wir lernen das Gutsein im Bereich des Moralischen durch gute Taten, ebenso wie wir das Gutsein im Klavierspielen durch Klavierspielen lernen; das Gutsein geht in beiden Fällen über gute Einzelhandlungen hinaus (vgl. z. B. Annas 2011, Kap. 3).

Besonders die letzten beiden Punkte wurden hier nur skizziert. Aber sie zeigen doch, dass intuitionistische Ansätze zumindest methodisch gerechtfertigt sind: Sie bleiben anschlussfähig an verschiedene Theorien moralischer Rechtfertigung. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn im Folgenden Intuitionen als Voraussetzung für die Diskussion von ‚Integrität‘ als tugendtheoretischem Begriff gesehen werden. Diese Diskussion setzt an der Problematik zweier Intuitionen an: der Zuschreibung von Integrität als einzelner Tugend (3.1) und der Zuschreibung von Integrität an einzelne Personen (3.2). Beide Intuitionen werden durch die These der Einheit der Tugenden differenziert.

3. Zwei Probleme tugendtheoretischer Zuschreibung von Integrität und deren Differenzierung durch die Einheitsthese

3.1 Die Problematik der Zuschreibung von Integrität als Einzeltugend

Gegen die Auffassung von Integrität als einer einzelnen Tugend ist Bernard Williams' Argumentation einschlägig. Nach Williams muss Integrität, wenn sie eine Tugend ist, zu einer von zwei Unterkategorien von Tugenden gehören: Entweder zu den sog. ‚exekutiven‘ Tugenden, die für die Beziehung zu sich selbst und für erwünschte Handlungen nötig sind – zu diesen zählt er Mut und Selbstkontrolle –, oder zu Tugenden, die charakteristische Motive oder auch Beweggründe mit sich bringen – zu diesen zählt er Großzügigkeit und Wohlwollen. Im Gegensatz zu diesen beiden Tugendkategorien definiert Williams den Kern von Integrität als Handeln in Kongruenz mit der eigenen Persönlichkeit, wozu eine Person durch den Besitz individueller Tugenden befähigt werde. Da Integrität also nicht selbst zu einer Handlung befähige wie die exekutiven Tugenden, gehöre sie nicht zur ersten Tugendkategorie. Zur zweiten gehöre sie nicht, da Integrität anstößig und widersprüchlich sei, indem sich die Gedanken auf die Bestätigung des eigenen, vermeintlich guten Charakters richteten und somit diesen verdärben; möglich sei höchstens, dass die Gedanken sich auf Projekte richteten, durch die man seine Integrität zeige sowie eine schwache Art von Stolz, wenn dieser mit dem Gedanken einhergehe, schlimme Taten sollten nicht durch einen selbst verursacht werden¹⁴ (vgl. Williams 1981, 49f.).

14 Gerade eine solche Art von Stolz könnte im Fallbeispiel (1) Alex für sich in Anspruch nehmen, wenn er*sie ihre*seine Identität als Pazifist*in behaupten

Eine plausible Reaktion auf Williams' Herausforderung ist es, Integrität als Cluster- oder auch Meta-Tugend, d. h. Tugend zweiter Ordnung, zu konzipieren: Als solche bringt sie keine charakteristischen Motive und Gedanken mit sich, weil sie auf ein Set aus anderen Charaktereigenschaften bezogen ist, die wiederum solche Motive und Gedanken mit sich bringen (vgl. z. B. Cox, La Caze und Levine 2017, bes. §6; Cox, La Caze und Levine 2003, 68–70¹⁵).

Wenn man eine Meta-Tugend ausschließlich als Eigenschaft versteht, die einem Set von Charaktereigenschaften zukommt, und dieses Set zu einem kohärenten Ganzen verbindet, ist das laut Warren J. von Eschenbach aber keine hinreichende Eigenschaft für einen Tugendbegriff: Denn zusätzlich muss eine Person in Übereinstimmung mit diesem Set an Tugenden moralisch handeln; diese Forderung impliziert aber einen Bezug auf die handelnde Person als ganze und geht somit über die Kohärenz verschiedener Charaktereigenschaften hinaus (vgl. von Eschenbach 2012, 375).

Das Verständnis von Integrität als die Kohärenz oder auch Einheit der Tugenden berücksichtigt diesen Bezug auf die handelnde Person als ganze. Bei dieser Einheitsthese ist zunächst eine seit Platon und eine seit Aristoteles vertretene Interpretation zu unterscheiden; Aristoteles' Einheits- oder auch Reziprozitätsthese kann als Fortentwicklung von Platons Identitätsthese gesehen werden.

Seit Platon meint ‚Einheit der Tugenden‘ die sogenannte ‚Identitätsthese‘.¹⁶ Alle Tugenden sind lediglich Facetten oder auch Aspekte einer einzigen Tugend (vgl. Halbig 2013, 215; Seel 2015, 252f.). Laut der gängigen, Sokrates zugeschriebenen These ist diese eine Tugend das Wissen (vgl. Platon, *Protagoras* 329c–d).¹⁷

möchte. Dieser Einwand wiegt umso mehr, als Williams gerade dieses Beispiel für seinen Integritätsbegriff heranzieht, mit dem er sich gegen konsequentialistische (und kantische) Ethikkonzeptionen richtet.

- 15 Cox, La Caze und Levine identifizieren an dieser Stelle Integrität ebenfalls mit Aristoteles' Einheits- bzw. Reziprozitätsthese, aber ohne dies genauer auszuführen.
- 16 Innerhalb der Antiken Philosophie bezeichnet ‚Einheit der Tugenden‘ ausschließlich die bei Platon vertretene These der Identität der Tugenden (vgl. Russell 2009, 335).
- 17 Für einen kurzen Überblick zur Geschichte der These der Einheit der Tugenden vgl. Müller 1998a, 173–175; Platon wird zitiert nach Burnet 1900–1905.

Die Identitätsthese kritisiert Aristoteles als ungenau (*Nikomachische Ethik* VI 13, 1144b17–21). Demnach meint ‚Einheit der Tugenden‘ die sogenannte ‚Reziprozitätsthese‘: Die Tugenden sind durch reziproken, d. h. wechselseitigen, Bezug der einzelnen Tugenden miteinander verbunden. In diesem Fall wird die Einheit behauptet, indem argumentiert wird, dass alle *echten* Tugenden mit einer *bestimmten Art* von Wissen verbunden sind: Alle Tugenden sind wechselseitig (reziprok) aufeinander bezogen. Eine Person, die praktische Weisheit (*phronêsis*)¹⁸ hat, hat zugleich auch alle anderen Tugenden. Umgekehrt hat eine Person, die alle Tugenden hat, zugleich auch praktische Weisheit (vgl. Halbig 2013, 215; Russell 2009, 335f.).

‚Praktische Weisheit‘ (*phronêsis*) als Voraussetzung für Tugendhaftigkeit erscheint zunächst als ominös und intellektualistisch; entgegen diesen Assoziationen verstehen wir den Begriff m.E. am besten, wenn wir an ‚Altersweisheit‘ denken: Mit dieser verbinden wir ein Wissen aus (Lebens-) Erfahrung. Dieses Wissen wird seit Aristoteles weit aufgefasst, was Neera K. Badhwar kritisiert (vgl. Badhwar 1996, 312f.). Neben dem weiten Begriffsumfang ist ein weiterer Nachteil, dass Aristoteles keine eigene Theorie der Erfahrung expliziert hat (vgl. Elm 1996, 7). In jedem Fall bezieht sich die praktische Weisheit auf ein handlungsrelevantes Wissen; dieses hat letztlich zum Ziel, das Handeln im Einzelfall mit dem Handeln in Bezug auf ein insgesamt gutes menschliches Leben zu verbinden (vgl. *Nikomachische Ethik* VI 8, 1141b8–15).

Daran anschließend beschränke ich mich im Folgenden darauf, ohne Anspruch auf Vollständigkeit unterschiedliche Aspekte des Erfahrungswissens zu unterscheiden. Dieses Wissen ist z.T. explizit, aber auch implizit vorhanden; denn andernfalls wäre alltägliches, routiniertes Handeln nicht möglich (vgl. Müller 1998b, 122f.). Im Folgenden wird ein erster Aspekt des Erfahrungswissens der praktischen Weisheit expliziert: das Bewusstsein von und die kognitive Einstellung zu Handlungsmöglichkeiten.

18 *Phronêsis* wird im Deutschen oft mit ‚Klugheit‘ übersetzt (vgl. z.B. Halbig 2013, 217; Müller 1998b, bes. 120–128, aber mit Abgrenzung zur Umgangssprache; Wolf 2015, bes. 199–201). Allerdings ruft diese Übersetzung die falsche Assoziation hervor, jemand müsse besondere Intelligenz besitzen, um tugendhaft bzw. ein guter Mensch zu sein. Diese Assoziation ruft ‚praktische Weisheit‘ m.E. weniger hervor, und wir verbinden damit auch Lebenserfahrung. Außerdem ist ‚praktische Weisheit‘ die direkte Übersetzung der gängigen Übersetzung von *phronêsis* im Englischen: ‚practical wisdom‘.

Echte Tugenden sind zu unterscheiden von den natürlichen Tugenden, die keine Tugenden sind, sondern lediglich Dispositionen, die den Anschein erwecken, Tugenden zu sein: Es sind angeborene Anlagen und habitualisierte Routinen (vgl. z. B. Annas 2011, 85f.). Für Letzteres ist die Gewohnheit, regelmäßig Geld zu spenden, ein anschauliches Beispiel: Echte Großzügigkeit sollte nicht nur eine Gewohnheit sein, u. a. deshalb, weil das Geld für eine korrupte Wohltätigkeitsorganisation gespendet werden könnte. Hier ist leicht einzusehen, dass zusätzlich zur Disposition der Großzügigkeit entsprechendes Wissen nötig ist, damit die Großzügigkeit im Sinne einer echten Tugend keine schlechten Folgen nach sich zieht und so anderen schadet. Denn eine echte Tugend ist laut Terence Irwins Rekonstruktion in allen antiken Schulen ein nicht korrumpierbarer Charakterzug und intrinsisch wertvoll; sie geht über Verhalten und Einzelhandlungen hinaus und umfasst die kognitive Einstellung: Wir möchten wissen, aus welchen Gründen Menschen handeln und wie sie denken; Menschen, die die richtige Einstellung haben, ziehen wir beherrschten Personen vor, die nur so handeln, als hätten sie die richtige Einstellung (vgl. Irwin 1996, 40 und 47). Im Falle des Geldspendens wird man allerdings zugestehen, dass ein Bewusstsein einschließlich der tatsächlichen Tat der Informationsbeschaffung in *angemessenem* Umfang ausreicht; die Tugend der Mäßigung ist nötig, damit man nicht handlungsunfähig wird, da Großzügigkeit auch von der Tat des Geldspendens abhängt. Die Tat ist aber nicht das ausschließliche Kriterium für Tugendhaftigkeit, da das Geld auch für schlechte Zwecke ausgegeben werden könnte; praktische Weisheit im Sinne des entsprechenden Bewusstseins verbindet die Tugenden der Großzügigkeit und der Mäßigung zu einer Einheit.

Fasst man Integrität in diesem Sinne als schwache Einheit der Tugenden auf, wird eine Differenzierung der obigen Fallbeispiele möglich:

Bei *Charlotte* geht es noch gar nicht um Einzelhandlungen im Sinne falscher Urteile, lediglich um ihr Bewusstsein für die Möglichkeit falscher Urteile. Dieses äußert sich in ihrer Selbsteinschätzung während der Supervision – es kann sein, dass sie im Sinne einer beherrschten Person (noch) integer handelt, wenn sie Urteile fällt.

Bei *Bernd* werden wir die Einschätzung beruflicher Integrität erstens abhängig machen von seinem Bewusstsein für das Verhalten, das von seiner Überzeugung abweicht, er und seine Schüler*innen sollten sich für den Klimaschutz engagieren. Zweitens werden wir es abhängig machen von seiner Einstellung gegenüber seinem Verhalten: Als Grund für das Rauchen, die Fahrten mit dem Auto und die Fernreisen sollte er z. B. Willensschwäche

angeben und somit ein Bewusstsein für die Abweichung von seiner Einstellung zeigen.

Bei *Alex* dürfen wir davon ausgehen, dass ein entsprechendes Bewusstsein vorhanden ist, da eine Entscheidung für eine Handlung ansteht, die ihre*seine persönliche Integrität in Frage stellt. Denn er*sie wird bei der Waffenproduktion nicht nur nicht in Übereinstimmung mit eigenen Werten handeln, sondern darüber hinaus auch nicht in Übereinstimmung mit echten Tugenden, die *per definitionem* keinem anderen schaden dürfen.

Alex' berufliche Integrität innerhalb der Waffenindustrie kann dagegen im Sinne natürlicher, d. h. unechter, Tugendhaftigkeit habitualisierter Routinen verstanden werden. Ihre*Seine berufliche Integrität innerhalb der Waffenindustrie kann nahezu makellos erscheinen – jedenfalls dann, wenn das Bewusstsein für das Handeln gegen den Wert des Pazifismus nicht so weit geht, dass die Arbeitsleistung auffällig gering wird. Hieran ist wiederum ersichtlich, dass echte Tugendhaftigkeit mit handlungsrelevanter Einstellung verbunden ist und sich nicht im Handeln erschöpft.

Die Auffassung von Integrität als Einzeltugend ist also problematisch, ebenso wie ihre Zuschreibung an einzelne Personen, wie im Folgenden gezeigt wird.

3.2 Die Problematik der Zuschreibung von Integrität an Einzelpersonen

Die basale moralische Intuition der Zuschreibung von Integrität an einzelne Personen steht im Fokus der Kritik von Hans Bernhard Schmid's (2011) Diagnose der Entwicklung der normativen philosophischen Ethik in der Moderne. Mit dieser meint er die Herausbildung pluralistischer Gesellschaften: Einerseits erforderten liberale Demokratien eine intersubjektiv rechtfertigbare Moral, die dabei niedrigschwellig, d. h. für andere Moralkonzeptionen offen, sein müsse. Andererseits sehnten sich Individuen angesichts der Pluralität sozialer Rollenidentitäten und der Fragmentierung der Lebenswelt nach personaler Einheit. Diesen beiden „Desiderate[n] einer *öffentlichen Moral* und einer *kohärenten individuellen Lebensführung*“ (Schmid 2011, 10; kursiv im Orig.) entspreche das Prädikat ‚Integrität‘ als neue Begriffsbildung. Damit geht laut Schmid in modernen Gesellschaften eine Verschiebung moralischer Fragen auf einzelne Akteure oder handelnde Personen einher: Statt der moralischen Beurteilung von konkreten Handlungen, der ihnen zugrunde liegenden Handlungsprinzipien oder Handlungsfolgen werden die *Handlungsträger* beurteilt; dies ist der „*Reduktion von Komplexität*“ geschuldet

(2011, 12; kursiv im Orig.). Schmid dekonstruiert in seiner Studie sehr überzeugend diese Reduktion von Komplexität und kritisiert damit die Zuschreibung von Integrität an einzelne Personen als Überforderung des Individuums, allerdings am Beispiel des Ausnahmefalls des Milgram-Experiments. Im Bezug auf die obigen Fallbeispiele aus dem Alltag kann auch neoaristotelische Forschung die Zuschreibung von Integrität weiter differenzieren.

Wie im Anschluss an Irwin und Hursthouse (vgl. 1.) argumentiert, widersprechen wir der Zuschreibung von Moralität an Personen als Handlungsträger in einer bestimmten Interpretation intuitiv: Die Vorstellung, es gäbe tatsächlich eine Person, die mit einer Tugend zugleich alle anderen Tugenden hat, wird als Idealisierung abgelehnt. Diese Intuition ist insofern richtig, als die tugendhafte Person (*phronimos*) eine Figur ist und die Identifikation tugendhafter Personen im Sinne moralischer Expert*innen aufgrund ihrer Zirkularität problematisch bleibt (vgl. 2.2). In einer anderen Interpretation wird die Einheitsthese dagegen intuitiv bejaht (vgl. 1.): Mit Hursthouse erwarten wir die schwache Einheit der Tugenden oder auch moralische Integrität im Sinne einer Einheit von Charaktereigenschaften, die so weit integriert sind, dass sie sich nicht widersprechen: Eine (wirklich) großzügige Person sollte im Beruf wie auch im Privatleben großzügig sein und zudem kein offensichtliches Laster zeigen, z. B. nicht untreu gegenüber dem*r Partner*in sein. Gegen Hursthouse' Argumentation können aber zwei Einwände erhoben werden.

Der erste Einwand lautet, wir seien nicht überrascht oder auch verwirrt, wie Hursthouse es behauptet. Dann stimmen wir Peter Geachs Äußerung zu, die These der Einheit der Tugenden widerspreche „der offenkundigen Lehre menschlicher Erfahrung auf der ganzen Welt“ (Geach 1977, 163).

Gegen diesen ersten Einwand kann eine Anmerkung Hursthouse' als notwendige Prämisse starkgemacht werden: Sie setzt voraus, dass wir von den Menschen, deren Charakter wir beurteilen, in der Zeitung lesen (vgl. Hursthouse 1999, 155). Diese Menschen sind also (Lokal-)Prominente oder Personen des öffentlichen Lebens, von denen wir Integrität erwarten. Dies trifft auch in den Fallbeispielen (2) und (3) auf Bernd und Charlotte zu, die die öffentlichen Ämter des Lehrers und der Richter*in vertreten. Wir sprechen hier manchmal von „Vertrauensvorschuss“.

Der zweite Einwand lautet, dass wir durchaus differenzieren: Wir erwarten keine moralische Perfektion. Wir verzeihen Menschen, wenn sie nicht in jeder Situation gut handeln. Von daher würden wir die obigen drei Fallbeispiele auch als Konflikt- oder Zweifelsfälle bezeichnen. Bei *Alex* ist

dies am deutlichsten, denn es steht die Entscheidung für oder gegen den Antritt der Stelle an. Von *Bernd* erwarten wir ein entsprechendes Bewusstsein für die Widersprüchlichkeit seiner Handlungen, während wir bei *Charlotte* vermutlich die Entwicklung des Bewusstseins für die Trennung von Tugenden in Beruf und Familie loben.

Zudem würden wir Einschränkungen zulassen, welche die Zuschreibung von Integrität betreffen. Hierzu sind weitere Unterscheidungen der aristotelischen Einheits- bzw. Reziprozitätsthese hilfreich.

Die Reziprozitätsthese kann nach Russell auf zwei Weisen verstanden werden, indem man fragt: Was genau ist mit der starken Einheitsthese gemeint, dass eine Person¹⁹, die praktische Weisheit hat, zugleich auch alle anderen Tugenden hat?

Die erste Interpretation lautet, dass jede Person in unserer Lebenswelt praktische Weisheit haben muss, damit sie zugleich auch alle anderen Tugenden haben kann; da die These reziprok gelten soll, heißt das umgekehrt: Eine Person muss jede einzelne Tugend haben, um praktische Weisheit haben zu können. Der Besitz von praktischer Weisheit im Vollsinn ist in diesem Fall unserer alltäglichen Erfahrung nach kaum möglich und entspricht wiederum unserer ersten Intuition im Bezug auf die Einheitsthese: ihrer Ablehnung. Denn wir kennen Personen aus unserem Alltag, die z. B. wirklich mutig sind, aber nicht großzügig (vgl. 1.). An dieser Stelle differenziert nun Russell: Wir haben auch keinen Grund, solchen Personen, die nicht großzügig sind, das Mutigsein abzusprechen. Täten wir dies, würde die Reziprozitätsthese unsinnigerweise unserer Erfahrung und Alltagspraxis widersprechen (vgl. Russell 2009, 336). Unsere Intuition der Idealisierung durch die Einheitsthese stimmt aber in anderer Hinsicht, wie Russells zweite Interpretation der Reziprozitätsthese zeigt.

Die zweite Interpretation lautet, dass ein ideales, abstraktes Modell von Tugend(haftigkeit)²⁰ zugleich alle anderen Tugenden haben muss (vgl.

19 Russell (2009, 336) stellt die Frage nicht mit Bezug auf die ideale Person bzw. den *phronimos*, zielt aber auf die Beurteilung des Charakters von Personen ab (vgl. 2009, 372f.), weshalb ich die Frage hier so formuliere. Zu verschiedenen Verständnisweisen von ‚Ideal‘ vgl. Russell 2018, 439f.

20 ‚Tugend‘ bezöge sich auf ein Modell der *phronêsis*, ‚Tugendhaftigkeit‘ auf ein Modell des *phronimos*. Ein Problem, das Russell hier nicht bespricht, ist, dass wir uns bei ‚Tugend‘ im Sinne einer hervorragenden Charaktereigenschaft in Gedanken wohl immer Personen der Lebenswelt mit dieser Charaktereigenschaft vorstellen werden.

Russell 2009, 337 und 367f.). Die Zuschreibung einer Tugend an eine konkrete, reale Person bewegt sich stets auf der attributiven Ebene der Lebenswelt, auf der eine Person ihre Tugenden noch weiter entwickeln kann und soll; die Modellebene gibt dabei nur den Endpunkt oder auch das Ziel (*telos*) der idealen Tugend(haftigkeit) an (vgl. Russell 2009, 368f.). Russell unterscheidet somit zwei Interpretationen der Einheitsthese: die attributive und die ideale Modell-Interpretation.

Das ideale Modell der Tugend(haftigkeit) dient dabei als Maßstab, um bestimmen zu können, ob jemand tugendhaft genug ist; denn Tugend kann als gradueller Begriff oder auch Kontinuum gesehen werden, innerhalb dessen die eine Person als gerade noch mutig, die andere als mutiger und die dritte als herausragend mutig gilt. Trotz dieser Bandbreite soll aber zwischen dem Vorliegen echter und unechter Tugend unterschieden werden können. Echte Tugend(haftigkeit) ist so gesehen ein *satis*- oder auch Schwellenbegriff, wie er häufiger in der Tugendtheorie vertreten wird (vgl. Toner 2014, 213).

Zur Bestimmung der Schwelle vergleicht Russell den Tugendbegriff mit dem Personbegriff: Wie die Personalität z. B. bei Föten oder bei Komapatient*innen zweifelhaft ist, so kann auch die Tugendhaftigkeit einer Person zweifelhaft sein; bei beiden ist ggf. eine genauere Bestimmung notwendig: Die erkenntnistheoretische Frage, wann man sich auf die Tugendhaftigkeit einer Person verlassen kann, hat denselben Stellenwert wie die Frage, wann tatsächlich eine Person vorliegt, die man nicht töten darf: bei Föten im Falle eines möglichen Schwangerschaftsabbruchs, bei Komapatient*innen im Falle eines möglichen Abschaltens der Geräte (vgl. Russell 2009, 117–123).

Welche Differenzierungen lassen diese Unterscheidungen der Einheit der Tugenden nun zu?

Die Zuschreibung von *Tugendhaftigkeit* an Personen wird durch Russells Unterscheidung der zwei Ebenen differenziert: Letztlich kann die Zuschreibung der Einheit der Tugenden an eine Person auf der attributiven Ebene unserer Lebenswelt nur eine Annäherung bleiben; sie bleibt relativ im Vergleich zum Ideal der Tugend(haftigkeit) auf der Modell-Ebene: Das Ideal ist als erkenntnistheoretisches zwar nicht unabhängig von gesellschaftlichen Wertvorstellungen, da diese die Erkenntnis mitbestimmen; aber die Modell-Ebene soll laut Russell zudem von ethischen Theorien²¹ mitbestimmt werden (vgl. Russell 2009, 368f.).

21 Russell bleibt hier die Erklärung schuldig, welche Theorien er meint und wie genau diese Theorien die Modellebene mitbestimmen können und sollen.

Die Zuschreibung von *Integrität* im Sinne der schwachen Einheit der Tugenden in einer Person kann ebenfalls mit Russells Unterscheidung der zwei Ebenen beschrieben werden: Die beteiligten Personen nähern sich auf der attributiven Ebene an das Ideal der Modell-Ebene an; dabei sind sie aufeinander angewiesen, so dass es keine absolute, von jedem Zusammenhang losgelöste Integrität einer Einzelperson geben kann. Dies wird im Folgenden (vgl. 4. und 5.) noch weiter diskutiert, es deutet sich aber hier schon an, dass die Verantwortung der Einzelpersonen einen Verhandlungsspielraum zulässt und sie daher bei der Zuschreibung ihrer Integrität auf andere Personen angewiesen sind:

Bei *Alex* ist dies am auffälligsten, da er*sie bei der Entscheidung für oder gegen die Stelle von anderen Personen abhängig ist und diese von ihm; so muss er sich seinem*r Partner*in gegenüber verantworten, wenn er*sie die Stelle nicht antritt und somit die Familie in finanzielle Schwierigkeiten bringt. Zudem muss er*sie sich dem*r Vermittler*in gegenüber verantworten, der*die ihm gesagt hat, dass die Stelle mit Sicherheit an eine Person vergeben werden würde, die die Waffen mit großem Eifer produzierte. Vermutlich werden Partner*in und Vermittler*in zumindest Verständnis für die Konflikthaftigkeit von Alex' Situation zeigen.

Bei *Bernd* ist es ebenfalls nötig, dass er anderen Personen, besonders seinen Schüler*innen und ggf. Eltern und Kolleg*innen gegenüber, Verantwortung zeigt und diese über die Gründe seines nichtklimaneutralen Verhaltens informiert. Da diese vermutlich ähnlich widersprüchlich handeln, werden sie Bernd wohl nicht sofort jegliche Integrität absprechen.

Bei *Charlotte* bleibt die gegenseitige Verantwortung zunächst auf den Austausch innerhalb der Supervisionsgruppe beschränkt – jedenfalls gesetzt den Fall, dass ihre Urteilsfähigkeit noch nicht gelitten hat und sie im Sinne der beherrschten Person (noch) integer handelt, wenn sie Urteile fällt.

Man kann also mit Hans Bernhard Schmid (2011) Untertitel die Kritik des Konstrukts der Integrität fordern; da die Person, von der Integrität gefordert wird, sich in einem Verhandlungsspielraum befindet, innerhalb dessen ihre Integrität von anderen Personen abhängig ist, ist die Zuschreibung von

Damit bestätigt sich wiederum, dass in tugendtheoretischen Ansätzen eine Theorie moralischer Rechtfertigung zu ergänzen ist (vgl. 2.): Die moralische Richtigkeit ist unabhängig von der tugendhaften Person auf der Modell-Ebene zu bestimmen. Die tugendhafte Person ist nicht die absolute Norm, die vorschreibt, wie zu handeln ist, sondern sie zeigt den idealen Ziel- oder auch Endpunkt (das *telos*) der Entwicklung auf.

Integrität an einzelne Personen problematisch. Die gegenläufige Sprachpraxis, Integrität Institutionen, Firmen oder auch Forschungseinrichtungen – im Sinne der Nichtkorrumpierbarkeit, etwa durch Drittmittelsponsoring (vgl. Schmid 2011, 11) – zuzuschreiben, geht daher in die richtige Richtung.

Ein Schwellenbegriff im Sinne der schwachen Einheit der Tugenden in einer Person ist Integrität insofern, als sie die weitgehende Nichtkorrumpierbarkeit einer Person behauptet. Dies ist (natürlich) weniger als volle Tugendhaftigkeit: Bei *Alex* hieße dies, er* sie würde die Stelle sofort ablehnen (können), bei *Bernd*, er würde hundertprozentig klimaneutral leben, und bei *Charlotte*, sie würde bei der Supervision zu der zutreffenden Selbsteinschätzung kommen, sie könne die Tugenden der Gerechtigkeit und Gnade je nach ihrer Rolle in Beruf und Privatleben in supererogativer Weise trennen. Dies würden wir von keiner der drei Personen unter den angegebenen Umständen verlangen.

Inwiefern aber kann Integrität im Sinne schwacher Tugendhaftigkeit überhaupt noch sinnvoll zugeschrieben werden, wenn sie weder als einzelne Tugend (3.1) noch an einzelne Personen (3.2) zugeschrieben werden kann?

Im Folgenden wird für die zwei Möglichkeiten argumentiert, mit denen die Zuschreibung noch möglich ist – allerdings nur bedingt und prozessual: Zuerst wird argumentiert für die Kontextualität (4.) und darauf aufbauend für die Relationalität (5.) von Integrität im Sinne einer schwachen Einheit der Tugenden.

4. Kontextualität von Integrität als schwacher Einheit der Tugenden

4.1 *Integrität als schwache Einheit der Tugenden innerhalb eines Lebensbereichs*

Die Kontextualität von Integrität, ihre Eingebundenheit in Lebenskontexte, lässt sich mit einer leichten Korrektur von Neera K. Badhwars Argumentation aufzeigen. Sie argumentiert für die Schwachheit der Einheit der Tugenden im Sinne ihrer Beschränkung oder auch Limitierung auf einen Lebensbereich: Nur innerhalb eines Lebensbereichs wie dem Beruf könne man die Einheit der Tugenden erkennen. Zu diesem Zweck illustriert sie den Zusammenhang der einzelnen Tugenden anhand des folgenden, verkürzt aufgeführten Beispiels der Einheit der Tugenden bei einer Landschaftsdesignerin (vgl. Badhwar 1996, 321–325).

Integrität versteht Badhwar dabei als Äquivalent zu anderen, genuin aristotelischen Tugenden wie Gerechtigkeit, Mut, Besonnenheit, Großzügigkeit und Freundlichkeit (vgl. Badhwar 1996, 307).²² Im Gegensatz zu dieser Auffassung sollte Integrität, wie oben schon argumentiert, nicht als eine solche Einzeltugend aufgefasst werden, sondern als schwache Einheit der Tugenden. Denn der Bezug auf die handelnde Person als ganze geht über die Kohärenz verschiedener Charaktereigenschaften hinaus (vgl. 3.1). Darüber hinaus wird auch innerhalb von Badhwars Argumentation die Problematik der Einzeltugend Integrität deutlich, indem man einmal von ‚subjektiver‘ und anschließend von ‚objektiver‘ Integrität sprechen müsste.

Badhwars Einzeltugend Integrität wird zunächst als Selbstbezug aufgefasst: Bewusste (Selbst-)Verpflichtung und bewusstes Engagement für ein wertvolles Ziel führen dazu, dieses nicht leichtfertig aufzugeben und keine Umwege in Kauf zu nehmen, sondern in Übereinstimmung mit den eigenen Werten zu leben („living in truth to one’s values“, 1996, 324). Der Bezug auf eigene Werte meint zunächst den eigenen Vorteil: Falls die Landschaftsdesignerin für eine Firma tätig ist, werden deren Werte als sekundär behauptet; falls sie selbstständig tätig ist, sollte sie ohnehin auf ihren eigenen Vorteil bedacht sein. Die fälschliche Einzeltugend Integrität kann man in Anlehnung an das Schlagwort der ‚objektiven Integrität‘ nach Elizabeth Ashford, das Schmid unter das Motto „keine Integrität ohne Moralität“ stellt (Schmid 2011, 8), zunächst ‚subjektive Integrität‘ nennen.

Sieht man von der Möglichkeit der Selbsttäuschung ab, die Badhwar nicht bespricht, erscheint der weitere Zusammenhang der folgenden, größtenteils aristotelischen Tugenden durchaus plausibel: Die zunächst als subjektiv erscheinende Integrität umfasst insofern den Fremdbezug auf andere Werte, als sie nach Badhwar die Tugend der *Ehrlichkeit* im Umgang mit anderen impliziert: Gegenüber ihren Kund*innen wird die wirklich in Übereinstimmung mit den eigenen Werten handelnde Landschaftsdesignerin auch ehrlich sein, indem sie ihnen kein minderwertiges Produkt verkauft oder sie hinsichtlich dessen Qualität täuscht. Und gegenüber ihren Kolleg*innen und Konkurrent*innen wirkt sich die Tugend der Ehrlichkeit insofern aus, als die Landschaftsdesignerin deren Arbeit gebührend wertschätzt, was die Tu-

22 Als Begründung dieser Ergänzung um weitere Tugenden verweist Badhwar richtig auf die grundsätzliche Offenheit von Aristoteles’ Tugendkatalog, nach dem es auch namenlose, d.h. in der jeweiligen Gesellschaft bzw. Sprachgemeinschaft nicht eigens bezeichnete, Tugenden gibt (vgl. *Nikomachische Ethik* II 7).

genden der *Fairness* und *Gerechtigkeit* ihnen gegenüber impliziert. Diese wiederum hängen von der *Großzügigkeit* ab, da man diese Tugend benötigt, um in der Arbeit von anderen auch einen Wert erkennen zu können, insbesondere von Anfänger*innen im eigenen Fachgebiet; die *Großzügigkeit* gegenüber *Protegés* muss wiederum *Fairness* bzw. *Gerechtigkeit* implizieren, da sie, wenn sie auf Kosten anderer ausgeübt wird, keine echte *Großzügigkeit* wäre. Die Bestimmung echter *Großzügigkeit* hängt dabei von der *praktischen Weisheit* ab (vgl. Badhwar 1996, 324f.), d. h. von der Erfahrung, was echte *Großzügigkeit* in diesem Beruf ausmacht.

Das Streben nach einer Balance zwischen *Fairness/Gerechtigkeit* und *Großzügigkeit* meint also das Streben nach dem Ideal der Einheit der Tugenden. Erreicht werden kann es in der Lebenswelt nur in einem schwachen Sinn: Eindeutig bestimmen lässt sich die Einheit der Tugenden *prima facie* nur *ex negativo*, wenn etwa an *Protegés* dieselben Maßstäbe wie an Expert*innen angelegt werden. Eine positive Bestimmung ist über einen Verhaltenskodex oder auch über überbetriebliche Vereinbarungen möglich; sind diese schriftlich festgelegt, werden im Umgang mit Berufsanfänger*innen sachliche Kriterien angelegt werden.

Die so verstandene, echte berufliche Integrität im Sinne der schwachen Einheit der Tugenden umfasst dann eine gewisse Sachlichkeit oder auch Projektgebundenheit; dieser gelten wohl die charakteristischen Gedanken, die Bernard Williams bei der Integrität vermisste (vgl. 3.1) und welche hier plausibel als Teil der praktischen Weisheit ergänzt werden können: Eine Landschaftsdesignerin mit beruflicher Integrität sollte die Größe besitzen, einer Konkurrentin das Projekt zu übertragen, das zwar ihr selbst vorgeschlagen wurde, für das aber aus sachlichen Gründen – etwa, weil diese bereits ähnliche Projekte betreut hat – die Konkurrentin besser geeignet ist. Sie wird das Projekt aber nur dann übertragen, wenn sie die Erfahrung gemacht hat, dass die Konkurrentin dies im Gegenzug auch täte bzw. dass ein solches Handeln in dieser Branche üblich ist; wir sprechen hier auch von ‚Berufsethos‘.

An dieser Stelle zeigt sich m.E. ein weiterer, zweiter Aspekt des Erfahrungswissens der praktischen Weisheit: Lebens-Erfahrung kann auch spezifisch geprägt sein, nämlich durch die Berufs-Erfahrung. Von daher müssen Personen, die die ggf. integre Person als solche beurteilen, die praktische Erfahrung für diesen Bereich mitbringen: Um etwa beurteilen zu können, welchem*r von zwei Konkurrent*innen im Landschaftsdesign *aus sachlichen Gründen* das jeweilige Projekt zusteht, ist Berufserfahrung im Landschaftsdesign notwendige Voraussetzung.

Im Anschluss zeigen sich drei wichtige Merkmale von Integrität als schwacher Einheit der Tugenden innerhalb eines Lebensbereichs: Erstens muss die Zuschreibung der Integrität von außen kommen, da jede Person einer Selbsttäuschung unterliegen kann: Sie kann nicht ausschließen, dass bei ihrer Entscheidung für die Empfehlung der Konkurrentin auch die Erwartung eine Rolle spielt, demnächst mit einem Projekt der Konkurrentin betraut zu werden; ab welchem Grad diese Erwartung ein moralisches Defizit bedeutet, so dass die integre Person keine solche mehr ist, wird sie nicht gänzlich selbst bestimmen können. Zweitens kann man von ihr kein supererogatives Handeln erwarten; existiert kein entsprechendes Berufsethos und somit kein integrierender Lebenskontext, ist die Zuschreibung beruflicher Integrität an Einzelpersonen problematisch (vgl. 3.2). Drittens bleibt Zirkularität bei der Identifikation von Personen mit beruflicher Integrität zumindest ein analoges Problem zur Zirkularität bei der Identifikation tugendhafter Personen (vgl. 2.2): Ebenso wie die Zugehörigkeit zur Berufsgruppe der Klempner*innen nicht bedeutet, dass man es im Einzelfall mit einem*r guten Klempner*in zu tun hat, bedeutet die Zugehörigkeit zur Berufsgruppe der Landschaftsdesigner*innen nicht, dass es sich im Einzelfall um eine integre Landschaftsdesignerin handelt. Das Problem der Zirkularität ist hier aber insofern nur analog, als erstens ggf. das Handeln der Einzelperson bewertbar ist (vgl. aber 2.2) und zweitens ggf. das Berufsethos – falls es in schriftlicher Form vorliegt.

Letzteres beschränkte das Ethos im Sinne der tugendhaften Haltung auf den Beruf, was Teil der nächsten These ist.

4.2 Die Beschränkung der Einzeltugenden auf einen Lebensbereich wie etwa den Beruf

Badhwars *These der Beschränkung der Einzeltugenden auf einen Lebensbereich* heißt auch *These der Trennbarkeit der einzelnen Tugenden über die Lebensbereiche hinweg*. Kommt einer Person in einem bestimmten Lebensbereich wie etwa der Familie eine Tugend zu, folgt daraus nicht, dass sie ihr auch in allen anderen Lebensbereichen wie etwa dem Beruf zukommt; dieselbe Person darf hinsichtlich dieser Tugend aber nicht ignorant oder lasterhaft in anderen Lebensbereichen sein. Ist etwa eine Person freundlich gegenüber Familienmitgliedern, folgt daraus *nicht*, dass sie auch freundlich gegenüber Fremden im Berufsleben ist; gegenüber Kolleg*innen darf dieselbe Person aber zumindest nicht unfreundlich sein (vgl. Badhwar 1996, 308f.).

Grundsätzlich entspricht eine solche Unterteilung in Lebensbereiche wie etwa Beruf oder Familie unseren Intuitionen: Wir würden durchaus zugestehen, dass Menschen im Beruf z.T. andere Charaktereigenschaften an den Tag legen als in der Familie. Darüber hinaus findet diese Unterteilung prinzipiell eine Entsprechung in Aristoteles' Ethik: Wenn Aristoteles auch nicht zwischen Beruf und Familie unterscheidet, so nennt er doch verschiedene affektive Bereiche, denen er jeweils verschiedene Tugenden zuordnet (vgl. z. B. *Nikomachische Ethik* II 7).

Ein „Lebensbereich“ („domain“) bezieht sich laut Badhwar auf das Feld eines praktischen Anliegens, d. h. auf einen Aspekt des menschlichen Gutes.²³ Hinsichtlich dieser Lebensbereiche formuliert sie zwei Bedingungen: Erstens, dass manchen Bereichen keine eigene Tugend zugeschrieben werden darf, da sie zu trivial sind, um dies sinnvollerweise tun zu können; und zweitens, dass nicht alle Bereiche von anderen Bereichen abgetrennt werden können (vgl. Badhwar 1996, 316).

Bei der ersten Bedingung ist m.E. an Sekundärtugenden zu denken, für die es teils noch nicht einmal eine eigene Bezeichnung gibt, etwa ‚Pünktlichkeit beim Freizeitsport‘. Insofern es darum geht, einer Person Respekt zu erweisen, ist Pünktlichkeit auch in der Freizeit geboten; trotzdem ist schon ‚Pünktlichkeit in der Freizeit‘ keine eigene Bezeichnung für eine Tugend, und es erscheint uns als trivial, den Bereich ‚Freizeitsport‘ eigens als Teil der Freizeit hervorzuheben und diesem eine Tugend zuzuordnen.

Bei der zweiten Bedingung ist m.E. an Tugenden wie die traditionellen Kardinaltugenden zu denken, also an Besonnenheit, Mut, Weisheit und die Gerechtigkeit gegenüber einem konkreten Menschen. Denn jeder Mensch übt sie in seinem Leben irgendwann aus: Besonnenheit oder auch Mäßigung braucht man z. B. beim Essen und Trinken, Mut in angstbesetzten Situationen, Weisheit in schwierigen Lebenslagen und die Gerechtigkeit im Umgang mit Mitmenschen (vgl. z. B. Annas 2011, 98).

Aufgrund dieser beiden Bedingungen ist ein Lebensbereich laut Badhwar teils durch psychische Fähigkeiten eines Individuums, teils durch normative Erfordernisse definiert: Erstens ist ein Lebensbereich jedes Feld eines praktischen Anliegens, das ein Mensch als Individuum tatsächlich von anderen abtrennen kann und das zweitens hinreichend wichtig ist für die Ausübung praktischer Weisheit (vgl. Badhwar 1996, 316). Einerseits gibt es

23 „[...] a domain refers to an area of practical concern, i.e., some aspect of the human good“ (Badhwar 1996, 316).

also für jeden Menschen einen individuellen Spielraum, in dem dieser fähig ist, sein Leben in einzelne Bereiche zu untergliedern; andererseits aber gibt es Kerntugenden wie die Kardinaltugenden, die jede Person unabhängig von ihrer Individualität transkulturell anstreben sollte.

Laut der ersten Bedingung ist die Möglichkeit der Beschränkung von Integrität auf den beruflichen Bereich von der psychischen Fähigkeit eines individuellen Menschen abhängig, diese Aufgliederung vornehmen zu können. Laut der zweiten Bedingung aber ist es fraglich, ob eine Person diese Aufgliederung überhaupt vornehmen kann: Wenn es für ein gutes Leben notwendig ist, Gerechtigkeit gegenüber Mitmenschen auszuüben, kann mindestens diese Kerntugend nicht auf einen Lebensbereich beschränkt sein: Einen Menschen, der sich nur gegenüber Kolleg*innen gerecht verhält, aber nicht gegenüber Familienmitgliedern (oder umgekehrt), würden wir nicht als ‚gerecht‘ bezeichnen; wir würden ihm nicht eine schwache oder auch lokale Tugend ‚Gerechtigkeit gegenüber Kolleg*innen‘ zusprechen, sondern ihm Gerechtigkeit insgesamt absprechen (vgl. Annas 2005, 640f.).

Dementsprechend stimmt auch Badhwar in einer späteren Studie zu, dass die Lebensbereiche nicht so klar abtrennbar sind, wie früher von ihr behauptet; vielmehr differenziert sie ihre These dahingehend, dass die Aufgliederung der Lebensbereiche abhängig von der Lebensgeschichte sei: Durch die gemeinsame Evolution bedingt können wir als Menschen einige voneinander abtrennen, individuell bedingt können verschiedene Menschen verschiedene Lebensbereiche voneinander abtrennen (vgl. Badhwar 2014, 166). Da die Lebensgeschichte die Lebens-Erfahrung prägt, ist praktische Weisheit im Sinne dieser Erfahrung evolutionär und individuell bedingt. An dieser Stelle zeigt sich m.E. ein weiterer, dritter Aspekt des Erfahrungswissens der praktischen Weisheit: Da die Lebensgeschichte die Lebens-Erfahrung prägt, ist diese evolutionär und individuell bedingt.

An Bernds Fall zeigt sich zudem eine mittlere Position zwischen diesen beiden Behauptungen. Denn die individuelle Lebensgeschichte ist nicht nur durch die gemeinsame Evolution, sondern auch durch die Prägung von der jeweiligen Kultur und Gesellschaft bestimmt: Für einen Lehrer im antiken Griechenland oder Rom würde sich die Frage nach der beruflichen Integrität nicht stellen, da er als Sklave Teil der Familie bzw. der Hausgemeinschaft war. In unserer Gesellschaft hingegen ist Bernd als Lehrer Träger eines öffentlichen Amtes; dies erfordert nicht nur Bernds berufliche, sondern auch persönliche Integrität, da er sonst dem Anspruch und den Erwartungen, die an ein öffentliches Amt gestellt werden, nicht gerecht wird. Die Kerntugend

der Gerechtigkeit gegenüber der jetzigen und zukünftigen Generation, die transkulturell bzw. allgemein-menschlich ist, überwiegt dabei die ggf. triviale Tugend des ‚Verhaltens gegenüber der Umwelt in der Freizeit‘, die als abtrennbarer Lebensbereich behauptet werden könnte.

Zugleich ist eine gewisse Trennung zwischen Beruf und Privatleben gesellschaftlich anerkannt, was sich am Ausdruck der ‚Work-Life-Balance‘ zeigt: Die zwei Bereiche sind getrennt und als solche miteinander in Einklang zu bringen. So gesehen überwiegt Bernds Expertise als Lehrer gegenüber seinem Handeln im Privatleben, solange er ein Bewusstsein für die Widersprüchlichkeit seiner Handlungen zeigt und sich als Lehrer dementsprechend dazu verhält (vgl. 3.1). Neben dem Bewusstsein gegenüber seinem Verhalten ist kulturell bedingt auch ein Bewusstsein für die Trennung der Bereiche geboten. Wie genau Bernd es mit der Trennung zwischen Beruf und Privatleben handhabt – ob er etwa seine Fernreisen, von denen seine Schüler*innen kaum etwas wissen können, im Unterricht thematisiert und problematisiert –, wird allerdings durch seine praktische Weisheit im Sinne der individuellen Lebenserfahrung bedingt sein. Dieses Bewusstsein um die Abweichung vom geforderten Verhalten stimmt überein mit Badhwars These, man dürfe hinsichtlich einer schwachen Tugend keine Ignoranz, geschweige denn ein offensichtliches Laster in Lebensbereichen haben, in denen dieser Charakterzug nicht als Tugend ausgeprägt ist (vgl. Badhwar 1996, 308). Dies spricht auch für die folgende These, nach der Tugenden kontinuierlich erworben werden, hier: relativ zu verschiedenen Rollen im Leben einer Person.

5. Relationalität von Integrität im Sinne des kontinuierlichen Strebens nach Integrität

5.1 Kontinuierlicher Erwerb einzelner Tugenden in verschiedenen Rollen (intrapersonale Relationalität)

Badhwar argumentiert für die *These des kontinuierlichen Erwerbs der einzelnen Tugenden*, indem sie menschliches Verstehen als unterteilbar beschreibt (vgl. Badhwar 1996, 313–316): Im Allgemeinen gehen wir davon aus, dass eine Person Expertin in nur einer einzigen Wissenschaft sein kann, ohne Expertin in allen Wissenschaften zu sein. Dasselbe gilt nach Badhwar auch für die praktische Weisheit, die sich auf das spezifisch Gute des menschlichen Lebens bezieht: Das Gute könne nicht etwas sein, bei dem man entweder jeden einzelnen Teil desselben oder gar nichts davon verstehe.

Beispielsweise könne man in einem Lebensbereich viel praktische Weisheit ausbilden, z. B. eine gute Richterin sein, während man in einem anderen Lebensbereich diese vermissen lassen kann, z. B. als Mutter. Die entsprechenden Emotionen und Strebungen, die mit der praktischen Weisheit in diesen Bereichen verbunden seien, müsse man kontinuierlich erwerben und ausbilden, und dazu brauche man eine entsprechende Erfahrung, die sich erst im Laufe des Lebens beim Erwerb und der Ausbildung der Tugenden einstelle. Diese Interpretation ist gut verständlich, wenn man unter ‚praktischer Weisheit‘ ein Wissen aus Erfahrung versteht (vgl. 3.1): Es ist plausibel, dass man in manchen Lebensbereichen und den zugehörigen Rollen noch nicht so viel Lebenserfahrung gesammelt hat wie in anderen.

Aristoteles hat nach Badhwar das menschliche Gut falsch, nämlich als organische Ganzheit verstanden: als einzigartigen Zustand („single state“), den nur ganz wenige weise Menschen wie Perikles erreichen. Badhwar hält dies fälschlicherweise für die gängige Interpretation; ihre Argumentation ist aber grundsätzlich unabhängig von dieser umstrittenen Interpretation des aristotelischen Textes.²⁴

Laut Russell bezieht sich Badhwars *These der Beschränkung der Einzeltugenden auf einen Lebensbereich* (vgl. 4.2) auf die attributive Ebene; die Einheit der Tugenden ist für eine konkrete Person nur auf dieser erreichbar (vgl. Russell 2009, 370). Integrität bedeutet im Sinne des Schwellenbegriffs (vgl. 3.2) die schwache Tugendhaftigkeit einer Person, die die Rollen-Identitäten aus verschiedenen Lebensbereichen so weit *integriert* hat, dass sie sowohl im Beruf als auch im Privatleben das Prädikat (hinreichend) ‚gut‘ verdient.

An Charlottes Fall, einer Erweiterung eines kurzen Beispiels Badhwars (vgl. Badhwar 1996, 313f.), lässt sich die *These des kontinuierlichen Erwerbs der einzelnen Tugenden* ausführen: Als konfligierende Tugenden gelten hier Gerechtigkeit und Gnade; letztere ist eine Tugend, die auch als Nachsicht oder Barmherzigkeit bezeichnet werden kann. Für die Zuschreibung beruflicher Integrität als Richterin ist die Verpflichtung auf Gerechtigkeit im Sinne von Unparteilichkeit notwendig; diese berufsspezifische Tugend gehört zum

24 Aristoteles nennt Perikles nur als *Beispiel* für einen weisen Politiker (*Nikomachische Ethik* VI 5, 1140b7–11), was u. a. dafür spricht, dass der *phronimos*, der weise Mensch, als ein Modell zu verstehen ist, wie es Russell vorschlägt. Die Richtigkeit der Interpretation des aristotelischen Textes ist aber auch nicht Russells primäres Anliegen (vgl. Russell 2009, 372).

Berufsethos. Nachsicht oder gar Barmherzigkeit gelten dagegen im Allgemeinen nicht als Tugenden einer guten Richterin.

Trotzdem kann Gerechtigkeit gegenüber der einzelnen Person mitunter auch Gnade bedeuten, z. B. wenn ersichtlich ist, dass spezifische Umstände zu einer Tat geführt haben und die angeklagte Person glaubhaft Einsicht zeigt, was eine Besserung erwarten lässt. Ein mildes Urteil konfliktiert hier nicht mit der Gerechtigkeit vor dem Gesetz, sondern ist u. a. im Ziel der Resozialisation verankert. In *welchen* Fällen allerdings von einer guten Richterin die Tugend der Nachsicht zu einem milden Urteil führen soll, muss praktische Weisheit bestimmen helfen. An dieser Stelle zeigt sich m.E. zunächst die Konkretisierung des zweiten Aspekts des Erfahrungswissens der praktischen Weisheit: Erfahrung im Umgang mit Tugenden im Beruf kann (mindestens) auf die folgenden vier Arten erworben werden.

Das Erfahrungswissen kann erstens durch die Erfahrung von *erfahrenen* Personen weitergegeben werden: durch schriftliche Berichte, z. B. Beispiele von besonders schwer zu beurteilende Fällen und Verhandlungen, oder auch durch persönliches Mentoring und Coaching, das oft Berufseinstiegern zugutekommt. Zweitens geht man in der Praxis davon aus, dass innerhalb einer Berufsgruppe Transferwissen nützlich ist, wenn Jurist*innen in ihrem Rechtsreferendariat nicht nur in verschiedenen Rechtsabteilungen und an verschiedenen Orten, sondern mitunter auch in verschiedenen Rollen eingesetzt werden: So kann der Einsatz an einem Strafgericht die Perspektive von Richter und Staatsanwalt verstehen helfen und der Einsatz an einer Anwaltsstation die Perspektive der Verteidigung.²⁵ Drittens kann das Erfahrungswissen durch langjährige Berufserfahrung erworben werden; wäre dies allerdings die einzige Möglichkeit, dürfte man ausschließlich von *Altersweisheit* und *Alterserfahrung* sprechen. Eine professionelle Supervision, wie sie Charlotte in Anspruch nimmt, soll nach allgemeiner Definition²⁶ dem Zweck der Bewusstmachung des Erfahrungswissens unabhängig vom Alter dienen, nämlich der Reflexion des eigenen Handelns und somit bestenfalls auch der kognitiven Einstellung zu Handlungsmöglichkeiten (vgl. 3.1).

25 Dies ist in verschiedenen Ländern verschieden, aber vom Prinzip der verschiedenen Stationen her, die man durchläuft, ähnlich; vgl. den Eintrag in der deutschen Wikipedia zum Rechtsreferendariat (URL siehe Literaturverzeichnis).

26 Vgl. den Eintrag in der deutschen Wikipedia zur Supervision (URL siehe Literaturverzeichnis).

Eine vierte Möglichkeit zeigt m.E. einen weiteren, vierten Aspekt des Erfahrungswissens der praktischen Weisheit auf: Die Erfahrung in einem anderen Lebensbereich kann Charlotte helfen, die Rolle der Richterin gut auszuüben. Hierzu ist Russells generelle These zu konkretisieren, dass Tugenden bereichsspezifisch sind, wenn sie als Entwicklung einzelner Personen, aber bereichsunspezifisch, wenn sie als Modell interpretiert werden (vgl. Russell 2009, 370): Bereichsunspezifisch heißen zwei Tugenden Gerechtigkeit und Gnade bzw. Nachsicht, die in der idealen Rolle der guten Richterin wie in derjenigen der guten Mutter auszuüben sind. Bereichsspezifisch aber können diese Tugenden innerhalb derselben Person unterschiedlich entwickelt sein: Z. B. kann eine Person schon eine gute, erfahrene Mutter sein, während sie als Richterin noch wenig Erfahrung hat und somit ihre Aufgabe noch nicht so gut erfüllt wie in der Rolle der guten Mutter. In dieser aber muss sie mitunter zwischen der Gerechtigkeit gegenüber allen Kindern und der Nachsicht gegenüber dem einzelnen Kind abwägen. Die dadurch erworbene Erfahrung ist im Sinne eines Transferwissens um ein solches Abwägen auf die Rolle als Richterin übertragbar.

Allerdings gilt dabei die Voraussetzung, dass das Wissen um die unterschiedlichen Rollen und deren Funktionen beachtet werden muss: Es darf nicht zu einer Verwechslung der beiden Lebensbereiche kommen. Diese läge dann vor, wenn die Person das milde Urteil gegenüber unverbesserlichen Gesetzesbrechern spräche oder ihre Kinder so hart bestrafte wie letztere. Die Tugenden der Gerechtigkeit wie der Gnade in beiden Bereichen richtig ausüben kann nur eine Person, die auch das Bewusstsein um die Unterschiede zwischen beiden Rollen und die damit verbundenen Tugenden sich zu eigen macht, sie *integriert*.

So gesehen werden Tugenden kontextuell und relational ein- und ausgeübt, d. h. im Bezug auf verschiedene Lebensbereiche bzw. -kontexte und auf die Rollen, in denen sie auszuüben sind. Letztere ist die intrapersonale Relation, die im Folgenden durch die interpersonale Relation ergänzt wird.

5.2 Abhängigkeit der Integrität von Beziehungen (interpersonale Relationalität)

Integrität im Sinne schwacher Tugendhaftigkeit muss ein ganzes Leben lang weiterentwickelt werden. Dies zeigt sich an Badhwars These der potentiellen Globalität praktischer Weisheit. Für diese argumentiert Badhwar am Beispiel personaler Liebe zwischen zwei Menschen: Wenn Person A Person Z liebt und diese personale Liebe praktische Weisheit einschließt, muss sie

deren Wohlergehen wollen und somit erstens um die Wichtigkeit verschiedener allgemeiner Aspekte für das Wohlergehen des menschlichen Lebens wie Freundschaft, Freizeit, Arbeit, Familie, intellektueller Einsatz etc. wissen. Zweitens muss Person A aber auch verstehen, wie Person Z ihr eigenes Wohlergehen fasst, also in welchen Aktivitäten und Zielen sie ihr eigenes Wohl („good“) realisieren will und warum; dies impliziert, dass Person A ganz allgemein versteht, dass jede Person bis zu einem gewissen Grad ihre eigene Auffassung vom guten Leben hat. Darüber hinaus muss Person A aufgrund ihrer praktischen Weisheit und Tugendhaftigkeit gegenüber Person Z auch verstehen, welchen Wert diese Liebe im Kontext ihrer eigenen Wertehierarchie hat, damit Person A nicht diese anderen Werte aus den Augen verliert und sich nur der Liebe zu Person Z widmet; dies impliziert, dass Person A ganz allgemein versteht, was das Wesen und den Wert personaler Liebe im Leben einer Person in Relation zu deren anderen Werten ausmacht. Wenn personale Liebe also praktische Weisheit einschließt, führt dies zu Verstehen und Wissen um menschliches Wohlergehen im Allgemeinen, das sich auf alle Lebensbereiche erstreckt (vgl. Badhwar 1996, 320f.).²⁷

Russell stimmt dieser These Badhwars wieder mit der Einschränkung zu, dass sie nur im Hinblick auf die attributive Ebene, also im Hinblick auf konkrete Personen, zutrifft (vgl. Russell 2009, 369f.). Bezogen auf das Ideal der integren Person heißt das: Person A, die hinsichtlich ihrer beruflichen Integrität scheitert, muss deshalb nicht hinsichtlich ihrer persönlichen Integrität scheitern. Sie benötigt aber das Ideal einer völlig tugendhaften Person als Zielpunkt, um erkennen zu können, in welche Richtung sie sich entwickeln soll.

Im Bezug auf personale Liebe ist m.E. ein wichtiger Einwand geltend zu machen: Man möchte gegenüber Menschen, die nicht in einer personalen Liebesbeziehung stehen, kaum behaupten, dass diesen die Fähigkeit zur Tugendhaftigkeit fehle, weil nur personale Liebe die potentielle Globalität praktischer Weisheit vermitteln könne. Vielmehr kann man mit Bezug auf das oben im Rahmen der beruflichen Integrität eingeführte Kriterium der Sachlichkeit (vgl. 4.1) behaupten, dass personale Liebe sogar zum Konflikt

27 Allerdings ist es laut Badhwar möglich, dass Person A in anderen Lebensbereichen dann doch wieder scheitert: Scheitert sie etwa beim Verfolgen ihrer Karriere, bedeutet das nicht, dass dadurch die Liebe zu B eingeschränkt wäre; dies spricht nach Badhwar wiederum für die Beschränkung der Einheit der Tugenden auf einzelne Lebensbereiche (vgl. Badhwar 1996, 320f. sowie oben 4.2).

führen kann: Die große Zuneigung zu Person Z könnte etwa Person A korrumpieren, Z ein berufliches Projekt zu übertragen, das aus sachlichen Gründen – etwa aufgrund größerer Erfahrung in ähnlichen Projekten – Person B zustünde. In diesem Fall würden wir Person Z Integrität absprechen, und zwar insgesamt, nicht nur im beruflichen Bereich.

So gesehen ist nicht die von Badhwar angeführte einzelne Liebesbeziehung für die Entwicklung der praktischen Weisheit günstig, sondern eine Vielzahl an engen (Freundschafts-)Beziehungen, da man in diesen die verschiedenen Werte der Freund*innen nachvollziehen lernt. Damit man so verschiedene Werte wie nur möglich kennenlernt, sollte man dieser Argumentation folgend Freundschaften mit Personen pflegen, die sich möglichst stark voneinander unterscheiden. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die Lebensbereiche bzw. den Kontext und das Umfeld, aus denen man sie kennt, da so die Möglichkeit, dass man vor der Freundschaft schon Werte geteilt hat, geringer ist. Da aber die Menge an engen Freundschaftsbeziehungen, die ein Mensch eingehen kann, begrenzt ist, gilt auch von daher für die praktische (Erfahrungs-)Weisheit: Sie kann nur *potentiell* global entwickelt werden. An dieser Stelle zeigt sich m.E. ein weiterer, fünfter Aspekt des Erfahrungswissens der praktischen Weisheit: Sie ist abhängig von engen (Freundschafts-)Beziehungen. Dies entspricht auch Aristoteles' Auffassung des Tugendbegriffs, nach dem man Tugenden nur in Beziehungen ein- und ausüben kann, weshalb diese einen prominenten Platz in seiner Ethik einnehmen (vgl. *Nikomachische Ethik* VIII und IX).

Integrität im Sinne der schwachen Einheit der Tugenden ist somit relational, d. h., sie steht im Bezug zu Beziehungen und dem Kontext, aus dem man diese Beziehungen entwickelt hat.

An Alex' Fall ist dies besonders ersichtlich, da er*sie schon bei der Entscheidung für oder gegen die Stelle die Beziehung zu Partner*in und Familie berücksichtigen muss. Noch mehr als die Beziehung Bernds zu seinen Schüler*innen (vgl. 4.2) sind bei Alex die Familienbeziehungen gesellschaftlich-kulturell geprägt: Im ursprünglichen Fallbeispiel von Bernard Williams (vgl. Williams 1973, 97f.) heißt Alex George und ist ein Familienvater, dessen Frau vor dem Stellenangebot arbeitet; aufgrund dessen behauptet Williams ernsthafte Betreuungsprobleme der kleinen Kinder und deren Schädigung, obwohl Alex arbeitssuchend und von daher größtenteils zu Hause wäre, wo er sich vermutlich um die Kinder kümmern könnte. Von diesem gesellschaftlich-kulturellen Kontext an Rollenerwartungen müssten sich die beteiligten Personen distanzieren. Dies wäre in Williams' Fall eine mögliche Lösung des

scheinbaren Konflikts, durch die George seine persönliche Integrität wahren könnte, ohne das Wohlergehen seiner Familie zu gefährden. Die Fähigkeit der beteiligten Personen, sich vom gesellschaftlich-kulturellen Kontext zu lösen, ist allerdings wiederum von der Güte der Beziehungen abhängig. Laut Williams wäre Georges Frau damit einverstanden, dass er als Pazifist an der Produktion von Waffen mitarbeitet, d. h., sie könnte seine individuelle Auffassung vom guten Leben nur partiell verstehen. Laut Badhwars obiger Argumentation würde allerdings gerade dies zur (Weiter-)Entwicklung von Integrität im Sinne der schwachen Tugendhaftigkeit beitragen.

Alex' Situation in der heutigen Zeit kann unabhängig(er) von den angesprochenen Rollenerwartungen sein, ist aber nichtsdestotrotz von der Güte der Beziehungen abhängig. So könnte ein Nachvollzug des Guts des Pazifismus durch Alex' Partner*in zu Alex' Integrität beitragen. Inwiefern die Krankheit der*s Partners*in Alex' Entscheidung für oder gegen die Stelle beeinflusst, ist zudem vom gesellschaftlichen und finanziellen Kontext abhängig. Auch die Bewertung der Information der*s Vermittlers*in ist abhängig von der Beziehung, die Alex zu diesem*r hat. Nimmt die vermittelnde Person etwa die Rolle einer Mentorin ein, kann dies Alex' Entscheidung beeinflussen. Zudem ist ihre Position in der Branche mitentscheidend für Alex' berufliche Integrität: So kann ihre*seine Integrität dazu beitragen, dass Alex, falls er*sie die Stelle – ggf. gezwungen durch den familiären und finanziellen Kontext – annimmt, später eine Stelle antreten kann, die nicht mit ihren*seinen Werten konfligiert. Ähnlich wie in Charlottes Beispiel ist es für Alex in einem solchen Fall entscheidend, dass er*sie zwischen ihren*seinen Rollen im Beruf und in der Familie trennen kann; aus Alex' Sicht – wie aus der ihrer*seiner Beziehungen – hätte Alex dann kaum mehr berufliche Integrität, persönliche Integrität dagegen schon.

Gut anwendbar auf das Fallbeispiel ist auch Russells Test, den ihm zufolge die These der Einheit der Tugenden bereitstellen kann (vgl. Russell 2009, 372f.): Kurz gesagt, kann die These als Prüfstein dienen, ob sich eine Person moralisch verbessert hat. Wenn z. B. Fred neuerdings ein großzügiges Verhalten an den Tag legt, stellt sich die Frage, ob er tatsächlich die echte Tugend der Großzügigkeit hat. Wenn er sie wirklich entwickelt hat, ist diese Entwicklung auch über die verschiedenen Lebensbereiche hinweg beobachtbar: Eine wirkliche Verbesserung zeigt sich daran, ob Freds neuer Charakterzug dazu neigt, eine Einheit mit anderen Formen moralischer Güte in Fred zu bilden. Dies impliziert nicht nur Handlungen, sondern auch eine entsprechende kognitive Einstellung (vgl. 3.1): Freds Sensitivität für (impli-

zite) Gründe, die zu Handlungen der Großzügigkeit führen, ist erhöht; d. h., dass er auch mehr Gelegenheiten sehen wird, um großzügig handeln zu können, und etwa nicht nur in Bezug auf Geld, sondern auch in Bezug auf die Zeit, die er anderen widmet, großzügiger ist. Die letztere Tugend kann man ggf. auch als Aufgeschlossenheit oder Freundlichkeit bezeichnen, wodurch Fred sich hinsichtlich weiterer Tugenden und somit insgesamt moralisch verbessert hat.

Wendet man dies auf Alex' Tugend der Friedfertigkeit und ihren*seinen Integritätskonflikt an, ist Friedfertigkeit genau dann eine hinreichend entwickelte Tugend von Alex, wenn er*sie sich nicht nur im Beruf, sondern auch privat als sensitiv für die Gründe zeigt, die für Handlungen der Friedfertigkeit sprechen. Für den Fall, dass Alex gezwungen ist, die Stelle anzunehmen, wird er*sie zum Teil die Tugend der Friedfertigkeit vermissen lassen – jedoch nicht so sehr wie die Person, die mit großem Eifer an der Waffenproduktion beteiligt wäre. Denn Alex wird aufgrund ihrer*seiner Sensitivität für Friedfertigkeit im Privatleben die kognitive Einstellung und somit die impliziten Gründe für Friedfertigkeit bewahren – jedenfalls eine gewisse Zeit lang. Ihre*Seine Integrität ist so gesehen wiederum vom Lebenskontext abhängig, in dem sie sich äußert. Wann der Grad erreicht ist, dass dieser die Friedfertigkeit korrumpieren kann, wird individuell verschieden sein; folgt man der obigen Argumentation, hängt dies jedenfalls von engen Beziehungen ab, da man in diesen die Werte der befreundeten Personen nachvollzieht. Dies gilt im Zweifelsfall auch umgekehrt: Um die kognitive Einstellung von Alex, wenn er*sie trotz ihrer*seiner Friedfertigkeit für die Waffenindustrie arbeitet, erkennen zu können, muss man Alex gut kennen, d. h. eine nahe Bezugsperson sein.

6. Zusammenfassung: Ein revidierter Begriff von Integrität

Inwiefern sollten nun berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden?

Fasst man Intuitionen als basale moralische Überzeugungen auf (2.1), muss aufgrund der problematischen Zirkularität bei der Identifikation tugendhafter Personen stets eine Theorie moralischer Rechtfertigung ergänzt werden (2.2). Dies zeigt sich bereits an zwei alltäglichen Intuitionen zur Integrität im Sinne der schwachen Einheit der Tugenden: sowohl die Intuition, dass wir Integrität im Sinne einer einzelnen Tugend zuschreiben (3.1), als auch die Intuition, dass wir Integrität einzelnen Personen zuschreiben (3.2), erweisen sich als problematisch.

Beides weist schon auf die Kontextualität und Relationalität der Zuschreibung von Integrität hin: Kontextuell ist Integrität, insofern sie die schwache Einheit der Tugenden in einem Lebensbereich, etwa im Beruf, bezeichnet (4.1). An Bernds Fall zeigt sich: Wir können individuell einzelne Tugenden auf einen Lebensbereich begrenzen; besonders im Falle transkultureller Tugenden wie der Gerechtigkeit ist dies aber nicht möglich, und zudem ist die Begrenzung bzw. Einschränkung kulturell geprägt (4.2). Von daher ist die berufliche Integrität der persönlichen Integrität untergeordnet, was sich auch an der Relationalität von Integrität zeigt. Relational ist Integrität, insofern sie das kontinuierliche Streben nach Ganzheit kennzeichnet: An Charlottes Fall zeigt sich die intrapersonale Relationalität von Integrität als Aufgabe des kontinuierlichen Erwerbs einzelner Tugenden in verschiedenen Rollen, hier: in Beruf und Familie (5.1). An Alex' Fall zeigt sich die interpersonale Relationalität von Integrität, nämlich deren Abhängigkeit von engen Bezugspersonen (5.2).

Ob und inwiefern Alex, Bernd und Charlotte berufliche und persönliche Integrität zugeschrieben werden kann, hängt also vom Kontext ab, aus dem die bewertenden Personen diese kennen, und von deren Bezug zu ihnen (interpersonale Relationalität, 5.2). Aufgrund dessen können die bewertenden Personen auch den Bezug von Alex, Bernd und Charlotte zu den verschiedenen Rollen in deren Leben beurteilen (intrapersonale Relationalität, 5.1).

Das Offenbleiben konkreter Zuschreibungsbedingungen mag hierbei enttäuschen, doch ist dies m.E. in unserem Integritätsbegriff, der anhand der Fallbeispiele entwickelt und diskutiert wurde, so angelegt. Von daher ist ggf. die wichtigste Forderung, den Integritätsbegriff nicht zu überfrachten und keine allgemeingültigen Zuschreibungsbedingungen zu erwarten.

Es ergeben sich aber immerhin zwei *grobe* Zuschreibungsbedingungen: Wenn moralische Integrität sich kontextuell und relational verstehen lässt, sollte ihre Zuschreibung wenigstens eine von zwei Voraussetzungen erfüllen, damit sie gerechtfertigterweise erfolgt.

Die Zuschreibung *beruflicher* Integrität kann sinnvoll unter der Voraussetzung erfolgen, dass sie auf diesen Lebensbereich oder auch -kontext beschränkt bleibt (vgl. 4.): In diesem haben Personen in der Regel eine gewisse berufliche Expertise, aufgrund derer sie die Expertise anderer erkennen können (vgl. auch 2.2). Hier ist Badhwars Argumentation plausibel, solange sie sich allein auf die *berufliche* Integrität bezieht; dieser Qualifizierung entsprechen Qualifizierungen ähnlicher Lebenskontexte wie etwa sportliche oder wissenschaftliche Integrität: Wenn etwa fraglich ist, ob Sportler*innen

zu disqualifizieren sind oder ob Wissenschaftler*innen sich eines Plagiats schuldig gemacht haben, sollte die Beurteilung hinreichend integren Expert*innen des jeweiligen Fachgebiets obliegen.

Trotzdem wird man Personen, die berufliche o.ä. Desintegrität gezeigt haben, nicht insgesamt moralische Integrität absprechen und sie für schlechte Menschen halten. Dies gilt v. a. dann nicht, wenn sich die jeweiligen Personen von ihren Handlungen distanzieren, die zur Bewertung der Desintegrität geführt haben. Diese Einsicht in ihre defizitäre Tugendhaftigkeit spricht dann für eine Weiterentwicklung im Sinne *persönlicher* Integrität. Um wirklich beurteilen zu können, ob diese Einsicht vorliegt, muss allerdings die zweite Voraussetzung vorliegen.

Die Zuschreibung *persönlicher* Integrität kann sinnvoll unter der Voraussetzung erfolgen, dass eine enge personale Beziehung vorliegt (vgl. 5.2): Nur innerhalb einer solchen Beziehung kann, wie oben erläutert, von den Bezugspersonen beurteilt werden, wann sich eine Person moralisch verbessert hat. Das Kriterium der engen personalen Beziehung ist auch deshalb wichtig, weil die persönliche Integrität im Sinne ihrer umfassenden Sicht auf die Persönlichkeit – wie prominent bei Alex ersichtlich – die berufliche Integrität noch umfasst. Die Beurteilung der Integrität ist dabei eine relative, d. h., sie erfolgt im Bezug auf die Erfahrung mit früheren Handlungen und auf die Entwicklung einer Person, nicht unter einem universellen Maßstab.

Die Zuschreibung *persönlicher* Integrität ist dabei allerdings auch von der Güte der Beziehung abhängig; hier besteht eine Parallele zur beruflichen Integrität: Wie diese nur von Angehörigen derselben Berufsgruppe zugeschrieben werden sollte, weil nur sie die spezifischen Kenntnisse haben, die die Zuschreibung voraussetzt, setzt persönliche Integrität Kenntnisse von Lebensumständen und Lebensgeschichte der jeweiligen Person voraus. Denn diese wird sich hinsichtlich ihres Erfahrungswissens, der praktischen Weisheit,²⁸ stets weiterentwickeln: Durch die Vermittlung verschiedener Lebenskontexte und durch verschiedene Beziehungen muss sich Integrität im Sinne der schwachen Einheit der Tugenden dem Ideal der vollen Einheit der Tugenden stets weiter annähern.

28 Diese(s) umfasst dabei mindestens die folgenden Aspekte: erstens das Bewusstsein von und die kognitive Einstellung zu Handlungsmöglichkeiten; zweitens die Berufserfahrung; drittens die durch die eigene Lebensgeschichte geprägte Lebenserfahrung, die evolutionär, kulturell und individuell bedingt ist; viertens die Erfahrung in verschiedenen Lebenskontexten und fünftens die Abhängigkeit von engen (Freundschafts-)Beziehungen.

Literatur

- Annas, Julia. 2001. „Moral Knowledge as Practical Knowledge“. In *Moral Knowledge*, hg. von Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., und Jeffrey Paul, 236–256. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. „Comments on John Doris’s *Lack of Character*“. *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (3): 636–642.
- . 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Audi, Robert, und Patrick E. Murphy. 2006. „The Many Faces of Integrity“. *Business Ethics Quarterly* 16, 3–21. <https://doi.org/10.5840/beq20061615>.
- Badhwar, Neera K. 1996. „The Limited Unity of Virtue“. *Noûs* 30 (3): 306–329. <https://doi.org/10.2307/2216272>.
- . 2014. *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Borchers, Dagmar. 2001. *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der Analytischen Philosophie*. Paderborn: mentis.
- Broadie, Sarah. 2012. „A Science of First Principles (Metaphysics A2)“. In *Aristotle’s Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, hg. von Carlos Steel, 43–67. Oxford: Oxford University Press.
- Burkard, Anne. 2012. *Intuitionen in der Ethik*. Münster: mentis.
- Burnet, John. 1900–1905. *Platonis Opera. recognovit brevique adnotatione critica coniunxit Joannes Burnet*. Oxford: Oxford University Press.
- Bywater, Ingram. 1894. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Cox, Damian, Marguerite La Caze und Michael Levine. 2017. „Integrity“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), hg. von Edward N. Zalta. Letzter Zugriff am 30.12.2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/integrity/>.
- . 2003. *Integrity and the Fragile Self*. Aldershot: Ashgate.
- Crisp, Roger. 1996. „Modern Moral Philosophy and the Virtues“. In *How Should One Live? Essays on the Virtues*, hg. von Roger Crisp, 1–18. Oxford: Oxford University Press.
- Driver, Julia. 1996. „The Virtues and Human Nature“. In *How Should One Live? Essays on the Virtues*, hg. von Roger Crisp, 111–129. Oxford: Oxford University Press.
- Elm, Ralf. 1996. *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Eschenbach, Warren von. 2012. „Integrity, Commitment, and a Coherent Self“. *The Journal of Value Inquiry* 46 (3): 369–378. <https://doi.org/10.1007/s10790-012-9346-9>.

- Geach, Peter T. 1977. *The Virtues. The Stanton Lectures 1973–4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbig, Christoph. 2013. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp.
- Hursthouse, Rosalind. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, Terence H. 1996. „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy“. In *How Should One Live? Essays on the Virtues*, hg. von Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Anselm Winfried. 1998a. „Einheit der Tugend oder Einheit der Tugenden? Eine aristotelische Alternative zu Nicolai Hartmanns Position“. *Theologie und Philosophie* 73 (2): 173–195.
- . 1998b. *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens. Mit einem Gespräch mit August Everding*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Russell, Daniel C. 2009. *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. „Putting Ideals in Their Place“. In *The Oxford Handbook of Virtue*, hg. von Nancy E. Snow, 415–431. Oxford: Oxford University Press.
- Pollmann, Arnd. 2005. *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personallie*. Bielefeld: transcript.
- Schmid, Hans Bernhard. 2011. *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*. Berlin: Suhrkamp.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism. A Defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Seel, Martin. 2015. *111 Tugenden, 111 Laster. Eine philosophische Revue*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch.
- Toner, Christopher. 2014. „The Full Unity of the Virtues“. *The Journal of Ethics* 18 (3): 207–227.
- Wikipedia. 2020. „Rechtsreferendariat“. Letzter Zugriff am 25.8.2020. <https://de.wikipedia.org/wiki/Rechtsreferendariat>
- Wikipedia. 2020. „Supervision“. Letzter Zugriff am 25.8.2020. <https://de.wikipedia.org/wiki/Supervision>
- Williams, Bernard. 1973. „Integrity“. In *Utilitarianism: For and Against*, hg. von J. J.C. Smart und Bernard Williams, 108–117. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Ursula. 2015. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Integrität als Konzept der Naturethik

Eine Diskussion am Beispiel pflanzlichen Lebens

Integrity as a concept in the ethics of nature

A debate on plant life

ANGELA KALLHOFF, WIEN

Zusammenfassung: Der Beitrag untersucht, ob das Konzept der Integrität auf pflanzliches Leben angewendet werden kann. Zunächst wird die Debatte um die „Würde der Pflanze“ rekapituliert, um daraus problematische Aspekte der Zuschreibung von „Integrität“ abzuleiten. Es wird argumentiert, dass das Konzept der Integrität durchaus geeignet ist, die Schwierigkeiten eines Konzepts des guten Pflanzenlebens zu überwinden, das die Eigenschaften der pflanzlichen Leben zu wenig respektiert. Abschließend wird verdeutlicht, dass für die sinnvolle Verwendung des Konzepts die Frage der Hintergrundannahmen entscheidend ist.

Schlagwörter: Pflanzenethik, Integrität, Würde, Naturethik

Abstract: This contribution explores the concept of integrity as applied to plant life. It starts with an examination of the concept of „dignity“ as applied to plant life. This serves as a background for the discussion of problematic aspects of the application of integrity to plant life. The main argument states that the concept of integrity can avoid major problems that dignity raises, in particular the problem of a false assessment of the capacities of plant life. The contribution ends with some ideas about the reference frame for a reasonable application of integrity in the ethics of nature.

Keywords: Plant Ethics, integrity, dignity, ethics of nature

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



Das Konzept der „Integrität“ verspricht nicht nur, wirkmächtig zu sein, sondern gilt auch als in ethischer Hinsicht gehaltvoll.¹ Wird einer Person Integrität zugesprochen, wird zugleich auch angenommen, dass die Person über Fähigkeiten verfügt, aufgrund derer sie moralischen Respekt verdient. Integrität bezieht sich dabei nicht nur auf kognitive Fähigkeiten, sondern auch auf Fähigkeiten der Handlungsgestaltung. In ihrem Handeln und Entscheiden können sich Menschen an selbst gewählten Richtlinien orientieren. Integrität ist eine Person dann, wenn die Richtlinien mit Vorstellungen über ein moralisch richtiges Handeln zusammenpassen.

Dass Pflanzen in dem skizzierten Sinn Integrität nicht zuerkannt werden kann, ist offensichtlich. Pflanzen können nicht handeln; sie können ihr Leben insbesondere nicht nach selbst gewählten Regeln und Werteinstellungen ausrichten. So ist es eigentlich schon auf den ersten Blick ausgemacht: Das Konzept der Integrität kann nicht auf pflanzliches Leben übertragen werden. Jedoch mag dies daran liegen, dass der eingangs bezifferte Begriff nur eine Variante in einem Bedeutungsspektrum von Integritätskonzepten ist. Der skizzierte Begriff ist moralisch äußerst gehaltvoll. Aber Integrität muss nicht notwendig in einer „Ethik der Integrität“ bestimmt werden. Vielmehr kann Integrität auch bedeuten, dass ein lebendes Wesen ohne Störungen und ohne äußere Beeinträchtigungen ein gutes Leben führen kann. Integrität ist dann eine Situation der Ungestörtheit mit Rücksicht auf ein kausal beschreibbares funktionales Ganzes.

Beide Deutungsvorschläge beschreiben die entgegengesetzten Enden einer Skala. Wird mit der Skala der ethische Gehalt bemessen, so wird auf der einen Seite ein Begriff ohne ethischen Gehalt, ein kausal-funktionaler Begriff, beziffert. Auf der anderen Seite steht ein ethisch maximal gehaltvoller Begriff der Integrität. Wenden wir uns der Anwendung in der Naturethik zu, insbesondere der Anwendung auf das pflanzliche Leben, wird es um einen Begriff in dem mittleren Bereich der Skala gehen. Integrität bedeutet dann zwar nicht, ein moralisch gehaltvolles Leben zu führen. Aber Integrität wird in diesem Zusammenhang nicht rein kausal ausgedeutet. Stattdessen ist ein Zustand der Integrität – in einem noch zu bestimmenden Sinn – ein „guter“ Zustand des Lebewesens. Möglicherweise ist mit Integrität sogar noch mehr beziffert. Wenn gezeigt werden kann, dass Integrität eines Lebewesens ein

1 Für die Ausarbeitung dieses Beitrags danke ich für die Unterstützung durch den FWF zum Projekt „New Directions in Plant Ethics“ P 27172. Siehe auch die Homepage des Projekts *New Directions in Plant Ethics*, <https://plantethics.univie.ac.at/>.

schützenswertes Gut ist, kann Integrität als ein „claim word“ bezeichnet werden. Die Verwendung des Begriffs dient dazu, einen respektvollen Umgang mit dem jeweiligen Wesen anzumahnen.

In diesem Beitrag möchte ich einen solchen mittleren, aber ethischen Begriff der Integrität in seiner Anwendung auf Pflanzen erörtern. Dass eine Pflanze ein Organismus ist, dessen Funktionen entweder intakt sind oder nicht, wird kaum bestritten. Ob es aber einen ethisch gehaltvollen und zugleich sinnvoll anwendbaren Begriff der „Integrität der Pflanze“ gibt, ist eine andere Frage. Für die Diskussion kann eine inzwischen weit fortgeschrittene Diskussion um einen anderen wertenden Begriff des Lebendigen Richtung geben. Es ist dies die Diskussion um die Frage, ob Pflanzen Träger von Würde sind (Odparlik, Kunzmann 2007; Odparlik, Kunzmann und Knoepfler 2008; Odparlik 2018). Die Erweiterung des Würdekonzepts und die Anwendung auf nichtmenschliche Lebewesen können sicherlich nur um den Preis einer Abkehr von einem strikt kantischen Konzept der Würde geschehen. Bekanntlich unterscheidet Kant zwischen Würde und Wert des Lebendigen (Kant 1999, 61 [AA 434]). Eine Würde im Sinn einer Selbstzweckhaftigkeit aufgrund der Fähigkeit, Zwecke handelnd zu setzen, wird nur der Person zuerkannt. Gefragt werden kann gleichwohl, wie sehr und in welchen Hinsichten ein ethisch gehaltvolles Konzept der Würde angepasst werden kann, um dann doch anwendbar zu sein auf das Lebendige und auf einzelne Lebewesen. Die Diskussion um Chancen und Risiken der Anwendung des Würdebegriffs ist hilfreich, um eine Auseinandersetzung um die Anwendung des Konzepts der Integrität im Reich des Lebendigen zu führen.

Die Frage nach der Möglichkeit der Anwendung eines ethisch gehaltvollen Begriffs auf Naturwesen ist jedoch nicht die einzige Frage in der Naturethik. Vor allem dreht sich die Diskussion auch darum, was es beinhaltet, eine Würde der Kreatur zu behaupten, und welche Folgen eine solche Wortverwendung hat. Auch jene Diskussion lässt sich für die Erörterung der Bedeutung der Integrität der Pflanze nutzen. Zuvor soll jedoch versucht werden, das Konzept der Integrität im Kontext der Pflanzenethik zu bestimmen.

Der Beitrag gliedert sich in vier Abschnitte. Im ersten Abschnitt wird die Diskussion um die „Würde der Pflanze“ nachgezeichnet. Es wird deutlich, um welchen Preis eine Anwendung der Konzeption der Würde auf das Leben der Pflanze möglich ist. Im zweiten Abschnitt sollen die Erkenntnisse aus der Würde-Debatte für die Frage genutzt werden, ob und wie „Integrität“ bestimmt werden kann, sofern es um die Integrität der Pflanze geht. Im dritten Abschnitt wird – abermals mit Bezug auf die Debatte um die Würde

der Pflanze – nach den Folgen einer möglichen Anwendung des Konzepts der Integrität auf das Leben der Pflanze gefragt. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass ein entscheidender Unterschied darin besteht, dass „Integrität“ dem Umstand Rechnung tragen kann, dass Pflanzen nicht als isolierte Wesen leben. Sie sind vielmehr in vielerlei Hinsicht auf Umweltbedingungen angewiesen, die ihrem Gedeihen zuträglich sind. Und gerade dies vermag ein Konzept der Integrität zum Ausdruck zu bringen. Im vierten Abschnitt werden einige Vorschläge zur Verwendung des Integritätsbegriffs in der Naturethik entwickelt.

1. Die Würde der Pflanze

Um eine Würde der Pflanze behaupten zu können, müssen in theoretischer Hinsicht zwei Herausforderungen gemeistert werden. Es sind dies die Bedingungen dafür, dass die Zuschreibung einer „Würde“ als gerechtfertigt gelten kann. Und es müssen Kriterien dargelegt werden, welche eine erfolgreiche Erklärung der Bedeutung festlegen.

Was den ersten Punkt angeht, ist die Zuschreibung von Würde nicht möglich, ohne Eigenschaften zu benennen, aufgrund derer die Zuschreibung auf den Gegenstand passt. Dies bedeutet nicht, dass Würde ebenso eine Zuschreibung einer Eigenschaft ist, wie es Zuschreibungen nicht wertender Eigenschaften sind. Tatsächlich kann man mit Stephen Darwall einen Begriff von Würde verteidigen, der besagt, Würde zu haben bedeute, dass einem Gegenstand Respekt gebühre (Darwall 1998, 234). Der Begriff der Würde ist ein „claim word“. Die Zuschreibung der Würde ist nicht nur ein Akt der theoretischen Zuordnung von Eigenschaften, sondern der Ausdruck eines moralischen Anspruchs. Jedoch gilt auch in diesem Fall, dass eine solche Zuschreibung zwar einer moralischen Forderung gleichkommen kann. Gleichwohl ist auch eine solche Forderung nach Respekt nicht erklärbar, ohne auch zu bestimmen, mit Rücksicht auf welchen Gegenstand dieser Respekt eingefordert wird. Das Vorhandensein von Eigenschaften, welche den Träger als eines moralischen Respekts würdig auszeichnen, ist zwar keine hinreichende Bedingung dafür, dass die Zuschreibung auch gerechtfertigt ist. Jedoch bleibt sie eine notwendige Bedingung.

In der kantischen Tradition wird Würde solchen Wesen zugeschrieben, die Zwecke setzen können und damit auch Handlungskompetenz haben (Kant 1999, 435). Pflanzen sind jedoch keine handlungsfähigen Wesen. Wird im Kontext der Pflanzenethik von „Würde“ gesprochen, wird die Zuschrei-

bung entsprechend nicht mit Rücksicht auf Handlungsfähigkeit gerechtfertigt. Stattdessen werden zwei alternative Möglichkeiten dargelegt. Wird behauptet, Pflanzen könnten Träger von Würde sein, so wird „agency“ in einem sehr weiten Sinn verwendet. Wenn Pflanzen über Strategien zur Verwirklichung eines nach Kategorien pflanzlichen Lebens bemessenen erfolgreichen Lebens verfügen, so genügt dies, um eine Zielgerichtetheit des Verhaltens aufzeigen zu können. Statt einen kantischen Begriff der Handlung zugrunde zu legen, werden aristotelische Konzepte der Zielgerichtetheit des Lebendigen verwendet (vgl. Odparlik 2018, 64). Diese Forderung kann auch abgedeckt werden, indem von einem sehr weiten Konzept der Quasi-Intentionalität der Lebensäußerungen von Pflanzen ausgegangen wird (Sitter-Liver 2008).

Die Entscheidung darüber, eine Handlungsanalogie als hinreichend für die Zuschreibung von Würde anzusehen, hängt jedoch davon ab, was genau die Hinsicht des Handelns ist, welche als relevant erachtet wird. Ist es die Bewusstheit von Zwecken, also die überlegte Steuerung des eigenen Tuns, genügen Pflanzen dem Anspruch der Bedingungen von Zuschreibungsmöglichkeiten nicht. Ist es dagegen das Vorliegen von Streberichtungen, deren Erfüllung wohlergehensrelevant ist, so gibt ein anderer Umstand den Ausschlag: Nicht die bewusste Steuerung des Verhaltens, sondern Strukturen im Leben der Pflanze, die eine Ausrichtung auf Strebezustände mit Rücksicht auf ein den Eigenschaften der Pflanze entsprechendes „gutes Leben“ erkennen lassen, unterfüttern die Möglichkeit, von der „Würde“ der Pflanze zu sprechen. In diesen Kontexten wird jedoch bevorzugt der Begriff eines „eigenen Wohles“ verwendet. So wird in biozentrischen Positionen Respekt vor dem einzelnen Lebewesen aufgrund seiner Fähigkeit zur Entfaltung eines eigenen Wohles gefordert (Taylor 1986).

Die Möglichkeit der Zuschreibung eines Konzepts aufgrund der Eigenschaften des attribuierten Gegenstandes ist aber nur die eine Seite der Zuschreibungspraxis. Die andere Seite ist die Bestätigung des Gehalts des „claim word“. Mit Rücksicht auf die „Würde der Pflanze“ muss gefragt werden, was diese Zuschreibung hinsichtlich normativer Erfordernisse beinhaltet, sofern Würde ein „claim word“ ist. Dass etwas Würde hat, bedeutet an erster Stelle, dass sie nicht zu beliebigen Zwecken benutzt werden darf. In der Pflanzenethik wird versucht zu zeigen, dass gegen eine vollständige Instrumentalisierung der Pflanze tatsächlich argumentiert werden kann. Der Kontext einer solchen Forderung ist in der Pflanzenethik nicht eine wertethische Verständigung über einen Eigenwert der Pflanze. Dies wird mit dem

Konzept der Würde ausgedrückt. Vielmehr ist es die Einsicht darin, dass pflanzliches Leben in Praktiken der Bezugnahme werthafte Dimensionen des Tuns offenbart. In Ansätzen zu einer „relationalen Ethik“ werden solche werthafte Erfahrungen mit Pflanzen erklärt und beschrieben (Schörghener 2018; Kallhoff und Schörghener 2017).

Ein Grund für die Wendung der Pflanzenethik in Richtung einer relationalen Ethik ist folgender: Anders als etwa in der Tierethik kann die Pflanzenethik zur Begründung der Frage, warum Pflanzen nicht beliebig verwendet werden dürfen, nicht auf ethische Evidenzen zurückgreifen, wie sie etwa der Pathozentrismus bietet. Wenn es als moralisch sicher gelten kann, dass es nicht richtig ist, das Leiden eines schmerzempfindlichen Wesens willkürlich zu verursachen oder zu verschlimmern, dann kann auch dafür argumentiert werden, dass mit Rücksicht auf die Leidensfähigkeit moralische Stoppschilder aufgestellt werden können. Mit Rücksicht auf Pflanzen fehlen entsprechende Evidenzen. Mindestens muss also die Aufmerksamkeit von der Leidensfähigkeit abgewendet werden und genauer analysiert werden, was Pflanzen eigentlich können, so dass es sinnvoll ist, den eigengesetzlichen Entwicklungen und Strebungen Respekt zu zollen. Voraussetzung dafür ist, das Leben von Pflanzen nicht als defizitär gegenüber anderen Lebensformen zu beschreiben. Tatsächlich hat das Leben der Pflanze sowohl in einer erneuten Analyse der Deutungen in der Philosophiegeschichte (Ingensiep 2001) wie auch in Debatten um die Fähigkeit der Pflanze zu gedeihen (Kallhoff 2002) und mit Rücksicht auf die Frage, ob Pflanzen ein Leben im wörtlichen Sinn führen können (Hall 2011) eine Neubestimmung erfahren. Pflanzen sind nicht nur Automaten oder gar vegetative Einheiten, die nur das Überleben des Organismus und das Überleben der Art sichern. Genügt dies jedoch auch, um Argumente gegen eine vollständige Instrumentalisierung pflanzlichen Lebens zu rasonieren? Zwei Aspekte sprechen gegen diese Möglichkeit – und damit auch gegen die Verwendung des Würdekonzepts in der Pflanzenethik.

Erstens wird auch dann, wenn Respekt vor den Eigentendenzen des pflanzlichen Lebens eine sinnvolle Forderung wäre, nicht gefordert werden können, dass alle Eigentendenzen auch Respekt verdienen. Um die Bedeutung von „Würde“ erhellen zu können, müssten wenigstens zentrale Tendenzen, überlebenswichtige Mechanismen oder artspezifische Strategien in das Zentrum der Überlegung rücken. Möglicherweise kann dies mit einer Schärfung des Konzepts pflanzlichen Gedeihens geleistet werden (Kallhoff 2002; 2014b). Gleichwohl bleibt ein Unbehagen, da Pflanzen ausschließlich auf ihr

eigenes Wohl und möglicherweise in bestimmten Fällen auch auf das Wohl von Artgenossen fixiert sind. Jene Fixierung ist aber doch eher der Ausdruck des Elends des Lebendigen, für die tägliche Lebensmöglichkeit Sorge tragen zu müssen denn ein Ausdruck der Würde.

Zweitens ist mindestens auf einer intuitiven Ebene die Verwendung des Begriffs „Würde“ mit Rücksicht auf Pflanzen von anderen Eigenschaften abhängig als der Annahme eines Respekts und eines Instrumentalisierungsverbotes. Alte Bäume z. B. werden als würdevoll erlebt. Die Bedeutung von Würde kann in solchen Fällen mit Rücksicht auf das oft immense Alter eines Baumes, seine gravitatische Gestalt oder seine ausladende Wuchsform erklärt werden. Würde ist in diesen Kontexten kein moralischer Begriff, sondern eine ästhetische Kategorie, die gleichwohl Bewunderung oder Respekt ausdrücken mag. Ein Beispiel, das diese Dimension beschreibt, soll aus Steinbecks „Reise mit Charly“ entliehen werden:

„The redwoods, once seen, leave a mark or create a vision that stays with you always. No one has ever successfully painted or photographed a redwood tree. The feeling they produce is not transferable. From them comes silence and awe. It's not their unbelievable stature, nor the color which seems to shift and vary under your eyes, no, they are ambassadors from another time. They have the mystery of ferns that disappeared a million years ago in to the coal of the carboniferous era. They carry their own light and shade. The vainest, most slap-happy and irreverent of men, in the presence of redwoods, goes under a spell of wonder and respect. Respect – that's the word. One feels the need to bow to unquestioned sovereigns.“ (Steinbeck 1962, 168–169)

2. Die Integrität pflanzlichen Lebens

Ein Begriff, der die Fähigkeit zur Zwecksetzung gemäß der eigenen Wohlergehensbedingungen auch zum Ausdruck bringen soll, ist derjenige der Integrität (Odpalik 2010, 127). Auch mit Rücksicht auf diesen ethisch gehaltvollen Begriff muss nicht nur eine personenbezogene Verwendung gegenüber einer Verwendung in der Naturethik abgegrenzt werden; vor allem müssen auch verschiedene Integritätsbegriffe voneinander getrennt werden.

Was die Naturethik angeht, ist ein Integritätsbegriff bemerkenswert, der den Integritätsbegriff in einer Vorstellung von Natürlichkeit gründet. Nach Lammerts van Bueren bezieht sich Integrität bei Lebewesen auf die „nature or way of being, their wholeness, completeness, their species-specific

characteristics“ (Lammerts von Bueren et al. 2003, 1922). Das Heilsein der Pflanze wird festgemacht an ihrer natürlichen Ausstattung. Und dies kann nur mit Rücksicht auf phänotypische Charakteristika und genotypische Ausstattung geleistet werden. So erweist sich der Speziesbegriff als zentrale Einheit. Allerdings ist nicht nur strittig, inwiefern eine Zuordnung nach artspezifischen Eigenschaften eine Aussage treffen kann über die Beschaffenheit des einzelnen Lebewesens mit Rücksicht auf zentrale Kennzeichen. Zudem ist nicht klar, inwiefern mit der „Natürlichkeit“ der Pflanze auch ein Soll-Zustand statuiert werden kann. Odparlik brandmarkt eine solche Integritätskonzeption zu Recht als eine „konservative Position“ (Odparlik 2018, 65). Ihr stehen „liberale Positionen“ entgegen (ebd.).

Eine liberale Konzeption von Integrität fußt nicht auf Annahmen über das „eigene Wohl“ oder das „eigene Gut“ einer Pflanze. Vielmehr setzt sie dort an, wo es darum geht, das Leben der Pflanze gemäß den für die Pflanze geltenden Standards für ein „gutes Leben“ zu erklären. Ein Begriff, der dafür geeignet ist, das gute Leben der Pflanze gemäß ihren Fähigkeiten zu kennzeichnen, ist der Begriff des „Gedeihens“ (Kallhoff 2002; 2014b). Eine Pflanze gedeiht, wenn sie gemäß ihren Lebensgesetzen einen Lebenszyklus vollzieht und es ihr dabei gelingt, die Umweltbedingungen durch eine ständige Integration und eine ständige Wechselwirkung so zu nutzen, dass sie dabei gesund und vital bleibt. Ein Lebenszyklus beinhaltet Stadien der frühen Entwicklung, der Reife und auch des Vergehens. Integrität kommt bei dieser Interpretation ins Spiel als ein Konzept, das die Fähigkeit der ständigen Reproduktion lebenserhaltender Prozesse zugunsten des pflanzlichen Gedeihens beschreibt. Integrität ist insbesondere kein statischer Begriff. Vielmehr beschreibt er den dynamischen Prozess der Veränderung einer Pflanze mit Rücksicht sowohl auf ihre Eigengesetzlichkeit als ein bestimmtes Lebewesen – eine Rose gedeiht anders als ein Kaktus – wie auch auf die Notwendigkeit, auf Umweltbedingungen aktiv zu reagieren. Insbesondere ist Integrität nach dieser Interpretation kein funktionaler Begriff. Er zielt nicht darauf ab, einzelne Aktivitäten eines Systems mit Bezug auf das Gesamtsystem zu erklären und dabei kausale Verbindungen in den Vordergrund zu stellen. Vielmehr möchte er auf einen „guten Zustand“ aufmerksam machen und dabei zugleich die Veränderungs- und Entwicklungsprozesse eines Wesens in den Blick nehmen.

Der Debatte um den Würdebegriff vergleichbar, ist es jedoch eine Sache, nach den Möglichkeiten der Zuschreibung eines Konzeptes zu fragen. Es ist eine davon unterschiedene zweite Frage, welche ethischen Implikationen

diese Zuschreibung hat. Auf den ersten Blick hat „Integrität“ eine sehr viel schwächere moralische Implikation als das Konzept der Würde. Insbesondere kann Integrität nicht nur auf einzelne Organismen, sondern auf größere Zusammenhänge, auch ganze Ökosysteme angewandt werden. Die Dynamik dabei ist diejenige einer wechselseitigen Stärkung. Ein integriertes Ökosystem unterstützt die Integrität des einzelnen Organismus und umgekehrt. Die Zuschreibbarkeit von Integrität basiert dabei auf einer Interpretation von Fähigkeiten einer selektiven Reaktion auf äußere Faktoren zugunsten des Wohles entweder eines Organismus oder eines größeren Systems. Die Frage, ob damit auch eine moralische Forderung nach Respekt verbunden ist, ist eine andere Frage, die nun erörtert werden soll.

3. Vorbehalte gegenüber Konzepten guten pflanzlichen Lebens

Ob Pflanzen eine Integrität zuerkannt werden soll, ist nicht nur mit Rücksicht auf die sinnvolle Verwendung des Konzepts zu diskutieren. Dies wurde bereits geleistet. Vielmehr müssen auch Einwände gegen die Verwendung wertender Begriffe für das Leben von Pflanzen berücksichtigt werden, die sich auf weitere Kontexte beziehen. Um sie möglichst umfänglich in den Blick zu nehmen, beziehe ich mich abermals auf die inzwischen weit fortgeschrittene Diskussion um Vorbehalte bei der Verwendung des Würdekonzepts. Die nun dargelegten Einwände betreffen aber nicht nur die Anwendung des Begriffs der Würde. Vielmehr lassen sich einige der Einwände auch mit Rücksicht auf „Integrität“ und auch mit Rücksicht auf eine Verwendung bei anderen Lebewesen, so auch bei Tieren, durchspielen. Auf eine Interpretation des Verhältnisses von Würde der Pflanzen und Würde der Tiere muss dagegen verzichtet werden. Dies würde den Rahmen der Untersuchung sprengen. Es sind dies die Einwände der moralisch aufrichtenden Interpretation, des inflationären Gebrauchs, der explanatorischen Reduktion, des Fehlens eines Geltungsbereichs, der irreführenden Konsequenzen und der Missdeutung eines Lebensbereichs. In dieser Reihenfolge sollen die Einwände erörtert werden.

a. Moralisch aufwertende Interpretationen von Eigenschaften

Wird die Integrität des Lebewesens behauptet, so setzt dies voraus, die empirisch nachweisbaren Eigenschaften des Lebewesens so auszudeuten, dass sie den Ansprüchen der Verwendung des Begriffs der Integrität genügen. Deutlicher wird dieser Vorbehalt bei der Verwendung des Würdebegriffs.

Der Vorwurf einer „aufrichtenden Interpretation“ von Eigenschaften besagt, dass die Eigenschaften des Lebewesens falsch dargestellt, mindestens aber überbewertet werden. Eigentlich würde eine realistische und faktenorientierte Beschreibung der Eigenschaften des Lebens der Pflanze nicht genügen, um eine Würde oder eine Integrität der Pflanze zu statuieren. Vielmehr wird versucht, Pflanzen in einer „Good-will“-Aktion so zu interpretieren, dass eine Passung gegeben ist. Damit werden die empirischen Befunde jedoch zugleich auch umgedeutet.

Mit Rücksicht auf das pflanzliche Leben etwa wird mit der Verwendung des Integritätsbegriffs nicht allein behauptet, dass Pflanzen funktionale Einheiten sind. Vielmehr wird auch versucht zu zeigen, dass Pflanzen ein „gutes Leben“ anstreben. Damit wird eine „moralisch aufrichtende Interpretation“ der Eigenschaften des Lebendigen versucht. Meines Erachtens verfehlt dieser Einwand das Konzept der Integrität. Integrität bezieht sich auf Lebensprozesse, die empirisch dargelegt werden können und in vorsichtigen Doppel-Aspekt-Begriffen, wie dem Begriff des Gedeihens, als „gut für die Pflanze“ ausgedeutet werden (Kallhoff 2002). „Gut“ meint hier gerade nicht „moralisch gut“, sondern bezieht sich auf die Bedeutung des „gut für“ ein Wesen, die als eine Kategorie des „Zuträglichen“ erklärt werden kann. Das „Zuträgliche“ bezieht sich auf das Wohl einer Pflanze und hat den moralischen Unterton, dass das, wofür es gut ist, auch nicht unbedeutend ist, da es das Wohl eines Lebewesens bezeichnet (Kallhoff 2002, 17–21).

b. Inflationärer Gebrauch und Wertverlust

Ein zweiter bekannter Einwand deutet in eine andere Richtung. Wird das Konzept der Integrität – vielleicht durchaus zu Recht – auf nichtmenschliches Leben ausgeweitet, so droht ein ausufernder Gebrauch. Damit ist aber auch eine Aushöhlung der mit Integrität verbundenen Forderungen zu befürchten. Vielleicht verliert das Konzept selbst in diesen Prozessen seine Präzision und seinen Wert. Erinnerung sei an die in der Einleitung skizzierte gehaltvolle Bedeutung von Integrität. Schlimmstenfalls wirkt der inflationäre Gebrauch zurück auf die reichhaltige und dichte Konzeption der Integrität und bewirkt, dass der Begriff der Integrität seinen Wert als moralisches Konzept verliert. Denn büßt der Begriff erst einmal seine Schärfe als nur personalem Leben zugeordnete Bedeutung ein, so verliert er auch gerade jenen Wert als moralisches Konzept, der ihm zugedacht war. Besonders deutlich wird dies mit Rücksicht auf die Verwendung des Würdebegriffs: Hat eine Person Würde, so ist sie als Person in ihrem unverwechselbaren

und vor allem unverwirkbaren Wert geschützt. Diese Schärfe und Eindeutigkeit, so Kritiker, steht zur Disposition, wenn der Begriff inflationär gebraucht wird.

c. Notwendigkeit der Rückführung auf ein anderes Konzept

Betrachtet man die Diskurse um die Würde des Lebendigen näher, so wird deutlich, dass der Gehalt von „Würde“ nur erklärt werden kann, indem weitere Konzepte hinzugezogen werden. Um etwa die Würde der Pflanze zu erklären, wird auf das Konzept der teleologischen Struktur verwiesen. Oder es wird versucht, die Würde mit einem „intrinsischen Wert“ zu identifizieren, der dann seinerseits wieder an Eigenschaften des Lebendigen festgemacht werden muss (Heaf und Wirz 2002).

Mit anderen Worten: Eine Reduktion auf alternative Konzepte ist nicht nur erhellend, sondern notwendig, um den Gehalt von „Würde“ zu erklären. Dann ist es aber zweifelhaft, ob ein so gewichtiges Konzept wie „Würde“ nicht von Anfang an besser vermieden würde und die Erklärung genutzt würde, auf der sie aufsitzt. Mit Rücksicht auf die Diskussion um Integrität wurde eine Bezugnahme auf das Konzept des „Gedeihens“ vorgeschlagen. Wenn Integrität nur erklärt werden kann, indem auf jenes Konzept Bezug genommen wird, dann fragt sich, ob es nicht besser wäre, jenes Konzept zu verwenden und die mit Integritäts-Respektierung erhobenen Forderungen explizit zu erläutern.

d. Fehlen eines geltenden Kontexts

Wird „Würde“ mit Rücksicht auf personales Leben statuiert, so ist dieses Konzept eingebettet in eine Familie von vergleichbaren Konzepten. Als ein rechtlich relevantes Konzept lässt es ebenfalls deutlich werden, in welchem Kontext und in Abgrenzung zu welchen anderen Verfassungsinhalten es seine Wirkung entfalten wird (Balzer, Rippe und Schaber 1998). Wird dagegen „Würde“ auf ein nichtmenschliches Lebewesen bezogen, ist nicht klar, welche ethischen und rechtlichen Kontexte zu seiner Schärfung und Erhellung dienen können. Man kann argumentieren: Solange es keine überzeugenden Konzepte dafür gibt, Pflanzen als moralische Patienten in der Moralthorie anzuerkennen, kann auch nicht sichtbar gemacht werden, was es bedeutet, eine Würde der Pflanze einzuklagen. Genau dies könnte auch für das Konzept der Integrität gelten. Dann würde aber entweder besser darauf verzichtet, den Begriff zu verwenden; oder es würde der Kontext, in dem der Begriff wirkmächtig ist, hinzugezogen werden müssen. Tatsächlich taucht das

Konzept immer wieder auf in der neueren Diskussion und ist auch Gehalt politisch zentraler Dokumente.

Mit anderen Worten: Die Attribuierung von Integrität als ein freistehender Akt ist wenig sinnvoll. Erst wenn ein Begriff in moralphilosophischen und rechtlichen Überlegungen kontextualisiert werden kann, ist seine richtige Verwendung und Auslegung auch gesichert.

Nun mag man dagegenhalten, dass die Zuschreibung einer Integrität der Pflanze gerade das Ziel hat, die Erweiterung eines zu Unrecht beschnittenen Geltungsbereiches der Moral zu erreichen. Dann muss aber auch gezeigt werden, worin der geltungsrelevante Bereich besteht und wie er zu einer Schärfung des Konzepts beitragen kann.

e. Irreführende Konsequenzen

Einer der gravierendsten Einwände gegen die Erweiterung der Verwendung des Würdebegriffs lautet: Angenommen, es kann gelingen, eine Würde der Pflanze zu begründen – was wäre damit gewonnen? Als in der Schweiz der Artikel zur Integrität der Kreatur tatsächlich verabschiedet wurde, fand sich schnell im Internet eine Reihe von Beiträgen, welche die Möglichkeit irreführender Konsequenzen belegten; zugleich traten emphatische Befürworter auf den Plan (ECNH 2008). Es wurde auch öffentlich diskutiert, was nun denn tatsächlich für Konsequenzen zu fürchten seien – von der Abwanderung ganzer Industriezweige bis hin zu Einwänden bezüglich einer Vermögung der menschlichen Ernährung überhaupt. All dies mag medialer Lärm sein. Richtig ist an den Überlegungen dennoch, dass insbesondere in der Umweltethik eine Prüfung der möglichen Konsequenzen einer moralischen Doktrin Teil der Begründungsarbeit sein sollte. Eine angewandte Ethik sollte – im Rahmen ihrer Möglichkeiten – die Effekte ihrer theoretischen Leistungen reflektieren.

In der Pflanzenethik wird immer wieder daran erinnert, dass Menschen Pflanzen zur Ernährung benötigen. Pflanzen sind wesentliche Glieder der Nahrungskette; sie synthetisieren Stoffe, ohne deren Verzehr Menschen nicht überleben können. Was aber, wenn diese Lebewesen nun aufgrund ihrer Integrität unantastbar wären? Die Konsequenzen bestehen nicht nur in einer moralischen Überforderung (*moral overdemandingness*); vielmehr könnten die geforderten Konsequenzen denjenigen vergleichbar sein, die biozentrischen Ethiken seit jeher entgegengehalten werden: Durch die Verwischung vernünftiger Wertungsparameter, die auch eine Schneise legen zwischen den Menschen und andere Lebewesen, wird am Ende die mensch-

liche Lebensweise in allen möglichen Hinsichten fragwürdig. Meines Erachtens ist auch dieser Einwand wichtig. Aber er ist sehr viel einsichtiger mit Rücksicht auf die Verwendung von „Würde“ als bei der Verwendung von „Integrität“. Die Verwendung des letzten Konzepts kommt nicht mit so starken Forderungen wie bei Würde. So lässt sich mit Integritätsforderungen weder ein vollständiges Instrumentalisierungsverbot der Pflanze noch ein Bewahren der Natürlichkeit der Pflanze rechtfertigen.

f. Missdeutung einer Lebensform

Wird das Konzept der Würde auf Pflanzen angewendet, so wird von dem Gebrauch im humanethischen Bereich auch die Annahme übernommen, es seien Individuen, denen Respekt gezollt werden müsse. Und solange Würde-Zuschreibungen auf Handlungsanalogien angewiesen sind, ist es unabdingbar, Individuen als Bezugsgegenstand zu setzen. Pflanzen sind jedoch keine Individuen in dem Sinn, dass die Erklärung ihres Lebens auf individuelle Eigenheiten Bezug nehmen könnte. Gerade in letzter Zeit wird die Fähigkeit von Pflanzen, als Teil von Umwelten in diesen zu verschwinden und in ihnen aufzugehen, beschrieben und als Charakteristikum pflanzlichen Lebens erklärt (Marder 2013). Auch in dieser Hinsicht kann sich die Debatte um Integrität abgrenzen gegenüber der Diskussion um „Würde“. Wie bereits erläutert, können auch Ökosysteme und größere Populationen von Pflanzen Integrität aufweisen. Vor allem meint Integrität nicht, dass jede ursprüngliche Äußerungsform von Pflanzen vollzogen werden kann. Vielmehr geht es darum, nicht massiv gestörte Vollzugsformen gemäß der Eigengesetzlichkeit pflanzlichen Lebens zu erfassen.

Die Eigenschaften pflanzlichen Lebens sind durch die zentralen Eigenschaften der Lebensform Pflanze und die spezifische Ausprägung von Arteigenschaften hinreichend erklärt. Integrität meint: die Integrität *dieser* Pflanze. Eventuell beziffert Integrität auch erstaunliche Anpassungsleistungen an besonders unwegsame Lebenssituationen; oder meint die beachtliche Geschichte eines einzelnen Exemplars. Somit ist auch in dieser Hinsicht ein in der Würdediskussion wichtiger Aspekt zurückgewiesen worden. Integrität ist ein Konzept, das sich *nicht* den Vorwurf des „Anthropomorphismus“, also der Missdeutung einer Lebensform durch eine zu starke Analogie mit dem menschlichen Leben, gefallen lassen muss.

Insgesamt kann eine Auseinandersetzung mit den Einwänden, die in der Debatte um die „Würde der Kreatur“ erörtert wurden, zeigen, dass der Integ-

ritätsbegriff in vielerlei Hinsicht in der Pflanzenethik besser geeignet ist als der Würdebegriff. Weder besteht die Gefahr der Missdeutung pflanzlichen Lebens oder gar einer „moralisch aufrichtenden Interpretation“, noch sind irreführende Konsequenzen angelegt. Ganz im Gegenteil: Aufgrund der Tatsache, dass der Integritätsbegriff ein sehr offener Begriff ist, sind auch Möglichkeiten der Besetzung und Ausdeutung gegeben. Dazu wäre es wichtig, den Kontext der Verwendung des Begriffs ebenfalls zu schärfen. Hilfreich wäre auch, ihn – ähnlich wie beim Würdebegriff geschehen – in Sprachfelder zu integrieren und zu untersuchen, inwiefern seine Bedeutung durch die Bezugnahme auf andere Konzepte geschärft werden kann.

All dies geht über diesen Beitrag hinaus. Was jedoch noch geleistet werden muss, ist eine Diskussion der Frage, welche Möglichkeiten es gibt, jenseits der Attribuierung von „Integrität“ die bereits angedeuteten moralischen Implikationen explizit zu rechtfertigen. Mit der Verwendung eines „claim word“ ist immer auch das Erheben von Forderungen gegeben. Wie diese gerechtfertigt werden können und was sie möglicherweise beinhalten, wird nun zu erörtern sein.

4. Naturethik der Integrität

Eine Besonderheit in der Diskussion um die Integrität der Pflanze ist, dass mit der Erklärung von Integrität nicht automatisch bestimmt werden soll, was genau schützenswert ist – und aus welchen Gründen dies gilt. Vielmehr ist die Forderung nach Respekt vor der Integrität der Pflanze eine eigenständig zu argumentierende Forderung. Diese lässt sich mit dem Integritätsbegriff schärfen. Aber sie kann nicht identifiziert werden mit der Forderung, Pflanzen in ihrer Eigengesetzlichkeit und in ihrem Streben nach Verwirklichung von Lebensmustern und Eigenschaften nicht zu stören. Dies gilt nur dann, wenn ein „konservativer Integritätsbegriff“ (s.o. Abschnitt 2) verwendet wird. In der naturethischen Debatte muss mithin nicht nur über die Bedingungen der Attribution von Integrität mit Rücksicht auf Tiere und Pflanzen, sondern direkt über die mit der Attribution verfolgten Ansprüche gestritten werden.

Zunächst steht zur Diskussion, ob es überhaupt gelingt, im Rahmen der Ethik für den Respekt gegenüber Integrität von Lebewesen zu argumentieren. Der wohl gravierendste Einwand gegen eine moralische Rücksicht gegenüber Pflanzen ist die Vorstellung, Pflanzen seien gegenüber den moralisch relevanten Lebewesen derart defizitär, dass sie keine als „moralische

Patienten“ qualifizierenden Eigenschaften besitzen. In Pouteaus Worten scheinen Pflanzen in der westlichen Philosophie primär als „sekundäre Tiere“ auf (Pouteau 2014). Da Pflanzen nicht leiden und nicht denken können, werden sie ontologisch auf eine Stufe mit Artefakten gestellt (Frankena 1979, 11; Habermas 1991, 224). Moralisch gibt es bei ihnen nichts zu berücksichtigen. Gegen diese Argumentation kann gezeigt werden, dass dann, wenn die Konzepte für die Erklärung pflanzlichen Lebens mit Bezug auf empirische Befunde zum Leben der Pflanze entwickelt werden, durchaus Eigenschaften entdeckt werden können, die eine moralische Rücksicht verdienen.

Ein Schlüsselkonzept ist in diesem Zusammenhang das „Gedeihen“ (Kallhoff 2002, 17–24). Pflanzen streben aktiv danach, einen den Arteigenschaften entsprechenden Lebenszyklus zu vollziehen. Diese Ausdrucksform pflanzlichen Lebens ist irritierbar – Pflanzen sind wie alle Lebewesen vulnerabel. Nicht im Sinn einer moralischen Wertung, wohl aber im Sinne einer Anerkennung der Strebetendenzen der Pflanze kann Gedeihen als Verwirklichung eines „guten pflanzlichen Lebens“ bezeichnet werden. Da das Gedeihen arttypisch ist und von Lebensbedingungen an einem Standort abhängig ist, kann spezifiziert werden, welche Einflüsse das Gedeihen fördern, welche die Pflanze schädigen und welche sogar das Gedeihen verunmöglichen.

Jedoch kann aus diesen Umständen eine moralische Forderung nicht direkt abgeleitet werden. Vielmehr kommen moralische Gebote erst dann ins Spiel, wenn auch gezeigt werden kann, dass es richtig ist, bestimmte Pflanzenarten und Pflanzenindividuen vor schädigenden Einflüssen zu schützen. Ob und in welcher Stärke dies gefordert wird, ist nicht nur davon abhängig, was die berechtigten Nutzungs- und Kultivierungsinteressen von Menschen an Pflanzen sind. Vielmehr kommen andere Überlegungen erst dann ins Spiel, wenn anerkannt wird, dass Pflanzen ein ursprüngliches Recht auf Teilhabe an den natürlichen Lebensprozessen und Ressourcen dieser Erde haben. Dies zu argumentieren setzt eine gegenüber unseren Moralsystemen unterschiedene Vorstellung darüber voraus, was mit Rücksicht auf die Natur recht und billig ist.

Ein Eigenrecht auf Existenz setzt – wie Paul Taylor richtig erkannt hat – ein biozentrisches Weltbild voraus (Taylor 1986). Da ein biozentrisches Weltbild die Unterschiede zwischen dem Menschen und dem Leben nichtmenschlicher Lebewesen einebnet, ist der Widerstand gegen ein biozentrisches Weltbild nach wie vor stark. Die Pflanzenethik kann den bescheideneren Weg gehen: Da Menschen von Pflanzen abhängig sind, und da auch die Gesundheit des Planeten von intakter Natur abhängt, ist es ein Gebot

des Selbstschutzes, die Integritätsbedingungen anderer Lebensformen zu respektieren.

Dies ist eine moralische Argumentation, die Menschen Schutzpflichten mit Rücksicht auf die Integrität der Pflanze und die Integrität von Ökosystemen abverlangen. Die Debatte verläuft heute entlang der Bruchlinie eines Weltbildes, in welcher die Natur in der Vielfalt ihrer Lebensformen und Erscheinungsformen ein Eigenrecht auf Leben und auf Partizipation an Lebensgrundlagen wie Lebensraum, Wasser und Böden hat; und auf der anderen Seite einer Vorstellung der Erlaubnis, dass Menschen sich die Welt zunutze machen und dabei natürliche Ressourcen nach ihren Vorstellungen nutzen. Begrenzt wird ein anthropozentrisches Naturbild nur durch Klugheitsargument und Argumente des langfristigen Eigennutzens.

Ich möchte diese Debatte hier nicht entscheiden. Jeder und jede, nicht nur Philosophinnen, sollte sich wenigstens dieser Auseinandersetzung heute stellen. Für die Pflanzenethik gibt es ein Nebengleis, das auch mit dem Konzept der Integrität arbeiten kann. Den Beitrag beschließend möchte ich die Diskussion um die Naturethik einen Schritt weiter vorantreiben und Perspektiven aufzeigen, die besonders für die Pflanzenethik geeignet sind.² Gerade die Diskussion um die Integrität der Pflanze macht deutlich, dass Versuche der Ausweitung der anthropozentrischen Ethik schnell an eine Grenze kommen. Ertragreich dagegen sind neue Ansätze, die sich als „relationale Ansätze“ verstehen.

Ausgangspunkt dieser Versuche zu einer Pflanzenethik ist die Beobachtung, dass der Umgang mit Pflanzen Teil der kulturellen Praxis ist. Natur ist nicht das wilde, nicht einzuhegende und immer fremde Gegenüber. Vielmehr kultivieren Menschen seit Beginn der Zivilisation Pflanzen. In Europa begegnen wir heute weitestgehend Kulturlandschaften, die aus den Versuchen der Nutzbarmachung entstanden und erwachsen sind. In jene Kulturpraktiken sind Werte eingelassen. Selbstverständlich müssen Menschen versuchen, mit Kultivierungspraktiken eine Zucht von Pflanzen zu erreichen, die den Ernährungsbedürfnissen und den Bedürfnissen nach Rohstoffen zugutekommt. Jedoch zeigt die Erörterung von Praktiken der Kultivierung auch, dass sie Werterfahrungen beinhaltet (Brook 2010; Cooper 2010; Hall und O'Brien 2010). Ein Beispiel dafür sind Praktiken des Gärtnerns. Statt das Gärtnern nur als eine ästhetische Erfahrung oder als Erarbeitung eines

2 Für eine Dokumentation der Vielfalt pflanzenethischer Perspektiven der Gegenwart, vgl. Kallhoff, Di Paola und Schörgenhuber 2018.

Stückes Natur als Erholungsraum zu interpretieren, wird in ethischen Studien auf die Werte der Praktiken aufmerksam gemacht. Menschen erleben sich im Gärtnern nicht nur in unmittelbarem Bezug zur Natur; vielmehr kann auch gezeigt werden, dass Gärtnern gelingt, sofern der Gärtner Tugenden besitzt, welche sowohl seine Ausdauer und Klugheit als auch Respekt vor der Andersartigkeit des Gartens zum Ausdruck bringen (Schörghenhummer 2018; Kallhoff und Schörghenhummer 2017).

Die Praxis der Kultivierung des Gartens ist nur ein Beispiel der Verwirklichung einer Mensch-Natur-Beziehung, welche sowohl dem Gegenüber, der vegetativen Natur, in seiner Eigengesetzlichkeit Respekt zollt als auch Werten der Praxis Ausdruck verleiht. In Bearbeitung der Natur und im Umgang mit natürlichen Gütern gilt es, eine Reihe unterschiedlicher Wert-Ressourcen namhaft zu machen und auch mit Mitteln der ethischen Forschung aufzuklären. Mindestens drei unterschiedliche Aspekte stehen gleichberechtigt nebeneinander: *erstens* eine Respektierung der Gedeihensbedingungen von Natur; *zweitens* Respekt vor den zivilisatorischen und kulturellen Werten, die in der Mensch-Natur-Beziehung und in der Praxis der Kultivierung ihren Ausdruck finden; und *drittens* Werte der Umweltgerechtigkeit in der Zuteilung lebenswichtiger Ressourcen und in der Verteilung von Naturgütern.³ Ein solch vielschichtiger Ansatz zur Naturethik geht gerade nicht davon aus, dass Natur eine Ressource ist, mit Rücksicht auf welche als einziger ethischer Anspruch nur eine gerechte Verteilung angemahnt werden muss. Vielmehr stehen Menschen in Wechsel- und Abhängigkeitsrelationen zur Natur. Vor allem gilt es heute, Prozesse der Veränderung der Natur nicht länger als Neben-Effekte der Zivilisation zu interpretieren. Vielmehr sind wir längst in einem Prozess der massiven Umgestaltung der natürlichen Ressourcen. Um diesen als einen gestaltbaren Prozess zu erhalten, ist es dringend geboten, Prozesse des Eingriffs in die Natur und der massiven Änderung der Lebensbedingungen als Prozesse eines „aktiven Co-Designens“ der Natur zu verstehen und zu gestalten. Dies ist der erste Schritt, um dann zu erörtern, welche Werte im Prozess des Co-Designens eine Funktion haben sollten. Hier mit der Integrität der Pflanze zu argumentieren mutet fast naiv an. Besser wäre es, mit Rücksicht auf die Pflanzenwelt zu diskutieren, welche kulturellen und auch technisch-manipulativen Praktiken tatsächlich den Wertvorstellungen von Gesellschaften und „ihrer“ Natur entsprechen; wel-

3 Für eine Argumentation mit Rücksicht auf Wasser als Kollektivressource vgl. Kallhoff 2014a.

che Regionen naturbelassen bleiben sollten – dies auch, um seltenen Arten und besonderen Landschaften Erhaltungsbedingungen zu garantieren; und schließlich auch, wie Ernährung geleistet werden kann – und zwar sowohl im Respekt vor Lebewesen als auch im Wissen um begrenzte Ressourcen und eine wachsende Weltbevölkerung.

Literatur

- Baluška, F., S. Mancuso und D. Volkmann. Hrsg. 2010. *Communication in Plants: Neuronal Aspects of Plant Life*. Berlin, New York: Springer.
- Balzer, P., K.P. Rippe und P. Schaber. 1998. *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur*. Freiburg: Alber.
- Brom, F.W.A. 2000. „The good life of creatures with dignity“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 13: 53–63.
- Brook, I. 2010. „The Virtues of Gardening“. In *Gardening – Philosophy for Everyone. Cultivating Wisdom*, herausgegeben von D. O’Brien, 13–25. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cooper, D.E.A. 2010. *Philosophy of Gardens*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall, S. 1977. „Two Kinds of Respect“. *Ethics* 88: 36–49.
- Darwall, S. 1998. *Philosophical Ethics*. Boulder, CO: Westview Press.
- ECNH. 2008. *The dignity of living beings with regard to plants. Moral consideration of plants for their own sake*. <http://www.ekah.admin.ch/fileadmin/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/e-Broschüre-Würde-Pflanze-2008.pdf>, zuletzt aufgerufen am 24.9.2020.
- Frankena, W.K. 1979. „Ethics and the Environment“. In *Ethics and the Problems of the 21st Century*, herausgegeben von K.E. Goodpaster und D.M. Sayre, 3–20. London: University of Notre Dame Press.
- Gremmen, B. 2004. „Intrinsic Value and Plant Genomics“. In *Science, Ethics & Society*, herausgegeben von J. De Tavernier und S. Aerts, 145–147. 5th Congress of the European Society for Agricultural and Food Ethics. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.
- Habermas, J. 1991. „Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption“. In *Erläuterungen zur Diskursethik*, J. Habermas, 219–226, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Hall, M., D. O’Brien. 2010. „Escaping Eden. Plant Ethics in a Gardener’s World“. In *Gardening – Philosophy for Everyone. Cultivating Wisdom*, herausgegeben von D. O’Brien: 38–47. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hall, M. 2011. *Plants as Persons. A Philosophical Botany*. New York: SUNY Press.

- Heaf, D., und J. Wirz. 2001. *The Intrinsic Value and Integrity of Plants in the Context of Genetic Engineering: Proceedings of an Ifgene Workshop on 9–11 May 2001 at the Goetheanum, Dornach, Switzerland, Llanystumdwy [Wales]: IF-GENE-Internat. Forum for Genetic Engineering.*
- Heaf, D., und J. Wirz. 2002. *Genetic Engineering and the Intrinsic Value and Integrity of Animals and Plants: Proceedings of an Ifgene Workshop.* Edinburgh: Ifgene.
- Hirt, H., Hg. 2009. *Plant Stress Biology: From Genomics to Systems Biology.* Weinheim: Wiley-Blackwell.
- Ingensiep, H.W. 2001. *Geschichte der Pflanzenseele: Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart.* Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Kallhoff, A. 2002. *Prinzipien der Pflanzenethik. Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie.* Frankfurt a.M., New York: Campus Forschung.
- Kallhoff, A. 2014a. „Water Justice: A Multilayer Term and Its Role in Cooperation“. *Analyse & Kritik: Zeitschrift für Sozialtheorie* 36: 367–382.
- Kallhoff, A. 2014b. „Plants in Ethics: Why Flourishing Deserves Moral Respect“. *Environmental Values* 23: 685–700.
- Kallhoff, A., M. Di Paola und M. Schörghener. 2018. *Plant Ethics. Concepts and Applications,* London and New York: Routledge.
- Kallhoff, A. 2018. „The Flourishing of Plants: A neo-Aristotelian Approach to Plant Ethics“. In *Plant Ethics. Concepts and Applications,* herausgegeben von A. Kallhoff, M. Di Paola und M. Schörghener, 51–58. London, New York: Routledge.
- Kallhoff, A., und M. Schörghener. 2017. „The virtues of gardening: A relational account of environmental virtues“. *Environmental Ethics* 39 (2): 193–210.
- Kant, Immanuel. 1999. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* mit Einl. und herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg: Felix Meiner.
- Lammerts van Bueren, E.T., P.C. Struik, M. Tiemens-Hulschera und E. Jacobsen. 2003. „Concepts of intrinsic value and integrity of plants, in organic plant breeding and propagation“. *Journal for Agronomy & Crop Science* 43: 1922–1929.
- Mancuso, S., und A. Viola. 2015. *Brilliant Green. The Surprising History and Science of Plant Intelligence. Foreword by Michael Pollan.* Washington, Covelo, London: Island Press.
- Marder, M. 2013. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life.* New York: Columbia University Press.
- Nover, L., et al., Hrsg. 2011. *Heat Shock and Other Stress Response Systems of Plants (Results and Problems in Cell Differentiation).* 15. Aufl., Berlin, Heidelberg: Springer.
- Odparlik, S., und P. Kunzmann. 2007. *Eine Würde für alle Lebewesen?* München: utzverlag.

- Odparlik, S., P. Kunzmann und N. Knoepffler. 2008. *Wie die Würde gedeiht. Pflanzen in der Bioethik*. München: utzverlag.
- Odparlik, S. 2010. *Die Würde der Pflanze: Ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnologie*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Odparlik, S. 2018. „The Dignity of Plants. An Overview of the Discussion in the German-speaking Countries“. In *Plant Ethics. Concepts and Applications*, herausgegeben von A. Kallhoff, M. Di Paola und M. Schörgenhumer, 59–69. London, New York: Routledge.
- Pouteau, S. 2014. „Beyond ‚Second Animals‘: Making Sense of Plant Ethics“. *Journal for Agricultural and Environmental Ethics* 27: 1–25. doi:10.1007/s10806-013-9439-x.
- Rehmann-Sutter, C. 2001. „Dignity of Plants and Perception“. In *Intrinsic Value and Integrity of Plants in the Context of Genetic Engineering. Proceedings of an Ifgene Workshop*, herausgegeben von D. Heaf und J. Wirz, 4–8. Dornach: Ifgene.
- Schörgenhumer, M. 2018. „Caring for Plants: Cultivating Relational Virtues“. In *Plant Ethics. Concepts and Applications*, herausgegeben von A. Kallhoff, M. Di Paola und M. Schörgenhumer, 110–118. London, New York: Routledge.
- Sitter-Liver, B. 2008. „Integrität als Grenzbegriff. Erläutert am Beispiel der Integrität der Pflanze“. In *Wie die Integrität gedeiht. Pflanzen in der Bioethik*, herausgegeben von S. Odparlik, P. Kunzmann und N. Knoepffler: 171–182. München: utzverlag.
- Steinbeck, J. 1962. *Travels with Charley: In Search of America*. New York: Viking.
- Taylor, P.W. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

„Ökosystemintegrität“ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip?

“Ecosystem integrity” – an appropriate principle for environmental ethics?

THOMAS KIRCHHOFF, HEIDELBERG

Zusammenfassung: Spätestens mit der 1992er Rio Declaration on Environment and Development hat sich der Begriff „Ökosystemintegrität“ (*ecosystem integrity*) als Leitprinzip internationaler Umweltpolitik etabliert. Seinen Ursprung hat dieser Begriff in Bestrebungen in Kanada und den USA, mit Hilfe der positiven Konnotationen des aus der menschlich-sozialen Sphäre stammenden Begriffs der „Integrität“ die Wertschätzung und den Schutz von Natur zu fördern. Die Kombination mit dem Begriff „Ökosystem“ ergibt sich aus der Absicht, eine zugleich integrativ-holistische und naturwissenschaftlich-empirische Bewertungsmöglichkeit zu etablieren – anstelle einer entweder naturwissenschaftlich-reduktionistischen oder spirituell-holistischen Betrachtungsweise. In diesem Aufsatz wird zunächst der Entstehungskontext des Begriffs der Ökosystemintegrität beleuchtet, um dann vier konkurrierende Begriffsbestimmungen vorzustellen: Ökosystemintegrität als Fähigkeit eines Ökosystems, (i) seinen ursprünglichen Zustand, (ii) seine intrinsische Funktionalität bzw. innere Zweckmäßigkeit (Vollkommenheit) oder (iii) seine extrinsische Funktionalität bzw. äußere Zweckmäßigkeit (Nützlichkeit) aufrechtzuerhalten, sowie (iv), übergeordnet, ökologische Integrität als transpersonal-planetarisches Bewusstsein der Eingebundenheit des Menschen in das planetarische Ökosystem. Diese vier Konzepte werden zunächst – deskriptiv – im Hinblick auf die ihnen zugrunde liegenden naturwissenschaftlichen Theorien und naturtheoretischen Prämissen sowie auf ihren normativen Gehalt analysiert. Dann wird – normativ – ihre Eignung als umweltethisches Leitprinzip geprüft. Epistemologische Kriterien für die Auswahl dieser vier Begriffsbestimmungen waren: Werden Ökosysteme bzw. Ökosystemintegrität im Sinne eines ontologischen Realismus als beobachterunabhängige oder aber im Sinne eines ontologischen Konstruktivismus als beobachterabhängige Entitäten bzw. Eigenschaft begriffen? Was wird als Referenz dafür angesehen, ob etwas abträglich für Ökosys-

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



temintegrität ist? Vor allem in normativer Hinsicht ist die Frage relevant: Werden Menschen bzw. Gesellschaften als getrennt von oder als Teile von Ökosystemen bestimmt? Gewählt wurden diese Kriterien, weil sie entscheidende Prämissen der vielen verschiedenen Konzepte von Ökosystemintegrität erschließen, die in umweltethischer Hinsicht normativ wirksam werden. Die vorliegende Analyse zeigt, dass alle vier Konzepte von „Ökosystemintegrität“ mit schwerwiegenden Einwänden konfrontiert und als umweltethisches Leitprinzip problematisch sind – vor allem, weil sie auf fragwürdigen ontologischen Voraussetzungen basieren.

Schlagwörter: Ökosystemintegrität, Umweltethik, Naturalismus, Realismus, Konstruktivismus

Abstract: Since at least the 1992 Rio Declaration on Environment and Development, the concept of “ecosystem integrity” has become established as a guiding principle of international environmental policy. The origins of this concept lie in efforts in Canada and the US to promote the appreciation and protection of nature by applying the positive connotations of the term “integrity” familiar from the human-social sphere. The combination of “integrity” with the term “ecosystem” aimed to establish a simultaneously integrative-holistic and scientific-empirical assessment – instead of an either scientific-reductionist or spiritual-holistic approach. In this essay, the origins of the concept of ecosystem integrity are explored. Four competing meanings of “ecosystem integrity” are distinguished: ecosystem integrity as the capacity of an ecosystem to maintain (i) its original state, (ii) its intrinsic functionality or internal purposiveness (perfection), or (iii) its extrinsic functionality or external outer purposiveness (usefulness), and (iv), at a higher level, “ecological integrity” means a transpersonal-planetary awareness of humans’ involvement in the planetary ecosystem. These four meanings are analyzed descriptively in terms of their underlying scientific theories and assumptions about nature as well as their normative content. They are then analyzed normatively in terms of their suitability to serve as guiding principle for environmental ethics. A set of epistemological criteria are used to assess the four meanings. Are ecosystems or ecosystem integrity considered in each case to be observer-independent (ontological realism) or observer-dependent (ontological constructivism)? What is considered in each case to be the role of detrimental effects upon ecosystem integrity? Particularly in normative terms the following criterion is also relevant: are humans or societies assumed to be separate from or part of ecosystems? These criteria reveal crucial premises of the different concepts of ecosystem integrity which then become normatively effective in terms of environmental ethics. The present analysis demonstrates that all four meanings of “ecosystem integrity” face serious objections and are problematic as guiding principles of environmental ethics – above all because each rests on questionable ontological assumptions.

Keywords: ecosystem integrity, environmental ethics, naturalism, realism, constructivism

1. Einleitung

Unberührtheit, Unverdorbenheit und Makellosigkeit, Ganzheit, Vollständigkeit und Unversehrtheit – das sind Grundbedeutungen von „Integrität“, die sich auf das lateinische *integritas* zurückführen lassen. Ursprünglich gehört der Integritätsbegriff vor allem in den Bereich der Ethik und Sozialphilosophie. Dort meint personale oder persönliche Integrität die ethische Forderung, eine Übereinstimmung des eigenen Redens und Handelns mit dem persönlichen Wertesystem und den persönlichen Idealen auch unter problematischen Bedingungen aufrechtzuerhalten, kurzum: eine Treue zu sich selbst (Halfon 1989; Schmid 2011; Cox, La Caze und Levine 2017).

Dieser Begriff von Integrität ist auf Entitäten übertragen worden, die keine Personen sind. In der Biologie spricht man von Körperintegrität, organischer Integrität, Integrität von Zellen, Genotypen, Ökosystemen usw. Das Völkerrecht kennt die territoriale Integrität. Körperliche Integrität zählt in vielen Ländern zu den Grundrechten. Die Informationstechnologien thematisieren Datenintegrität. Die Ingenieurwissenschaften befassen sich mit der Integrität technischer Systeme und bezeichnen Sicherheitsmaßnahmen gegen unberechtigte Manipulationen als Integritätsschutz. Usw. Offenbar ist der Begriff der Integrität (sinnvoll) anwendbar auf alle Arten von Entitäten, die zumindest zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen als Ganzheit bzw., genauer, als abgrenzbare Einheit einer Vielheit von Verschiedenem angesehen werden und es muss angenommen werden, dass diese Einheit durch ihre Umwelt abträglich beeinflussbar ist.

In diesem Aufsatz soll der Begriff der „Ökosystemintegrität“ analysiert werden, der in der Naturwissenschaft Ökologie, in den Umweltwissenschaften, in der Nachhaltigkeitsforschung und auch in der Umweltpolitik verwendet wird. Zunächst wird sein Entstehungskontext beleuchtet, um dann vier konkurrierende Begriffsbestimmungen von „Ökosystemintegrität“ vorzustellen. Diese werden zunächst – deskriptiv – im Hinblick auf die ihnen zugrunde liegenden naturwissenschaftlichen Theorien und sonstigen naturtheoretischen Prämissen sowie auf ihren normativen Gehalt analysiert. Dann wird – normativ – ihre Eignung als umweltethisches Leitprinzip geprüft.

2. Zur Entstehung des Begriffs der Ökosystemintegrität

Der Begriff der Ökosystemintegrität (*ecosystem integrity*) hat – ebenso wie der verwandte Begriff der Ökosystemgesundheit (*ecosystem health*) (Costanza, Norton und Haskell 1992; Lackey 2001; Kirchhoff 2016) – seinen Ursprung in Bestrebungen in Kanada und den USA, durch die positiven Konnotationen des aus der menschlich-sozialen Sphäre stammenden Begriffs der „Integrität“ – bzw. „Gesundheit“ – die Wertschätzung und den Schutz der natürlichen Umwelt zu fördern. Die Kombination mit dem Begriff „Ökosystem“ gründet in der Absicht, eine Bewertung von Natur und deren anthropogenen Veränderungen zu etablieren, die einerseits integrativ-holistisch und andererseits naturwissenschaftlich fundiert ist. Denn ein Ökosystem ist – so die übliche, wenngleich nicht einzige Definition – ein holistisch als funktionale Einheit angesehenes oder konzeptualisiertes¹ dynamisches Wirkungsgefüge aus Populationen mehrerer Arten (Gesellschaft/Biozönose) und deren unbelebter Umwelt (Habitat/Biotop) (Pickett und Cadenasso 2002; Jax 2006; Toepfer 2011, insb. 715, 724; Kirchhoff und Voigt 2010, 190–192; Kirchhoff 2018, 23–25). Integrativ-holistisch soll die Bewertung von Natur mittels des Begriffs der Ökosystemintegrität sein in Abgrenzung zur zumeist utilitaristisch argumentierenden *conservation ethic*, die entsprechend dem Ansatz von Gifford Pinchot naturwissenschaftlich-reduktionistisch einzelne Ressourcen zu schützen sucht. Naturwissenschaftlich fundiert sein soll sie in Abgrenzung zur ‚romantischen‘ *preservation ethic*, die in der Tradition von Autoren wie Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau und John Muir eine spirituell-holistische Naturauffassung vertritt (Kirchhoff 2016, 464f.; ausführlicher zu diesen beiden Ansätzen siehe Meine 2009; Nelson und Vucetich 2009). Damit sind auch unterschiedliche Richtungen der zeitlichen Bezugnahme verbunden: vergangenheitsorientiert (*conservation*) versus zukunftsorientiert (*preservation*).

Verbreitet hat sich der Begriff der Ökosystemintegrität² vor allem durch einen 1981 erschienenen Aufsatz zur Verbesserung der Gewässer-

-
- 1 Auf die Alternativen einer realistischen oder aber konstruktivistischen Auffassung von Ökosystemen gehe ich weiter unten noch ausführlich ein.
 - 2 Insbesondere anfangs war auch von „ökologischer Integrität“ (*ecological integrity*) im Sinne einer „summation of chemical, physical and biological integrity“ (Karr und Dudley 1981, 56) die Rede. Da diese praktisch immer als Integrität von Ökosystemen spezifiziert worden ist, können „ökologische Integrität“ und „Ökosystemintegrität“ als Synonyme behandelt werden.

qualität, den James R. Karr, ein US-amerikanischer Biologe, und Daniel R. Dudley, Mitarbeiter einer US-amerikanischen Umweltschutzbehörde, verfasst haben (Karr und Dudley 1981). Zuvor verwendet wurde der Begriff der „integrity“ insbesondere von Aldo Leopold (1949) und dann im Kontext des US-amerikanischen Clean Water Acts (US Congress 1972) sowie von den US-amerikanischen Gewässerökologen John Cairns Jr. (1977) und David G. Frey (1977).³ Mit der Rio Declaration on Environment and Development der United Nations Conference on Environment and Development (UNCED), deren Grundsatz 7 die Vertragsstaaten dazu verpflichtet, die Gesundheit (*health*) und die Unversehrtheit (*integrity*) des Ökosystems der Erde zu erhalten, zu schützen und wiederherzustellen (United Nations 1992, Principle 7), wurde der Begriff der Ökosystemintegrität zu einem der Leitprinzipien internationaler Umweltpolitik, um eine Wende hin zu Nachhaltigkeit einzuleiten. Seitdem wird dieser Begriff in umweltwissenschaftlichen und umweltpolitischen Kontexten regelmäßig als Leitprinzip verwendet, so zum Beispiel im Paris Agreement der 197 Vertragsparteien der United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC), das einleitend betont, wie wichtig es sei, die Integrität aller Ökosysteme zu gewährleisten (United Nations 2015, 21). (Siehe für den gesamten Absatz Kirchhoff 2016, 465.)

3. Konkurrierende Konzepte von Ökosystemintegrität

Vorbemerkung zur Heuristik

Bis heute besteht allerdings keine Einigkeit darüber, wie „Ökosystemintegrität“ zu definieren ist und wie Ökosysteme beschaffen sein müssen, um diese Eigenschaft zu besitzen. Im Folgenden werden vier semantische Verwendungspraxen unterschieden. Diese Unterscheidung basiert auf einer Analyse des Diskurses um Ökosystemintegrität, deren primäre Heuristik die folgenden Fragen waren (vgl. Kirchhoff 2007, 68–70; 2016): Werden Ökosysteme bzw. Ökosystemintegrität im Sinne eines ontologischen Realismus als beobachterunabhängige oder aber im Sinne eines ontologischen Konstruktivismus als beobachterabhängige Entitäten bzw. Eigenschaft be-

3 Aldo Leopold gilt als einer der Begründer der US-amerikanischen Naturschutzbewegung und hat wesentlich zur Entwicklung des US-amerikanischen Wildnisschutzes beigetragen. John Cairns Jr. war eine internationale Autorität für die Erforschung und Renaturierung aquatischer Ökosysteme, David G. Frey ein US-amerikanischer Limnologe.

griffen? Wird als Referenz dafür, ob etwas abträglich für Ökosystemintegrität ist, ein intrinsisches oder aber ein extrinsisches Prinzip angesehen, daran anschließend: eine innere Zweckmäßigkeit (Vollkommenheit) oder aber eine äußere Zweckmäßigkeit (Nützlichkeit) von Ökosystemen angenommen? Schließlich: Werden Menschen bzw. Gesellschaften als getrennt von oder als Teile von Ökosystemen bestimmt?

Diese Dichotomien sind vertraut aus den Diskursen über die Unterscheidung von Organismen und Maschinen: Beide werden als zweckorientierte, hierarchisierte und funktionale Einheiten einer Vielheit von Komponenten begriffen, aber Organismen (re)produzieren sich selbst und die Erhaltung ihrer Selbstreproduktionsfähigkeit ist die intrinsische Referenz für die Abträglichkeit von Umwelteinwirkungen (intrinsisch definierte Funktionalität; innere Zweckmäßigkeit), wohingegen Maschinen von Menschen konstruiert sind und die extrinsische Referenz für die Abträglichkeit von Umwelteinwirkungen die Erhaltung des Zwecks (Kant) bzw. der Funktion⁴ ist, die sie für Menschen erfüllen sollen (extrinsisch definierte Funktionalität; äußere Zweckmäßigkeit) (Kant 1996 [1790/1793], §§61–66; McLaughlin 2001, insb. 16–41, 142–161; Kirchhoff 2002; Scharck 2005; Kirchhoff und Voigt 2010, 190–192). „One way to understand ‚organism integrity‘ is in terms of an organism’s good, interests, or well-being, such that an organism’s integrity is compromised if, and only if, it is harmed.“ (Sandler 2012, 144f.) Hingegen gilt: „Machine integrity is a function of what the machine is known for and what it can do at any given time, t on any given operation, p when all the principles behind its operation are kept to the letter.“ (Adeyeri 2018, 40) Die in diesem Aufsatz angewandte Heuristik erschließt also im Grunde, ob Ökosysteme nach Organismus- oder nach Maschinenmodellen begriffen werden und ob Ökosystemintegrität als Eigenschaft einer organismenähnlichen oder aber einer maschinenähnlichen Einheit bestimmt wird. Im Folgenden werden vier Konzepte von „Ökosystemintegrität“ vorgestellt.

Konzept 1: Aufrechterhaltung des ursprünglichen Zustands

Das wohl erste explizite Konzept stammt von den eingangs erwähnten Karr und Dudley, die Ökosystemintegrität bestimmen „as the capability of supporting and maintaining a balanced, integrated, adaptive community of or-

4 Zur Frage, die hier unbehandelt bleiben soll, ob es überhaupt gerechtfertigt ist, mit Blick auf biologische Gegenstände von Funktionen zu sprechen, siehe z. B. McLaughlin 2001; Krohs und Kroes 2009; Krohs 2011.

ganisms having a species composition, diversity, and functional organization comparable to that of natural habitat of the region.“ (Karr und Dudley 1981, 56) Damit übernehmen sie, ergänzt nur um „functional organization“, wortwörtlich Freys (1977, 128) Charakterisierung von „water integrity“. Dieses Konzept von Ökosystemintegrität ist bis heute sehr einflussreich und wohl auch das am weitesten verbreitete (vgl. Hermoso und Clavero 2013). Wortwörtlich oder sinngemäß findet es sich in zahlreichen Publikationen, zum Beispiel in Miller und Rees (2000), Westra et al. (2000), Jungwirth, Muhar und Schmutz (2002, 872), Parrish, Braun und Unnasch (2003), Vugteveen et al. (2006), Reza und Abdullah (2011) sowie Siles et al. (2019). Auch in die Gesetzgebung hat es Eingang gefunden, zum Beispiel in den Canada National Parks Act,⁵ demzufolge „*ecological integrity* means, with respect to a park, a condition that is determined to be characteristic of its natural region and likely to persist, including abiotic components and the composition and abundance of native species and biological communities, rates of change and supporting processes“ (Minister of Justice 2017 [2001]: §2 (1)).

Die so bestimmte Ökosystemintegrität soll die Fähigkeit einschließen, natürlichen und auch anthropogenen Störungen widerstehen oder sich von ihnen erholen zu können: „A system possessing integrity can withstand, and recover from, most perturbations imposed by natural environmental processes, as well as many major disruptions induced by man.“ (Karr und Dudley 1981, 56) Integrität ist demnach die Fähigkeit eines Ökosystems, eine standortspezifische Struktur, Artenzusammensetzung und Organisationsweise auch angesichts von Störungen dauerhaft unverändert aufrechterhalten zu können. Diese Fähigkeit wird *allen natürlichen* Ökosystemen zugeschrieben, solange sie nicht durch den Menschen verändert worden sind. Zudem wird ihnen eine im Hinblick auf die Effizienz der Energie- und Nährstoffausnutzung und damit die Produktivität (*vigour*) optimale Organisationsweise zugeschrieben (Westra et al. 2000). Anthropogene Veränderungen natürlicher Ökosysteme werden immer als Beeinträchtigung, ja Zerstörung von Ökosystemintegrität und damit des natürlichen Optimalzustandes angesehen (vgl. Fluker 2010, 12).⁶ So konstatieren Westra et al. (2000, 25): „Only pristine or minimally influenced wild lands meet the integrity standard or benchmark.“

5 Zur Entstehung und Kritik dieses Gesetzes siehe Fluker 2010.

6 Zu Begriff und Wertschätzung von „Natürlichkeit“ siehe Birnbacher 2006; 2019; Kirchhoff 2019c.

Wenn die biologischen Bedingungen in einem Gebiet erfasst werden sollen, wählen die Vertreterinnen und Vertreter von Konzept 1 dementsprechend die vom Menschen (fast) unveränderte Natur als Referenzzustand: „The biota of minimally disturbed sites – those with integrity – provides a benchmark, a standard by which others are measured.“ (Karr 2000, 214) Mit einem sogenannten „Index of Biotic Integrity“ (IBI) wird zu messen versucht, wie weit der tatsächliche Zustand in einem Gebiet vom ursprünglichen Optimalzustand abweicht: „We can measure the extent to which a biota deviates from integrity by employing an IBI that is calibrated from a baseline condition found ,at a site with a biota that is the product of evolutionary and biogeographic processes in the relative absence of the effects of modern human activity‘ (Karr 1996) – in other words, wild nature.“ (Westra et al. 2000, 23) Aber eigentlich gebe es nur ein Entweder-oder, eigentlich sei Integrität entweder natürlicherweise vorhanden oder aufgrund menschlicher Eingriffe abwesend: „In effect, there are no significant grades of integrity; it is a standard existing only at the top of the scale of the IBI.“ (Ebd., 25)

Die Vertreterinnen und Vertreter von Konzept 1 erheben die Erhaltung natürlicher, nicht von Menschen veränderter Ökosysteme zumeist zu einem absoluten Ziel, das physio- und anthropozentrisch gerechtfertigt wird.

Physiozentrisch wird natürlichen Ökosystemen ein absoluter Selbstwert zugeschrieben. So ist beispielsweise für den Ansatz von Laura Westra (1994; 1995) – kanadische Philosophieprofessorin, einflussreiche Verfechterin dieses Konzeptes von Ökosystemintegrität und zentrale Figur der *Global Ecological Integrity Group* – zu konstatieren: „Her theory precludes the possibility that the maintenance of ecological integrity is simply one factor for consideration among others in a decision-making process. The duty to preserve ecological integrity stands alone and is justified apart from any human considerations.“ (Fluker 2010, 94) Eine notwendige Voraussetzung dafür, Ökosystemen absoluten Selbstwert zuschreiben zu können, ist, dass Ökosysteme im Sinne eines ontologischen Realismus als beobachterunabhängig existierende Entitäten begriffen werden, also als natürliche Einheiten innerhalb der Biosphäre, die vom Wissenschaftler zu entdecken sind, und nicht als beobachterabhängige Entitäten, also als künstliche Einheiten, die vom Wissenschaftler innerhalb der Biosphäre gemäß bestimmten Fragestellungen, Interessen etc. abgegrenzt werden. Denn nur Entitäten, deren Existenz *nicht* relativ zu einem Beobachter ist, können überhaupt dafür infrage kommen, ihnen absoluten Selbstwert zuzuschreiben. (Ausführlicher zu der Alternative, Ökosysteme entweder als natürliche Entitäten/Einheiten

im Sinne eines Systemrealismus oder aber als künstliche Entitäten/Einheiten im Sinne eines Systemkonstruktivismus zu begreifen – „[p]erhaps the most fundamental difference in the perception of ecological units [e.g. ecosystems], although easily disregarded, pertains to the ontological status that is attributed to them“ (Jax 2006, 243) –, siehe McLaughlin 2001; Jax 2006, insb. 243f.; Kirchhoff 2007, 68–70; Kirchhoff und Voigt 2010; Kirchhoff 2018, 81–85.)

Anthropozentrisch wird argumentiert, dass das Funktionieren der natürlichen Ökosysteme die unhintergehbare Grundlage für das Überleben des Menschen sei: „Note that this definition [of ecosystem integrity] does not make specific mention of resource value in terms of man’s use [...]. Instead, there is an implicit recognition that a functioning ecological system is the ultimate resource upon which man depends.“ (Karr und Dudley 1981, 56; vgl. Westra 1994)

Zugestanden wird allerdings, dass die Menschen wegen ihres Bedarfs an natürlichen Ressourcen unvermeidlich in natürliche Ökosysteme eingreifen müssen (Karr 1996, 100). Damit dies keine ‚katastrophalen‘ Folgen habe, seien jedoch, so zum Beispiel Westra (1995, 14–16), zwei skalierbare Ziele des Umweltmanagements zwingend: Erstens müsse ein hinreichender Prozentsatz ursprünglicher Wildnisgebiete von menschlichen Schadeinflüssen isoliert werden, um deren ökosystemare Integrität zu schützen; zweitens müssten gesunde Puffergebiete zwischen diesen Wildnisgebieten und Gebieten mit starken anthropogenen Veränderungen erhalten werden. Diesem Ziel einer funktionalen und, um diese zu gewährleisten, räumlichen Trennung natürlicher, wilder Gebiete von anthropogenen, kultivierten Gebieten entspricht eine strikte begriffliche Unterscheidung zwischen Ökosystemintegrität und Ökosystemgesundheit (Westra 1995, 12f.). Erstere bezeichnet für die Vertreterinnen und Vertreter von Konzept 1 eine Eigenschaft natürlicher Ökosysteme, deren Erhaltung sich an intrinsischen Prinzipien bemisst (innere Zweckmäßigkeit; Vollkommenheit), letztere hingegen eine Eigenschaft anthropogener Ökosysteme, die sich an der Erfüllung extrinsischer Prinzipien bemisst (äußere Zweckmäßigkeit; Nützlichkeit): „*Ecological health* describes the goal for the condition at a site that is cultivated for crops, managed for tree harvest, stocked for fish, urbanized, or otherwise intensively used.“⁷ (Karr 1996, 102; vgl. Westra 1995; Westra et al. 2000) Als Grundvor-

7 Zu diesem Konzept und zu konkurrierenden Konzepten von Ökosystemgesundheit siehe Lackey 2001; Kirchhoff 2016 sowie die dort zitierte Literatur.

aussetzung für Ökosystemgesundheit wird dabei instrumentelle Nützlichkeit bestimmt, als weitere Voraussetzung, dass diese Nützlichkeit dauerhaft ist und keine Beeinträchtigung anderer Gebiete mit sich bringt (Karr 1996, 102; Westra et al. 2000, 31f.).

Konzept 2: Aufrechterhaltung intrinsischer Funktionalität

Das zweite Konzept von Ökosystemintegrität stimmt in vielen Punkten mit dem ersten überein, wendet sich aber gegen dessen Fokus auf die unveränderte Erhaltung eines ursprünglichen Zustands. Ökosystemintegrität wird nicht konzeptualisiert als Fähigkeit zur unveränderten Aufrechterhaltung einer bestimmten Struktur und Artenzusammensetzung auch angesichts von temporären Störungen und permanenten Umweltveränderungen, sondern als Fähigkeit zur Aufrechterhaltung eines bestimmten Funktionszusammenhanges, gerade *indem* Struktur und Artenzusammensetzung in Reaktion auf veränderte Umweltbedingungen vorübergehend oder dauerhaft verändert werden.

So konstatiert beispielsweise Anthony W. King, Mitarbeiter der Ecosystem Simulation Science Group und des Climate Change Science Institute am Oak Ridge National Laboratory in Tennessee, dass „many systems, including ecological systems, are amazingly resilient to alteration of structure. Whole system function is maintained despite structural change. Changes in structure (components or interactions) may often have little, or very transient, impact on system function.“ (King 1993, 25) Denn es gebe redundante funktionale Strukturen, funktional äquivalente Arten und funktionale Kompensationsmechanismen (ebd., 25f.). Der Kern von Ökosystemintegrität sei deshalb „the integrity of ecosystem functioning, a maintenance of the whole system’s integrated dynamic“ (ebd., 25). Die Referenz für Ökosystemintegrität liegt demnach ausschließlich im Ökosystem selbst: in der für das jeweilige System charakteristischen, intrinsisch definierten Funktionalität bzw. inneren Zweckmäßigkeit. Diese besteht insbesondere in der Fähigkeit eines Ökosystems zur selbstregulativen Aufrechterhaltung eines bestimmten Gleichgewichtszustandes (Homöostase) oder, eher, zur Beibehaltung eines bestimmten Entwicklungspfades (Homeorhesis): „Maintenance of ecosystem integrity implies maintenance of some normal state or norm of operation (e.g., homeostasis or homeorhesis).“ (Ebd., 29)

Ausgehend von Konzept 2 wird als Ziel für Umweltmanagement formuliert, die natürliche Selbstregulationsfähigkeit von Ökosystemen vor Beeinträchtigungen durch den Menschen zu schützen. Analog zu dem mit

Konzept 1 verbundenen Umweltmanagement wird dieses Ziel zumeist mit dem physiozentrischen Selbstwert natürlicher Ökosysteme und zudem mit deren Erforderlichkeit für das Überleben des Menschen begründet. In der Praxis kann es aber zu erheblichen Differenzen zwischen den beiden Ansätzen kommen: Während beispielsweise auf Basis von Konzept 1 Feuer in Wäldern möglichst verhindert werden, weil sie die Artenzusammensetzung und Struktur des Waldökosystems zerstören, können kleinräumige Waldbrände auf Basis von Konzept 2 zugelassen werden, ja erwünscht sein, weil sie für die dauerhafte Selbstreproduktion des Waldökosystems erforderlich sind: „Fire [...] is often revealed as a normal part of ecosystem operation and seen as necessary for the maintenance of ecosystem integrity when the system is viewed from a long term, large scale, perspective.“ (King 1993, 29) Eine weitere signifikante Differenz besteht darin, dass auf Basis von Konzept 1 Neobiota immer als Beeinträchtigung von Ökosystemintegrität erscheinen (siehe z. B. Angermeier und Karr 1994), wohingegen sie auf Basis von Konzept 2 willkommen sind, *sofern* sie es Ökosystemen erleichtern oder überhaupt erst ermöglichen, sich an veränderte Umweltbedingungen anzupassen. (Zu unterschiedlichen Bewertungen von Neobiota siehe Eser 1999; Kirchhoff 2014a, 105f.; 2015a, 183–186.)

Konzept 3: Aufrechterhaltung extrinsischer Funktionalität

Während mit Konzept 2 Ökosystemintegrität als Fähigkeit zur Aufrechterhaltung intrinsischer Funktionalität bzw. innerer Zweckmäßigkeit bestimmt wird, die sekundär auch eine Aufrechterhaltung extrinsischer Funktionalität bzw. äußerer Zweckmäßigkeit für Menschen gewährleistet, wird mit Konzept 3 extrinsische Funktionalität für Menschen als unmittelbarer und einziger Maßstab für Ökosystemintegrität bestimmt. So verfahren zum Beispiel Giulio De Leo, theoretischer Ökologe und Professor für Biologie am Stanford Woods Institute for the Environment, und Simon Levin, Professor für Ökologie und Evolutionäre Biologie an der Princeton University: „The notion of integrity [...] must recognize a human perspective, the ability of an ecosystem to continue to provide the services that humans expect. For managed ecosystems, the ability to supply products such as food or timber may provide the integration; for natural systems, other valuations will enter. It is important to recognize that these are imposed measures, conditional on a definition of ‚use‘ for a system.“ (De Leo und Levin 1997, 2) Damit werden anthropozentrische Werte und menschliche Entscheidungen zu expliziten Bestandteilen des *Begriffs* von Ökosystemintegrität, wohingegen Ökosystemintegrität ge-

mäß Konzept 1 und 2 zwar vorteilhaft für Menschen *sein* kann, aber *nicht* über diese extrinsischen Vorteile *definiert* wird.

Ausgehend von Konzept 3 lassen sich drei Varianten unterscheiden. In Variante 3A werden Ökosysteme – wie gemäß Konzept 1 und 2 – als beobachter-*unabhängige* Entitäten begriffen (Systemrealismus, siehe oben). Das heißt, die intrinsisch definierte Funktionalität gibt vor, welche biotischen Komponenten (Arten bzw. Populationen) und welche abiotischen Komponenten zu einem bestimmten Ökosystem gehören und welche nicht. In Variante 3B hingegen werden Ökosysteme als interessen- und beobachter-abhängige Entitäten begriffen (Systemkonstruktivismus). Das heißt, die extrinsisch definierte Funktionalität ist das beobachter- und interessen-abhängige Kriterium dafür, welche biotischen und abiotischen Komponenten zu einem bestimmten Ökosystem gehören und welche nicht: nämlich alle und nur diejenigen, welche erforderlich sind, um die von Menschen thematisierte Nützlichkeit zu gewährleisten. (Zur konstruktivistischen Auffassung von Ökosystemen in Debatten um Ökosystemintegrität und -gesundheit vgl. Suter 1993; Wicklum und Davies 1995; Lackey 2001.) In Variante 3C werden Ökosysteme zwar als beobachter-*unabhängige* selbstorganisierende Entitäten begriffen, aber unter gegebenen natürlichen Rahmenbedingungen unterschiedliche Organisationsregime für möglich gehalten, wobei vom Menschen entsprechend seinen Interessen entschieden werden könne, welches Regime sich realisieren soll. „This discourse recognizes the epistemological importance of the possibility, in a given situation, for several ecologically different regimes that have integrity. There may not be a unique, ecologically ‚correct‘ ecosystem to be preserved or maintained. Science has no basis for telling us which of the possible regimes is the correct one. It can only tell us, with an irreducible degree of uncertainty, what the different regimes might look like and how they might respond to human activity.“ (Manuel-Navarrete, Kay und Dolderman 2004, 219, die als Vertreter dieser Auffassung u. a. Regier 1995 sowie Konisky und Beierle 2001 ausmachen.)

Konzept 4: Transpersonal-planetarischer Bewusstseinszustand

In ihrem Review zu Diskursen über Ökosystemintegrität machen David Manuel-Navarrete, Berater für eine der Sustainable Development and Human Settlements Divisions der United Nations, James J. Kay, Spezialist für thermodynamische Theorien selbstorganisierender biologischer Systeme und Dozent für Umwelt- und Ressourcenstudien an der University of Waterloo, sowie Dan Dolderman, Umweltpsychologe an der University of Toron-

to (Manuel-Navarrete, Kay und Dolderman 2004, 221–226), abschließend auch ein Konzept aus, dem sie offenbar selbst besonders zuneigen. Kern dieses Konzeptes ist eine Kritik an der Behauptung einer kategorialen Differenz zwischen Natur und Mensch bzw. Natur und Gesellschaft bzw. Geist und Körper. Integrität wird nicht bestimmt als Eigenschaft von Ökosystemen, sondern als Bewusstseinszustand von Menschen: nämlich sich bewusst zu sein, dass man als Individuum mit allen anderen Menschen und auch mit der ganzen Natur verbunden ist, dass alles, was existiert, zusammen ein umfassendes Ökosystem bildet. Mit diesem Bewusstseinszustand trete an die Stelle egoistischen Verhaltens das Bestreben, dieses allumfassende Ökosystem dauerhaft zu erhalten und nach transpersonalen, gemeinschaftlichen Prinzipien koevolutionär zu entwickeln. „[E]cological integrity is [...] an integral part of each individual’s process of co-evolution. The idea is that there cannot exist any kind of personal growth that is independent of cultural and ecological evolution.“ (Ebd., 224) Dieser Bewusstseinszustand soll einschließen, zu erkennen, dass auch menschliche Werte keine von Natur unabhängige Sphäre bilden: „Values are no longer seen as exogenous causes that motivate individual actions and preferences, but as expressions of human-nature relationships.“ (Ebd., 225)

Ausgehend von Konzept 4 wird als Ziel von Umweltmanagement bestimmt, die Ausbildung ebenjenes transzendental-planetarischen menschlichen Bewusstseins zu fördern, um die vermutete ursprüngliche Harmonie alles Seienden wiederherzustellen: „The objective of ecological integrity is to make explicit, to every single person, the interplay of personal, cultural and ecological evolutionary processes. [...] Only through transforming the consciousness of individuals can we integrate the, initially differentiated, and now completely dissociated, realms of mind (noosphere) and body (biosphere).“ (Ebd., 224 bzw. 226)

4. Naturphilosophische Analyse der vier Konzepte

Wie sind die vier Konzepte von Ökosystemintegrität im Hinblick auf die ihnen zugrunde liegenden naturwissenschaftlichen Theorien und sonstigen naturtheoretischen Prämissen auf ihren normativen Gehalt und auf ihre Eignung als umweltethisches Leitprinzip zu beurteilen?

Konzept 1

Zu Konzept 1 ist zunächst anzumerken, dass es auf problematischen ökosystemtheoretischen Prämissen beruht. Konzept 1 bestimmt Ökosysteme – zumindest solange sie nicht nennenswert von Menschen verändert worden sind – als beobachterunabhängig existierende Entitäten bzw. natürliche Einheiten der Biosphäre (Systemrealismus) und Ökosystemintegrität als beobachterunabhängige Eigenschaft solcher Ökosysteme. Dies impliziert die Annahme, dass solche Ökosysteme ein beobachterunabhängiges, intrinsisches Einheitsprinzip besitzen. Das wiederum impliziert die Annahme, dass solche Ökosysteme funktional eng integrierte, organismenähnliche Einheiten sind: Es muss angenommen werden, dass ihre Einheit durch einen beobachterunabhängigen ganzheitlichen, organismenähnlichen Funktionszusammenhang ihrer Komponenten konstituiert wird. Diese Annahme aber steht im Widerspruch zum aktuellen Erkenntnisstand in der Naturwissenschaft Ökologie. Organizistische Theorien von Biozönosen und organizistische Ökosystemtheorien – bzw. in den hier relevanten Punkten entsprechende, gleichgewichtstheoretische kybernetische Ökosystemtheorien – waren in der Naturwissenschaft Ökologie zwar bis in die 1970er Jahre sehr einflussreich.⁸ Sie sind dort aber spätestens seit den 1980er Jahren äußerst umstritten und gelten dort seit längerer Zeit weithin als widerlegt. Von vielen Naturschützern werden sie zwar noch immer vertreten, aber in der Naturwissenschaft Ökologie dominieren bei Weitem Theorien, denen zufolge die Biosphäre – auch ohne menschliche „Störungen“ – überwiegend nicht aus funktional eng integrierten Ökosystemen besteht, sondern aus interagierenden Populationen verschiedener Arten. Diese existieren und koexistieren zwar keineswegs unabhängig voneinander, aber doch zumeist ohne feste, durch Koevolution entstandene Bindung aneinander. „[A] major part of the earth’s surface may be occupied largely by organisms that are rich in ecological interactions and have virtually no detailed evolutionary history with one another“ (Janzen 1985, 309; vgl. Wilkinson 2004). Statt des Paradigmas einer *balance of nature* mit evolutionär eng integrierten ökologischen Gesellschaften dominiert das Paradigma eines *flux of nature* mit flexibel interagierenden Populationen (Pickett 1980; Botkin 1990, insb. 9; Pickett und Ostfeld 1995, insb. 274f.; Rohde 2005; Kirchhoff 2014b, 224–230; 2016, 465; 2018, 82f.).

8 Zur Notwendigkeit, zwischen verschiedenen Konzepten von Organizismus in der Ökologie zu unterscheiden, siehe Kirchhoff 2020c.

Mit diesem Paradigmenwechsel verliert auch die bei vielen Vertreterinnen und Vertretern von Konzept 1 zumindest implizite Annahme ihre Basis, dass vom Menschen nicht veränderte Ökosysteme – als Resultat jahrtausendelanger ökologisch-evolutionärer Selbstorganisation – eine perfekte Organisationsweise besitzen, deren Komplexität, Effizienz und Stabilität bei Weitem die aller menschlichen Systeme überschreitet. Explizit ist diese Annahme zum Beispiel bei Barry Commoner (1971, 41), dem zufolge „Nature Knows Best“ ein „Law of Ecology“ sein soll, bei David J. Rapport (1998, 46), der behauptet, dass „natural evolution of ecosystems represents the best of all possible worlds“, und schon bei George P. Marsh (1864, 36), für den „man is everywhere a disturbing agent. Wherever he plants his foot, the harmonies of nature are turned to discords.“

Es spricht einiges dafür, dass es sich bei organozentristischen und optimistischen Ökosystemtheorien um säkularisierte Reformulierungen optimistischer Kosmologien handelt, wie sie Gottfried Wilhelm Leibniz und verschiedene Physiko-Theologen im 18. Jahrhundert formuliert haben; offensichtlich ist die Parallele von Rapports Behauptung, die durch natürliche Evolution entstandenen Ökosysteme stellten „the best of all possible worlds“ dar, zu Leibniz' Behauptung, die bestehende Welt müsse, weil ihr Schöpfer allmächtig, weise und gütig sei, die beste aller möglichen Welten sein (Kirchhoff und Vicenzotti 2020, 318; vgl. Pigliucci und Kaplan 2000; Kirchhoff 2007). Für diese Reformulierungsthese spricht auch, dass in den USA – wo das Konzept 1 von Ökosystemintegrität seinen Ursprung hat – die Erhaltung von Gebieten in dem Zustand, in dem Gott sie erschaffen habe, eine wesentliche Motivation für den Schutz von Wildnis war und ist (Nagle 2005; vgl. Nash 2001 [1967]).

Aus umweltethischer Perspektive ist an Konzept 1 problematisch, dass die Forderung, physiozentristische Werte von Natur anzuerkennen, schon grundsätzlich schwer zu begründen und entsprechender Kritik ausgesetzt ist (exemplarisch Krebs 1997; Ott 2010). Auf Grundlage von Konzept 1 wird diese Forderung jedoch noch dazu für solche Entitäten – nämlich Ökosysteme – erhoben, deren beobachterunabhängige Existenz fragwürdig ist; eine Entität aber, die keine ontische Eigenständigkeit besitzt, kann nicht einmal als Kandidat für ein moralisch anzuerkennendes Subjekt fungieren (vgl. oben). Darin liegt ein generelles Problem des Ökozentrismus und umweltethischen Holismus, nicht aber des Pathozentrismus bzw. Sentientismus, weil dieser sich auf individuelle Organismen beschränkt.

Die Norm, dass die Erhaltung von Ökosystemen, die vom Menschen unverändert sind, eine notwendige Voraussetzung dafür ist, dass Menschen

dauerhaft (gut) auf der Erde überleben können, wird von den Protagonisten des auf Konzept 1 beruhenden Umweltmanagements nicht eigens begründet. Das aber wäre erforderlich. Denn selbst dann, wenn natürliche Ökosysteme beobachterunabhängige organismenähnliche Einheiten *wären*, würde daraus noch nicht ohne Weiteres folgen, dass ihre Erhaltung überlebensnotwendig für (alle) Menschen bzw. für die Menschheit ist. Ein persönliche, partikulare Interessen einzelner Menschen transzendierender und deshalb von allen Menschen anzuerkennender universeller moralischer Imperativ des generellen Schutzes natürlicher Ökosysteme lässt sich mit Konzept 1 also nicht schlüssig begründen.⁹ Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass die Erhaltung natürlicher Ökosysteme im Einzelfall, unter bestimmten Bedingungen (Ort, Zeit, Messbarkeit, Interessen), die für bestimmte oder sogar alle Menschen optimale Lösung darstellen kann – und deshalb realisiert werden sollte.

So impliziert meine Kritik auch *nicht* die These, dass die Erhaltung von Wildnis kein wichtiges Schutzziel sein kann. Sie impliziert nur, dass Wildnisschutz sich kaum physiozentrisch mit einem absoluten Selbstwert von Wildnis und nur bedingt instrumentell-anthropozentrisch mit ihrem (optimalen) Nutzwert begründen lässt. Unbenommen davon ist aber, den Schutz von Wildnis mit deren ästhetischen Qualitäten und symbolischen Bedeutungen für Menschen zu begründen (Nash 2001 [1967]; Kirchhoff 2017; Kirchhoff und Vicenzotti 2020), also mit ihren nichtinstrumentellen anthropozentrischen Werten bzw. anthroporelationalen Eigenwerten. Ohnehin könnte Konzept 1 darin gründen, dass ästhetisch-symbolisch wertgeschätzte Wildnis – die kein naturwissenschaftlicher Gegenstand, sondern eine Gegenwelt zur Welt der Zivilisation und insofern ein kulturelles Symbol ist (Großklaus und Oldemeyer 1983; Kirchhoff 2018, 67–72; Kirchhoff und Vicenzotti 2020) – umgedeutet worden ist zu einem naturwissenschaftlichen Gegenstand: zu einem vom Menschen unveränderten Ökosystem (Kirchhoff 2016, 468). Eine solche Umdeutung ist allerdings demokratietheoretisch problematisch, weil mit ihr ein zwar legitimes und schutzwürdiges, aber ‚nur‘ partikulares Interesse an Wildnis umgedeutet wird zu einem angeblich notwendigen, angeblich wissenschaftlich erwiesenen Allgemeininteresse, das nicht der Abwägung mit anderen Partikularinteressen unterliegen dürfe (vermeintlicher Sachzwang). Ferner bleiben die Lebenswirklichkeiten

9 Zur Unterscheidung und Begründbarkeit universeller und partikularer ethischer Prinzipien siehe Delanty 1997; Proctor 1998.

von Indigenen und Umweltveränderungen durch Indigene, denen man als sogenannte „Wilde“ ebenfalls Unberührtheit und Kulturlosigkeit zuschreibt, in solchen Umdeutungen meist unbeachtet (Denevan 1992; Stevens 1997). Insofern ist Konzept 1 von Ökosystemintegrität mit ebendem Problem verbunden, das Lackey (2001, 441) für den Begriff der Ökosystemgesundheit konstatiert: „The most pervasive misuse of ecosystem health is insertion of personal values under the guise of scientific impartiality.“

Konzept 2

Unter dem zweiten Konzept bleiben – obwohl gegenüber dem ersten die evolutionäre Dynamik ökosystemarer Selbstorganisation betont wird – die problematischen ökosystemtheoretischen Prämissen erhalten. Denn es wird an der Annahme festgehalten, dass Ökosysteme beobachterunabhängige Entitäten mit einem intrinsischen funktionalen Einheitsprinzip sind. (Vgl. hierzu die Analyse der ökosystemtheoretischen Prämissen des evolutionär-dynamischen Resilienz-Begriffs der *Resilience Alliance* in Kirchhoff, Brand und Hoheisel 2010 sowie des Prozessschutzes in Kirchhoff 2020b.)

Entsprechendes gilt für die instrumentell-anthropozentrische Schutzbegründung, auch wenn diese auf der Basis von Konzept 2 weniger (unbe-gründet) restriktiv ist als auf der von Konzept 1, weil mit Konzept 2, entgegen Konzept 1, kein historischer Referenzzustand, sondern nur intrinsische Funktionalität bzw. innere Zweckmäßigkeit als Schutzgut bestimmt wird. Im Hinblick auf die nichtinstrumentellen anthropozentrischen Werte von Wildnis ist das auf Konzept 2 beruhende Umweltmanagement – anders als das in Konzept 1 gründende – vollkommen ungeeignet, weil mit Konzept 2 wegen seines Fokus auf prozessuale Funktionalität gar nicht in den Blick geraten kann, worauf es für diese Werte von Wildnis ankommt. Denn die Erhaltung dieser Werte hängt nicht von der Erhaltung irgendeiner ökosystemaren Funktionalität ab, die auf naturwissenschaftlich beschreib- und messbaren Prozessen beruht, sondern von der Erhaltung bestimmter ästhetischer Qualitäten und symbolischer Bedeutungen (vgl. oben), wofür wiederum die Erhaltung bestimmter phänomenaler Qualitäten entscheidend ist (siehe ausführlicher hierzu Cole, Higgs und White 2010; Kirchhoff 2014b; 2017; 2018; 2019a).

Konzept 3

Was Konzept 3 anbelangt, so sind dessen Varianten 3A und 3C mit denselben problematischen ökosystemtheoretischen Prämissen verbunden wie die Konzepte 1 und 2. Denn sie bestimmen zwar *Ökosystemintegrität* (anders

als die Konzepte 1 und 2) als extrinsisch durch gesellschaftliche Ziele konstituierte Funktionalität, begreifen aber Ökosysteme (wie die Konzepte 1 und 2) als beobachterunabhängige Entitäten, die demnach – wie ein individueller Organismus – ein intrinsisches Einheits- und Abgrenzungsprinzip besitzen müssten. Frei von dieser problematischen ökosystemtheoretischen Prämisse ist nur die Variante 3B. Denn diese begreift nicht nur Ökosystemintegrität als extrinsische Funktionalität, sondern definiert auch Ökosysteme konstruktivistisch über ihre Funktionalität für Menschen. Damit wird Ökosystemen kein problematisches intrinsisches Einheitsprinzip zugeschrieben, sondern nur ein extrinsisches, womit Ökosysteme einen ontischen Status erhalten, der dem von Maschinen oder Fabriken näher kommt als dem individueller Organismen.

Umweltethisch läuft Variante 3B auf einen reinen Anthropozentrismus hinaus. Dieser schließt zwar grundsätzlich – anders als nicht selten (missinterpretierend) als Argument für einen Physiozentrismus behauptet wird – ohne Weiteres auch nichtinstrumentelle relative Eigenwerte von Natur ein, sofern der Anthropozentrismus nicht unzulässig instrumentell verkürzt wird (vgl. Krebs 1997, 377–379; Kirchoff 2018, 32–41; 2019d, 810f.). Zu bedenken ist aber: Die mit Variante 3B vorliegende *Konzeptualisierung* von Natur als Ökosystem ist unangemessen im Hinblick auf nichtinstrumentelle relative Eigenwerte von Natur. Denn wenn Natur solche Werte hat, dann wird sie typischerweise nicht als Ökosystem – das heißt als kausales Wirkungsgefüge und mithin als naturwissenschaftlicher Gegenstand – wahrgenommen, sondern ästhetisch, symbolisch und moralisch als Wald, als Landschaft, als Wildnis usw. (vgl. oben). Und deren ästhetische Qualitäten sowie symbolische und moralische Bedeutungen sind weder in ökologischen Begriffen beschreibbar noch auf ökologische Eigenschaften zurückführbar – ebenso wenig wie eine physikalische Schallmessung bzw. chemische Analyse die künstlerischen Qualitäten und den Sinngehalt einer Melodie bzw. eines Gemäldes zu erschließen vermag (Kirchoff 2012a; 2018, insb. 16, 47–95; 2019a; 2019b; 2019d, 815f.; vgl. Beardsley 1981 [1958], 30–33; Stålhammar und Pedersen 2017).

Mit Blick auf die instrumentelle Perspektive wäre zu diskutieren, ob für Ökosysteme, die über ihre extrinsische Funktionalität definiert werden (Variante 3B), die Rede von „Integrität“ angemessen ist. Sollte nicht besser von „Funktionalität“, „Nützlichkeit“, „äußerer Zweckmäßigkeit“, „Leistungsfähigkeit“ etc. gesprochen werden? Denn der Begriff der „Integrität“ ruft wegen seiner Herkunft aus dem Bereich der Ethik und Sozialphilosophie

die Assoziation hervor, dass die Entität, der diese Eigenschaft zugeschrieben wird, ein moralisches Subjekt oder etwas diesem Analoges ist, das ein intrinsisches ‚Handlungs‘-Prinzip besitzt. Dagegen wendet sich Variante 3B aber gerade explizit. Wenn der Integritätsbegriff in diversen Kontexten auf technische Systeme angewandt wird, so dürfte dies leicht als metaphorische Redeweise erkennbar sein, in Bezug auf Ökosysteme ist dies jedoch nicht unbedingt der Fall – und sollte dort deshalb vermieden werden.

Konzept 4

Offen bleiben kann hier, ob Konzept 4, dem Manuel-Navarrete, Kay und Dolderman offenbar zuneigen, tatsächlich in nennenswertem Umfang von *anderen* Autorinnen und Autoren unter dem Begriff „Ökosystemintegrität“ vertreten wird. Erkennbar ist auf jeden Fall, dass Manuel-Navarrete, Kay und Dolderman eine mit der Ökologiebewegung prominent gewordene (Trepl 1983; Kenny 2003; Kirchhoff 2020a) und ursprünglich vor allem mit dem Begriff der „deep ecology“ (Næss 1973; interpretierend Keller 2009) verbundene Auffassung von Natur und eines gelingenden Mensch-Natur-Verhältnisses, auf die sich die drei Autoren auch explizit beziehen, unter den Begriff „Ökosystemintegrität“ gefasst sehen *möchten*.

Ebenso wie Konzept 1 und 2 hat auch Konzept 4 problematische ökosystemtheoretische Prämissen, aber in verstärktem Maße. Denn es wird nicht nur angenommen, dass natürliche Ökosysteme beobachterunabhängige Entitäten mit intrinsischem Einheitsprinzip sind, sondern es soll auch die Biosphäre als ganze ein solches Ökosystem sein, wie es insbesondere in der planetaren Gaia-Hypothese zum Ausdruck kommt. Für diese ist jedoch, als Ergebnis jahrzehntelanger Diskussionen, zu konstatieren: „The Gaia hypothesis is supported neither by evolutionary theory nor by the empirical evidence of the geological record“ (Cockell et al. 2008, 273; vgl. Williams 1992).

Ein spezifisches Problem an Konzept 4 ist, was Manuel-Navarrete, Kay und Dolderman als dessen zentrale Errungenschaft ansehen: Es wird bestritten, dass es eine menschliche Sphäre von Vergesellschaftung, Institutionen, Werten, Normen, Interessen usw. gibt, deren Ausprägung *nicht* durch Natur (zumindest mit) bestimmt wird. Welche Theorie des Mensch-Natur-Verhältnisses den Hintergrund dieser Annahme bildet, bleibt bei Manuel-Navarrete, Kay und Dolderman offen. In Frage käme ein naturalistischer Geodeterminismus, dem zufolge alles Menschliche eine kausal *ausschließlich* durch die jeweilige natürliche Umwelt determinierte Anpassungsleistung an Natur

durch natürliche Selektion ist – wie es Evolutionäre Erkenntnistheorien, Theorien soziokultureller Evolution usw. spezifizieren. Demnach wäre die ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur, die durch ökologische Integrität im Sinne eines transpersonal-planetarischer Bewusstseinszustandes wieder hergestellt werden soll, die Einheit von Mensch und Natur in *Natur* (vgl. Glaeser 1992, 198–201; Kirchhoff 2020a, 394; 2020d, 43). In Frage kämen aber auch und wohl eher Theorien, denen zufolge gelingende kulturelle Entwicklung *doppelt* determiniert ist einerseits durch den spezifischen Charakter der Menschen, die in einem bestimmten Gebiet leben, und zugleich andererseits durch die natürlichen Bedingungen dieses Gebietes, wobei – das ist entscheidend – diese beiden Entwicklungsprinzipien nicht als unveränderlich, sondern als sich wechselseitig prägend angesehen werden, sodass sie letztlich eine einzigartige kulturelle Einheit bilden.¹⁰ Dieser Theorietyp lässt sich zurückführen auf die aufklärungskritische antiuniversalistische Geschichtsphilosophie und Kulturtheorie Johann Gottfried Herders (siehe insb. Herder SW, Bde. XIIIff.), als länderkundliches Paradigma der klassischen Geographie hat er sich fast weltweit verbreitet.¹¹ Ausgehend von diesem Theorietyp wäre die ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur, die wieder hergestellt werden soll, eine historische Einheit von Mensch und Natur in einer einzigartigen Kultur(landschaft) als Resultat einer gemeinsamen, ‚koevolutionären‘ Geschichte (Eisel 1992; Berlin 2000; Kirchhoff 2005; 2012b; 2018, 59–64; 2020a, 394; 2020d, 44; Kirchhoff et al. 2012, 53–55). Man könnte Konzept 4 aber auch als säkularisierte Reformulierung dessen interpretieren, was „Integrität“ als *Terminus technicus* christlicher Theologie meint – nämlich die angenommene ursprüngliche, durch die Sünde korrumpierte Schöpfungswirklichkeit des Menschen, befähigt und bestimmt zu sein, seine mannigfachen Naturanlagen auszubilden und für das gemeinsame Leben in der Gottesherrschaft einzusetzen (Breuning 2009).

10 Für eine prägnante Übersicht von Theorien des Mensch-Natur-Verhältnisses siehe Knight 1992; Kirchhoff 2020d.

11 In der Blut-und-Boden-Ideologie hat dieser Theorietyp eine fatale Umdeutung erfahren (Trepl 2012, 189–213; Kirchhoff 2015b).

5. Fazit: Besser ohne „Ökosystemintegrität“

Die Verwendung des Begriffs der „Integrität“ in der Ökologie bzw. in Umweltwissenschaften und Umweltpolitik ist aufgrund seiner positiven Konnotationen verlockend, aufgrund der gravierenden Probleme, mit denen alle vier Verwendungsweisen von „Ökosystemintegrität“ verbunden sind, jedoch äußerst problematisch. Problematisch ist insbesondere die mit diesem Begriff – gemäß den Konzepten 1, 2, 3A und 3C – einhergehende naturalistische Tendenz bei der Bestimmung der Leitprinzipien für den gesellschaftlichen Umgang mit Natur bzw. die zu starke Bindung menschlicher Gesellschaften an angeblich von der Natur vorgegebene organismenähnliche Ökosysteme und natürliche Optima, die jedoch tatsächlich, so der Stand der aktuellen ökologischen Forschung, allenfalls in Ausnahmefällen existieren. Konzept 3B ist zwar nicht mit solchen Problemen verbunden; hier ruft aber der Begriff der „Integrität“ fragwürdige Assoziationen hervor, die zudem im Widerspruch zur konstruktivistischen Basis dieses Konzeptes stehen.

Insofern stellt der Begriff der „Ökosystemintegrität“ *kein* geeignetes umweltethisches Leitprinzip dar. Für diesen Begriff kann dasselbe umweltpolitische Fazit gezogen werden wie es der Politikwissenschaftler Robert T. Lackey (2001, 441) für den der „Ökosystemgesundheit“ gezogen hat: „The most direct alternative to using normative science is to cease using words such as *ecosystem health* and simply and clearly describe what is proposed. More specifically, rather than proposing an objective of, say, managing a forest for health, policy proponents should express exactly and clearly the public policy and management objective.“

Aktuell ist eine Übertragung ökosystemtheoretischer ökologischer Begriffe und Theorien auf die Humanmedizin zu beobachten. Beispiele sind die „application of ecological theory towards an understanding of the human microbiome“ (Costello et al. 2012, 1255), in der die menschliche Darmflora als „human microbial ecosystem“ (ebd.) konzeptualisiert wird, Diskussionen über „Microbial Ecosystem Therapeutics‘ [... that] would entail replacing a dysfunctional, damaged ecosystem with a fully developed and healthy ecosystem of ‚native‘ intestinal bacteria“ (Petrof et al. 2013, 53) sowie explizite Verwendungen des Begriffs der „ecosystem integrity“ in diesem Themenfeld (Wahlqvist 2014). Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Ökosystemintegrität“ – und auch mit dem der „Ökosystemgesundheit“ – und seinen problematischen Prämissen dürfte in Zukunft somit außer in der Umweltethik auch in der Medizinethik wichtig werden.

Danksagung

Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops „Die Ethik der Integrität“ im November 2018 in Erfurt danke ich für ihre Diskussionsbeiträge zu meinem Vortrag zum Thema dieses Aufsatzes, Nicole C. Karafyllis für ihre wertvollen Anmerkungen zu einer früheren Version dieses Aufsatzes, den Gutachterinnen/Gutachtern für ihre hilfreichen Verbesserungsvorschläge.

Literatur

- Adeyeri, Michael K. 2018. „Machine signature integrity and data trends monitoring, a diagnostic approach to fault detection“. In *Diagnostic Techniques in Industrial Engineering*, herausgegeben von Mangey Ram und J. Paulo Davim, 29–55. Cham: Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-319-65497-3_2.
- Angermeier, Paul L., und James R. Karr. 1994. „Biological integrity versus biological diversity as policy directives: protecting biotic resources“. *BioScience* 44 (10): 690–697. https://doi.org/10.1007/978-1-4612-4018-1_24.
- Beardsley, Monroe C. 1981 [1958]. *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*. Indianapolis: Hackett.
- Berlin, Isaiah. 2000. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press.
- Birnbacher, Dieter. 2006. *Natürlichkeit*. Berlin: de Gruyter.
- Birnbacher, Dieter. 2019. „Natürlichkeit“. In *Online Encyclopedia Philosophy of Nature / Online Lexikon Naturphilosophie*, herausgegeben von Thomas Kirchhoff. Heidelberg: Universitätsbibliothek Heidelberg. <https://doi.org/10.11588/oePN.2019.0.65541>.
- Botkin, Daniel B. 1990. *Discordant Harmonies. A New Ecology for the Twenty-First Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Breuning, Wilhelm. 2009. „Integritas“. In *Lexikon für Theologie und Kirche. Fünfter Band. Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, herausgegeben von Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Walter Kasper, Karl Kertelge, Wilhelm Korff und Peter Walter, Sp. 550–551. Freiburg: Herder.
- Cairns Jr., John. 1977. „Quantification of biological integrity“. In *The Integrity of Water. Proceedings of a Symposium, March 10–12, 1975, Washington D.C. [EPA Publication No. 832-R-75-103]*, herausgegeben von R. Kent Ballentine und Leonard J. Guarraia, 171–187. Washington/DC: U.S. Environmental Protection Agency.
- Cockell, Charles, Richard Corfield, Nancy Dise, Neil Edwards und Nigel Harris. 2008. *An Introduction to the Earth-Life System*. Cambridge/UK, Cambridge University Press.

- Cole, David N., Eric S. Higgs und Peter S. White. 2010. „Historical fidelity: maintaining legacy and connection to heritage“. In *Beyond Naturalness. Rethinking Park and Wilderness Stewardship in an Era of Rapid Change*, herausgegeben von David N. Cole und Laurie Yung, 125–141. Washington, Covelo und London: Island Press.
- Commoner, Barry. 1971. *The Closing Circle. Nature, Man and Technology*. New York: Knopf.
- Costanza, Robert, Bryan G. Norton und Benjamin D. Haskell, Hrsg. 1992. *Ecosystem Health. New Goals for Environmental Management*. Washington: Island Press.
- Costello, Elizabeth K., Keaton Stagaman, Les Dethlefsen, Brendan J. M. Bohannan und David A. Relman. 2012. „The application of ecological theory toward an understanding of the human microbiome“. *Science* 336 (6086): 1255–1262. <https://doi.org/10.1126/science.1224203>.
- Cox, Damian, Marguerite La Caze und Michael Levine. 2017. „Integrity“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition)*, herausgegeben von Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, Center for the Study of Language and Information (CSLI). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/integrity/>.
- Delanty, Gerard. 1997. „Habermas and occidental rationalism: the politics of identity, social learning, and the cultural limits of moral universalism“. *Sociological Theory* 15 (1): 30–59. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00022>.
- De Leo, Giulio A., und Simon Levin. 1997. „The multifaceted aspects of ecosystem integrity“. *Conservation Ecology* 1 (1): 3. <https://www.ecologyandsociety.org/vol1/iss1/art3/>.
- Denevan, William M. 1992. „The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492“. *Annals of the Association of American Geographers* 82 (3): 369–385.
- Eisel, Ulrich. 1992. „Individualität als Einheit der konkreten Natur: Das Kulturkonzept der Geographie“. In *Humanökologie und Kulturökologie: Grundlagen, Ansätze, Praxis*, herausgegeben von Bernhard Glaeser und Parto Teherani-Krönner, 107–151. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Eser, Uta. 1999. *Der Naturschutz und das Fremde. Normative und ökologische Grundlagen der Umweltethik*. Frankfurt/M.: Campus.
- Fluker, Shaun. 2010. „Ecological integrity in Canada’s national parks: the false promise of law“. *Windsor Review of Legal and Social Issues* 29: 89–123.
- Frey, David G. 1977. „Biological integrity of water: an historical approach“. In *The Integrity of Water. Proceedings of a Symposium, March 10–12, 1975, Washington D.C. [EPA Publication No. 832-R-75-103]*, herausgegeben von R. Kent Ballentine und Leonard J. Guarraia, 127–140. Washington/DC: U.S. Environmental Protection Agency.
- Glaeser, Bernhard. 1992. „Natur in der Krise? Ein kulturelles Mißverständnis“. *Gaia* 1 (4): 195–203.

- Großklaus, Götz, und Ernst Oldemeyer, Hrsg. 1983. *Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur*. Karlsruhe: von Loeper.
- Halfon, Mark S. 1989. *Integrity. A Philosophical Inquiry*. Philadelphia: Temple University Press.
- Herder SW = Herder, Johann Gottfried. 1877–1913. *Sämtliche Werke, 33 Bände*, herausgegeben von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann.
- Hermoso, Virgilio, und Miguel Clavero. 2013. „Revisiting ecological integrity 30 years later: non-native species and the misdiagnosis of freshwater ecosystem health“. *Fish and Fisheries* 14 (3): 416–423. <https://doi.org/10.1111/j.1467-2979.2012.00471.x>
- Janzen, Daniel H. 1985. „On ecological fitting“. *Oikos* 45 (3): 308–310. <http://www.jstor.org/stable/3565565>.
- Jax, Kurt. 2006. „Ecological units: definitions and application“. *The Quarterly Review of Biology* 81 (3): 237–258. <https://doi.org/10.1086/506237>.
- Jungwirth, Mathias, Susanne Muhar und Stefan Schmutz. 2002. „Re-establishing and assessing ecological integrity in riverine landscapes“. *Freshwater Biology* 47: 867–887. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2427.2002.00914.x>.
- Kant, Immanuel. 1996 [1790/1793]. *Kritik der Urteilkraft*. Werkausgabe in 12 Bänden, Band X, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Karr, James R. 1996. „Ecological integrity and ecological health are not the same“. In *Engineering Within Ecological Constraints*, herausgegeben von Peter C. Schulze, 97–109. Washington: National Academy Press.
- Karr, James R. 2000. „Health, integrity, and biological assessment: the importance of measuring the whole things“. In *Ecological Integrity. Integrating Environment, Conservation, and Health*, herausgegeben von David Pimentel, Laura Westra und Reed F. Noss, 209–226. Washington/DC & Covelo/CA: Island Press.
- Karr, James R., und Daniel R. Dudley. 1981. „Ecological perspective on water quality goals“. *Environmental Management* 5 (1): 55–68.
- Keller, David R. 2009. „Deep ecology“. In *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Volume 1*, herausgegeben von John Baird Callicott und Robert Frodeman, 206–211. Detroit: Macmillan.
- Kenny, Michael. 2003. „Ecologism“. In *Political Ideologies. An Introduction. Third Edition*, herausgegeben von Robert Eccleshall, Alan Finlayson, Vincent Geoghegan, Michael Kenny, Moya Lloyd, Iain MacKenzie und Rick Wilford, 151–180. London & New York: Routledge.
- King, Anthony W. 1993. „Consideration of scale and hierarchy“. In *Ecological Integrity and the Management of Ecosystems*, herausgegeben von Stephen Woodley, James J. Kay und Georg Francis, 19–46. Boca Raton: CRC Press.

- Kirchhoff, Thomas. 2002. „Der Organismus – zur ‚metaphysischen Konstitution‘ eines empirischen Gegenstandes“. In *Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften*, herausgegeben von Achim Lotz und Johannes Gnädinger, 153–179. Frankfurt/M.: Lang.
- Kirchhoff, Thomas. 2005. „Kultur als individuelles Mensch-Natur-Verhältnis. Herders Theorie kultureller Eigenart und Vielfalt“. In *Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse*, herausgegeben von Michael Weingarten, 63–106. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kirchhoff, Thomas. 2007. *Systemauffassungen und biologische Theorien. Zur Herkunft von Individualitätskonzeptionen und ihrer Bedeutung für die Theorie ökologischer Einheiten*. Freising: Technische Universität München. <http://d-nb.info/993602533>; <https://tinyurl.com/Kirchhoff-2007>.
- Kirchhoff, Thomas. 2012a. „Pivotal cultural values of nature cannot be integrated into the ecosystem services framework“. *PNAS – Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 109 (46): E3146. <https://doi.org/10.1073/pnas.1212409109>.
- Kirchhoff, Thomas. 2012b. „Räumliche Eigenart. Sinn und Herkunft einer zentralen Denkfigur im Naturschutz“. *Schriftenreihe der Thüringer Landesanstalt für Umwelt und Geologie* 103 (Eigenart der Landschaft): 11–22.
- Kirchhoff, Thomas. 2014a. „Community-level biodiversity: an inquiry into the ecological and cultural background and practical consequences of opposing concepts“. In *Concepts and Values in Biodiversity*, herausgegeben von Dirk Lanzerath und Minou Friele, 99–119. London: Routledge.
- Kirchhoff, Thomas. 2014b. „Müssen wir die historisch entstandenen Ökosysteme erhalten? Antworten aus nutzwert- und eigenwertorientierter Perspektive“. In *Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*, herausgegeben von Gerald Hartung und Thomas Kirchhoff, 223–247. Freiburg: Alber.
- Kirchhoff, Thomas. 2015a. „Konkurrierende Naturkonzepte in der Ökologie, ihre kulturellen Hintergründe und ihre Konsequenzen für das Ökosystemmanagement“. In *Was heißt Natur? Philosophischer Ort und Begründungsfunktion des Naturbegriffs*, herausgegeben von Elisabeth Gräb-Schmidt, 175–194. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kirchhoff, Thomas. 2015b. „Naturschutz und rechtsextreme Ideologien. Abgrenzungen im Hinblick auf das Ideal landschaftlicher Eigenart“. In *Naturschutz und Rechtsradikalismus. Gegenwärtige Entwicklungen, Probleme, Abgrenzungen und Steuerungsmöglichkeiten (BfN-Skripten 394)*, herausgegeben von Gudrun Heinrich, Klaus-Dieter Kaiser und Norbert Wiersbinski, 22–37. Bonn, Bundesamt für Naturschutz. <https://www.bfn.de/fileadmin/BfN/service/Dokumente/skripten/skript394.pdf>.

- Kirchhoff, Thomas. 2016. „Die Konzepte der Ökosystemgesundheit und Ökosystemintegrität. Zur Frage und Fragwürdigkeit normativer Setzungen in der Ökologie / The concepts of ecosystem health and ecosystem integrity. On the question and questionableness of normative presuppositions in ecology“. *Natur und Landschaft* 91 (9–10): 464–469. <https://doi.org/10.17433/9.2016.50153417.464-469>.
- Kirchhoff, Thomas. 2017. „Sehnsucht nach Wald als Wildnis“. *APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte* 67 (49–50): 17–24. <https://www.bpb.de/apuz/260678/sehnsucht-nach-wald-als-wildnis>.
- Kirchhoff, Thomas. 2018. „Kulturelle Ökosystemdienstleistungen“. *Eine begriffliche und methodische Kritik*. Freiburg: Alber.
- Kirchhoff, Thomas. 2019a. „Abandoning the concept of cultural ecosystem services, or Against natural-scientific imperialism“. *BioScience* 69 (3): 220–227. <https://doi.org/10.1093/biosci/biz007>.
- Kirchhoff, Thomas. 2019b. „Concepts, not words, are at the core of science and of the ecosystem services framework“. *BioScience* 69 (8): 585–586. <https://doi.org/10.1093/biosci/biz074>.
- Kirchhoff, Thomas. 2019c. „‘Natürlichkeit’ – Bedeutungen und Bewertungen“. In *Neue Gentechniken und Naturschutz – eine Verhältnisbestimmung (BfN-Skripten 546)*, herausgegeben von Christiane Schell, Margret Engelhard, Hans-Werner Frohn und Lars Berger, 43–66. Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz. <https://www.bfn.de/fileadmin/BfN/service/Dokumente/skripten/Skript546.pdf>.
- Kirchhoff, Thomas. 2019d. „Ökosystemdienstleistungen“. In *Handbuch Landschaft*, herausgegeben von Olaf Kühne, Florian Weber, Karsten Berr und Corinna Jenal, 807–822. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-25746-0_65.
- Kirchhoff, Thomas. 2020a. „Einführung: von der Ökologie als Wissenschaft zur ökologischen Weltanschauung“. *Natur und Landschaft* 95 (9/10): 390–396. <https://doi.org/10.17433/9.2020.50153833.390-396>.
- Kirchhoff, Thomas. 2020b. „Prozessschutz: Geschichte und Typologie“. In *Landschaft als Prozess*, herausgegeben von Rainer Duttmann, Olaf Kühne und Florian Weber, 511–533. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften [im Druck].
- Kirchhoff, Thomas. 2020c. „The myth of Frederic Clements’s mutualistic organicism, or: on the necessity to distinguish different concepts of organicism“. *HPLS – History and Philosophy of the Life Sciences* 42 (2): article 24. <https://doi.org/10.1007/s40656-020-00317-y>.
- Kirchhoff, Thomas. 2020d. „Zum Verhältnis von Mensch und Natur“. *APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte* 70 (11): 39–44. <https://www.bpb.de/apuz/305897/zum-verhaeltnis-von-mensch-und-natur>.
- Kirchhoff, Thomas, Fridolin Brand und Deborah Hoheisel. 2012. „From cultural landscapes to resilient social-ecological systems: transformation of a classical paradigm or a novel approach?“ In *Resilience and the Cultural Landscape. Under-*

- standing and Managing Change in Human-Shaped Environments*, herausgegeben von Tobias Plieninger und Claudia Bieling, 49–64. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139107778.005>.
- Kirchhoff, Thomas, Fridolin Brand, Deborah Hoheisel und Volker Grimm. 2010. „The one-sidedness and cultural bias of the resilience approach“. *Gaia* 19 (1): 25–32. <https://doi.org/10.14512/gaia.19.1.6>.
- Kirchhoff, Thomas, und Vera Vicenzotti. 2020. „Von der Sehnsucht nach Wildnis“. In *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch. 2., aktualisierte und durchgesehene Auflage*, herausgegeben von Thomas Kirchhoff, Nicole C. Karafyllis, Dirk Evers, Brigitte Falkenburg, Myriam Gerhard, Gerald Hartung, Jürgen Hübner, Kristian Köchy, Ulrich Krohs, Thomas Potthast, Otto Schäfer, Gregor Schiemann, Magnus Schlette, Reinhard Schulz und Frank Vogelsang, 313–322. Tübingen: UTB/Mohr Siebeck.
- Kirchhoff, Thomas, und Annette Voigt. 2010. „Rekonstruktion der Geschichte der Synökologie. Konkurrierende Paradigmen, Transformationen, kulturelle Hintergründe“. *Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie* 15 (Disziplinengese im 20. Jahrhundert): 181–196.
- Knight, C. Gregory. 1992. „Geography’s worlds“. In *Geography’s Inner Worlds. Pervasive Themes in Contemporary American Geography*, herausgegeben von Ronald F. Abler, Melvin G. Marcus und Judy M. Olsen, 9–26. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Konisky, David M., und Thomas C. Beierle. 2001. „Innovations in public participation and environmental decision-making: Examples from the Great Lakes Region“. *Society and Natural Resources* 14 (9): 815–826. <https://doi.org/10.1080/089419201753210620>.
- Krebs, Angelika. 1997. „Naturethik im Überblick“. In *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, herausgegeben von Angelika Krebs, 337–379. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Krohs, Ulrich. 2011. „Functions and fixed types: Biological and other functions in the post-adaptationist era“. *Applied Ontology* 6: 125–139.
- Krohs, Ulrich, und Peter Kroes, Hrsg. 2009. *Functions in Biological and Artificial Worlds. Comparative Philosophical Perspectives*. Cambridge/MA & London/UK: MIT Press.
- Lackey, Robert T. 2001. „Values, policy, and ecosystem health“. *BioScience* 51 (6): 437–443, [https://doi.org/10.1641/0006-3568\(2001\)051\[0437:VPAEH\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1641/0006-3568(2001)051[0437:VPAEH]2.0.CO;2).
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- Manuel-Navarrete, David, James J. Kay und Dan Dolderman. 2004. „Ecological integrity discourses: Linking ecology with cultural transformation“. *Human Ecology Review* 11 (3): 215–229.

- Marsh, George Perkins. 1864. *Man and Nature: or, Physical Geography as Modified by Human Action*. New York: Scribner.
- McLaughlin, Peter. 2001. *What Functions Explain. Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meine, Curt. 2009. „Conservation“. In *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Volume 1*, herausgegeben von John Baird Callicott und Robert Frodeman, 169–175. Detroit: Macmillan.
- Miller, Peter, und William E. Rees. 2000. „Introduction“. In *Integrating Environment, Conservation, and Health*, herausgegeben von David Pimentel, Laura Westra und F. Noss Reed, 19–44. Washington/DC: Island Press.
- Minister of Justice. 2017 [2001]. *Canada National Parks Act. S.C. 2000, c. 32. Last amended on December 12, 2017*. Minister of Justice. <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/n-14.01/>.
- Næss, Arne. 1973. „The shallow and the deep, long-range ecology movements. A summary“. *Inquiry* 16 (1–4): 95–100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.
- Nagle, John Copeland. 2005. „The spiritual values of wilderness“. *Environmental Law* 36: 955–1003.
- Nash, Roderick Frazier. 2001 [1967]. *Wilderness and the American Mind. Fourth Edition*. New Haven: Yale University Press.
- Nelson, Michael P., und John A. Vucetich. 2009. „Preservation“. In *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, Volume 2*, herausgegeben von John Baird Callicott und Robert Frodeman, 180–184. Detroit: Macmillan.
- Ott, Konrad. 2010. *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Parrish, Jeffrey D., David P. Braun und Robert S. Unnasch. 2003. „Are we conserving what we say we are? Measuring ecological integrity within protected areas“. *BioScience* 53 (9): 851–860. [https://doi.org/10.1641/0006-3568\(2003\)053\[0851:A-WCWWS\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1641/0006-3568(2003)053[0851:A-WCWWS]2.0.CO;2).
- Petrof, E. O., E. C. Claud, G. B. Gloor und E. Allen-Vercoe. 2013. „Microbial ecosystems therapeutics: a new paradigm in medicine?“ *Beneficial Microbes* 4 (1): 53–65. <https://doi.org/10.3920/BM2012.0039>.
- Pickett, Steward T. A. 1980. „Non-equilibrium coexistence of plants“. *Bulletin of the Torrey Botanical Club* 107 (2): 238–248. <https://doi.org/10.2307/2484227>, <https://www.jstor.org/stable/2484227>.
- Pickett, Steward T. A., und M. L. Cadenasso. 2002. „The ecosystem as a multidimensional concept: meaning, model, and metaphor“. *Ecosystems* 5: 1–10. <https://doi.org/10.1007/s10021-001-0051-y>.
- Pickett, Steward T. A., und Richard S. Ostfeld. 1995. „The shifting paradigm in ecology“. In *A New Century for Natural Resources Management*, herausgegeben von Richard L. Knight und Sarah F. Bates, 261–278. Washington: Island Press.

- Pigliucci, Massimo, und Jonathan Kaplan. 2000. „The fall and rise of Dr Pangloss: adaptationism and the Spandrels paper 20 years later“. *Trends in Ecology & Evolution* 15 (2): 66–70.
- Proctor, James D. 1998. „Geography, paradox and environmental ethics“. *Progress in Human Geography* 22 (2): 234–255. <https://doi.org/10.1191/030913298667632852>.
- Rapport, David J. 1998. „Answering to critics“. In *Ecosystem Health. Principles and Practice*, herausgegeben von David J. Rapport, Robert Costanza, Paul R. Epstein, Connie Gaudet und Richard Levins, 41–50. Malden: Blackwell Science.
- Regier, Henry A. 1995. „Ecosystem integrity in a context of ecostudies as related to the Great Lakes Region“. In *Perspectives on Ecological Integrity*, herausgegeben von Laura Westra und John Lemons, 88–101. Dordrecht: Kluwer.
- Reza, Mohammad Imam Hasan, und Saiful Arif Abdullah. 2011. „Regional Index of Ecological Integrity: A need for sustainable management of natural resources“. *Ecological Indicators* 11 (2): 220–229. <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2010.08.010>.
- Rohde, Klaus. 2005. *Nonequilibrium Ecology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandler, Ronald L. 2012. *The Ethics of Species. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schark, Marianne. 2005. „Organismus – Maschine: Analogie oder Gegensatz?“ In *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, herausgegeben von Ulrich Krohs und Georg Toepfer, 418–435. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmid, Hans Bernhard. 2011. *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*. Berlin: Suhrkamp.
- Siles, Gabriela, Alexandre Charland, Yves Voirin und Goze Bertin Béné. 2019. „Integration of landscape and structure indicators into a web-based geoinformation system for assessing wetlands status“. *Ecological Informatics* 52: 166–176.
- Stålhammar, Sanna, und Eja Pedersen. 2017. „Recreational cultural ecosystem services: how do people describe the value?“ *Ecosystem Services* 26: 1–9. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ecoser.2017.05.010>.
- Stevens, Stanley, Hrsg. 1997. *Conservation Through Cultural Survival. Indigenous Peoples And Protected Areas*. Washington/DC & Covelo/CA: Island Press.
- Suter, II, Glenn W. 1993. „A critique of ecosystem health concepts and indexes“. *Environmental Toxicology and Chemistry* 12 (9): 1533–1539. <https://doi.org/10.1002/etc.5620120903>.
- Toepfer, Georg. 2011. „Ökosystem“. In *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe, Band 2*, herausgegeben von Georg Toepfer, 715–745. Stuttgart: Metzler.
- Trepl, Ludwig. 1983. „Ökologie – eine grüne Leitwissenschaft?“ *Kursbuch* 74: 6–17.
- Trepl, Ludwig. 2012. *Die Idee der Landschaft. Eine Kulturgeschichte von der Aufklärung bis zur Ökologiebewegung*. Bielefeld: transcript.

- United Nations. 1992. *Report of the United Nations Conference on Environment and Development. Annex I: Rio Declaration on Environment and Development*. United Nations. https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.151_26_Vol.I_Declaration.pdf.
- United Nations. 2015. *Framework Convention on Climate Change. Adoption of the Paris Agreement. FCCC/CP/2015/L.9/Rev.1*. United Nations. <https://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/l09r01.pdf>.
- US Congress. 1972. *An Act to Amend the Federal Water Pollution Control Act. Public Law 92-500 [Clean Water Act of 1972]*. US Congress. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/STATUTE-86/pdf/STATUTE-86-Pg816.pdf>.
- Vugteveen, Pim, Rob S. E. W. Leuven, Mark A. J. Huijbregts und Rob. H. J. Lenders. 2006. „Redefinition and elaboration of river ecosystem health: perspective for river management“. *Hydrobiologia* 565 (1): 289–308. <https://doi.org/10.1007/s10750-005-1920-8>.
- Wahlqvist, Mark L. 2014. „Ecosystem health disorders – changing perspectives in clinical medicine and nutrition“. *Asia Pacific Journal of Clinical Nutrition* 23 (1): 1–15. [10.6133/apjcn.2014.23.1.20](https://doi.org/10.6133/apjcn.2014.23.1.20).
- Westra, Laura. 1994. *An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of Integrity*. Lanham/MD: Rowman & Littlefield.
- Westra, Laura. 1995. „Ecosystem integrity and sustainability: the foundational value of the wild“. In *Perspectives on Ecological Integrity*, herausgegeben von Laura Westra und John Lemons, 12–33. Dordrecht: Kluwer.
- Westra, Laura, Peter Miller, James R. Karr, William E. Rees und Robert E. Ulanowicz. 2000. „Ecological integrity and the aims of the global integrity project“. In *Ecological Integrity. Integrating Environment, Conservation, and Health*, herausgegeben von David Pimentel, Laura Westra und Reed F. Noss, 19–41. Washington/DC & Covelo/CA: Island Press.
- Wicklum, D., und Ronald W. Davies. 1995. „Ecosystem health and integrity?“ *Canadian Journal of Botany* 73 (7): 997–1000. <https://doi.org/10.1139/b95-108>.
- Wilkinson, David M. 2004. „The parable of Green Mountain: Ascension Island, ecosystem construction and ecological fitting“. *Journal of Biogeography* 31 (1): 1–4. <https://doi.org/10.1046/j.0305-0270.2003.01010.x>.
- Williams, George C. 1992. „Gaia, nature worship and biocentric fallacies“. *The Quarterly Review of Biology* 67 (4): 479–486. <https://doi.org/10.1086/417796>.

Pachamama als Ökosystemintegrität – Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung¹

Pachamama as Ecosystem Integrity – The Rights of Nature in the Constitution of Ecuador and their environmental ethical justification

STEFAN KNAUß, ERFURT

Zusammenfassung: Die Verfassung von Ecuador (2008) enthält als weltweit erste *Rechte der Natur* (engl. Rights of Nature, „RoN“). Natur wird neben Menschen und Körperschaften als Rechtsträger benannt (Art. 10). Ihr wird ein Recht auf Existenz und Regeneration (Art. 71) zugesprochen, das unabhängig von menschlichen Rechten gilt (Art. 72) und von allen Menschen weltweit eingeklagt werden darf (Art. 73). Die Verfassung stützt sich auf den indigenen Naturbegriff *Pachamama* und erläutert deren Schutzanspruch durch das andine Konzept des *Guten Lebens* (span. *buen vivir*). Die *Umweltethik* (Environmental Ethics) bezeichnet ein holistisches Naturverständnis als „Ökozentrismus“, wenn der Natur als überindividueller Ganzheit ein irreduzibler Schutzstatus zugesprochen wird. Der umweltethische Ökozentrismus der Verfassung von Ecuador lässt sich erfolgreich gegen drei Kritiken verteidigen. Ökozentrische Positionen seien, 1) unvereinbar mit dem methodischen Individualismus der Menschenrechte. Ökosysteme selbst seien 2) „bloß“ vom menschlichen Beobachter abhängige Entitäten, die 3) über kein inhärentes Kriterium für Schädigungen verfügten.

1 Ich danke den beiden anonymen Gutachtern für ihre sehr weitsichtigen, detaillierten und zielführenden Hinweise zu einer ersten Version des Textes. Der durch sie induzierte intensive Lernprozess hat mich hoffentlich zu einer deutlich verbesserten Argumentation vor allem im zweiten Teil des Aufsatzes geführt.

Die Konkretisierung des Ökozentrismus in Bezug auf die Verfassung von Ecuador erlaubt drei Thesen: 1) Der Schutz der Natur als überindividueller Ganzheit darf nicht als alleiniges ethisches Prinzip (monistischer Holismus) missverstanden werden. Innerhalb eines *pluralistischen Holismus* besitzt der Ökozentrismus nicht *per se* Vorrang gegenüber den Interessen individueller Naturwesen und juristischer Personen. 2) Da Ökosysteme im Gegensatz zu individuellen Naturwesen keine ontologisch selbstständigen Entitäten sind, lassen sich deren Rechte nicht analog zu denen natürlicher Personen begründen. Die *Environmental Personhood* (Gordon 2018) ist gemäß der *Association Theory* der Rechtspersönlichkeit als ein menschliches Konstrukt zu verstehen (Miller 2019). 3) Der Maßstab für die Schädigung von Ökosystemen kann nicht als ein der Natur inhärentes, objektives Kriterium „aufgefunden“ werden. Ökologische Schäden an der „Integrität, Stabilität und Schönheit“ (Leopold 1949) der Natur sind vielmehr Schäden an menschlichen Werten. Als solche entspringen sie im Falle der ecuadorianischen Verfassung vor allem nichtinstrumentellen menschlichen Bezugnahmen auf die Natur. Der Natur wird hierbei *eudaimonistischer Wert* und *moralischer Selbstwert* zugeschrieben (Potthast et al. 2007).

Schlagwörter: Rechte der Natur, Umwelt-Konstitutionalismus, Integrität der Natur, Umweltethik, Ökosystemintegrität

Abstract: The constitution of Ecuador (2008) is the first in the world to contain the Rights of Nature (“RoN”). Nature is named as a legal entity next to people and corporations (Art. 10). It is granted a right to existence and regeneration (Art. 71), which applies independently of human rights (Art. 72) and can be claimed by all people worldwide (Art. 73). Although the constitution is based on the indigenous concept of nature pachamama and the well-being of nature is framed within the Andean concept of good life (span. buen vivir), there are great similarities to positions of environmental ethics. The holistic understanding of nature is similar to ecocentrism, as nature as a supra-individual whole is assigned an irreducible protective status. The ecocentrism of the constitution of Ecuador can be defended against the following three criticisms: Ecocentrism seems to be incompatible with the methodological individualism of human rights. Since ecosystems are at least partly dependent on the human observer they lack ontological stability. Furthermore ecosystems don't provide an inherent criterion for damage.

The concretization of ecocentrism in relation to the constitution of Ecuador allows three theses: 1) The protection of nature as a supra-individual whole must not be misunderstood as the sole ethical principle (monistic holism). Within a pluralistic holism, ecocentrism does not *per se* take precedence over the interests of individual natural beings and legal persons. 2) Since, in contrast to individual natural beings, ecosystems are not ontologically independent entities, their rights cannot be justified analogously to those of natural persons. 3) According to the Association Theory of legal personality (Miller 2019). The environmental personhood (Gordon 2018) has to

be understood as a human construct. The yardstick for the damage to ecosystems cannot be “found” as an objective criterion inherent in nature. Rather, ecological damage to the “integrity, stability and beauty” (Leopold 1949) of nature is damage to human values. As such, in the case of the Ecuadorian constitution, they arise primarily from non-instrumental human references to nature. Eudaimonistic value and moral self-worth are ascribed to nature (Potthast et al. 2007).

Keywords: rights of nature, environmental constitutionalism, integrity of nature, environmental ethics, ecosystem integrity

Einleitung

Der Vorschlag, die Interessen der Natur mithilfe subjektiver Rechte vor Gericht vertretbar zu machen, geht auf Christopher Stone’s Aufsatz *Should Trees Have Standing?* (1972) zurück. Die Forderung des Umweltrechtlers nach einem *Legal Standing* der Natur korrespondiert mit der *Umweltethik*² (Environmental Ethics), die es vereinfacht gesagt aber mit dem *Moral Standing*³ der Natur zu tun hat.

Im ersten Teil des Aufsatzes verfolge ich die rechtsphilosophische Analyse *juridischer Rechte der Natur* mit den Mitteln der Umweltethik. Im Sinne einer ökologischen *Rechtsethik* (Nida-Rümelin & von der Pfordten, 1995) lässt sich nach der umweltethischen Rechtfertigung der konstitutionell verbrieften Rechte der Natur fragen⁴. Entgegen der Behauptung, die Geltung der Verfassung hinge vom indigenen Naturbegriff *Pachamama* ab, wird sich

2 Die *Umweltethik* beschäftigt sich mit den moralischen Implikationen des Mensch-Natur-Verhältnisses. Streng genommen enthält die Bezeichnung „Umweltethik“ schon eine Zuspitzung des Naturbegriffs auf das beobachter-abhängige Konzept der (menschlichen) *Umwelt*. Insofern sind die Bezeichnung *Naturethik* (Krebs 1994), *Ökologische Ethik* (von der Pfordten 1996) und *Ökophilosophie* (Birnbacher 1997) terminologisch offener. Im Anschluss an die US-amerikanischen *Environmental Ethics* wird dennoch auch im Deutschen überwiegend von Umweltethik gesprochen.

3 Der Umweltethik geht es um die rationale Rechtfertigung und Kritik moralischer Rechte und Pflichten im Mensch-Natur-Verhältnis. Dies schließt auch die Analyse des moralischen Stellenwerts der Natur ein.

4 Auch von juristischer Seite wurde vorgeschlagen, die Umweltethik zur Tiefenstrukturanalyse (*Deep Level Enquiry*) zu verwenden, um die begrifflichen Prämissen und Implikationen des Rechts herauszuarbeiten (Emmenegger und Tschentscher 1993).

zeigen, dass die Verfassung *Natur* vielmehr als Ökosystem betrachtet, also als die Verbindung mehrerer Arten (Biozönose) in einem Lebensraum (Habitat oder Biotop). Im Mittelpunkt steht die Fähigkeit natürlicher Ökosysteme, sich selbst zu erneuern (span. restauración). Der Natur wird ein *negatives Recht* zugesprochen, das sie vor der Zerstörung durch den Menschen bewahren soll. Die Nutzung der Natur zum Zwecke des menschlichen Wohlergehens ist legitim, aber auf Fälle beschränkt, die den Ökosystemen eine selbstständige Regeneration erlauben.

Im zweiten Teil setzte ich mich mit der umweltethischen Position des Ökozentrismus auseinander, indem ich drei wesentliche Kritiken daran in Bezug auf die Rechte der Natur in Ecuador aktualisiere, relativiere bzw. zurückweise. Namentlich betrifft dies den Vorwurf, ein exklusiver Ökozentrismus privilegiere den Schutz der Natur als Ganzer ausnahmslos gegenüber den Ansprüchen individueller Rechtsträger. Angesichts des *pluralistischen Holismus* der ecuadorianischen Verfassungsordnung, die u. a. der Achtung der Menschenrechte verpflichtet ist und dem Menschen ein explizites Eingriffsrecht in die Natur zuschreibt, schließt eine Achtung der holistisch verstandenen Natur keineswegs die Achtung menschlicher Individuen aus. Weiterhin wird die Forderung zurückgewiesen, Ökosysteme müssten „ontisch selbstständige“ Wesenheiten sein, um ihnen rechtlich-moralischen Wert zuzuschreiben. Ein gemäßigter konstruktivistischer Standpunkt bzgl. der Realität von Ökosystemen räumt ein, dass Ökosysteme weder von „der Natur“ eindeutig vorgegeben sind, noch als ein willkürliches menschliches Konstrukt zu betrachten sind. Folglich ist auch die Achtung ökologischer Systeme „um ihrer selbst willen“ nicht vollständig unabhängig von menschlichen Werten. Die Zuschreibung des moralisch-rechtlichen Selbstwertes der Natur ist im Falle der ecuadorianischen Verfassung Teil eines *Eudaimonismus*, der ein glückliches und sinnerfülltes menschliches Leben vom Schutz und der Wertschätzung der Natur abhängig macht. Im Sinne einer umfassenden Vorstellung des *Guten Lebens* (span. buen vivir) wird ein menschliches *Leben in Harmonie mit der Natur* (span. vida en armonía con la naturaleza) angestrebt.

1. Analyse der Verfassung

Der andine Naturbegriff *Pachamama* taucht bereits in der Präambel der Verfassung auf. Im Kapitel 7 „Rechte der Natur“ wird der Natur ein Recht auf „ganzheitlichen Respekt“ (*Integral Respect*) ihrer Existenz, des Fortbestehens und der Regenerierung ihrer vitalen Zyklen zugeschrieben (Artikel 71). Dieses Recht der Natur auf Existenz und Regeneration, darf von jedem Menschen eingeklagt werden. Artikel 72 spezifiziert dieses Recht auf „integrale Restauration“, das sich als Recht auf „ganzheitliche Wiederherstellung“ oder auch „umfassende Erholung“ paraphrasieren lässt. Die Unabhängigkeit dieses Rechts von anthropozentrischen Argumenten wird festgehalten. Artikel 73 benennt mit der Auslöschung von Arten und der nachhaltigen Veränderung natürlicher Kreisläufe (insbesondere Genveränderungen), besondere Problemfelder der humanen Naturmodifikation. Schließlich räumt Artikel 74 ein Nutzungsrecht an der Natur zum Zwecke des menschlichen Wohlergehens ein, das allerdings nicht die vollständige Kommodifizierung der Natur beinhaltet.

1.1 Eigenschaften des Naturbegriffs „Pachamama“

Art. 71. – Die Natur oder Pachamama, wo sich das Leben reproduziert und realisiert, hat ein Recht darauf, dass ihre Existenz, sowie die Erhaltung und die Regeneration ihrer Lebenskreisläufe (*ciclos vitales*), ihre Struktur, Funktion und evolutionären Prozesse ganzheitlich (*integralmente*) respektiert werden.⁵

Im Artikel 71 wird der Naturbegriff der Verfassung mit Inhalt gefüllt. „Natur“ wird mithilfe des Adverbs „wo“ (*span. donde*) als Ort des Lebens ausgelegt, was dem Terminus „Biotop“ innerhalb der Ökosystemtheorie entspricht und die Grundlage für die Verwirklichung und Veränderung des Lebens, der „Biozönose“ bildet. Dadurch wird Natur einerseits vom Dasein und dem Prozess des Lebens unterschieden, andererseits wesentlich in ihrer Funktion benannt, Schauplatz des Lebens zu sein. Folglich sind die abiotischen Elemente der Natur nicht zwingend als solche geschützt, sondern vielmehr in ihrer *lebensermöglichenden Funktion*. Der Natur, verstanden als Leben,

5 Art. 71. – La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

werden dann die Eigenschaften der „Realisation“ und „Reproduktion“ (ihrer selbst) zugeschrieben. Der Natur wird damit jedenfalls eine Form der *Autonomie* zugeschrieben. Im schwächsten Sinne würde es sich dabei um Prozesse handeln, die nicht vom Menschen kontrolliert sind. Bei individuellen Lebewesen, insbesondere bei selbsterhaltungsorientierten Organismen, ließe sich von *biologischen Strebungen* sprechen (von der Pfordten 2000, 47). Davon zu unterscheiden sind Formen der Autonomie, die den *Personenstatus* erfordern, wie selbstständiges Handeln (*Teleologie*) oder moralische Selbstbestimmung (*moralische Autonomie*).

In Bezug auf die Verfassung besteht keine Notwendigkeit, eine personalisierte Interpretation von *Pachamama* als „andine Gottheit“ vorauszusetzen. Natur kann sinnvoll als Biozönose verstanden werden. Wobei „Leben“ als funktionaler Prozess (*Teleonomie*) zu begreifen ist, der einen „zwecksetzenden Geist“ nicht als wirkenden Akteur, sondern lediglich als konstatierenden Beobachter voraussetzt. Spezifiziert man „Realisation“ und „Reproduktion“ der Natur derart, besteht kein Anlass, bei der Zuschreibung juridischer Rechte der Natur eine „neuromantisch[e] Remythisierung der Natur“ zu befürchten (Birnbacher 1995, 65). Schon Kant hielt es für sinnvoll, den Zweckbegriff auf die Natur zu übertragen, um sie zu verstehen. Das bedeutete für ihn aber nicht, sie zu einem handelnden Wesen zu erklären.⁶ Fraglich ist jedoch, ob eine derart schwache Form der Autonomie moralische Relevanz besitzt (Ott 2000, 24; Krebs 2000, 71ff.).

Die Verfassung verlangt keineswegs nur den rechtlichen Schutz lebendiger Individuen (Menschen, Tiere und Pflanzen). Im Fokus steht die Forderung, Natur „*ganzheitlich* zu respektieren“ (span. *que se respete integralmente*). Die Bezeichnung *Holismus* ist innerhalb der Umweltethik doppeldeutig. Das Gleiche trifft auf „*ganzheitlich*“ (span. *integralmente*) zu. *Extensional* verstanden, können damit sämtliche Einzelwesen gemeint sein.

6 Dies entspricht auch Kants Position in der *Kritik der Urteilskraft* (1793). Die „teleologische Beurteilung“ von Naturwesen werde hiernach „mit Recht zur Naturforschung gezogen“. In Kants ausdifferenzierter Terminologie handelt es sich um ein „regulatives Prinzip“ der reflektierenden Urteilskraft „für die bloße Beurteilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne“. Aus dem Umstand, dass Naturelemente widerspruchsfrei als zweckdienlich angesehen werden können, folgt nicht, dass sie auch auf diese Weise kausal erklärt werden müssen. Das hieße für Kant, die Teleologie fälschlicherweise für ein „konstitutives Prinzip“ der „bestimmende[n] Urteilskraft“ zu halten (*Kritik der Urteilskraft* §61, B 269f.).

Intensional aufgefasst, ist von überindividuellen Ganzheiten die Rede. Fraglich ist weiterhin, welcher ontologische Status „Ganzheiten“ wie Ökosystemen und Arten zugeschrieben werden muss. Eine *realistische* Interpretation setzt beobachterunabhängige, für sich bestehende „Ganzheiten“ der Natur voraus. Ökosysteme wären gemäß eines solchen *ontologischen Holismus* tatsächliche Bestandteile der Wirklichkeit, die über ein inhärentes Prinzip der Einheit verfügten. Mithilfe der *Rechte der Natur* würden wir die Integrität von Ökosystemen als rechtlich schützenswert *anerkennen* und besäßen Pflichten *gegenüber* den Natur-Ganzheiten.

Demgegenüber verlagert eine *antirealistische* Lesart der Ganzheit der Natur bzw. ökologischer Systeme das einheitsstiftende Moment in die menschliche Beobachtung. Es läge hiernach lediglich „im Auge des Betrachters“, die Natur durch überindividuelle „Ganzheiten“ strukturiert zu sehen. Im strengen Sinne wären Ökosysteme dann heuristische Konstrukte eines bloß *methodischen Holismus*, die an und für sich keine realen Bestandteile der empirischen Welt darstellten. Die rechtsethische Folge des methodischen Holismus wäre diese: Mittels der Rechte der Natur würden wir der Natur Integrität lediglich *zuerkennen*. Pflichten besäßen wir streng genommen nicht gegenüber, sondern nur *in Ansehung* der Natur.

Im zweiten Teil des Aufsatzes wird in Hinblick auf die Ökologie untersucht, ob es der Sache nach sinnvoll ist, einen ontologischen oder einen „bloß“ methodischen Holismus zu vertreten, und welche Folgen die jeweilige erkenntnistheoretische Prämisse für den umweltethischen Status von Ökosystemen hat. Hier muss zunächst nur eine hermeneutische Entscheidung in Bezug auf den Verfassungstext getroffen werden. Dabei liegt ein eindeutiges Indiz für den methodischen Holismus vor: Der grammatikalischen Form nach muss „vollständig“ (*integralmente*) als Adverb gebraucht werden, qualifiziert also jedenfalls die menschliche Haltung des Respektierens und nicht die Natur als Gegenstand „an sich“. Für die Autoren der Verfassung scheint also dem Buchstaben nach kein Widerspruch darin zu bestehen, die „Ganzheit“ der Natur (oder einzelner Ökosysteme) als Produkt eines *methodischen Anthropozentrismus* auszuweisen, daraus aber Konsequenzen zu ziehen, die einen *normativen Anthropozentrismus* transzendieren.⁷

7 Vergleichbare Unterscheidungen und Schlussfolgerungen sind in der deutschen Debatte gängig (Gorke 2018, 27; Ott 2000, 20). Es gilt den „epistemischen (begrifflichen, erkenntnistheoretischen oder methodologischen) Anthropozentrismus“ vom „moralischen (oder extensionalen) Anthropozentrismus“ zu unterscheiden (Krebs 1997b, 343). „Falsch ist [...] die Auffassung,

1.2 Normativer Nicht-Anthropozentrismus des Naturschutzes

Art. 72. – Die Natur hat ein Recht auf Restaurierung (Restauracion). Diese Restaurierung (Restauracion) wird unabhängig von der Verpflichtung des Staates und natürlicher oder juridischer Personen sein, Individuen oder Kollektive zu entschädigen, die von den betroffenen natürlichen Systemen abhängen.⁸

Der Artikel 72 hält unmissverständlich fest, dass neben möglichen *indirekten Pflichten* (Pflichten in Ansehung der Natur) jedenfalls *direkte Pflichten* (also Pflichten gegenüber der Natur) bestehen (Ott 2000, 21). Während die *Pflichten in Ansehung der Natur* letztlich auf Verletzungen menschlicher Rechte auf eine intakte Umwelt beruhen, resultieren *Pflichten gegenüber der Natur* aus einem Recht der Natur *selbst*. Die Natur besitzt in der Verfassung lediglich ein *negatives Recht* auf die Unterlassung schädlicher Handlungen, jedoch kein *positives Recht* darauf, dass ihre Potenziale zur Blüte gebracht würden (engl. flourishing).

Die Achtung der Integrität der Ökosysteme verwehrt nicht menschliche Eingriffe *per se* (Art. 74), schränkt sie aber auf ein Maß ein, das der Natur die Möglichkeit geben soll, sich zu regenerieren: „Letztendlich geht es bei diesem Recht um den umfassenden Schutz von Ökosystemen, das heißt, dass sie intakt bleiben, was nicht impliziert, dass bestimmte Bestandteile der Natur nicht zur Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen verwendet werden können, sondern es ist lediglich darauf zu achten, dass die Nutzung oder der Verbrauch bestimmter Ressourcen den integralen Schutz der Natur insgesamt nicht beeinträchtigt“ (Bedon Garzon 2017, 17). Was lässt sich darunter verstehen, dass die Ökosysteme „intakt“ bleiben, dass sie sich regenerieren können? Ein gebrochener Arm, so führt Natalia Greene, eine Autorin der Verfassung, aus, könne im Normalfall wieder heilen, einem abgehackten Arm aber fehle diese Fähigkeit der Regeneration (Greene 2015).

dass aus dem Umstand, dass jegliche Ethik formal anthropozentrisch ist, dass nur Menschen miteinander kommunizieren können, ein inhaltlicher Anthropozentrismus folgen müsse. Jede physiozentrische Auffassung ist mit der formalen Anthropozentrik verträglich“ (Ott 2010, 117).

8 Art. 72. – La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados.

Es ist fraglich, ob Ökosysteme in einem mit dem menschlichen Körper vergleichbaren Sinne organisiert sind. Dagegen spräche, dass einzelne Körperteile wie ein abgetrennter Arm kaum unabhängig vom menschlichen Körper lebensfähig sind, während einzelne Elemente von Ökosystemen gleichwohl in veränderten Konfigurationen weiterbestehen können. Die Forderung des Schutzes von Ökosystemen kann sich somit kaum auf Zustände der Integrität beziehen, die für (menschliche) Organismen typisch sind. Die Rechte der Natur müssen sich daher vielmehr auf vom Menschen definierte Zustände von Naturausschnitten beziehen: „Diese Rechte verteidigen nicht eine unberührte Natur“, führt Alberto Acosta, der Präsident der verfassungsgebenden Versammlung, aus. „Sie verbieten uns nicht das Ernten, die Fischerei oder die Viehzucht. Diese Rechte verteidigen die Aufrechterhaltung von Lebensweisen (*el mantenimiento de los sistemas de vida*), die Verbindungen des Lebens (*los conjuntos de vida*)“ (Acosta 2011, 353).

Die Ablehnung natürlicher Idealzustände von Ökosystemen erfolgt bei Acosta nicht in erster Linie aus den erkenntnistheoretischen Prämissen der modernen Ökologie, auf die wir zurückkommen werden. Sie scheint vielmehr aus der Auffassung zu resultieren, dass die Funktionsweise natürlicher Ökosysteme faktisch von menschlichen Lebensweisen durchdrungen ist. Das *Buen Vivir* setzt einen *eudaimonistischen Rahmen*, innerhalb dessen menschliches und nichtmenschliches Wohlergehen als prinzipiell harmonisierbar betrachtet werden. Durch die subjektiven Rechte der Natur wird aber der Konfliktfall zwischen Mensch und Natur mitgedacht: Zum Schutz der Natur wird eine Art kritischer Schwellenwert für den Erhalt von Naturzusammenhängen angenommen, der durch die humane Bedürfnisbefriedigung nicht unterminiert werden darf. Das Fällen einzelner Bäume wäre für eine solche Position vertretbar, wenn der Wald dabei nicht zerstört wird.⁹ Darin liegt der umweltethische Sinn des negativen Schutzrechts für natürliche Ganzheiten. Hierbei ist die erkenntnistheoretische Frage, ob der Wald

9 Damit müsste man Martin Gorkes Rekonstruktion eines Waldbrandes für unvollständig halten. Dieser sei zwar „ein großes moralisches Übel“, wenn er absichtlich durch menschliche Handlungen verursacht wurde. Der Schaden sei aber nur formal als „Fremdbestimmung eines ganzen Ökosystems“ und auf der Ebene der Individuen als „mutwillige Vernichtung unzähliger Organismen“ auszudrücken. Eine inhaltliche Schädigung des Ökosystems in Gänze sei aber unmöglich, weil man immer auch profitierende Einzelwesen feststellen könne (Gorke 2018, 144).

nur im Auge des menschlichen Betrachters oder als beobachterunabhängige Entität existiert, vermutlich zweitrangig.

1.3 Pachamama als Rechtsträger?

Nachdem wir uns mit der Binnenkonstruktion der Rechte der Natur innerhalb der Verfassung beschäftigt haben, geht es nun darum, den Stellenwert des indigenen Naturbegriffs *Pachamama* zu bemessen. „Pachamama“ wird oft als eine Gottheit¹⁰ betrachtet, die von den Eingeborenen der Andenvölker Lateinamerikas verehrt wird. Als schillernder Symbolbegriff evoziert *Pachamama* einerseits die Hoffnung, ein außereuropäischer Naturbegriff werde hier rehabilitiert, andererseits steht der Vorwurf im Raum, Begriffe wie dieser führten zu einer „Remythisierung der Natur“ (Birnbacher 1995, 65). Insofern ist es geboten, den argumentativen Stellenwert für die Begründung der Rechte der Natur eigens zu überprüfen.

Die Verfassung von Ecuador verwendet den Begriff überraschenderweise nur zweimal. In der *Präambel* heißt es: „Wir, das souveräne Volk von Ecuador [...] feiern die Natur, die Pachamama, deren Teil wir sind und die existenziell für unsere Existenz ist“ (CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia). Weiterhin taucht der Begriff im bereits explizierten Artikel 71 auf: „Die Natur oder Pachamama, wo sich das Leben reproduziert und realisiert, hat ein Recht darauf, dass ihre Existenz, sowie die Erhaltung und die Regeneration ihrer Lebenskreisläufe (ciclos vitales), ihre Struktur, Funktion und evolutionären Prozesse ganzheitlich (integralmente) respektiert werden.“

Die bloß zweimalige Verwendung von *Pachamama* fällt hinter „Natur“ mit insgesamt 40 Nennungen deutlich zurück. Beide Male wird *Pachamama* zudem als Synonym zu Natur betrachtet. In den unmittelbar anschließenden Passagen werden der Natur inhaltlich keinerlei Merkmale zugeschrieben, die besonders „indigen“ anmuten. Dennoch wurde behauptet, die Vorstellung, die Natur als Ort, „an dem sich das Leben reproduziert und realisiert“, rekurre auf ein Verständnis, das sich „ausschließlich in den Prinzipien der andinen Philosophie“ finde (Manríquez 2011, 491). Es handele sich dabei um das Wissen, „dass der Mensch Teil eines komplexen Netzes von Kooperationsbeziehungen mit seiner Umwelt“ sei, dessen „Prinzipien der Kausalität,

10 Tatsächlich ist höchst unklar, ob eine auch durch den christlichen Monotheismus mitgeprägte personalisierende Vorstellung von *Pachamama* überhaupt angemessen ist. Dieser Problematik kann aber hier nicht nachgegangen werden.

Reziprozität und Komplementarität“ als Elemente einer „kosmologischen Gerechtigkeit“ aufzufassen seien (Manríquez 2011, 491).

Innerhalb der Verfassung selbst gibt es erstaunlicherweise keinerlei Hinweis darauf, dass deren Geltung von der Annahme eines traditionellen Naturglaubens abhinge, der im Gegensatz zu einem säkularen und wissenschaftlichen Weltbild betrachtet werden müsste. Die These, „Pachamama“ bedeute innerhalb der Verfassung im Grunde einfach nur „Natur“, wird durch den Hinweis gestützt, dass nicht einmal die gängige Übersetzung „Mutter Erde“ verwendet wird (Kauffman und Martin 2017, 12). Interviews mit den Autoren der Verfassung haben gezeigt, dass man einerseits eine gewisse begriffliche Offenheit anstrebte, wie dies für Verfassungstexte ja auch üblich ist, andererseits die Absicht verfolgte, die Rechte der Natur als Anspruch sämtlicher Ökosysteme der Erde, auch außerhalb Ecuadors, zu betrachten. Schon allein um der universalen Anwendung der Rechte der Natur nicht im Wege zu stehen, wäre es hiernach nötig, auf eine indigene „Imprägnerung“ der Verfassung zu verzichten. Ein Indiz dafür, dass der offene und mit universalem Geltungsanspruch versehene Naturbegriff in der Praxis trägt, ist eine Klage gegen *British Petroleum* aufgrund der Ölkatastrophe vor der mexikanischen Küste. Obwohl die Kläger keinen Erfolg hatten, wird mit der Bereitschaft, diesen Fall überhaupt zu verhandeln, bewiesen, dass die Geltung der Verfassung nicht durch den indigenen Naturbegriff *Pachamama* eingeschränkt wird (Kauffman und Martin 2017, 21). Es konnte zudem durch eine Analyse der maßgeblichen Verfassungsartikel gezeigt werden, dass hier der Sache nach auf eine ökozentrische Position der Rechte der Natur rekurriert wird. Diese wird im Folgenden untersucht.

2. Ökozentrik

Im Alltag sind ökozentrische Argumente weit verbreitet: Auffassungen wie „Wir sind ein Teil der Natur“ oder „es gelte, das ‚natürliche Gleichgewicht‘ nicht zu gefährden“, entsprechen den Intuitionen vieler Menschen. Der Hinweis auf das „große Ganze“, das einen schützenswerten Zustand des „Gleichgewichts“ aufweise, steht auch am Anfang der Umweltethik. Aldo Leopold schlug den moralischen Grundsatz vor: „A thing is right, when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise (Leopold 1949, 224f.). Leopold wirbt dafür, die „Integrität, Stabilität und Schönheit“ einer als *Lebensgemeinschaft* verstandenen Einheit (Biotic Community) zu schützen. Er schließt dabei termi-

nologisch an einen *organizistischen Holismus* an, der glaubte, überindividuelle Ganzheiten seien als „Superorganismen“ reale Entitäten, die überdies einen Zustand der „Gesundheit“ besäßen. Folglich ist seine *Land Ethic* auf die Bewahrung (engl. conservation) der „Gesundheit“ des Landes (engl. health of the land) ausgerichtet.¹¹

Leopolds Prämissen der ontologischen Selbstständigkeit überindividueller Ganzheiten und des inneren Maßstabs für deren Integrität lassen sich durch die gegenwärtige Ökologie berechtigt in Zweifel ziehen: Während sowohl der *organizistische Holismus* (Clements 1916; 1936; Phillips 1931; 1935) als auch der *kybernetische Holismus* (Odum 1953) einen systemischen Gleichgewichtszustand voraussetzen, gehen Chaos- und Ungleichgewichtstheorien der Ökologie (Gorke 2018, 144) davon aus, dass die natürliche Varianz von Ökosystemen einerseits deren eindeutige Identifikation erschwert, andererseits einen objektiven Maßstab für deren „Schädigung“ ausschließt.

Eine rein naturwissenschaftliche Begründung ökologischer Integrität muss daher scheitern. Recht und Moral sind notgedrungen auf „epistemisch-normative Hybride“ verwiesen (Potthast 2010). Anstelle einer ökologisch fundierten realistischen Ontologie der Ökosysteme ist daher eine juristisch informierte Theorie der *Umwelt-(Rechts-)Persönlichkeit* (engl. environmental personhood) zu setzen (Gordon 2018). In Analogie zu Kooperationen weist dieses Konzept Ökosysteme als bloß heuristische Ganzheiten aus, die sich stets auf individuelle Interessenträger zurückführen lassen (Miller 2019). Die Integrität von Ökosystemen wird als ökologisch unterstellte immanente Gesundheit missverstanden und sollte sich daher am Rechtsbegriff des *Naturschadens* orientieren (Potthast et al. 2007). Insbesondere die Kategorie *moralischer Naturschäden* entspringt dabei einer nichtinstrumentellen Bezugnahme auf Natur, die deren rechtliche Vertretbarkeit als Selbstwert setzt, um menschliche Verantwortung zu begründen (Knauß 2018).

11 „A land ethic, then, reflects the existence of an ecological conscience, and this in turn reflects a conviction of individual responsibility for the health of the land. Health is the capacity of the land for self-renewal. Conservation is our effort to understand and preserve this capacity.“ (Leopold 1949, 186)

2.1 Normative Prämisse: Die notwendige Einbettung in einen pluralistischen Holismus

Als umweltethische Konzeption schreibt die Ökozentrisk Ganzheiten wie Ökosystemen und Arten intrinsischen Wert zu und betrachtet sie als direkt moralisch relevant. Während Anthropozentrisk, Pathozentrisk und Biozentrisk einzelne Wesen in den Fokus rücken (methodischer Individualismus), blickt die Ökozentrisk auf das Wohl von Ganzheiten (methodischer Holismus). Wird die Ökozentrisk als einziges ethisches Prinzip vertreten, bietet sich die Terminologie *monistischer Holismus* an: Die Privilegierung von (ökologischen) Ganzheiten räumt sämtlichen Individuen nur eine abgeleitete Bedeutung ein und widerspricht damit dem *normativen Individualismus*¹². Wird hingegen der normative Individualismus mit Ausschließlichkeit vertreten, kann es keine direkten Pflichten gegenüber Körperschaften wie Staaten geben. Für einen konsequenten normativen Individualisten wäre somit die Pflicht zur Gesetzestreue aufgehoben, wenn durch eine Gesetzesübertretung kein Individuum geschädigt wird. Da sowohl der monistische Holismus als auch der monistische Individualismus elementaren normativen Phänomenen widersprechen, scheint nur eine Ethik konsequent vertretbar, die sowohl Individuen als auch Ganzheiten moralische Bedeutung zuspricht. Eine solche Position ist als *pluralistischer Holismus*¹³ zu bezeichnen (Dierks 2016, 169) und vertritt die Kernthese, „dass *alle* Naturwesen und überorganismischen Ganzheiten als Mitglieder der ‚Moralgemeinschaft‘ anzusehen seien“ (Gorke 2018, 17).

12 So urteilt Ott: „Der Ökozentrismus ist die Naturethik, die den normativen Individualismus aufgibt und natürliche Ganzheiten als solche priorisiert. Er handelt sich dafür Konsequenzen ein, die als ‚ökofaschistisch‘ bezeichnet werden, da der moralische Status von Individuen stark relativiert wird. Der Vorrang von Ganzheiten ist mit dem normativen Individualismus unvereinbar“ (Ott 2017, 159f.).

13 Streng genommen wird *Holismus* hier in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet: Der monistische Holismus schreibt ausschließlich *Ganzheiten* moralische Relevanz zu, während der pluralistische Holismus die *Gesamtheit* ethischer Positionen bezeichnet, die neben der Ökozentrisk auch individualistische Ansätze beinhaltet.

2.2 Deskriptive Prämissen

Die Ökozentriz bezieht sich auf deskriptive Prämissen der Ökologie und koppelt sie mit normativen Prämissen aus dem Bereich der Ethik. Ein unmittelbarer Übergang von den deskriptiven Prämissen der Ökologie zu den normativen Prämissen der Ethik wäre ein *naturalistischer Fehlschluss*. Dennoch müssen Beschreibungen und Wertungen miteinander „kompatibel“ sein. Diese Kompatibilität wird auf einer elementaren begrifflichen Ebene¹⁴ untersucht: Erlauben es die Annahmen bzgl. a) des ontologischen Status und b) der Funktionalität von Ökosystemen überhaupt, den normativen Begriff der *Schädigung* auf Ökosysteme anzuwenden? Auf der elementaren begrifflichen, von der zeitgenössischen Ökologie informierten Ebene wird sich zeigen, dass die rechtlich und moralisch unterstellte Integrität von Ökosystemen nicht (mehr) auf die von Leopold unterstellte „Integrität, Stabilität und Schönheit“ der *Biotic Community* setzen kann. Wir wenden uns nun der Ökologie zu, um den ontologischen Status von Ökosystemen sowie die Bedingungen, unter denen diesen sinnvoll Funktionen zugeschrieben werden können, zu ermitteln.

Innerhalb der Ökologie besteht eine schon als „klassisch“ zu bezeichnende Auseinandersetzung zwischen holistischen und individualistischen Standpunkten (Trepl und Voigt 2011). Umstritten ist dabei vor allem das Anwendungsgebiet des *Prinzips der Emergenz*: „Das Ganze ist mehr als die Summe der einzelnen Teile“. Diese Problematik verschärft sich durch die *vitalistische Deutung* des Emergenz-Prinzips, die Kant etwa bei individuellen Organismen für unverzichtbar hält: „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine“, denn es besäße „eine sich fortpflanzende, bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann“ (Kritik der Urteilskraft, §65, B 292f.). Während die Anwendung eines vitalistisch gedeuteten Emergenz-Prinzips auf der Ebene des individuellen Organismus u.U. akzeptabel erscheint, wird aber heftig darum gestritten, *ob* auch überindividuellen Ganzheiten emergente Eigenschaften zuzuschreiben sind und wenn ja, *wie* diese zu verstehen seien.

14 Die Verbindung zwischen darstellenden und wertenden Aspekten der Ökozentriz lässt sich darüber hinaus auch auf der Ebene grundsätzlicher Paradigmen der Naturwissenschafts- und Gesellschaftstheorie aufweisen (Trepl und Voigt 2011, 68, 73). Während der methodische Individualismus eine Nähe zum *Liberalismus* besitzt, lässt sich der Holismus ideengeschichtlich mit konservativen Strömungen, aber auch der *Deep Ecology* (Naess 1973) und der *New-Age-Bewegung* (Capra 1982) in Verbindung bringen.

Der *organizistische Holismus* hält Ganzheiten für reale, von Natur aus bestehende Wesenheiten. Diese Gemeinschaften (*Biotic Communities*) ließen sich gleichsam als „Superorganismen“ verstehen, da sie auf der systemischen Ebene Eigenschaften aufwiesen, die physikalisch nicht hinreichend zu beschreiben seien. Der Zusammenhang zwischen Teil und Ganzem müsse daher auch auf der überindividuellen Ebene nach dem Paradigma eines lebendigen Organismus verstanden werden. Dies wäre dann der Fall, wenn den einzelnen organischen und anorganischen Elementen in Bezug auf das Ganze eine *Funktion* zukäme. Eine solche systemimmanente Funktionalität wäre dann die deskriptive Grundlage dafür, um ethische Begriffe wie „intrinsischen Wert“, „Wohl“ oder „Interesse“ in Anschlag zu bringen. Einem solchen Wesen würde man *Schaden* zufügen, wenn seine systemimmanente Funktion von außen gestört wird.

Der *reduktionistische Individualismus* hält hingegen nur individuelle Organismen für reale, von Natur aus bestehende Entitäten. Ganzheiten seien allenfalls innerhalb eines *methodischen Holismus* als fiktive, durch den menschlichen Beobachter erzeugte, Gebilde anzunehmen. Diese bloß heuristischen Systeme fokussieren auf Wechselwirkungen von an sich unverbundenen Lebewesen untereinander und mit ihrer Umgebung. Die Bezeichnung Ökosystem (engl. eco system) selbst ist schon polemisch gegen den organizistischen Holismus von Clements und Phillips gerichtet (Tansley 1935). Zwar bestünden Tansley zufolge emergente Eigenschaften des Ganzen, diese seien aber von der Physik hinreichend zu beschreiben. Es sei daher angemessen, von einem *System* zu sprechen, nicht jedoch von einem komplexen Organismus (complex organism) oder einer Lebensgemeinschaft (biotic community) (Tansley 1935, 299). Folgerichtig wiesen die einzelnen Elemente keinen – über die Physik hinausgehenden – Bezug auf das Ganze auf. Systemische Funktionen würden nur aus Sicht des Menschen erfüllt, nicht aber aufgrund einer internen Bezogenheit der einzelnen Teile auf das Ganze.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Tansleys Bezeichnung „Ökosystem“ ist ein konzeptionelles Angebot, um eine überschwängliche These des organizistischen Holismus zu vermeiden: auf der überindividuellen Ebene auftretende Emergenz-Effekte sind hiernach nicht vitalistisch, sondern mechanistisch zu interpretieren. Dieser auf die Physik begrenzte Holismus ist zudem rein methodischer Natur. Er ist mit dem reduktionistischen Individualismus vereinbar, da er nur Individuen als Organismen emergente Eigenschaften des Lebendigen zuschreibt. Vom diesem Standpunkt aus lassen sich zwei Linien der Kritik am ökozentrischen Integritätsbegriff konkre-

tisieren. Der Schutzstatus der Integrität müsse 1) die reale Existenz und 2) einen objektiven, immanenten Maßstab der Schädigung von Ökosystemen voraussetzen.

2.2.1 Argument der notwendigen ontologischen Selbstständigkeit

Wenn Ökosysteme keine realen, unabhängig vom Menschen bestehenden Entitäten seien, könne ihnen kein normativer Schutzstatus zukommen. „Ontologische Selbstständigkeit“ ist eine Bedingung *sine qua non* für moralische Relevanz.¹⁵ Nur unabhängig von der menschlichen Beschreibung bestehenden Wesen wie Tieren und Pflanzen könne daher moralische Relevanz zugesprochen werden. Dieses Argument wirkt auf den ersten Blick plausibel, muss aber auf zwei Ebenen kritisiert werden. Auf einer grundlegenden Ebene, die den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Ontologie betrifft, ist eine holzschnittartige Unterscheidung zwischen „konstruierten“ und „realen“ Entitäten kaum haltbar. Der zugrundeliegende wissenschaftstheoretische Realismus ist selbst fragwürdig. Setzt man eine trennscharfe Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Wesen voraus, so muss die „Künstlichkeit“ einer Entität im Recht kein Grund dafür sein, dem Wesen Rechte abzuspochen. Unternehmen, Staaten und andere Körperschaften sind als Träger von Rechten etabliert, obwohl sie bloß künstliche Ganzheiten sind.

Zunächst zur Forderung nach ontologischer Selbstständigkeit: Der Logiker Willard Van Orman Quine hält die Vorstellung, etwas existiere entweder real oder es sei lediglich eine heuristische Fiktion, für eine unangemessene Vereinfachung. „We can improve our conceptual scheme, our philosophy, bit by bit while continuing to depend on it for support; but we cannot detach

15 Die Position vertritt u. a. Kirchhoff: „Eine notwendige Voraussetzung dafür, Ökosystemen absoluten Selbstwert zuschreiben zu können, ist, dass Ökosysteme im Sinne eines ontologischen Realismus als beobachterunabhängig existierende Entitäten begriffen werden, also als natürliche Einheiten innerhalb der Biosphäre, die vom Wissenschaftler zu entdecken sind, und nicht als beobachterabhängige Entitäten, also als künstliche Einheiten, die vom Wissenschaftler innerhalb der Biosphäre gemäß bestimmten Fragestellungen, Interessen etc. abgegrenzt werden. Denn nur Entitäten, deren Existenz *nicht* relativ zu einem Beobachter ist, können überhaupt dafür infrage kommen, ihnen absoluten Selbstwert zuzuschreiben“ (Kirchhoff 2020, 198). „Eine Entität aber, die keine ontische Eigenständigkeit besitzt, kann nicht einmal als Kandidat für ein moralisch anzuerkennendes Subjekt fungieren“ (Kirchhoff 2020, 205).

ourselves from it and compare it objectively with an unconceptualized reality. Hence it is meaningless, I suggest, to inquire into the absolute correctness of a conceptual scheme as a mirror of reality“ (Quine 1950, 632). Laut Quine kommen wir schlicht niemals in die ideale Beobachtersituation, in der wir eine „nichtbegriffliche Realität“ unserem „Begriffsschema“ (engl. conceptual scheme) gegenüberstellen können. Forderungen nach der „beobachterunabhängigen Existenz“ bestimmter Entitäten scheinen unzulässigerweise einen begriffsunabhängigen Zugang zur Realität vorauszusetzen. Räumt man ein, dass „Realität“ notgedrungen sprachlich vermittelt ist, gelangt man zu einem gradualistischen Realitätsbegriff, der auch in der Ökologie fruchtbar gemacht werden kann. So vertritt Kurt Jax im Hinblick auf den Ökosystembegriff einen ähnlichen, gemäßigt-konstruktivistischen Standpunkt: Das Ökosystem sei weder von „der Natur“ eindeutig und allgemein vorgegeben, noch sei es ein willkürliches menschliches Konstrukt. Die adäquate Füllung des Begriffs spiele sich vielmehr im Wechselspiel zwischen „künstlicher“ Systemdefinition und realer Natur ab (Jax 2004, 138).

Über diese Kritik am wissenschaftstheoretischen Realismus hinaus schließt eine wie auch immer geartete *Beobachterabhängigkeit von Ökosystemen* keineswegs deren Schutz mittels subjektiver Rechte aus. Auch anderen „künstlichen“ Wesen wie Unternehmen, Staaten und „der“ Kirche schreiben wir normative Bedeutung zu, obwohl deren Existenz von Menschen abhängt. Unsere Welt wäre undenkbar, wenn wir nicht *unabhängig* von den immer auch mit-betroffenen Individuen davon sprechen könnten, dass bestimmte Maßnahmen einem Unternehmen oder einem Staat „schadeten“. Der zumindest teilweise heuristische Charakter der Ganzheit von Ökosystemen schließt also nicht *per se* aus, dass normativ relevante Fragestellungen in deren Interesse verhandelt werden.

Im Recht wird diese Interessenperspektive von Ökosystemen als *Environmental Personhood* (Gordon 2018) bezeichnet. Hiernach ist die Rechtspersönlichkeit der Natur analog zum Status von *Cooperations* zu verstehen. Angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der wir Kooperationen als Rechtsträger akzeptieren, wird vorgeschlagen, auch der Natur eine derartige Rechtspersönlichkeit einzuräumen (Gordon 2018, 50). Auf konzeptioneller Ebene handelt es sich in beiden Fällen um „konstruierte“ Entitäten, deren Funktionen nicht unabhängig von menschlicher Zuschreibung bestehen. Dieser rechtliche Persönlichkeitsstatus erfordert daher keineswegs die ontologische Selbstständigkeit individueller natürlicher Personen. Während wir Kooperationen beinahe selbstverständlich als rechtlich gegeben betrachten,

behandeln wir etwa eine Filiale der Kette Starbucks im Alltag keineswegs wie eine natürliche Person. Bei Ökosystemen neigen viele von uns intuitiv zu einer umgekehrten Sichtweise: Unter bestimmten Umständen betrachten wir Naturwesen wie Wälder und Ozeane als beobachterunabhängige Entitäten, wir scheuen uns aber davor, ihnen als bloß heuristische Gebilde einen Rechtsstatus zuzuschreiben (Gordon 2018, 70f.). Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall, wie Kooperationen müssen Ökosysteme als *juristische Fiktionen* betrachtet werden, denen allenfalls auf subsystemischer Ebene der individuellen Lebewesen ontologische Selbstständigkeit zukommt. Folglich dürfen Ökosysteme nicht mit natürlichen Personen verwechselt werden. Zu Recht wird daher vorgeschlagen, die Begründung der Ganzheit nicht in den naturwissenschaftlich ausweisbaren ontologischen Eigenschaften zu suchen, sondern im sozialen Interaktions- und Deutungsraum der Menschen: „How easily will we be able to imagine nature as rights holder in each regime, and how will that imaginatory space energize the will to protect nature by means of these varied rights arguments?“ (Gordon 2018, 91).

Richtet man den Blick auf den notwendigen methodischen Anthropozentrismus bei der Begründung der *Environmental Personhood*, so lässt sich hier noch differenzierter unterscheiden: Drei wichtige Theorien für *Legal Personhood* sind die Zuschreibungstheorie, die Wesenstheorie und die Verbandstheorie (Miller 2019, 362ff.). 1) Die *Zuschreibungstheorie* (Grant Theory) definiert Rechtsträger allein in Abhängigkeit der Rechte und Pflichten, die ihnen von staatlicher Seite attribuiert werden. 2) Die *Wesenstheorie* (Natural Entity Theory) betrachtet Rechtspersonen vermittelt der im Gericht anwesenden Rechtsvertreter als natürliche Wesen. 3) Die *Assoziationstheorie* (Association Theory) deutet Rechtspersonen als Aggregate der Interessen individueller Wesen. Ein stichhaltiges Konzept der *Umwelt-Persönlichkeit* würde eine Theorie der Rechtspersönlichkeit erfordern, die für Kooperationen wie für Naturwesen gleichermaßen überzeugt.

Die Zuschreibungstheorie (Grant Theory) scheidet dabei aus. Sie bezieht sich ausschließlich auf bereits gewährte juristische Rechte und erfordert entsprechende positivrechtliche Bestimmungen. Derartige Kodifizierungen sind im Falle der Rechte der Natur bisher aber nur in Ansätzen zu finden. Sowohl die Wesenstheorie (Natural Entity Theory) als auch die Assoziationstheorie (Association Theory) der Rechtsträgerschaft lassen eine Begründung vor-staatlicher, moralischer Rechte zu, da sie von den ontologischen Eigenschaften der Entitäten auf deren Rechtsfähigkeit schließen. Die Wesenstheorie interpretiert Rechtsträger in Analogie zum menschlichen Körper pau-

schal als natürliche Personen, was sowohl in Bezug auf Ökosysteme als auch auf Kooperationen irreführend ist. Die Assoziationstheorie erlaubt hingegen die Rückführung des überindividuell zugeschriebenen Rechtsstatus auf individuelle Interessenträger. Wie wir gesehen haben, lassen sich Ökosysteme gemäß dem *methodischen Holismus* als Aggregate individueller Interessen ausweisen. Dies betrifft einerseits ihre Identifikation durch menschliche Beobachter, andererseits ihre Zusammensetzung aus nicht zwingend menschlichen Lebewesen.

2.2.2 Argument des notwendigen immanenten Maßstabs für die Schädigung Schaden lässt sich allgemein als die Verschlechterung des Zustands einer Entität verstehen. Diese setzt voraus, dass es einen „objektiven, das heißt der Entität innewohnenden Maßstab dafür gibt. Ein solcher liegt nur bei Entitäten vor, die zielgerichtet (teleologisch bzw. teleonom) verfasst sind, also bei Lebewesen und vom Menschen zu bestimmten Zwecken hervorgebrachten Gegenständen“ (Gorke 2018, 121). Weiterhin seien bei Lebewesen *innere Zwecke* wie Selbsterhalt, Wohlbefinden und Fortpflanzung zu unterstellen, während bei Maschinen *von außen gesetzte Zwecke* für den Menschen anzunehmen sind (ebd.). „Für unbelebte Naturwesen und natürliche Gesamtsysteme, für die kein solches Telos angenommen werden kann, ist das Nicht-Schaden-Prinzip nicht sinnvoll“ (Gorke 2018, 121). An anderer Stelle heißt es: „Einer Entität, die keine echte Zielgerichtetheit, keinen Normalzustand, keine Einrichtung zum Selbsterhalt und damit – ebenso wie die Art – keine Interessen hat, kann man auch keinen Schaden zufügen“ (Gorke 2018, 143). Dementsprechend sei der Begriff ökologischer Schäden zu vermeiden, da er einen Schaden an einem „objektiv zu ermittelbaren Sollzustand *des Ökosystems*“ suggeriere, obwohl es sich in Wahrheit lediglich um Schäden „für den Menschen“ handele (Gorke 2018, 143, FN 61). Dennoch darf nicht vom methodischen Anthropozentrismus auf einen moralischen Anthropozentrismus geschlossen werden: „Zu unterscheiden ist [weiterhin] zwischen Perspektiven, bei denen Ökosystemprozesse und das ‚Funktionieren‘ der Systeme rein auf der Ebene des Ökosystems betrachtet werden, und solchen, die deren Konsequenzen für das menschliche Wohlergehen im Blick haben“ (Jax 2016, 42).

Fraglich ist daher vor allem, ob wir in der Lage sind, einen gehaltvollen Begriff des ökologischen Schadens zu explizieren, der sich mit dem notwendigen methodischen Anthropozentrismus vereinen lässt. Ein ökologischer Schaden erscheint zunächst als „die unerwünschte Zerstörung oder

schwerwiegende Veränderung bestehender ökologischer Systeme in ihrer Zusammensetzung, Struktur, Funktion und Dynamik“ (Potthast et al. 2007, 253). Dieses Verständnis suggeriert jedoch einen menschenunabhängig existierenden „inneren Maßstab“ der Schädigung von Ökosystemen. Es ist fraglich, auf welchen Zustand des Systems sich der Schutz beziehen soll. Wenn noch dazu der stetige Wandel und nicht das Streben nach Gleichgewicht als Eigenschaft von Ökosystemen zu verstehen ist, scheint es nahezu unmöglich, einen systemimmanenten Zustand als Gradmesser der Schädigung zu veranschlagen. Daher ist es dringend notwendig, „Schäden an Schutzgütern von Natur und Umwelt sowie deren Vermeidung, Kompensation und Sanktionierung im Rechtskontext zu präzisieren“ (Potthast et al. 2007, 253).

Will man die im englischsprachigen Bereich u. a. auf Leopold zurückgehenden Begriffe „Ecosystem Health“ und „Ecosystem Integrity“ auf Grund der „metaphorischen Geladenheit“ im deutschen Sprachraum vermeiden, besteht eine besondere Schwierigkeit, Umweltschäden, jenseits unmittelbar ökonomischer Nützlichkeit, zu erfassen (Potthast et al. 2007, 255). Als sinnvoll erscheint folglich der Vorschlag, eine Reihe *nichtinstrumenteller Naturbezüge* auszuweisen, deren Axiologie offenzulegen und analog dazu Schäden zu definieren. Sämtliche ökologische Schäden sind hiernach als Schäden an Werten zu verstehen. Werte werden zwar von menschlichen *Autoren* zugeschrieben, betreffen aber als *Adressaten* nicht zwingend Menschen. Trotz des notwendigen methodischen Anthropozentrismus bei der Definition von Schutzgütern kann folglich ein ausschließlicher inhaltlicher Anthropozentrismus der zu schützenden Güter vermieden werden. Natürliche Schutzgüter lassen sich entsprechend in Wertkategorien beschreiben, die von unmittelbaren *Gebrauchswerten* (engl. use values), *Potenzial-Werten* (engl. option values) für einen möglichen zukünftigen Gebrauch bis hin zu *Selbstwerten* (engl. non-use values oder existence values) reichen.

Die Kategorie der *Selbstwerte* schreibt der Natur Bedeutung aufgrund ihres Daseins bzw. unabhängig von ihrer Nützlichkeit für den Menschen zu. Neben dem ästhetischen *Wert*, der die Schönheit und Eigenart von Natur schätzt, sind hier auch *eudaimonistische Werte* zu verorten, die Natur als „kulturellen und sozialen Indikationsraum [...] für ein gutes und sinnerfülltes Leben“ auffassen (Potthast et al. 2007, 257). Eine vollständige Nomenklatur umfasst dabei auch *moralische Werte*, die die Existenz von Naturwesen als ethisch bedeutsam betrachten. Eine solche Axiologie erlaubt eine Differenzierung und Präzisierung ökologischer Schäden aus einem gesellschaftlichen Blickwinkel, der nicht auf die Ontologisierung von Ganzheiten

oder die Zuschreibung innerer Maßstäbe angewiesen ist. Dementsprechend lassen sich schwerwiegende Veränderungen an natürlichen Schutzgütern, die auch das körperliche und geistige Wohlergehen von Menschen betreffen, als „eudaimonistische Naturschäden“ klassifizieren. Ein Schaden an Naturwesen, denen moralischer Selbstwert zugesprochen wird, stellt einen „moralischen Naturschaden“ dar (Potthast et al. 2007, 256).

Die Attraktivität insbesondere *eudaimonistischer Werte* besteht dabei darin, dass sie den schroffen Gegensatz zwischen anthropozentrischen und nicht anthropozentrischen Positionen innerhalb der Umweltethik abmildern: „Aus der Perspektive der *Ethik des guten Lebens* leuchtet es nicht ein, das Glück des Menschen gegen eine gesunde und nachhaltig bewirtschaftete Natur auszuspielen. [...] Das gute Leben des Menschen und eine intakte Natur sind wie zwei Pole eines Zusammenhanges, der positiv bewertet wird“ (Kallhoff 2015, 40). Ein über die ästhetische Naturerfahrung erschlossenes, „nicht gespaltenes Verhältnis zur Natur“ könne so gedacht werden, „dass die Natur sich für den Menschen als etwas Unverfügbares erweist, das ihm nicht einfach gegenübersteht, sondern dessen Teil er ist, und dass im Anerkennen dieser Beziehung ein Fundament für ein glückliches Leben (individuell sowie kollektiv) zu sehen ist“ (Schloßberger 2015, 25). Es liegt natürlich besonders nahe, die Rechte der Natur innerhalb der Verfassung von Ecuador vor dem Hintergrund ihrer Einbettung in das *Buen Vivir*, der andinen Spielart des guten Lebens, zu betrachten.

Die Renaissance der Glücksargumente innerhalb der Umweltethik sollte allerdings nicht dazu führen, deren kategorische Verschiedenheit zu Gerechtigkeitsargumenten zu übersehen. Während die Glücksargumente auf zum Teil empirischen Annahmen über die menschliche Natur beruhen, fordern Gerechtigkeitsargumente die rationale Übereinstimmung mit moralischen Prinzipien. Die Behauptung des moralischen Eigenwerts rekurriert letztlich auf Ideale wie Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Menschen, die „der Natur aus moralischer Einsicht einen eigenen Wert zuerkennen, werden [...] darauf beharren, dass sie dies *primär um der Natur willen* tun und nicht, um dadurch selber glücklicher zu werden. Eine Funktionalisierung ihres Altruismus zugunsten des Selbstinteresses würden sie nicht als hilfreiches Zusatzargument, sondern als Verfehlung des Themas, wenn nicht als dessen Untergrabung verstehen“ (Gorke 2015, 105). Insbesondere die Sprache des Rechts etabliert eine Perspektive der Natur „um ihrer selbst willen“, die es bei allen wünschenswerten Konvergenzen mit menschlichen Interessen vor allem erlauben muss, Interessenkonflikte zu thematisieren. Hier ist Gorke

zuzustimmen, dass es „nicht Sinn der Ethik sein kann, bestimmte Aspekte der Wirklichkeit einfach auszublenden, nur damit der Handelnde mit möglichst wenigen Problemen konfrontiert wird“ (Gorke 2015, 104). Will man diese strukturellen Konfliktlinien rechtlich und moralisch transparent machen, ist es sinnvoll, innerhalb eines pluralistischen Holismus wenigstens die *Relationen* zwischen 1) Individuen, 2) Individuum und Gesellschaft und 3) Mensch und Natur abzubilden. Auch wenn Leopolds Schlüsselbegriffe „Integrität, Stabilität und Schönheit“ der durchgeführten Revision bedürfen, so teilt gerade die Debatte der *Rechte der Natur* ein Grundanliegen seiner *Landethik*: „There is yet no ethic dealing with man’s relation to land and to animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus’ slave-girl, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations“ (Leopold 1949, 203).

Literatur

- Acosta, A. 2011. „Los Derechos de la Naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia“. In *La Naturaleza con Derechos: De la filosofía a la política*, Abya-Yala, Quito.
- Bedon Garzon, R. 2017. „Application of the rights of nature in Ecuador“. *Veredas do Direito*, 14 (28): 13–32.
- Birnbacher, D. 1995. „Juridische Rechte für Naturwesen – Eine philosophische Kritik“. *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, 63–74.
- Capra, F. 1982. „The Turning Point: Science, society and the rising culture“. *Physics Today* 35: 76.
- Clements, F. 1916. „Plant succession: an analysis of the development of vegetation“. *Carnegie Institution of Washington*, Nr. 242.
- Clements, F. 1936. „Nature and structure of the climax“. *Journal of ecology* 24.1: 252–284.
- Dierks, J. 2016. „Ökozentrik“. *Handbuch Umweltethik*, 169–177. Stuttgart: JB Metzler.
- Emmenegger, S., und A. Tschentscher. 1993. „Taking nature’s rights seriously: the long way to biocentrism in environmental law“. *Georgetown International Environmental Law Review* 6: 545–592.
- Gordon, G. J. 2018. „Environmental Personhood“. *Columbia Journal of Environmental Law* 43: 49–91.
- Gorke, M. 2015. „Leben wir anders, wenn wir der Natur einen eigenen Wert zuerkennen?“. In *Die Natur und das gute Leben*, hg. vom Bundesamt für den Naturschutz, BfN-Skripten 403: 102–105.

- Gorke, M. 2018. *Eigenwert der Natur – Ethische Begründung und Konsequenzen*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Greene, N. 2015. „The politics of rights of nature in Ecuador“. *Webinar sponsored by the Yale Center for Environmental Law and Policy*, New Haven.
- Jax, K. 2004. *Haben Ökosysteme eine Eigenart? Gedanken zur Rolle des Eigenart-Begriffs in naturwissenschaftlich geprägten Naturschutzdiskussionen*. Hamburg University Press.
- Jax, K. 2016. „Ökologie“. *Handbuch Umweltethik*, 37–43. Stuttgart: JB Metzler.
- Kant, I. 1900ff. „Kritik der Urteilskraft (AA 05)“. *Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin.
- Kallhoff, A. 2015. „Naturethik als Ethik des guten Lebens“. In *Die Natur und das gute Leben*, hg. vom Bundesamt für den Naturschutz, BfN-Skripten 403: 40–42.
- Kauffman, C., und P.L. Martin. 2017. „Comparing Rights of Nature Laws in the US, Ecuador, and New Zealand: Evolving Strategies in the Battle Between Environmental Protection and ‚Development‘“. *International Studies Association Annual Conference, Baltimore, Md.*
- Kirchhoff, T. 2020. „‚Ökosystemintegrität‘ – ein geeignetes umweltethisches Leitprinzip? / ‚Ecosystem integrity‘ – an appropriate principle for environmental ethics?“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* [zur Publikation angenommen, erscheint voraussichtlich im Heft 7 (2)].
- Knauß, S. 2018. „Conceptualizing human stewardship in the anthropocene: The rights of nature in Ecuador, New Zealand and India“. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (6): 703–722.
- Krebs, A. 2000. „Das teleologische Argument in der Naturethik“. In *Spektrum der Umweltethik*, 67–80. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Krebs, A. 1997a. *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krebs, A. 1997b. „Naturethik im Überblick“. *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, 337–379, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leopold, A. 1949. *A sand county almanac and sketches here and there*. New York: Oxford University Press.
- Manríquez, M.A.T. 2011. „Reseña de ‚La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política‘ de Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores)“. *POLIS, Revista Latinoamericana* 10.29.
- Miller, M. 2019. „Environmental Personhood and Standing for Nature: Examining the Colorado River case“. *The University of New Hampshire Law Review* 17.2: 13.
- Naess, A. 1973. „The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary“. *Inquiry* 16.1–4: 95–100.

- Nida-Rümelin, J., und D. v. d. Pfordten. 1995. *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*. Baden-Baden, Nomos.
- Odum, E. P. 1953. *Fundamentals of ecology*, Philadelphia, Pennsylvania und London, England: W.B. Saunders Co.
- Ott, K. 2000. „Umweltethik – Einige vorläufige Positionsbestimmungen“. In *Spektrum der Umweltethik*, 13–39. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Ott, K. 2010. *Umweltethik zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Ott, K. 2017. „Verantwortung im Anthropozän und Konzepte von Nachhaltigkeit“. *Nachhaltigkeit und Transition: Konzepte Transition écologique et durabilité: Concepts: Sozio-ökologische Transformation aus deutsch-französischer Perspektive Regards franco-allemand sur le changement socio-écologique*: 141–188.
- Phillips, J. 1931. „The biotic community“. *The Journal of Ecology*: 1–24.
- Phillips, J. 1935. „Succession, development, the climax, and the complex organism: An analysis of concepts: Part III. the complex organism: Conclusions“. *Journal of Ecology* 23.2: 488–508.
- Potthast, T., R. Piechocki, K. Ott und N. Wiersbinski. 2007. „Vilmer Thesen zu ökologischen Schäden“. *Vilmer Thesen zu Grundsatzfragen des Naturschutzes*: 253–261.
- Potthast, T. 2010. „Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung“. *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*: 173–191.
- Pfordten, D. v. d. 2000. „Eine Ökologische Ethik der Berücksichtigung anderer Lebewesen“. In *Spektrum der Umweltethik*, 41–66. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Quine, W. V. 1950. „Identity, ostension, and hypostasis“. *The Journal of Philosophy* 47 (22): 621–633.
- Schloßberger, M. 2015. „Möglichkeiten der Begründung bzw. Plausibilisierung von Glücksargumenten für den Naturschutz“. In *Die Natur und das gute Leben*, hg. vom Bundesamt für den Naturschutz, BfN-Skripten 403: 23–26.
- Stone, C. D. 1972. „Should Trees Have Standing – Toward Legal Rights for Natural Objects“. *Southern California law review* 45: 450.
- Tansley, A. G. 1935. „The use and abuse of vegetational concepts and terms“. *Ecology* 16 (3): 284–307.
- Trepl, L., und A. Voigt. 2011. „The classical holism-reductionism debate in ecology“. *Ecology Revisited*. Dordrecht: Springer, 45–83.

Philosophie in der Pandemie? Einleitung: „Die Corona-Pandemie – Praktische Philosophie in Ausnahmesituationen“

Philosophy during the pandemic? Introduction: „The Corona-pandemic – practical philosophy in exceptional circumstances“

ANDREA KLONCHINSKI (IM NAMEN ALLER HERAUSGEBER*INNEN)

Zusammenfassung: Die Corona-Pandemie bestimmt seit fast einem Jahr nicht nur unseren Alltag, sondern ist in zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen zum Gegenstand der Auseinandersetzung avanciert. Während allerdings beispielsweise Medizin und Public Health offensichtlich eine wichtige Rolle für die Bekämpfung der Pandemie spielen, lässt sich durchaus die Frage stellen, welchen Beitrag die Philosophie in einer solchen, anhaltenden Ausnahmesituation spielen kann und spielen sollte. In der Einleitung zum Schwerpunkt zur Corona-Pandemie werden daher drei Interpretationen des Einwands, es sei illegitim, dass sich die Philosophie mitten in der Krise zu dieser äußere, diskutiert und zurückgewiesen. Philosophische Auseinandersetzungen mit der Corona-Pandemie in der Corona-Pandemie, so das Fazit, können einen relevanten Beitrag sowohl zur fachinternen als auch zur öffentlichen Debatte leisten, sind nicht per se pietätlos gegenüber Betroffenen und stellen auch keine spezifische Ungerechtigkeit gegenüber den von der Pandemie stärker betroffenen Kolleg*innen dar.

Schlagwörter: Corona-Pandemie, Praktische Philosophie, Publikationsethik, Öffentlicher Diskurs, Metaphilosophie

Abstract: For almost a year now, the corona-pandemic has been dominating not only our quotidian lives, but also the agenda of multiple conferences, books, or special issues of scientific journals. While the legitimacy and usefulness of the scientific and,

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



especially, medical examination of the pandemic is hardly questionable, the same cannot be said about the philosophical engagement with the situation. In fact, it may be argued that philosophers should not deal with the corona-crisis while they themselves and others are still experiencing this very crisis. The introduction to the special issue on the corona-pandemic takes this worry concern seriously. It discusses and rejects three interpretations of the objection, and rejects them all. We argue that philosophical treatments of the corona-pandemic during the corona-pandemic can be an important contribution both to the disciplinary and to the public debate on the crisis, they are not disrespectful to the persons immediately affected, and neither do they constitute a specific injustice towards fellow philosophers who are hit hard by the pandemic.

Keywords: Corona-pandemic, practical philosophy, publication ethics, public debate, metaphilosophy

Die ersten Fälle von Covid-19-Erkrankungen dürften vor ziemlich genau einem Jahr in China aufgetreten sein (Stand: Mitte November 2020); in Europa bestimmt das Virus SARS-CoV-2 seit gut einem Dreivierteljahr unseren Alltag. Dass die Pandemie uns nicht nur in eine kurzfristige Ausnahmesituation, sondern in eine „neue Normalität“ zwingen würde, dürfte vielen zum Zeitpunkt des Lockdowns im März noch nicht bewusst gewesen sein. Schnell klar wurde hingegen, dass die Pandemie eine große gesellschaftliche Herausforderung werden würde, in deren Zentrum philosophische Fragen wie etwa die nach der gerechten Verteilung medizinischer Ressourcen in akuten Knappheitssituationen oder der Legitimität von individuellen Freiheitseinschränkungen angesichts hoher Infektionszahlen stehen. Dementsprechend haben sich zu diesen und ähnlichen Fragen mittlerweile zahlreiche Philosoph*innen öffentlich oder fachöffentlich geäußert, sei es im Fernsehen, in Tages- oder Wochenzeitungen, auf einschlägigen Blogs oder im Rahmen von Sammelbänden zum Thema. Darüber hinaus beschäftigen sich diverse Ringvorlesungen, Workshops und philosophische Lehrveranstaltungen mit verschiedenen Aspekten der Corona-Pandemie und ihren Konsequenzen, sodass auch dieser Schwerpunkt in der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* kaum jemanden überraschen dürfte.

Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung unseres *Call for Papers* für diesen Schwerpunkt am 23. März dieses Jahres sah das indes ganz anders aus. Der Call fiel mitten in die erste Hochphase der Pandemie; Deutschland und Österreich waren gerade in den Lockdown getreten, Italien hatte kurz zuvor

China als das Land mit den meisten im Zusammenhang mit Covid-19 Verstorbenen abgelöst, die Verunsicherung war groß. Die Publikation des Calls, den wir selbst innerhalb der Redaktion zuvor kontrovers diskutiert hatten, rief in dieser Situation auch kritische Reaktionen hervor, die sich zu folgender Frage kondensieren lassen: Ist es in Ordnung, mitten in einer Pandemie so einen Call zu veröffentlichen, wenn viele Menschen vor existenzielle Probleme gestellt sind und das Letzte, woran sie denken, das Schreiben oder Lesen eines philosophischen Artikels ist? Sofern wir als Philosoph*innen unsere eigene Praxis kritisch reflektieren wollen und müssen, gilt es, sich dieser Frage zu stellen.¹

Die vergleichsweise frühe Veröffentlichung des Calls lag darin begründet, dass wir, anders als andere Publikationsorgane, auch für den Corona-Schwerpunkt nicht auf das Verfahren der doppelblinden Begutachtung der eingereichten Manuskripte verzichten, den Schwerpunkt aber trotzdem zeitnah publizieren wollten.² Was genau könnte daran nun als problematisch gelten? Mindestens drei Antworten scheinen hier naheliegend:

Erstens könnte der Einwand konkretisiert lauten, dass es moralisch nicht in Ordnung sei, sich philosophisch mit einer Pandemie auseinanderzusetzen – oder, genauer (und vermutlich noch schlimmer), andere zu dieser Auseinandersetzung anzuregen, um die eigene Zeitschrift mit aktuellen Inhalten zu füllen –, während gleichzeitig zahlreiche Menschen unter ebendieser Pandemie leiden. Der Call könnte vor diesem Hintergrund pietätlos gewirkt haben. Allerdings beschäftigt sich die Praktische Philosophie ständig mit unbewältigten, aktuell andauernden moralischen Übeln und Ungerechtigkeiten; genannt seien hier Debatten um die Gerechtigkeit von Kriegen, die Legitimität der Migrationspolitik, Arbeit in Sweatshops oder die Unterdrückung von Minderheiten. Möchte man nicht auch diese Auseinandersetzungen als pietätlos bezeichnen, stellt die Tatsache, dass die Corona-Krise (auf unabsehbare Zeit) andauert, keinen Grund dar, die mit ihr verbundenen Themen und Fragen nicht einer philosophischen Analyse zu unterziehen.

1 Wir danken hier insbesondere einer Zuschrift, die uns zur folgenden Auseinandersetzung angeregt hat.

2 An dieser Stelle gilt unser allerherzlichster Dank den zahlreichen Gutachter*innen, die auch unter Corona-Bedingungen eine schnelle und dennoch gründliche Begutachtung vorgenommen und damit die Publikation dieses Schwerpunkts ermöglicht haben!

Der *zweite* mögliche Einwand entspricht dem ersten, betrachtet die Ankündigung und Publikation des Schwerpunkts indes nicht als Pietätlosigkeit gegenüber allen von der Pandemie Betroffenen, sondern als eine Ungerechtigkeit gegenüber anderen Philosoph*innen. Wer sich, insbesondere während des Lockdowns im März, um die Betreuung kleiner Kinder oder das Homeschooling größerer Kinder kümmern musste, sich um die eigene Gesundheit oder die von Freunden und Angehörigen sorgte oder psychisch mit der Isolation und der ungewissen Situation zu kämpfen hatte, der oder die wird weder Zeit noch Kraft gehabt haben, an eine philosophische Publikation zu denken. Aus Fairnesserwägungen heraus könnte es somit geboten erscheinen, die eigene Publikationstätigkeit auszusetzen und diese Tätigkeit jedenfalls nicht bei den in bestimmten Hinsichten privilegierten Kolleg*innen durch einen *Call for Papers* zu befördern.

Diese Kritik wiegt schwerer, weil die aus der Pandemie resultierenden ungleichen Arbeitsbelastungen gerade angesichts befristeter Verträge von Wissenschaftler*innen enorm problematisch sind. Dies wird mittlerweile auch von den Entscheidungsträger*innen weitgehend anerkannt, worauf etwa die Verlängerung der Höchstbefristungsdauer von Verträgen nach dem Wissenschaftszeitvertragsgesetz in Deutschland hindeutet. Diese und weitere Maßnahmen zur Abfederung der mit der Corona-Pandemie verbundenen Härten für Wissenschaftler*innen dürfen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Pandemie die angesprochenen Ungleichheiten und daraus resultierenden Wettbewerbsverzerrungen nicht schafft, sondern bereits seit Längerem bestehende Missstände verschärft. Da Personen mit Care-Verpflichtungen oder psychischen Erkrankungen auch im „Normalbetrieb“ des hoch kompetitiven akademischen Systems Nachteile erfahren, erscheint die eigene Publikationstätigkeit aus einer privilegierten Position heraus sowohl mit als auch ohne Pandemie ungerecht. Wie wir an anderer Stelle argumentiert haben, bedarf es hier nicht nur kurzfristiger Abhilfe, sondern grundlegender Reformen (siehe Schweiger 2020 und Klonschinski 2020). Eine kollektive Selbstverpflichtung zur philosophischen Zurückhaltung, die es bräuchte, damit der Verzicht auf den einen Schwerpunkt oder den anderen Beitrag die konstatierte Ungerechtigkeit wirksam behebt und die Wettbewerbsbedingungen nivelliert, scheint uns dabei aus einem weiteren Grund problematisch, wie in der Auseinandersetzung mit der dritten Lesart des oben formulierten Einwands deutlich werden wird.

Dieser Interpretation zufolge ist es, *drittens*, wissenschaftlich und philosophisch unredlich, während einer Hochphase der Pandemie einen

entsprechenden *Call for Papers* zu lancieren. Wissenschaftliche Texte im Allgemeinen und philosophische Auseinandersetzungen im Speziellen zeichneten sich demnach schließlich gerade dadurch aus, dass sie eine möglichst neutrale, kritische Perspektive auf ihren Gegenstand einnehmen und dass die präsentierten Argumente gründlich durchdacht seien. Mitten in der Pandemie und selbst von ihr unmittelbar oder mittelbar betroffen sei es indes unmöglich, diesen Standpunkt einzunehmen, und die Kürze der Zeit zusammen mit den sich ständig ändernden Maßnahmen und Umständen erlaube keine sorgfältig durchdachte und dem Phänomen angemessene Reflektion. Nun ist es sicherlich korrekt anzumerken, dass jetzige Analysen, Deutungen und Kommentare zur Pandemie inmitten des Pandemiegeschehens vorgenommen werden und von ihm geprägt sind. In ein paar Jahren mögen wir anders auf die jetzige Situation blicken und werden bestimmte Phänomene womöglich anders einordnen und bewerten. Dieser Einwand würde nicht nur gegen unseren Call im März, sondern gegen alle oben genannten aktuellen philosophischen Auseinandersetzungen mit der Corona-Pandemie sprechen.

Aus folgenden Gründen sind philosophische Untersuchungen der Corona-Krise zum jetzigen Zeitpunkt jedoch unserer Ansicht nach nicht nur legitim, sondern unerlässlich. Erstens sind keineswegs alle mit der Krise einhergehenden Fragen und Probleme qualitativ derart neu- und andersartig, dass sie sich nicht mit dem „herkömmlichen“ normativen und begrifflichen Instrumentarium der Philosophie bearbeiten ließen. Im Gegenteil wirft die Pandemie, wie bereits gesagt, ein Schlaglicht auf Probleme, die bereits zuvor existierten und zu denen sich auch bereits zuvor Philosoph*innen Gedanken gemacht haben. Genannt sei hier etwa die genderspezifische Arbeitsteilung, die im Zuge des Lockdowns besonders virulent wurde, oder die Frage nach der gerechten Verteilung knapper medizinischer Ressourcen. Da dies genuine Themen der Praktischen Philosophie sind, kann und sollte diese entsprechende Fragen fachintern und interdisziplinär diskutieren und einen Beitrag zur öffentlichen Debatte leisten. Dies dient unter anderem dazu, die Anwendbarkeit des bestehenden begrifflichen und argumentativen Instrumentariums der Philosophie auf aktuelle Probleme zu prüfen, eigene Positionen im Lichte der Pandemie kritisch zu reflektieren und ggf. neue Konzepte und normative Maßstäbe zu entwickeln, die die Krise begreifbar machen. Die Qualitätssicherung entsprechender Publikationen kann und sollte dabei durch die üblichen Mechanismen, wie doppelblinde Begutachtung, erfolgen, sodass die Gefahr minimiert wird, qualitativ minderwertige „Schnellschüsse“

zu Corona zu veröffentlichen. Der Beitrag der Philosophie zur öffentlichen Debatte macht die entsprechenden Konzepte und Bewertungsmaßstäbe einem breiteren Personenkreis zugänglich und kann somit – je nach Thema – Impulse zur Krisenbewältigung auf individueller wie auf gesellschaftlicher und politischer Ebene geben.

Allerdings stellt sich insbesondere angesichts des zweiten und dritten hier diskutierten Einwands die empirische Frage, inwiefern überhaupt hinreichend viele Philosoph*innen in den letzten Monaten Zeit und Muße haben finden können, um an Beiträgen für eine Fachzeitschrift zu arbeiten. Dies war offenbar der Fall, wie sich anhand der Einreichungen für diesen Schwerpunkt zeigt. Tatsächlich war die Resonanz auf den *Call for Papers* enorm. Insgesamt erreichten uns in einem ersten Schritt 68 Abstracts, deren Autor*innen wir zur Einreichung von Beiträgen ermunterten. Dabei stammten 30 Beiträge von einem männlichen Autor, 28 von einer weiblichen Autorin, drei von mehreren Autoren, drei von mehreren Autorinnen und vier aus gemischten Teams, sodass insgesamt 42 Frauen und 40 Männern an den eingereichten Abstracts beteiligt waren. Zieht man die Tatsache in Betracht, dass Frauen in Deutschland nur ein Drittel der promovierten Philosoph*innen und nur ein gutes Fünftel der Professor*innen auf Lebenszeit ausmachen, so sind Frauen unter den Einreichenden streng genommen sogar „überrepräsentiert“. Dieses Geschlechterverhältnis bleibt über die tatsächlich eingereichten bis hin zu den angenommenen Beiträgen etwa konstant: Von den 41 eingereichten Manuskripten stammten 19 von Männern, 19 von Frauen und drei von gemischten Autor*innenteams, unter den zehn letztendlich angenommenen Texten befinden sich fünf von Frauen, vier von Männern und ein von einem gemischten Team verfasst. Die insbesondere zu Beginn der Corona-Krise formulierte Beobachtung, dass die Einreichungen von Frauen bei Fachzeitschriften im Vergleich zum Vorjahr rapide zurückgegangen seien, während Männer zum Teil sogar einen höheren Output aufwiesen (vgl. Belege in Klonschinski 2020), bestätigte sich hier also nicht.

Die Themen sowohl der eingereichten als auch der hier publizierten Beiträge umfassen ein breites Spektrum und reichen von einer leibphänomenologischen Analyse des „Social Distancing“ und Ideologiekritik an der Beschwörung des präpandemischen Zustands über die Verknüpfung neophänomenologischer Ideen mit einem festgestellten werttheoretischen Nihilismus der Gesundheitsökonomik und die Untersuchung der Rolle der Natur bei der Entstehung und Bewältigung der Pandemie bis hin zu kinderethischen Betrachtungen der Wohlergehenseinbußen von Kindern im Rahmen

der Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie, um hier nur einige zu nennen. Der entstandene Schwerpunkt ist unseres Erachtens ein Beleg dafür, dass die Praktische Philosophie sich auch inmitten der Corona-Pandemie fruchtbar mit dieser Krise auseinandersetzen kann und sollte.

Literatur

- Schweiger, Gottfried. 2020. *Solidarität im philosophischen Wissenschaftsbetrieb? Ein Kommentar zur Stellungnahme von SWIP Germany*. Beitrag auf praefaktisch.de vom 8. Mai, <https://www.praefaktisch.de/oo2e/solidaritaet-im-philosophischen-wissenschaftsbetrieb-ein-kommentar-zur-stellungnahme-von-swip-germany/>, letzter Zugriff: 17.11.2020.
- Klonschinski, Andrea 2020. *Der universitäre Mittelbau und die Corona-Pandemie*, Wiederabdruck des gleichnamigen Beitrags in den DGPhil-Mitteilungen auf praefaktisch.de vom 10. August, <https://www.praefaktisch.de/wissenschaftlicher-nachwuchs/der-universitaere-mittelbau-und-die-corona-pandemie/>, letzter Zugriff: 17.11.2020.

Haben Beatmungsgeräte einen Grenznutzen?

Auf dem Weg zu einer neophänomenologischen Definition
existenzieller Güter

Do ventilators have a marginal utility?

On the way to a neo-phenomenological definition of existential
goods

MANUEL SCHULZ, JENA

Zusammenfassung: Der vorliegende Aufsatz geht von der neophänomenologisch inspirierten These aus, dass uns das Coronavirus aus einem existenzvergessenen Relativismus gerissen hat. Im Angesicht einer Bedrohung für Leib und Leben brach sich im Frühjahr 2020 schnell die kollektive Einsicht von systemrelevanten Berufsgruppen und Versorgungsinfrastrukturen Bahn. Die drohende Ansteckung mit SARS-CoV-2 ließ die allermeisten Menschen erkennen, dass es offenkundig spezifische Güter und Dienstleistungen gibt, die auf eigenartig seinsverstetigende Weise einen Wert in sich tragen. Diese plötzliche Einsicht in die existenzielle Eigenlogik gesellschaftlicher Daseinsvorsorge kollidiert jedoch grundlegend mit einem werttheoretischen Relativismus, wie er von den vorherrschenden Denkrichtungen der Wirtschaftswissenschaft vertreten wird. Ebenjene Diskrepanz nimmt der vorliegende Aufsatz in den Blick und entwickelt ein neophänomenologisches Verständnis für diese eigenartige Abteilung der Produktwelt, eine Abteilung, für welche das Beatmungsgerät gewissermaßen zum Symbol geworden ist und die ich mit dem Terminus der ‚existenziellen Güter‘ auf den Begriff bringen möchte.

Zu diesem Zweck wird gezeigt, dass die seit dem Frühjahr 2020 entstandene Situation vor dem Hintergrund eines entfremdeten menschlichen Selbstverständnisses verstanden werden kann. Letzteres besteht in einer Art existenzvergessenem Relativismus, welcher anhand der Studien von Hermann Schmitz bis in die Bewusstseinsphilosophie um 1800 zurückverfolgt werden kann. Mit Hilfe seines begrifflichen Instrumentariums der Neuen Phänomenologie diagnostiziert Schmitz in der Frühromantik des deutschen Idealismus ein entfremdetes Verständnis von Subjektivität, welches eine enorme, bis heute anhaltende Wirkmächtigkeit entfaltet hat. Diesem

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



Gedanken folgend wird der Einfluss rekonstruiert, den dieses menschliche Selbstverständnis auf die wirtschaftswissenschaftliche Theoriebildung genommen hat. Es setzte sich, so meine Kernthese, in der Subjektkonzeption der neoklassischen Grenznutzentheorie um 1870 fort, wirkte von dort bis in die zeitgenössische Gesundheitsökonomik und widerfährt uns schließlich in Gestalt einer drohenden Versorgungskrise im Gesundheitswesen. Das durch das Coronavirus ausgelöste Krisenszenario der vergangenen Monate gleicht aus dieser Perspektive dem Erwachen aus einem relativistischen Traum abstrakter Nutzenmaximierung und Effizienzsteigerung. Das abschließend entwickelte Verständnis existenzieller Güter soll dazu beitragen, den darin manifest gewordenen Entfremdungsprozess zu überwinden.

Schlagwörter: Neue Phänomenologie, Leiblichkeit, Bewusstseinsphilosophie, Gesundheitsökonomik, neoklassische Grenznutzentheorie

Abstract: The present article is based on the neophenomenologically inspired thesis that the corona virus tore us out of an existentially forgotten relativism. In the face of a health threat, the collective insight of system-relevant professional groups and care infrastructures quickly broke out in the spring of 2020. The threat of infection with SARS-CoV-2 made most people realize that there are obviously specific goods and services that carry a kind of existential value in their own. However, this sudden insight into the existential logic of social services of general interest collides fundamentally with the dominant value-theoretical relativism of economics. The article takes a look at this discrepancy and develops a neo-phenomenological understanding of this peculiar division of the product world, a division for which the ventilator has become a symbol, and which I will describe with the term 'existential goods'.

Following this, the situation that has arisen since the spring of 2020 can be understood in the light of an alienated human self-image. The latter consists in a kind of existential relativism, which can be traced back to the philosophy of consciousness around 1800, based on the studies of Hermann Schmitz. With the help of his conceptual instruments of New Phenomenology, Schmitz diagnosed an alienated understanding of subjectivity in the early Romanticism of German idealism, which has developed an enormous power of impact that continues to this day. Following this thought, the influence that this human self-understanding had on the formation of economic theory is reconstructed. As I demonstrate, it continued in the subject conception of the neoclassical theory of marginal utility around 1870 and has impacted contemporary health economics which finally befell us in the form of an impending crisis in health care provision. From this perspective, the crisis scenario of recent months triggered by the corona virus arises as an awakening from a relativistic dream of abstract utility maximization and efficiency enhancement. The finally developed understanding of existential goods aims to contribute to the overcoming of this process of alienation.

Keywords: New Phenomenology, bodiliness, philosophy of consciousness, health economics, neoclassic theory of marginal utility

1. Einleitung

Fundierte Kritik an der neoklassischen Grenznutzentheorie, so mag man durchaus berechtigterweise meinen, gibt es bereits ausreichend. Dass sich der folgende Aufsatz dennoch mit ihr auseinandersetzt, ist auf einen entscheidenden Unterschied zurückzuführen. Die oft kritisierte Konstruktion eines höchst abstrakten Wirtschaftssubjektes, für das ein Beatmungsgerät ebenso substituierbar scheint wie eine Packung Cornflakes, wird im Folgenden nicht als Ursache, sondern vielmehr als Symptom eines tieferliegenden Entfremdungsprozesses problematisiert. Zur Untermauerung dieser These unterzieht der vorliegende Aufsatz die gesellschaftliche Situation, die seit dem Frühjahr 2020 durch das Coronavirus entstanden ist, einer Art doppelten Diagnostik. Das bedeutet, dass ich mit Hilfe der Neuen Phänomenologie zwei Beobachtungen aufeinander beziehen werde, von denen die eine als historischer Ausgangspunkt und die andere als möglicher Endpunkt eines gleich noch näher zu definierenden Entfremdungsprozesses betrachtet werden kann. Meine Ausführungen umfassen dementsprechend zwei Analyseebenen; die eine verstehe ich als Gegenwartsdiagnose und die andere als Gewordenheitsdiagnose. Ich bezeichne sie der Übersicht halber einleitend als werdendes Phänomen 1 (möglicher Endpunkt) und als gewordenes Phänomen 2 (historischer Ausgangspunkt).

Bei Phänomen 1 handelt es sich um die höchst erstaunliche Geschwindigkeit, mit der im Frühjahr 2020 eine öffentliche Diskursverschiebung weg vom Primaten ökonomischer Erwägungen hin zu menschlicher Existenzsicherung stattfand. Angesichts der Krise hat sich ein Diskursraum geöffnet, dessen Ergebnisse noch nicht absehbar sind und der dementsprechend nach wie vor im Werden begriffen ist. Er ist der mögliche Endpunkt des gleich näher auszuführenden und durch die Corona-Krise zutage geförderten Problems. Das zweite Phänomen, das ich eher der Seite der Gewordenheit zuordne, besteht in der Tatsache, dass das grassierende Virus insbesondere deshalb so gefährlich erscheint, weil es unser Gesundheitssystem an die Grenzen der Belastbarkeit zu bringen droht. Dieser Umstand ist insofern als ein gewordenes Phänomen zu verstehen, als sich darin das Resultat eines spezifischen ökonomisch-gesellschaftlichen Organisationsprinzips, namentlich des Strebens nach allumfassender Effizienzsteigerung, manifestiert.

Beide Phänomene, so die Kernaussage des folgenden Aufsatzes, lassen sich analytisch um die These der „entfremdeten Subjektivität“ arrangieren, wie sie von Hermann Schmitz (1992), dem Begründer der Neuen Phänomenologie, vertreten wird. Seine bewusstseinsphilosophischen Studien zeigen, dass sich um 1800, namentlich seit Johann Gottlieb Fichte, eine fundamentale Verschiebung im Verständnis von Subjektivität vollzogen hat. Letztere definiert sich seither ausschließlich über das reflexive Denken und vernachlässigt dabei das unwillkürliche Selbstsein im Medium leiblich affektiven Betroffenseins. Dementsprechend spricht Schmitz (2018, 75) in diesem Zusammenhang von einer „vollkommen willkürliche[n] Ausblendung der Hälfte unserer Lebenserfahrung“, die schließlich im Positivismus und dessen „völlige[r] Verleugnung der Subjektivität“ (ebd., 22) kulminiert. Ursache dieses bewusstseinsphilosophischen Sichfremdwerdens ist die Ausweitung der romantischen Ironie des deutschen Idealismus auf die Sphäre des Selbstbewusstseins. Darin manifestiert sich Schmitz zufolge eine „Wasserscheide des menschlichen Selbstverständnisses“ (1992, 13), die letztlich eine Art relativistische Existenzvergessenheit provoziert. Der seither dominierenden „positionalen Subjektivität“, die auf objektiven Zuschreibungen beruht, hält Schmitz das Konzept „striker Subjektivität“ entgegen. Bei ihr handelt es sich um die im leiblich affektiven Betroffensein gespürte Meinhaftigkeit der eigenen Existenz, die Jemeinigkeit des Daseins, wie Martin Heidegger sagen würde. Indem jedoch das Selbst ausschließlich als etwas begriffen wird, das durch reflexives Denken aufgefunden werden könnte, wird es sich selbst fremd. Dieses relativistische menschliche Selbstverständnis bezeichnet Schmitz schließlich als entfremdete Subjektivität, welche fortwährend in einen menschenverachtenden Nihilismus zu kippen droht (Schmitz 2018, 77–91; 1972).

Hinsichtlich des Phänomens 1 scheint diese Sphäre des subjektiven Selbstseins insofern eine zentrale Rolle zu spielen, als die Plötzlichkeit der genannten Diskursverschiebung weniger auf rationale Einsicht, denn vielmehr auf affektives Betroffensein zurückzuführen ist. So scheint es naheliegend, dass das kollektive Postulat einer ‚Systemrelevanz‘ bestimmter Berufsgruppen und Versorgungsinfrastrukturen durch die (jeweils subjektive) Erfahrung existenzieller Bedrohtheit provoziert worden ist. Während andere Bedrohungsszenarien wie beispielsweise der Klimawandel in unseren Breitengraden meist eine abstrakte, weil zeitlich wie räumlich weit entfernt scheinende Gefahr darstellen, rückt das Coronavirus unausweichlich jeder und jedem Einzelnen von uns auf den Leib. Mit seinem unkalkulierbaren

Risiko der Ansteckung legt das Virus eine Art „Schleier des Nichtwissens“ im Sinne John Rawls' über die Bevölkerung und scheint auf diese Weise eine diskursive Verschiebung zugunsten der menschlichen Existenzsicherung zu provozieren. In dieser Situation des diskursiven Werdens versucht der folgende Aufsatz mit dem abschließend umrissenen Konzept ‚existenzieller Güter‘ einen konstruktiven Beitrag zu leisten.

Zu diesem Zweck wird sich die Analyse vorrangig um die Aufklärung der Gewordenheit bemühen, also hauptsächlich Phänomen 2 in den Blick nehmen. Denn es ist das o.g. relativistische Subjektivitätsverständnis, welches sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts tief in die neoklassische Nutzentheorie eingeschrieben hat und sich von dort aus bis in die gegenwärtige Gesundheitsökonomik fortsetzt. Die durch die Pandemie zum existenziellen Problem gewordene ökonomische Effizienzsteigerung im Gesundheitswesen ist, so werde ich zeigen, eine Folge der hochabstrakten Nutzen- und Werttheorie der Grenznutzenschule. Eine entfremdete, weil existenzvergessene Subjektivität kommt dort paradigmatisch im vorherrschenden Knappheitsverständnis zum Ausdruck: Denn während die Bundesärztekammer (2020) angesichts des drohenden Kollapses des Gesundheitswesens in ihrer Orientierungshilfe zur Allokation medizinischer Ressourcen dezidiert von einer „existenziellen Knappheit“ spricht, kennt die neoklassische Modellwelt keine absoluten, sondern nur „relative Knappheiten“ (Biesecker und Kesting 2003, 92). Dass es bei ökonomischem und insbesondere bei gesundheitsökonomischem Handeln jedoch immer und in erster Linie um Care-Arbeit geht (Praetorius 2015), also um konkret existierende und auf seinsverstetigende Reproduktion angewiesene Entitäten, gerät dem werttheoretischen Relativismus der Neoklassik aus dem Blick.

Mit der so verstandenen analytischen Verschränkung von Phänomen 1 und Phänomen 2 möchte dieser Aufsatz zeigen, dass uns das Hereinbrechen der Corona-Krise unwillkürlich auf etwas zurückgeworfen hat, dessen kollektive Vergessenheit in der Ökonomisierung des Gesundheitswesens zur existenziellen Bedrohung geworden ist. Ich gehe bei der Entfaltung dieser These folgendermaßen vor: In Abschnitt 2 wird das Konzept strikter Subjektivität rekonstruiert, wie es Hermann Schmitz im Rahmen seiner Neuen Phänomenologie entwickelt. Dieser Schritt ist unerlässlich, um daran anschließend seine These entfremdeter Subjektivität herauszuarbeiten (3). Diese Diagnose verfolge ich dann in Abschnitt 4 bis in die Entstehung der neoklassischen Grenznutzenschule, bevor ich den resultierenden werttheoretischen Nihilismus in aktuellen Publikationen der Gesundheitsökonomik

veranschauliche (5). Abschnitt 6 schließt mit dem neophänomenologisch fundierten Definitionsversuch ‚existenzieller Güter‘ und zeigt auf, wie sich aus der strikt subjektiven Selbstbetroffenheit ein Legitimationsprinzip für deren Etablierung ableiten lässt.

2. Die Neue Phänomenologie und das vergessene Selbst

Um die für diesen Aufsatz zentrale These der „entfremdeten Subjektivität“ verstehen zu können, muss ein kleiner Ausflug in die Bewusstseinsphilosophie unternommen werden. Hermann Schmitz, der Begründer der Neuen Phänomenologie, kommt im Rahmen seiner ausgedehnten Studien zu dem Schluss, dass sich die vorherrschende Bewusstseinsphilosophie hinsichtlich der Subjektivität durch eine „eigenartige Bestimmungslosigkeit“ (Schmitz 1996, 13) auszeichnet. Ursache dessen, so sein Argument, ist der Versuch, Subjektivität im Sinne eines zweifelsfreien Selbstseins durch objektive Zuschreibungen aufzufinden. Spätestens seit Johann Gottlieb Fichte (vgl. Abschnitt 3) versucht man in der westlich modernen Bewusstseinsphilosophie die Subjektivität des konkreten Ich durch die Anhäufung oder Abschälung von objektiven Tatsachen aufzufinden. Dem liegt Schmitz zufolge die irreführende Annahme zugrunde, dass es sich beim Selbstbewusstsein im Grunde um ein Zusammenfallen von Subjekt und Objekt handelte. Wollte man jedoch auf diese Weise Selbstbewusstsein herstellen oder auffinden, müsste man sich mit Kant gesprochen selbst ein Gegenstand der Anschauung sein. Dies bedeutete aber, dass man sich von sich selbst unterscheiden könnte, also gleichzeitig man selbst und nicht man selbst wäre. Das ist aber logisch unmöglich (Schmitz 2010, 24–26). Schmitz betont, dass ein Selbstbewusstsein nur dann widerspruchsfrei zu denken ist, wenn sich bereits vor der Subjekt-Objekt-Differenzierung etwas jenseits aller begriffsvermittelten Zuschreibungen selbst als mit sich identisch vorgefunden hat. Er spricht von einer „absoluten Selbstheit“ (Schmitz 2018, 72), die im Sinne einer „Wurzel unwillkürlicher Eindeutigkeit“ (Schmitz 1992, 34) als Ausgangspunkt aller objektiven Selbstbestimmungen dient:

„Es gibt zwei Quellen meines Zugangs zur Bekanntschaft mit mir selbst, nämlich erstens das affektive Betroffensein und zweitens den Hinblick auf den Inbegriff der Attribute, die ich mir zuschreibe aufgrund verschiedener Informationen aus der eigenen Lebenserfahrung, aus den Mitteilungen anderer, aus meinem gegenwärtigen Zustand und so weiter.“ (Schmitz 2018, 72)

Um diese beiden Quellen der Subjektivität analytisch auseinanderzuhalten, differenziert Schmitz dasjenige, was gemeinhin als Bewusstsein bezeichnet wird, in ein „Sichbewussthaben“ und ein von sich „Bewusstgehabtwerden“. So betrachtet, hat sich das Selbst vor jeder objektivierenden Zuschreibung bewusst, bevor es von sich auf dem Weg der Reflexion als ein Etwas bewusstgehabt werden kann. Das Sichbewussthaben ist dabei ein unwillkürliches Widerfahrnis, ähnlich wie man Hunger oder Angst hat. Es zeichnet sich durch das leiblich affektive Betroffensein aus und bildet den Anker jeder reflexiven Selbstzuschreibung, also des von sich Bewusstgehabtwerdens (Name, Alter, Beruf etc.). Dieser zweiten Sphäre, der Anhäufung von objektiven Attributen, muss Schmitz zufolge logisch zwingend eine Art „Ur-Dieses“ (Schmitz 2007, 104) vorausgehen. Sonst wäre da schlicht und ergreifend niemand, der oder die sich irgendetwas zuschreiben könnte. So hält er dem weit über Kant bis in den deutschen Idealismus und die klassische Phänomenologie hineinreichenden Verständnis von subjektivem Selbstbewusstsein als Identität von Subjekt und Objekt entgegen:

„Das ist ein Missverständnis. Identität von Subjekt und Objekt mutet keinem Ich und auch sonst niemandem zu, eine Sache als Subjekt und eine andere Sache als Objekt zu sein und sich auf diese Weise, wie Kant meint, von sich zu unterscheiden, sondern es handelt sich um zwei Bestimmungen derselben Sache, das Bewussthaben und das Bewusstgehabtwerden.“ (Schmitz 2010, 25)

Mit dieser Unterscheidung von unwillkürlichem Sichbewussthaben und dem über reflexive Zuschreibungen erzeugten von sich als ein Etwas Bewusstgehabtwerden löst Schmitz ein altes Problem der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Selbstbewusstsein. Im leiblich spürbaren Sichbewussthaben, so die neophänomenologische Einsicht, findet sich das Selbst unwillkürlich als existierend vor. Es muss sich nicht durch aufwendige Abstraktionen suchen, sondern es widerfährt sich im leiblich affektiven Betroffensein. Aus Sicht der Neuen Phänomenologie muss dem reflexiven Selbstbewusstsein logisch zwingend eine Art existenzieller Basis vorgelagert sein, die sich unterhalb der Sphäre objektiver Tatsachen bewegt. Bei diesen beiden Ebenen handelt es sich um zwei ontologisch getrennte Dimensionen des Selbstseins, die Schmitz zu einem zweiteiligen Verständnis von Subjektivität führen: Die Sphäre der subjektiven Tatsachen,¹ also derjenigen Sach-

1 Schmitz spricht etwas provokant von „subjektiven Tatsachen“, um entgegen

verhalte, deren Tatsächlichkeit stets nur vom konkret Betroffenen über sich ausgesagt werden kann, bezeichnet er als strikte Subjektivität. Ihr gegenüber steht die Sphäre der objektiven Selbstzuschreibungen, also die Ebene des reflexiv Erzeugten, die Schmitz als positionale Subjektivität bezeichnet. Sie positioniert das Selbst in einem Universum gesellschaftlich vermittelter Identifikationsmöglichkeiten. Während die subjektiven Tatsachen, die im leiblich affektiven Betroffensein widerfahren, höchstens eine Person im eigenen Namen aussagen kann, können die objektiven Tatsachen von jedem ausgesagt werden und handeln daher streng genommen von niemandem.

Die Schmitz'sche Diagnose entfremdeter Subjektivität leitet sich schließlich aus der gleich näher ausgeführten Beobachtung ab, dass der Bewusstseinsphilosophie um 1800 ebenjene strikt subjektive Existenzgewissheit des Sichbewussthabens aus dem Blick gerät. Übrig bleibt eine Hülle positionaler Subjektivität, die von ihrer konkreten Verankerung in der Existenz entkoppelt worden ist. Sie kann jede und jeder sein und ist daher niemand mehr. Dieses subjekttheoretische Residuum wird dann, wie ich zeigen werde, im Verlauf des 19. Jahrhunderts zur Grundlage eines höchst abstrakten Wirtschaftssubjektes. Insofern ist es kein Wunder, dass die neoklassische Grenznutzentheorie, wie einleitend erwähnt, keine existenziellen, sondern nur relative Knappheiten kennt. Bevor ich diesen Gesamtzusammenhang des vorliegenden Aufsatzes in Abschnitt 4 und 5 weiter ausführe, soll zunächst jedoch kurz rekonstruiert werden, wie es zu diesem Entfremdungsprozess gekommen ist.

3. Menschliche Subjektivität zwischen Ironie und Entfremdung

Der von Hermann Schmitz beobachtete Prozess hin zu einem entfremdeten Subjektivitätsverständnis wird von ihm ursprünglich auf die Zeit um 1800 datiert. Seinen Analysen zufolge war Johann Gottlieb Fichte der Erste, der das Problem der strikten Subjektivität ausdrücklich thematisierte. Indem Fichte diesem Phänomen jedoch ausschließlich auf dem Weg objektiver Tatsachen nachging, verlor er es sogleich aus dem Blick. So kippte die Suche nach dem Selbst in eine unendliche Spirale von positionaler Zuschreibung

positivistischer Verklärungen hervorzuheben, dass eine Tatsache stets eine Tatsache für jemanden ist. Selbstverständlich können diese subjektiven Tatsachen durch Praktiken der Objektivierung ihre Meinhaftigkeit abstreifen und zu objektiven Tatsachen werden.

und relativierender Reflexion, von nie enden wollender Festlegung und Auflösung. Ergebnis dessen ist das unheimliche Gefühl Fichtes, er sei am Ende gar nicht selbst. Er referiert das mehr verunsichernde als vergewissernde Ergebnis dieser Selbstsuche wie folgt:

„Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: Sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: – Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt.“ (Fichte 2000, 83)

In diesen Reflexionen Fichtes über die Frage, wer er eigentlich selbst ist, wird überdeutlich, wie ihm das eigene Dasein sozusagen zwischen den analytischen Fingern objektiver Selbstzuschreibungen zerrinnt. Hier gerät Schmitz zufolge zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte etwas ganz fundamental ins Wanken, namentlich die Gewissheit über die eigene Existenz. Fichte ist der Erste, der die Suche nach sich selbst in dieser Radikalität vorantreibt und sich dabei selbst zu verlieren droht. Ursache dessen, so das Schmitz'sche Argument, ist die Suche nach der strikten Subjektivität im Medium reflexiv erzeugter Zuschreibungen. Dieser Versuch muss aus neophänomenologischer Sicht unweigerlich scheitern, so dass sich hier ein „Abgrund der Entfremdung nach oben“ (Schmitz 1992, 13) hin öffnet und Fichte und nach ihm die Zeitgenossen Schelling und Hegel einem Weg folgen, den Schmitz „als unendliche Treppe der Reflexion“ (ebd.), als einen „in beständiger Drehung befindlichen Drehpunkt“ (ebd., 16) bezeichnet. Übrig bleibt eine entfremdete, weil sich selbst relativierende Subjektivität, eine Subjektivität, die letztlich niemand mehr ist.

In diesem Prozess kommt ein Relativismus zum Ausdruck, den Schmitz als „romantische Ironie“ begreift. Ironie meint hier nur bedingt das unernste Ausweichen, wie es als humoristisches Stilmittel angewendet wird. Vielmehr ist damit eine Haltung gemeint, die keinen Standpunkt als absolut anerkennt, sondern stets in der Bewegung verharret. Insofern ist es in der Tat ein unernstes Ausweichen, jedoch keines, das mit Humor zu tun hat. Wird diese Haltung schließlich, wie es um 1800 geschieht, auf das subjektive Selbst

bezogen, so erweckt sie den Anschein einer romantischen Ungebundenheit. Dabei gerät jedoch die Ernsthaftigkeit aus dem Blick, welche unweigerlich zum Tragen kommt, wenn es um die eigene, ganz konkrete Existenz geht. Und ebenjenes unernste Sichentgleiten im Geflecht des abstrakten Denkens ist es, das Fichte widerfuhr. Der in dessen Ausführungen deutlich werdende Relativismus strahlt schließlich aus in die wissenschaftlichen Diskurse der Zeit und provoziert ebenjene „eigenartige Bestimmungslosigkeit“ (Schmitz 1996, 13), bei der das Selbst sich fremd zu werden droht. Der konkrete, sich spürbar existierend gegebene Mensch ist relativ geworden. Das Übersehen der strikten Subjektivität erweckt den irreführenden Anschein, dass das eigene Selbst, welches immer ein Konkretes ist, austauschbar wäre. Schmitz hält fest:

„Das menschliche Selbstverständnis ist relativiert; das Versprechen eines Grundsteins nach innen mit Sicherheit nach außen hat sich nicht nur für das Gebäude der Wissenschaftslehre [von Johann Gottlieb Fichte (Anm. d. Verf.)] als trügerisch entlarvt, sondern auch für das menschliche Selbstverständnis. Der jeweilige Stand und Halt ist dem Menschen nur noch eine Rolle, die gewechselt werden kann und zum Wechsel drängt, während das Ich, der Träger der Rollen, unter diesen nur noch gesucht werden kann.“ (Schmitz 1992, 16)

Hier manifestiert sich Schmitz zufolge eine schwerwiegende und folgenreiche Transformation der Auffassung von Subjektivität, die nichts weniger ist, als eine „Wasserscheide des menschlichen Selbstverständnisses“ (ebd., 13). Resultat dessen ist, wie die oben zitierte Passage Fichtes veranschaulicht, ein existenzvergessenes Sichverlieren in Selbstrelativierungen. Das Selbst wird sich fremd; es entgleitet sich in der unendlichen Überholbarkeit relativer Standpunkte und verliert den Halt an sich selbst als einem konkret Existierenden. Wie oben gezeigt, wurde der tatsächliche Mensch Johann Gottlieb Fichte in dieser Spirale des Denkens sich selbst zu einem dieser Bilder, „ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck“. Ein solches Selbstverhältnis, bei dem sich das Ich in einen „wunderbaren Traum“ verwandelt, bei dem von nichts mehr geträumt wird, in dem das Selbst für sich selbst keinerlei Bedeutung mehr hat, muss wohl als ein entfremdetes bezeichnet werden.

Ursache dieser entfremdeten Subjektivität ist dementsprechend die Ironie des abstrakten Denkens, welche sowohl eine rezessive wie auch eine produktive Seite hat (Schmitz 1996, 17). Produktiv ist sie, da auf diese Weise

jeder Standpunkt eingenommen werden kann; rezessiv dahingegen, weil jeder dieser Standpunkte durch Weiterdrehung der Reflexionsspirale ebenso schnell wieder aufgegeben werden kann. Sie bleiben qualitätslos, woraus die Nivellierung eines jeden Standpunktes resultiert. Um den ambivalenten Charakter dessen zu betonen, spricht Schmitz auch von einer „Spielraum gewährenden Entfremdung“ (1996, 126), was ihren gleichermaßen verfremdenden wie ermöglichenden Charakter betont. Letztlich birgt diese Ironie jedoch in sich einen inhärenten Hang zum Nihilismus, zum nie enden wollenden Abstrahieren und Relativieren, dem jeder nur erdenkliche Standpunkt zum Opfer fällt (Schmitz 2018, 77–91). So wird die rezessive Seite der Ironie spätestens dort problematisch, wo sie zur Auffindung des Selbst herangezogen und damit die Negation des Konkreten auf wirklich existierende menschliche Entitäten ausgedehnt wird. Indem das denkende Subjekt sich im und durch das Denken selbst negiert, das eigene Sein relativistisch entqualifiziert, ist die entfremdete Subjektivität vollendet. Schmitz fasst zusammen:

„Die Perspektive unendlicher Iteration von Reflexionsstufen, der ‚Abgrund nach oben‘ als unendliche Treppe, Schraube ohne Ende oder Kette von Spiegeln in Spiegeln, markiert bei Fichte und in der prompten, gestaltungskräftigen Resonanz seiner Zeitgenossen eine Wendung in der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses in die Richtung einer Entfremdung durch Verlust an Halt und Festigkeit. [...] Der Mensch kann nicht mehr Fuß fassen, wenn sich ihm seine eigene Gestalt, mit der er Fuß fassen könnte, in der Reflexion so irritierend auflöst. Das ist die Entfremdung der Subjektivität, die mit Fichte zum Wort, zum Begriff und zum System kommt.“ (Schmitz 1992, 20–21)

Wenn Schmitz hier von einer Gestalt des Menschen spricht, dann ist damit weniger eine essenzialistische Definition im Sinne eines wie auch immer aussehenden Menschseins an sich gemeint. Vielmehr kritisiert er, dass die Basis unseres reflexiven Denkens, das Sichbewussthaben im leiblich affektiven Betroffensein, aus dem Blick gerät. Indem die Ironie des abstrahierenden Denkens sich in der Frühromantik auf die Subjektivität auszudehnen begann, so die Schmitz'sche These, wurde das konkrete Selbst durch ein relativistisches Verständnis austauschbarer Zuschreibungen ersetzt. Die bis heute andauernde Wirkung dieser ironischen Relativierung des Menschen zeigt sich darin, dass wir Subjektivität heute fast ausschließlich als positionale Subjektivität verstehen. Die Entfremdung unseres Selbstverhältnisses macht sich ebendort bemerkbar, wo die Unbezweifelbarkeit leiblich affizier-

ten Betroffenseins entweder bewusstseinsphilosophisch übergangen oder zugunsten objektiver Tatsachen relativistisch abgewertet wird. Resultat dieser Entfremdung kann letztlich nur ein reduktionistisches Verständnis von Subjektivität sein, welches in der ironischen Gleichgültigkeit gegenüber der subjektiven Existenz seine nihilistische Unmenschlichkeit offenbart. Wir werden ebenjenen Aspekt in der neoklassischen Gesundheitsökonomik wiederfinden.

4. Die existenzvergessene Ironie der neoklassischen Nutzentheorie

Ich möchte nun aufzeigen, inwiefern die romantische Ironie mit dem Resultat entfremdeter Subjektivität ihren Niederschlag in wirtschaftswissenschaftlichen Modellierungen findet. Insbesondere konzentriere ich mich dabei auf die neoklassische Grenznutzentheorie, wie sie im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt worden ist. Im Anschluss wird dies dann am Beispiel der Gesundheitsökonomik konkretisiert. Natürlich muss die Auseinandersetzung mit dem genannten Gegenstand an dieser Stelle cursorisch bleiben. Für einen historischen Überblick zur „Modernisierung“ der Ökonomik durch die Grenznutzentheorie um die Mitte des 19. Jahrhunderts sei z. B. auf die ausführlichen Darstellungen von Emil Kauder (1965) oder Mark Blaug (1975) verwiesen.² Die Grenznutzentheorie, auch Marginalismus genannt, kann dabei als Gegenentwurf zur Arbeitswertlehre von David Ricardo und insbesondere Karl Marx verstanden werden (Bofinger 2011, 43; Blaug 1975, 21). Während die letzteren beiden bekanntermaßen eine objektivistische Werttheorie vertraten, entwickelten die Begründer des Marginalismus³ ein dezidiert subjektivistisches Wertverständnis. Indem sie an die klassi-

2 Darüber hinaus hebt Ivan Moscati (2019) die gegenwärtige Bedeutung der Grenznutzentheorie hervor, indem er ihren Einfluss auf die Verhaltensökonomik rekonstruiert. Letztere bildet den Kern einer zunehmend häufig angewendeten Regierungstechnik, namentlich der behavioristischen Steuerung individuellen Verhaltens. Dieses Konzept, auch unter dem Begriff „Nudging“ bekannt geworden, bildet z. B. die Grundlage für die im Jahr 2015 seitens des Bundeskanzleramtes ins Leben gerufene Projektgruppe zur Steigerung der Effizienz des Regierungshandelns.

3 Dieser wirtschaftstheoretische Ansatz wurde um 1870 zeitgleich von drei Ökonomen, namentlich von Carl Menger in Österreich, Leon Walras in Frankreich und Stanley Jevons in England, unabhängig voneinander entwickelt.

schen, marktidealisierenden Ansätze wie z. B. denjenigen von Adam Smith anknüpften, leiteten sie den Wert eines Gutes nicht mehr aus der investierten Arbeitszeit ab. Vielmehr ergebe er sich, so der neoklassische Gegenentwurf, aus der subjektiven Zahlungsbereitschaft des Individuums bzw. deren Aggregation zur Gesamtnachfrage am Markt.

Dementsprechend fokussiert sich der Marginalismus auf die Nachfrageseite einer Volkswirtschaft, also die subjektiven Konsumententscheidungen. Diesem Gedanken folgend wird eine individuelle Entscheidungssituation konstruiert, die sich aus drei analytischen Bausteinen zusammensetzt: Handlungsabsicht, Einkommen und die Auswahl zwischen verschiedenen Konsummöglichkeiten. Der modelltheoretische Clou daran ist, dass man die ersten beiden Faktoren exogenisiert, sprich als gegeben annimmt, und sich nur noch auf den dritten konzentriert. Die Wirtschaftswissenschaft habe, so die seither vorherrschende Meinung, sich ausschließlich „mit der Beziehung zwischen gegebenen Zielen und einem gegebenen Vorrat an knappen Mitteln mit alternativen Verwendungsmöglichkeiten“ (Blaug 1975, 14) zu befassen. Der neoklassische Marginalismus tritt also mit einem fulminanten Reduktionismus auf die Theoriebühne: Einkommen ist vorhanden und fix, Ziele sind eindeutig definiert. Gesamtgesellschaftliche Einflussfaktoren, wie beispielsweise die Verteilungsdynamik durch bestehende Eigentumsverhältnisse, werden zugunsten einer mathematischen Modellierbarkeit zu exogenen Variablen erklärt. Will man unter diesen Voraussetzungen schließlich den Wert eines Gutes bestimmen, so kann er sich nur aus dem Austauschverhältnis zweier zueinander in Relation stehender Güter ergeben. Man spricht dann von der Substitutionsrate eines bestimmten Gutes. Damit ist diese neoklassische Werttheorie zugleich relativistisch und subjektivistisch. Relativistisch, weil sich der Wert eben nur aus einem solchen Abwägungsprozess ergibt, subjektivistisch, weil die Abwägung selbst stets von einzelnen Individuen vorgenommen wird. Das Ergebnis der individuellen Konsumententscheidungen, so das neoklassische Verständnis, kann schließlich zur preis- und angebotsbestimmenden Gesamtnachfrage aggregiert werden (methodologischer Individualismus). Man spricht daher vom „Prinzip der Konsumenten-souveränität“ (Bofinger 2011, 67).

Da der Wert eines Gutes aus neoklassischer Sicht dementsprechend nur relativ, sprich aus der individuellen Nutzenabwägung, abgeleitet werden kann, kommt das Konzept des Grenznutzens ins Spiel. Er bezeichnet ebenjene Rate der Substitution eines Gutes durch ein anderes, also die Bereitschaft, eine Einheit des Gutes A zugunsten des Konsums einer zusätzlichen

Einheit von Gut B aufzugeben. Diese Entscheidung für oder gegen eine zusätzliche Einheit B wird dabei mit Blick auf die Kosten alternativer Verwendungsmöglichkeiten (Opportunitätskosten) getroffen.⁴ Man bezeichnet den Nutzen dieser letzten zusätzlichen Einheit als Grenznutzen, weil er diejenige Grenze aufzeigt, ab der eine Nutzensättigung eintritt und das Individuum nicht willens ist, mehr als die bereits verausgabten Mittel in dieses Gut zu investieren. Der Grenznutzen wird dabei als abnehmend begriffen, da es ja stets um den Konsum einer ‚zusätzlichen‘ Einheit geht und die erste Einheit mehr wert sein dürfte als die zweite, dritte oder vierte. Peter Bofinger, der bis Anfang 2019 als einer der fünf Wirtschaftsweisen Mitglied im Sachverständigenrat der Bundesregierung zur Beurteilung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung war, bringt diese Annahme abnehmenden Grenznutzens in seinem Lehrbuch wie folgt auf den Punkt:

„Wenn Sie sehr durstig sind, dann stiftet Ihnen das erste Glas Bier einen enormen Nutzen. Auch das zweite Glas ist nicht schlecht, aber der Nutzen, den Sie daraus ziehen, ist schon etwas geringer. Beim dritten Glas nimmt der zusätzliche Nutzen, den man in der VWL als Grenznutzen bezeichnet, noch weiter ab. Mit jedem weiteren Glas geht der Grenznutzen weiter zurück, bis er irgendwann (achtes Glas?) gleich null oder sogar negativ wird.“ (Bofinger 2011, 64)

So weit, so plausibel. Wer wollte dieser recht banalen Einsicht eines Kneipenabends widersprechen? Das Problem mit einer solchen relativistischen Werttheorie ist jedoch, dass ihr vor lauter zusätzlichen Einheiten der „enorme Nutzen“ der ersten Einheit aus dem Blick gerät. Es handelt sich dabei, so scheint mir, um eine Art neoklassischer Existenzvergessenheit. Besonders anschaulich wurde die Unzulänglichkeit dieser relativistischen Werttheorie während der drohenden Versorgungskrise im Frühjahr 2020. Hier wurde den Menschen unwillkürlich bewusst, dass der „enorme Nutzen“ der ersten Einheit eines Gutes (z. B. eines Beatmungsgerätes) solche Ausmaße annehmen kann, dass er nicht mehr relativ, sondern als absolut im existenziellen Sinne verstanden werden muss. Nur wer das konsumierende Wirtschaftssubjekt als ein nicht wirklich existierendes annimmt, also dem entfremde-

4 Je nach subjektiver Präferenzstruktur lassen sich so in einem Koordinatensystem Indifferenzkurven erstellen, die jeweils zwei Güter zueinander in Relation setzen. In dem Punkt, an dem eine solche Indifferenzkurve schließlich die negativ steigende Budgetgerade tangiert, maximiert das konsumierende Subjekt seinen oder ihren Nutzen.

ten Verständnis von Subjektivität im Sinne Hermann Schmitz' anheimfällt, kann diesen Aspekt übersehen. Die romantische Ironie der Grenznutzentheorie zeigt sich darin, dass alle Güter, egal ob „ins Kino gehen“ oder „Gläser Bier“ (Bofinger 2011, 82), ob „Krankenhausgebäude, Betten, Röntgengeräte“ (Fleßa 2007, 102) oder einfach nur „Tomaten für das Mittagessen“ (ebd.) als prinzipiell gleichrangig begriffen werden. Ich komme gleich auf diesen Hang zum werttheoretischen Nihilismus zurück. Vorher ist jedoch hervorzuheben, dass die Geschichte der Grenznutzenschule von Beginn an von einer solchen Kritik begleitet worden ist. Bereits im 19. Jahrhundert wurde die sukzessive Abkoppelung des zunehmend mathematisierten Marginalismus von konkreten subjektiven Nutzen bemängelt. Was mit der marginalen Rate der Substituierbarkeit von Gütern im Dienste der relativen Wertbestimmung begann, verlor sich zunehmend in abstraktem Selbstzweck. Die Mathematisierung entfaltete gewissermaßen eine eigenwillige Pfadabhängigkeit der Theoriebildung, so dass die konkreten menschlichen Bedürfnisse zunehmend in den Hintergrund traten. Mark Blaug hält fest:

„Die vorherrschende Rolle, die der Begriff der marginalen Substitution in der neuen Ökonomie spielte, macht das plötzliche Auftauchen explizit mathematischer Modelle deutlich. Auch hier hat nicht die Nutzentheorie, sondern vielmehr der Marginalismus als solcher der Mathematik in der Ökonomie nach 1870 eine bedeutsame Rolle zugewiesen. Es ist kein Zufall, dass die Österreicher, die stets auf der primären Rolle des Nutzens bestanden, nicht gerade große Mathematiker waren [...]. Menger wies in einem Schreiben an Walras aus dem Jahre 1884 ausdrücklich darauf hin, dass die Mathematik insofern nutzlos sei, als sie dem Wirtschaftswissenschaftler keinerlei Hilfe beim Verständnis des qualitativen ‚Wesens‘ von Phänomenen wie Rente, Wert und Profit leistet.“ (Blaug 1975, 14–15)

Wenn auch dieser zunehmenden mathematischen Abstraktion offenbar seitens der österreichischen Schule um Karl Menger mit Skepsis begegnet worden war, scheint sie sich dennoch durchgesetzt zu haben. Das hohe Abstraktionsniveau des Marginalismus und seine einfache Mathematisierbarkeit eröffnen eine enorm hohe Anwendungsflexibilität. So wurde er seit seiner Entstehung auf alle möglichen Bereiche ökonomischen Handelns ausgeweitet.⁵ Resultat

5 Es sei die mathematisierte Abstraktion, so die etwas naiv erscheinende Annahme, welche „ein analytisch besser handhabbares Abbild der Wirklichkeit“ (Kortmann 2006, 40) ermögliche. Die Berechnung eines auf ein beherrsch-

sind z. B. die Konzepte der Grenzkosten, Grenzerlöse, Grenzerträge oder der Grenzproduktivität. Meine These ist nun, dass in diesem ‚Siegeszug‘ des Marginalismus die produktive Seite der zugrunde liegenden Ironie zum Ausdruck kommt. Seine Anwendungsflexibilität ist auf die entqualifizierende Aushöhlung der subjektiven Nützlichkeit eines jeglichen Gutes zurückzuführen. Und Letztere, so scheint es, steht wiederum in einem engen Zusammenhang mit dem bewusstseinsphilosophischen Selbstverlust entfremdeter Subjektivität. In ihrer Negation des Konkreten weisen mathematische Modellierungen, so meine Beobachtung, ebenjene romantische Ironie auf, wie sie Hermann Schmitz am Beispiel der Bewusstseinsphilosophie Fichtes rekonstruiert hat. Indem die neoklassische Grenznutzentheorie jedes Gut relativ setzt, entzieht sie sich in rezessiver Ironie einer absoluten Wertaussage. Auf diese Weise zeigt sie sich unbeeindruckt vom konkret existierenden Gegenstand und daher höchst produktiv im Sinne der Anwendbarkeit.

Diesem Gedanken folgend kommt die entfremdete Subjektivität im Marginalismus gerade dort zum Tragen, wo er ein vermögendes Individuum entwirft, welches vollkommen frei zwischen den untereinander substituierbaren Gütern wählt.⁶ Letztere können dabei nur eine relative, nie jedoch eine existenzielle Knappheit aufweisen. Diese subjekttheoretische Märchenwelt der Neoklassik zeichnet sich durch eine Ironie aus, bei der es potentiell um alles, aber um niemanden mehr geht. Wie offenbar bereits im Jahr 1884 von Karl Menger kritisiert, entgleitet dem Marginalismus die Qualität von jeder Art von Nutzen. Der konkrete Mensch wird nivelliert und übrig bleibt eine leere Hülle, ein Homunkulus modelltheoretisch mathematischen Selbstzwecks. Wenn sich auch Karl Menger äußerst ablehnend gegen diese Tendenz zeigte, kann mit Schmitz durchaus die Ambivalenz der zugrunde liegenden Dynamik betrachtet werden. Denn die Ironie der Abstraktion ist eben produktiv und rezessiv zugleich. Die Entfremdung des Subjektivitätsverständnisses wird erst zur Gefahr, wo die abstrakte Modellierung ihren Halt an wirklich existierenden Menschen und deren Bedürfnissen gänzlich verliert. Erst wenn die Ironie ihren rezessiven Charakter zugunsten des pro-

bares Niveau heruntergeköchelten Modells erlaube „eine knappe, präzise und schlüssige Argumentation“ (ebd.), die wiederum „ein tieferes Verständnis des realen Untersuchungsobjektes“ (ebd.) gestatte.

6 Ich habe diese neoklassische Verträumtheit, welche die Subjekte immer nur als Besitzende, als vollkommen autonome Individuen betrachtet, bereits früher im Hinblick auf kredit- und finanzmarkttheoretische Modellierungen kritisiert (Schulz 2019).

duktiven übersieht, droht sie in einen menschenverachtenden Nihilismus zu kippen. So könnte der einseitigen Kritik Mengers an der rezessiv ironischen Seite des Marginalismus mit Schmitz differenzierend entgegengehalten werden:

„[D]enn unsere Errungenschaften und Methoden sind großartig, aber sie wirken in entsetzlicher Weise zerstörend und verhängnisvoll, wenn sie mit vorschneller Arroganz, ihre Beschränktheit und Fragwürdigkeit verdeckend, kanonisiert und der kritischen Besinnung auf das, worüber wir uns hinweggesetzt haben, entzogen werden.“ (Schmitz 2007, 111)

So ließe sich in Anlehnung an Schmitz konstatieren, dass eine effiziente Ressourcennutzung nach dem marginalistischen Prinzip alternativer Verwendungsmöglichkeiten in vielen gesellschaftlichen Teilbereichen durchaus sinnvoll sein kann. Entkoppelt sich dabei jedoch die Ironie des Modellierens vom Konkreten, setzt also alle Hoffnung in die produktive Seite und übersieht dasjenige, was sie rezessiv negiert, so kann sie „in entsetzlicher Weise zerstörend und verhängnisvoll“ wirken. Wie ich im Folgenden aufzeigen werde, scheint ebendies im Bereich der Gesundheitsökonomik geschehen zu sein.

5. Der Grenznutzen des Lebens in der Gesundheitsökonomik

Ich werde nun im Folgenden aufzeigen, inwiefern das entfremdete Verständnis von Subjektivität seinen Niederschlag, ja man könnte sagen, seinen nihilistischen Höhepunkt in der Gesundheitsökonomik und dem Gesundheitsmanagement findet. Dieser Bereich ist insofern aufschlussreich, als hier die rezessive Ironie der Modellbildung auf einen Gegenstand trifft, der an subjektiver Tatsächlichkeit kaum zu übertreffen sein dürfte: die jemeinige Gesundheit, bzw. das Leben und Überleben. Auch in diesem Zusammenhang kann selbstredend keine umfassende Darstellung gesundheitsökonomischer Forschung geleistet werden. Es geht vielmehr darum, die voranstehend eher allgemein problematisierten Aspekte entfremdeter Subjektivität im neoklassischen Marginalismus am Beispiel gesundheitsökonomischer Modellierung zu konkretisieren und den Bogen zur aktuell drohenden Versorgungskrise durch das Coronavirus zu spannen.

Zu diesem Zweck ziehe ich beispielhaft zwei Lehrbücher aus dem besagten Fachgebiet heran: zum einen das 2007 erschienene „Gesundheits-

ökonomik: Eine Einführung in das wirtschaftliche Denken für Mediziner“ von Steffen Fleßa und zum anderen das 2013 bereits in der sechsten Auflage erschienene „Gesundheitsökonomik“ von Friedrich Breyer, Peter Zweifel und Mathias Kifmann. Grundsätzlich halten die drei letztgenannten Autoren (2013, 15) fest, dass jeder zusätzlich gesund verbrachte Tag einen Preis habe, dessen Nutzen ‚natürlich‘ in Konkurrenz zu anderen Gütern stehe. Die sich in dieser marginalistischen Perspektive ankündigende Problematik einer monetären Bewertung von menschlichem Leben relativieren die Autoren sogleich. In rezessiv ironischem Gestus halten sie der „traditionellen ärztlichen Ideologie“ (ebd., 14), bei der Leben immer als ein konkretes und nicht relativierbares Leben begriffen wird,⁷ entgegen:

„Moralischen Rigoristen, seien sie durch den christlichen Glauben, durch den Eid des Hippokrates oder durch die humanistische Weltanschauung inspiriert, erscheint es als frevelhaft, das Leben und die Unversehrtheit von Menschen gegen profane Dinge wie Geld oder den dadurch symbolisierten Konsum von Gütern abzuwägen. Im extremsten Fall werden ökonomische Ansätze zu einer derartigen Bewertung mit Euthanasie-Programmen der Nationalsozialisten in einen logischen Zusammenhang gebracht: Folgt nicht aus einer solchen Bewertung notwendigerweise, dass es gesellschaftlich akzeptabel wäre, diejenigen Menschen zu töten, deren ‚Wert‘ die Kosten der Erhaltung des Lebens durch Ernährung und medizinische Versorgung nicht mehr deckt?“ (Breyer, Zweifel und Kifmann 2013, 44)

Den genannten, aus ihrer Sicht ideologischen Einwänden begegnen die Autoren mit zwei Hauptargumenten: Erstens müsse der „Unterschied zwischen Tun und Unterlassen, zwischen dem ‚Töten‘ und dem ‚Verzicht auf künstliche Lebensverlängerung‘“ (ebd.) berücksichtigt werden. Jemandem aus Kostengründen die Lebenserhaltung zu verweigern sei nicht dasselbe, wie ihn oder sie umzubringen. Und zweitens gehe es bei den Entscheidungen in der Gesundheitspolitik und dem Gesundheitsmanagement ja gar nicht um „identifizierte“, sondern um „statistische Leben“ (ebd., 45). Hat man erst ein bestimmtes Abstraktionsniveau erreicht, so die zugrunde liegende These, so sei die ohnehin unvermeidliche Verrechnung von Leben und Geld durch-

7 Dieser Aspekt wurde aus gegebenem Anlass von der Bundesärztekammer jüngst in ihrer Orientierungshilfe „zur Allokation medizinischer Ressourcen am Beispiel der SARS-CoV-2-Pandemie im Falle eines Kapazitätsmangels“ noch einmal besonders betont (Bundesärztekammer 2020).

aus legitim. Außerdem sei es wichtig hervorzuheben, dass es hier nicht darum gehe, „[...] ‚das Leben‘ mit Geld aufzuwiegen, sondern vielmehr dessen verbleibende Dauer“ (ebd.). Steffen Fleßa ist in diesem Zusammenhang ein wenig zurückhaltender, betont er doch den absoluten und nicht ohne Weiteres monetarisierbaren Wert des Lebens. Allerdings kommt auch in seinen Darstellungen implizit eine Quantifizierung der Lebenszeit als Bewertungsmaßstab zum Ausdruck, wenn er schreibt:

„Die Verweigerung einer lebensrettenden Maßnahme für einen älteren Menschen mag ethisch noch zu rechtfertigen sein, wenn ein Ressourcenkonflikt besteht. Wird beispielsweise eine Spenderniere einem 25-Jährigen statt einem 70-Jährigen zugeteilt, so ist dies durch seine längere Restlebenszeit zu begründen. Die ausschließliche Begründung hingegen, dass der 70-Jährige nichts mehr produziert, widerspricht den Grundwerten unserer Verfassung.“ (Fleßa 2007, 160)

Das bedeutet, dass zwar laut Verfassung niemand aufgrund seiner oder ihrer ‚Unproduktivität‘ medizinisch diskriminiert werden darf, allerdings sind z. B. 30 zusätzliche Lebensjahre schlicht besser als nur 10.⁸ Wer wollte da widersprechen,⁹ zumindest wenn man über statistische Leben spricht und nicht selbst konkret betroffen ist. Es handelt sich hier also um eine Form der Bewertung von Leben, bei der zwar (noch) keine Monetarisierung, jedoch durchaus eine ordinale Skalierung von Leben vorgenommen wird: Person A ist rettenswerter als Person B. Bereits diese Gewichtung nach der Menge der ‚zusätzlichen‘ Lebenszeit verweist in Richtung des Grenznutzenprinzips.

-
- 8 Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass es sich bei der von Fleßa angeführten „längeren Restlebenszeit“ immer um statistisches Leben handelt; schließlich kann selbst der 25-jährige Empfänger eines Organs zwei Jahre später bei einem Autounfall ums Leben kommen, wohingegen der 70-jährige u.U. noch 20 Jahre lebt.
- 9 Einspruch gegen diese ironische Relativierung konkreter Restlebenszeiten wird beispielsweise von der Bundesärztekammer geäußert. Sie widerspricht in ihrer aktuellen Handreichung zu ebensolchen Allokationskonflikten von medizinischen Maßnahmen deutlich dieser Auffassung und hebt hervor, dass niemand ausschließlich aufgrund des Alters bevorzugt oder benachteiligt werden darf: „Kein Menschenleben ist mehr wert als ein anderes – es gilt der Grundsatz der Gleichbehandlung. Daher verbieten sich Benachteiligungen aufgrund von z. B. Alter, Geschlecht, Nationalität, Behinderung oder sozialem Status.“ (Bundesärztekammer 2020)

Diesem Gedankengang folgend betonen Breyer, Zweifel und Kifmann (2013, 45), dass medizinische Maßnahmen Leben schließlich nicht retten, sondern nur verlängern würden – und diese Verlängerung kostet eben Geld; Geld, welches stets alternativ investiert werden kann. Ganz im Sinne des neoklassischen Marginalismus, so argumentieren sie, gehe es in der Gesundheitsökonomik dementsprechend u. a. darum, den Grenznutzen von Lebenszeit bzw. Gesundheit zu ermitteln, um auf diese Weise eine ökonomische Analyse unter dem Gesichtspunkt des effizienten Mitteleinsatzes zu liefern. Die Kosten medizinischer Maßnahmen sollen schlichtweg nicht den Grenznutzen eines zusätzlichen Lebensjahres übersteigen. Man unterscheidet dabei in der Gesundheitsökonomik ganz allgemein drei verschiedene Varianten der ökonomischen Bewertung von medizinischen Maßnahmen. Es handelt sich um die Kosten-Effektivitäts-Analyse, die Kosten-Nutzwert-Analyse und die Kosten-Nutzen-Analyse (Fleßa 2007, 168–173; Breyer, Zweifel und Kifmann 2013, 21–28). Ich gehe im Folgenden nur auf die Kosten-Nutzen-Analyse ein, welche aufgrund ihrer ‚normativen Aussagekraft‘ von Breyer, Zweifel und Kifmann besonders hervorgehoben wird. Sie kontrastieren die beiden erstgenannten mit der Kosten-Nutzen-Analyse und gelangen zu folgendem Ergebnis:

„Ohne Vorgabe eines Budgets treffen beide Verfahren jedoch keine Aussage darüber, ob eine Maßnahme auch durchgeführt werden sollte. Die Kosten-Nutzen-Analyse (CBA) nimmt eine monetäre Bewertung von Leben und Gesundheit vor und ermöglicht deshalb die Bewertung jedes einzelnen Projekts. Für die Kosten-Nutzen-Analyse spricht somit, dass sie eine klare Handlungsempfehlung gibt.“ (Breyer, Zweifel und Kifmann 2013, 27)

Diese normative Handlungsempfehlung der Kosten-Nutzen-Analyse resultiert schließlich aus der Tatsache, dass hier, im Gegensatz zu den übrigen Analysemethoden, Leben bzw. zusätzliche Einheiten verbleibender Lebenszeit direkt mit Geld in Relation gesetzt werden. Ihre hohe Anwendungsflexibilität verdankt diese Modellierung dabei gerade demjenigen Phänomen, welches ich weiter oben mit Hermann Schmitz als produktive Seite der Ironie bezeichnet habe. Im Dienste der Vergleichbarkeit hat die Abstraktion alles Konkrete ausgelöscht; das Modell bezieht sich nur noch auf Güter, von denen das eine wertmäßig so relativ ist wie das andere. Dieser Wertrelativismus offenbart die rezessiv ironische Seite der Modellbildung, insofern das konkrete zugunsten eines bloß statistischen Lebens nivelliert wird. Die

Produktivität dieser Negation konkreter Menschen besteht schließlich darin, dass nun wie in einem Supermarkt einfach die Preise zweier verschiedener Güter verglichen werden können bzw. der Preis eines Gutes im Verhältnis zu seinen Opportunitätskosten. Die Entscheidung orientiert sich dann am Grenznutzen des jeweiligen Gutes. Beträgt beispielsweise die Wertäquivalenz eines zusätzlichen Lebensjahres¹⁰ 50.000 Euro und umfasst die statistisch erwartete Restlebenszeit eines Menschen mit Behandlung acht zusätzliche Jahre, so ist es offensichtlich, dass eine Behandlung nur dann effizient im Sinne der Nutzenmaximierung ist, wenn sie nicht mehr als 400.000 Euro kostet. Anderenfalls würde der Grenznutzen des Gutes ‚Lebensverlängerung‘ überschritten und es fände ein ineffizienter Ressourceneinsatz, mit anderen Worten eine Verschwendung, statt.

Nun gibt es zwei prominente Varianten, den monetären Wert des Lebens zu ermitteln. Neben dem Ansatz der Humankapitaltheorie, den Breyer, Zweifel und Kifmann aus moralischen Gesichtspunkten verwerfen,¹¹ heben sie den Ansatz der subjektiven Zahlungsbereitschaft hervor. Dabei müsse, ganz der subjektivistischen Werttheorie des Marginalismus entsprechend, die Berechnungsgrundlage aus individuellen Präferenzen gewonnen werden. Klassischerweise führt man Studien durch, in welchen die Menschen z. B. befragt werden, ob sie eine Maßnahme zur Erhöhung der Verkehrssicherheit, Kosten in Höhe von X Euro befürworten würden, wenn dadurch die Senkung der Unfallwahrscheinlichkeit um Y Prozent erreicht werden kann. Aus der so ermittelten Zahlungsbereitschaft für lebensrettende bzw. unfallvermeidende Maßnahmen wird dann ein Grenznutzen von, natürlich nur statistischem, Leben errechnet. Sie fassen zusammen:

10 Der erste Schritt einer solchen Lebenszeitbewertung besteht in einem statistischen Gewichtungungsverfahren. Am weitesten verbreitet hierbei ist das Konzept qualitätsbereinigter Lebensjahre, die sogenannten quality-adjusted-life-years (QALYs) (Breyer, Zweifel und Kifmann 2013, 24). Daran schließt sich eine statistische Ermittlung der individuellen Zahlungsbereitschaft für ein QALY an, worauf im Folgenden noch eingegangen wird.

11 Die Berechnung des Lebenswertes aus Sicht der Humankapitaltheorie sieht vor, dass sich der Wert einer Restlebenszeit aus der zu erwartenden volkswirtschaftlichen Wertschöpfung ergibt. Dies bedeutet, dass das Leben von Rentner_innen, Schwerkranken oder Menschen, deren (oft reproduktive) Arbeit nicht in der Messung des Bruttoinlandsproduktes auftauchen, keinen Wert hätten. Streng genommen wäre er bei einer Nettobetrachtung sogar negativ (Breyer, Zweifel und Kifmann 2013, 49).

„Zielsetzung der ökonomischen Analyse muss es demnach sein, die Präferenzen der Bürger bezüglich der Dauer und der Qualität ihres Lebens zu ermitteln. [...] Da viele öffentliche Entscheidungen zwangsläufig eine Abwägung zwischen der Verlängerung statistischer Menschenleben und anderen Gütern implizieren, ist es für die Wohlfahrt der Gesellschaft besser, wenn eine Bewertung explizit vorgenommen wird. Diese sollte die Präferenzen der Bürger widerspiegeln.“ (Breyer, Zweifel und Kifmann 2013, 46)

Es kann also zusammengefasst werden: Aufgrund der produktiven Ironie ihres enorm hohen Abstraktionsniveaus kann man die Kosten-Nutzen-Analyse im Gesundheitswesen und dem Gesundheitsmanagement trotz ‚ideologischer‘ Bedenken auf die Lebenszeit des Menschen¹² anwenden. Aus der aggregierten Zahlungsbereitschaft, der „Willingness-To-Pay“ (Fleßa 2007, 177), wird dann der relative Wert, also der Grenznutzen, eines zusätzlichen Lebensjahres abgeleitet. Ergebnis des neoklassischen Marginalismus ist dabei jedoch, dass die Abstraktionsspirale so weit in die Höhe getrieben wird, dass sie in letzter Konsequenz in einer Tautologie endet. Denn was am Ende miteinander verglichen wird, sind zwei Geldwerte und damit die vollends banale Frage, ob z. B. 3000 Euro mehr sind als 4000 Euro. Dass es dabei im Zweifelsfall um lebenserhaltende Maßnahmen für konkret existierende Menschen geht, fällt dem Nihilismus ironischer Modellbildung zum Opfer.

Dies verweist abschließend auf eine Paradoxie der Grenznutzentheorie: Indem der neoklassische Marginalismus in letzter Konsequenz die konkret existierende Subjektivität negiert, entzieht er sich selbst seine nutzen- und werttheoretische Grundlage. Wie uns die drohende Versorgungskrise im Gesundheitswesen im Frühjahr 2020 gezeigt hat, handelt es sich bei dieser dialektischen Bewegung jedoch keineswegs um ein rein erkenntnistheoretisches Problem. Vielmehr scheint sich hier das zugrunde liegende entfremdete Verständnis menschlicher Subjektivität zu einer existenziellen Bedrohung gesteigert zu haben. Der werttheoretische Relativismus der Neoklassik, so legen es die voranstehenden Ausführungen nahe, provoziert ein strukturelles Übersehen der existenziellen Dimension spezifischer Güter, wie sie im

12 Das Modell suggeriert, dass es gerade nicht auf die Lebenszeit ‚der‘ Menschen, sondern nur auf die Lebenszeit ‚des‘ Menschen angewendet würde. Die entfremdete Subjektivität kommt hier insbesondere darin zum Ausdruck, dass man ernsthaft davon auszugehen scheint, dass die Übertragung dieses Modells auf statistische Leben nichts mit den jeweils konkreten Menschenleben zu tun hätte.

Beatmungsgerät zum Symbol avancierten. Damit zeigt sich jedoch, dass zur Bedrohungslage des Jahres 2020 neben dem Virus selbst auch ein nach Grenznutzen, Grenzkosten und Grenzproduktivität organisiertes und nicht auf Krisen ausgerichtetes Gesundheitswesen gehört. So betrachtet widerfährt einem Menschen, dem die intensivmedizinische Behandlung aufgrund von Kapazitätsgrenzen verwehrt bleibt, am eigenen Leib der tendenziell menschenverachtende Nihilismus der neoklassischen Grenznutzentheorie.

6. Fazit: auf dem Weg zu einem neophänomenologischen Verständnis existenzieller Güter

Wie die voranstehend entwickelte Perspektive nahelegt, können die Ereignisse des Jahres 2020 mit Hilfe des neophänomenologischen Konzeptes der entfremdeten Subjektivität analytisch fruchtbar aufgeschlüsselt werden. Die Aussicht, in einer lebensbedrohlichen Situation an der Krankenhausporte aufgrund mangelnder Kapazitäten abgelehnt zu werden, scheint die meisten Menschen aus der ironischen Verträumtheit einer existenziellen Selbstvergessenheit aufgeschreckt zu haben. Sie wurden auf dasjenige zurückgeworfen, was sie selbst tatsächlich sind: fragile, auf andere angewiesene Existenzen. Damit haben das Coronavirus und die durch es provozierte Angst vor einer existenziellen Knappheit die im neoklassischen Marginalismus prozessierende Entfremdung exemplarisch offenbar werden lassen. Die Neue Phänomenologie mit ihrem Konzept der strikten Subjektivität verdeutlicht, wie gezeigt, dass eine Nivellierung der Nutzenqualität jedes nur erdenklichen Gutes im Dienste der Mathematisierbarkeit dazu führt, dass ebenjene Güter in letzter Konsequenz niemandem mehr nutzen. Denn wessen Nutzen sollte es sein, von dem niemand affektiv betroffen ist? Indem es bei der Grenznutzentheorie um alles geht, geht es um niemanden mehr. Ursache dessen ist, wie gezeigt, ein werttheoretischer Relativismus, der in der Gesundheitsökonomik nihilistische Züge annimmt und letztlich erheblich zur Bedrohungslage des Jahres 2020 beigetragen hat.

Dass sich in den vergangenen Monaten so viele Menschen zu spontanen Beifallsbekundungen auf ihren Balkonen zusammenfanden und alenthalben Solidaritätsbekundungen zu vernehmen waren, kann diesem Gedanken folgend schließlich auf eine Art epidemiologischen „Schleier des Nichtwissens“ zurückgeführt werden. Anders als bei John Rawls handelte es sich hier jedoch keineswegs um ein vernunftbasiertes Gedankenexperiment, sondern um eine unwillkürliche Einsicht in leiblich affektivem Betroffensein.

Indem uns die Bedrohung in existenzieller Weise auf den eigenen Leib rückte, wurden wir offenbar aus einem entfremdeten Traum immerwährender und allumfassender Effizienzsteigerung gerissen. So scheint die beschriebene Konstellation dementsprechend eine Art menschliche Selbstbesinnung befördert zu haben, die es nun gilt aus der Meinhaftigkeit des eigenen Betroffenseins herauszuholen und für eine vernünftige Reorganisation der gesellschaftlichen Daseinsvorsorge nutzbar zu machen. Sie besteht darin, dass bestimmte Berufsgruppen und Versorgungsinfrastrukturen zweifelsfrei eine existenzielle Dimension aufweisen. Seinsverstetigende Güter, wie die zum Symbol gewordenen Beatmungsgeräte, können nicht länger mit jedem anderen Gut qualitativ gleichgesetzt werden. Vielmehr scheint es offenkundig eine Klasse von Gütern zu geben, die angesichts der Fragilität der menschlichen Existenz aus mikroökonomischen Effizienzberechnungen und deren Nivellierung der Qualität ausgeklammert werden sollte. Diese Güter, die auf eigenwillige Weise an die Jemeinigkeit von Leben und Überleben rühren, möchte ich als ‚existenzielle Güter‘ bezeichnen.

Die aktuelle Herausforderung besteht schließlich darin, diese aufrüttelnde Krisenerfahrung in einer dialektischen Bewegung weg von der strikten Subjektivität hin zu einer kollektiven Selbstbesinnung umzuwenden. Angesichts der voranstehenden Ausführungen erscheint mir dabei jedoch der Begriff der Systemrelevanz, der in den vergangenen Monaten zum geflügelten Wort wurde, selbst als Ausdruck der rezessiven Ironie und deren Negation des Konkreten. Denn welches System ist hier gemeint, für das Krankenhäuser und Pflegepersonal relevant sind? Die strikt subjektive Betroffenheit macht vielmehr deutlich, dass es hier nicht um ein abstraktes System ‚Gesellschaft‘ geht, sondern potentiell um die Existenzverstetigung eines jeden lebenden Menschen. Neophänomenologisch betrachtet besteht die gegenwärtige Herausforderung dementsprechend vielmehr in der Schaffung eines Systems, welches seine eigene gesellschaftliche Relevanz durch die Gewährleistung der subjektiven Existenzsicherung zu beweisen in der Lage ist. Aus diesem Grund möchte ich dem Begriff der Systemrelevanz das neophänomenologisch fundierte Konzept der existenziellen Güter entgegenhalten. Das Vielversprechende an einer solchen Definition besteht insbesondere darin, dass sich ihre allgemeingültige Legitimität, ganz im Sinne Rawls', aus einer subjektiven Einsicht ableiten lässt. Letztere ist dabei allerdings nicht Ergebnis reflexiven Denkens, sondern leiblich affektiven Betroffenseins. Indem die so verstandenen existenziellen Güter in ihrer Grundbeschaffenheit die Interdependenz und Fragilität menschlichen Daseins zum

Ausdruck brächten, bestünde der Fortschritt gerade darin, dass sie sich im Interesse aller gezielt nach den Bedingungen konkreter Lebewesen strukturierten. Zu diesen Gütern könnten neben der Gesundheitsversorgung natürlich weitere Bereiche der Daseinsvorsorge gehören, von der Altenpflege bis hin zur Trinkwasserversorgung oder der Kinderbetreuung. Im Rahmen der Gewährleistung des existenzverstetigenden Primärziels, so der Grundgedanke, sollten sie natürlich auch auf effiziente Weise bereitgestellt werden. Um jedoch die unvermeidlichen Zielkonflikte kategorisch auszuschließen, sie sozusagen vor dem Nihilismus einer von Substituierbarkeit geprägten Geldwirtschaft zu bewahren, müssen existenzielle Güter qua Definition von kapitalistischen Akkumulationslogiken entkoppelt werden. Die jeweils kulturell und historisch kontingente Ausgestaltung dieser existenziellen Infrastrukturen könnte dann, so die sich ableitende und weiter zu entwickelnde Forschungsperspektive, zum Gegenstand einer neophänomenologisch fundierten Reproduktionssoziologie avancieren.

Literatur

- Biesecker, Adelheid, und Stefan Kesting. 2003. *Mikroökonomik: Eine Einführung aus sozial-ökologischer Perspektive*. München: De Gruyter.
- Blaug, Mark. 1975. *Systematische Theoriegeschichte der Ökonomie. Band 3: Marshall's Ökonomie. Die Revolution des Marginalismus: Grenznutzen und Grenzproduktivitätstheorie*. München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Bofinger, Peter. 2011. *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung in die Wissenschaft von Märkten*. München: Pearson Studium.
- Breyer, Friedrich, Peter Zweifel und Mathias Kifmann. 2013. *Gesundheitsökonomik*. Berlin: Springer Gabler.
- Bundesärztekammer. 2020. *Orientierungshilfe der Bundesärztekammer zur Allokation medizinischer Ressourcen am Beispiel der SARS-CoV-2-Pandemie im Falle eines Kapazitätsmangels*. https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/pdf-Ordner/Stellungnahmen/BAEK_Allokationspapier_05052020.pdf. Letzter Zugriff: 29.9.2020.
- Fichte, Johann Gottlieb. 2000. *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburg: Meiner.
- Fleßa, Steffen. 2007. *Gesundheitsökonomik: Eine Einführung in das wirtschaftliche Denken für Mediziner*. Berlin und Heidelberg: Springer.
- Kauder, Emil. 1965. *A History of Marginal Utility Theory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kortmann, Walter. 2006. *Mikroökonomik. Anwendungsbezogene Grundlagen*. Heidelberg: Physica-Verlag.

- Medema, Steven G., und Anthony M.C. Waterman. 2015. *Paul Samuelson on the History of Economic Analysis. Selected Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Moscato, Ivan. 2019. *Measuring Utility. From the Marginal Revolution to Behavioral Economics*. New York: Oxford University Press.
- Praetorius, Ina. 2015. *Wirtschaft ist Care. Oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen*. Heinrich-Böll-Stiftung.
- Schmitz, Hermann. 1972. *Nihilismus als Schicksal?* Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann. 1992. *Die entfremdete Subjektivität: von Fichte zu Hegel*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann. 1996. *Husserl und Heidegger*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann. 2007. *Der unerschöpfliche Gegenstand*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann. 2010. *Bewusstsein*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Schmitz, Hermann. 2018. *Wozu philosophieren?* Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Schulz, Manuel. 2019. „Finanzialisierung als monetäre Zeitreise. Zeitsoziologische Betrachtungen intertemporaler Abhängigkeiten“. In *Perspektiven einer pluralen Ökonomik*, herausgegeben von David J. Petersen et al., 313–336. Wiesbaden: Springer VS.

Ethikberatung und Covid-19: Brauchen wir mehr Ethik, mehr als Ethik oder mehr Ethiker?

Ethics Consultation and Covid-19: Do we need more Ethics, more than Ethics or more Ethicists?

CAROLINE HACK, ERLANGEN

Zusammenfassung: Bisher ist die Rolle von Ethikkomitees und Ethikberatenden als Ressource im Umgang mit der Covid-19-Pandemie ungeklärt. Im vorliegenden Beitrag wird diskutiert, worin spezifische Herausforderungen bei der ethischen Bewertung von Fragen an Ethikkomitees im Pandemiekontext bestehen und welche möglichen Aufgaben für Ethikberatende identifiziert werden könnten. Dabei wird die Ansicht vertreten, dass es für die kompetente, professionelle Bearbeitung dieser Fragen hilfreich wäre, (a) das theoretische Grundverständnis der Ethikberatung für den Pandemiekontext zu reflektieren, (b) die begründungstheoretischen, normativen Argumente aktueller Publikationen und Stellungnahmen der Fachgesellschaften zu diskutieren und (c) Weiterbildungspotenzial sowie Kompetenzgrenzen zu identifizieren. Für (c) werden zur Kompetenzerweiterung Public-Health-Ethik und Ethik der Menschenrechte vorgeschlagen, psychische Entlastung bei ‚moralischem Stress‘ wird als ethisch-psychologischer Kooperationsbereich diskutiert und die explizite Abgrenzung vom juristischen Bereich wird empfohlen. Ethikberatung könnte den konstruktiven Umgang mit ethischen Fragen im Pandemiekontext fördern, die Qualität von Entscheidungs- und Bewertungsprozessen verbessern und in der Versorgungspraxis pragmatische, konkrete Hilfestellung anbieten.

Schlagerworte: Ethikberatung – Covid-19 – Prinzipienethik – Diskursethik – Public Health

Abstract: Up to now, the role of ethics committees and ethics consultants as resource for dealing with the Covid-19-pandemic is undefined. This article examines specific challenges of the ethical assessment concerning the requests to ethics committees in connection with the pandemic as well as possible tasks for ethics consultants. For

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



ensuring competent, professional answers to these kind of requests it could be helpful to (a) re-evaluate the theoretical premises of ethics consultation for the specifics of the pandemic, (b) to discuss the motivation-theoretical, normative arguments in recent publications and statements of professional societies and (c) to identify the potential for enhancement of skills and knowledge as well as limits of competencies. Concerning (c), Public-Health-Ethics and Ethics of Human Rights will be presented as possibilities for enhancement, providing psychological relief for 'moral distress' as area for ethical-psychological cooperation – whereas the explicit distinction between ethical and legal fields of competencies will be recommended. Due to that, ethics consultation could promote a constructive approach to ethical questions in connection with the pandemic, enhance the quality of evaluation- and decision-making-processes and offer pragmatic and practical support in health care.

Keywords: Ethics Consultation – Covid-19 – Ethics of Principles – Discourse Ethics – Public Health

1. Neue Fragen für die Ethikberatung?

Die Entwicklung der Covid-19-Pandemie hat mit großer Geschwindigkeit die Bewältigung ethisch hochkomplexer Entscheidungsprozesse in der Gesundheitsversorgung forciert. Der Blick in Länder, die frühzeitiger von der Verbreitung des Virus betroffen waren, ließ die Brisanz herausfordernder Fragen deutlich werden: Die gerechte Verteilung von Ressourcen, Risikoabwägung unter Bedingungen großer Unsicherheit oder die Bewertung kurzfristig angeordneter Maßnahmen mit großer Eingriffstiefe sind nur einige Beispiele für ethisch relevante Fragen. Auch die Anfragen an Ethikkomitees haben sich verändert: Angefragt wurde z.B. Hilfe bei der Erarbeitung von Allokationskriterien, die Begleitung von Triage-Teams oder Beratung zu dilemmatischen Entscheidungssituationen, die sich durch die Rahmenbedingungen ergeben haben. Viele für die Gesundheitsversorgung bedeutsame ethische Fragen wurden erst mittelfristig deutlich, etwa Fragen zu Belastungen des medizinischen Personals, nach dem Umgang mit Sterbenden, der ethischen Vertretbarkeit aufgerüsteter Intensivkapazitäten bei Personalknappheit, dem Aufschieben elektiver Eingriffe, der Verhältnismäßigkeit von Maßnahmen.

Ogleich derartige Fragen nicht im ersten Schritt an Ethikberatende gerichtet werden, bilden diese neuen Problemlagen doch den Bezugsrahmen für konkrete Einzelfälle. Aber sind Ethikberatende überhaupt geeignet, derartige Anfragen zu bearbeiten? Sie scheinen zumindest teilweise außerhalb

ihres bisherigen Kompetenzbereichs zu liegen. Die Rolle „der Ethik“ bei der Unterstützung im Umgang mit der Pandemie ist bisher unklar. Es gehört zu den Kernaufgaben der Ethikberatung, medizinisches Personal, Patient*innen und Angehörige bei ethisch herausfordernden Entscheidungsprozessen in der Versorgungspraxis zu unterstützen. Dieser Arbeitsauftrag hat auch vor dem Hintergrund der Covid-19-Pandemie nicht seine Gültigkeit verloren – zumal zu erwarten ist, dass deren Konsequenzen langfristig für Gesellschaft wie Gesundheitswesen prägend sein werden. Auch die Ethikberatung muss sich deshalb kritisch mit ihren Möglichkeiten auseinandersetzen. Es wäre zu kurz gegriffen, pauschal auf Nichtzuständigkeit zu verweisen, weil Ethikberatende bei der Ausübung ihrer Tätigkeit nun mit neuen Entwicklungen und Rahmenbedingungen konfrontiert sind. Ebenso verkürzt wäre die pauschale Annahme neuer Aufträge. Was also können Ethikberatende von der aktuellen ethischen Debatte für ihre Arbeit lernen? Wodurch unterscheiden sich die neuen Anfragen von den bisherigen? Muss sich die Ethikberatung unter veränderten Bedingungen neu mit ihren theoretischen Grundlagen auseinandersetzen? Inwieweit könnten bestehende Kompetenzen aktuell hilfreich sein? Im Folgenden wird diskutiert, inwieweit es für Ethikberatende hilfreich sein kann, ihre Rolle, ihre Zuständigkeits- und Kompetenzbereiche, ihre Klientel und ihr Theoriefundament zu reflektieren, um professionelle Unterstützung im Zusammenhang mit der Pandemie bieten zu können.

Die Überlegungen sind dabei vor dem Hintergrund dynamischer Entwicklungen als notwendig unabgeschlossen und als Teil eines Diskursprozesses zu lesen, der einer konstanten Re-Evaluation ebenso bedürfen wird wie einer differenzierten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Debatte.

2. Mögliche Aufgaben für Ethikberatende in der Covid-19-Pandemie

Die klassischen Aufgabenbereiche von Ethikberatung – die medizin- und pflegeethische Fortbildung ihrer Klientel,¹ die Entwicklung von Empfehlungen oder Leitlinien und die Fallberatung – dienen in erster Linie dem Ziel, „ethisch besser reflektierte und begründete Entscheidungen in der Patientenversorgung“ (Marckmann 2017, 27) zu treffen. Durch diese drei Bereiche

1 Das kann bei Klinischen Ethikkomitees das Klinikpersonal sein, bei ambulanten Ethikberatungsdiensten das Personal verschiedener Einrichtungen wie Pflege- und Altenheimen, Kliniken, Hospizen u. a., aber auch eine breitere Öffentlichkeit oder Fachkolleg*innen.

mit je unterschiedlichem Grad an Konkretheit sollen für die Praxis auf unterschiedliche Weise relevante Bereiche abgedeckt werden: ethisches Wissen und Kompetenzen können in Fortbildungen nachhaltig vermittelt und von ethisch sensibilisierten Akteur*innen in deren jeweilige Tätigkeitsfelder eingebracht werden; mithilfe von Leitlinien und Empfehlungen können für wiederholt auftretende Fragen Orientierungshilfen bereitgestellt werden; konkrete Entscheidungssituationen können in ethischen Fallberatungen kontextadäquat bearbeitet werden. Ethikberatende sind primär im Umgang mit individuellen Einzelfällen ausgebildet. Häufig sind sie zudem Mitglieder von Ethikkomitees oder anderen Formen institutionalisierter Ethikberatung, meist sind sie z. B. als Ärzt*innen, Medizinethiker*innen, Seelsorgende, Pflegende oder Psycholog*innen, die für die Ethikberatung weitergebildet sind, tätig. Viele beteiligen sich an der Erstellung von Arbeitsmaterial und Leitlinien sowie an Fortbildungen und Lehre. So vielfältig die Angebote der Ethikberatung sind, so divers sind die Profile derjenigen, die diese Angebote bearbeiten. Im Folgenden bezeichne ich als ‚Ethikberatende‘ Personen, die als Teil klinischer Ethikkomitees, ambulanter Ethikberatungsdienste oder in selbstständiger Tätigkeit in Einrichtungen der klinischen oder außerklinischen medizinischen Versorgung tätig und für diese Tätigkeit aus-/weitergebildet sind.

Worin könnten nun für diese Beratenden neue Aufgaben bestehen oder bisherige Aufgaben vor dem Hintergrund der Pandemie auf andere Art wichtig werden? In Stellungnahmen zum Umgang mit der Pandemie wurden auch ethische Herausforderungen und in diesem Zusammenhang eine Beteiligung der Ethik thematisiert. Für die Identifikation möglicher Zuständigkeitsbereiche werden deshalb relevante Passagen ausgewählter Stellungnahmen diskutiert.

Die Arbeitsgruppe der Leopoldina hat mehrere Stellungnahmen zum Umgang mit der Pandemie publiziert, die sich auf unterschiedliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens beziehen. Bezüglich der Gesundheitsversorgung beschreibt die Arbeitsgruppe es als „staatliche Aufgabe, die Krankenversorgung in Krisensituationen und eine qualitätsgesicherte und wissenschaftsorientierte medizinische Versorgung der Bevölkerung sicherzustellen“ (Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina 2020, 30). Dabei sei „die Gewährleistung einer qualitativ hochwertigen und ethisch verantwortlichen Versorgung“ (ebd., 31) zu garantieren. Zu den dafür notwendigen Rahmenbedingungen wird auch „die kontinuierliche Schulung des Personals im Umgang mit [...] ethischen Konflikten in Krisensituationen“

(ebd., 33) gezählt. Die ethische Sensibilisierung und Fortbildung, eine der Kernaufgaben der Ethikberatung, könnte also auch im Zusammenhang mit der Pandemie einen Aufgabenbereich für Ethikberatende darstellen. Voraussetzung dafür wäre die Anpassung der Fortbildungsinhalte an Spezifika des Pandemiekontexts, etwa im Hinblick auf thematische Schwerpunkte oder die formale Gestaltung bei bestehenden Einschränkungen.

In einer Orientierungshilfe der Bundesärztekammer (BÄK) wird im Zusammenhang mit Fragen zur Ressourcenallokation folgende Ansicht vertreten:

Es sind stets einzelfallbezogene Entscheidungen [...] auf der Basis von transparenten sowie ethisch und medizinisch-fachlich begründeten Kriterien geboten. Entscheidungen dürfen nicht schematisiert oder anhand von starren Algorithmen getroffen werden. Algorithmen oder Checklisten z. B. können grundlegende ethische oder medizinische Prinzipien verdeutlichen. Sie können aber die Entscheidung im jeweiligen Einzelfall nicht vorwegnehmen oder ersetzen. (BÄK 2020, 2)

Wenn Allokationsentscheidungen als Einzelfallentscheidungen interpretiert werden, bezüglich welcher die Empfehlungen der Fachgesellschaften unterstützend, nicht jedoch als verbindliche Entscheidungsgrundlage herangezogen werden sollten, könnten derartige Entscheidungen durchaus in den Aufgabenbereich der Ethikberatung fallen. Dann wäre nämlich eine individuelle, fallbezogene Begleitung bei ethisch dilemmatischen Entscheidungssituationen angezeigt. Ob und wie dies praktisch umsetzbar wäre, bleibt zu diskutieren. Hierzu wäre z. B. eine Erfassung personeller Kapazitäten lokaler Ethikberatungsdienste und eine bedarfsorientierte, ggf. überregionale Verteilung der Kapazitäten notwendig. Auch die Frage nach hierfür eventuell zusätzlich zu erwerbenden Kompetenzen oder Wissensbeständen wäre zu klären. Eine Entlastung der im Einzelfall allein verantwortlichen Ärzt*innen soll nach Ansicht der Bundesärztekammer bei der Bewertung von Indikation und Erfolgsaussicht durch „Beratung im interdisziplinären und interprofessionellen Team“ (ebd., 2) erreicht werden. Zudem sollen „klinische Ethik-Komitees oder ein anderes, z. B. bei der Landesärztekammer eingerichtetes, Ethik-Komitee zeitnah in die Entscheidungsfindung einbezogen werden“ (ebd., 2). Diesbezüglich wird die Problematik der Realisierbarkeit in tatsächlichen Überlastungssituationen thematisiert. Es sei „wichtig, Ärztinnen und Ärzte anhand der bestehenden Empfehlungen auf eine solche Situation im Vorfeld vorzubereiten“ (ebd., 2). Mögliche Arbeitsaufträge für

Ethikberatende wären also auch für die BÄK ethische Sensibilisierung und Fortbildung sowie ggf. die Begleitung von Einzelfallentscheidungen.

Auch der Deutsche Ethikrat (DER) verweist in seiner Ad-hoc-Empfehlung ‚Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise‘ unter Bezugnahme auf das verfassungsrechtliche Verbot der Abwägung von Menschenleben bezüglich der inhaltlichen Gestaltung von Entscheidungsprozessen auf die formale Verantwortung der Ärzt*innen einerseits, auf Empfehlungen der Fachgesellschaften andererseits. Das Einbeziehen von Ethikberatenden wird in der Empfehlung nicht angesprochen, was durchaus verwundert. Gerade von Seiten des DER wäre ein Verweis auf den möglichen Beitrag, den institutionalisierte Ethikberatungsdienste und Ethikkomitees auf Basis ihrer Erfahrung mit der konkreten Unterstützung bei ethisch schwierigen Entscheidungsprozessen leisten könnten oder sollten, hilfreich gewesen.

Die Deutsche Interdisziplinäre Vereinigung für Intensiv- und Notfallmedizin (DIVI) hat in Zusammenarbeit mit mehreren medizinischen Fachgesellschaften und der Akademie für Ethik in der Medizin (AEM) bereits im März klinisch-ethische Empfehlungen zur Ressourcenallokation im Pandemiekontext erarbeitet und aufgrund von Kritik an den genannten medizinischen Kriterien im April eine zweite Version publiziert. Auch die wird kritisiert, vor allem von Vertreter*innen der Behindertenverbände.² Bei der Beteiligung an Verfahren zur Entscheidungsfindung wird, wie auch in den anderen Empfehlungen und Stellungnahmen, ein Mehraugenprinzip empfohlen, die ‚Klinische Ethik‘ wird unter den optional hinzuzuziehenden Fachvertretern genannt (vgl. DIVI 2020 et al., 5) und so im Dokumentationsbogen vermerkt (vgl. ebd., 13). Hinsichtlich der Verbindlichkeit und Rechtssicherheit in der Entscheidungsfindung wird auf die Empfehlung des DER verwiesen, zur Rolle der Ethikkomitees auf das Diskussionspapier ‚Möglichkeiten und Grenzen von Ethikberatung im Rahmen der COVID-19-Pandemie‘ der AEM.

Im Diskussionspapier der AEM zur Rolle der Ethikberatung wurden mögliche Zuständigkeitsbereiche am ausführlichsten behandelt. Aufgrund der an Ethikberatungsgremien gerichteten Anfragen im Pandemiekontext beschreiben es die Autor*innen als „notwendig, dass bei der Erstellung von örtlichen Versorgungs- und Ablaufplänen wesentliche ethische Fragen [...]

2 Im Juli 2020 wurde von neun Personen mit Behinderung eine Verfassungsrechtsklage gegen die Empfehlungen eingereicht, unterstützt von der Initiative ‚Ability Watch‘ (vergleiche hierzu <https://abilitywatch.de/2020/07/21/verfassungsbeschwerde-gegen-triage-verfahren/>).

erkannt“ (Marckmann et al. 2020, 196) und „Möglichkeiten und Grenzen von Ethikberatung“ (ebd., 195) diskutiert würden. Als eine Aufgabe wird die Information von Mitarbeitenden über die Empfehlungen der Fachgesellschaften genannt. Es wird außerdem, wie von Leopoldina und BÄK, auf die Aufgabe der ethischen Sensibilisierung durch spezifische Fortbildungsformate hingewiesen. Worin die zu vermittelnden Kompetenzen oder Wissensbestände bestehen bzw. inwieweit sie über das bisherige Spektrum hinausgehen sollten, wird nicht konkret benannt. Als weitere Möglichkeit wird die Unterstützung psychisch belasteter Mitarbeiter*innen angesprochen. Dabei wird auf die Berücksichtigung von Zuständigkeitsgrenzen verwiesen, andererseits werden Hinweise für den Umgang mit Anfragen, bei welchen die psychische Belastung auf den Umgang mit ethischen Dilemmata zurückzuführen ist, gegeben (vgl. ebd., 189–199). Es wird außerdem darauf hingewiesen, was *gerade nicht* Aufgabe von Ethikberatern sein soll: die Bearbeitung von Allokationsfragen. Diese würden sich vom bisherigen Aufgabenspektrum unterscheiden, seien für gewöhnlich nicht Gegenstand von Fallberatungen und „nicht Gegenstand des Curriculums für Ethikberatung“ (ebd., 196). Entsprechend würden „spezifische Fachkenntnisse und professionelle Erfahrung“ (ebd., 196) fehlen. Später im Text werden diese Überlegungen indirekt relativiert, indem hilfreiche Ratschläge gegeben werden, worauf Ethikberatende achten sollen, falls sie *doch* an der Entwicklung von Verfahrensanweisungen beteiligt wären. Ethikberatende könnten „in entsprechenden Verfahrensanweisungen oder spezifischen Dokumentationsbögen für Therapieentscheidungen mitwirken“ und sich an „Corona-Taskforce[s] [...] beteiligen“ (ebd., 196–197). Damit wird wohl der Tatsache Rechnung getragen, dass trotz (noch) fehlender Erfahrung oder Kompetenz entsprechende Anfragen an Ethikkomitees herangetragen werden. Wodurch sich die oben genannten „Verfahren für Triage-Entscheidungen“ (die von Ethikberatern nicht übernommen werden sollten) und die hier benannten „Verfahrensanweisungen“ (an denen mitgearbeitet werden könne) inhaltlich unterscheiden und inwieweit für das eine, nicht aber das andere welche nötigen Kompetenzen bestehen, wäre zu konkretisieren.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Rolle der Ethik(beratung) von den Fachgesellschaften primär in der ethischen Sensibilisierung bzw. Fortbildung von Praktiker*innen in der Gesundheitsversorgung gesehen wird – wobei die Frage, welche Inhalte die Fortbildungen konkret haben sollten, weitgehend ungeklärt bleibt. Auch die Unterstützung bei Einzelfallentscheidungen zur Ressourcenallokation oder die Begleitung

von Triage-Teams scheinen denkbar. Da meist von „der Ethik“ oder „Ethikkomitees“ die Rede ist, bleibt unklar, welches Profil und Kompetenzspektrum Ethiker*innen für diese Aufgaben mitbringen sollten. Die inhaltliche Festlegung von Allokationskriterien wird an medizinisches Fachpersonal delegiert, eine (genauer zu definierende) Mitarbeit von Ethiker*innen bei der Entwicklung von Verfahrensanweisungen sei vorstellbar. Einzelfallberatung unter Pandemiebedingungen war, abgesehen von möglichen Anfragen bei psychischer Belastung von Mitarbeitenden, nicht Thema. Es ist den Autor*innen der Stellungnahmen hoch anzurechnen, vor dem Hintergrund des dynamischen Pandemiegeschehens durch frühzeitige erste Überlegungen eine Diskussionsgrundlage geschaffen zu haben. Nun sollten Bemühungen folgen, weitere inhaltliche Überlegungen anzustellen. Einige Gedanken werden im Folgenden diskutiert.

3. Bewertungsgrundlagen in der Ethikberatung und der aktuellen Debatte

Wenn nun die AEM davon ausgeht, dass Ethikberatenden spezifische Kompetenzen für die Bearbeitung der neuen Anfragen fehlen würden – worin liegt dann genau der Unterschied zu bisherigen Anfragen an die Ethikberatung? Zur Veranschaulichung zwei Beispiele: [a] Die Anfrage zur Unterstützung bei der Entwicklung ethisch vertretbarer Kriterien zur Verteilung von Beatmungsplätzen, [b] die Anfrage zur ethischen Bewertung einer Ausnahme der Besuchsrechtsbeschränkungen für Angehörige eines sterbenden Patienten auf einer onkologischen Station. Zunächst erscheinen die Anfragen kategorisch verschieden. Während bei der ersten Anfrage Inhalte erarbeitet werden sollen, geht es in der zweiten um eine Einzelfallentscheidung. Ethikberatende scheinen formal für die erste Anfrage nicht oder zumindest nicht allein zuständig, die zweite wiederum unterscheidet sich auf den ersten Blick nur durch die Rahmenbedingungen von gewöhnlichen klinisch-ethischen Abwägungsfragen. Beiden Anfragen ist allerdings gemein, dass sich der für die *ethische Bewertung* bisher *primäre Fokus* auf das individuelle Patientenwohl in Richtung einer größeren Gewichtung des Wohls und Schutzes der Gesellschaft – oder von Teilen der Gesellschaft – verschoben zu haben scheint. Der DER hatte 2016 die Zentralstellung des individuellen Patientenwohls in einer Stellungnahme herausgearbeitet und dessen „normative Funktion als Leitprinzip der Gesundheitsversorgung“ (DER 2016, 7) betont. Der Grund, warum die neuen Fragen als für Ethikberatende nicht

oder schwieriger zu beantworten eingeschätzt werden (worin sich der Hinweis auf fehlende Kompetenzen oder Erfahrung begründet), liegt m.E. nicht in den Fragen selbst – immerhin werden in der Medizinethik ständig neue Fragen gestellt, die auch in der Beratungspraxis relevant werden –, sondern in diesem veränderten Fokus bei der ethischen Bewertung. Einzelpersonen traten bei der Begründung von pandemiespezifischen Maßnahmen und Einschränkungen mit ihren Bedürfnissen mitunter ganz hinter den Schutz größerer Kollektive zurück. Damit scheinen sich Bewertungsgrundlagen, die vor der Pandemie für ethische Entscheidungsprozesse in der medizinischen Versorgungspraxis handlungsleitend waren, zu verändern: Das individuelle Patientenwohl steht nun auch im Einzelfall in Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Gesundheitsschutz und muss damit abgewogen werden. Es gilt kritisch zu hinterfragen, in welchem Umfang und welchen Zusammenhängen eine derartige Verschiebung des argumentativen Fokus tatsächlich ethisch vertretbar ist. Um die Verunsicherung, die im Umgang mit ethischen Bewertungen in der Versorgungspraxis vor dem Hintergrund der Pandemie entstanden ist, abzubauen, könnte eine Reflexion der Argumente in der aktuellen Debatte hilfreich sein. Ausgehend von den klassischen Begründungswegen in der Ethikberatung soll dies nun im Fokus stehen.

3.1 Ethische Prinzipien mittlerer Reichweite und die Corona-Pandemie

Die Ethikberatung orientiert sich im Hinblick auf das theoretische Fundament ihrer Bewertungen vor allem an ethischen Prinzipien mittlerer Reichweite, nicht primär an normativ-ethischen Theorien. Dennoch sind auch Erkenntnisse aus der Normwissenschaft Teil des inhaltlichen Bezugsrahmens. Für die ethische Fallberatung gibt es unterschiedliche Modelle (z. B. Nimwegener Modell, MEFES, METAP) mit teils unterschiedlichen Begründungswegen, auf die im Rahmen dieses Beitrags nicht näher eingegangen werden kann. Die Gemeinsamkeit der Modelle besteht in der „multiperspektivische[n] Rekonstruktion des Falls, [der] Benennung von Handlungsoptionen und eine[r] Bewertungsphase, häufig unter Heranziehen bestimmter normativer Kriterien“ (ZEKO 2019, 3). Ich werde mich im Folgenden auf die prinzipienorientierte Fallberatung auf Basis der *Principles of Biomedical Ethics* von Beauchamp und Childress beziehen.

Die vier Prinzipien (Respekt vor der Autonomie, Wohltun, Nichtschaden und Gerechtigkeit) sind *prima facie* gültig und stehen in keinem festen hierarchischen Verhältnis zueinander (vgl. Beauchamp und Childress 2009,

2–4). Ihre Anerkennung erfolgt über die *common morality*: Die Gültigkeit der Prinzipien wird nicht begründet, ihre „Legitimität [wird] aus ihrer weiten Verbreitung und allgemeinen Akzeptanz ab[geleitet]“ (Neitzke 2019, 234). Zudem sind die Prinzipien mit dem ärztlichen und pflegerischen Ethos kombinierbar. Im Kontext ethischer Entscheidungsfindung in der medizinischen Versorgungspraxis bilden sich die Prinzipien etwa bei der Interpretation des Patientenwohls (Nutzen-Schaden-Abwägung), des Patientenwillens (Autonomie) sowie von Verpflichtungen gegenüber Dritten (Gerechtigkeit) ab. Sie bieten „allgemeine ethische Orientierungen, die im Einzelfall noch einen erheblichen Beurteilungsspielraum zulassen. Für die Anwendung müssen [sie] fallbezogen interpretiert und gegeneinander abgewogen werden“ (Markmann 2017, 30). Auf der Ebene ethischer Prinzipien mittlerer Reichweite sind weitere „medizinische Werte“ (Neitzke 2019, 237) denkbar, die für Bewertungen herangezogen werden können. Neitzke beispielsweise nennt im Rahmen einer Falldiskussion zusätzlich Menschenwürde, Verantwortung, Ehrlichkeit und Verschwiegenheit als für die Kasuistik relevante Prinzipien (ebd., 238). Für die Wahl eines flexiblen, kohärentistischen Ansatzes gibt es gute Gründe, wenn man ethische Fragestellungen in der Versorgungspraxis betrachtet: Diese sind maßgeblich von spezifischen Kontextfaktoren beeinflusst – etwa im Hinblick auf die individuelle Person (z. B. bzgl. Krankheitsgeschichte, Sozialstrukturen oder Wertvorstellungen), hinsichtlich der individuellen Behandlungssituation (z. B. bzgl. medizinischer, struktureller und institutioneller Rahmenbedingungen) sowie hinsichtlich der Akteur*innen, die in die Entscheidung einbezogen werden (z. B. unterschiedliche Fachdisziplinen, Professionen, Angehörige). Diese Einflussfaktoren bedeuten für eine differenzierte Entscheidungsfindung, dass im konkreten Fall „unterschiedliche Aspekte und Sichtweisen beleuchtet sowie das Für und Wider verschiedener (Be-)Handlungsoptionen abgewogen und bewertet werden“ (Simon 2020, 1) müssen. Ethikberatung in der medizinischen Praxis erfordert eine multiperspektivische, kontextsensitive, oft mehrzeitige Auseinandersetzung mit einer meist interdisziplinär und/oder multiprofessionell besetzten, aus medizinischen Expert*innen und Externen bestehenden Personengruppe. Um diesen Anforderungen gerecht werden zu können, wird das Theoriefundament der Prinzipien mittlerer Reichweite in vielen Ethikberatungsmodellen um ein diskursethisches Framing ergänzt.³ Mithilfe der prozeduralen

3 Ein Beispiel hierfür ist das Modell des „prinzipienorientierten Diskurses“ (vgl. Mertz et al. 2014).

Diskursregeln kann für die Durchführung der Beratung verfahrenstechnische Orientierung gegeben werden. Zudem kann die Repräsentanz aller für die Bewertung relevanten Perspektiven und der Ausgleich bestehender (hierarchischer, wissens- und kompetenztechnischer, sozialer) Ungleichheiten fokussiert werden. Gleichzeitig wird durch die Diskursethik, die als materiale Ethik selbst keine Handlungsnormen vorgibt, die Flexibilität der inhaltsorientierten Prinzipienabwägung nicht eingeschränkt. Im Hinblick auf die faktische Realisierung eines Diskurses könnten in Krisenzeiten virtuelle Optionen nötig werden. Dies ist nicht zwingend problematisch. Von besonderer Bedeutung ist es dabei, dass die Perspektiven aller von der jeweiligen Entscheidung betroffenen Personen gleichermaßen berücksichtigt werden (können). Das kann etwa Hilfestellungen bei der Nutzung von Technik wie auch Vertreterregelungen notwendig machen.

Wie könnte nun die Beantwortung der beiden vorgestellten Beispielanfragen unter Bezugnahme auf die Prinzipienethik aussehen? Zunächst ein Antwortversuch für Anfrage [b]: Es handelt sich um eine Einzelfallanfrage, für deren Diskussion die Perspektiven des sterbenden Patienten (S) und seiner Angehörigen mit den Perspektiven der anderen Patient*innen, deren Angehörigen sowie des Personals abzuwägen wären. Es wird davon ausgegangen, dass eine Verlegung des Patienten auf eine andere Station oder nach Hause nicht möglich ist. Für das Prinzip der Autonomie ist einerseits der Wille des S bezüglich des Wunsches nach Anwesenheit der Angehörigen in der Sterbephase relevant, andererseits die potenzielle Einschränkung der Autonomie anderer Patient*innen in ihrem Wunsch nach Schutz vor einer möglichen Ansteckung. Da bei der Realisierung des autonomen Wunsches des S direkt die Autonomie anderer Patient*innen eingeschränkt wird, kann allein durch den Verweis auf das Prinzip der Autonomie keine Entscheidung getroffen werden. Bei der Wohltuns-/Schaden- und Risikoabwägung ist zunächst das Verhältnis des Wohltuns für S bei Anwesenheit seiner Angehörigen mit dem Schaden, der durch deren Abwesenheit für ihn entsteht, abzuwägen. Hier kann z. B. geprüft werden, ob durch psychosoziale Unterstützung (Psychoonkologie, Seelsorge) oder digitale Kommunikationsmöglichkeiten die Abwesenheit der Angehörigen ausgeglichen werden kann. Weiterhin, dies hängt mit dem Gerechtigkeitsprinzip zusammen, kann das Wohl von S mit dem potenziellen Schaden der anderen Risikogruppen-Patient*innen abgewogen werden. Hierzu müsste z. B. geprüft werden, inwieweit es bei womöglich großer psychischer Belastung des S und seiner Angehörigen im Verhältnis zum faktischen Gefährdungspotenzial der anderen Pati-

ent*innen einen Ausschlag in die eine oder andere Richtung gäbe. Bezüglich des Prinzips der Gerechtigkeit sind die Verpflichtungen gegenüber den anderen Patient*innen, deren Angehörigen, den Angehörigen von S sowie all denjenigen Personen, die sich an die eingeschränkten Besuchsregelungen halten müssen und dadurch ggf. ebenfalls belastet sind, von Bedeutung. Im Zusammenhang mit der stärkeren Gewichtung des Gesundheitsschutzes von Kollektiven (der anderen Patient*innen und des Personals) gegenüber den Wünschen und der eventuell in Kauf zu nehmenden psychischen oder physischen Schädigung von Einzelpersonen (des S und seiner Angehörigen) könnte das Prinzip der Gerechtigkeit begründungstheoretisch aktuell auch im Einzelfall einen höheren Stellenwert einnehmen. Eine umfassendere Berücksichtigung des gesellschaftlichen Gesundheitsschutzes vor dem Hintergrund der Pandemie kann ethisch begründet werden, sollte aber keine unreflektierten Pauschalurteile nach sich ziehen. Für diesen Fall könnte das bedeuten, dass eine Ausnahmeregelung als besonders begründungsbedürftig eingestuft wird, nicht aber per se als unmöglich. Von zentraler Bedeutung ist die weiterhin zu gewährleistende *Wahrnehmung* der Bedürfnisse von Einzelpersonen, wodurch hier etwa auf organisatorischer Ebene Lösungen gefunden werden können, bei denen kein Schaden für andere entsteht – etwa durch die Gestattung von Ausnahmen bei erhöhten Schutzmaßnahmen (Schutzkleidung, FFP2-Masken) oder nur in bestimmten Zeitfenstern. Hinsichtlich der Rolle von Ethikberatenden kann für Fragestellungen wie diese festgehalten werden, dass eine Einzelfallberatung gerade im Pandemiekontext undifferenzierte, womöglich sogar schädliche Gleichbehandlungen unter Berücksichtigung der Perspektiven aller Entscheidungsbeteiligten und -betroffenen verhindern oder abmildern könnte.

Die Beantwortung der Frage [a] nach Unterstützung bei der Entwicklung ethisch vertretbarer Kriterien zur Verteilung von Beatmungsplätzen erscheint auf den ersten Blick schwieriger. Ich vertrete die Ansicht, dass eine *inhaltliche Bestimmung* von Priorisierungskriterien nicht durch Ethiker*innen vorgenommen werden kann, immerhin handelt es sich um medizinische Kriterien. Zwei Möglichkeiten, wie eine Unterstützung im Rahmen prinzipienorientierter Diskurse realisiert werden könnte, wären die *Analyse und Bewertung* von (1) zuvor durch medizinisches Fachpersonal auszuwählenden Kriterien oder (2) exemplarischen Fallkonstellationen. Ein Beispiel für Variante (1) wäre das häufig kritisierte Kriterium der Gebrechlichkeit (Fragility). Hierzu könnte im Diskurs herausgearbeitet werden, welche ethisch kritischen Punkte es für die Bewertung zu berücksichtigen gilt

– etwa den unabhängig von Scores bestehenden Grad an Autonomie (wie z. B. bei körperlich beeinträchtigten Personen, die durch Hilfsmittel und funktionierende soziale Netzwerke weitgehend selbstständige Leben führen) unter Bezugnahme auf einen relationalen Autonomiebegriff, die Gefahr von Diskriminierung (Gerechtigkeit), den potenziell bei Nichtberücksichtigung dieser Differenzierung entstehenden Schaden für einen großen Teil der Gesellschaft usw. Dieses Kriterium bräuchte also Konkretisierungen, sofern es als geeignet für die Entscheidungsfindung qualifiziert werden soll. Variante (2) könnte im Zusammenhang mit Fallgruppen hilfreich sein, deren Zustand weitgehend deckungsgleich zur Entwicklung von *Best-Practice*-Beispielen behandelt werden könnte (z. B. Patient*innen mit bestimmten Kombinationen von Vorerkrankungen); diese Beispiele könnten von medizinischem Fachpersonal bestimmt und von Ethikberatern analysiert werden. Eine *neue* Rolle von Ethikberatern auf Basis ihrer Expertise in Einzelfallberatungen könnte also darin bestehen, paradigmatische Fallkonstellationen zu analysieren und zu bewerten. Bei derartigen Arbeitsformen würde die Kritik bezüglich mangelnder Kenntnisse oder Kompetenzen von Ethikberatern zur Mitarbeit bei der Kriterien-Entwicklung weitgehend obsolet.

3.2 *Argumente in der aktuellen ethischen Debatte*

Die Nachvollziehbarkeit der ethischen Bewertung pandemiespezifischer Maßnahmen hängt davon ab, ob und wann etwa krisenspezifische Gerechtigkeitsabwägungen wie die vorübergehende kontext- und bereichsspezifische Höhergewichtung des öffentlichen Gesundheitsschutzes anerkannt werden (können) oder nicht. Das setzt differenzierte, bestenfalls konsistente und transparente Begründungswege voraus. Im Folgenden wird anhand von vier Beispielen diskutiert, ob die aktuelle ethische Debatte hierfür hilfreich sein kann – und was das für die Arbeit von Ethikberatern bedeutet.

Ein Beitrag, der das philosophische Fundament aktueller Debatten behandelt, ist der von Werner Wolbert im Band ‚Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise‘. Ausgangspunkt für Wolberts Überlegungen ist die ideengeschichtlich nicht neue, aber im Zusammenhang mit der Pandemie erneut populär gewordene Gegenüberstellung einer „Ethik der Würde“ (Wolbert 2020, 119) – dabei bezieht er sich primär auf Kant – mit dem Utilitarismus. Er verfolgt dabei zwei Anliegen: die Kritik der vermeintlichen Gegensätzlichkeit der Positionen und die Verteidigung einer konsequentialistischen Hybridposition, die Menschenwürde als Orientierungsprinzip anerkennt. Wolbert diskutiert

unter Bezugnahme auf die aktuelle Debatte zunächst utilitaristische Bilanzierungsstrategien zur Rettung bzw. zum Schutz der größtmöglichen Anzahl an Menschen. Er verweist auf die Argumentation der reinen Effektivität, bei der es um „Quantitäten, Ressourcen und Kosten, Personenzahl, Lebensjahre und besondere Berufe, die für Pflege und Therapie zuständig sind und deren Qualifikation wiederum Auswirkung auf die Zahlen hat“ (Wolbert 2020, 120) gehe. Dabei problematisiert er die potenzielle Gefährdung von Minderheiten „wie im Fall der Idee, durch schwache Schutzmaßnahmen gegen Corona und das In-Kauf-Nehmen von mehr Toten eine Herdenimmunität zu erreichen“ (ebd., 120), die eine große Menge an Leid produzieren würde, etwa indem „die Interessen oder Rechte der einzelnen Person im Kollektiv“ (ebd., 121) aufgingen. Auch bei Anerkennung des Ziels, in der Krise möglichst vielen Menschen möglichst effektiv zu helfen, sei eine streng an Effektivitätsmaximierung ausgerichtete Bilanzierung zu kritisieren. Als Korrektiv eines rein quantitativen konsequentialistischen Denkens kämen auch für Utilitaristen verbindliche Beschränkungen in Frage. Als Beispiele nennt Wolbert die Positionen von Dworkin und Nozick, die bei einschränkenden Rechten „vor allem an individuelle Präferenzen, subjektive Freiheitsrechte“ (ebd., 122) denken würden, sowie die Prinzipien von Beauchamp und Childress. Tatsächlich ist es ein Vorteil, dass die Prinzipien sich gegenseitig im Rahmen eines kohärenten Konzepts beschränken und gleichzeitig teleologische und deontologische Argumente zulassen. Hierbei seien nach Wolbert „die Prinzipien *non-maleficence* und *beneficence* auf jeden Fall teleologischer Art [...] Die Gerechtigkeit gilt freilich weithin als ein deontologisches Prinzip [...] wie auch der Respekt vor der Autonomie“ (ebd., 125). Die Autoren der *Principles* verteidigen selbst die Einschränkung einer indirekt utilitaristischen Position durch die anderen Prinzipien – wobei auch hier in ethischen Konflikten die Frage der letztgültigen Priorisierung einzelner Prinzipien oft nur im Einzelfall zu bestimmen ist. Aus utilitaristischer Perspektive könnte die Gewichtung der Prinzipien dabei deutlich anders ausfallen als aus deontologischer. Streng deontologische Theorien wiederum stehen im Konfliktfall vor dem Problem der Unabwägbarkeit konfligierender absoluter Pflichten. Auch aus deontologischer Perspektive könnten laut Wolbert aber Ausnahmen gerechtfertigt werden und „wegen einer vordringlichen Pflicht erforderlich sein. Und diese Ausnahme bedeutet keine Beeinträchtigung der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit der Pflicht, sondern deren Präzisierung in einem konkreten Fall“ (ebd., 133). Nach Wolbert sind deshalb Ergebnisse der Überlegungen von Utilitaristen und Deontologen zu konkreten, prakti-

schen Fragen mitunter identisch. Nicht identisch sind dabei natürlich ihre Begründungswege. Wird nun in der aktuellen Debatte auf den Utilitarismus als Begründungsfundament verwiesen oder ebendieses kritisiert, müsse, so Wolbert, klargemacht werden, welche Spielart des Utilitarismus gemeint sei. Nur so ließe „sich klären, ob die Einwände und Gegenargumente tatsächlich nicht-utilitaristischer oder nicht-teleologischer Art“ (ebd., 134) seien. Die Wahl der hedonistischen Variante mit dem Ziel der Maximierung des größtmöglichen Glücks könne zur Folge haben, dass „es letztlich schlicht auf eine insgesamt positive Bilanz“ (ebd., 129) ankäme. Mitunter werde mit ‚Utilitarismus‘ dagegen eine teleologische Ethik beschrieben, die so Wolbert, „eben eine Ethik der Güterabwägung [sei], welche aber nicht ausschließen muss, dass es auch einen Wert gibt, der jeder Abwägung entzogen ist, was bei Kant die *Würde* ist“ (ebd., 132).

Die Medizinethikerin Annette Dufner hat in einem Zeit-Interview zu Allokationsentscheidungen Stellung genommen. Im Interview fokussiert sie primär die Notwendigkeit, praktische Hilfen anbieten zu können. Die Festlegung von Kriterien hält sie nicht grundsätzlich für ethisch problematisch, gerade die Erfolgsaussicht sei für sie durchaus als Kriterium denkbar. Die Diskriminierungsgefahr sei bei der Festlegung konkreter Kriterien kaum gänzlich zu vermeiden, ein Mehraugenprinzip mit einem möglichst heterogen zusammengesetzten Team unter optionaler Einbeziehung eines Ethikkomitees könne diese Gefahr ihrer Ansicht nach bei konkreten Entscheidungen abmildern. Angesprochen auf die Stellungnahme des DER und das Verrechnungsverbot von Menschenleben nennt Dufner als Alternative das „*First come, first serve*“-Prinzip, das sie aber nicht für gerechter hält. Auch hier würden Urteile über den Wert eines Lebens getroffen: „Dann kommt zuerst dran, wer näher am Krankenhaus wohnt oder sich ein Auto leisten kann. Oder der Lebensstil ist ausschlaggebend: Wer sich früher angesteckt hat, wird dann eher behandelt“ (Leitlein 2020, 1). Auch wenig sinnvoll sei ein Losverfahren. Hier müsse entschieden werden, welche Personen wann mit welcher Wiederholungshäufigkeit am Losverfahren teilnehmen. Dufner weist hier indirekt auf ein Merkmal der aktuellen Debatte zu pandemiespezifischen Maßnahmen hin: die stumme Inkaufnahme von Widersprüchen zugunsten augenscheinlicher Klarheit von Lösungsvorschlägen. Auch bei den beschriebenen Alternativen (Losverfahren, *first-come, first serve* usw.) werden Abwägungen getroffen, die gerechtigkeitstheoretisch hochrelevant sind, aber nicht thematisiert würden. Vertreter*innen eines Verrechnungsverbots, die solche Alternativen vertreten, müssten Einschränkungen ihrer

Position erklären. Dufner vertritt eine konsequentialistische Pro-Anzahl-Position, dies wird auch im Interview deutlich. Sie verteidigt das Ziel der Rettung möglichst vieler Menschenleben, erkennt aber an, dass die langfristigen Konsequenzen der dafür notwendigen Entscheidungen begründungsrelevant sind (ebd., 2). Ausführlich hat sie ihre Position gemeinsam mit Bettina Schöne-Seifert diskutiert (vgl. Dufner und Schöne-Seifert 2019). Die Autorinnen postulieren, dass „die Rettung der größeren Anzahl moralisch richtig ist, weil sie das bessere Ergebnis realisiert und dabei nicht gegen andere Pflichten, insbesondere das Gleichachtungsgebot, verstößt“ (ebd., 17), ohne gleichzeitig einen reinen Wohlergehensaggregationismus anzuerkennen (ebd., 38).

Eine Anti-Anzahl-Position vertritt der Risikoethiker Julian Nida-Rümelin, der in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung ebenfalls zu den Konsequenzen aktueller Maßnahmen Stellung bezogen hat. Anders als Dufner positioniert er sich explizit gegen eine Verrechnung von Menschenleben und plädiert dafür „Gesundheitsschutz, Lebensschutz, ökonomische Güter, soziale und kulturelle Güter“ (Schloemann 2020, 19) simultan im Blick zu haben. Diese Position vertrat er auch im Spiegel-Beitrag ‚Raus aus dem Lockdown – so rasch wie möglich‘, einem Beitrag mit Alexander Kekulé, Boris Palmer, Christoph M. Schmidt, Thomas Straubhaar und Juli Zeh. Der Einsatz von Maßnahmen wie im Lockdown sei nach Ansicht der Autor*innen nur übergangsweise und kurzfristig in akuten Krisensituationen zu rechtfertigen. Die verfassungsrechtlichen Grundlagen, die im Kern auch das Selbstbestimmungsrecht des Menschen begründen, dürften keinesfalls mittel- und langfristig ignoriert werden. Anstelle von „allgemein dämpfenden Maßnahmen“ sollten primäre Risikogruppen geschützt und gleichzeitig unterstützt werden (etwa durch Briefe und Anrufe, aber auch durch das Einhalten von Abstands- und Hygieneregeln). Die individuelle Risikoabwägung solle dem Einzelnen vorbehalten bleiben. Da sich Nida-Rümelin dezidiert vom Utilitarismus abgrenzt, ist im Hinblick auf Wolberts Überlegungen vor allem folgende Interviewpassage relevant:

Es hat allerdings durchaus Sinn zu untersuchen, wie sich bestimmte medizinische Maßnahmen zum Gewinn an Lebenszeit und Lebensqualität verhalten. Wenn man jedoch die gesamte medizinische Praxis daran ausrichtet, dann wird das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt oder Ärztin und Patientin oder Patient tief gestört. [...] Es gibt ein grundsätzliches Verrechnungsverbot, in der Alltagsmoral und im Rechtssystem, an das wir uns halten müssen, und davon sind auch meine Positionen geleitet. [...] Ich bin Humanist, und Humanismus

heißt, man orientiert sich an der individuellen Autonomie, an individuellen Rechten und Gerechtigkeit. Menschen sind keine Nummern. (Schloemann 2020, 19)

Basis für Nida-Rümelins Argumentation sind universale Normen und Prinzipien (Gerechtigkeit, Recht/Pflicht, Menschenwürde, Autonomie), er verneint aber für die Bewertung praktischer Fragen – hier im Kontext von Triage-Entscheidungen – nicht die Relevanz der Behandlungskonsequenzen (Erfolg, Lebenszeit, Lebensqualität). Sowohl Dufner als auch Nida-Rümelin formulieren also für ihre Bewertungen konkret-praktischer Fragen Einschränkungen und könnten, wie Wolbert es vermutet hat, z. B. im Hinblick auf die Bewertung einzelner Maßnahmen so in manchen Fällen zu einem ähnlichen Ergebnis kommen. Dennoch ist die Begründungsrichtung deutlich zu unterscheiden.

Auch in den Stellungnahmen der Fachgesellschaften lassen sich (implizit oder explizit) theoretische Grundannahmen erkennen. Wie bei Nida-Rümelin werden etwa in der Empfehlung des DER u. a. Rechtsordnung und Menschenwürde als normative Bezugspunkte benannt. Auch der simultane Blick auf Gesundheitsschutz und „die politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Lebenslage derjenigen Personen oder Personengruppen, die von dieser Strategie unmittelbar oder mittelbar betroffen sind“ (DER 2020, 5) wird vertreten, allerdings im Rahmen einer durch die Rechtsnormen eingeschränkten Kosten-Nutzen-Abwägungslogik:

Solche Abwägungen, die immer auch Nützlichkeitsabwägungen einschließen, sind ethisch einerseits unabdingbar, andererseits nur insofern zulässig, als sie keine Grund- und Menschenrechte oder weitere fundamentale Güter auf Dauer aushöhlen oder sogar zerstören. Auch der gebotene Schutz menschlichen Lebens gilt nicht absolut. (ebd., 5)

Die Empfehlung des Ethikrats, so Weyma Lübke, sei „angesichts der Kürze derstellungszeit und der Rücksichten, die bei kollektiver Autorschaft zu nehmen sind, bemerkenswert differenziert und konsensuell geraten“ (Lübke 2020, 334). Dabei würde allerdings nicht herausgestellt, wie fundamental und „wie kontrovers die theoretischen und konzeptuellen Grundlagen sind, aus denen heraus das rasche Antwortgeben in der Krise sich speist“ (ebd., 434–435). Es ist laut Lübke unklar, worauf sich die Haltung der Rettung möglichst vieler Menschenleben als Orientierungsmaßstab theoretisch begründet; hierzu seien fundierte gerechtigkeitstheoretische Überlegungen

anzustellen. Den Kliniker*innen würde dadurch nur unzureichend Orientierung gegeben. Eberhard Schockenhoff sieht in den Empfehlungen keinen konzeptuellen Widerspruch. Im Rahmen einer „autonomiebasierte[n] Ethik, die dem individuellen Rechtsschutz aufgrund der Menschenwürde oberste Priorität einräumt“ (Schockenhoff 2020, 28), sei eine utilitaristische Nutzenabwägung untersagt. Auch „in Situationen, in denen Leben gegen Leben steht“, dürfe „niemand als Mittel zum Zweck der Lebensrettung anderer benutzt werden“ (ebd., 29). Gleichzeitig erkennt auch er als Ziel der aktuellen Maßnahmen die Rettung möglichst vieler Menschenleben selbstverständlich an. Die Maßnahmen müssten sich dabei „zwingend innerhalb des [...] verfassungsrechtlichen Rahmens bewegen, die auch in Notsituationen niemals außer Kraft gesetzt werden können“ (ebd., 29). Wie dies praktisch widerspruchsfrei umzusetzen sei, beantwortet auch er nicht.

Es besteht in der aktuellen Debatte weitgehend Einigkeit, dass es aus ethischer Perspektive geboten ist, „die Gesellschaft“⁴ in der Krise zu schützen. Große Uneinigkeit besteht bezüglich der Art und Weise, wie das für wen gestaltet werden soll, welche Lebensbereiche als schützenswert erachtet werden, welchen Stellenwert übergeordnete Normen haben und welcher Argumentationsweg für ethische Begründungen gewählt wird. Während streng deontologische Positionen Gefahr laufen, keine Lösungen für die Praxis anbieten zu können, weil einander widerstreitende absolute Pflichten konkrete Ergebnisse verhindern, müssen sich streng konsequentialistische Positionen mit Vorwürfen der Diskriminierung kleiner Gruppen und der Vernachlässigung menschenrechtlicher (z. B. Menschenwürde) und verfassungsrechtlicher (z. B. bzgl. des Instrumentalisierungsverbots) Prinzipien auseinandersetzen. Faktisch werden selten streng normative Positionen vertreten.

Was bedeutet das für die Arbeit von Ethikberatern? Können die Argumente der aktuellen ethischen Debatte zur Covid-19-Pandemie zu einer Erweiterung des Begründungsfundaments von Ethikberatern beitragen? Einerseits wurde anhand der gezeigten Argumente klar, dass *streng* normative Positionen für die ethische Diskussion pandemiespezifischer Maßnahmen in praktischen Kontexten wenig hilfreich sein dürften. Wenn allerdings die Argumentationswege offengelegt und die für Abwägungen

4 Es bleibt oft unklar, ob in den Abwägungen die Weltengemeinschaft gemeint ist oder ob sich die Argumentationen auf lokale/nationale Strukturen beziehen. Dies würde z. B. relevant, wenn man diskutiert, ob bei nationalen Knappheitslagen Personen, die aus anderen Ländern zur Versorgung aufgenommen wurden, nachrangig behandelt würden.

und Einschränkungen relevanten Punkte transparent gemacht werden, kann eine Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Perspektiven für Ethikberatende durchaus hilfreich sein bei der Bearbeitung pandemiespezifischer Anfragen: So könnte etwa bei dem vorgestellten Beispiel [a] auf argumentativ stärkerer Basis begründet werden, wodurch Einschränkungen individueller Freiheiten (hier: des Besuchsrechts) in explizit zu definierenden Notsituationen gerechtfertigt werden können, wann eine Abwägung von Nutzen und Schaden wie legitimiert werden kann und wann nicht, oder warum die Ermöglichung eines menschenwürdigen Sterbens als Anspruch formuliert und dadurch eventuell individuelle Patientenrechte gestärkt werden können. Andererseits glaube ich, dass die aktuelle ethische Debatte von den Begründungswegen der Ethikberatung profitieren könnte: Analysen pandemiespezifischer Maßnahmen in der medizinischen Versorgung durch Ethikberatende könnten als *Best-Practice*-Beispiele dienen, um transparente, multiperspektivische, kontextsensible Entscheidungsprozesse auf Basis ethischer Prinzipien mittlerer Reichweite theoretisch zu rechtfertigen. Dies könnte auch praktische Konsequenzen für eine mögliche Erweiterung des Aufgabenbereichs von Ethikberatern haben. Ob Ethikberatende dafür selbst auf der Organisationsebene von Institutionen tätig werden – etwa, indem sie Entscheidungsprozesse moderierend begleiten – oder Beispiele in Leitlinien und Fortbildungen verarbeiten, hängt ebenso vom Umfang der Integration von Ethikern durch die Entscheidungsträger*innen wie auch von den Profilen der Beratenden ab.

4. Kompetenzgrenzen: Public Health, Menschenrechte, Psychologie, Recht

Ich möchte im letzten Punkt auf die Frage eingehen, inwieweit sich Ethikberatende für die Bearbeitung pandemiespezifischer Fragen neue Wissensbereiche erschließen sollten und wo Kompetenzgrenzen liegen.

Die Arbeitsgruppe Ethik des ‚Kompetenznetzes Public Health zu COVID-19‘ (vgl. <https://www.public-health-covid19.de>) vertritt die Ansicht, dass für Fragen zum Umgang mit der Pandemie die Perspektive der Public-Health-Ethik dringend erforderlich sei⁵ – diese Ansicht teile ich. Ein Beispiel für die Integration dieser Perspektive in den Ethikberatungskontext ist eine „Public-Health-Ethikberatung“, in deren Rahmen eine Gruppe von Ex-

5 Hierzu sind besonders die Policy Briefs der Ethik-Arbeitsgruppe des Kompetenznetzes zu empfehlen.

pert*innen für Public Health vier „Fragen zu ethischen Aspekten von anstehenden Schutzmaßnahmen der öffentlichen Gesundheit“ (Wild et al. 2020, 507) des Landesinstituts für Gesundheit bearbeitet und publiziert hat. Diese Arbeitsweise ist ein Beispiel für das ‚Expertenmodell‘ der Ethikberatung, bei dem Fragen an ein Expertengremium delegiert werden, der Abwägungsprozess findet innerhalb des Gremiums statt. Dieses Modell eignet sich besonders für Beratungen auf Organisationsebene.

Ein Spezifikum der Public-Health-ethischen Perspektive ist es, dass „prinzipiell alle Themenfelder der multidisziplinären Gesundheitswissenschaften als relevant erachtet“ werden, etwa Themen im Zusammenhang mit Gesundheitssystem und Gesundheitsökonomie. Ein weiteres sei der Fokus auf „gesamtgesellschaftlich relevante normative Aspekte“ (beides ebd., 508) des guten Lebens, wie etwa soziale Gerechtigkeit. Eine strenge Abgrenzung zwischen Medizinethik und Public-Health-Ethik wird nicht vorgenommen, lediglich die anders gelagerte Blickrichtung wird betont. Hier einige Beispiele für Unterschiede zwischen dieser Beratung und der klassischen Fallberatung, um das Kompetenzerweiterungspotenzial für Ethikberatende zu illustrieren: Als relevante ethische Werte wurden etwa die Möglichkeit zur Partizipation aller von den Entscheidungen Betroffener genannt, Transparenz und Offenheit zugunsten der Nachvollziehbarkeit von Entscheidungen, die Angemessenheit der Entscheidungen auf Basis z. B. von Evidenzen und begründeten Werten sowie die Möglichkeit zur Revision (vgl. ebd., 509). In der Möglichkeit zur Partizipation findet sich zwar auch ein Grundprinzip einzelfallbezogener Ethikberatung wieder, allerdings ist im Public-Health-Kontext der Kreis von Adressat*innen deutlich größer und, anders als in konkreten Fällen, wird die Partizipation meist nicht direkt, sondern über Repräsentanten realisiert. Der Anspruch an hohe ethische Qualität (Begründung von Argumenten/Entscheidungen) und kommunikative Standards (Nachvollziehbarkeit, Offenheit, Transparenz) ist für beide Varianten der Ethikberatung gleichermaßen von Bedeutung, doch die weitreichendere Verantwortung, die mit einer transparenten Kommunikation an die und mit der Öffentlichkeit einhergeht (gerade im Hinblick auf potenziell nötige Revisionen) ist für Fragestellungen im Zusammenhang mit der öffentlichen Gesundheit spezifisch. Darüber hinaus ist für Ethikberatungen, die von Institutionen oder der Politik angefragt werden, mitunter bereichsspezifisches Wissen erforderlich. Während „klassische“ Ethikberatende durchaus über das theoretische Instrumentarium zur Durchführung und Moderation von Beratungsgesprächen verfügen und geschult sind im Umgang mit Entscheidungsprozessen bei konfligierenden

ethischen Normen, Werten oder Ansprüchen in medizinischen Versorgungssituationen, sind sie nicht zwingend inhaltlich und strukturell vorbereitet auf Ethikberatungen im Public-Health-Kontext. Diese würden „ein besonderes Verständnis für ethische Fragen auf der Bevölkerungsebene, wie sie z. B. in der politischen Philosophie verhandelt werden, und Vertrautheit mit der Komplexität von Gesundheitssystemen“ (ebd., 508) erfordern – weshalb die Ausbildung explizit Public-Health-ethischer Expertise angezeigt wäre, wenn Ethikberatende ohne Vorerfahrung in diesem Bereich tätig werden wollten. Die *generelle* Kritik an einer Beteiligung von Ethikberatenden an Entscheidungen auf Organisationsebene, etwa bei der Diskussion von Fragen zur Ressourcenallokation oder der Bewertung pandemiespezifischer Maßnahmen, halte ich für undifferenziert. Ich hatte bereits auf Möglichkeiten von Ethikberatenden bei der Bearbeitung paradigmatischer Fälle und Fragen hingewiesen oder auf die Moderation von Diskursen in Organisationen. Darüber hinaus könnten sich gerade Ethikberatende mit Wissen und Kompetenzen im Public-Health-Kontext auch, wie oben beschrieben, im Rahmen von Expertenmodellen einbringen. Da die Berücksichtigung der öffentlichen Gesundheit vor dem Hintergrund der Pandemie zudem auch in Einzelfallberatungen relevant ist, wäre eine Kompetenzerweiterung im Bereich Public-Health-Ethik unabhängig von einem erweiterten Arbeitsfeld zu empfehlen und entsprechende Angebote zu entwickeln.

Viele der Werte und Prinzipien, die bezüglich der Bearbeitung pandemiespezifischer Fragen genannt wurden, haben Bezug zu Menschenrechten (z. B. Menschenwürde, Autonomie, Schutz vor Diskriminierung). Menschenrechtsbasierte Argumentationen könnten hilfreich dabei sein, „Pflichten [zu beschreiben] und Forderungen an den Staat und dessen Institutionen“ (Hack und Herrler 2020, 13) zu formulieren – dies könnte für Ethikberatungen im Public-Health-Kontext interessant sein. Die Ethik der Menschenrechte kann zudem einen substanziellen Beitrag bei der Beantwortung von Fragen z. B. zum Umgang mit Vulnerabilität, zur Förderung von Autonomie oder bei der Diskussion divergierender Wertvorstellungen leisten (vgl. Bielefeldt 2016, Hack et al. 2019a und 2019b) – bisher wurde dies allerdings kaum im Hinblick auf Ethikberatung diskutiert. Wissensbestände und Argumente aus dem Menschenrechtskontext können wertvolle Erweiterungen für Ethikberatende darstellen, gerade im Zusammenhang mit der Covid-19-Pandemie.⁶

6 Mit der menschenrechtlichen Dimension der Pandemie haben sich u. a. Human Rights Watch und das Deutsche Institut für Menschenrechte auseinandergesetzt.

Auch dabei wären für die kompetente Anwendung entsprechende Fortbildungsangebote zu entwickeln. Ich möchte mich bezüglich der Erweiterung der Kompetenzen von Ethikberatenden an den Appell zur Auseinandersetzung mit der Public-Health-Ethik von Wild et al. anschließen und diesen auf die Ethik der Menschenrechte ausdehnen.

In Ethikberatungsgesprächen „wird die psychische Belastung der Beteiligten häufig nicht explizit, wohl aber implizit adressiert“ (Knochel et al. 2020, 1). Dies ist eine generelle Herausforderung im Zusammenhang mit Ethikberatungen, die bisher kaum wissenschaftlich bearbeitet wurde. Wenngleich die Durchführung von Ethikberatungen auch zu psychischer Entlastung beitragen kann, sind Methodik und Zielsetzung von Ethikberatungsgesprächen und psychologischen/therapeutischen Beratungsgesprächen unbedingt zu unterscheiden und für eine professionelle Bearbeitung voneinander abzugrenzen. Im Zusammenhang mit Anfragen und Beratungen seit Beginn der Covid-19-Pandemie wurde verstärkt ‚moralischer Stress‘ bei Mitarbeitenden wahrgenommen, der durch die Konfrontation „mit kritischen und potentiell traumatischen Ereignissen und [...] moralischen Herausforderungen“ (ebd., 2) ausgelöst werde und sich psychisch belastend auswirken könne. Die AEM vertritt im Diskussionspapier zur Rolle von Ethikberatenden die Ansicht, dass die „Beratung bei psychischen Belastungen [...] nicht Aufgabe[n] von Ethikberatung“ sei (Marckmann et al., 2020), dass Ethikberatende jedoch auf bestehende Strukturen hinweisen und die Einrichtung neuer Angebote unterstützen könnten. Eine Erweiterung des Ethikberatungsangebots um Interventionen, die auf die Reduktion von moralischem Stress abzielen, wird aktuell kontrovers diskutiert. Hilfreich ist hier die Handreichung für Ethikberatende zu psychischen Belastungen von Gesundheitspersonal im Umgang mit moralischen Konflikten von Knochel, Kühlmeyer, Richstein und Rogge. Ethikberatende können nach Auffassung der Autor*innen durch Fortbildungen die „Kommunikation über moralische Herausforderungen“ (Knochel et al. 2020, 3) des Personals verbessern, was zum „guten ethischen Klima einer Institution“ (ebd., 3) beitrage und Belastung durch moralischen Stress verringere. Im Rahmen von Fallberatungen könnten Ethikberatende das Personal durch empathische Anerkennung der Belastungen und gemeinsames Herausarbeiten und Benennen der Ursachen

gesetzt (vgl. <https://www.hrw.org/news/2020/03/19/human-rights-dimensions-covid-19-response>, <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/aktuell/news/meldung/article/corona-pandemie-menschenrechte-muessen-das-politische-handeln-leiten/>).

moralischer Dilemmata entlasten. Es werden auch Beispiele für Maßnahmen genannt, die über das bisherige Spektrum der Ethikberatung hinausgehen, etwa psychologisches Debriefing, Mentoringprogramme, Second-Victim-Support-Teams oder auf moralischen Stress fokussierte Teambesprechungen. Hinsichtlich all dieser Maßnahmen ist eine psychologische Weiter- oder Ausbildung Voraussetzung für die kompetente Durchführung. Die Möglichkeiten von Ethikberatern, hilfreiche Unterstützung bei der Bewältigung von durch moralischen Stress ausgelösten psychischen Belastungen zu bieten, sind maßgeblich abhängig vom individuellen Kompetenzspektrum der Berater. Entsprechend ist für die professionelle, qualitativ hochwertige Beratung in diesem Kontext die Reflexion der eigenen Möglichkeiten und Grenzen notwendig vorzusetzen. Die Vernetzung ethischer, psychosozialer und seelsorgerlicher Unterstützungsangebote der jeweiligen Institutionen kann dabei für die Bearbeitung von Fragen im Graubereich der Zuständigkeit hilfreich sein.

Explizit abgrenzen müssen sich Ethikberatende vom juristischen Kompetenzbereich. Ethikberatungen finden dabei nicht losgelöst von rechtsstaatlichen Rahmenbedingungen statt: Rechtsnormen oder professionsethische Erklärungen, „nationales und transnationales Recht, [...] Empfehlungen und Richtlinien von Fachgesellschaften [...] müssen sinnvoll interpretiert und integriert werden“ (Mertz et al. 2014, 98), die individuelle Gewissensfreiheit muss berücksichtigt werden. Dies setzt seitens der Ethikberater Kompetenz im Umgang mit den relevanten Normen und Gesetzen voraus, in schwierigen Fällen auch das Bewusstsein um Kompetenzgrenzen und die Notwendigkeit eines juristischen Konsils. Im Zusammenhang mit der Covid-19-Pandemie werden bei der *ethischen* Bewertung von Maßnahmen oft *juristische Argumente* ohne hinreichende Abgrenzung der Argumentationsebenen diskutiert. Gleichzeitig herrscht weder unter Juristen eine einheitliche Meinung zur rechtlichen Bewertung der Maßnahmen,⁷ noch gibt es faktische Rechtssicherheit. Die Kompetenzen, die Ethikberatende für die Bewertungen von *juristisch relevanten* ethischen Fragestellungen im Pandemiekontext haben müssten, können momentan (noch) nicht erworben werden. Die Bewertung von Entscheidungen oder Handlungen als „ethisch vertretbar“ im Kontext von Ethikberatungen muss nicht zwingend mit einer juristischen Legitimation einhergehen, diese kann bestenfalls gleichzeitig bestehen. Hier darf in unklaren Fällen von der Ethik weder eine Entlastung

7 Vgl. hierzu z. B. Jäger und Gründel 2020, Taupitz 2020, Birklbauer 2020.

bezüglich befürchteter juristischer Konsequenzen erwartet noch (unbewusst durch mangelhafte Abgrenzung) suggeriert werden. Eine Entlastung der Akteur*innen im Gesundheitswesen im Hinblick auf Rechtssicherheit bei Entscheidungen unter Pandemiebedingungen kann nur auf Basis einer Klärung der juristischen Rahmenbedingungen durch die entsprechenden Expert*innen gewährleistet werden.

5. Mehr Ethik, mehr als Ethik und mehr Ethiker

Für die Beantwortung ethisch relevanter Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Covid-19-Pandemie stellen, sind weite, unspezifische Argumentationen nicht nur wenig konstruktiv, sondern sogar verunsichernd – egal, ob deren inhaltlicher Fokus von begründungstheoretisch nicht weiter ausdifferenzierten Verweisen auf die prinzipielle Priorisierung des gesellschaftlichen Gesundheitsschutzes, das Verbot der Instrumentalisierung oder die größtmögliche Zahl zu rettender Menschenleben geprägt ist. Ohne hinreichende Differenziertheit der Argumentation wird durch das Stehenlassen scheinbarer Selbstverständlichkeiten Widerspruchsfreiheit bloß suggeriert, nicht hergestellt. Eine reflektierte Anerkennung pandemiespezifischer Maßnahmen und Entscheidungen ist auf dieser Basis kaum zu erreichen, ebenso wenig eine Unterstützung von Akteur*innen in der Versorgungspraxis. Ich vertrete die Ansicht, dass durch die Anwendung der Methoden zur Entscheidungsfindung, der Begründungswege und Argumentationen, die in der Ethikberatung genutzt werden, mehr Differenziertheit in der aktuellen Debatte erreicht werden könnte. Wahrscheinlich können für die beschriebenen strukturell wie inhaltlich hochkomplexen Fragen oft keine ethisch idealen, vollumfänglich konsensuellen Lösungen gefunden werden, sondern nur Kompromisse. Diese wären bei expliziter und transparenter Aushandlung von Unterschieden und Widersprüchen aber mitnichten argumentativ schwächer, sondern würden pragmatische, nachvollziehbare und für die konkreten Kontexte plausible Ergebnisse darstellen. Dabei sollte keine verkürzende Komplexitätsreduktion, sondern eben eine differenzierte Aufarbeitung angestrebt werden. „Mehr Ethiker“ bzw. Ethikberatende könnten durch professionell geleitete Beratungsgespräche, die als diskursive Aushandlungsprozesse unter diskriminierungsfreier Teilhabe aller entscheidungsrelevanter Personen(gruppen) und durch kontextsensitive Interpretation der konkret zur Debatte stehenden ethischen Werte, Prinzipien und Normen realisiert werden, ein produktives Setting für diese differenzierte Bearbeitung schaffen.

Durch die Begleitung herausfordernder Entscheidungsprozesse sowie durch Fortbildungs- und Sensibilisierungsmaßnahmen könnten Ethikberatende hilfreiche Unterstützung bieten im Umgang mit den Lücken, die etwa in den Empfehlungen der Fachgesellschaften auf konkret-inhaltlicher Ebene stehen geblieben sind. Sie könnten dies nicht nur in der unmittelbaren Patientenversorgung und im Hinblick auf individuelle Einzelfälle, sondern unter Einbezug von beispielsweise Public-Health-ethischer Expertise auch in Krisenstäben oder für Personen(gruppen) aus Institutionen des Gesundheitswesens. Die Beratenden müssen für sich dabei verantwortungsbewusst und selbstreflektiert beantworten, in welchen Kontexten, zu welchen inhaltlichen Themen und für welche Klientel sie sich vor dem Hintergrund des eigenen, individuellen Kompetenzsets professionell einbringen können und wollen. Auch angesichts der Vielfalt der Profile von Ethikberatenden könnten hier wertvolle Ressourcen im Umgang mit pandemiespezifischen ethischen Fragen gefunden werden.

Literatur

- Beauchamp, Tom L., und James F. Childress. 2009. *Principles of biomedical ethics*, New York: Oxford University Press.
- Bielefeldt, Heiner. 2016. „Der Menschenrechtsansatz im Gesundheitswesen“. In *Das Menschenrecht auf Gesundheit. Normative und aktuelle Diskurse*, herausgegeben von Andreas Frewer und Heiner Bielefeldt, 19–56. Bielefeld: transcript.
- Birklbauer, Alois. 2020. „Die Verhältnismäßigkeit der Covid-19-Maßnahmen aus strafrechtlicher Sicht“. In *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, hg. von Wolfgang Kröll et al., 137–152. Baden-Baden: Nomos.
- Bundesärztekammer (BÄK). 2020. *Bekanntmachungen: Orientierungshilfe der Bundesärztekammer zur Allokation medizinischer Ressourcen am Beispiel der SARS-CoV-2-Pandemie im Falle eines Kapazitätsmangels*. https://www.bundesaerztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/pdf-Ordner/Stellungnahmen/BAEK_Allokationspapier_05052020.pdf (zuletzt zugegriffen am 23.7.2020).
- Deutscher Ethikrat (DER). 2016. *Patientenwohl als ethischer Maßstab für das Krankenhaus. Stellungnahme*. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-patientenwohl-als-ethischer-massstab-fuer-das-krankenhaus.pdf> (zuletzt zugegriffen am 26.7.2020).
- Deutscher Ethikrat (DER). 2020. *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc-Empfehlung*. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Ad-hoc-Empfehlungen/deutsch/ad-hoc-empfehlung-corona-krise.pdf> (zuletzt zugegriffen am 19.8.2020).

- Deutsche Interdisziplinäre Vereinigung für Intensiv- und Notfallmedizin (DIVI), Deutsche Gesellschaft für Interdisziplinäre Notfall- und Akutmedizin, Deutsche Gesellschaft für Anästhesiologie und Intensivmedizin, Deutsche Gesellschaft für Internistische Intensivmedizin und Notfallmedizin, Deutsche Gesellschaft für Pneumologie und Beatmungsmedizin, Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin, Akademie für Ethik in der Medizin. 2020. *Entscheidungen über die Zuteilung von Ressourcen in der Notfall- und der Intensivmedizin im Kontext der COVID-19-Pandemie, Version 2: Klinisch ethische Empfehlungen*. <https://www.divi.de/joomlatoools-files/docman-files/publikationen/covid-19-dokumente/200416-divi-covid-19-ethik-empfehlung-version-2.pdf> (zuletzt zugegriffen am 20.8.2020).
- Dufner, Annette, und Bettina Schöne-Seifert. 2019. „Die Rettung der größeren Anzahl: Eine Debatte um Grundbausteine ethischer Normenbegründung“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, Bd. 6, Heft 2: 15–42. <https://doi.org/10.22613/zfpp/6.2.1>
- Frewer, Andreas, und Heiner Bielefeldt. Hg. 2016. *Das Menschenrecht auf Gesundheit. Normative Grundlagen und aktuelle Diskurse*, Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hack, Caroline, und Christoph Herrler. 2020. „Teilhabe im Pflege- und Gesundheitswesen. Menschenrechtliche Fundierung und ethische Aspekte bei der Realisierung“. In *Ethik im Gesundheitswesen. Springer Reference Pflege – Therapie – Gesundheit*, hg. von Annette Riedel, Sonja Lehmeier. https://doi.org/10.1007/978-3-662-58685-3_20-1
- Hack, Caroline, Lutz Bergemann, Heiner Bielefeldt und Andreas Frewer. Hg. 2019a. *Menschenrechte im Gesundheitswesen. Vom Krankenhaus zur Landesebene*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hack, Caroline, Lutz Bergemann und Andreas Frewer. 2019b. „Menschenrechte in der Klinik: Fallberatungen von Ethikkomitees im Vergleich. Zur Einführung“. In *Menschenrechte im Gesundheitswesen. Vom Krankenhaus zur Landesebene*, hg. von Caroline Hack et al., 209–216, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jäger, Christian, und Johannes Gründel. 2020. „Zur Notwendigkeit einer Neuorientierung bei der Beurteilung der rechtfertigenden Pflichtenkollision im Angesicht der Corona-Triage“. *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik* 4/2020: 151–163. http://www.zis-online.com/dat/artikel/2020_4_1356.pdf (zuletzt zugegriffen am 21.8.2020).
- Knochel, Kathrin, Katja Kühlmeyer, Karl-H. Richstein und Annette Rogge. 2020. *Psychische Belastungen von Gesundheitspersonal im Umgang mit moralischen Konflikten. Eine Handreichung für klinische Ethikberater*innen*. https://www.aem-online.de/fileadmin/user_upload/Handreichung_psychischer_Belastung_15_4_final.pdf (zuletzt zugegriffen am 10.8.2020).
- Kröll, Wolfgang, Johann Platzer, Hans-Walter Ruckenbauer und Walter Schaupp. Hg. 2020. *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783748910589> (zuletzt zugegriffen am 17.8.2020).

- Leitlein, Hannes. 2020. „Behandlung von Corona-Patienten: ‚Wir dürfen die Ärzte nicht alleinlassen‘“. *Zeit Online*. 4. April 2020. <https://www.zeit.de/gesellschaft/2020-04/behandlung-coronavirus-patienten-krankenhaeuser-triage-notfallmedizin-aerzte-annette-dufner>.
- Lübbe, Weyma. 2020. „Orientierung in der Corona-Krise? Nicht mit Doppelbotschaften“. *Medizinrecht* 38: 434–439. <https://doi.org/10.1007/s00350-020-5557-4>.
- Marckmann, Georg, Gerald Neitzke, Annette Riedel et al. 2020. „Möglichkeiten und Grenzen von Ethikberatung im Rahmen der COVID-19-Pandemie“. *Zeitschrift für Ethik in der Medizin* 32: 195–199. <https://doi.org/10.1007/s00481-020-00580-4>.
- Marckmann, Georg. 2017. „Klinische Ethikberatung und ethische Entscheidungsfindung in der Neuromedizin“. In *Angewandte Ethik in der Neuromedizin*, hg. von Frank Erbguth und Rolf Jox, 25–37. Berlin und Heidelberg: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-662-49916-0_3.
- Mertz, Marcel, Heidi Albisser Schleger, Barbara Meyer-Zehnder und Stella Reiter-Theil. 2014. „Prinzipien und Diskurs – Ein Ansatz theoretischer Rechtfertigung der ethischen Fallbesprechung und Ethikkonsultation“. *Zeitschrift für Ethik in der Medizin* 26: 91–104. <https://doi.org/10.1007/s00481-013-0243-y>.
- Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina. 2020. *Ad-hoc-Stellungnahmen zur Coronavirus-Pandemie*. https://www.leopoldina.org/uploads/tx_leopublication/2020_08_05_Leopoldina-Stellungnahmen_Coronavirus.pdf (zuletzt zugegriffen am 20.8.2020).
- Neitzke, Gerald. 2019. „Ethik in der Palliativmedizin“. In *Repetitorium Palliativmedizin*, hg. von Matthias Thöns und Thomas Sitte, 231–242. https://doi.org/10.1007/978-3-662-59090-4_13.
- Schloemann, Johan. 2020. „Der Ausdruck soziale Distanz ist ein Unding“. *Süddeutsche Zeitung* Nr. 118: 19.
- Schockenhoff, Eberhard. 2020. „Die Ad-hoc-Empfehlungen des Deutschen Ethikrats zur Corona-Pandemie“. In *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, hg. von Wolfgang Kröll et al., 25–35. Baden-Baden: Nomos.
- Schröder, Peter. 2007. „Public-Health-Ethik in Abgrenzung zur Medizinethik“. In *Bundesgesundheitsblatt* 50: 103–111. <https://doi.org/10.1007/s00103-007-0115-z>.
- Simon, Alfred. 2020. „Ethikberatung im Gesundheitswesen“. In *Ethik im Gesundheitswesen. Springer Reference Pflege – Therapie – Gesundheit*, hg. von Annette Riedel und Sonja Lehmeier. https://doi.org/10.1007/978-3-662-58685-3_66-1.
- Taupitz, Jochen. 2020. „Verteilung medizinischer Ressourcen in der Corona-Krise: Wer darf überleben?“. *Medizinrecht* 38: 440–450. <https://doi.org/10.1007/s00350-020-5558-3>.

- UN-Ausschuss für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. 2000. „Allgemeine Bemerkung Nr. 14: Das Recht auf ein Höchstmaß an Gesundheit (Artikel 12). Deutsche Übersetzung“. In *Das Menschenrecht auf Gesundheit. Normative Grundlagen und aktuelle Diskurse. Menschenrechte in der Medizin. Human Rights in Healthcare* 1: 241–275. Bielefeld: transcript.
- Wild, Verina, Alena Buyx, Samia Hurst, Christian Munthe, Annette Rid, Peter Schröder-Bäck, Daniel Strech und Alison Thompson. 2020. „Covid-19: Eine Ad hoc Public-Health-Ethikberatung“. *Gesundheitswesen* 2020 82: 507–513. Stuttgart und New York: Thieme. <https://doi.org/10.1055/a-1174-0086>.
- Wolbert, Werner. 2020. „Kantianismus, Utilitarismus und die Menschenwürde“. In: *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*, hg. von Wolfgang Kröll et al., 119–136. Baden-Baden: Nomos.
- Zentrale Ethikkommission (ZEKO). 2019. „Stellungnahme ‚Außerklinische Ethikberatung‘“. *Deutsches Ärzteblatt* 117:12. A1–A8. https://doi.org/10.3238/baek_sn_aeb_2019 (zuletzt zugegriffen am 19.10.2020).

Selbstisolation als Therapie

Pandemien aus der Perspektive der hedonistischen Ethik

Self-isolation as therapy

Pandemics from the perspective of hedonistic ethics

CHRISTIAN KAISER, BONN

Zusammenfassung: Im Zusammenhang mit der Covid-19-Pandemie wurde die Aktualität der Lehren des ethischen Hedonismus der epikureischen Tradition betont. Der Beitrag möchte die Aspekte dieses Hedonismus aufzeigen, die in der aktuellen Krise relevant sein könnten, und dabei auf ihre theoretische Begründung und historische Fundierung eingehen. Zentral ist zunächst die Beschäftigung mit der eigenen Sterblichkeit. Der Tod wird ständig vergegenwärtigt; Epidemien sind seit der Antike ein klassisches Beispiel zur Illustration der Bedeutung der Todesakzeptanz für das Lebensglück. Das „gute Leben“ beinhaltet die „Selbstisolation“, hier verstanden als die Konzentration auf einen kleinen Kreis von Menschen, die einander helfen, ein freudeerfülltes Leben zu realisieren. Im Vordergrund steht zudem die permanente Selbstbeschränkung auf die Befriedigung der wirklich notwendigen und natürlichen Bedürfnisse zur Therapie der eigenen Leidenschaften. Auf diesem Fundament lassen sich Grundsätze für den sozialen und politischen Umgang mit epidemischen Gefahren formulieren, etwa die stärkere Berücksichtigung der Notwendigkeit der Bedürfnisbefriedigung im materiellen und zwischenmenschlichen Sinne, die Präferenz für die Gesundheitsversorgung gegenüber anderen öffentlich finanzierten Bereichen, aber auch philosophische Aufklärung gegen die verbreitete Todesverdrängung.

Schlagwörter: Hedonismus, Pandemie, Epikur, Philosophie als Therapie, Todesfurcht

Abstract: In the context of the Covid-19 pandemic, the importance of the teachings of ethical hedonism in the Epicurean tradition was emphasized. The paper aims to identify the latter's aspects that may be relevant in the current crisis and to discuss

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



their theoretical and historical foundation. The examination of one's own mortality is of central significance. Death is constantly brought to mind. Epidemics have been a classic example since antiquity to illustrate the importance of the acceptance of death for the happy life. The article aims to illustrate that the "good life" has always included self-isolation, i.e. the concentration on a small circle of people who help each other for the purpose of a joyful life. The focus is also on the practice of permanent self-containment to satisfy the really necessary and natural needs for the therapy of one's own passions. On this basis, principles can be formulated for the social and political handling of epidemic dangers, such as a stronger consideration of the necessity of satisfying basic needs in the material and interpersonal sense and the preference for health care over other publicly funded areas. Philosophical enlightenment against the widespread fear of death and its repression seems most important.

Keywords: Hedonism, pandemic, Epicurus, philosophy as therapy, fear of death

1. Der Rekurs auf den traditionellen Hedonismus in der aktuellen Pandemie

Im Angesicht der Herausforderungen durch die Covid-19-Pandemie wurde Michel Onfray, einer der heute bekanntesten Vertreter einer hedonistisch geprägten Philosophie, Ende März 2020 in einem Interview mit *Le Figaro* gefragt, ob und gegebenenfalls wie die Philosophie den Menschen helfen könne, diese Zumutungen zu überstehen. Gleich zu Beginn gab er die programmatische Antwort: „Die Philosophie hilft, die von den atomistischen, materialistischen und epikureischen Philosophen der Antike entwickelten vernunftbegründeten Kausalbeziehungen zu aktivieren“ („La philosophie aide à activer les causalités rationnelles construites par les philosophes atomistes, matérialistes et épicuriens de l'Antiquité“; Onfray 2020a; Übers. C.K.). Generell lohne es sich gerade jetzt, sich verstärkt mit den Lehren der Stoiker, vor allem aber mit denjenigen Epikurs zu beschäftigen. Tatsächlich gibt es eine Reihe von Anhaltspunkten dafür, dass insbesondere die hedonistische Philosophie der epikureischen Tradition Grundsätze des Denkens und der Lebensführung entwickelt hat, die auch in der gegenwärtigen Krise bedeutsam erscheinen.

Im vorliegenden Beitrag wird es darum gehen aufzuzeigen, welche Aspekte dieser Philosophie für die aktuelle Krise relevant sind.¹ Dabei soll

1 Ein herzlicher Dank gebührt Andrea Klonschinski für ihre unverzichtbaren konstruktiv-kritischen Hinweise sowie den beiden mir unbekanntem Gutachter*innen für wertvolle Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge.

sowohl die theoretische Begründung als auch ansatzweise die historische Fundierung der entsprechenden Grundsätze angesprochen werden. Zentral ist zunächst die Beschäftigung mit der eigenen Sterblichkeit (vgl. Abschnitt 2). Menschen, die sich der hedonistischen Philosophie verbunden fühlen, sollten eine reflektierte und im optimalen Fall auch stabile innere Haltung zu den Phänomenen Krankheit und Tod entwickelt haben, die es ihnen ermöglicht, auch in Zeiten massenhafter Infektionsgefahr ruhig und gelassen zu bleiben und – wie auch unter „normalen“ Umständen – daran zu arbeiten, für sich selbst das glückliche Leben zu realisieren. Das möglicherweise gestiegene Risiko zu sterben sollte den Genuss des Lebens im Hier und Jetzt grundsätzlich nicht verstärkt beeinträchtigen können. Ein weiterer Aspekt ist die Wahl der Lebensform, die die Hedonist*innen eher dazu tendieren lässt, ihre Bedürfnisse und täglichen Sozialkontakte innerhalb eines überschaubaren Kreises von nahestehenden Menschen zu pflegen, seien es Familienmitglieder oder Freund*innen. Man kann hier von einer gewissen „Selbstisolation“ sprechen (vgl. Abschnitt 3). Dieser Begriff wurde hier mit Bedacht gewählt, weil er die entsprechende Haltung gut zum Ausdruck zu bringen scheint, worauf im Folgenden noch häufiger eingegangen wird; in hedonistischer Lesart ist er auf jeden Fall positiv zu verstehen. Wie auch in Zeiten, in denen gerade keine Epidemie oder Pandemie herrscht, ist es nach diesem Denken vorzuziehen, sich selbst vom Treiben der großen Menge zu isolieren und das tägliche Leben auf eine engere soziale Gemeinschaft zu konzentrieren. Der bekannte Leitspruch des „Lebe im Verborgenen“ – von dem weiter unten noch zu sprechen sein wird (Abschn. 4) – ist nur vor dem Hintergrund dieses Konzepts der geschützten Lebensgemeinschaft verständlich. Der kleine, solidarische Kreis von Menschen, die einander helfen, das freudeerfüllte „gute“ Leben zu verwirklichen, bietet in Krisenzeiten Sicherheit und Glück für das Individuum und weist damit das größte Potenzial zur Generierung von Lust und Lebensfreude auf. Weniger wichtig sind allerdings größere Zusammenkünfte von Menschen, beispielsweise bei Sportveranstaltungen und Festivals. Bei allem Gewinn an Freude und Lust, der mit solchen Großveranstaltungen verbunden sein mag, kann man auf sie, nüchtern betrachtet, doch relativ leicht verzichten, weil sie die notwendigen und natürlichen Grundbedürfnisse nicht stillen. Die aufgrund aktueller epidemiologischer Kenntnisse und Praktiken von den politischen Entscheidungsträger*innen verordneten Maßnahmen beeinträchtigen hedonistisch eingestellte Menschen deshalb grundsätzlich nicht sehr stark, solange die besagten Grundbedürfnisse befriedigt werden können.

Als problematisch könnten sich in diesem Zusammenhang aber Kontakt- und Besuchsverbote oder Ausgangssperren erweisen, wie sie ja in einigen Ländern zur Begrenzung der aktuellen Corona-Pandemie zeitweise gegolten hatten bzw. immer noch oder wieder gelten. Das wird am Schluss (vgl. Abschnitt 4) zu diskutieren sein, wo es vor allem um kritische Impulse und Ansätze gehen wird, die der ethische Hedonismus in den Diskurs um einen angemessenen sozialen und politischen Umgang mit der Pandemie möglicherweise einbringen könnte.

Eine methodische Bemerkung vorab: Dass heutige hedonistische Philosoph*innen wie Onfray mit Freude auf Lehrsätze aus der griechischen Antike zurückgreifen, hat eine gute Tradition. Besonders Epikur (ca. 341–271/270 v.Chr.) steht bei ihnen regelmäßig hoch im Kurs und wird immer wieder gerne nicht nur als Lehrer, sondern auch als Vorbild gesehen. Seine Legitimität verdankt dieser Rückgriff auf bekannte Philosopheme seiner schon seit Längerem betonten Relevanz für Probleme des modernen Menschen (vgl. Erler 2016a; Kolmer 2016; Wilson 2019, 1–11), weil es sich bei diesen vermeintlich um die gleichen handele, die schon im alten Griechenland zu bewältigen gewesen seien. Das Verhältnis heutiger Befürworter*innen hedonistischer Philosophie zu ihrem ‚Mastermind‘ Epikur ist dabei alles in allem doch recht entspannt. Die Ansätze der epikureischen Schule dienen als Inspiration für das Nachdenken über die eigenen Bedürfnisse und nicht zuletzt die selbstreflexive Gestaltung des eigenen Lebens. Zur Darstellung der entsprechenden Grundsätze werden im Folgenden Positionen von Autor*innen behandelt, die sich selbst als Hedonist*innen bezeichnet oder zu erkennen gegeben haben und sich dabei alle zumindest in der besagten ungezwungenen Weise, teilweise aber auch enger, auf Epikurs Denken beziehen.² Das betrifft sowohl Prinzipien zur Lebensführung und Weltsicht im Allgemeinen als auch deren Konkretisierung in der aktuellen Pandemie.

2 Einer der herangezogenen Autoren ist Robert Pfaller, der seine Philosophie in seinen Schriften eher nicht als „hedonistisch“, sondern als „materialistisch“ bezeichnet. In dem hier zugrunde gelegten traditionellen Verständnis von ethischem Hedonismus ist er aber ohne Zweifel als dessen Vertreter zu betrachten.

2. Überwindung der Todesfurcht als hedonistisches Therapieziel

In Seuchenzeiten – wie der aktuellen Corona-Pandemie – nimmt die Wahrnehmung des Todes aufgrund erhöhter Sterbezahlen durch die außergewöhnliche Krankheit zu (auch wenn die Relationen zu anderen Todesursachen, die weitaus mehr Leben beenden, häufig nicht zum Vorschein kommen). Die Einstellung zum Tod ist aber einer der wesentlichen Grundpfeiler der Ethiker*innen, die sich auf die hedonistische Tradition berufen. Besonders in der Pandemie fehlt die Hervorhebung der Irrelevanz des Todes für das Leben daher nicht. „Wenn sie [d. h. der Tod; im Französischen weiblichen Geschlechts] da ist, sind wir nicht mehr da, und wenn wir da sind, ist sie noch nicht da“ („Que si elle est là, on n’y est plus et que si on est là, elle n’y est pas encore“; Onfray 2020a; Übers. C.K.). Das ist ein direktes Epikurzitat (vgl. DL X, 125),³ und dass dieser Lehrsatz in diesem höchst aktuellen Kontext gleichsam als rationales Therapeutikum Verwendung finden soll, verwundert nicht, war das doch schon immer sein Zweck. Um das höchste Ziel eines glückseligen Lebens, nämlich die körperliche Gesundheit (τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν) und die Seelenruhe (DL X, 128), zu erreichen, bedarf es nach epikureischer Meinung der richtigen Einstellung zur eigenen Vergänglichkeit. Die ersten vier der sogenannten Hauptlehrsätze (*Kyriai doxai*) (vgl. DL X, 139–140) werden seit Philodem von Gadara (ca. 110–ca. 35 v.Chr.) als „Tetrapharmakos“, d. h. „Vier-Komponenten-Arznei“, bezeichnet und wie folgt formuliert (Herc. Pap. 1005, 4.9–14):

Gott ist nicht zu fürchten (ἄφοβον ὁ θεός).

Der Tod ist kein Grund zur Beunruhigung (ἀνύποπτον ὁ θάνατος).

Das Gute ist leicht zugänglich (καὶ τὰγαθὸν μὲν εὐκτητόν).

Das Schreckliche ist leicht zu ertragen (τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον).

3 Für die Rekurse auf Epikur werden im vorliegenden Beitrag die folgenden Quellen herangezogen: Grundlage jedweder Interpretation ist das X. Buch der *Leben und Lehrmeinungen der Philosophen* des Diogenes Laertios (= DL), in dem u. a. die hier einschlägigen Schriften überliefert sind, nämlich Epikurs *Brief an Menoikeus*, seine Hauptlehrsätze (*Kyriai Doxai* = KD) sowie weitere Fragmente. Die deutschen Zitate werden im Folgenden in der Übersetzung durch Fritz Jürß wiedergegeben (Diogenes Laertios 1998). Darüber hinaus wird auf die sogenannten ‚Weisungen‘ (*Sententiae Vaticanae* = SV) in der Ausgabe von Hans-Wolfgang Krautz Bezug genommen (Epikur 1980).

Diese vier Sätze beziehen sich zum einen auf menschliche Grundängste, die durch die Vergewisserung, dass man sich weder vor göttlichen Mächten noch vor dem eigenen Tod fürchten müsse,⁴ zu innerer Ruhe und Befreiung führen sollen; zum anderen verweisen sie auf das gute Leben, das man mit ganz einfachen Mitteln erreichen könne. Die persönlichen, sozialen oder ökologischen Rahmenbedingungen – wozu zweifelsfrei auch eine Pandemie zu zählen ist – können, wenn man bescheiden bleibt und sich mit dem von Natur aus Notwendigen begnügt, die Realisierungsvoraussetzungen für das individuelle Glück nicht derart behindern, dass letzteres unerreichbar wäre. Die epikureische Gemeinschaft (wie sie im nächsten Abschnitt beschrieben wird) ist in diesem Sinne zugleich ein heilender, therapeutischer Kreis, die Herstellung bzw. Bewahrung der physischen und psychischen Gesundheit seiner Mitglieder das Ziel. Die Nichtanwesenheit von Seelenruhe (*Ataraxia*) und Schmerzfreiheit (*Aponia*) beruht demzufolge auf falschen Einstellungen und Überzeugungen, die wiederum als Krankheit betrachtet werden. Den Epikureer*innen geht es darum, einander bei der Überwindung der Krankheit zu helfen und „gesunde Begierden“ zu stärken, die, wie bereits erwähnt, leicht zu stillen sind (vgl. Nussbaum 2009, 112–115). Die Analogie zur Medizin ist in der epikureischen Tradition allgegenwärtig; sie tritt regelmäßig als Metapher – die nach Martha Nussbaum gar „more than a metaphor“ ist (Nussbaum 2009, 116) – für die philosophische Tätigkeit überhaupt in Erscheinung. In diesem Sinne hat der jüngst vorgelegte Ansatz von Kelly Arenson, das Signum des Heiltätigen im epikureischen System ernst zu nehmen und auch Ziel und Zweck der philosophischen Therapie konsequent in diesem Sinne zu deuten, durchaus etwas Bestechendes: Philosophieziele wie die Medizin darauf ab, bestimmte gesundheitsförderliche Wirkungen in einem Organismus zu erzielen. Das Gute Epikurs sei die bewusste Wahrnehmung der eigenen körperlichen und mentalen Gesundheit, die sich in demjenigen Organismus einstellten, der minimale Störungen seiner normalen Funktio-

4 An dieser Stelle kann aus Platzgründen nicht ausführlicher auf die Implikation des ersten Satzes, der ja die Erklärung aller Naturphänomene ohne Rekurs auf eine göttliche Vorsehung oder Einwirkung bedeutet, eingegangen werden. Modernen Rezipient*innen ist ein solches naturalistisches Denken nicht fremd; der Bezug zur Gegenwart wurde bereits an anderer Stelle eingehend erörtert (vgl. z. B. Wilson 2019, 17–53). Selbstredend gehen Hedonist*innen davon aus, dass es sich auch bei einer Pandemie nicht um ein von Gott oder Göttern gelenktes Geschehen oder gar eine gottgewollte Strafe (für welche Sünde auch immer) handelt.

nen erleiden müsse und sich aufgrund berechtigter Aussicht auf eine gewisse Stabilität und Dauerhaftigkeit dieses Zustands eine von Ruhe geprägte seelische Verfassung angeeignet habe (vgl. Arenson 2019, 104–107).

Die Überwindung der Todesfurcht stellt eine wesentliche salutogenetische Säule der epikureischen Philosophie dar, worauf nicht nur der *Tetrartharmakos* hindeutet. Der Tod könne nur schrecklich sein, wenn man ihn tatsächlich erleben, also selbst wahrnehmen würde. Doch mit Eintritt des eigenen Todes hört auch die Wahrnehmung auf, man kann also keinen Schmerz und keine Trauer empfinden (DL X, 124). Was das eigene Wohlbefinden bedrückt, ist die Antizipation des Todes und der damit einhergehende Verlust dessen, was man gerade im Leben besitzt und kennt. Doch auch das verliert ja jegliche Bedeutung in dem Moment, in dem die Wahrnehmung erlischt. Epikur meint, dass durch die bewusste Internalisierung einer solchen Todesakzeptanz die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, die von den Menschen Besitz ergreife, aufgehoben werde (DL X, 124). Der Schmerz, der aus der Erwartung des eigenen Todes entstehe, sei töricht (DL X, 125). Ihn auszuschalten und so zur Seelenruhe zu finden, ist daher in diesem System einer der wichtigsten Zwecke der Philosophie.

Die Furcht vor dem Tod und das damit gekoppelte Verlangen nach Unsterblichkeit haben die Ursache in einem Begehren nach etwas, das unbegrenzt und daher nicht-natürlich ist. Wer die unausweichliche Vergänglichkeit des Lebens nicht akzeptieren kann und den Tod verdrängt, eignet sich eine Haltung an, die von den Epikureern als Vielgeschäftigkeit (*πολυπραγμοσύνη*) bezeichnet wird. Diese schlägt sich u. a. auch in politischem Ehrgeiz, in Machtstreben und Ruhmsucht nieder. Demgegenüber soll die epikureische Therapie, die in der Selbstbeschränkung des Menschen auf die Gesetze der eigenen Natur und die Akzeptanz des Todes als Teil ebendieser Natur besteht, zur Heilung der Seele und Erwerb des Glücks führen (vgl. Erler 2016b, 7–8). Den Tod muss man als natürliche Grenze akzeptieren, über die man nicht verfügen kann. Wer seine Wünsche in die Zukunft verlegt und dabei von der Furcht geplagt wird, vor ihrer Realisierung zu sterben, unterliegt dem falschen, glückszerstörerischen Denken, dem die hedonistische Therapie ja gerade abhelfen will. Der Fokus liegt dementsprechend immer auf der maximalen Lebensintensität. Es kommt nicht auf die Länge des Lebens an, sondern auf die größte Lust beim Leben (DL X, 126). Das ist ein Sujet, das auch bei heutigen materialistischen bzw. hedonistischen Denker*innen regelmäßig wiederkehrt: Wir sollten uns nicht vor dem Tod fürchten, sondern davor, schlecht, d. h. unter Missachtung unseres Lustbe-

dürfnisses, zu leben, denn wir haben nur dieses eine Leben (vgl. Pfaller 2012, 168–170; Wilson 2019, 125–132).

Nun galten gerade Epidemien in der Antike als besonders herausfordernde Situationen, anhand derer sich die Bedeutung der Todesakzeptanz für das Lebensglück eindrücklich illustrieren ließ. In solchen Krisenzeiten, in denen die Lebensspanne des Einzelnen noch schwerer vorhersagbar und man selbst einer erhöhten Krankheits- und Todesgefahr ausgesetzt ist, kommt der inneren Einstellung zu Gesundheit, Krankheit und Tod eine besondere Bedeutung zu. In diesem Zusammenhang wird oft – und berechtigterweise – auf die Darstellung der Athenischen Pest im VI. Buch von Lukrez' *De rerum natura* hingewiesen. Dem römischen Dichter und glühenden Anhänger der epikureischen Philosophie ging es in seinem detailliert ausgearbeiteten Katastrophendrama wohl hauptsächlich darum, den Rezipient*innen das Verhalten und die Physiognomie der Menschen vor Augen zu führen, die von Todesfurcht bestimmt werden. Die vorhergehenden Bücher des Lehrgedichts hatten die materialistische Natur- und hedonistische Moralphilosophie als Weg zum individuellen Heil aufgezeigt. Die Seuche am Schluss des Werkes lässt sich als Herausforderung für den bzw. die Leser*in interpretieren, das anzuwenden, was er bzw. sie von Epikur über die Welt, das Leben und den Tod gelernt hat, und sich nicht von furchteinflößenden Phänomenen wie dem grassierenden Massensterben irritieren zu lassen (vgl. Erler 2016b, 10).

Philodem bezeichnet den Menschen, der im Allgemeinen sowieso, aber auch selbst unter den Bedingungen einer sich ausbreitenden Seuche immer noch nicht an seine Sterblichkeit und Vergänglichkeit denkt, sondern weiterhin so handelt und plant, als ob er eine unbegrenzte Zukunft hätte, als „drohnen-artig“ („κηφηνώδης“; *De morte* 38.32). Hier klingt wieder der bereits erwähnte Zusammenhang von Vielgeschäftigkeit und Todesverdrängung an, der also auch in Epi- und Pandemiezeiten nichts von seiner Wirkmacht einbüßt. Doch sehen Epikureer*innen wie Lukrez in dieser Haltung, die sich in Rastlosigkeit, unstemem Tun und dem Drang nach Reisen zeigt, eine falsche Gier nach Leben und ein Fliehen vor dem eigenen Selbst (*De rer. nat.* III, 1053–1094). In Wirklichkeit handele es sich nämlich wieder um ein Begehren, das unerfüllbar sei und deshalb überwunden werden müsse, um Seelenruhe zu erlangen (vgl. Rapp 2016, 47).

Dass die moderne Industriegesellschaft von vielerlei Phänomenen solcher Rastlosigkeit charakterisiert wird, steht außer Zweifel; ebenso, dass die Verdrängung des Todes aus nahezu allen Bereichen des Lebens stark zugenommen hat. Im 20. und 21. Jahrhundert hat die „Medikalisierung des Ster-

bens und des Todes“ (Schäfer 2015, 232) Krankheit und Tod zum größten Teil an die medizinischen Spezialist*innen (Pfleger*innen, Ärzt*innen, Kliniken) und Bestattungsunternehmen delegiert; ein persönlicher Zugang und damit eine individuelle Auseinandersetzung mit der Sterblichkeit, nicht zuletzt der eigenen, wird durch ihre kulturell bedingte Invisibilisierung im Alltagsleben erschwert. In der Covid-19-Pandemie haben sich diese Tendenzen, besonders hinsichtlich der Medikalisation, aber auch der „Vielgeschäftigkeit“, in verblüffender Ähnlichkeit zu den Aussagen der antiken Epikureer noch einmal verstärkt und werden politisch auch noch befördert, worauf unten noch einzugehen sein wird (vgl. Abschnitt 4).

War zu Beginn der Pandemie von verschiedenen Seiten noch von der Chance, innezuhalten und sich auf die wirklich wichtigen Aspekte des Lebens zu konzentrieren, die Rede, so wurde und wird mit zunehmender Dauer des Krankheitsgeschehens die Rückkehr zum „Normalzustand“ eingefordert. Doch dieser sieht in epikureischen Augen wie die perpetuierte Verdrängung des Todes aus. Es ist aus medizinhistorischer Perspektive sehr unwahrscheinlich, dass das Coronavirus einfach verschwinden wird, und noch unwahrscheinlicher, dass es für die Menschen jemals eine Zeit ohne Seuchen geben wird.⁵ Nicht zuletzt deshalb erscheint es aus hedonistisch-materialistischer Sicht angemessen, eine der eigenen psychischen Gesundheit dienlichere Einstellung gegenüber Krankheit, Sterben und Tod anzunehmen und sich mit dem Faktum der unhintergehbaren Hinfalligkeit der menschlichen Existenz zu arrangieren, damit das Potenzial zum persönlichen Glückseligsein auch unter schwierigen Rahmenbedingungen ausgeschöpft werden kann.

3. Die Befriedigung von „Hunger“ und „Liebe“ und das Glück in der epikureischen Gemeinschaft

Das epikureische Leben sucht nicht das Forum der Öffentlichkeit, sondern scheut im Gegenteil den Lärm, die Hektik und die Auseinandersetzungen größerer politischer und sozialer Ansammlungen. Es zieht die Selbstisolation

5 Wahrscheinlicher ist, dass man lernen wird, mit der Krankheit zu leben, wie dies auch z. B. bei Pest, Syphilis, Ebola und AIDS der Fall war und ist. Seuchen sind nach Ansicht des Medizinhistorikers und -ethikers Karl-Heinz Leven „prinzipiell nicht ausrottbar [..]; jede Epoche wird mit ‚neuen‘ Krankheiten konfrontiert. Der viel beschworene ‚Kampf‘ zwischen Mikroben und Mensch ist ein evolutionäres Wechselspiel von Aktion und Reaktion bis zur Einpendelung in einem neuen Gleichgewicht“ (Leven 2008, 87).

on in einen relativ kleinen Kreis von Freund*innen vor. Das Paradigma für diese Art der Lebensführung bietet der berühmte Kepos („Garten“) Epikurs. Dabei handelte es sich ursprünglich um ein Gartengrundstück außerhalb der Stadt Athen, das als einer von zwei Versammlungsorten der Philosophiegemeinschaft um den Schulgründer diente. Epikur und seine Genoss*innen, die unterschiedliche Reifegrade in der Philosophie aufwiesen und die auch – für damalige Verhältnisse durchaus nicht selbstverständlich – Frauen und Sklaven miteinbegriffen, teilten hier ein Leben mit gemeinsamen Mahlzeiten und Toten- und Heroenfesten. Sie stellten ihren Lebensunterhalt durch gegenseitige Hilfe, sei es durch Naturalien, sei es durch Unterstützung der ärmeren durch die wohlhabenderen Mitglieder, sicher und sorgten auch untereinander für ihre Kinder (vgl. Erler 1994, 205–208). Moderne Hedonist*innen schätzen diese Art von Philosoph*innengemeinschaft mitunter als ein „bis heute attraktives alternatives Gesellschaftsmodell“ (Lemke 2013, 36).

Ziel der epikureischen Gemeinschaft war, sich gegenseitig zum „guten Leben“ zu verhelfen. Man stimmte in den Lehrsätzen hedonistischen Denkens überein, und weil es diese Prinzipien sind, die auch von heutigen Vertreter*innen des Hedonismus als richtig anerkannt und propagiert werden, scheint es unabdingbar, sie hier noch einmal kurz zu erläutern: Das höchste Gut bestehe darin, das Leben so zu führen, dass möglichst viel „Lust“ (griechisch ἡδονή / Hedone) und möglichst wenig Schmerz empfunden wird. „Hedone“ ist dabei schon bei Epikur, aber auch bei anderen antiken Denker*innen ein schillernder Begriff mit einem weiten Bedeutungsspektrum (vgl. Hossenfelder 2008, 51). Synonyme Begriffe und Konzepte für „Hedone“ sind auch Freude, Vergnügen, Wohlgefallen, Genuss, auch Wollust und sinnliche Begierde. Der dahinterstehende Gedanke geht von einer empirischen Beobachtung aus, die auch heutige Vertreter*innen dieser Richtung überzeugt: Alle Menschen streben von Natur aus nach Lust, und das, nach dem die Menschen spontan streben, soll als der oberste Wert und somit als das Gute gelten.⁶

6 Es ist hier nicht der Ort, um ausführlich auf die Diskussion darüber einzugehen, ob man diese Grundannahme, dass die Lust das höchste Gut sei, als „wahr“ gelten lassen kann. Vor allem Philosoph*innen, die sich anderen, vornehmlich platonisch-idealistischen, aristotelischen oder deontologischen Ethiksystemen verschrieben haben, betonen schon seit der Antike immer wieder, dass es wertvolle Güter gebe, die man auch unabhängig von deren Lustpotenzial erstrebe. Im vorliegenden Beitrag geht es vordringlich um die Kon-

Für Epikur bedeutet „Hedone“ nun aber auch die Freiheit von Schmerzen (*Aponia*). Das Leben in Lust und Freude ist der Zustand des leidensfreien Zufriedenseins mit sich und der Welt. Man kann diesen Ansatz als „optimistisch“ bezeichnen (vgl. Rapp 2016, 56–58), weil der Schmerz auf eine bestimmte Weise bewertet wird: äußerster, d. h. unerträglicher Schmerz sei stets nur von kurzer Dauer, ein mittelschwerer Schmerz, der nur wenig die Empfindung von Lust übersteige, dauere nur wenige Tage, und chronische Leiden seien so beschaffen, dass das Lustempfinden den Schmerz überwiege (DL X, 140; KD 4). Das Ziel der epikureischen Philosophie, dem alle Bemü-

sequenzen, die sich ergeben, wenn man einmal die hedonistische Perspektive eingenommen hat und sich in einer Pandemie wiederfindet; gleichwohl werden die zur Sprache kommenden Lehrsätze durchweg begründet. Unter den diversen Spielarten des Hedonismus wird eine Auswahl getroffen: Positionen, die zwar grundsätzlich hedonistisch orientiert sind, aber letztlich zu starken Wert auf Rationalitätskriterien – zuungunsten von vermeintlich „irrationalen“ Trieben und Gefühlen – sowie eine hypostasierte Quantifizierbarkeit von „Glückseinheiten“ legen (wie z. B. diejenigen von J.S. Mill, F. Feldman), bleiben im vorliegenden Kontext außen vor. Der Beitrag beschäftigt sich dezidiert nicht mit der Frage, ob man den hedonistischen Standpunkt überhaupt akzeptieren soll. Es gibt allerdings reichlich Stellungnahmen vonseiten hedonistischer Denker*innen, die sich gegen die klassischen Einwände wehren. Einige ihrer Hauptargumente bestehen darin zu zeigen, dass die Gegner*innen des Lustprinzips a) sich über die intrinsischen Motivationen für regelkonformes Verhalten täuschten, also etwa von altruistischen Neigungen oder Pflichtgefühlen oder Gewissensregungen ausgingen, die jedoch nach hedonistischer (und übrigens auch psychoanalytischer) Auffassung das Ergebnis von Kultur und Erziehung, also soziale Konstrukte sind, die sich oft nicht zum gesundheitlichen Vorteil für das Individuum psychisch verfestigten; b) von einer nicht empirisch fassbaren übersubjektiven Wahrheitsinstanz ausgingen, die zu erkennen nur Eingeweihten, also vorzüglich idealistischen Philosophen, vorbehalten sei; und dass c) gerade die heutige analytische Philosophie sich zu sehr an einem separierten und armen Begriff der „Lust“ abarbeite, und das mitunter in gewollt abschreckenden Gedankenexperimenten (vgl. etwa Nozicks berühmte „experience machine“), ohne dabei den vieldimensionalen Bedeutungsgehalt dieses Konzeptes zu berücksichtigen, so dass die reale Lebenswelt, die Notwendigkeit sozialer Beziehungen und die Gefühle und natürlichen Strebungen des Menschen aus der Diskussion herausfallen. Die Vertreter*innen des ethischen Hedonismus sehen jedenfalls in der Bestimmung der Lust als höchstes Gut ein Axiom – nicht: Beweis –, von dem sich im Vergleich mit anderen ethischen Systemen ihrer Ansicht nach die lebens- und menschenfreundlichsten Deduktionen gewinnen lassen; vgl. dazu Kanitscheider 2008, 169–182; Kanitscheider 2011, 7–15; Hildt 2018.

hungen letzten Endes zustreben, ist die Freiheit von körperlichem Schmerz (*Aponia*) und seelischer Störung (*Ataraxia*) (DL X, 131).

Neben der Neutralisierung der Grundängste menschlicher Existenz (s.o., Abschnitt 2) besteht eine weitere wichtige Aufgabe darin, die eigenen Lüste zu kultivieren, vor allem durch Selbstbeherrschung und Reduzierung der Begierden. Diese unterscheiden sich nach Epikur grundsätzlich in natürliche und nicht natürliche, wobei die natürlichen entweder notwendig oder nicht notwendig sind (DL X, 149; KD 29).⁷ Es geht darum, sich vornehmlich auf die natürlichen und notwendigen Güter zu beschränken. Dadurch wird schon die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse zu einem großen Lusterlebnis, so etwa die Stillung des Hungers durch das Essen einfacher Speisen. Das höchste Glück besteht darin, weder an Hunger noch an Durst noch an Kälte leiden zu müssen (SV 33).

Auch in den Stellungnahmen heutiger Hedonist*innen spielen Enthaltsamkeit und reflektierte Zurücknahme der Begierden auf die notwendigen Bedürfnisse eine essentielle Rolle. In zahlreichen Beiträgen tritt eine deutliche Kritik an der modernen Konsumkultur der westlichen Welt zum Vorschein. Als Störfaktoren auf dem Weg zu innerem Frieden und Lebensfreude werden beispielsweise der zwanghafte Drang zum jährlichen Standardurlaub, der ständig im Hintergrund laufende Fernseher, die „Belästigungen permanenter Ansprechbarkeit über Mobiltelefone“ oder „standardisierte Fastfoodverführungen“ benannt, generell alle Phänomene des „exzessiven Wohlstandsgetöses, das ständig weiter angeheizt wird durch die übermächtige Durchdringung der öffentlichen Kommunikation mit kommerzieller Reizüberflutung“ (Bendixen 2012, 321, 326). Von Hedonist*innen wird die moderne Massentierhaltung, d. h. die industrielle Fleischproduktion sowie die Milch- und Eierindustrie, aufgrund ihrer Auswirkungen auf das

7 Das ist die Unterscheidung, die für den hier vorliegenden Kontext am interessantesten ist. Es gibt noch eine andere Einteilung der Lustzustände, die sich aber in ihren praktischen Konsequenzen für die eigene Lebensführung weniger maßgebend auswirkt, weil sich die Alternativen nicht gegenseitig ausschließen, nämlich die Differenzierung zwischen „kinetischen“ und „katakastematischen“ Lüsten (DL X, 136): Der Text nennt als kinetische, d. h. „in Bewegung befindliche“ Lüste Frohsinn (*εὐφροσύνη*) und Vergnügen (*χαρά*), als katakastematische, d. h. „bleibende“ Lüste die seelische Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*) und körperliche Schmerzlosigkeit (*ἀπονία*). Die katakastematischen Lüste sind dabei die erstrebenswerteren; die kinetischen haben einige Interpretationen auch als Empfindung des Übergangs von der Unlust zur Unlustfreiheit gedeutet (vgl. Hossenfelder 2008, 46).

Wohl der betroffenen Tiere und auf das Ökosystem scharf kritisiert. Nicht zuletzt wird dabei die Verbindung zu Pandemien wie der Spanischen Grippe von 1918 gezogen, die – ebenso wie aktuell Covid-19 – durch einen Erreger verursacht wurde, der aus einer Zoonose hervorgegangen war. Diejenige Richtung der hedonistischen Philosophie, die sich „Gastrosophie“ nennt, fordert daher eine „hedonistische Askese“ und „Verzicht“, was bedeutet, dass der Fleischkonsum aus ethischen Gründen deutlich reduziert werden müsse, damit die Produktionsbedingungen aufgrund der dann viel niedriger nachgefragten Menge an tierischen Lebensmitteln eben nicht mehr nach Art und Weise industrieller Güterherstellung beschaffen sein müssten (vgl. Kolmer 2016; Lemke 2013; Mohrs 2016). Das gute Leben besteht aus hedonistischer Perspektive im Verzicht aus vernünftiger Einsicht. Als Alternative zum derzeit vorherrschenden Lebenswandel wird eine reflektierte Anpassung des eigenen Lebensstils hin zu gelassenem Einkaufen, kreativem Kochen, künstlerischer Betätigung und Pflege sozialer Kontakte propagiert (Bendixen 2012, 326). Auch und gerade heute gehe es darum, in epikureischer Manier genügend hinsichtlich der eigenen Einbildungen zu sein, um sich das eigene Glück nicht durch unerfüllbare Wünsche und illusorische Standards zu verderben (vgl. Pfaller 2011, 43–45).

Doch warum wird – über die Reduzierung der persönlichen Begierden hinaus – ein zurückgezogenes Leben bevorzugt? Für Epikur entsteht „optimale Sicherheit erst mit einem ruhigen, abseits der großen Masse geführten Leben“ (DL X, 143; KD 14). Im Hintergrund steht die Beobachtung, dass die Menschen einander aus Hass, Neid und Verachtung schaden, der Weise diese antisozialen Leidenschaften aber durch sein Denken überwinde (DL X, 117). Das nüchterne Nachdenken (*νήφρων λογισμός*; DL X, 132) ist somit essentiell einerseits für die Bewertung und Auswahl der zu befriedigenden Lüste nach einem Kalkül, das die positiven und negativen Folgen berücksichtigt, und andererseits zur Verhinderung derjenigen antisozialen Affekte, die die Menschen aufgrund ihrer mangelnden Reflexion grundsätzlich an den Tag legen. So muss man sich auch vor der Menge schützen, um nicht deren glücksbehindernde Verhaltens- und Denkweisen zu teilen.

Innerhalb des bewusst eingegengten Kreises von Menschen, mit denen man sein Leben teilt, kommt der Freundschaft ein zentraler Wert zu (DL X, 148). Sie ist unentbehrlich für das Erreichen des persönlichen Zustands des Glücklich-Seins, denn die Freund*innen helfen einander in dem Bemühen, durch beständiges Nachdenken und Spiegelung des/der jeweils anderen schädliche Gedanken, Meinungen und Verhaltensweisen zu korri-

gieren. Innerhalb des Freundeskreises soll die Achtsamkeit gegenüber den Bedürfnissen anderer geübt, Emotionen kontrolliert und dabei gleichzeitig Empathie kultiviert werden (vgl. Horn 1998, 252–254). Dass es sich dabei um eine Verbindung zum Zwecke wechselseitigen Nutzens handelt, nicht um Altruismus, war und ist den Hedonist*innen stets klar. Doch das Lustkalkül, dem man sich gemeinschaftlich verschreibt, lässt erwarten, dass die Freundschaft vor allem auch in schwierigen Zeiten aufrechterhalten wird, denn die Freund*innen ermöglichen einander ja nicht nur positive Lustempfindungen bei gemeinsamen Gesprächen und Aktivitäten, sondern auch Sicherheit, auf die das Individuum vertrauen können muss, um einen möglichst sorglosen Seelenzustand aufrechtzuerhalten (vgl. Erler 1994, 166–167; Erler 2016a, 76–77).

Unumwunden gestehen dementsprechend auch moderne Hedonist*innen ein, dass es sich bei dem von ihnen angestrebten Freundschaftskonzept um eine Beziehung zwischen Egoist*innen handelt, von der alle Seiten profitieren, weil sie reziproke Bedürfnisbefriedigung, Lustempfinden, soziale Stabilität und damit das höchste Glück generiert. Die Freude des/der anderen wird zur eigenen, gleichzeitig verursacht aber auch das Unbehagen des/der einen dasselbe beim Gegenüber, so dass man gemeinsam versucht, das jeweilige individuelle Glücksempfinden zu erzeugen und abzusichern (vgl. Kanitscheider 2011, 265–273; Onfray 2015, 45–52). Dass in diesem Freundschaftskonzept auch die Sphäre des Sexuellen miteinbegriffen ist, stellt ein Charakteristikum der hedonistischen Philosophie dar. Ungeachtet der Tatsache, dass Epikurs Haltung gegenüber der Rolle der Sexualität angesichts der sehr fragmentarischen Überlieferung seiner diesbezüglichen Aussagen nicht ganz klar ist und seit jeher zu diversen Interpretationen geführt hat (wobei ihm von den meisten eher eine ablehnende Grundstimmung attestiert wird; vgl. dazu Kaiser 2019b, 79–99, 442–443; Nussbaum 2009, 149–154), stellen heutige Vertreter*innen des Hedonismus die Geschlechtlichkeit ganz besonders wertschätzend in den Vordergrund ihrer Überlegungen. In Kontrast zu den meisten philosophischen und religiösen Kulturen (vgl. Kanitscheider 1998) haben sie nicht nur die Lust an sich als höchstes Gut gesetzt, sondern darunter dezidiert auch sämtliche Dimensionen der Körperlichkeit und Sinnlichkeit und damit auch die aus Erotik und Sex gewonnene Lust verstanden. Damit verbunden war und ist stets der Kampf für die Akzeptanz jeglicher Orientierung und sexueller Vorliebe sowie die Forderung nach Freiheit der Lebensführung in geschlechtlicher Hinsicht, unter der einzigen Bedingung, dass andere nicht zu Schaden kommen (vgl. Onfray

2001; Kanitscheider 2011, 217–248; Kaiser 2019a, 174–178; Wilson 2019, 117–122).

Wichtig für die Einschätzung der Bedeutung des Sexuallebens in Pandemiezeiten (vgl. u., Abschnitt 4) ist es zu verstehen, dass die körperliche Liebe nicht schlicht als Akzidens des menschlichen Lebens angesehen wird, das man auslebt oder eben auch nicht, und auch nicht vornehmlich unter dem „natürlichen“ Vorzeichen der Reproduktion steht. Vielmehr gilt das Sexualempfinden und -leben als natürliches Grundbedürfnis jedes Menschen, das für die physische, aber auch psychische Gesundheit von entscheidender Bedeutung ist. „Mutter Natur“ ist hier ambivalent; mag sie vielleicht auch auf Arterhaltung abzielen, so geht die Bedeutung des Triebes empirisch weit darüber hinaus und erfasst auch Menschen, die altersmäßig oder aufgrund fehlender funktioneller Reife nicht oder nicht mehr zur Fortpflanzung beitragen können. Hedonist*innen fassen den entsprechenden Komplex meist in rein materialistischer Manier auf. Bereits in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts hatte der Arzt und Anarchist Fritz Brupbacher den zugrundeliegenden Gedankengang sehr prägnant anhand des Begriffspaares „Hunger“ und „Liebe“ formuliert, das vor ihm u. a. auch Sigmund Freud mehrfach zur Explikation seiner Triebtheorie verwendet und das mehrere (insbesondere sozialistisch orientierte) Intellektuelle zu eigenen Interpretationen inspiriert hatte (vgl. Kaiser 2019a, 187–188). „Hunger“ und „Liebe“ stellen die beiden grundlegenden Triebe des Menschen dar, wobei unter „Hunger“ all die Stoffe verstanden werden, die der Organismus zum materiellen Überleben benötigt (z. B. Nahrung und Wärme), während „Liebe“ das existenzielle Angewiesen-Sein auf diverse Formen mitmenschlicher Zuwendung bedeutet, was beim reiferen Menschen eben auch und unabweisbar das Bedürfnis nach sexueller Betätigung miteinschließt. Für die materialistischen Denker*innen sind allein diese beiden Triebe die Grundausrüstung, alles Weitere – alle Kultur, alle Moral, alle Gefühle von Pflicht und Sympathie usw. – sind Anpassungsleistungen des Menschen zur Befriedigung dieser beiden Notwendigkeiten (vgl. Brupbacher 1946, 8–27). Sexualität kommt insofern eine entscheidende salutogenetische Bedeutung zu; sie ist nicht einfach eine optionale Freizeitaktivität, sondern ein wesentlicher Faktor der persönlichen körperlichen und psychischen Gesundheit. Auch das gilt es in der Pandemie zu berücksichtigen.

Das bisher Gesagte zusammengefasst, lässt sich vielleicht erahnen, warum Michel Onfray in dem eingangs angeführten Zitat die antike Philosophie, vor allem die materialistische Lebenskunst epikureisch-hedonistischer Prägung,

als hilfreiche Unterstützung zur Bewältigung der Pandemie erachtet. Es handelt sich um eine philosophische Stärkung des Individuums, das durch die eigene Denkleistung und kluge Einrichtung der Lebensumstände Sicherheit und ein gutes Leben auch in Krisenzeiten bewerkstelligen und eine psychische Resilienz gegen Sorgen und Stress aufbauen kann. Das bedeutet faktisch eine Selbstisolation vom geschäftigen Treiben der Umwelt, von den falschen Ängsten und fehlgeleiteten Zielen vieler Mitmenschen. Durch die Konzentration auf Todesakzeptanz, Bedürfnisreduktion und Freundschaft wird das Individuum frei. Freiheit ist in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit Autonomie, d. h. man ist „Herr seiner selbst“ („seigneur de lui-même“; Onfray 2020a). Für Hedonist*innen ist die Pandemie insofern keine größere Gefahr als andere Krisen, weil sie sich schon vorher in glücksförderlichem Verhalten eingeübt haben.

Doch was ist mit denjenigen, die stärker von den gesellschaftlichen Auswirkungen der Pandemie getroffen werden, weil sie in „normalen“ Zeiten andere Prioritäten verfolgen als die beschriebene Selbstisolation oder die Todesakzeptanz? Michel Onfray hat sich skeptisch zur Frage geäußert, ob die Corona-Pandemie im Endeffekt vielleicht sogar zu positiven Effekten führen werde:

Dieses Erlebnis wurde massiv aufgezwungen und nicht frei gewählt. Es wird eine Menge Dinge und Menschen zerbrechen: fragile Paare, fragile Wesen, fragile Temperamente und Charaktere, fragile psychische Strukturen. Man geht nicht ungestraft und ohne schrecklichen Schaden von einer Gesellschaft des allgegenwärtigen Lärms, der ständigen Hyperaktivität, der permanenten Aufregung, des endlosen Kommen und Gehens, des fortwährenden Exhibitionismus in die Stille, Ruhe, Einsamkeit, Isolation, Unsichtbarkeit über ... (cette expérience a été massivement imposée et non librement choisie. Elle va casser pas mal de choses et de gens: des couples fragiles, des êtres fragiles, des tempéraments et des caractères fragiles, des structures mentales fragiles. On ne passe pas impunément et si brutalement d'une société du bruit partout, de l'hyperactivité tout le temps, de l'excitation permanente, des interminables allées et venues, de l'exhibitionnisme perpétuel, au silence, au calme, à la solitude, à l'isolement, à l'invisibilité sans que tout cela n'entraîne de terribles dommages ...) (Onfray 2020a; Übers. C.K.)

Wer hedonistisch denkt und lebt, wird – so das implizite Argument – in Krisenzeiten keinen großen Unterschied erleben, wer anderen Prinzipien folgt

und gewöhnlicherweise zu den diversen Spielarten des von den Hedonist*innen so verachteten Zivilisationslärms beiträgt, könnte ungleich mehr leiden; er oder sie bleibt „nicht ungestraft“, wie Onfray sagt. Dass er von der Richtigkeit seiner eigenen Grundsätze überzeugt ist, wird nun nicht überraschen. Im Endeffekt sind Onfrays Aussagen aber einfach ein weiteres philosophisches Angebot bei der Suche nach adäquaten Lösungen in der Krise. Sich am philosophischen Hedonismus zu orientieren kann man zwar empfehlen, anderen aufdrängen kann man ihn aber nicht. Die Haltung ist, dass es jedem und jeder freisteht, sich für diejenigen Lebensorientierungen zu entscheiden, mit denen man sich persönlich am besten fühlt (vgl. Kanitscheider 2011, 13–14). So gestaltet sich auch diese Richtung als nur eine von vielen Optionen in der modernen Pluralität der Auffassungen vom guten Leben (vgl. Horn 2017, 202).

Der Rückzug, die „Sorge um sich selbst“, ist also das Betätigungsfeld, in dem der epikureische Hedonismus – wie alle hellenistischen Strömungen – seit jeher seine Fruchtbarkeit und Anschlussfähigkeit für den modernen Menschen erweist. Nichtsdestotrotz kann die hedonistische Stimme möglicherweise auch jenseits der individuellen Arbeit an sich selbst einen konstruktiven Beitrag leisten, sind doch deren Grundannahmen objektivistisch in dem Sinne, als diese davon ausgehen, dass die Konstituenten des persönlichen Glücks bei allen Menschen ziemlich ähnlich sind. Wie oben skizziert, könne man das Glücklich-Sein durch eigene Kraft erreichen, und das innerhalb der Lebenszeit; auch spielen äußere Güter eine wesentlich geringere Rolle als die innere, reflektierte Einstellung, die die „Steigerung der persönlichen Zufriedenheitskompetenz“ (Horn 2017, 204) bewirken soll. Faktisch ist das eine Aussage über die Natur des Menschen. Akzeptiert man diese Annahme, können diese naturalistischen Argumente zur Reflexion darüber beitragen, welche politisch-sozialen Mittel angemessen oder abwegig sind, um den Menschen in der Pandemie das gute Leben zu ermöglichen.

4. Politisch relevante Grundsätze für das gute Leben in der Pandemie

4.1 Die politische Dimension der hedonistischen Philosophie

Die Pandemie erfordert bzw. zeitigt zum Teil drastische politische Maßnahmen. Der ethische Hedonismus wird sich hier berufen fühlen die Stimme zu erheben, schließlich war er immer schon politisch. Das mag den einen oder

die andere verwundern, die andere Interpretationstraditionen gewöhnt sind und die epikureische Philosophie für genuin unpolitisch halten. Wie oben dargestellt, lebt der glückliche Mensch in der epikureischen Gemeinschaft ja fernab der Masse. Grundsätzlich werde er sich nicht mit Politik befassen (DL X, 119). Berühmt geworden ist die entsprechende Haltung unter dem Motto „Lebe im Verborgenen“ („λάθε βίωσας“); die Kritik an dieser Einstellung ist alt. Sie wurde prominent etwa schon von Plutarch vorgetragen (vgl. Plutarch, *De latenter vivendo* 3,1128E–4,1129D). Auch heutige Interpret*innen Epikurs meinen, das Verborgene-Diktum als falsch zurückweisen und die Wichtigkeit der politischen Mitwirkung auch vonseiten der Philosoph*innen betonen zu müssen (Nussbaum 2009, 138–139; Lemke 2013, 38–39). Doch hier liegt wohl ein etwas zu kurz gegriffenes Verständnis davon vor, was „Verborgeneheit“ für die Schule Epikurs heißen könnte. Zwar ist Epikurs Verhältnis zur politischen Betätigung von Zurückhaltung und Skepsis bestimmt, doch bedeutet das nicht notwendig eine völlige Enthaltensamkeit in Fragen des politisch-sozialen Lebens (vgl. Erler 1994, 70). Politik ist allerdings kein Selbstzweck. Anhand der Argumentation, wann nach hedonistischer Auffassung politische Beteiligung vonnöten ist, lassen sich auch Grundsätze für die Bemühungen zur Bewältigung der Pandemie gewinnen.

Zentral ist das Kriterium der Sicherheit des Individuums. Nach Ansicht Epikurs und seiner Schule, aus der immerhin einige berühmte politisch Engagierte hervorgegangen waren (vgl. Erler 1994, 163), ist das Leben in der menschlichen Gemeinschaft motiviert durch den Nutzen, den die einzelnen Mitglieder aus dem Zusammenleben ziehen. Die Gesetze folgen nicht einem wie auch immer verstandenen Naturrecht, sondern beruhen auf der Konvention der Menschen, die sich ebendiese Regeln geben und sie auch immer wieder anpassen. Je stabiler der soziale Ordnungsrahmen ist, desto sicherer lebt das Individuum und desto besser kann es nach seinem persönlichen Glück streben und seine Lebensführung gemäß den Grundsätzen von Lusterfüllung und Freudeerzeugung gestalten. Der Wert der Gesetze bestimmt sich ausschließlich nach ihrem Nutzen für die Lust und das Glück des einzelnen Menschen (vgl. Erler 1994, 164–165 unter Verweis auf KD 7, 33 und 34). Das wichtigste Prinzip und gleichzeitig die Definition gerechten Verhaltens ist dabei, dass man sich gegenseitig keinen Schaden zufügen soll (DL X, 150; KD 31). Die hedonistische Lebensform impliziert damit eine gewisse Anteilnahme am politischen Geschehen, weil dieses die unweigerliche Voraussetzung für das freudeerfüllte Leben überhaupt darstellt. Wichtig ist hier jedoch – wie in so vielen anderen Angelegenheiten –, möglichst zurückhaltend zu sein.

In der Moderne finden sich dementsprechend immer wieder Verfechter*innen hedonistischer Lebens- und Denkstile an vorderster Front der politischen Debattenkultur. Es ist sicher kein Zufall, dass sie sich im 20. Jahrhundert im Kampf für soziale Freiheiten, Frauenrechte, Befreiung der Arbeiterschaft, Sexualaufklärung, Geburtenkontrolle und Entkriminalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen hervortaten.⁸ Auch Philosoph*innen, die sich in jüngster Zeit zu Wort gemeldet und sich in ihren Büchern als Sympathisanten der epikureischen Sache zu erkennen gegeben haben, machen ihr politisches Bewusstsein klar. Auf Epikur aufbauend betont etwa Robert Pfaller, dass eine wesentliche Voraussetzung für die (individuelle) Lust die Geselligkeit sei, die sich aus dem solidarischen und freundschaftlichen Miteinander speise, und hinsichtlich genau dieser „Bedingungen der Sozialität, an denen die Gründe hängen, für die es sich zu leben lohnt“, solle man wenig genügsam sein, ja sie müssten sogar erkämpft werden (Pfaller 2011, 44). Es ist ein Kampf gegen „jene Verhältnisse, welche den Menschen die erreichbaren materiellen Lustbedingungen versperren“ (ebd.). In ähnlichem Fahrwasser formuliert Bernulf Kanitscheider die gesellschaftliche Bedeutung der hedonistischen Position: „Der Hedonismus wird sicher angemessen als antiautoritär, unideologisch und ordnungsfeindlich eingestuft, und darin muss man auch seine Stärke sehen. Er soll die Individuen aufrütteln, sich jeder heroischen Domestizierung zu widersetzen, ihr Glück gegen die Übergriffe des mächtigen Kollektivs zu verteidigen“ (Kanitscheider 2008, 184). Und auch Michel Onfray ruft zu libertär-politischem Engagement auf. Er empfiehlt, sich „nomadische epikureische Gärten“ zu bauen, die um uns selbst angelegt sind (anstelle dem „infantilen“ Wunsch nach allzu großen Ideen wie einem besseren Staat, einer friedlichen Gesellschaft und einer glücklichen Kultur nachzujagen). Ihm schwebt eine „minimalistische Politik“ vor, die nur ein Ziel verfolgt: die Schaffung individueller oder kollektiver Momente wahrer Ataraxie und wirklichen Seelenfriedens (Onfray 2015, 138–139).

Die Kritik an der angeblich unpolitischen Grundhaltung muss man also insofern zurückweisen, als diese ein bestimmtes Ziel – konventioneller bzw. konservativer – politischer Aktivität vor Augen hat, das sich aber weder

8 Lediglich als Beispiele seien hier mit Paolo Mantegazza, Wilhelm Reich sowie dem Ehepaar Fritz und Paulette Brupbacher vier politisch höchst aktive Ärzt*innen genannt, die aus ihrer hedonistischen Ethik einen humanitären Auftrag ableiteten und diesen jeweils in zahlreichen Schriften, vor allem aber auch durch ihre praktische Arbeit verbreiteten; vgl. ausführlich dazu Kaiser 2019a.

mit der Definition noch dem Zweck und den dazugehörigen Mitteln hedonistischer (Mit-)Gestaltung sozialer Strukturen deckt. Gleichwohl handelt es sich in beiderlei Verständnis fraglos um Politik. Es ist einleuchtend, dass philosophische Positionen, die sich an hedonistischen Grundsätzen orientieren, für einen starken Individualismus plädieren. Das bedeutet in erster Linie natürlich die größtmögliche Entfaltung der Interessen, Neigungen und Eigenschaften der einzelnen Person unter möglichst geringer Beschränkung durch Gesellschaft und Gesetze. Öffentliche Maßnahmen zur Eindämmung der Gefahr durch die Pandemie sollen dementsprechend so wenig wie möglich in die Freiheit des Individuums eingreifen und sich daran orientieren, die Bedingungen für Lust und Glück zu schaffen. Wie im Folgenden skizziert wird, könnte sie das u. a. dadurch bewerkstelligen, dass sie die Befriedigung der natürlichen Grundbedürfnisse der Menschen als wichtigstes Kriterium für die Sinnhaftigkeit und Legitimität ihrer Maßnahmen heranzieht (Abschn. 4.2). Außerdem gelte es, die vorhandenen Mittel so einzusetzen, dass das Gesundheitswesen deutlich gestärkt wird, schließlich stellt es die gemeinschaftlich organisierte und finanzierte Basis für das gute Leben aller Einzelnen dar (Abschn. 4.3).

4.2 Die Befriedigung der natürlichen Grundbedürfnisse

Grundsätzlich gilt, dass Gesundheit im Sinne von Schmerzfreiheit, wie oben dargelegt, eine der notwendigen Voraussetzungen für das gute Leben ist. Sie spielt beim Kalkül, welche Bedürfnisse unbedingt permanent befriedigt und welche vielleicht später oder gar nicht berücksichtigt werden müssen, eine entscheidende Rolle. Wenn die allgemeine Infektionsgefahr sehr hoch ist, vertraut man dem Rat der medizinischen Expert*innen, und wenn deren kompetente Einschätzung – bestenfalls unabhängig von Einflussnahme durch die jeweilige politische Führung (vgl. Pfaller 2020b) – zu Regelungen wie Maskenpflicht sowie Abstandsgeboten und Hygienemaßnahmen wie Händedesinfektion führen, kann man sich diesen ohne größere Verluste an Autonomie und Lebensglück anschließen. Bei der Abwägung, welche persönlichen Freiheiten zeitweise beschränkt werden können, wird man der Sicherheit vor der Ansteckung, aber auch vor der Gefährdung durch unbedachtes Risikoverhalten anderer einen hohen Stellenwert einräumen. Wenn und solange sich das Ausmaß der Bedrohung nicht klar erkennen lässt, kann größere Vorsicht vertretbar sein (vgl. Pfaller 2020a).

Der zentrale Maßstab für das gute Leben wird weiterhin sein, wie die Menschen ihre natürlichen Triebe „Hunger“ und „Liebe“ in ihrer oben er-

wähnten Bedeutung befriedigen können. Die Grundgüter des täglichen Lebens, also Nahrung, Kleidung und Wohnung, müssen sichergestellt sein. Solange es keine Einschränkungen bezüglich des Erwerbs dieser Güter gibt, ist zumindest für den Trieb „Hunger“ gesorgt. Problematischer ist der Bereich „Liebe“, der wie gesagt soziale Kontakte meint, unter die Familie, Freundschaft, aber auch sexuelle Begegnung zu zählen sind. Man kann feststellen, dass gerade auf diesem Feld die größten Eingriffe und Verhinderungen zu befürchten bzw. bereits zu verzeichnen sind. Politische Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemiegefahr wie Kontaktverbote und Beschränkungen von Treffen auf Mitglieder des eigenen Haushalts müssen aus hedonistischer Perspektive das individuelle Bedürfnis nach sozialem Miteinander viel stärker berücksichtigen und entsprechende Freiheiten ermöglichen. Das meint nicht Großveranstaltungen, die, wie oben dargelegt, leicht verzichtbar sind, sondern die Begegnungen des täglichen Lebens. Die Angst vor der Ansteckung darf nicht dazu führen, dass die Erfüllung der wichtigsten Grundbedürfnisse leidet und das Leben sich auch ohne Corona-Infektion „krank“ anfühlt.

Zu wenig berücksichtigt wurde und wird in diesem Zusammenhang der Drang zur sexuellen Betätigung. Wie Robert Pfaller richtig gesehen hat, wird durch die Kontaktbeschränkungen eine bestimmte Form der Sexualpartnerschaft, nämlich die monogame Zweierbeziehung in einem separaten Haushalt, gegenüber anderen bevorzugt (Pfaller 2020b). Zufälligerweise handelt es sich bei diesem Partnerschaftsmodell um dasjenige, das ohnehin von Politik und Gesellschaft gefördert wird, man denke etwa an die Steuergesetzgebung oder die Familienförderung in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens. Menschen, die ihre sexuellen Angelegenheiten nicht bereits nach diesem eher konservativen Gefüge ordnen und einrichten wollten – etwa weil sie andere natürliche Bedürfnisse haben oder keine Lebensgemeinschaft eingehen und trotzdem nicht auf eine erfüllte Sexualität verzichten wollen – oder konnten – wie etwa Jugendliche, die noch keinen festen Lebensrahmen entwickelt haben, oder alle Menschen, die noch „auf der Suche“ nach dem/der geeigneten Partner*in sind –, werden hier tatsächlich und massiv in der Erfüllung ihres Glücks behindert. Das Ausleben der Sexualität nach den jeweils eigenen Bedürfnissen ist nach hedonistischem Verständnis wie gesagt kein Accessoire des Lebens, das man haben kann oder nicht, sondern eine unabdingbare Voraussetzung für Gesundheit und Lebensglück. Mag auch die kurzzeitige sexuelle Enthaltbarkeit im konkreten Einzelfall nicht unbedingt eine große Tortur darstellen – wobei man bei Kontaktverboten

die Dauer ja normalerweise nicht genau antizipieren und somit nicht wissen kann, wie lange man verzichten muss –, so liegt das Problem doch vor allem darin, dass so bedenkenlos über die Dimension des Geschlechtslebens hinweggesehen wird. Diese Grundbedürfnisse werden bei der Diskussion um die Legitimität von politisch-sozialen Einschränkungen zu selten artikuliert; sie sollten aber ins Zentrum der Überlegungen rücken.

Ein weiterer kritischer Bereich ist der Umgang mit Angehörigen der sogenannten Risikogruppen, die durch die Kontaktverbote faktisch isoliert werden. Auch deren Grundbedürfnis nach „Liebe“ darf nicht außer Acht gelassen werden. Alte Menschen, die man vor der Infektion schützen möchte, entbehren der dringend benötigten sozialen Wärme und laufen Gefahr, Einsamkeit, Depression und Verzweiflung zu erleiden (vgl. Pfaller 2020b). Hier ist der oben skizzierte Grundsatz einschlägig, wonach man viel mehr darauf achten muss, nicht den Tod zu fürchten, sondern ein schlechtes Leben. Berichte von solcherart isolierten Menschen, die lieber sterben als zur Einsamkeit gezwungen zu sein (z. B. Grimm 2020), bestätigen die Wirklichkeitsnähe dieses Prinzips. Die Verfügung über das eigene Leben schließt nach hedonistischem Verständnis immer schon die uneingeschränkte Selbstbestimmung über den eigenen Tod mit ein (vgl. Wilson 2019, 133–140). Ein erfülltes Leben ist stets vorzuziehen, auch wenn es kürzer sein sollte als das „nackte Leben“.

Ein drittes Problemfeld betrifft eine umfassendere Perspektive auf andere vulnerable Gruppen. Kranke und Pflegebedürftige, auch und insbesondere, wenn sie in Heimen leben, laufen in besonderer Weise Gefahr, durch Besuchs- und Kontaktverbote oder durch fehlende gemeinsame Mahlzeiten und Gruppenaktivitäten an sozialer Isolierung zu leiden. Darin sieht die *Akademie für Ethik in der Medizin* in ihrem entsprechenden pflegeethischen Diskussionspapier eine „massive Gefährdung von Gesundheit und Wohlbefinden der Pflegeempfänger*innen“, weshalb die Fokussierung auf den Infektionsschutz problematisiert und eine stärkere ethische Reflexion von leiblicher Nähe und Lebensqualität gefordert wird (vgl. AEM 2020). Aus pädagogischer Sicht bergen Kontaktverbote, häusliche Isolation und Schulschließungen erhöhte Exklusionsrisiken und eine existenzielle Bedrohung von Menschen, die ohnehin schon am Rand der Gesellschaft stehen (vgl. DGfE 2020). Individuelle Bedarfe dieser hilfsbedürftigen Personen – Menschen mit körperlichen und mentalen Beeinträchtigungen, Obdachlose, Arme, Kinder aus prekären Verhältnissen – können nicht mehr mitgeteilt oder gesehen werden, Mobilitätsmöglichkeiten für behinderte Men-

schen werden deutlich eingeschränkt, die Befriedigung der psychosozialen Bedürfnisse von Kindern, insbesondere von Kindern mit Behinderungen, kann allein durch die Eltern kaum auf Dauer sichergestellt werden, Tafeln und andere Hilfsangebote sind geschlossen, Menschen müssen in prekären Wohnverhältnissen auf engstem Raum zusammenleben. Die *Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* sieht all diese Aspekte als Verhinderung sozialer Teilhabe und fordert, dass auf die Ermöglichung dieser Teilhabe geachtet werde, weil sie ein menschliches Grundbedürfnis sei (ebd.).

Die hedonistische Perspektive kann diese Forderungen nur unterstreichen, weil sie gemeinsame Ziele verfolgen. Allerdings gilt es einen nicht unwichtigen Unterschied festzuhalten: In den besagten Stellungnahmen wird zur Begründung auf Konzepte wie „Menschenrechte“ und „Grundrechte“ oder das „Recht auf Teilhabe“ verwiesen (vgl. AEM 2020; DGfE 2020). Das ist jedoch sehr voraussetzungsreich, weil zum einen nicht klar wird, inwiefern die skizzierten Problemlagen mit den besagten Rechten kollidieren, und zum anderen, weil die Rede von „Rechten“ eine Einklagbarkeit suggeriert, die ebenfalls nicht eindeutig ist. Gemeint sind hier wohl eher moralische Rechte und Pflichten, deren Gültigkeit mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt wird. Der hedonistische Blick verzichtet demgegenüber in der Regel darauf, von „Rechten“ und „Pflichten“ zu sprechen, weil sie, wie bereits erwähnt, lediglich Konventionen darstellen, die die Menschen bei Bedarf anpassen, wenn ihr Bedürfnis nach Sicherheit anderweitig besser befriedigt wird. Stattdessen sollen nur die natürlichen Grundbedürfnisse in Rechnung gestellt und mit diesen argumentiert werden. Das hat noch einen weiteren Vorteil: „Menschenrechte“ beispielsweise werden nicht in allen Ländern gleichermaßen geschätzt oder geachtet. Die Berufung auf sie setzt eine Gesellschaft voraus, in denen sie auch als Kriterium anerkannt sind. Der Bezug auf die natürlichen Grundbedürfnisse „Hunger“ und „Liebe“ tritt universalistischer auf, weil er nicht nur in liberalen Demokratien, sondern auch in totalitären Regimen einleuchtend und plausibel erscheinen könnte. Für das individuelle Lebensglück ist es schließlich nicht unbedingt entscheidend, unter welcher Regierungsform man lebt, wohl aber, ob man sich an Schmerzfreiheit, d. h. Gesundheit, innerer Zufriedenheit und Geselligkeit erfreuen kann oder nicht.

4.3 Das Gesundheitswesen und die Politik des guten Lebens

Wenn die Befriedigung von „Hunger“ und „Liebe“ in dem hier dargelegten Sinne gewährleistet wird, bietet das Leben auch in der Pandemie ausreichend Möglichkeiten, das individuelle Glück zu realisieren. Um das allgemeine Ansteckungsrisiko zu minimieren, könnten dafür andere Lockerungen zurückgenommen und Freiheiten beschränkt werden, die nicht in demselben Maße den Kern der menschlichen Bedürfnisse betreffen, und das deckt sich mit der oben skizzierten Kritik hedonistischer Autor*innen an der heutigen Konsumkultur. In diesem Sinne sind staatliche Subventionen zur Steigerung der Kauf- und Konsumlust höchst unnötige Maßnahmen, die falsche Lebenseinstellungen verfestigen und die verdrängten (Todes-)Ängste in unsicheren Zeiten durch Anreize zum erhöhten Verbrauch nicht notwendiger Güter und zur oben umrissenen „Vielgeschäftigkeit“ eher verstärken als heilen helfen. Ebenso unsinnig erscheint die beinahe schon zwanghafte Ermöglichung von Urlaubsreisen, die nicht nur einem nicht notwendigen Begehren entgegenkommen, sondern die allgemeine Gefahr der Infektion noch einmal erhöht. In der Pandemie käme es vielmehr darauf an, die Fähigkeit des Menschen zu fördern, „bei sich selbst“ zu sein.

Gerade mit den Ängsten, die in Pandemiezeiten überhandnehmen, ließe sich vernünftiger umgehen. Es handelt sich bei der Corona-Pandemie ja nicht um ein Krankheitsgeschehen, das unausweichlich und in jedem Fall tödlich verlaufen muss. Man kann die Krankheitsfälle bzw. die Symptome mit den Möglichkeiten der modernen Medizintechnik relativ gut therapeutisch begleiten; schwere Verläufe lassen sich durch intensivmedizinische Maßnahmen zum Teil abschwächen. Versorgungsengpässen könnte man durch Bereitstellung etwa von ausreichend Schutzmasken und Schaffung genügend großer Testkapazitäten vorbeugen. Problematisch ist zudem die begrenzte Anzahl von Plätzen in den Kliniken zur adäquaten Versorgung der akut hilfebedürftigen Patient*innen im Bedarfsfall. Für die prekäre Versorgungslage etwa in Frankreich, aber auch in anderen EU-Staaten, hat Onfray die Politik der Liberalisierung der vergangenen Jahrzehnte direkt verantwortlich gemacht (Onfray 2020b). Ähnliche politische Kausalitäten prangert auch Pfaller an: Weil die Europäische Zentralbank in Folge der Finanzkrise die italienische Regierung „ausdrücklich dazu gezwungen“ habe, im Gesundheitssektor zu sparen, sei in Italien die Anzahl der Intensivbetten um so viel geringer als z. B. in Deutschland, und er folgert provokativ: „Hier haben Menschen andere Menschen konkret zu Tode gebracht durch erzwungene medizinische Unterversorgung. Da gehören wirklich die Verantwortlichen

kriminalpolizeilich ermittelt und vor Gericht gestellt“ (Pfaller 2020b). Das Problem wird demnach von beiden Philosophen in einer Denk- und Wirtschaftsweise verortet, die sich von dem Bedarf an Sicherheit im gesundheitlichen Bereich entkoppelt, um andere politische Ideale wie z. B. die unternehmerische Organisation des medizinischen Sektors oder Konformität mit zwischenstaatlich vorgegebenen Haushaltszielen zu realisieren.

Da die Gesundheit auch aus hedonistischer Perspektive ein hohes Gut darstellt, wäre es also angezeigt, hier anzusetzen und die Anzahl an Plätzen auf den intensivmedizinischen Stationen und generell die Zahl der medizinisch geschulten Betreuer*innen und Ärzt*innen deutlich zu erhöhen. Das stimmt mit der Forderung überein, die pflegerische Versorgungskrise, die von Fachleuten schon seit Längerem angeprangert wird, endlich zu beenden (vgl. AEM 2020). Bei der Frage der Zuteilung von staatlichen Geldern und Investitionsmitteln wäre der Gesundheitsversorgung eine deutliche Präferenz vor anderen öffentlich finanzierten Bereichen einzuräumen. Möglichkeiten zur Einsparung an anderer Stelle wurden gerade genannt, etliche weitere wären leicht denkbar, z. B. im Bereich der immensen Subventionierung der Massentierhaltung, auf die aus den oben kurz angedeuteten Gründen verzichtet werden sollte.

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, würde man nur der Politik die Verantwortung zuschieben. Es ist schließlich immer noch die Philosophie, der die bedeutendste Rolle für das gute Leben zukommt, und so sieht sie sich also erneut mit einer ihrer genuinen Aufgaben konfrontiert, was zurück zum Beginn dieses Beitrags leitet: Für das hedonistische Denken geht das Lebensglück Hand in Hand mit der Anregung, der verbreiteten Todesverdrängung entgegenzuwirken. Wenn der Tod nicht mehr als Damoklesschwert empfunden und gefürchtet wird, das über dem eigenen Leben hängt, werden nach dieser Auffassung dringend benötigte persönliche und gesellschaftliche Ressourcen frei, um das eigene Leben und das der Mitmenschen mit mehr Freude, Sinn und Schönheit zu füllen. Diese jahrtausendealte Aufgabe stellt sich jedem und jeder Einzelnen immer wieder neu – auch und gerade unter dem Zeichen einer Pandemie.

Literatur

AEM Akademie für Ethik in der Medizin. 2020. *Diskussionspapier der Akademie für Ethik in der Medizin: Pflegeethische Reflexion der Maßnahmen zur Eindämmung von Covid-19*. 12. Mai 2020. <https://www.aem-online.de/index.php?id=162>.

- Arenson, Kelly. 2019. *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*. London und New York: Bloomsbury Academic.
- Bendixen, Peter. 2012. *Zivilisationswende. Technischer Fortschritt und Wohlstand unter Stress*. Wiesbaden: Springer VS.
- Brupbacher, Fritz. 1946. *Der Sinn des Lebens*. Zürich: Oprecht.
- DGfE Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft Sektion Sonderpädagogik. 2020. *Teilhabe auf Distanz? Stellungnahme der Sektion Sonderpädagogik zur Corona-Krise*. 10.04.2020. <https://www.dgfe.de/sektionen-kommissionen-ag/sektion-6-sonderpaedagogik/aktuelles>.
- Diogenes Laertios. 1998. *Leben und Lehre der Philosophen*, übers. und hg. von Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam.
- Epikur. 1980. *Briefe – Sprüche – Werkfragmente. Griechisch/Deutsch*, übers. und hg. von Hans-Wolfgang Krautz. Stuttgart: Reclam.
- Erler, Michael. 1994. „Epikur/Die Schule Epikurs“. In *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Überweg. Die Philosophie der Antike. Bd.4,1: Die hellenistische Philosophie*, hg. von Hellmut Flashar, 29–380. Basel: Schwabe.
- Erler, Michael. 2016a. „Epikur oder die Kunst, in Gemeinschaft zu leben“. In *Philosophie als Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven*, hg. von Gerhard Ernst, 66–87. Berlin: Suhrkamp.
- Erler, Michael. 2016b. „Tod als Teil des Lebens. Zur *meditatio mortis* bei Platon und den Epikureern“. In *Der Tod und die Künste*, hg. von Friederike Felicitas Günther und Wolfgang Riedel, 1–16. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Grimm, Imre. 2020. „„Corona ist mir egal‘: Warum Helga Witt-Kronshage (86) lieber sterben will als eingesperrt zu sein“. *Redaktionsnetzwerk Deutschland*, 23. April 2020. <https://www.rnd.de/gesundheit/corona-ist-mir-egal-warum-helga-witt-kronshage-86-lieber-sterben-will-als-eingesperrt-zu-sein-3MEBDIO-BEFA6BDULC4N5WGZJG4.html>.
- Hildt, Moritz. 2018. „Das (vermeintliche) Ungenügen des Hedonismus“. In *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 1, 75–89. <https://doi.org/10.1007/s42048-018-0005-0>.
- Horn, Christoph. 1998. *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C.H. Beck.
- Horn, Christoph. 2017. „Glück“. In *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, hg. von Ludger Kühnhardt und Tilman Mayer, 201–211. Wiesbaden: Springer.
- Hossenfelder, Malte. 2008. „Vor- und Nachteile des Hedonismus“. In *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 14, 44–63.
- Kaiser, Christian. 2019a. „„Freiheit der Geschlechtsbetätigung‘ – Gesundheit und Sexualität bei Fritz Brupbacher und anderen sozialistischen Ärztinnen und Ärzten“. In *Virus – Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin* 18, 169–192.
- Kaiser, Christian. 2019b. *Epikur im lateinischen Mittelalter*. Turnhout: Brepols.

- Kanitscheider, Bernulf. 1998. „Sexualität und Philosophie. Ein vergessenes Kapitel praktischer Ethik“. In *Liebe, Lust und Leidenschaft. Sexualität im Spiegel der Wissenschaft*, hg. von Bernulf Kanitscheider, 37–60. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Kanitscheider, Bernulf. 2008. „Hedonismus – Eine naturalistische Ethik“. In *Kolleg Praktische Philosophie. Bd. 1: Ethik zwischen Kultur- und Naturwissenschaft*, hg. von Franz Josef Wetz, 152–189. Stuttgart: Reclam.
- Kanitscheider, Bernulf. 2011. *Das hedonistische Manifest*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Kolmer, Lothar. 2016. „Sein & Lassen“. In *Hedonismus leben – Der „gelungene“ Tag in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Lothar Kolmer und Michael Brauer, 7–28. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Lemke, Harald. 2013. „Vom epikureischen zum politischen Hedonismus“. In *Hedonismus: Genuss – Laster – Widerstand*, hg. von Lothar Kolmer und Michael Brauer, 29–40. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Leven, Karl-Heinz. 2008. *Geschichte der Medizin. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Lucretius Carus, Titus. 1950. *De rerum natura libri sex*. 3 Bde., hg. von Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press.
- Mohrs, Thomas. 2016. „Hedonismus leben heißt – verzichten“. In *Hedonismus leben – Der „gelungene“ Tag in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Lothar Kolmer und Michael Brauer, 55–72. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Nussbaum, Martha C. 2009 [Erstausgabe 1994]. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- Onfray, Michel. 2001. *Theorie des verliebten Körpers. Für eine solare Erotik*, übers. von Ronald Voullié. Berlin: Merve.
- Onfray, Michel. 2015. *A hedonist manifesto: the power to exist*, engl. Übers. von Joseph McClellan. New York: Columbia University Press.
- Onfray, Michel. 2020a. „Le courage est rare mais il est incroyablement répandu chez les personnels soignants“. Interview mit Alexandre Devecchio. *Le Figaro*, 28. März 2020. <https://michelonfray.com/archives/coronavirus-le-courage-est-rare-mais-il-est-incr?mode=video>.
- Onfray, Michel. 2020b. „Failed liberalism left us without masks: Covid-19 crisis exposed Western liberal democracy, brought back ideals of ‚sovereignty‘“. Interview mit RT France. 25. März 2020. <https://www.rt.com/news/484094-michel-onfray-covid19-liberalism/>.
- Pfaller, Robert. 2011. *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Pfaller, Robert. 2012. *Zwei Welten. Und andere Lebenselixiere*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Pfaller, Robert. 2020a. „Philosoph Robert Pfaller: ‚Man diszipliniert uns, um uns einzuschließen‘“. Interview mit Stephan Hilpold. *Der Standard*, 30. März 2020.

<https://www.derstandard.de/story/2000116299241/philosoph-robert-pfaller-man-diszipliniert-uns-um-uns-einzuschliessen>.

Pfaller, Robert. 2020b. „Es geht darum, eine Todesart gegen die andere einzutauschen“. Interview mit Rüdiger Suchsland. 21. Juni 2020. <https://www.heise.de/-4790302>.

Philodemus. 2009. *On Death*, hg. und engl. Übers. von W. Benjamin Henry. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Plutarch. 2000. *Ei καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας – Ist „Lebe im Verborgenen“ eine gute Lebensregel? [De latenter vivendo]*, hg. und übers. von Bernhard Heiningger und Reinhard Feldmeier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rapp, Christof. 2016. „Lebenskunst und Naturforschung bei Epikur“. In *Philosophie als Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven*, hg. von Gerhard Ernst, 33–65. Berlin: Suhrkamp.

Schäfer, Daniel. 2015. *Der Tod und die Medizin. Kurze Geschichte einer Annäherung*. Heidelberg: Springer.

Wilson, Catherine. 2019. *The Pleasure Principle – Epicureanism: A Philosophy for Modern Living*. London: HarperCollins.

„Social Distancing“?

Eine leibphänomenologische Studie über Nähe und Distanz in Ausnahmesituationen

“Social Distancing”?

Proximity and distance in crises situations – a phenomenological study of embodiment

BARBARA SCHELLHAMMER, MÜNCHEN

Zusammenfassung: Gerade in Ausnahmesituationen rücken Menschen zusammen – eigentlich. Das ist in Zeiten des Coronavirus anders, denn hier gilt das Gebot des „Social Distancing“. Ich möchte die Ambivalenz, die nicht nur in dieser paradoxen Wortkombination zum Ausdruck kommt, sondern auch in der Erfahrung von vielen Menschen, mit Hilfe eines leibphänomenologischen Zugangs näher beleuchten. Dabei untersuche ich, wie sich das spannungsreiche Verhältnis von Nähe und Distanz in Zeiten der Corona-Pandemie in Alltagssituationen sowie in Bildungskontexten zeigt. Darüber hinaus gehe ich der Frage nach, was die Erfahrung des „Social Distancing“ für die Philosophie – nicht nur in Ausnahmesituationen – bedeuten kann, und plädiere dafür, sie als eine Übungsmöglichkeit des Philosophierens zwischen Nähe und Distanz, Körper und Geist, Eigenem und Fremdem sowie Natur und Kultur zu sehen, um auf diese Weise problematischen Extremen auf beiden Seiten zu entgehen.

Schlagwörter: Social Distancing, Nähe und Distanz, Leib, Phänomenologie

Abstract: Especially in crises situations people draw closer to each other – usually. This isn't the case in times of the Coronavirus. Here, we ought to keep “Social Distancing”. I would like to explore the ambivalence that not only occurs in this paradox wording, but also in the experiences people have, through a phenomenological study of embodiment.

I will draw from some scenarios in our daily lives and experiences within the educational system to study the tension that unfolds between closeness and distance during

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



the crises. Moreover, I ask what the demand of “Social Distancing” could mean for the practice of philosophy – not just in crises situations. I argue to see it as an opportunity to exercise philosophy between proximity and distance, self and other, body and mind, as well as nature and culture in order to avoid problematic extremes on both ends.

Keywords: Social Distancing, Closeness and Distance, Embodiment, Phenomenology

Einleitung

Gerade in Ausnahmesituationen rücken Menschen zusammen – eigentlich. Das ist in Zeiten des Coronavirus anders, denn hier gilt das Gebot des „Social Distancing“. Wir sind, wie dies Angela Merkel zu Beginn der Krise mit dem Hinweis auf eine „scheinbar paradoxe Sache“, ausdrückte, aufgefordert, Solidarität zu zeigen, indem wir Abstand halten. Verfolgt man die Medien, beobachtet man Menschen und sich selbst, so merkt man, dass nicht nur die Wortkombination widersprüchlich und ambivalent ist: Die einen schwärmen von der „neuen Nähe“ – auch wenn viele das „Distant Socializing“ erst einüben mussten –, die anderen leiden unter noch größerer Einsamkeit.

In einer Zeit, wo wir den Menschen, die uns besonders nahestehen, aus dem Weg gehen sollen, spüren wir schmerzhaft deren Bedeutung für unser Leben – auch wenn sie uns sonst kaum in den Sinn kommen. Slavoj Žižek (2020) spricht hier treffend von einer „Dialektik der Distanz“ und meint, es bestünde die Hoffnung, „dass körperliche Distanzierung die Intensität unserer Verbindung mit anderen sogar verstärkt“.¹ Zahlreiche Schilder weisen darauf hin, den gebotenen Sicherheitsabstand einzunehmen, zugleich kommt es auf engstem Raum zu Übergriffen häuslicher Gewalt. Menschen bekommen es mit der Angst zu tun, wenn das Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz reißt und die eine oder die andere Seite in ein Extrem kippt (vgl. Riemann 1978) – das gilt in pandemischen Zeiten umso mehr. Die Reaktion folgt instinktiv: Kampf, Flucht oder Schock.

Ich möchte in der Folge anhand der Erfahrung des „Social Distancing“ als *des* Gebots der aktuellen Ausnahmesituation schlechthin einige Implikationen des anthropologisch wichtigen Spannungsverhältnisses von Nähe und Distanz herausarbeiten und bediene mich dabei eines leibphänomeno-

1 Vgl. auch Landkammer (2012, 41ff.), der von der „Distanz als näherer Nähe“ spricht.

logischen Zugangs. Gerade dieser scheint besonders wichtig, denn die Aussage, die man in diesen Tagen immer wieder hört, „Social Distancing“ sei ja eigentlich *nur* „Physical Distancing“, zeugt von einer Missachtung des leiblichen Miteinanders, das ein auch noch so intensives „Distant Socializing“ nicht wettmachen kann. Die spannungsvoll aufgeladenen „Vibes“ eines unwillkürlichen Resonanzgeschehens, ein zwischenleibliches Prickeln oder das Unbehagen, wenn mir jemand zu nahe kommt, lässt sich virtuell ebenso wenig „erzeugen“ wie das Tuscheln mit der Nachbarin im Hörsaal, die schlechte Luft nach intensiven Arbeitsgesprächen oder das Rascheln von Papier im Klassenzimmer.

Mein theoretisch-methodischer Ausgangspunkt ist die *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty und wie diese von Bernhard Waldenfels oder Thomas Fuchs weiterentwickelt wurde. Sicherlich haben auch Autor*innen der „Neuen Phänomenologie“ wie Hermann Schmitz und Eugene Gendlin leibphänomenologisch Wertvolles beigetragen, insbesondere wenn es um einen „Felt Sense“ oder „Felt Body“ geht. Ich teile jedoch die Kritik von Waldenfels (2000, 278ff.), die im Kern auch auf die Spannung von Nähe und Distanz zurückgeht und sich beispielsweise darin zeigt, dass Körper und Geist nicht wesensverschieden oder zwei getrennte Bereiche sind, sondern miteinander zu tun haben. Zudem setzt eine leibliche Erfahrung, die sprachlich zum Ausdruck gebracht wird, immer auch eine gewisse Distanz voraus. Sie ist niemals nur reine Nähe.

Ich habe meinen Beitrag bewusst als eine essayistische *Studie* angelegt, die facettenartig einige Alltagsbeobachtungen herausgreift, um daran etwas von der leiblichen Erfahrung des „Social Distancing“ zu zeigen. Ähnlich wie in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, die er in seinem Vorwort als „Bemerkungen“ beschreibt, welche nicht zuletzt aus einem Aufmerken oder Bemerkten hervorgehen, geht sie methodisch offen sowie assoziativ interpretierend vor und bleibt damit immer auch ein Stück weit subjektiv, denn jede*r erlebt die Herausforderungen, die mit dem Virus einhergehen, unterschiedlich. Damit vollzieht sich die phänomenologische Vorgehensweise, auf die es mir ankommt, ebenfalls zwischen Nähe und Distanz, denn sie beschreibt einerseits aus der distanzierten Haltung der phänomenologischen Reduktion, kann sich aber andererseits einer situativen Benommenheit von der Welt (vgl. Merleau-Ponty 1966, 12) nicht entziehen.

Vor allem global zeigen sich bei allen krankheitsbedingten Parallelen und der grundsätzlichen Bedrohung durch das Virus zahlreiche individuelle, soziale sowie gesellschaftspolitische Unterschiede im Erleben und im Um-

gang mit der Pandemie. Ich greife einige Erfahrungen heraus, die meinem, d. h. einem deutschen, Kontext entspringen (dass es auch hierzulande große Unterschiede gibt, wird derzeit immer wieder thematisiert): Erstens geht es mir um die Erfahrung des pathischen Getroffenseins sowie die der Erkrankung durch das Virus und um Schutzmaßnahmen wie die Maskenpflicht; zudem gehe ich auf Erfahrungen des „Distant Socializing“ im Homeoffice ein. Zweitens beziehe ich mich auf den Bereich der Bildung, insbesondere mit Blick auf die Möglichkeiten und Grenzen des E-Learning. Gemäß dem Schwerpunktthema dieser Ausgabe möchte ich in einem dritten Teil der Frage nachgehen, welche Bedeutung die Erfahrung des „Social Distancing“ für das Philosophieren haben könnte.

1. Pathisches Getroffensein, Schutzmaßnahmen und Erfahrungen im Homeoffice

Mit dem unaufhaltsamen Einbruch des Virus erleben wir einen massiven Bruch unserer Alltagserfahrung, der sich nicht zuletzt in der Rede und dem Wunsch nach einer „Rückkehr zur Normalität“² zeigt. Dieser Bruch hat zunächst einmal etwas mit der leib-körperlichen Verfasstheit unserer Existenz zu tun, die sowohl eine *vertikale* als auch eine *horizontale* Dimension aufweist und in beiden Dimensionen zwischen Nähe und Distanz sowie zwischen Eigenem und Fremdem schwingt (vgl. Schellhammer 2019, 282). Die vertikale Dimension spannt sich *intrapersonal* zwischen Animalität und Rationalität, Organischem und Anorganischem, Natur und Geist bzw. Zentrismus und Exzentrismus auf. Unser Leibkörper ist uns nah und fern zugleich, was in der bekannten Unterscheidung Helmuth Plessners (1970, 43), der Mensch sei zugleich Leib und habe diesen Leib als seinen Körper, trefflich zum Ausdruck kommt. Die horizontale Dimension vollzieht sich *interpersonal* als zwischenleibliches Geschehen, wenn wir anderen Menschen begegnen. In unserer (zwischen)leiblichen Seinsweise verklammern sich beide Dimensionen, da sie sich als wechselwirkendes Resonanz- bzw. Antwortgeschehen beeinflussen. Dementsprechend erklärt Waldenfels (2000, 287), „Eigenleib und Fremdleib sind eigene Sphären, die jeweils durch einen Selbstbezug charakterisiert sind und durch einen Fremdbezug, der in beiden

2 Vgl. hier die phänomenologischen Studien von Bernhard Waldenfels (1998) zur „Normalisierung“ als vorzügliche Bewältigungs- und Beruhigungsstrategien im Umgang mit Erfahrungen, die unkontrollierbar den normalen, alltäglichen Gang der Dinge durchbrechen.

Richtungen verläuft“. Körper und Leib lassen sich ebenso wie Fremdes und Eigenes unterscheiden, aber nicht trennen.

Die Vorstellung eines virenhaften Eindringlings, der sich in unserem Körper einnistet, sich dort rasant vermehrt und von ihm als sein Wirt lebt, ist für viele Menschen beängstigend. Die Erfahrung von etwas, das fremd ist und uns dennoch so nah kommt, zeigt sich vielfach leibhaftig – auch wenn man nicht direkt infiziert ist, Menschen halten Abstand und beachten Hygieneregeln. Vor allem in den ersten Wochen der Pandemie saßen viele gebannt vor dem Fernseher und verfolgten die Berichterstattung, immer in der Hoffnung, dass weitere Kenntnisse über das Befremdliche dieses beherrschbar machen. Waldenfels spricht von einem *Pathos*, das uns überfällt: Wir werden von etwas getroffen, das seinen Sinn nicht einfach schon in sich hat, „sondern als etwas, das Sinn hervorruft“ (Waldenfels 2016, 73). D.h., wir geben dem Geschehen einen Sinn, um es einordnen zu können. „Das *Wodurch*“, so meint er, „also das, wovon wir affiziert sind, erscheint als solches nur in Form eines *Worauf*, also als etwas, auf das wir antworten.“ [H.i.O.] (ebd.) Zahlreiche Erklärungen zu Covid-19 entstanden und entstehen in dem dynamischen Zwischenraum des Antwortens auf ein Getroffensein, welches Waldenfels auch als „Af-fekt“ (mit Bindestrich) beschreibt, „um anzudeuten, daß *uns* etwas an-ge-tan wird, was *wir* nicht selbst initiieren“ [H.i.O.] (ebd.). Wohingegen einige sich an naturwissenschaftliche Erklärungen halten und den Erreger in Schuppentieren oder Fledermäusen sehen, sprechen andere von der Strafe Gottes oder spekulieren über geheime Labore in Wuhan. Die Gefahr scheint nicht mehr so groß zu sein, wenn sich eine Erklärung für sie findet. Bei Ereignissen, „für die es nicht nur keine Interpretation, sondern auch keine Interpretationsmöglichkeit gibt“, so erklärt Clifford Geertz (1983, 61), spielen religiöse Vorstellungen eine besondere Rolle. Sie springen ein und füllen die Lücke, die Menschen andernfalls in ein Tohuwabohu stürzen ließe. Die Religion mache Situationen emotionaler Spannung erträglicher, meint Geertz (ebd., 65).

Leibliches Leiden drückt sich besonders deutlich im Wort des „Patienten“ oder der „Patientin“ aus, denn hier geht es buchstäblich um ein passives Erleiden oder Ertragenmüssen von etwas, das wir noch nicht im Griff haben und wo es der Geduld (engl. *patience*) bedarf, bis sich die Heilung gewissermaßen als ein Antwortgeschehen auf den virenhaften Fremdkörper vollzieht. Waldenfels beschreibt dementsprechend die „Therapie als Wiederherstellung einer beeinträchtigten Lebensordnung“ (Waldenfels 1998, 117). Das besonders Befremdliche an Corona ist, dass es noch keine eindeutig wirksame

Therapie gibt – die medizinische Forschung hat noch keine „Antwort“ auf den pathischen Einbruch, die uns zurückbringen könnte zum „Normalen“.

Besonders deutlich zeigt sich die „Materialität“ oder „Dinghaftigkeit“ des Körpers, wenn Menschen an Covid-19 erkranken und im schlimmsten Fall an eine Maschine angeschlossen werden, die sie künstlich beatmet. Weil Menschen aber auch leibliche Wesen sind, befremdet es, in den Nachrichten weiße Plastiksäcke zu sehen, in welchen Tote möglichst steril verpackt zum Abtransport bereitliegen. Ebenso sehnen wir uns nach der Berührung und wollen nicht nur vor der Glasscheibe der Isolierstation stehen bleiben oder uns von unserer sterbenden Großmutter via Skype und Tablet verabschieden. Gerade in Grenzerfahrungen brauchen wir die leibliche Nähe – darin zeigt sich die besondere Brutalität des „Social Distancing“ in Ausnahmesituationen.

Nicht nur in pandemischen Zeiten stehen wir vor der Aufgabe, uns in die spannungsreiche Balance von Nähe und Distanz unseres Leibkörpers einzüben – und zwar sowohl in der vertikalen als auch in der horizontalen Dimension. Wie schwierig das ist, zeigt nicht zuletzt die Problematik, dass ein Mensch zwar intensivmedizinisch behandelt und dessen Leben gerettet werden kann, er seelisch-leiblich dabei aber unter Umständen großen Schaden nimmt. Es war vielleicht auch dieser Gedanke, der Wolfgang Schäuble vorschwebte, als er meinte, dass dem medizinischen Schutz des Lebens nicht alles unterzuordnen sei. Eine einseitig szientistisch biopolitische Krisenbewältigung spiegelt auf einer gesellschaftlichen Ebene das wider, was Waldenfels (2000, 255) kritisch als „Selbstspaltung“ bezeichnet, denn hier gibt die „naturalistische Einstellung“ den Ton an. Ginge man jedoch von unserer leib-körperlichen Einheit aus, müsste man viel stärker nach Möglichkeiten suchen, wie eine ganzheitliche Begleitung Kranker und Sterbender möglich ist. Nicht umsonst wurden schnell auch Rufe laut, die sich gegen eine Isolation der Alten und Kranken aussprachen und darauf hinwiesen, dass Menschen auch an Einsamkeit sterben. So schreibt beispielsweise Burkhard Liebsch (2020), der Schutz der Gesundheit müsse auch der Sorge um das soziale Leben verpflichtet sein. „Andernfalls verwandelt sich das zu verteidigende Leben in ein grausames Abstraktum.“

Selbst wenn Menschen immer aus einem unbewussten, leiblichen Grund heraus leben, drückt sich die Nähe des Leibes zum alten Begriff der „Seele“ vor allem *zwischenleiblich* aus, denn unser Leib ist auf die Welt bezogen. Thomas Fuchs erklärt, der Leib sei nicht der Körper, den ich sehe, berühre oder empfinde, er sei vielmehr mein *Vermögen* zu sehen, zu berüh-

ren und zu empfinden. „Er ist kein Gegenstand in der Welt, sondern das Vermögen, das mir die Welt eröffnet.“ (Fuchs 2008, 99) Durch unseren Leib erfahren wir die Welt und wir lassen sie an uns teilhaben. Beides geschieht wechselwirkend und in der Regel so natürlich und selbstverständlich, dass dies kaum wahrnehmbar ist. So müsste man eigentlich sagen, „daß *man* in mir wahrnimmt, nicht daß ich wahrnehme“ [H.i.O.], schreibt Maurice Merleau-Ponty (1966, 253). Mit Merleau-Ponty (1983, 185) erweist sich Sozialität vor allem als ein „zwischenleibliches“ Geschehen (vgl. Meyer-Drawe 2001; Fischer 2003). Das erklärt das seltsame Unbehagen, das die Gesichtsmaske auslöst, wenn sie sich unübersehbar zwischen mich und meine Mitwelt schiebt. Das schamhafte Umherblicken, weil man nicht so recht weiß, wo man hinsehen soll, wenn man sich mit Maske begegnet, das Gefühl einer seltsamen Verstellung durch die Maske bis hin zu einer bunten Maskerade und der Zurschaustellung verschiedenster Botschaften auf ihr zeugen von sehr unterschiedlichen Empfindungen und Umgangsweisen mit ihr. Ein kleines Stück Stoff führt zu einem Gefühl des Eingeengtseins, die Brille beschlägt und man bekommt weniger gut Luft, atmet vielmehr die verbrauchte eigene wieder ein. So ist man noch mehr auf sich selbst zurückgeworfen und empfindet den eigenen Körper intensiver. Immer wieder weisen Expert*innen darauf hin, dass es beim Tragen der Maske in erster Linie darum geht, den Nächsten vor der eigenen Körperflüssigkeit zu schützen. Das erinnert ein wenig an die griechische Hoplitentaktik: Im Kampf gegen das Virus ist man auf den „Nebenmann“ oder die „Nebenfrau“ für den eigenen Schutz angewiesen.

Reinhold Esterbauer (2020) beschreibt in einem anderen Alltagszusammenhang, der Isolation im Homeoffice, die Erfahrung einer „halbierten Leiblichkeit“. Dabei fragt er sich, was eigentlich in Videokonferenzen fehle, denn man könne die anderen ja hören und sehen, aufeinander reagieren und gemeinsam Projekte vorantreiben. Was jedoch verloren ginge, sei die sinnliche Ganzheit und Unmittelbarkeit der Begegnung. Der Leib als analoges Medium sozialer Interaktion wird ersetzt durch digitale Medien wie das Smartphone oder den Computer. „Seltsamerweise“, so schreibt Esterbauer, „schafft ein Medium durch seine Vermittlung zugleich zweierlei, nämlich Nähe und Distanz. Auf der einen Seite können zwar räumliche Entfernungen überwunden werden und jemand steht einem am Bildschirm direkt vor Augen, zugleich aber bleibt er oder sie entfernt und hinter einer ‚gläsernen‘ Wand.“ (ebd.) Wie verletzlich die virtuelle Nähe ist, zeigt sich durch die Abhängigkeit von technischen Geräten und einer stabilen Internetverbindung.

Haptikforscher*innen wie Martin Grunwald (2017) machen darauf aufmerksam, dass Menschen eine dreidimensionale Nähe brauchen, der körperlose, noch so intensive Austausch von Gedanken könne das nicht wettmachen. Genau diese unmittelbare, leibliche Nähe sei auch nötig, um das Vertrauen im Team oder zu Vorgesetzten aufzubauen bzw. aufrechtzuerhalten.

In einer Zeit, in der die Künstliche Intelligenz entlang der Funktionsweise des menschlichen Gehirns rasant weiterentwickelt wird, wird nun – nicht zuletzt auch durch diese Krise – deutlich, dass sich umgekehrt unsere Gehirne nicht so einfach „digitalisieren“ lassen (vgl. Meyer-Drawe 1993). Denn unser Gehirn ist ein „Beziehungsorgan“ (Fuchs 2008) bzw. ein „Ökosystem, verbunden mit anderen Ökosystemen“ (Herpell und Reichardt 2020, 26), in ihm laufen die Erfahrungsstränge aus all unseren Sinnen zusammen und beeinflussen unser Fühlen, Denken und Handeln. Leibphänomenologisch gesprochen sieht nicht unser Auge und hört nicht unser Ohr, es streichelt auch nicht unsere Hand oder riecht unsere Nase – vielmehr ist es immer der ganze Mensch, der sieht, hört, spürt oder riecht. Wir spüren auch uns selbst erst dann so richtig, wenn wir berühren und berührt werden. „Die Seele ist dem Leib eingepflanzt“, schreibt Merleau-Ponty (1986, 295) und fährt fort, „[sie] ist die Höhle des Leibes, der Leib ist das Anschwellen der Seele. Die Seele hängt dem Leib so an, wie den Dingen ihre kulturelle Bedeutung anhängt, deren Kehrseite oder andere Seite sie ist.“ Deshalb passt es gut, wenn Esterbauer von einer „halbierten Leiblichkeit“ spricht, wenn wir skypen oder zoomen – nur ein Teil von mir nimmt Anteil an der Kommunikation. Auf dem Leib-Körper-Kontinuum bleibt der Leib zurück, was hauptsächlich „rüberkommt“, ist der Körper. Die Schriftstellerin und Neurowissenschaftlerin Siri Hustvedt schildert, wie sehr sie in Zeiten des Homeoffice diese andere Seite vermisst hat: „Die New Yorker U-Bahn ist eigentlich schrecklich, aber ich habe mich ernsthaft danach gesehnt, eingequetscht und herumgeschubst zu werden. Ich habe auch gemerkt, wie sehr die menschliche Wahrnehmung von Gefühlen beeinflusst wird. Der Anblick der Tulpen in meinem Garten erfüllte mich nicht mit der gleichen Freude wie sonst.“ (in: Herpell und Reichardt 2020, 24)

Anknüpfend an Rudolf zur Lippes (2014, 217ff.) „Sinnenbewusstsein“ wird deutlich, dass der reine „Informationsaustausch“ die leibliche Lücke nicht füllen kann, da helfen auch die digitalen Gefühlsausdrücke der „Emoticons“ (engl. *emotion icons*) nicht. Es bleibt ein Vakuum, das seltsamerweise gerade darin besteht, auch einmal nicht produktiv zu sein, sondern mit der Kollegin auf dem Gang „hängen zu bleiben“ und in ein Gespräch verwickelt

zu werden. Deshalb wohl empfinden viele die virtuelle Arbeitswelt als besonders anstrengend, „zoom-fatigue“ macht sich breit. „Our minds are together when our bodies feel we're not“, erklärt Gianpiero Petriglieri. „That dissonance, which causes people to have conflicting feelings, is exhausting. You cannot relax into the conversation naturally.“ (in: Jiang 2020) Ganz ähnlich meint auch Hartmut Rosa (2020), dass bei aller Entschleunigung durch die Pandemie eine genuine Resonanz Erfahrung auf der Strecke bleibe. Denn der leibliche Organismus antwortet auf die Reize der Umwelt, indem er körperlich mitschwingt oder sich in sie einschwingt.³ Merleau-Ponty (1986, 295) spricht hier von einer „Paarung der Leiber“ im „Abgestimmtsein ihrer Intentionen“ als „Bezugnahme auf eine einzige sinnliche Welt, an der alle teilhaben können“. Vor dem Computer spürt man dieses Resonanzgeschehen jedoch vor allem mit sich selbst. Man spricht zu den vielen Gesichtern auf dem Bildschirm und bleibt doch nur allein in seinem Zimmer. Die Selbstbezüglichkeit steigert sich dabei noch durch die Tatsache, dass man sich beim Zoomen ständig selbst vor Augen hat.

Die verschiedenen Räume, in und zwischen denen wir uns normalerweise bewegen, fallen zusammen, sie verdichten sich auf einen Bezugspunkt in unserer vorwiegend digitalen Existenz. Der Computer wird zum „entry point“ unserer vielen Welten. Deshalb erleben bei Weitem auch nicht alle das Homeoffice als entschleunigend. Denn der leibhaftige Gang zu unserem Arbeitsplatz, die Dienstreise und auch die Heimfahrt entfallen, dafür sind wir instantan und permanent „on the go“. Von einer Minute auf die andere müssen wir auf neue Settings und andere Menschen oder Themen umschalten. Das „Distant Socializing“ lässt Raum und Zeit schrumpfen – dabei verlieren wir die zentralen Koordinaten unserer Daseinsstruktur bzw. die Räume und Zeiten, die wir brauchen, um uns immer wieder neu verorten und „verzeiten“ zu können. Etwas zugespitzt, aber durchaus für die Corona-Krise passend, beschreibt Paul Virilio (2015) diesen Zustand als „rasenden Stillstand“ in einer „medialen Ghettoisierung“. In Zeiten, in welchen wir zurück bzw. vielleicht auch nach vorne geworfen werden in digital vernetzte Welten, ent-*fernen* sich unsere jeweiligen Orte. Byung-Chul Han (2005, 41f.) spricht von einer „hyperkulturellen Abstandslosigkeit“. Diese verändere den Ort als

3 „Mitschwingen“ ist hier jedoch nicht bloß im Sinne eines reaktiven oder synchronen Gleichschwingens gemeint (das der Begriff „Resonanz“ bei Rosa nahelegt), sondern vielmehr als ein Antwortgeschehen, das Eigenes in den Zwischenraum dieses Geschehens einbringt (vgl. Waldenfels 2019, 261ff.).

solchen. Sie „ent-innerliche“ ihn und nehme ihm jene Spitze, die einen Ort beseele (ebd., 40). Unser Leib hat nicht nur seinen eigenen Ort, sondern auch seine eigene Zeit (vgl. Esterbauer et al. 2019, 9). Es ist unabdingbar, sich auch dieser zeitlichen Dimension unseres Leibes bewusst zu werden, insbesondere um gestörte Zeit- und Leibprozesse zu verstehen und krankhaften Phänomenen wie Ermüdungszuständen oder Burnout, der einem Shutdown des Körpers gleichkommt, vermeiden zu können. Die Ausnahmesituation der Pandemie macht in besonderer Weise darauf aufmerksam, dass es nicht reicht, nur physisch entschleunigt zu sein, wenn zugleich unser digitales Leben hyperventiliert.

2. Bildung in Corona-Zeiten – Chancen und Grenzen der Digitalisierung

Die Corona-Krise böte Deutschland in Sachen digitaler Bildung eine große Chance, meint nicht nur die Bundesministerin für Bildung und Forschung, Anja Karliczek (in: Krautz 2020); dieser Meinung sind auch zahlreiche Befürworter*innen der Digitalisierung von Schulen und Universitäten. Nun sähen wir, wie nützlich digitale Lernangebote seien, was einem echten Mentalitätswandel Vorschub leiste, meint Karliczek. Es gibt jedoch auch andere Stimmen, die davor warnen, die Digitalisierung nur als einen weiteren Schritt auf dem ohnehin schon eingeschlagenen Weg in Richtung Kompetenzorientierung, Wettbewerbsfähigkeit, Messbarkeit und Ökonomisierung von „Bildung“ zu pushen. Die Debatte ist nicht neu, man denke nur an Publikationen wie *Theorie der Unbildung* (Liessmann 2006), *Nicht für den Profit. Warum Demokratie Bildung braucht* (Nussbaum 2012) oder *Philosophie einer humanen Bildung* (Nida Rümelin 2013). Immer steht dabei eine kritische Auseinandersetzung mit dem Bildungsbegriff im Zentrum, die durch den Ruf nach digitalen Klassenzimmern und Hörsälen noch eine Zuspitzung erfährt. „Auch Gehirne brauchen Nähe“ meint Udo Taubitz (2020, 16) und bringt damit eine pädagogische Grundwahrheit auf den Punkt, die im Hype um die verheißungsvollen Möglichkeiten des E-Learning unterzugehen droht. Gestützt wird seine These durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse, welche die Bedeutung der Beziehungsgestaltung durch „Spiegelung und Resonanz“ insbesondere bei kleineren Kindern hervorhebt (Bauer 2017). Jochen Krautz und Jost Schieren (2013, 8) kritisieren die wachsende Tendenz, „Unterricht primär als Inszenierung von ‚Lernumgebungen‘ zu verstehen, in denen Schüler vermeintlich ‚selbstgesteuert‘ arbeiten“. Die pädagogische

Beziehung trete dabei in den Hintergrund; die propagierte „Subjektorientierung“ sei letztlich „subjektfeindlich“, weil Lernende gerade von den interpersonellen Bezügen abgeschnitten würden, die Bildung eigentlich ausmachten. Dass dies durch den Einsatz digitaler Unterrichtsmedien und mutmaßlich motivierender „Gaming“-Strategien noch forciert wird, liegt auf der Hand. Deshalb warnt die *Gesellschaft für Bildung und Wissen e.V.* vor einer „zweiten Welle“ – und meint damit nicht Covid-19, sondern das „Digital-Mentalvirus“, das Schulen und Universitäten befallt, digital automatisiere und steuere, um „programmiertes Lernen“ möglich zu machen.

Die Unabgeschlossenheit und Offenheit unserer seelisch-leiblichen Existenz lässt sich in automatisierten Feedbackverfahren auf „Learn-Management-Systemen“ nicht abbilden. Kein noch so gut durchdachtes, interaktives Lernprogramm kann auf die Verstehensvorgänge und pädagogischen Bedürfnisse einzelner Schüler*innen eingehen. Vor allem diejenigen, die sich ohnehin schon beim Lernen schwertun und auch von ihren Eltern mit wenig Unterstützung rechnen können, verlieren beim selbstständigen „Distance Learning“ den Anschluss. Gerade sie brauchen Zuspruch und intensive Begleitung – und zwar von einer Lehrerin, die sie mögen und der sie vertrauen. Passend spricht man hier ja auch von „Bildungsferne“ – die sich wie viele soziale Ungleichheiten in der Corona-Krise noch verschärft und die nur durch die leibhaftige Fürsorge einer kompetenten Pädagogin verringert werden kann. Irgendwie ginge es dabei auch um Energie, meint Taubitz (2020, 16) vorsichtig, „die fließt – oder eben nicht“. Die pädagogische Beziehung braucht den Leib und die unmittelbare Präsenz. Mit einem Arbeitsblatt, das per E-Mail im elektronischen Postfach landet, oder einer Aufgabe, die im Forum eingestellt wird und per Chatfunktion bearbeitet werden soll, kann nur schwer ein Funke überspringen. Dazu braucht es das, was Martin Buber das „Zwischenmenschliche“ genannt hat und was Merleau-Ponty leibphänomenologisch zugespitzt als „Interkorporeität“ beschreibt. Bei beiden drückt sich in diesem „Zwischen“ nicht nur eine Kommunikationsform aus, darin eröffnet sich vielmehr eine ontologische, „dritte“ Wirklichkeit (vgl. Meyer-Drawe 2001, 147), welche die Beteiligten nicht unberührt lässt und daher „bildend“ Wirkung entfaltet. Das pädagogische Verhältnis ist getragen von einem Geist des „echten Beisammenseins“. „Der gute Lehrer erzieht mit seiner Rede und mit seinem Schweigen“, schreibt Buber, „in den Lehrstunden und in den Pausen, in beiläufigem Gespräch, durch sein blosses Dasein, er muss nur wirklich gegenwärtig sein; er erzieht durch Kontakt.“ (Buber 2005 [1949], 241) Zu Recht weist Meyer-Drawe (2010, 10f.) darauf hin, dass die Formel, die

Lernenden dort abzuholen, wo sie sind, äußerst fragwürdig ist, denn: „Woher sollen ausgerechnet wir dies wissen, die wir längst woanders sind. Wir sind darauf angewiesen, dass es sich zeigt.“ Zeigen kann es sich aber nur im direkten Dialog. Die Online-Lehre ist trotz aller „sozialkonstruktivistischen“ Ansätze bei der Erstellung eines möglichst effizienten „Instructional Design“ größtenteils noch auf die Einbahnstraße des vielgescholtenen „Trichters“ angewiesen. Dieser müsse, so fordert zur Lippe (2014, 235ff.) in einem Beitrag zur *Pädagogik im Zeitalter digitaler Manipulation*, umgedreht werden, um mit ihm als Hörrohr Kindern und Jugendlichen zuhören zu können. Ähnlich schreibt Buber (2005 [1949], 250), Lehrer*innen sollen nicht nur Examensfragen oder sokratische Fragen stellen, sondern „auch ganz echte Fragen [...]“, durch deren Beantwortung sie eine Kenntnis erlangen, die ihnen selber noch fehlte, die Kenntnis der Erfahrungen und Meinungen ihrer Schüler. Und sie müssen die Fragen, die an sie gestellt werden, nicht bloss durch sachliche Informationen erwidern [...], sondern auch aus der Tiefe ihrer persönlichen Erfahrung. Sie müssen erzählen lassen und selber erzählen, Geschehenes schildern lassen und selber Geschehenes schildern.“

Die sinnliche Dimension der Zwischenleiblichkeit, die erlebbare Wirklichkeit des Zwischen, kann nur im Klassenzimmer entstehen, weil sich das Resonanzgeschehen sowohl in seiner vertikalen als auch in seiner horizontalen Dimension auf den Raum überträgt und umgekehrt: das Blättern in Schulbüchern, das vorsichtige Spitzeln in das Heft des Nachbarn, das aufgeregte Umherrutschen auf den Stühlen, die kaum wahrnehmbaren Geräusche, die sich in der „Stillarbeit“ auf einmal Gehör verschaffen. Der Leib fungiert als „Resonanzkörper“ des Stimmungsraums, erklärt Thomas Fuchs (2000, 197). Dabei befördern sich Eindrücke und Ausdrücke wechselseitig. Jeder Lehrerwechsel bringt eine neue Dynamik in die Klasse. Auch in der Gruppe wächst ein „Zwischen“, das sich einschwingt, eine gewisse Stabilität gewinnt und auf äußere Einflüsse reagiert. Im Interaktionsprozess entstandene Rituale und Zeichen verknüpfen den Klassenverbund und geben ihm Halt und Orientierung. Vor den Bildschirmen zuhause lässt sich dieses Gefühl der Verbundenheit nur sehr bedingt aufrechterhalten. Die physische Distanz zur Schule wird durchkreuzt von einer familiären Nähe, die gewohnte Routinen durchbricht und für Verwirrung sorgt. Wenn Eltern auf einmal Lehrer*innen sein sollen, sind Konflikte meist unvermeidlich. Zudem sieht man auf der virtuellen Lernplattform immer nur einen Teil von anderen. Das Medium reduziert die Erfahrung auf einen Ausschnitt, der noch dazu bei schlechter Internetverbindung zu ruckeln beginnt oder „einfriert“. In ei-

nem Gespräch über die Folgen digitaler Technologien für die leibliche Existenz des Menschen vergleicht Bernhard Waldenfels (2018) dieses Geschehen mit einem Navigationsgerät im Auto. Es sei überhaupt nicht falsch, es zu gebrauchen, wenn man dabei nicht den analogen Weltbezug verlöre. Denn die Wahrnehmung verenge sich auf das kleine Gerät und schnell sei man nicht mehr in der Lage, das große Ganze, wie etwa auf einer Landkarte, zu sehen, geschweige denn, wirklich am Leben auf der Straße teilzunehmen. Dementsprechend operieren digitalisierungsbegeisterte Pädagog*innen häufig mit einem ebenso diffusen wie reduktionistischen Lernbegriff, denn „digitales Lernen“ kann immer nur die Schrumpfform“ (Krautz 2020) einer ganzheitlichen Lernerfahrung sein.

Auch das Schlendern oder Flanieren trete in den Hintergrund, meint Waldenfels (2018), weil die einmal eingestellte Zielführung des Navigationsgeräts die Kontrolle übernehme – und einen wie einen Koffer durch die Stadt fahre. Damit vergleichbar konzentriert sich in der Online-Lehre vieles auf den Ablauf mit dem Ziel der „Learning Outcomes“. Schritt für Schritt werden Lernende durch ein klar abgestecktes Programm geführt, bei bestandener Multiple-Choice-Prüfung erreichen sie – Computerspielen ähnlich – das nächste Level. Ein „schlenderndes Gespräch“, das die Zeit vergessen macht, oder eine Diskussion, die in einen Seitenstrang abdriftet, das Kribbeln, die Ungeduld oder die Aufregung, weil man selbst etwas beitragen möchte und sich doch nicht so recht traut, all dies kommt hier nur schwer zustande. Phänomenologisch gesprochen sind Denken und Lernen immer (zwischen) leiblich fundiert. Dabei vollzieht sich Bildung zwischen aktiv und passiv, zwischen Tun und Lassen. Sie ist abhängig von einem Tun, das zulässt (vgl. Hetzel 2001, 24). Eindrücklich bringt dies Jean-François Lyotard in seinem Essay *Ob man ohne Körper denken kann* zum Ausdruck. Denken setze, so meint er, eine gewisse Leere voraus, die ein „Kommen-Lassen“ ermögliche (Lyotard 1989, 40). Dafür bedarf es vor allem auch einer körperlichen Praxis, weil sich das Denken im Gedächtnis unseres Leibes fest- bzw. weiterschreibt – menschliches Wissen verankere sich leiblich, betont auch Meyer-Drawe (2001, 233).⁴ Manchmal muss man aufstehen, den Schreibtisch verlassen, sich körperlich betätigen, um geistig „leer“ zu werden und Raum zu schaffen

4 Vgl. hier die Ausführungen Rolf Elberfelds (2017, 349), der sich ebenso wie Lyotard auf Dōgen bezieht, wenn er betont, dass in medialen Vollzügen zwischen aktiv und passiv „die trennende Unterscheidung von Leib und Herz meiner selbst und aller anderen weg[fällt]“.

für neues Wissen. Leiblich bewegt und ins Offene hineindenkend, lenkt man den Geist nicht. „Man gibt ihm keine Regeln, sondern man lehrt ihn, aufnahmebereit zu sein.“ (Lyotard 1989, 41) Dass Bildung vor allem darin besteht, sich offen einzulassen auf eine „Welt ausser sich“, auf einen unbekanntem Widerpart, an dem man sich reiben und formen kann, betonte bereits Wilhelm von Humboldt (2010, 235). Lernen vollzieht sich als Erfahrung des Getroffenseins von etwas, das man (noch) nicht im Griff hat (vgl. Meyer-Drawe 2010). Dabei tut es not, eine gewisse Distanz zu sich selbst zu erhalten, sich auch einmal gedanklich zu verlaufen⁵ – und es braucht den Mut, sich selbst fremd zu werden.

Diese Erfahrung ist jedoch immer auch schmerzhaft, denn sie bedeutet, sich verunsichern zu lassen, Abstand zu nehmen vom Vertrauten, von dem, was man schon weiß. „[D]as Nicht-Gedachte schmerzt, weil man sich im Schon-Gedachten wohlfühlt“, schreibt Lyotard (1989, 44). Gerade dann, wenn Menschen auf ihrem Bildungsweg hilflos Neuland betreten, brauchen sie leibhaftige Begleitung – die medial übermittelte allein reicht nicht. Die befremdliche Distanz zu sich selbst – Zeichen der unabdingbaren Negativität von Bildung (vgl. Benner 2005; Schellhammer 2020, 17ff.) – braucht die Nähe zu anderen. Bildung vollzieht sich zwischen Nähe und Distanz – und zwar in ihren vertikalen als auch horizontalen Dimensionen. Das heißt, dass die Erfahrungen von Nähe und Distanz, sowohl was die Beziehung zu sich selbst als auch zur anderen Person anbelangt, vielschichtige Ebenen des Erlebens aufweisen, die immer auch wechselwirkend Einfluss auf das Bildungsgeschehen nehmen. Beides, sowohl Nähe als auch Distanz, ist wichtig und die Extreme an beiden Enden sind gefährlich – die Skandale des sexuellen Missbrauchs in pädagogischen Institutionen sowie der Anstieg an gewaltvoll-übergreifendem Verhalten, wenn Kinder ihren Eltern während Ausgangssperren schutzlos ausgeliefert sind, als auch die gefühllose erzieherische Autorität, die aus einer gleichgültigen Distanz heraus agiert, zeugen von dieser Gefahr. Entsprechend resümiert Dörr (2019, 48): „Das Gelingen von pädago-

5 In Anlehnung an Friedrich Schiller (2000 [1795], 56) kann man hier auch davon sprechen, sich selbst immer wieder neu aufs Spiel zu setzen bzw. bewusst seinen „Spieltrieb“ zu kultivieren. Denn dieser vermittelt zwischen Rationalität („Formtrieb“) und Sinnlichkeit („Stofftrieb“). Er erlaubt es, sich unvoreingenommen und sinnlich auf die Welt einzulassen und zugleich das darin Erkannte begrifflich zu fassen. Dabei spielt die ästhetische Erfahrung, d. h. die Kultivierung von Geschmack und Schönheit, eine besondere Rolle und widersetzt sich einem technokratischen Bildungsverständnis (vgl. Wiersing 2006).

gischen Beziehungen steht und fällt mit der Balance des Spannungsverhältnisses zwischen Nähe und Distanz.“ In diesem spannungsreichen Balanceakt haben sicher auch digitale Lehr-Lern-Formate ihren Platz – sie werden aber eine leibhaftige pädagogische Beziehung nicht ersetzen können. Insofern ist *Die Feuerzangenbowle* als „Loblied auf die Schule“ nicht nur Ausdruck einer verklärt-romantischen Schulerfahrung, sondern bleibende Erinnerung an die Bedeutung der Beziehung von Schüler*innen mit ihren „Paukern“.

Das Gleiche gilt übrigens für die Erwachsenenbildung und die Lehre an Hochschulen und Universitäten. So schreibt Norbert Frei (2020), Professor für Neuere Geschichte, in einer Kolumne der *Süddeutschen Zeitung*, dass zu Beginn der Pandemie unter Professor*innen noch die nervöse Neugier herrschte, ob ein digitales Semester funktionieren könne. „Mittlerweile ist klar: Das, was Universität ausmacht, kann im digitalen Raum nicht stattfinden.“ Dann schildert er Szenen, die jede*r kennt, die/der sich plötzlich vor leeren Stuhlreihen wiedergefunden hat beim verzweifelten Versuch, im hallenden Hörsaal vor einer Kamera ihre Vorlesung aufzunehmen. Verfliegen sei der Zauber des Anfangs, so schreibt er, „als sich im digitalen Hörsaal drei junge Menschen auf ihrem Sofa präsentierten, dabei selbstironisch grinsend über die inszenierte WG-Gemütlichkeit; vorbei auch das allseitige Schmunzeln über den Eishockey-Fan mit Basecap und großem Headset vor stilgerecht drapiertem Hintergrund“. Noch loggten sich die Studierenden weiterhin ein, doch viele hätten ihre Kamera inzwischen abgeschaltet. „Statt eines Mosaiks aus briefmarkengroßen Gesichtern füllen den Bildschirm inzwischen mindestens zur Hälfte nur noch schwarze Kästchen, an die hinzusprechen psychologisch nicht ganz einfach ist.“ In der Tat, die Distanz wird noch größer und noch weniger erhält man irgendeine Art von Feedback, ob das, was man vorträgt, auch ankommt. Zudem wird man ständig abgelenkt, wenn auf einmal neue Gesichter erscheinen oder andere verschwinden, wenn E-Mails eingehen, sich unvermittelt eine Stimme aus dem Off zu Wort meldet, jemand aus Versehen seinen Bildschirm teilt oder plötzlich der Ton fehlt. Die Gründe, warum sich Studierende lieber nicht sehen lassen, sind vielfältig – auch hier spielt unsere Körperlichkeit eine zentrale Rolle. „Dadurch, daß wir nicht nur unsichtbar sind, sondern zugleich sichtbar“, erklärt Meyer-Drawe (2001, 150f.), „sind wir dem Wahrnehmen des Anderen immer zugleich in gewisser Weise auch ausgeliefert“. „Der Mensch zeigt für gewöhnlich nicht seinen Körper“, schreibt Merleau-Ponty (1966, 199) – und wenn er es tue, dann eher scheu. Denn „insofern ich einen Leib habe, kann ich unter dem Blick des Anderen zum bloßen Gegenstand herabsinken“. Die-

se Exponiertheit des Leibes (vgl. Küchenhoff 2008, 102) potenziert sich noch durch die vielen Blicke, die einen direkt aus dem Computer ansehen. „Das Sichtbare unserer Existenz erhält so mehr Maßgeblichkeit“ (Meyer-Drawe 2001, 151) als im Seminarraum, wo man sich eher als Randerscheinung in der Regel von hinten oder von der Seite wahrnimmt.

Auch wenn vor allem in der Erwachsenenbildung die Bedeutung eines möglichst flexiblen, selbstregulierten Lernens immer wieder hervorgehoben wird (vgl. Schellhammer 2017, 74ff.), zeigt sich doch in Zeiten des „Social Distancing“, dass gerade ältere Studierende in Weiterbildungsstudiengängen die Präsenzlehre schmerzlich vermissen. Deshalb gilt wohl auch hier, dass die seit Jahren proklamierte Alternativlosigkeit des internetbasierten Lehrens und Lernens seine Schattenseiten hat – zumal hier die Anschlussmöglichkeiten an den Erfahrungsschatz und die Wissensbestände Erwachsener schwer wird, gefördert wird vielmehr eine monadisch abgeschlossene, einseitige Form frontaler Wissensvermittlung, die der Andragogik sowie hochschuldidaktischer Prämissen zuwiderläuft.

3. Philosophieren im Spannungsfeld des „Social Distancing“

Viele Aspekte, die oben bereits zur Sprache kamen, betreffen auch die Philosophie. Insofern lohnt es sich, die Erfahrung des „Social“ bzw. „Physical Distancing“ als Anlass zu nehmen, um über die Bedeutung von Nähe und Distanz für das Philosophieren zu reflektieren. Andrea Roedig (2020) meint beispielsweise, die auferlegte Distanz käme dem Denken entgegen: „Nachdenken fordert Konzentration, Abgeschiedenheit, einen Rückzug auf sich selbst und in die Bücher.“ Zugleich nimmt sie jedoch auch wahr, dass Distanz und Weltflucht immer wieder dazu führen, dass Philosoph*innen „schrullig“ werden oder sich gar arrogant über die Alltäglichkeit der Masse erheben. Denn sosehr die Philosophie sicherlich eine wichtige Meta-Disziplin ist, die notwendigerweise die Distanz braucht, lebt sie doch auch vom Dialog und dem dichten Durchdringen lebensweltlicher Phänomene. Auch hier gilt, was Žižek (2020) als „Dialektik der Distanz“ bezeichnet: die Bedeutung des leibhaftig-gemeinsamen Philosophierens tritt umso stärker hervor, je länger es verwehrt bleibt. Exemplarisch dafür steht die Stellungnahme des Instituts für Philosophie (2020) der Universität Hildesheim, deren Lehrende nach mehreren Wochen Erfahrung mit der rein digitalen Lehre betonen: „Philosophische Wissensbildung und die Ausbildung philosophischer Kenntnisse haben einen hohen performativen Anteil, der durch das Zusammenspiel von kognitiven und nicht-kognitiven Dimensionen des Miteinander-Spre-

chens und Lernens gekennzeichnet ist.“ Weiter heißt es dort, eine gesammelte Aufmerksamkeitsstruktur lasse sich virtuell nicht herstellen und das gemeinsame Miteinander-Weiterdenken werde verdrängt von einem bloßen Informationsaustausch. Die wichtige Erfahrung wechselwirkender Rückkopplungsprozesse im philosophischen Gespräch, bei dem alle Erfahrungsebenen eine wichtige Rolle spielten, also auch das „leiblich-affektuale Aufeinander-Reagieren“, sei im digitalen Raum schwer bis gar nicht möglich. Selbst bei der Lehrform der Vorlesung ginge eine wichtige atmosphärische, leibliche und spontane Dimension verloren, die für eine „Vertiefung der Gedanken“ nötig sei.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts werden auch in der westlichen Philosophie Stimmen lauter, die neben ihrer gedanklichen Tätigkeit auch dem „Leitfaden des Leibes“ (Nietzsche) folgen möchten. All diejenigen, die im Anschluss an sie philosophieren möchten, erhalten durch das Widerfahrnis der Pandemie Rückenwind, denn die Brüchigkeit unserer natürlichen Existenz macht vor unserem vermeintlich autonomen Denken nicht halt. Deutlich führt es uns die Grenzen der Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit von Natur vor Augen. Insofern täte es not, dem „zoonotischen Problem“, das einem Zwischenreich zwischen Mensch und Natur bzw. zwischen Mensch und Tier entsprungen ist, nicht rein anthropozentrisch zu begegnen, sondern auch tierethisch bzw. -philosophisch. Geradezu paradigmatisch für diese Notwendigkeit stehen die frappierenden Vorfälle in industriellen Großschlachthöfen, in welchen sich das Virus gerade dann besonders schnell verbreitet, wenn die dort Kurzzeitbeschäftigten unter unmenschlichen Bedingungen „eingepfercht“ auf engstem Raum zusammenleben müssen. Dabei stellt nicht nur das Virus eine Gefahr da – wie Schweine oder andere Tiere reagieren auch Menschen aggressiv, wenn sie keine Rückzugsmöglichkeit mehr haben. Leider trifft dies dann vor allem die Tiere, die häufig unnötig gequält werden. Die Erfahrung von Covid-19 könnte uns vor Augen führen, dass entgegen einem Denken, das sich der Natur gegenüber sieht und sie zum Objekt degradiert, das Bewusstsein der Angewiesenheit des Menschen auf die Mit-Natur wiederzugewinnen ist.

Wenn uns bewusst wird, dass sich uns die Welt nicht nur gedanklich, sondern vor allem auch leiblich erschließt, stellt sich auch eine größere Nähe zu Philosophietraditionen ein, die immer schon in Abhängigkeit von ihrer Umwelt philosophiert haben.⁶ „Dazu tut nicht not“, schreibt Buber (1995,

6 Exemplarisch sei hier auf das Buch *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom,*

8), „daß ich auf irgendeine Weise meiner Betrachtungen verzichte. Es gibt nichts, wovon ich absehen müßte, um zu sehen, und kein Wissen, das ich zu vergessen hätte.“ Vielmehr ginge es darum, in einen „echten Dialog“⁷ einzutreten, der alle Ebenen unserer menschlichen Existenz berühre. Vielleicht erwüchse aus dieser Erfahrung sogar ein stärkeres Bewusstsein von Verantwortlichkeit für unsere natürliche Mitwelt und die Motivation, etwas an unserem Lebensstil zu ändern. Hier fungiert die Fremdheit meiner selbst als Brücke zur Fremdheit des anderen – wenn wir in der Lage sind, ihr zu begegnen, anstatt uns hinter dem Bollwerk der eigenen Position zu verschanzen und uns dabei zugleich von uns selbst zu entfernen. Es war nicht zuletzt die Erfahrung leiblicher Verletzlichkeit, die Lévinas dazu veranlasste, im Antlitz des Anderen einen irreduziblen Appell wahrzunehmen, ihn nicht zu töten.

Eine Philosophie, die leibliche Erfahrungen ernst nehme, so schreibt Waldenfels (2016, 70), sehe sich genötigt, alte Worte wie „Objekt“ und „Subjekt“ oder „Logos“ und „Pathos“ neu zu buchstabieren. Das Verhältnis von Vernunft und Trieb bzw. von Kultur und Natur verändert sich, weil die dazwischenliegenden Grenzen durchlässiger werden. Besonders eindrücklich arbeitet Martin Buber (1995 [1923], 7f.) anhand der „Begegnung“ mit einem Baum den Unterschied zwischen einer naturwissenschaftlich distanziernten und einer relational beziehungsorientierten Betrachtungsweise heraus: „Ich kann seine Diesmaligkeit und Geformtheit so hart überwinden, daß ich ihn nur noch als Ausdruck des Gesetzes erkenne [...]. Ich kann ihn zur Zahl, zum reinen Zahlenverhältnis verflüchtigen und verewigen. In all dem bleibt der Baum mein Gegenstand [...]. Es kann aber auch geschehen, aus Willen und Gnade in einem, daß ich, den Baum betrachtend, in die Beziehung zu ihm eingefaßt werde, und nun ist er kein Es mehr. [...] Kein Eindruck ist der Baum, kein Spiel meiner Vorstellung [...], sondern *er lebt mir gegenüber* und hat mit mir zu schaffen, wie ich mit ihm – nur anders.“ [H.B.S.]

Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants verwiesen. Die indigene Autorin Robin Kimmerer möchte darin indigenes Wissen mit wissenschaftlichen Erkenntnissen sowie ihrer eigenen Geschichte als Anishinabekwe-Wissenschaftlerin verflechten. „It is an intertwining of science, spirit, and story – old stories and new ones that can be medicine for our broken relationship with earth, a pharmacopoeia of healing stories that allow us to imagine a different relationship, in which people and land are good medicine for each other.“ (Kimmerer 2013, x)

7 Buber (1973, 166) unterscheidet den „echten Dialog“ von einem „technischen Dialog“ und einem „als Dialog verkleideten Monolog“.

Joachim Landkammer (2012, 15) betont zu Recht, dass in der lange Zeit fraglos Geltung beanspruchenden evolutionären Perspektive auf das Verhältnis von Distanz und Nähe Letzteres als das Ursprüngliche, „Natürliche“ und „Primitive“ gelte, „während das Erreichen und das Aushaltenkönnen von ‚Distanz‘ eindeutig als fortschrittliche Entwicklungsleistung bewertet wird“. Dabei stellt sich sowohl moralisch als auch epistemologisch die Frage, ob dieser Anspruch gerechtfertigt ist.⁸ In der Tat scheinen bei der Bewertung unterschiedlicher Philosophien der „Entwicklungsstand“ und die damit zusammenhängende Vorstellung von Nähe und Distanz eine große Rolle zu spielen. So gelten (häufig leider nach wie vor) beispielsweise afrikanische Philosophietraditionen oder die nordamerikanischer Ureinwohner mit einem „nahen“, d. h. „subjektiven“ Zugang zur Wirklichkeit als „unterkomplex“ und nicht ernsthaft beachtenswert – zumindest dann nicht, wenn man den Anspruch hat, in einem westlichen Sinne „echte“ Philosophie zu treiben. Dass sich das Thema von Nähe und Distanz auch in unterschiedlichen Auffassungen von Geschichte widerspiegelt, zeigt, dass es neben einer linearen Geschichtsauffassung in vielen Traditionen auch eine zirkuläre gibt, die zutiefst mit dem Kreislauf der Natur und der Nähe zu einem bestimmten Ort verbunden ist, was in verschiedenen Symbolen und Ritualen zum Ausdruck kommt. Dass wir angesichts der aktuellen Krise gerade von ihnen lernen könnten, wurde oben bereits erwähnt. Dafür müssten sich eurozentrische Vorstellungen von Philosophie dem echten Dialog mit diesen anderen Traditionen aussetzen, was vielerorts immer mehr geschieht.

Es waren sicherlich auch durch pathische Einbrüche inspirierte Überlegungen, die dazu beitragen, wie Merleau-Ponty (1986, 296) schreibt, in unserer Inkarnation nicht mehr nur eine Schwierigkeit oder einen Mangel „innerhalb des klaren Diamanten der Philosophie“ zu sehen, sondern sie als etwas „Typisches“ und eine „grundlegende Artikulation“ unseres „Zur-Welt-Seins“ zu betrachten. Sie ist gewissermaßen das, was querliegt und uns eine natürliche Verbundenheit und Verstehensbasis liefert, die unser Verstand in seiner je individuellen Kultiviertheit so nicht hat – „man muß davon ausgehen, daß ein Leib die Leiber wahrnimmt, wenn ich etwas von mir wissen soll“, schreibt er (ebd.). Damit will er wohl sagen, dass man auch erst etwas von sich selbst wirklich wissen kann, wenn man sich auf ein zwischenleibliches Resonanzgeschehen einlässt und sich klar macht, dass man immer schon aus

8 Dass beides auch zusammenfällt, zeigt Miranda Fricker (2007) in *Epistemic Injustice*.

ihm hervorgeht. Die Unabgeschlossenheit unseres leiblichen Zueinanders eröffnet uns eine andere Art des Verstehens – eine, die jenseits der Sprache liegt und „ungeschliffener“ oder „roher“ ist als das rationale. Auch diese in Begriffe gefasste und rational bearbeitete Interpretationen sind wichtig, um die noch stumme Erfahrung fassen und epistemologisch „heben“ zu können – sie stehen dann jedoch immer in der Gefahr, sich als fixe Erklärungen von Wirklichkeit zwischen mich und die Welt zu schieben.

Die Corona-Krise und insbesondere die Auflage, unsere Körper auf Distanz zu halten, führt uns auf besondere Weise unsere ontologische Ambiguität vor Augen. Die Tatsache, dass unser Bewusstsein leiblich fundiert ist, weicht traditionelle Dualismen auf. Sie zeigt, dass wir nah und fern, subjektiv und objektiv zugleich sind, und sie verweist uns auf einen spannungsreichen Raum zwischen diesen. Vielleicht hilft uns der pandemische Angriff auf unsere Leiblichkeit, diese auch philosophisch stärker in den Blick zu nehmen und es als Philosoph*innen zu wagen, Nähe zu suchen und unseren Leib als *Point de Vue*, als Gesichtspunkt unserer Wahrnehmung, zu sehen – immer im Bewusstsein unseres Leibes als „ein[es] Wesen[s], das sich auf sich selbst bezieht und sich zugleich sich entzieht“ (Waldenfels 2016, 79). Die Verletzlichkeit, Begrenztheit und Endlichkeit (auch unseres Denkens), die sich darin zeigen, könnten uns neue Wege zu uns selbst und zum anderen erschließen – Wege, die eigentlich immer schon gebahnt sind, aber gerade jetzt besonders deutlich hervortreten. Sie sind es, die willkürlichen Grenzziehungen und einer „Intellektualisierung“, „Entfremdung“ oder „Seinsvergesenheit“ begegnen könnten.

Damit erweist sich die ambivalente Erfahrung des „Social Distancing“ als Übungsmöglichkeit für ein Philosophieren zwischen Nähe und Distanz, zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Körper und Geist sowie zwischen Natur und Kultur. Mit Geertz (1983, 291) gesprochen, könnte man auch von einer Zusammenschau von emischer und etischer bzw. „erfahrungsnaher und erfahrungsferner Perspektive sprechen. Beide sind wichtig, um sich nicht in einer Flut von Unmittelbarkeiten zu verlieren oder an Abstraktionen zu scheitern und in einen abgehobenen Jargon zu verfallen. Ein Philosophieren über Nähe und Distanz ist also nur *zwischen* Nähe und Distanz möglich – und zwar nicht nur, weil ein reines „Mental Distancing“ in cartesianische Sackgassen führt, sondern auch, um nicht in pathologische Formen von Nähe und Distanz abzugleiten (vgl. Waldenfels 2016, 83). Dazu gehört sicher auch, Stellung zu beziehen zu den Implikationen des „Social Distancing“ – und zwar nicht erfahrungsnah und reaktiv, sondern reflektiert

und responsiv. Hier kann die Philosophie gerade als „Wissenschaft der Distanz“ einen wertvollen Beitrag leisten – auch um die Ausnahmezeiten der Distanz kritisch zu begleiten und bewusst zu gestalten. Dabei wird sie sich jedoch auch auf die Erlebnisgründe derjenigen einlassen müssen, die sich gegen die Maßgaben einer „solidarischen Distanz“ wenden und dabei sogar abstrusen Verschwörungstheorien anheimfallen. Denn nur in einer gewissen Erfahrungsnähe besteht die Möglichkeit, sich nicht in einem körperlosen Schlagabtausch zu verlieren, sondern leibhaftig zu verstehen.

Die Ambivalenz, die im Begriffspaar „Social Distancing“ zum Ausdruck kommt, erweist sich als eine wertvolle Möglichkeit für die praktische Philosophie, kritisch ihr eigenes Philosophieren in den Blick zu nehmen. Dies kann beispielsweise in der Übung bestehen, weitere Bedeutungsebenen von Nähe und Distanz dicht zu beschreiben, um in der Spannung zwischen beiden Polen zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Wesentliche Einsichten lassen sich nur im Vollzug ihres Aufscheinens erkunden. Waldenfels (2015, 263) spricht hier von der „Erfahrung als Arbeitsstätte“, die Transformationsprozesse zwischen Pathos und Response anregt.

Literatur

- Bauer, Joachim. 2017. „Die pädagogische Beziehung: Neurowissenschaften und Pädagogik im Dialog“. *Lernen & Lehren* 1/2017: 4–10.
- Benner, Dietrich. 2005. „Einleitung. Über pädagogisch relevante und erziehungswissenschaftlich fruchtbare Aspekte der Negativität menschlicher Erfahrung“. In *Erziehung – Bildung – Negativität*, hrsg. von dems., 7–21. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Buber, Martin. 1973³ [1929]. „Zwiesprache“. In *Das dialogische Prinzip*, 139–195. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1995 [1923]. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- Buber, Martin. 2005 [1949]. „Erwachsenenbildung“. In *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und Hebräischer Humanismus*, hrsg. von Martha Friedenthal-Haase, Ralf Koerrenz, 233–252. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Dörr, Margret, Hrsg. 2019⁴. *Nähe und Distanz. Ein Spannungsfeld pädagogischer Professionalität*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Elberfeld, Rolf. 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Esterbauer, Reinhold. 2020. „Orpheus im Home-Office. Halbierete Leiblichkeit in Zeiten von COVID-19“. *feinschwarz.net*. Theologisches Feuilleton, 30.5.2020. <https://www.feinschwarz.net/halbierete-leiblichkeit/>, 20.6.2020.

- Esterbauer, Reinhold, Andrea Paletta und Julia Meer, Hrsg. 2019. *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulation im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*. München: Karl Alber.
- Fischer, Wolfram. 2003. „Körper und Zwischenleiblichkeit als Quelle und Produkt von Sozialität“. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 1/2003: 9–31.
- Frei, Norbert. 2020. „Hochschule und Corona: Uni braucht Leben“. *Süddeutsche Zeitung*, 18.6.2020. <https://www.sueddeutsche.de/bildung/universitaet-lehre-forschung-corona-digitalisierung-1.4940328?reduced=true>, 4.7.2020.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- Fuchs, Thomas. 2000. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, Thomas. 2008. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Grunwald, Martin. 2017. *Homo Hapticus: Warum wir ohne Tastsinn nicht leben können*. München: Droemer.
- Han, Byung-Chul. 2005. *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Berlin: Merve.
- Herpell, Gabriela, und Lars Reichardt. 2020. „Ein Virus ist ein biologischer Zombie. Interview mit Siri Hustvedt“. *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 11.6.2020, 24/2020: 22–26.
- Hetzl, Andreas. 2001. *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Humboldt, Wilhelm von. 2010. *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, hrsg. von Andreas Filtner und Klaus Giel. Darmstadt: WBG.
- Institut für Philosophie/Universität Hildesheim. 2020. „Über Präsenz und Digitalität in der Lehre eines kulturwissenschaftlichen Fachbereichs“. <https://www.uni-hildesheim.de/fb2/institute/philosophie/>, 8.7.2020.
- Jiang, Manyu. 2020. „Video chat is helping us stay employed and connected. But what makes it so tiring – and how can we reduce ‚Zoom fatigue‘?“ BBC, 22.4.2020. <https://www.bbc.com/worklife/article/20200421-why-zoom-video-chats-are-so-exhausting>, 1.7.2020.
- Kimmerer, Robin Wall. 2013. *Braiding Sweetgrass. Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed.
- Krautz, Jochen. 2020. „Zur Erinnerung: Bildendes Lernen braucht Schule und Unterricht“. Gesellschaft für Bildung und Wissen e.V., 2.4.2020. <https://bildung-wissen.eu/fachbeitraege/zur-erinnerung-bildendes-lernen-braucht-schule-und-unterricht.html>, 2.7.2020.

- Krautz, Jochen, und Jost Schieren, Hrsg. 2013. *Persönlichkeit und Beziehung als Grundlage der Pädagogik*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Küchenhoff, Joachim. 2008. „Den Körper verstehen – psychoanalytische Annäherungen“. In *Leib und Körper. Philosophie und Psychologie im Dialog*, hrsg. von dems. und Klaus Wiegerling, 72–131. Göttingen: V&R.
- Landkammer, Joachim. 2012. „Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten“: kreisende Annäherungen an die Semantik von Nähe und Distanz“. In *Positive Distanz? Multidisziplinäre Annäherungen an den wahren Abstand und das Abstandwahren in Theorie und Praxis*, hrsg. von Stephan Jansen, Nico Stehr und Eckhard Schröter, 13–52. Wiesbaden: Springer VS.
- Liesch, Burkhard. 2020. „Die neue soziale Frage“. In *Zeit Online*, 12.4.2020. <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/corona-krise-sozialer-zusammenhalt-ausnahmezustand>, 10.7.2020.
- Liessmann, Konrad Paul. 2006. *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien: Zsolnay.
- Liotard, Jean-François. 1989. „Ob man ohne Körper denken kann“. In *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, ders., hrsg. von Peter Engelmann, 23–49. Wien: Passagen.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1986. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink.
- Meyer-Drawe, Käte. 1993. „Und noch einmal: ‚Ob Computer denken können?‘“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (4): 681–691.
- Meyer-Drawe, Käte. 2001³. *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. München: Wilhelm Fink.
- Meyer-Drawe, Käte. 2010. „Zur Erfahrung des Lernens. Eine phänomenologische Skizze“. *Santalka. Filosofia* 18 (3): 6–17.
- Nida-Rümelin, Julian. 2013. *Philosophie einer humanen Bildung*. Hamburg: Körber-Stiftung.
- Nussbaum, Martha. 2012. *Nicht für den Profit. Warum Demokratie Bildung braucht*. Überlingen: TibiaPress.
- Plessner, Helmuth. 1970. *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Riemann, Fritz. 1978¹³. *Grundformen der Angst*. München: Ernst Reinhardt.
- Roedig, Andrea. 2020. „Social Distancing ist gut für die Philosophie“. *Deutschlandfunk*, 12.4.2020. https://www.deutschlandfunkkultur.de/verhaltensregeln-in-coronazeiten-social-distancing-ist-gut.2162.de.html?dram:article_id=474366, 10.6.2020.

- Rosa, Hartmut. 2020. „Auf einmal sind wir nicht mehr die Gejagten“. *Philosophie Magazin*, 18.3.2020. <https://philomag.de/auf-einmal-sind-wir-nicht-mehr-die-gejagten/>, 1.7.2020.
- Schellhammer, Barbara. 2017. *Wie lernen Erwachsene (heute)? Eine transdisziplinäre Einführung in die Erwachsenenbildung*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Schellhammer, Barbara. 2019. *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung von Selbstorge für den Umgang mit Fremdem*. Freiburg und München: Karl Alber.
- Schellhammer, Barbara. 2020. „Bildung zum Widerstand und widerständige Bildung“. In *Bildung zum Widerstand*, hrsg. von ders. und Berthold Goerdeler, 11–30. Darmstadt: WBG Academic.
- Schiller, Friedrich. 2000 [1795]. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam.
- Taubitz, Udo. 2020. „Auch Gehirne brauchen Nähe“. In *Publik-Forum* 9/2020: 16.
- Virilio, Paul. 2015⁵. *Rasender Stillstand*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Waldenfels, Bernhard. 1997. *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 1998. *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2000. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2015. *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2016⁵. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2018. „Welche Folgen haben digitale Technologien für unsere leibliche Existenz?“ Akademiegespräch an der Evangelischen Akademie im Rheinland, 17.11.2018. <https://www.mensch-welt-gott.de/Waldenfels-digitale-Technologien-786.php>, 3.7.2020.
- Waldenfels, Bernhard. 2019. *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse aus phänomenologischer Sicht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wiersing, Erhard. 2006. „Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Schillers Theorie der ästhetischen Bildung als ein Gegenentwurf zum technokratischen Verständnis von Bildung“. In *Pädagogische Rundschau* 60 (4): 425–437.
- Žižek, Slavoj. 2020. „Dialektik der Distanz“. In *Philosophie Magazin*, 20.3.2020. <https://philomag.de/dialektik-der-distanz/>, 8.7.2020.
- Zur Lippe, Rudolf. 2014³. *Das Denken zum Tanzen bringen. Philosophie des Wandels und der Bewegung*. München: Karl Alber.

Wohlergehensverluste bei Kleinkindern durch den coronabedingten Wegfall der außerhäuslichen Betreuung

Eine kritische kinderethische Analyse der Betreuungsverbote und -einschränkungen

Considerable decrease of small children's wellbeing due to the closing down of day-care centres during the Corona pandemic

A critical analysis from the perspective of childhood ethics

MONIKA PLATZ, MÜNCHEN

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz vertrete ich die These, dass die Betreuungsverbote und einschränkungen für Kleinkinder, die im Zuge der Corona-Pandemie in Deutschland galten und immer noch gelten, in bestimmten Fällen zu signifikanten Verlusten des Wohlergehens von Kleinkindern führen. Dabei beziehe ich mich auf Kleinkinder, die in Strukturen leben, in denen die außerhäusliche Betreuung einen gewichtigen Beitrag zur Kinderbetreuung leistet. Ich werde dafür argumentieren, dass für diese Kinder der Wegfall der Kinderbetreuung bedeuten kann, dass gewichtige aktuelle immaterielle Wohlergehensinteressen nur noch teilweise oder gar nicht mehr befriedigt werden. Um diese Interessen und das Ausmaß ihrer Nichtbefriedigung zu beschreiben, greife ich auf das Konzept der Kindheitsgüter zurück und werde mich dabei auf drei gewichtige immaterielle Wohlergehensinteressen konzentrieren: das Interesse des Kindes an pädagogisch wertvollen Betreuungsstrukturen, das Bedürfnis des Kindes nach Austausch und Spiel mit Gleichaltrigen und das Interesse des Kindes, frei von Sorgen und Ängsten zu sein. Die anschließende kinderethische Auswertung dreier aktueller Studien zur Situation der Kinder und Familien unter den Bedingungen der Corona-Pandemie zeigt, dass besonders die Umstände während des Lockdowns im Frühjahr 2020, aber auch die fortbestehenden Einschränkungen bei der Kinderbetreuung sowie die veränderte Arbeitssituation der Eltern erheblich dazu beitragen, dass das Wohlergehen von Kleinkindern in dieser Hinsicht beeinträchtigt wird.

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



tigt wird. Am Ende des Aufsatzes werde ich mich der Frage widmen, was bei der Ausgestaltung zukünftiger Maßnahmen zur Bekämpfung der Corona-Pandemie aus kinderethischer Perspektive berücksichtigt werden sollte, um das Wohlergehen der Kleinkinder so gut wie möglich zu schützen.

Schlagwörter: Kinderethik, Wohlergehen, Kindheitsgüter, Corona-Pandemie, Verletzlichkeit

Abstract: In this paper I defend the hypothesis that in certain cases the measures concerning day care centers for children that have been taken in Germany in order to fight the Corona pandemic have caused a significant decrease of wellbeing for small children. These cases relate to family constellations in which parents cannot easily compensate for the sudden lack of care that is provided outside the family because, for instance, the parents are working. I argue that under these circumstances, which are quite frequent in Germany, it is difficult to make sure that important actual immaterial interests of wellbeing of the children are met to a satisfying extent. In order to explain and defend this hypothesis, I use the concept of intrinsic goods of childhood. This concept serves as theoretical background against which I, first, characterize important actual immaterial interests of small children and, second, explain why these interests are often no longer fully satisfied under the conditions of the Corona pandemic. My focus is on three specific immaterial interests of wellbeing, namely the child's interest in a pedagogically valuable caring environment, the child's interest in playing and exchanging with other children, and the child's interest in living a carefree and unworried life. The subsequent ethically informed analysis of three recent sociological studies regarding the situation of small children during the Corona pandemic shows that certain measures, especially the one of closing down day care centers for weeks in spring 2020 combined with measures that affect the working situation of the parents, in many cases have caused a considerable loss of wellbeing for small children. At the end of the paper I address the question of how future measures should be designed in order to better protect the wellbeing of small children.

Keywords: childhood ethics, wellbeing, intrinsic goods of childhood, Corona pandemic, vulnerability

1 Einleitung

In diesem Aufsatz werde ich aufzeigen, dass die Betreuungsverbote und einschränkungen für Kleinkinder, die im Zuge der Corona-Pandemie in Deutschland galten und immer noch gelten, zu signifikanten Verlusten des Wohlergehens von Kleinkindern führen können. Dabei beziehe ich mich auf Kleinkinder, die in Strukturen leben, in denen die außerhäusliche Betreuung

einen gewichtigen Beitrag zur Kinderbetreuung leistet und in denen daher ein Wegfall der Betreuung nicht ohne Weiteres kompensiert werden kann. Aus kinderethischer Perspektive werde ich aufzeigen, dass ein Wegfall der Kinderbetreuung in solchen Konstellationen für die Kinder mitunter bedeutet, dass zentrale immaterielle Bedürfnisse und Interessen nur noch teilweise oder gar nicht mehr befriedigt werden. Dazu gehören u. a. das Interesse des Kindes an Betreuungsstrukturen, die sich durch Kontinuität, pädagogisch wertvolle Ansprache und liebevolle Zuwendung auszeichnen, das Bedürfnis des Kindes nach Austausch und Spiel mit Gleichaltrigen und das Interesse des Kindes, frei von Sorgen, Ängsten und Stress zu sein.

Die Argumentation gliedert sich in drei Teile. Zunächst werde ich den Begriff des Wohlergehens von Kleinkindern genauer definieren. Dazu greife ich auf das Konzept der Kindheitsgüter zurück, mit dem sich sehr gut zeigen lässt, inwiefern eine gute außerhäusliche Kinderbetreuung dazu beiträgt, gewichtige aktuelle immaterielle Wohlergehensinteressen von Kleinkindern zu verwirklichen. Im zweiten Teil werde ich Ergebnisse von drei aktuellen Studien zur Situation der Kinder und Familien unter den Bedingungen der Corona-Pandemie vorstellen und diese aus Perspektive der Kinderethik einordnen. Dabei wird sich zeigen, dass besonders die Umstände während des Lockdowns im Frühjahr 2020, aber auch die fortbestehenden Einschränkungen bei der Kinderbetreuung sowie die durch die Corona-Pandemie veränderte Arbeitssituation der Eltern (Homeoffice, Kurzarbeit etc.) dazu beitragen, dass das Wohlergehen von Kleinkindern beeinträchtigt wird. Im dritten Teil des Aufsatzes werde ich Anregungen dazu geben, wie Maßnahmen zur Pandemiebekämpfung zukünftig so gestaltet werden können, dass sie dem Wohlergehen der Kleinkinder zuträglicher sind als bisher.

An dieser Stelle mag man sich fragen, ob der Fokus auf aktuelle immaterielle Wohlergehensinteressen von Kleinkindern angesichts der dramatischen Situation in der Corona-Pandemie angemessen ist. Sind die Fragen, ob ein Kind eine pädagogisch wertvolle Betreuungsumgebung hat, ob es mit Gleichaltrigen spielen kann und ob es frei von Angst und Stress sein kann, angesichts der weitreichenden und tiefgreifenden Einschnitte, die Corona und die Maßnahmen der Pandemiebekämpfung weltweit mit sich bringen, nicht in ethischer Hinsicht nachrangig? Zunächst ist klar, dass die Interessen von Kleinkindern nur ein Aspekt unter vielen ethisch relevanten sind, die in der Pandemiesituation bedacht werden müssen. Allerdings spricht dieser Umstand nicht per se dagegen, die Interessen von Kleinkindern näher zu beleuchten. Im Gegenteil – angesichts der Tatsache, dass Kleinkinder eine

in der Gesellschaft und damit auch im politischen Prozess vulnerable Gruppe darstellen, die ihre Interessen meist nicht selbst formulieren, geschweige denn selbst vertreten kann, gibt es gute Gründe, die Situation von Kleinkindern in der Pandemie und ihre Interessen explizit zu thematisieren und zwar aus der Perspektive der betroffenen Kinder. Während die Einschränkungen bei der Kinderbetreuung zwar unter dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeitsproblematik für die Eltern und deren ökonomischen Folgen Aufmerksamkeit erfahren, bleibt häufig unterbelichtet, welche ethisch relevanten Folgen die Schließungen und Einschränkungen der Kinderbetreuung für die Kleinkinder selbst haben. Dies steht im Fokus der vorliegenden Analyse.

Ich werde dafür argumentieren, dass Kleinkinder, die in Strukturen leben, in denen ein abrupter Wegfall der außerhäuslichen Betreuung nicht oder nur teilweise kompensiert werden kann, etwa weil alle Erziehungsberechtigten berufstätig sind, die Erziehungsberechtigten mit der Betreuung der Kleinkinder überfordert sind oder aus weiteren Gründen wie beispielsweise Krankheit die Betreuung nicht leisten können, ein großes Interesse daran haben, dass die Einrichtungen möglichst umfangreich geöffnet bleiben. Der ersatzlose Wegfall der außerhäuslichen Kinderbetreuung kann für die betroffenen Kleinkinder zu extremen Wohlergehensverlusten führen, etwa in Fällen, in denen die Einrichtung den Kindern einen Schutzraum vor häuslicher Gewalt bietet, oder in Fällen, in denen die materielle Not in der Familie so groß ist, dass das warme Mittagessen, das Kleinkinder normalerweise in der Betreuungseinrichtung bekommen, nicht angemessen ersetzt werden kann.¹ Während in solchen Fällen, in denen eine offensichtliche Gefährdung des Kindeswohls vorliegt, die Antwort auf die Frage, ob Schließungen von Betreuungseinrichtungen in ethischer Hinsicht nicht nur relevant, sondern auch problematisch sind, eindeutig ist, mag das mit Blick auf bestimmte immaterielle Wohlergehensinteressen von Kleinkindern weniger evident sein. Um aufzuzeigen, dass auch weniger dramatische Einschnitte, wie etwa der Wegfall einer pädagogisch wertvollen Betreuungsumgebung und des Austauschs mit Gleichaltrigen, rechtfertigungsbedürftig sind und durchaus zu

1 Es liegen noch keine Studien vor, die die Auswirkungen der Schließungen der Betreuungseinrichtungen hinsichtlich der genannten basalen Wohlergehensinteressen von Kleinkindern (Gewaltfreiheit, materielle Absicherung) systematisch erfassen. Als Beleg dafür, dass diese Interessen durchaus in gravierender Weise betroffen sind, müssen derzeit daher eine Stellungnahme der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendmedizin sowie Berichte aus der Tagespresse genügen (Geschäftsstelle DAKJ 2020; Linnartz 2020; Vergin 2020).

in ethischer Hinsicht problematischen Konsequenzen für die betroffenen Kleinkinder führen können, werde ich in der folgenden Analyse auf Wohlergehensverluste immaterieller Art abstellen.

Bevor ich mit meinen Ausführungen beginne, möchte ich noch zwei Vorbemerkungen zum Gültigkeitsanspruch der vorliegenden Analyse machen. In Anbetracht der volatilen Lage und der Tatsache, dass das neuartige Coronavirus und seine gesellschaftlichen Auswirkungen bisher wenig beforscht sind, werden mit größerem zeitlichen Abstand zum Pandemiegeschehen manche Dinge vielleicht anders zu bewerten sein, als ich dies hier tue. Dennoch halte ich es für geboten, auch jetzt schon eine kinderethische Einschätzung vorzunehmen. Meine Argumente stützen sich dabei auf das Pandemiegeschehen und die entsprechenden Maßnahmen in Deutschland in der Zeit von März bis August 2020. Zweitens beschränke ich meine Untersuchung auf Kleinkinder im Krippen- und Kindergartenalter von etwa null bis sechs Jahren. Diese Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes soll vor allem der Stringenz der Argumentation dienen. Ich gehe davon aus, dass viele der Befunde, die ich für Kinder dieser Altersgruppe formuliere, auch für ältere Kinder gelten. Es ist also durchaus erwünscht, die Ergebnisse dort, wo es methodisch sinnvoll erscheint, auf Schulkinder auszuweiten.

2 Aktuelle immaterielle Wohlergehensinteressen von Kleinkindern

Das Verständnis von Wohlergehen, das der nachfolgenden Beschreibung der Wohlergehensinteressen von Kleinkindern zugrunde liegt, ist ein moralisches und als solches umfangreicher als der in rechtlichen Kontexten häufig verwendete Begriff des Kindeswohls (Bagattini 2019, 129). Allerdings werde ich mich auf den Aspekt des *aktuellen* Wohlergehens von Kleinkindern konzentrieren und damit die Frage unbeantwortet lassen, ob, und falls ja, welche zukunftsorientierten Wohlergehensinteressen von Kleinkindern von den Maßnahmen zur Bekämpfung der Corona-Pandemie betroffen sind. Im Gegensatz zu zukunftsorientierten Wohlergehensinteressen sind die negativen Auswirkungen einer Missachtung von aktuellen Wohlergehensinteressen direkt sichtbar. Ein Kleinkind, das heute keine liebevolle Zuwendung bekommt, leidet akut. Mit Blick auf das zukünftige Wohlergehen sind die Effekte weniger deutlich und zeigen sich erst über die Zeit hinweg. Während davon auszugehen ist, dass durch die Corona-Maßnahmen beide Arten der Wohlergehensinteressen von Kindern vernachlässigt wurden, ist es zum jetzigen Zeitpunkt

schwierig, definitive Aussagen darüber zu treffen, inwieweit das zukünftige Wohlergehen der Kleinkinder durch die Betreuungsverbote und einschränkungen tatsächlich verletzt wurde und wird. Aus diesem Grund konzentriere ich mich hier auf das aktuelle Wohlergehen von Kleinkindern.

Um gewichtige aktuelle immaterielle Wohlergehensinteressen von Kleinkindern zu beschreiben, die in Bezug auf eine angemessene Betreuungssituation relevant sind, greife ich auf Theorien der Kindheitsgüter zurück. Diese Theorien nehmen, kurz gesagt, an, dass es bestimmte immaterielle und wertvolle Güter gibt, die eine gute Kindheit auszeichnen (Betzler 2019, 205). Wenn wir davon ausgehen, dass es ein grundlegendes Interesse des Kindes ist, eine gute Kindheit zu haben, dann sind Theorien der Kindheitsgüter ein geeigneter Ausgangspunkt, um gewichtige Aspekte des Wohlergehens von Kleinkindern zu benennen und zu beschreiben. Eine Liste mit Kindheitsgütern, die für das Wohlergehen von Kindern relevant sind, findet sich bei Samantha Brennan. Sie zählt folgende Güter auf:

Unstructured, imaginative play; relationships with other children and with adults; opportunities to meaningfully contribute to household and community; time spent outdoors and in the natural world; physical affection; physical activity and sport; bodily pleasure; music and art; emotional well-being; physical well-being and health. (Brennan 2014, 42)

Während diese Liste recht umfänglich ist, gehen andere Kinderethiker_innen von einer deutlich kleineren Zahl von Kindheitsgütern aus (Macleod 2018, 79). Es gibt in der Debatte um Kindheitsgüter zwar keine Festlegung auf bestimmte Güter, aber dennoch einen breiten Konsens, dass diese Güter meist immateriell sind und dass eine Kindheit, die sich durch diese Güter auszeichnet, besser (genauer: wertvoller) ist als eine Kindheit, in der diese Güter nicht oder nur teilweise verwirklicht werden können. In der Debatte wird häufig so argumentiert, als seien Kindheitsgüter *notwendig* für eine gute Kindheit. Allerdings gibt es dazu kaum explizite Positionierungen – Anca Gheaus, eine der bekanntesten Vertreter_innen der Theorie der Kindheitsgüter, begründet dies folgendermaßen:

I cast my argument, and its terminology, in terms of goods that make an important contribution to a good childhood rather than goods that are *necessary* for a good childhood, in an attempt to minimize the contentious nature of the claims I make. (Gheaus 2015, 36)

Es ist nicht Ziel dieses Aufsatzes, in dieser Frage eine eindeutige Position zu verteidigen, obwohl ich es für plausibel halte, zumindest manche Kindheitsgüter als konstitutiv und mithin notwendig für eine gute Kindheit zu erachten. Hier gehe ich jedoch von der relativ unkontroversen Annahme aus, dass Kindheitsgüter mindestens einen gewichtigen Beitrag zu einer guten Kindheit leisten und daher verwirklicht werden sollten.

Ich werde die Debatte um Kindheitsgüter vor allem insoweit rezipieren, als sie eine reiche Beschreibung dessen bietet, was Kinder an immateriellen Gütern – neben vielen anderen und teilweise basaleren materiellen Gütern wie ausreichend Essen, Kleidung, Wohnraum, Spielsachen etc. – für eine gute Kindheit brauchen. Dazu ist es nicht notwendig, zu zwei weiteren strittigen Fragen, die sich rund um diese Debatte entwickelt haben, Stellung zu beziehen. Zum einen werde ich nicht darauf eingehen, ob der Zustand des Kindseins an sich alles in allem als gut betrachtet werden kann oder ob das Kindsein an sich angesichts der vielen Einschränkungen, die es mit sich bringt, wie etwa einen Mangel an Autonomie und Handlungsfähigkeit, trotz der Kindheitsgüter insgesamt als schlecht beurteilt werden sollte (Hannan 2018; Schapiro 1999). Diese Frage ist für mich nicht von Interesse, da man selbst dann, wenn man das Kindsein an sich als einen „Mangelzustand“ begreift, dennoch dafür plädieren kann, diesen Zustand so gut (oder erträglich) als möglich zu gestalten, beispielsweise indem man es Kindern ermöglicht, Kindheitsgüter zu verwirklichen. Zweitens lege ich mich nicht fest bezüglich der Fragen, ob, erstens, Kindheitsgüter nur von Kindern verwirklicht werden können, und zweitens, ob diese Güter über die Zeit hinweg kompensierbar sind, d. h., ob ein Mangel an Kindheitsgütern im Erwachsenenalter ausgeglichen werden kann (Tomlin 2018, 36–37). Ich gehe davon aus, dass Kinder in Bezug auf ihr aktuelles Wohlergehen ein großes Interesse an der Verwirklichung von Kindheitsgütern haben, unabhängig davon, ob diese Güter auch Erwachsenen zugänglich sind.

Im Folgenden greife ich drei immaterielle Kindheitsgüter heraus, die einerseits einen gewichtigen Beitrag zum Wohlergehen von Kleinkindern leisten und andererseits eng mit der Ausgestaltung der Betreuungssituation verbunden sind. Ich gehe davon aus, dass Kinder, die außer Haus betreut werden, diese Güter in großem Umfang in der Betreuungseinrichtung verwirklichen können.² Die drei Güter sind: (i) ein Betreuungsumfeld, das

2 Ich setze voraus, dass die Zustände in der außerhäuslichen Betreuungseinrichtung gut und pädagogisch angemessen sind. Dass es Einrichtungen gibt,

durch Kontinuität der Betreuungspersonen, eine gute Beziehung zwischen Kind und Betreuungsperson und pädagogisch angemessene und liebevolle Zuwendung seitens der Betreuungsperson gekennzeichnet ist; (ii) Austausch und Spiel mit anderen Kindern der gleichen Altersgruppe; (iii) Freiheit von Stress, Sorgen und Ängsten.

(i) Gutes Betreuungsumfeld

Ein gutes Betreuungsumfeld, in dem das Kleinkind Zuwendung und Geborgenheit erfährt, ist wichtig, sowohl für das aktuelle Wohlbefinden des Kindes als auch für eine gesunde psychologische Entwicklung (Deci und Ryan 2008, 182). Eine solche Betreuungssituation ist erstens durch Kontinuität gekennzeichnet. Damit das Kind eine stabile und verlässliche Bindung zur Betreuungsperson aufbauen kann, muss diese Person kontinuierlich verfügbar sein. Das bedeutet nicht, dass die Person permanent anwesend sein muss, aber das Kind muss sich darauf verlassen können, dass es die Betreuungsperson regelmäßig und mit ausreichend Zeit trifft, zum Beispiel von Montag bis Freitag in der Kinderkrippe. Zweitens zeichnet sich ein gutes Betreuungsumfeld dadurch aus, dass das Kind eine persönliche Beziehung zu den Betreuungspersonen hat. Diese Beziehung ist häufig eng und durch körperliche wie emotionale Zuwendung gekennzeichnet. Drittens hat in einer guten Betreuungssituation die betreuende Person ausreichend Zeit und emotionale Ressourcen, sich dem Kind zuzuwenden und auf es einzugehen, mit ihm zu spielen, es in Ruhe zu füttern oder mit ihm gemeinsam zu essen, ein Buch vorzulesen und gemeinsam zu singen und zu basteln. Die Betreuungsperson konzentriert sich auf die Kinderbetreuung und erledigt nicht nebenbei weitere Tätigkeiten.

Eine solche Betreuungssituation und die enge persönliche Beziehung zwischen Kleinkind und Betreuer_in, die daraus resultiert, sind wertvolle immaterielle Güter, die wesentlich zu einer guten Kindheit beitragen. Sie befriedigen grundlegende Bedürfnisse des Kindes nach emotionaler Verbundenheit, liebevoller Zuwendung und Aufmerksamkeit, Trost, Vertrauen und Fürsorge. Kinder haben ein großes Interesse daran, sowohl in der Familie als auch in Einrichtungen in solchen Kontexten betreut zu werden. Eine gute Betreuungssituation trägt damit maßgeblich zum aktuellen Wohlergehen des Kindes bei.

in denen dies nicht der Fall ist, ist mir bewusst. Diese Problematik ist aber nicht Gegenstand des Aufsatzes.

(ii) Austausch und Spiel mit anderen Kindern

Ein zweites immaterielles Gut, das einen großen Beitrag zu einer guten Kindheit leistet, beinhaltet den Austausch mit anderen Kindern sowie das gemeinsame freie und unstrukturierte Spiel. Kinder brauchen andere Kinder. Der Austausch zwischen Kindern ist in signifikanter Weise anders als der Austausch zwischen Kind und Erwachsenem. Schon sehr kleine Kinder reagieren auf andere Kinder mit Freude und Lachen. Elly Singer und Dorian de Haan stellen fest, dass Kleinkinder aufeinander eingehen und bewusst miteinander interagieren,

[...] indem sie Gefühle teilen, ihren Spaß ausdrücken, ihre Beziehungen trotz Konflikten bewahren oder wiederherstellen sowie in gemeinsame Aktivitäten investieren. (Singer und Haan 2004, 50)

Gleichaltrige sind für Kinder also wichtige Beziehungspartner_innen.

Neben dem Beziehungserleben ist auch das gemeinsame Spiel mit Gleichaltrigen für Kleinkinder wertvoll. Während die allgemeine Bedeutung des Spiels für die kindliche Entwicklung wohl kaum überschätzt werden kann (Leuchter 2013, 587), ist es nicht nur wichtig, dass Kinder spielen, sondern auch, dass sie zusammen mit anderen Kindern spielen. Entwicklungspsychologische Studien zeigen, dass selbst Kleinkinder im vorsprachlichen Alter sich bewusst andere Kinder aussuchen, um gemeinsam mit ihnen zu spielen. Das gemeinsame Spiel regt Lern- und Konstruktionsprozesse an, weshalb der Austausch mit Gleichaltrigen wichtig für die kognitive Entwicklung von Kleinkindern ist (Verba 1994, 134).

Eine gute Kindheit zeichnet sich also unter anderem dadurch aus, dass Kinder ausreichend Gelegenheit haben, zu spielen und sich mit anderen Kindern auszutauschen. Die Interaktion mit anderen Kindern trägt maßgeblich zum aktuellen Wohlergehen von Kleinkindern bei und stellt ein gewichtiges Kindheitsgut dar.

(iii) Freiheit von Stress, Sorgen und Ängsten

Teil einer guten Kindheit ist es auch, dass Kinder eine gewisse Sorglosigkeit und Freiheit von Stress und Ängsten erleben. Wenn Colin Macleod von *Unschuld* als einem zentralen Kindheitsgut spricht, dann scheint es ihm vor allem um diese Form der Sorglosigkeit zu gehen. Er beschreibt das Kindheitsgut der Unschuld folgendermaßen:

First, childhood is characterized by a type of innocence that contributes distinctive value to the activities and relationships of children. [...] Innocence permits various childhood choices and new discoveries to be accompanied by a sense of wonderment and joy. As innocents children are untroubled by disturbing and troubling dimensions of the adult world. (Macleod 2015, 59)

Der Zustand kindlicher Unschuld bedeutet nicht, dass Kinder generell frei von Ängsten, Sorgen und Zwängen sind. Auch Kleinkinder empfinden solche negativen Emotionen, etwa wenn sie sich im Dunkeln vor einem Monster unter dem Bett fürchten. Wenn ich hier von kindlicher Unschuld und Sorglosigkeit spreche, so beziehe ich mich darauf, dass Kinder nicht mit Sorgen, Ängsten und Zwängen konfrontiert sein sollten, die das Erwachsenenleben prägen, und für die Kinder keine Bewältigungsstrategien besitzen. Kinder können und sollten zwar einen altersgemäßen Umgang mit negativen Emotionen erlernen. Mit der Verarbeitung von Ängsten und Sorgen der „Erwachsenenwelt“ sind sie jedoch überfordert. Umso wichtiger ist es, dass Kinder frei von diesen Ängsten und Sorgen sein können und ihre Kindheit, besonders als Kleinkinder, in einem Zustand der kindlichen Unbedarftheit und Unschuld verbringen können.

Dieser Zustand der Sorglosigkeit erlaubt es Kindern, sich voll und ganz einer Sache zu widmen und darüber Raum und Zeit zu vergessen. Sie ermöglicht es Kindern, sich ohne Bedenken auf andere Menschen einzulassen und sich von Dingen, die neu und spannend sind, faszinieren zu lassen. Wie Macleod schreibt, beruht die kindliche Unschuld darauf, dass Kinder nicht wissen und auch nicht wissen müssen, wie die „Erwachsenenwelt“ funktioniert und wie man darin zurechtkommt (Macleod 2015, 60).

Die Realisierung der oben beschriebenen Kindheitsgüter trägt entscheidend dazu bei, dass es dem Kleinkind gut geht und seine aktuellen Wohlergehensinteressen und -bedürfnisse ausreichend befriedigt werden. Allerdings sind Kinder in der Verwirklichung dieser Güter von ihren Betreuer_innen abhängig. Kleinkinder können beispielsweise nicht unabhängig von anderen (erwachsenen) Personen andere Kleinkinder treffen. Sie sind darauf angewiesen, dass jemand sie zusammenbringt, etwa in der Kita-Gruppe oder auf dem Spielplatz. Kleinkinder können sich auch nicht selbst vor Stress, Ängsten und Sorgen der Erwachsenen schützen. Wenn solche Probleme und Themen in der Familie präsent sind und die familiären Interaktionen bestimmen, können Kleinkinder sich dem nicht entziehen. Deshalb müssen Erwachsene aktiv einen geschützten Raum schaffen, in dem die

Kinder frei und sorglos sein können. Auch mit Blick auf die Gestaltung eines guten Betreuungsumfeldes, das durch enge persönliche Beziehungen, liebevolle Zuwendung und ausreichend Zeit gekennzeichnet ist, sind Kleinkinder hochgradig abhängig. Erwachsene müssen erstens die Rahmenbedingungen dafür schaffen, indem sie etwa Zeit einplanen, in der sie sich ausschließlich dem Kind widmen und keinen anderen Tätigkeiten nachgehen. Zweitens müssen Erwachsene sich aktiv auf das Kind einlassen und sich dem Kind zuwenden, beispielsweise indem sie mit dem Kind ein Buch anschauen, gemeinsam singen, auf den Spielplatz gehen oder körperliche Nähe zulassen.

Die Abhängigkeit der Kleinkinder hinsichtlich der Verwirklichung von Kindheitsgütern erachte ich als eine Form von Verletzlichkeit. Dabei beziehe ich mich auf einen in der Kinderethik weithin akzeptierten Verletzlichkeitsbegriff, der beispielsweise von Susan Dodds vertreten wird:

Vulnerability is a disposition of embodied, social, and relational beings for whom the meeting of needs and the development of capabilities and autonomy involve complex interpersonal and social interactions over time. Dependence is one form of vulnerability. (Dodds 2014, 182; einen ähnlichen Verletzlichkeitsbegriff verteidigt auch Amy Mullin: Mullin 2014, 267.)

Wenn wir Dodds' Verletzlichkeitsbegriff auf die Situation der Kleinkinder anwenden, dann können wir sagen, dass der Umstand, dass Kleinkinder gewichtige Güter nicht alleine verwirklichen können, sondern dazu der Unterstützung durch andere, meist erwachsene Betreuungspersonen bedürfen, eine Verletzlichkeit darstellt. Das bedeutet, dass durch diese Abhängigkeitskonstellation ein Risiko besteht, dass die Wohlergehensinteressen von Kleinkindern nicht verwirklicht werden können und dass es nicht in der Hand der Kleinkinder liegt, dieses Risiko zu verkleinern oder gänzlich zu eliminieren. Kleinkinder können in dieser Hinsicht ihre eigenen Interessen nicht schützen, d. h., sie können ihre Interessen weder adäquat vertreten noch für die Verwirklichung der Interessen sorgen (Brighthouse 2002, 42–43).

Zusammenfassend lässt sich Folgendes sagen: Kleinkinder haben – neben zentralen basalen und häufig materiellen Wohlergehensinteressen – gewichtige immaterielle aktuelle Wohlergehensinteressen, deren Verwirklichung eng mit der Betreuungssituation verbunden ist und die sich mit Rückgriff auf das Konzept der Kindheitsgüter beschreiben lassen. Diese Kindheitsgüter leisten einen großen Beitrag zu einer guten Kindheit. Zu ihnen zählen unter anderem die Realisierung eines guten Betreuungsumfeldes, der

Austausch und das Spiel mit Gleichaltrigen sowie die Freiheit von Sorgen, Ängsten und Stress, für die sie als Kinder keine angemessenen Bewältigungsstrategien besitzen. Kinder sind hinsichtlich der Verwirklichung dieser Güter von anderen (meist erwachsenen) Personen abhängig. Diese Abhängigkeit bedingt eine grundlegende Verletzlichkeit von Kleinkindern in Bezug auf die angemessene Befriedigung ihrer aktuellen Wohlergehensinteressen.

3 Auswirkungen des Verbots und der Einschränkungen der außerhäuslichen Betreuung auf das aktuelle Wohlergehen von Kleinkindern

Nachdem im vorangegangenen Abschnitt ein besseres Verständnis aktueller immaterieller Wohlergehensinteressen von Kleinkindern in Bezug auf die Ausgestaltung der Betreuungssituation erarbeitet wurde, wende ich mich nun der Frage zu, ob und falls ja, inwiefern die coronabedingten Einschränkungen der außerhäuslichen Kinderbetreuung dazu geführt haben, dass diese Interessen nur noch teilweise oder gar nicht mehr verwirklicht werden konnten und noch immer nicht verwirklicht werden können. Dazu werde ich zunächst die Situation von Familien während der Pandemie nachzeichnen, wobei ich mich auf drei aktuelle soziologische Studien beziehe. Anschließend werde ich diese Studienergebnisse mit Blick auf die Wohlergehensinteressen der Kinder einordnen.

3.1 Die Situation von Familien und Kleinkindern in der Pandemie

Laut statistischem Bundesamt werden in Deutschland 34 Prozent der Kinder im Alter von null bis zwei Jahren und 93 Prozent der Kinder im Alter von drei bis sechs Jahren außerhäuslich betreut (Destatis 2019). Das bedeutet, dass die Mehrzahl der Familien mit Kindern im Alter von null bis sechs Jahren von den Betreuungsverboten und -einschränkungen betroffen ist. Darüber hinaus ist ein Großteil der Eltern von Kleinkindern, deren Betreuung komplett oder teilweise wegfiel, berufstätig. Die Corona-Pandemie hat auch gravierende Auswirkungen auf das Arbeitsleben und den Arbeitsalltag der Eltern, was sich vor allem in den drei Punkten „systemrelevante Berufe, Kurzarbeit und Arbeitslosigkeit sowie Homeoffice“ (Bujard et al. 2020, 16) bemerkbar macht. Corona beeinflusst die Situation von Kleinkindern und deren familiärem Umfeld daher in zweifacher Hinsicht, und zwar in Bezug auf die außerhäusliche Betreuung und in Bezug auf die Arbeitssituation der Eltern.

Beide Aspekte müssen zusammen betrachtet werden, um zu verstehen, welche Auswirkungen die Pandemie und die Maßnahmen, die zu ihrer Eindämmung getroffen wurden und werden, auf das Wohlergehen von Kleinkindern haben. Diesen Ansatz wählen auch die drei Studien, auf die ich mich hier hauptsächlich beziehe: Die Studie *Kindsein in Zeiten von Corona* des Deutschen Jugendinstituts (Langmeyer et al. 2020), die Studie *Eltern während der Corona-Krise* des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung (Bujard et al. 2020) und die Studie KiCo, die an der Universität Hildesheim durchgeführt wird und von der erste Ergebnisse unter dem Titel *Kinder, Eltern und ihre Erfahrungen während der Corona-Pandemie* (Andresen et al. 2020) veröffentlicht wurden. Ich sortiere zentrale Ergebnisse in drei thematische Gruppen: (i) Kontakte nach außen: Erzieher_innen, Gleichaltrige, erweiterter Familienkreis; (ii) Veränderungen in Alltag und Freizeitverhalten; (iii) Familienklima und psychische Belastung.

(i) Kontakte nach außen

Während der Schließung der Betreuungseinrichtungen werden fast alle Kinder (98 Prozent) zu Hause von den Eltern betreut (Langmeyer et al. 2020, 4). Der Kontakt zur Betreuungseinrichtung ist dabei sehr gering; zwischen Kleinkindern und Erzieher_innen in Kitas und Tagespflege besteht fast kein direkter Kontakt (Langmeyer et al. 2020, 6). Die Kinder sehen also über Wochen hinweg weder die vertraute Umgebung der Betreuungseinrichtung noch die vertrauten Bezugspersonen.

Auch der Kontakt zu Gleichaltrigen ist durch die Schließung der Betreuungseinrichtungen deutlich reduziert. Für Kleinkinder bestanden vor Corona die hauptsächlichen Treffpunkte, an denen sie mit anderen Kindern in Kontakt kommen konnten, in der Betreuungseinrichtung, im erweiterten Familien- und Freundeskreis und auf öffentlich zugänglichen Spielplätzen. Durch die Schließung und die Kontaktbeschränkungen fallen diese Kontaktmöglichkeiten ersatzlos weg (Langmeyer et al. 2020, 10). Da aufgrund der Kontaktbeschränkungen auch der Kontakt zu den Großeltern und anderen Familienmitgliedern, die nicht im gleichen Haushalt leben, stark reduziert ist und Eltern den Wegfall anderer Kontakte nicht komplett kompensieren können, verbringen Kinder deutlich mehr Zeit alleine als vor Beginn der Pandemie (Langmeyer et al. 2020, 10).

(ii) Veränderungen in Alltag und Freizeitverhalten

Der Alltag der Familien ist durch die Corona-Maßnahmen deutlich verändert. Eltern reduzieren ihre tägliche Arbeitszeit maßgeblich, allerdings nicht so stark, wie es angesichts der Schließung der Kitas zu erwarten wäre. Das lässt darauf schließen, dass ein Teil der Kinderbetreuung „nebenbei“, d. h. neben Arbeiten im Homeoffice, geleistet wird und dass Eltern vor allem an Zeit für sich selbst sparen (Bujard et al. 2020, 37).

Es zeigt sich für Kinder aller Altersgruppen ein gesteigerter Medienkonsum (Langmeyer et al. 2020, 15). Kinder verbringen weniger Zeit im Freien, was auch damit zusammenhängt, dass nicht alle Familien über einen eigenen Garten oder Balkon verfügen und die Nutzung öffentlicher Freiflächen stark eingeschränkt ist. Besonders für Kleinkinder zeigt sich, dass sich „die vor Inkrafttreten der Ausgangsbeschränkungen bestehenden Tagesstrukturen auflösen und eine Entgrenzung von Betreuung und Freizeit der Kinder im Corona-Alltag einsetzt“ (Langmeyer et al. 2020, 15).

(iii) Familienklima und psychische Belastung

Die drei Studien berichten übereinstimmend, dass die Corona-Maßnahmen negative Effekte für das Familienklima haben und Familien häufig an der Belastungsgrenze sind. Die Zufriedenheit mit dem Familienleben hat während Corona deutlich abgenommen (Bujard et al. 2020, 44), (Andresen et al. 2020, 9).

Viele Eltern leiden unter der Corona-Situation, wobei sich die Belastungsfaktoren grob in die drei Gruppen „Erschöpfung, Schuldgefühle und Existenzängste“ (Andresen et al. 2020, 12) sortieren lassen. Besonders Mütter berichten von Überlastung und Erschöpfung. Während sich viele Eltern engagiert um die Kinder kümmern, wird die Selbstsorge oft vernachlässigt (Bujard et al. 2020, 51). Alleinerziehende Eltern berichten von extremer Überbeanspruchung; 60 Prozent der alleinerziehenden Mütter geben in einer Befragung an, „äußerst“ oder „stark“ belastet zu sein (Bujard et al. 2020, 47).

Etwa ein Drittel der Eltern gibt an, seit Corona größere Geldsorgen zu haben (Andresen et al. 2020, 21). Vor allem in Familien, in denen es durch Corona zu Arbeitslosigkeit und Kurzarbeit gekommen ist, spielen Existenzängste eine große Rolle. Auch eine beengte Wohnsituation wird als zusätzliche Belastung für die Familie empfunden (Bujard et al. 2020, 52). Weitere Faktoren, die Eltern und Kinder belasten, sind die Ungewissheit über das weitere Verfahren und die Unklarheit bezüglich aktuell geltender Regelun-

gen zur Betreuung (Andresen et al. 2020, 14). Eltern berichten, dass Kinder Ängste und Sorgen entwickeln, dass sie wütend darüber sind, ihre Betreuungseinrichtungen nicht mehr besuchen zu dürfen, und dass vor allem jüngere Kinder Einsamkeitsgefühle haben (Langmeyer et al. 2020, 22). Dafür, dass viele Familien coronabedingt mittlerweile an der Belastungsgrenze oder sogar darüber sind, kann stellvertretend dieses Zitat einer betroffenen Mutter stehen:

Meine Kinder leiden sehr unter der fehlenden Struktur im Kindergarten/bei der Tagesmutter, ihnen fehlt der Kontakt zu Gleichaltrigen und die Förderung außerhalb des Elternhauses. Zudem ist es schwierig für den Großen, dass er nicht weiß, wie lange der derzeitige Zustand andauern wird und wann er wieder in den Kindergarten gehen darf. Die Kinder sind unausgelastet, während ich es extrem anstrengend finde, sie rund um die Uhr alleine zu betreuen, während mein Mann wie gewohnt (oder länger) zur Arbeit geht. Dies alles hat sehr erhebliche Konflikte innerhalb der Paarbeziehung zur Folge, die von „häuslicher Gewalt“ oft nicht weit entfernt sind und die Kinder vermutlich sehr belasten (Andresen et al. 2020, 13).³

3.2 Kinderethische Einordnung der Studienergebnisse

Die Zusammenschau der Studienergebnisse vermittelt den Eindruck, dass die Situation von Kleinkindern während der coronabedingten Einschränkungen nicht ideal ist. Zum einen verlieren Kleinkinder durch die Schließung der Betreuungseinrichtung ein vertrautes und wichtiges Betreuungsumfeld und den Kontakt zu zentralen Bezugspersonen. Zum anderen ändert sich auch die Situation in der Familie durch die coronabedingten Einschränkungen stark, vor allem dadurch, dass berufstätige Eltern unter enormem Vereinbarkeitsdruck stehen.

Dass diese Konstellation negative Auswirkungen auf das aktuelle Wohlergehen der Kleinkinder hat, kann als gesichert gelten. Im Folgenden

3 Während zum Thema häusliche Gewalt während des Lockdowns bereits Daten erhoben wurden, gibt es noch keine umfassenden Studienergebnisse. Die Vorabauswertung einer Studie, die an der TU München durchgeführt wurde, zeigt jedoch, dass 3,1 Prozent der befragten Frauen von körperlichen Auseinandersetzungen mit dem_r Partner_in berichten und dass es in 6,5 Prozent der befragten Haushalte zu „körperlicher Bestrafung eines Kindern [sic!]“ (z. B. Ohrfeige, Stoß etc.)“ (Steinert und Ebert 2020, 1) kam.

werde ich diesen allgemeinen Befund um eine kritische kinderethische Perspektive ergänzen. Der Fokus dieses Aufsatzes liegt auf den Auswirkungen der Schließung und Einschränkung der außerhäuslichen Betreuungseinrichtungen und daran werde ich mich auch bei der Einordnung der Studienergebnisse orientieren. Ich werde aufzeigen, dass die drei oben dargestellten Kindheitsgüter – ein gutes Betreuungsumfeld, Austausch und Spiel mit Gleichaltrigen sowie Freiheit von Angst, Sorgen und Stress – unter Corona-Bedingungen nur noch teilweise oder gar nicht mehr verwirklicht werden können und dass dadurch eine signifikante und häufig ethisch problematische Verringerung des Wohlergehens von Kleinkindern gegeben ist.

(i) Zum Kindheitsgut einer guten Betreuungsumgebung

Wie oben beschrieben, zeichnet sich eine gute Betreuungssituation dadurch aus, dass die Beziehung zwischen Betreuungsperson und Kleinkind verlässlich und kontinuierlich besteht. Dazu stehen der abrupte Abbruch der Betreuungsbeziehung zwischen Erzieher_innen und Kleinkindern sowie der Umstand, dass Kleinkinder während der Schließung ihrer Betreuungseinrichtung fast keinen Kontakt zu den Betreuer_innen hatten, in einem deutlichen Gegensatz. Für die meisten Kleinkinder sind die Betreuer_innen Mitte März 2020 ohne Vorankündigung und ohne angemessene Verabschiedung spurlos aus dem Leben verschwunden und erst nach Wochen oder gar Monaten wieder aufgetaucht. Angesichts der Tatsache, dass Kleinkinder die Umstände noch nicht kognitiv erfassen und bearbeiten können, stellte dieses Verschwinden enger Bezugspersonen einen großen Verlust und eine große Verunsicherung dar. Dieser Verlust kann durch die Eltern nur teilweise kompensiert werden, da sie die Person an sich, die vom Kind vermisst wird, nicht ersetzen können.

Mit dem Wegfall der außerhäuslichen Betreuung sind für die Kinder nicht nur enge Bezugspersonen weggebrochen, sondern auch die emotionalen und pädagogischen Ressourcen, die die Erzieher_innen den Kindern zur Verfügung stellen. Erzieher_innen singen, basteln, lesen und malen mit den Kindern, sie haben Zeit, sich den Kindern zuzuwenden, ihnen zuzuhören und ihnen körperliche Nähe zu geben. Kinder erfahren in der außerhäuslichen Betreuung altersgerechte Zuwendung. Obwohl die Studienergebnisse nahelegen, dass die Eltern sich sehr darum bemühen, diesen Wegfall zu kompensieren (Langmeyer et al. 2020, 15; Andresen et al. 2020, 13; Bujard et al. 2020, 51), zeigen die Befragungen auch, dass dies nicht immer gelingt. Kinder haben beispielsweise einen signifikant erhöhten Medienkonsum und

müssen mehr Zeit allein verbringen. Da die Eltern weiterhin ihrer Berufstätigkeit nachgehen müssen, können sie dem Kind nicht in gleichem Umfang Zeit und pädagogisch wertvolle Anregung bieten, wie dies in der Betreuungseinrichtung geschieht.

Die Einschränkungen und Schließungen der außerhäuslichen Betreuung bedeuten für die Kinder hinsichtlich ihres Betreuungsumfeldes einen signifikanten Wohlergehensverlust. Sie erleben einen Beziehungsabbruch zu engen Vertrauenspersonen und Gleichaltrigen und finden sich in der Familie häufig in einer Konstellation wieder, in der Zuwendung und kindgerechte Ansprache nicht im gleichen Maße verfügbar sind wie in der Betreuungseinrichtung. Auch wenn die Familien dies teilweise kompensieren können, muss dennoch davon ausgegangen werden, dass Kinder hier akut leiden und ihr aktuelles Wohlergehen deutlich beeinträchtigt wird.

(ii) Zum Kindheitsgut des Austausches und Spiels mit Gleichaltrigen

Ähnlich zeigt sich die Situation mit Blick auf das zweite oben besprochene Kindheitsgut, den Austausch und das Spiel mit Gleichaltrigen. Durch den Wegfall der außerhäuslichen Betreuung und die allgemeinen Kontaktbeschränkungen sind Kleinkinder von heute auf morgen komplett von gleichaltrigen Freund_innen und Spielkamerad_innen abgeschnitten. Dieser Mangel kann durch die Eltern wenig bis gar nicht kompensiert werden, da Eltern einem Kind keine anderen Kinder ersetzen können. Kleinkinder mit Geschwistern sind zwar in einer etwas besseren Situation, aber auch hier können wir davon ausgehen, dass die Kinder unter dem Verlust an gleichaltrigen Bezugspersonen leiden. In dieser Hinsicht ist der Einschnitt, den die Schließung der Betreuungseinrichtungen mit sich bringt, massiv. Kinder werden fast komplett daran gehindert, das Kindheitsgut des Austausches und Spiels mit Gleichaltrigen zu verwirklichen und erleben eine große Einschränkung ihres aktuellen Wohlergehens. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass vor allem Kleinkinder unter Einsamkeit leiden.

(iii) Zum Kindheitsgut der Sorglosigkeit und Freiheit von Ängsten

Gute Kinderbetreuungseinrichtungen leisten schon unter Normalbedingungen einen großen Beitrag dazu, dass Kinder relativ unberührt von den Sorgen und Ängsten der „Erwachsenenwelt“ aufwachsen können. Die Betreuungseinrichtung stellt einen geschützten Rahmen dar, in dem Kinder sich nicht um diese Dinge sorgen müssen. Kinder dürfen dort einfach Kinder sein. Betreuungseinrichtungen sorgen indirekt auch dafür, dass die Eltern

die Zeit, die sie mit ihren Kindern verbringen, kindgerecht gestalten und von Sorgen, Stress und Ängsten freihalten können. Indem Eltern während der Betreuungszeit ihrer Arbeit und anderen „Erwachsenendingen“ nachgehen, haben sie die Möglichkeit, die übrige Zeit mit ihren Kindern angemessen zu gestalten.

Dieser Schutzraum bricht durch die Schließung der Betreuungseinrichtungen komplett weg. Kinder sind nun rund um die Uhr zu Hause und erleben dort alles ungefiltert mit, was den Alltag der Eltern bestimmt. Kleinkinder, die in den Videokonferenzen, an welchen die Eltern aus dem Homeoffice am Wohnzimmerisch teilnehmen, auftauchen, sind dafür eine gute Illustration. Es ist allerdings davon auszugehen, dass Kinder nicht nur die Meetings der Eltern, sondern auch viele Probleme, Ängste, Ärger und Stress mitbekommen. Gerade in engen Wohnverhältnissen, in denen das Wohnzimmer zugleich Spiel- und Arbeitsplatz ist, und unter Bedingungen, unter denen finanzielle Sorgen durch Kurzarbeit und (drohenden) Arbeitsplatzverlust existenziell werden können und unter denen Hilfs- und Unterstützungsangebote fast vollständig wegbrechen, können Eltern ihren Kleinkindern nur schwer ein geschütztes Umfeld bieten. Die psychische Belastung, die viele Eltern beklagen, und die vernachlässigte Selbstsorge der Eltern kann auch dazu führen, dass Eltern keine psychischen und emotionalen Ressourcen mehr für ihre Kinder haben, dass sie die Wut und Trauer der Kinder angesichts der geschlossenen Betreuungseinrichtungen nicht auffangen können und dass ihnen für pädagogisch angemessene Interventionen schlicht die Kraft fehlt.

Eltern können angesichts der vielfältigen Herausforderungen, die die Corona-Maßnahmen an sie stellen, den sorgenfreien Schutzraum, den Betreuungseinrichtungen den Kindern bieten, häufig nicht oder nur teilweise ersetzen. Kleinkinder erleiden dadurch signifikante Wohlergehensverluste. Sie sind mit psychischen und emotionalen Herausforderungen konfrontiert, die sie als Kleinkinder überfordern und die sie nicht angemessen verarbeiten können. Kleinkinder leiden unter einer angespannten und sorgenvollen Atmosphäre in der Familie und sie nehmen akuten und häufig auch längerfristigen Schaden, wenn ihre Eltern nicht die Ressourcen haben, diese psychischen Belastungen aufzufangen (Fegert 2020).

Insgesamt ist aus kinderethischer Perspektive festzustellen, dass die Schließungen und Einschränkungen bei der außerhäuslichen Betreuung von Kleinkindern während der Corona-Pandemie deutliche negative Auswirkungen auf das aktuelle Wohlergehen der Kleinkinder haben, deren Eltern

wegen Berufstätigkeit oder anderer Hinderungsgründe den Wegfall der außerhäuslichen Betreuung nur teilweise oder gar nicht kompensieren können. Zum einen leiden Kinder unter dem Wegfall des vertrauten Betreuungsumfeldes, wichtiger Bezugspersonen und gleichaltriger Spielkamerad_innen, was durch die Eltern nur teilweise ersetzt werden kann. Zum anderen sind Kleinkinder in ihren Familien häufig belastenden Situationen ausgesetzt, weil die Corona-Maßnahmen in vielen Fällen dazu führen, dass Eltern unter enormem Vereinbarkeitsdruck stehen, materielle Sorgen bis hin zu Existenzängsten haben und aufgrund der Mehrfachbelastung an die Grenzen ihrer Belastbarkeit kommen. Während viele Eltern sehr darum bemüht sind, den Wegfall der Betreuung zu kompensieren und den Bedürfnissen ihrer Kinder gerecht zu werden, wird aus den Ergebnissen der Studien auch ersichtlich, dass dies, je länger die Situation andauert, immer schwieriger zu schaffen ist (Bujard et al. 2020, 54). Es kann daher plausiblerweise angenommen werden, dass die Wohlergehensverluste für Kleinkinder andauern oder sogar zunehmen, wenn keine substantielle Veränderung und keine Entlastung der Familien eintreten. Im abschließenden Abschnitt möchte ich daher kurz darauf eingehen, was aus kinderethischer Sicht geboten ist, um das Wohlergehen der Kleinkinder zukünftig besser als bisher schützen zu können.

4 Ausblick: Maßnahmen vom Kind her denken

Wie eingangs bereits bemerkt, ist das Pandemiegeschehen volatil, und entsprechend schwierig gestaltet sich die Aufgabe, Empfehlungen bezüglich zukünftiger konkreter Maßnahmen in Politik und Verwaltung zu formulieren. Allerdings kann die Kinderethik durch die kritische Bewertung bereits erfolgter Maßnahmen aufzeigen, in welcher Hinsicht die Interessen von Kindern bei zukünftigen Entscheidungen besser berücksichtigt werden sollten. Die vorliegende Analyse zeigt, dass der Zustand, der durch weitreichende Betreuungsverbote und einschränkungen entstand, in vielen Fällen zu einem signifikanten und schwerwiegenden Wohlergehensverlust für Kleinkinder geführt hat. Entscheidend ist daher die Frage, was bei zukünftigen Maßnahmen getan werden kann, um eine Wiederholung solcher Zustände zu vermeiden. Dies gilt besonders angesichts der Tatsache, dass die Corona-Pandemie einerseits noch viele Monate andauern wird und andererseits schon seit einigen Monaten besteht und dadurch Zeit zur Verfügung stand, differenziertere und angemessenere Regelungen zu treffen. Solche Regelungen zu finden ist dringend geboten und dies wird wohl am besten gelingen,

wenn bei Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie die Perspektive der Kleinkinder konsequent mitgedacht wird. Ein vielversprechender Weg, um sicherzugehen, dass die Wohlergehensinteressen von Kleinkindern bei zukünftigen Entscheidungen von Politik und Verwaltung im Umgang mit der Corona-Pandemie nicht übersehen werden, besteht darin, diese Interessen als genauso gewichtig zu bewerten wie die Interessen anderer (erwachsener) Mitglieder der Gesellschaft. Dahinter steht die in der Kinderethik weitverbreitete Annahme, dass Kindern der gleiche moralische Respekt wie allen anderen (erwachsenen) Mitgliedern der Gesellschaft gebührt (Graf 2015, 29; Schickhardt 2012, 118). Kinder als in moralischer Hinsicht Gleiche zu sehen, bedeutet, ihre Interessen als Kinder ernst zu nehmen (Bagattini 2016, 27–28).

Konkret heißt dies in der aktuellen Situation in Deutschland, dass die Interessen der Kleinkinder stärker gewichtet werden sollten als bisher. Sowohl während der Phase des Lockdowns als auch in der noch andauernden Phase der Lockerungen hatten und haben Kinder häufig das Nachsehen. So werden beispielsweise Kindertageseinrichtungen nur sehr zögerlich und mit weitreichenden Auflagen wieder geöffnet. Der Maßstab, der an die Verwirklichung der Interessen von Kleinkindern angelegt wird, ist vergleichsweise streng. Dies steht im Gegensatz zu Öffnungsstrategien, die andere Bereiche der Gesellschaft betreffen, wo bereits sehr weitreichende Lockerungen vorgenommen wurden. Wenn beispielsweise Urlaubsreisen ins Ausland und Familienfeiern mit bis zu 100 Personen wieder möglich sind und ernsthaft über die Zulassung von Großveranstaltungen wie Fußballspielen vor Publikum nachgedacht wird, während von Kleinkindern nach wie vor sehr große Einschränkungen im Namen der Pandemiebekämpfung verlangt werden, dann besteht ein moralisch problematisches Missverhältnis in der Interessengewichtung zu Ungunsten der Kinder.⁴ Dieses Ungleichgewicht sollte behoben

4 Der restriktive Umgang mit den Wohlergehensinteressen von Kleinkindern erscheint auch in medizinischer Hinsicht als zumindest begründungsbedürftig, da – zumindest nach derzeitigem Erkenntnisstand – Kleinkinder das Virus nicht stärker verbreiten als Erwachsene. Das Robert-Koch-Institut schreibt dazu: „In der Zusammenschau der bisher erhobenen Daten scheinen Kinder etwas weniger empfänglich für eine SARS-COV-2-Infektion zu sein und spielen im Übertragungsgeschehen möglicherweise eine geringere Rolle als Erwachsene.“ (Robert-Koch-Institut 2020) Dabei scheint der Umstand, dass Kleinkinder noch nicht in der Lage sind, Hygieneregeln einzuhalten, nicht dazu zu führen, dass diese Gruppe „Treiber des Infektionsgeschehens“ (Universitätsklinikum Tübingen 2020) ist.

werden, um sicherzustellen, dass die Interessen der Kleinkinder ausreichend Berücksichtigung erfahren.

Dies gilt umso mehr in Anbetracht der Tatsache, dass Kleinkinder gegenüber politischen Entscheidungen und Verwaltungsmaßnahmen besonders vulnerabel sind. Kleinkinder können weder aktiv am politischen Entscheidungsprozess teilnehmen oder darauf zumindest indirekt durch Wahlen Einfluss nehmen, noch können sich Kleinkinder gegen Maßnahmen, die sie betreffen, auf dem Rechtsweg oder durch Protest zur Wehr setzen. Außerdem verfügen Kleinkinder nicht über die kognitiven und psychischen Ressourcen, um die Einschränkung ihrer Wohlergehensinteressen als notwendig für die Eindämmung der Pandemie zu akzeptieren. Ein Kind, das seine Spielgefährten nicht sehen darf oder dem die Eltern wegen Überlastung keine liebevolle Zuwendung geben können, leidet akut. Es kann diesen Verlust nicht kognitiv verarbeiten. Dieser Umstand und die spezifische Vulnerabilität von Kleinkindern gegenüber politischen Entscheidungen und Verwaltungsmaßnahmen verlangen von uns in ethischer Hinsicht Einschränkungen, die Kleinkinder betreffen, besonders sorgfältig abzuwägen und zu begründen.

Im Verlauf der obigen Analyse ist deutlich geworden, dass bestimmte immaterielle Güter einen großen Beitrag dazu leisten, dass Kleinkinder ihre aktuellen Wohlergehensbedürfnisse ausreichend befriedigen können. Wie können Entscheidungsträger_innen in Politik und Verwaltung sicherstellen, dass diese Wohlergehensinteressen der Kinder auch unter Pandemiebedingungen nicht über Gebühr vernachlässigt werden? Die obige Analyse zeigt, dass es vor allem zwei Handlungsfelder gibt, in denen die Interessen der Kinder stark betroffen sind: die außerhäusliche Betreuung und die Berufstätigkeit der Eltern. Auf beide Bereiche werde ich kurz eingehen.

(i) Zum Umgang mit außerhäuslichen Betreuungseinrichtungen

Dem Wohlergehen der Kleinkinder wäre am meisten gedient, wenn die Betreuungseinrichtungen in annähernd ähnlichem Umfang geöffnet würden wie vor Beginn der Pandemie. Kinder könnten zurück in ein vertrautes Betreuungsumfeld und könnten dort – hinsichtlich der Verwirklichung ihrer Wohlergehensinteressen – wie vor der Pandemie von den pädagogischen und emotionalen Ressourcen der Betreuer_innen profitieren und eine altersgerechte und zugewandte Betreuung erfahren. Zudem würde eine zuverlässige Öffnung der Betreuungseinrichtung die Eltern entlasten, sodass diese im familiären Umfeld den Bedürfnissen ihrer Kinder wieder besser gerecht

werden könnten. Dabei geht es vor allem darum, den Kindern eine kontinuierliche Betreuungskonstellation zu verschaffen. Dazu wäre es notwendig, dass Politik und Verwaltung robuste und differenzierte Öffnungskonzepte erarbeiten, die einen möglichst umfänglichen Betrieb gewährleisten und drastische Maßnahmen wie weitgehende Betreuungseinschränkungen und verbote als *Ultima Ratio* erachten.

Allerdings kann auch ein sehr gutes Öffnungskonzept nicht garantieren, dass es unter keinen Umständen zu weiteren, zumindest zeitweisen und regional begrenzten Schließungen von Betreuungseinrichtungen kommt. Während eine Öffnung im Regelbetrieb den Idealfall für die betroffenen Kinder darstellt, kann es durchaus sein, dass die Interessenabwägung im Rahmen der Pandemiebekämpfung erneut zu dem Schluss führt, dass Schließungen von Betreuungseinrichtungen ein notwendiges Übel sind, das in Kauf genommen werden muss. In diesem Fall ist es besonders wichtig, im zweiten zentralen Handlungsfeld, das signifikante Auswirkungen auf die Befriedigung von Wohlergehensinteressen von Kleinkindern hat, entsprechende Maßnahmen zur Abfederung der negativen Konsequenzen der Schließung von Betreuungseinrichtungen zu treffen.

(ii) Zur Situation berufstätiger Eltern

Dieses zweite Handlungsfeld betrifft die Situation berufstätiger Eltern. Um den Eltern Ressourcen für die adäquate Betreuung ihrer Kleinkinder zu verschaffen, ist es wichtig, sie in beruflicher Hinsicht besser zu entlasten und abzusichern. Besonders dann, wenn strenge Regeln zum Besuch der Betreuungseinrichtung gelten oder gar eine Schließung der Einrichtung erfolgt, sollten Eltern besser als bisher unterstützt werden. In diesen Situationen wäre es im Sinne des Wohlergehens der Kleinkinder entscheidend sicherzustellen, dass Eltern sich in ausreichendem Umfang um ihre Kinder kümmern können.

Für Eltern im Angestelltenverhältnis könnte dies zum Beispiel eine deutliche Erhöhung der Anzahl der Kinderkranken- und Urlaubstage sein. Angesichts der Tatsache, dass diese Kinderkrankentage, sowie Urlaubstage und Überstunden, nach Wochen des Lockdowns bei vielen Eltern annähernd aufgezehrt sind, reichen die derzeit rechtlich garantierten Möglichkeiten nicht aus, um den Betreuungsausfall zu kompensieren. Darüber hinaus könnte es für Eltern eine besondere Form des Kündigungsschutzes geben, damit nicht die notgedrungene häusliche Betreuung der Kleinkinder zum Arbeitsplatzverlust führt. Ebenso sollte das Konzept des Corona-Elterngeldes

weiterverfolgt und verbessert werden, sodass dies beispielsweise selbstständig arbeitenden Eltern angemessene Entlastung verschaffen kann.

Weiterhin ist es wichtig, Konzepte zu entwickeln, wie Hilfs- und Unterstützungmaßnahmen für Familien auch dann fortbestehen können, wenn drastische Einschränkungen des öffentlichen Lebens zur Bekämpfung der Pandemie nötig sind. Gerade für Familien, in denen bereits vor Corona die Sicherstellung des Wohlergehens der Kleinkinder nicht immer gewährleistet war, sind solche Unterstützungsangebote essenziell. Kleinkinder, die in dysfunktionalen familiären Strukturen leben, sollten nicht durch die Corona-Maßnahmen noch stärkeren Gefährdungen und Verletzungen ihres Wohlergehens ausgesetzt sein.

Abschließend bleibt zu sagen, dass die Bekämpfung der Corona-Pandemie eine große ethische Herausforderung ist, der sich die Gesellschaft und ihre Verantwortungsträger_innen nolens volens stellen müssen. Dass die Wohlergehensinteressen der Kleinkinder dabei nur ein Aspekt unter vielen sind, ist unbestritten. Allerdings stellen Kleinkinder eine der vulnerabelsten Gruppen der Gesellschaft dar, deren Interessen häufig Gefahr laufen, nicht ausreichend berücksichtigt zu werden. In diesem Sinne versteht sich dieser Aufsatz als ein Beitrag dazu, Kleinkinder in der Pandemie-Bekämpfung nicht aus dem Blick zu verlieren und ein besonderes Augenmerk darauf zu richten, ob und falls ja, in welcher Weise Einschränkungen bei der außerhäuslichen Betreuung aus kinderethischer Perspektive zumutbar und angemessen sind.

Literatur

- Andresen, Sabine, Anna Lips, Renate Möller, Tanja Rusack, Wolfgang Schröer, Severine Thomas und Johanna Wilmes. 2020. *Kinder, Eltern und ihre Erfahrungen während der Corona-Pandemie: Erste Ergebnisse der bundesweiten Studie KiCo*, Universität Hildesheim. Zugriff am 16. Juli 2020. <https://dx.doi.org/10.18442/121>.
- Bagattini, Alexander. 2016. „Future-Oriented Paternalism and the Intrinsic Goods of Childhood“. In *Justice, Education and the Politics of Childhood*, hrsg. von Johannes Drerup, 17–33: Springer International Publishing Switzerland.
- Bagattini, Alexander. 2019. „Kindeswohl“. In *Handbuch Philosophie der Kindheit*, herausgegeben von Johannes Drerup und Gottfried Schweiger, 128–136. Berlin: J.B. Metzler.
- Bagattini, Alexander, und Colin M. Macleod, Hrsg. 2015. *Nature of Children's Well-Being: Theory and practice*. Children's well being: indicators and research series volume 9. Dordrecht: Springer.

- Betzler, Monika. 2019. „Der Wert der Kindheit“. In *Handbuch Philosophie der Kindheit*, herausgegeben von Johannes Drerup und Gottfried Schweiger, 203–210. Berlin: J.B. Metzler.
- Brennan, Samantha. 2014. „The Goods of Childhood and Children’s Rights“. In *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges*, Issues in biomedical ethics, hrsg. von Françoise Baylis und Carolyn McLeod. First edition, 30–45. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Brighouse, Harry. 2002. „What Rights (if Any) do Children Have?“. In *The moral and political status of children*, hrsg. von David Archard und Colin M. Macleod, 31–52. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bujard, Martin, Inga Laß, Sabine Diabaté, Huran Sulak und Norbert F. Schneider. 2020. *Eltern während der Corona-Krise: Zur Improvisation gezwungen*. Zugriff am 15. Juli 2020. <https://www.bib.bund.de/DE/Service/Presse/2020/2020-07-Eltern-waehrend-der-Corona-Krise.html>.
- Deci, Edward L., und Richard M. Ryan. 2008. „Self-determination theory: A macro-theory of human motivation, development, and health“. *Canadian Psychology/Psychologie canadienne* 49 (3): 182–85. <https://doi.org/10.1037/a0012801>.
- Destatis. 2019. *Betreuungsquote von Kindern unter 6 Jahren nach Bundesländern*. Zugriff am 14. Juli 2020. <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Soziales/Kindertagesbetreuung/Tabellen/betreuungsquote-2018.html;jsessionid=43C71ED81CFF2BC59C9B4DA3575F2F23.internet8741>.
- Dodds, Susan. 2014. „Dependence, Care, and Vulnerability“. In *Vulnerability: New essays in ethics and feminist philosophy. Studies in feminist philosophy*, herausgegeben von Catriona Mackenzie, Wendy Rogers und Susan Dodds, 181–203. Oxford: Oxford University Press.
- Drerup, Johannes, und Gottfried Schweiger, Hrsg. 2019. *Handbuch Philosophie der Kindheit*. Berlin: J.B. Metzler.
- Fegert, Jürgen. 2020. „COVID-19-Pandemie: Kinderschutz ist systemrelevant.“ *Deutsches Ärzteblatt* 117 (14): A 703–706. <https://www.aerzteblatt.de/archiv/213358/COVID-19-Pandemie-Kinderschutz-ist-systemrelevant>. Zugriff am 13. August 2020.
- Geschäftsstelle DAKJ. 2020. *Stellungnahme der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendmedizin e.V. zu weiteren Einschränkungen der Lebensbedingungen von Kindern und Jugendlichen in der Pandemie mit dem neuen Coronavirus (SARS-CoV-2)*. Zugriff am 13. August 2020. <https://www.dakj.de/stellungnahmen/stellungnahme-der-deutschen-akademie-fuer-kinder-und-jugendmedizin-e-v-zu-weiteren-einschraenkungen-der-lebensbedingungen-von-kindern-und-jugendlichen-in-der-pandemie-mit-dem-neuen-coronavirus-sar/>.
- Gheaus, Anca. 2015. „The ‚Intrinsic Goods of Childhood‘ and the Just Society“. In *Nature of Children’s Well-Being: Theory and practice*, Children’s well being: indicators and research series volume 9, herausgegeben von Alexander Bagattini und Colin M. Macleod, 35–52. Dordrecht: Springer.

- Graf, Gunter. 2015. „Conceptions of Childhood, Agency and the Well-Being of Children“. In *The well-being of children: Philosophical and social scientific approaches*, hrsg. von Gottfried Schweiger und Gunter Graf, 20–33. Warsaw, Berlin: De Gruyter Open.
- Hannan, Sarah. 2018. „Why Childhood is Bad for Children“. *Journal of Applied Philosophy* 35: 11–28. <https://doi.org/10.1111/japp.12256>.
- Langmeyer, Alexandra, Angelika Guglhör-Rudan, Thorsten Naab, Marc Urlen und Ursula Winklhofer. 2020. *Kindsein in Zeiten von Corona: Erste Ergebnisse zum veränderten Alltag und zum Wohlbefinden von Kindern*. Zugriff am 16. Juli 2020. <https://www.dji.de/themen/familie/kindsein-corona-ergebnisse.html>.
- Leuchter, Miriam. 2013. „Die Bedeutung des Spiels in Kindergarten und Schuleingangsphase“. *Zeitschrift für Pädagogik* 59 (4): 575–592. <https://doi.org/10.3262/ZP1304575>.
- Linnartz, Mareen. 2020. *Das ist meine größte Angst: ein Kind zu verlieren*. Zugriff am 13. August 2020. <https://www.sueddeutsche.de/leben/corona-coronakrise-kinder-sozial-benachteiligt-arche-1.4979647?reduced=true>.
- Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers und Susan Dodds, Hrsg. 2014. *Vulnerability: New essays in ethics and feminist philosophy. Studies in feminist philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Macleod, Colin M. 2015. „Agency, Authority and the Vulnerability of Children“. In *Nature of Children's Well-Being: Theory and practice*, Children's well being: indicators and research series volume 9, herausgegeben von Alexander Bagattini und Colin M. Macleod, 53–64. Dordrecht: Springer.
- Macleod, Colin M. 2018. „Just Schools and Good Childhoods: Non-preparatory Dimensions of Educational Justice“. *Journal of Applied Philosophy* 35: 76–89. <https://doi.org/10.1111/japp.12227>.
- Mullin, Amy. 2014. „Children, Vulnerability, and Emotional Harm“. In *Vulnerability: New essays in ethics and feminist philosophy. Studies in feminist philosophy*, herausgegeben von Catriona Mackenzie, Wendy Rogers und Susan Dodds, 266–287. Oxford: Oxford University Press.
- Robert-Koch-Institut. 2020. *SARS-CoV-2 Steckbrief zur Coronavirus-Krankheit-2019 (COVID-19)*. Zugriff am 14. Juli 2020. https://www.rki.de/DE/Content/InfAZ/N/Neuartiges_Coronavirus/Steckbrief.html#doc13776792bodyText5.
- Schapiro, Tamar. 1999. „What Is a Child?“. *Ethics* 109 (4): 715–738. <https://doi.org/10.1086/233943>.
- Schickhardt, Christoph. 2012. *Kinderethik: Der moralische Status und die Rechte der Kinder*. Frankfurt a.M: Mentis.
- Singer, Elly, und Dorian de Haan. 2004. „Zusammen machen‘: Gemeinsamkeit herstellen und Konflikte lösen. Beobachtungen aus der niederländischen Kleinkindbetreuung“. *Diskurs* 14 (3): 49–56.

2C6003&next=6002&anker=start&&zeitschriftentitel=Diskurs&zeitschriftenjahr=2004&zeitschriftenband=14&zeitschriftenheft=3#start. Zugriff am 13. August 2020.

Steinert, Jana, und Cara Ebert. 2020. *Gewalt an Frauen und Kindern in Deutschland während COVID-19-bedingten Ausgangsbeschränkungen: Zusammenfassung der Ergebnisse*, Hochschule für Politik München, TUM School of Governance. Zugriff am 17. August 2020. <https://www.hfp.tum.de/globalhealth/forschung/covid-19-and-domestic-violence/>.

Tomlin, Patrick. 2018. „Saplings or Caterpillars? Trying to Understand Children’s Wellbeing“. *Journal of Applied Philosophy* 35 (S1): 29–46. <https://doi.org/10.1111/japp.12204>.

Universitätsklinikum Tübingen. 2020. *Kinder seltener infiziert als Eltern: Vorläufige Ergebnisse der Eltern-Kind COVID-19-Studie in Baden-Württemberg: Insgesamt geringe Zahl von unbemerkten Infektionen*. Pressemitteilung. Zugriff am 12. August 2020. https://www.medizin.uni-tuebingen.de/de/das-klinikum/pressemitteilungen/272?press_str=.

Verba, Mina. 1994. „The Beginnings of Collaboration in Peer Interaction“. *Human Development (0018716X)* 37 (3): 125–139. <https://doi.org/10.1159/000278249>.

Vergin, Julia. 2020. *Corona: Kinder leiden im Lockdown*. Zugriff am 13. August 2020. <https://www.dw.com/de/corona-kinder-leiden-im-lockdown/a-53266103>.

#stayathome als Kolonialisierung der lokalen Privatheit?

Eine ethische Auseinandersetzung mit dem Wert des Privaten in Zeiten einer globalen Pandemie

#stayathome as colonization of local privacy?

An ethical examination of the value of the private sphere in times of a global pandemic

EIKE BUHR, OLDENBURG

Zusammenfassung: Im Rahmen der Maßnahmen zur Eindämmung der Covid-19-Pandemie sind die Bürgerinnen und Bürger in Deutschland und vielen anderen Ländern dazu angehalten (gewesen), weitestgehend in ihren Privatwohnungen zu bleiben. Wurde der Wert des Privaten in der liberalen Tradition gerade im Rückzug von und als Schutz vor der politischen Öffentlichkeit sowie administrativen Eingriffen gesehen, wird das Private damit nun unmittelbar politischen Anforderungen unterworfen. Indem die Kontrolle über die Gewährung und Verwehrung des Zugangs zum Privaten eingeschränkt worden ist und keinen frei gewählten Rückzugsort mehr darstellt, verändert sich auch die Wahrnehmung lokaler Privatheit. Dabei stellt sich die Frage, ob die lokale Privatheit ihren Wert verliert und hier bereits von einer „Kolonialisierung“ der lokalen Privatheit gesprochen werden muss.

Vor diesem Hintergrund soll ausgehend von feministischer Kritik liberaler Verständnisse lokaler Privatheit argumentiert werden, dass die These der strikten Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit empirisch unzutreffend und normativ unangemessen ist. Davon ausgehend können Legitimitätsbedingungen öffentlichen Eingreifens in die lokale Privatheit entwickelt und die pandemiebedingten Maßnahmen hinsichtlich ihrer Legitimität überprüft werden. Dabei wird argumentiert, dass sich hierbei zwar nur eingeschränkt von einer Kolonialisierung sprechen lässt, sich die Wahrnehmung der lokalen Privatheit im Zuge der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen jedoch zu Lasten ihres Wertes verändert hat.

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



Schlagwörter: Privatheit, Öffentlichkeit, Pandemie, Kolonialisierung, Liberalismus

Abstract: As part of the measures to contain the Covid-19 pandemic, citizens in Germany and many other countries are or have been encouraged to stay in their private homes. Whereas the value of privacy in the liberal tradition was seen precisely in the withdrawal and protection from the political public and administrative intervention, it is now directly subject to political demands. As the control over granting and denying access to the private sphere has been restricted and no longer represents a freely chosen place of retreat, the perception of local privacy is also changing. This raises the question of whether the local private sphere is losing its value and whether we can already speak of a “colonization” of local private sphere.

Against this background, it will be argued, based on feminist criticism of liberal understandings of local privacy, that the thesis of a strict separation of public and private sphere is empirically incorrect and normatively inadequate. On this basis, the conditions of legitimacy of public intervention in local privacy can be developed and the legitimacy of pandemic-related measures can be examined. It is argued that although it is only possible to speak of colonization to a limited extent, the perception of local privacy has changed in the course of the restrictions to the detriment of its value.

Keywords: Privacy, public, pandemic, colonization, liberalism

1. Einleitung

Das sich rasant ausbreitende Coronavirus stellt die globalisierte Welt vor neue Herausforderungen und die getroffenen Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens stellen in der jüngeren Moderne ungekannte Eingriffe in die lokale Privatheit dar. Denn im Rahmen der Maßnahmen zur Eindämmung des Coronavirus sind die Bürgerinnen und Bürger in Deutschland und vielen anderen Ländern dazu angehalten (gewesen), weitestgehend in ihren Privatwohnungen zu bleiben und das Haus ausschließlich für den Gang zur (systemrelevanten) Arbeit, zum Einkaufen oder für Arztbesuche zu verlassen. Hiermit sollten die Ausbreitung des Infektionsgeschehens verhindert und die Gesellschaft vor einer unkontrollierten Infektionsprävalenz bewahrt werden. Die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen stellen damit dennoch nicht zuletzt einen staatlichen Eingriff in die lokale Privatheit dar. Diese Maßnahmen haben zur Folge, dass die Gewährung und Verwehrung des Zugangs zur privaten Wohnung nicht länger kontrolliert werden kann, dass viele Gesellschaftsmitglieder ihrer Arbeit von zuhause aus nachgehen müssen, aber auch, dass bisher vornehmlich im Privaten stattfindende häusliche Tätigkeiten, wie die Kindererziehung oder die Gestaltung und Inszenie-

rung der eigenen Wohnung in das Licht der Öffentlichkeit geraten. Das bedeutet, dass das Maß an Kontrolle über den Zugang zur privaten Wohnung, verstanden als Gewährung und Verwehrung des Zugangs sowie als Möglichkeit, die eigene Wohnung zu verlassen, eingeschränkt worden ist. Dabei sind die Folgen der Pandemie und der Maßnahmen zur Eindämmung derselben kaum absehbar. Vor dem Hintergrund, dass die lokale Privatheit wichtige gesellschaftliche Funktionen, wie den Schutz vor öffentlichen Eingriffen, die Regeneration von öffentlichen Anforderungen, die Gewährleistung familiärer Intimität und individuelle Freiheit erfüllt sowie politische Partizipation ermöglicht (vgl. Seubert 2018, 143), ist eine Beschäftigung mit dieser Problematik moralphilosophisch geboten.

Im Zusammenhang mit den Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens, vor allem den Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen, lässt sich also beobachten, dass das Private auf der einen Seite durch öffentliche Eingriffe reguliert wird und auf der anderen Seite Privates in der Öffentlichkeit erscheint. Die lokale Privatheit ist somit nicht nur zu einer politischen Angelegenheit geworden, sondern steht auch zunehmend im gesellschaftlichen Fokus. Systematisch widerspricht dies dem klassischen Verständnis von Privatheit. Denn in der liberalen Tradition wird der Wert lokaler Privatheit vor allem im Rückzug von und als Schutz vor der politischen Öffentlichkeit sowie administrativen Eingriffen und als Ort der Regeneration, der individuellen Freiheit und familiären Intimität gesehen. Beate Rössler definiert die lokale Privatheit – gemeint ist die Privatheit der Wohnung, des Zimmers, des Zuhauses – zudem über die Fähigkeit zur autonom ausgeübten Zugangskontrolle zu diesen Örtlichkeiten (vgl. Rössler 2001, 25). Da die Wahrnehmung des Wertes lokaler Privatheit nicht nur von der Verwehrung des Zugangs abhängt, sondern ebenfalls die Möglichkeit umfasst, diesen zu gewähren oder selber die eigene Wohnung zu verlassen, soll im Folgenden Rösslers Definition um diese Aspekte erweitert werden. Aufgrund der Tatsache, dass die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen einen politischen Eingriff in die Sphäre lokaler Privatheit darstellen und die Gesellschaftsmitglieder nicht mehr frei darüber verfügen können, wem sie wann Zutritt zu ihrer Wohnung gewähren, sowie der Tatsache, dass sie ihre Wohnung auch nur unter bestimmten Bedingungen verlassen können und dem Staat hier gewissermaßen ein Mitspracherecht einräumen müssen, ist also eine Verletzung dieser Bedingungen zu beobachten. Der Wert der Privatheit ist in der jüngeren Forschung allerdings nicht mehr ausschließlich als individuelles (Abwehr-)Recht gegenüber staatlichen Eingriffen konzipiert, sondern

ebenfalls hinsichtlich seiner sozialen und demokratieförderlichen Funktion beleuchtet worden (vgl. Solove 2008; Nissenbaum 2010).

Vor dem Hintergrund der erlassenen Maßnahmen zur Einschränkung der Corona-Pandemie soll hingegen zunächst den Fragen, ob eine von der Öffentlichkeit unabhängige Sphäre lokaler Privatheit weiterhin existiert, ob die erlassenen Maßnahmen zu einer „Kolonialisierung“ der privaten Lebenswelt führen, das heißt, ob der spezifische Wert der lokalen Privatheit trotz der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen weiterhin bestehen bleibt und inwiefern die Maßnahmen eine ungleiche Belastung zur Folge haben, nachgegangen werden. Vor diesem Hintergrund sollen die Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens also zunächst dahingehend überprüft werden, ob der „Wert des Privaten“ (Rössler 2001) weiterhin wahrgenommen werden kann. Bei der weiteren Diskussion kann daraufhin überprüft werden, inwiefern die Konzeption von lokaler Privatheit als einem individuellen (Abwehr-)Recht hinreicht, um den Wert der lokalen Privatheit zu begreifen.

Der Wert der Privatheit wird in der Forschung zudem nicht ausschließlich hinsichtlich seiner lokalen Dimension, sondern ebenfalls hinsichtlich seiner informationellen oder dezisionalen Dimension diskutiert (vgl. Rössler 2001, 25). An dieser Stelle soll allerdings keineswegs der Anspruch erhoben werden, das Phänomen der Privatheit und dessen Herausforderungen durch die Maßnahmen zur Einschränkung der Corona-Pandemie in Gänze zu beleuchten. Vielmehr soll hier der Wert einer der Dimensionen von Privatheit, der lokalen Privatheit, analysiert werden. Da diese Dimensionen nicht trennscharf voneinander zu begreifen sind, lassen sich aus diesen Ausführungen aber ebenfalls Implikationen für den Wert der Privatheit in Gänze ableiten.

Kolonialisierung meint bei Habermas die „Störung der symbolischen Reproduktionen der Lebenswelt“ (Habermas 1987, 452), die aufgrund des Eindringens der kognitiv-instrumentellen Rationalität aus Ökonomie und Staat „in andere, kommunikativ strukturierte Lebensbereiche [...] und dort auf Kosten moralisch-praktischer und ästhetisch-praktischer Rationalität Vorrang erhält“ (Habermas 1987, 451). Demnach würde dies für die lokale Privatheit die Organisation dieses Lebensbereiches nach externen Normen und Anforderungen bedeuten. So war beziehungsweise ist es in manchen Regionen Europas nicht mehr möglich, die eigene Wohnung für beliebige Zwecke zu verlassen, das erlassene Beherbergungsverbot verhindert berufliche und private Reisen nach und innerhalb Deutschlands, Besuche in Krankenhäusern und Altenheimen sind respektive waren verboten, die Be-

sucheranzahl in den eigenen vier Wänden und sogar Treffen im Freien sind eingeschränkt. Über die Teilnahme an Videokonferenzen ist es für einige Gesellschaftsmitglieder zudem notwendig geworden, Ausschnitte der privaten Wohnung zu veröffentlichen. Da der Wert der Privatheit in der freien Verfügung über diesen Bereich und dessen Gestaltung besteht, käme dies einer Beraubung ihrer Funktionen gleich.

In der Auseinandersetzung mit den Einschränkungen der lokalen Privatheit lässt sich deren Wert genauer herausarbeiten und es lassen sich Hinweise formulieren, wie sich der Wert der lokalen Privatheit auch in Zeiten einer Pandemie aufrechterhalten lässt.

Zur Beantwortung der Fragestellung soll zunächst die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit bei John Locke und John Stuart Mill dahingehend geprüft werden, welcher moralphilosophische Zweck dieser Trennung beigemessen wurde und inwiefern die liberale These der strikten Trennung dieser Bereiche empirisch zutreffend und normativ angemessen ist. Diese Auseinandersetzung lohnt sich, um die ursprüngliche Bedeutung der neuzeitlichen Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit zu verstehen. In diesem Zusammenhang kann zunächst die grundlegende Frage, inwiefern das Private Eingriffe der Öffentlichkeit überhaupt verträgt, beantwortet werden. Im Anschluss daran soll die Kritik feministischer Autorinnen an ebendieser Unterscheidung dargestellt und gezeigt werden, dass die Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in der liberalen Tradition geschlechterspezifisch kodiert ist und im Sinne eines sexistischen Essentialismus Frauen in die dort negativ konnotierte Häuslichkeit verweist. Des Weiteren zeigt sich hier, dass Privatheit und Öffentlichkeit keine vollends getrennten Räume darstellen, sondern vielmehr als sich wechselseitig beeinflussende Sphären aufzufassen sind, deren Existenz und konkrete Ausgestaltung von politischen Regelungen abhängig sind und deren Verhältnis die Grundstruktur einer Gesellschaft berührt (vgl. Rössler 2001, 43; Solove 2008, 92). Ein solches Vorgehen ermöglicht die Herausarbeitung des Begriffskerns von lokaler Privatheit, lässt genauer erkennen, inwiefern Privatheit und Öffentlichkeit sich reziprok beeinflussen, zeigt letztendlich auf, warum Privatheit als wertvoll geschätzt wird und welche Form der Freiheit die lokale Privatheit garantieren soll. Nach Herausarbeitung eines solchen Begriffs von Privatheit lässt sich daraufhin die Veränderung in der Wahrnehmung und Handhabung lokaler Privatheit im Zusammenhang mit der Corona-Pandemie analysieren und es können hierbei mögliche Veränderungen des Privaten identifiziert werden. Dabei wird sich herausstellen, dass Privatheit kein

statisches, sondern ein dynamisches Konzept ist, das nicht nur als individuelles (Abwehr-)Recht gedacht werden kann. Vor dem Hintergrund, dass die Wahrnehmung dieses Wertes in Zeiten einer Pandemie zunehmend vom individuellen Finanzaufkommen abhängt, zeigt sich darüber hinaus, dass der zuvorderst geschlechterspezifisch kodierte Wert der lokalen Privatheit nun (zusätzlich) eine klassistische Kodierung erfährt. Schlussendlich soll eine Bewertung der Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens und der langfristigen Veränderungen des Privaten erfolgen, sodass geprüft werden kann, ob hier bereits von einer „Kolonialisierung“ der privaten Lebenswelt zu sprechen ist.

2. Der Begriff des Privaten in der liberalen Tradition bei Locke und Mill

Die modernere Debatte um den Begriff sowie um den Wert der Privatheit beginnt mit dem Aufsatz von Samuel Warren und Louis Brandeis, die Privatheit, unter dem Eindruck der damals neuen Medien Photographie und Zeitung, als Recht definieren, allein gelassen zu werden (vgl. Warren und Brandeis 1984 [1896]). Diese auf individuelle Rechte abzielende Definition ist in der weiteren Debatte um Privatheit einflussreich geblieben und findet sich in späteren Auseinandersetzungen mit dem Recht auf Privatheit wieder, wo – ähnlich wie bei Rössler – insbesondere die Kontrolle über den Zugang zu Informationen, der eigenen Häuslichkeit oder Entscheidungen hervorgehoben worden ist (vgl. Allen 1988, 3f., Westin 1967, 5). Diese individualistische Perspektive auf Privatheit wurde seit den 1970er Jahren kritisiert und hierbei um eine soziale Perspektive erweitert. Auch wenn in diesem Zusammenhang weiterhin das individuelle Recht auf Privatheit thematisiert worden ist, wurde dort die Bedeutung von Privatheit in sozialen Kontexten hervorgehoben. Insbesondere vor dem Hintergrund der Digitalisierung, den damit einhergehenden neuartigen Möglichkeiten der Überwachung und nicht zuletzt den Enthüllungen Edward Snowdens wird Privatheit des Weiteren zunehmend hinsichtlich ihrer Bedeutung für demokratische Strukturen thematisiert (vgl. Solove 2008, 98). Helen Nissenbaum hat unter Bezug auf Walzers Modell von Gerechtigkeitssphären Privatheit zudem als ein von sozialen Normen und Rollenerwartungen durchzogenes kontextspezifisches Phänomen konzeptualisiert (vgl. Nissenbaum 2004; 2010). Ein zentrales Problem hierbei ist allerdings, dass diese Konzeption Nissenbaum erschwert, Veränderungen von Privatheitsnormen kritisch zu berücksichtigen (vgl. DeCew 2015, 99).

Obwohl die Erweiterung des Privatheitsbegriffs um eine soziale, demokratieförderliche Komponente das Verständnis des Wertes von Privatheit erweitert hat, soll hier zunächst der instrumentelle Wert von Privatheit als individuelles (Abwehr-)Recht gegen staatliche Eingriffe betrachtet werden, wie er in der liberalen Tradition bei Locke und Mill konzipiert worden ist. Ausgehend von diesem grundlegenden Verständnis des individuellen Wertes von Privatheit lassen sich bei der Diskussion der Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie weitere Merkmale lokaler Privatheit hinzuziehen. Somit lässt sich sowohl ein Bild davon gewinnen, in welcher Hinsicht die Maßnahmen das Recht auf Privatheit möglicherweise gefährden, als auch, warum die Fixierung auf Privatheit als ausschließlich individuelles Phänomen den Wert der lokalen Privatheit in einer modernen, digitalisierten Gesellschaft, die mit den Auswirkungen einer Pandemie umzugehen versucht, nicht hinreichend erklären kann.

Die Existenz eines Raums des Privaten basiert auf der Trennung zwischen einer öffentlichen und einer privaten Sphäre. Diesen voneinander getrennten Bereichen wurde stets eine bestimmte Funktion zugewiesen. Die Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit lässt sich bis in die Antike zurückverfolgen. Dabei stand das Private für den Bereich, der den Notwendigkeiten des Überlebens unterworfen war (vgl. Aristoteles 2009, 1252b). Wer nicht in der Lage war, diese Notwendigkeiten (von anderen) erledigt zu wissen, der konnte nicht am öffentlichen, das heißt am politischen Leben teilnehmen. Diese Person war also im politischen Sinne unfrei. Aristoteles und im Anschluss daran auch Arendt haben das Leben im Privaten demnach stets als Zustand der Beraubung aufgefasst (vgl. Arendt 1967, 74).

Auch in den klassischen liberalen Texten von John Locke und John Stuart Mill findet sich – allerdings unter anderen Vorzeichen – die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit. Während Aristoteles und die griechische Antike das Private als Raum der Unfreiheit und Beraubung aufgefasst haben, ist für die liberalen Klassiker das Private gerade ein Raum der Freiheit. Diese besteht darin, dass das Private den Bereich markiert, der vor öffentlichen Zugriffen geschützt sein sollte. Denn für Mill „gibt [es] einen Tätigkeitsbereich, an welchem die Gesellschaft im Unterschied zum Individuum [...] nur indirekt Interesse hat. Dieser schließt alle Einzelheiten des persönlichen Lebens und Treibens ein.“ (Mill 1974, 19) Im Privaten ist der Einzelne also in der Hinsicht frei, dass er sich hier nicht der Meinung der Mehrheit oder moralischen und politischen Anforderungen ausgeliefert sieht, keine administrativen Eingriffe zu befürchten hat und keinen gesellschaftlichen

Rollenvorstellungen entsprechen muss. Das englische Sprichwort „My home is my castle“ meint demnach genau dies: das eigene private Zuhause als einen Ort der Zuflucht und als einen sicheren Hort, bei dessen Gestaltung der Öffentlichkeit kein Mitspracherecht eingeräumt werden muss. Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass diese Funktionen der lokalen Privatheit im Rahmen der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen eine Erosion erfahren.

Trotz dieser Gemeinsamkeit in der Auffassung des Privaten durch die liberale Tradition setzen die benannten Autoren unterschiedliche Schwerpunkte in ihrer Auffassung des Wertes des Privaten. So bezeichnet das Private bei Locke die Sphäre, die vor allem durch den Besitz von Privateigentum umrissen ist und der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse dient (vgl. Locke 1974, §32, 35). Dabei sind diese Bedürfnisse aber weniger im aristotelischen Sinne als Bedürfnisse der menschlichen Natur, sondern vielmehr als persönliche Präferenzen zu verstehen (vgl. Locke und Montuori 1963, 43). Somit dient das Private nicht mehr nur zur Sicherung des Überlebens, sondern vielmehr als Grundlage eines *guten* Lebens. Der Raum des Privaten ist bei Locke demnach als Raum der natürlichen Freiheit und absoluten Selbstbestimmung zu verstehen.

Während die Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit bei Locke vor allem auf die vertraglich garantierte Aufgabe des Staates zur Erhaltung des Eigentums zurückzuführen ist und der Raum des Privaten demnach als residuale Sphäre des Naturzustandes, das heißt als Ort absoluter Freiheit, erscheint (vgl. Locke 1974, §123f.), findet sich bei Mill eine utilitaristische Begründung der Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit (vgl. Rössler 2001, 60 FN 47). Unter Rekurs auf das Schadensprinzip unterscheidet Mill zwischen einem Bereich, der „alle Einzelheiten des persönlichen Lebens und Treibens ein[schließt], die nur ihn selbst angehen“ (Mill 1974, 19) und einen öffentlichen Bereich, in dem gesellschaftlicher Zwang und Bevormundung durch rechtliche oder moralische Sanktionen „hinsichtlich solcher Handlungen der einzelnen, die den Interessenkreis anderer schneiden“ (Mill 1974, 18), legitim sind. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung ist die Sphäre des Privaten bei Mill als Raum des persönlichen Lebens, das heißt als Ort der individuellen Selbstbestimmung und -verwirklichung, zu verstehen. Unter der Prämisse, dass die Handlungen im Privaten nur einen selbst betreffen, haben weder die gesellschaftliche Öffentlichkeit noch die Angehörigen oder anderweitige Bezugspersonen hier ein Mitspracherecht.

Da die Hauptaufgabe des Staates bei Locke die Sicherung des (sehr weit verstandenen) Eigentums bezeichnet (vgl. Locke 1974, §123f.), hat der

Staat demnach, sobald die Aufgabe der Sicherung privaten Eigentums erfüllt ist, keinerlei Legitimation für weitere Eingriffe in die Privatheit der Vertragspartner. Das heißt, der Raum des Privaten bezeichnet bei Locke eine Sphäre, die nur in ihren Grenzen vom Gesellschaftsvertrag erfasst wird. Die lokale Privatheit erscheint als Residuum des Naturzustandes, in dem der Einzelne vollständige Freiheit genießt. Für Mill hat die Gesellschaft bei Fragen der persönlichen Lebensführung kein Mitspracherecht, da der Einzelne besser über seine Bedürfnisse Bescheid weiß und für deren Befriedigung sorgen kann als die gesellschaftliche Mehrheit (vgl. Mill 1974, 21).

Locke vertritt jedoch einen sehr weiten Eigentumsbegriff, der ebenfalls die Erhaltung des Lebens beinhaltet (vgl. Locke 1974, §123). Bei Mill basiert die Auffassung des Privaten als Sphäre der ungestörten Ausübung individueller Freiheit demgegenüber auf dem Schadensprinzip, wonach Eingriffe in Handlungen des Einzelnen nur dann legitim sind, wenn hiervon die Interessen Dritter berührt werden (vgl. Mill 1974, 19). Wenn nun also die Aufgabe des Staates aus Sicht des klassischen Liberalismus darin besteht, das Privateigentum im Sinne des weiten Begriffs Lockes zu garantieren und ein Eingriff in die individuelle Handlungsfreiheit legitim ist, sofern Interessen Dritter berührt werden, dann wird ersichtlich, dass die Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens auch aus der Perspektive Lockes und Mills rechtmäßig dem staatlichen Handlungsbereich zufallen, da sie als Anwendung des Schadensprinzips und als Sicherung des Eigentums im Sinne Lockes anzusehen sind.

Somit lässt sich im Anschluss an Locke und Mill eine erste Legitimitätsbedingung für Eingriffe in das Private formulieren: Staatliche oder öffentliche Eingriffe in die lokale Privatheit sind legitim, wenn sie dazu dienen, Schaden von den Gesellschaftsmitgliedern abzuwenden. Die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen erfüllen diese Bedingung eindeutig, da das Verlassen der Wohnung und insbesondere der Kontakt zu einer unüberschaubaren Anzahl von Personen das Infektionsgeschehen erhöhen und unkontrollierbar machen würden. Das vermeintlich private Handeln Einzelner führte so zum Schaden der gesamten Gesellschaft. Somit kann eine erste Antwort auf die oben formulierte Teilfrage, inwiefern das Private öffentliche Eingriffe verträgt, gegeben werden. Die Anwendung der formulierten Legitimitätsbedingungen auf die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen zeigt, dass nicht jeder staatliche Eingriff in die lokale Privatheit illegitim ist und die These der strikten und vollständigen Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit empirisch unzutreffend ist, da der ausgewiesene Wert der lokalen Privatheit

mitunter durch staatliche Eingriffe garantiert wird und werden muss. Dennoch kann im Rahmen der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen der Zugang zur lokalen Privatheit nicht länger frei kontrolliert werden, sodass die Frage, inwiefern hier überhaupt noch von einer privaten Sphäre gesprochen werden kann, bestehen bleibt. Des Weiteren scheint das Private, im Zuge der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen, zudem externen Regeln und Zwängen unterworfen zu sein, wie beispielsweise durch eine Verpflichtung zur Arbeit von zuhause aus. Somit muss weiterhin gefragt werden, ob hier von einer Kolonialisierung der lokalen Privatheit zu sprechen ist.

3. Die feministische Kritik an der Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit

Im vorherigen Abschnitt wurde festgestellt, dass Locke und Mill für eine Sphäre argumentieren, welche von Eingriffen Dritter, seien es staatliche oder gesellschaftliche Akteure, geschützt sein sollte. Der Wert der Privatheit besteht also für beide Autoren darin, dass hier eine Sphäre markiert wird, die es den Gesellschaftsmitgliedern erlaubt, ungestört, das heißt abseits staatlicher Kontrolle, und ohne Sorge vor prüfenden Blicken der Öffentlichkeit oder um ihr Eigentum, in familiärer Intimität selbstbestimmt zu leben, sich selbst zu verwirklichen, keine gesellschaftlichen Rollenerwartungen erfüllen zu müssen und sich von den Anforderungen der Öffentlichkeit zu erholen.

Der Raum des Privaten wird bei Locke vom positiven Recht hingegen nicht in Gänze erfasst und da er auch bei Mill einen Handlungsbereich familiärer Intimität markiert, der nur einen selbst betrifft, stellt sich die Frage, nach welchem Modus Konflikte zwischen den Mitgliedern eines privaten Haushalts ausgetragen werden sollen, wenn doch ein jeder den Kurs verfolgen mag, der ihm am besten erscheint. Da bei Locke der Raum des Privaten nur in dem Maße vom Gesellschaftsvertrag erfasst wird, in dem dort die Bedingungen seiner Aufrechterhaltung geregelt werden, gelten innerhalb des Raums des Privaten die Herrschaftsregeln des Naturzustandes. Dies ist für Locke die natürliche *auctoritas* des *pater familias* (vgl. Locke 1974, §82). Mill hält zudem in „The Subjection of Women“ fest, dass der mit der Heirat beginnende Eintritt in eine Familie für die Frau mit der Übernahme häuslicher Aufgaben und Pflichten verbunden ist (vgl. Mill und Mill 1869, 86).

Das bedeutet erstens, dass die lokale Privatheit in der liberalen Tradition nicht nur als Ort der Selbstbestimmung und -entfaltung, sondern auch hier, wie bei Aristoteles und vor allem Arendt, als Ort der Regeneration

fungiert (vgl. Arendt 1959, 52), in welchem die gesellschaftlich notwendige Sorgearbeit verrichtet wird, sodass die (männlichen) Gesellschaftsmitglieder ihre öffentlichen Rollen, Funktionen und Pflichten wahrnehmen können. Allerdings zeigt dieses Zitat zweitens, dass der so beschriebene Wert der Privatheit in den Konzeptionen Lockes und Mills für Frauen nur gilt, wenn sie ihre häuslichen Pflichten und Aufgaben erfüllt haben.

Der Bereich der Öffentlichkeit lässt sich in Abgrenzung zur liberalen Konzeption von Privatheit als Sphäre beschreiben, die durch gesellschaftliche Normen kodiert ist und in der spezifische gesellschaftliche Rollen eingenommen werden. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit ist aber auch der Ort der Auszeichnung vor anderen (vgl. Arendt 1967, 217), die Sphäre, in der Verantwortung übernommen wird (vgl. Rössler 2001, 42) und wo die Gesellschaftsmitglieder von ihren natürlichen Bedürfnissen unabhängig sind (vgl. Arendt 1967, 79). Die lokale Privatheit kann daher nur als Sphäre individueller Freiheit erscheinen, wenn zuvor für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse im Privaten gesorgt ist. Wie oben festgestellt, wird diese Tätigkeit in den Konzeptionen Mills und Lockes natürlicherweise Frauen zugeschrieben.

Auch im Zuge der Corona-Pandemie ist eine zunehmende ungleiche Verteilung häuslicher Arbeiten und eine damit einhergehende stärkere ökonomische Belastung für Frauen befürchtet worden (vgl. Buchter 2020). Dies lässt sich zumindest als ein Indiz dafür lesen, dass die lokale Privatheit auch gegenwärtig eine geschlechterspezifische Kodierung aufweist. Daher ist es aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive geboten, die Kritik an der Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit aus feministischer Perspektive auf die gegenwärtige Situation anzuwenden.

Die Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit ist von verschiedenen feministischen Autorinnen umfassend kritisiert worden.¹ Sie wird dort nicht als Garant gleicher individueller privater Freiheit, sondern vielmehr als Instrument der Verdrängung und Unterdrückung von Frauen betrachtet. Diese natürliche Zuweisung von Frauen in die Sphäre lokaler Privatheit ist es, die es ihnen erschwert, den dargestellten Wert der Privatheit, performativ wahrnehmen und sich ebenso gleichberechtigt in die gesellschaftliche Öffentlichkeit einschalten zu können. In dem Zusammenhang, dass der

1 Beispielhaft Elshtain 1981; Allen 1988; Okin 1989; MacKinnon 1989; Cohen 1992. Für einen historischen Überblick über die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit, vgl. Davidoff 1998.

Wert der Privatheit weitläufig nur für Männer gegolten hat und gilt, wird auf der einen Seite deutlich, dass die lokale Privatheit und dort insbesondere familiäre Strukturen keinen Bereich darstellen, der frei von öffentlichen Machtstrukturen gewesen wäre, sondern stets öffentlichen Regelungen unterlag. Vor diesem Hintergrund fordert Catharine MacKinnon unter der Losung „[t]he private is [...] political“ (MacKinnon 1989, 191) eine vollständige Abschaffung der Trennung zwischen einem Bereich des Privaten und der politischen Öffentlichkeit (vgl. MacKinnon 1989, 95). Demgegenüber argumentiert Anita Allen, dass eine vollständige Abschaffung der Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit bedeutete, „to toss out the baby [...] with the bathwater“ (Allen 1988, 71). Anhand der Legalisierung von Abtreibung unter Rekurs auf die dezisionale Privatheit in *Roe v. Wade* beschreibt sie, dass Privatheit kein statisches Konzept ist und sich die geschlechtsspezifische Konnotation der Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit im Zuge der Änderung gesellschaftlicher Normvorstellungen verändert hat. Eine private Sphäre ist also auch und insbesondere für Frauen von Wert (vgl. ebd.). Dies bedeutet im Anschluss ebenfalls, dass bereits die Existenz und ebenso der spezifische Wert von Privatheit auf einer administrativen Bestimmung basieren. Denn die konkrete gesellschaftliche Ausgestaltung der lokalen Privatheit ist durch öffentliche Strukturen, wie beispielsweise die Organisation des Arbeitsmarktes oder das Scheidungs- und Fürsorgerecht, geregelt (vgl. Rössler 2001, 50).

Somit kann auch die oben formulierte Antwort auf die Teilfrage, inwiefern das Private Eingriffe der Öffentlichkeit verträgt, bestätigt werden. Das heißt, die liberale These der strikten Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, wie sie in der liberalen Tradition erscheint, ist empirisch unzutreffend und darüber hinaus nur normativ angemessen, sofern garantiert ist, dass der Wert der lokalen Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen, das heißt im Sinne eines inklusiven Egalitätsprinzips gilt. Die Legitimitätsbedingung für politische Eingriffe in die Privatheit lässt sich also in der Hinsicht erweitern, dass neben dem Kriterium der Schadensabwendung Eingriffe in die lokale Privatheit ebenso legitim sind, wenn sie dazu dienen, allen Gesellschaftsmitgliedern den gleichen Wert der lokalen Privatheit zugänglich zu machen. Das bedeutet darüber hinaus allerdings auch, dass der Wert der lokalen Privatheit nicht nur als Abwehrrecht gedacht werden kann, sondern darüber hinaus Funktionen erfüllt, die sich nur in sozialen Kontexten denken lassen und des Weiteren integraler Bestandteil einer demokratischen Öffentlichkeit sind (vgl. Solove 2008, 87f.).

In der Auseinandersetzung mit der liberalen These der strikten Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit und der feministischen Kritik an dieser These, ließ sich darlegen, welcher moralphilosophische Zweck dieser Trennung ursprünglich beigemessen wurde. Dieser Wert galt aber nicht für alle Gesellschaftsmitglieder. In diesem Zusammenhang konnte die Frage beantwortet werden, inwiefern das Private Eingriffe der Öffentlichkeit verträgt und unter welchen Bedingungen dies legitim ist. In einem nächsten Schritt kann sich also der Leitfrage gewidmet werden, inwiefern der benannte Wert der lokalen Privatheit trotz der Corona-Pandemie und der erlassenen Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen weiterhin besteht oder ob hier bereits von einer Kolonialisierung der privaten Lebenswelt gesprochen werden muss.

4. Der Wert der lokalen Privatheit

Vor dem Hintergrund der angeführten Kritik MacKinnons und Allens, dass die Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit nicht geschlechterspezifisch kodiert sein darf und der Wert der Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder den gleichen „Wert der Freiheit“ (Rawls 1979, 233) *substantialisieren*, das heißt performativ wahrnehmbar machen muss (Rössler 2001, 273), sollen im Folgenden die bisher benannten Werte der lokalen Privatheit, wie Freiheit, Regeneration sowie familiäre Intimität, näher bestimmt werden, sodass anhand dieser Punkte der Wert der lokalen Privatheit vor dem Hintergrund der Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie überprüft werden kann. Dabei soll sich zunächst vergewissert werden, welche Form der Freiheit die lokale Privatheit überhaupt schützen soll (4.1). Diese normative Anforderung kann daraufhin den Maßnahmen und ihren Konsequenzen, allen voran der Verpflichtung, von zuhause aus arbeiten zu müssen, gegenübergestellt werden. Dabei wird sich zeigen, dass hier eine räumliche Entgrenzung zwischen der Öffentlichkeit und der lokalen Privatheit zu beobachten ist. Dies betrifft ebenfalls die familiäre Intimität. Somit wird im Anschluss geprüft, inwiefern die lokale Privatheit die familiäre Intimität schützen und ihre regenerative Funktion weiterhin erfüllen kann (4.2). Auch an dieser Stelle wird sich herausstellen, dass die lokale Privatheit im Zuge der Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens hinter ihren normativen Anforderungen zurückbleibt. Dabei zeigt sich, dass der Wert der lokalen Privatheit nur hinreichend verstanden werden kann, wenn Privatheit nicht ausschließlich als individuelles (Abwehr-)Recht kon-

zipiert wird, sondern ebenfalls um eine soziale Komponente erweitert wird. Im Zuge der Auseinandersetzung mit diesen Punkten kann letztendlich festgestellt werden, dass die Fähigkeit zur vollumfänglichen Wahrnehmung des Wertes der lokalen Privatheit in Zeiten einer globalen Pandemie ein Privileg der ökonomisch besser Gestellten zu werden droht (4.3).

4.1 Lokale Privatheit, Freiheit und Corona

Die Maßnahmen, welche die freie Verfügung über die lokale Privatheit am unmittelbarsten berühren, sind die erlassenen Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen, wie sie im März 2020 verhängt worden sind und in Teilen Deutschlands und Europas fortwirken. Die lokale Privatheit wurde im Anschluss an Beate Rössler hingegen als Ort definiert, über den man den Zugang kontrollieren kann. Während Rössler die Zugangskontrolle auf die Verwehrung des Zugangs beschränkt, das heißt auf die Kontrolle darüber, wer meine Wohnung betritt, soll hier, wie bereits oben angemerkt, dafür argumentiert werden, dass Kontrolle über den Zugang zur lokalen Privatheit ebenfalls die Möglichkeiten einschließen sollte, Dritten den Zugang zur eigenen Wohnung zu gewähren sowie die eigene Wohnung selbst zu verlassen. So wird unter anderem die regenerative Funktion der lokalen Privatheit als deren eigentümlicher Wert identifiziert. Diese regenerative Funktion ergibt sich insbesondere dadurch, dass die lokale Privatheit als ein Rückzugsort von der Öffentlichkeit fungieren kann. Die Vorstellung eines Rückzugsortes impliziert hingegen, dass man sich von einem anderen Ort an diesen zurückzieht. Sobald die Möglichkeit des Aufsuchens eines anderen Ortes nicht mehr gegeben ist, bleibt die Vorstellung eines Rückzugsortes unplausibel. Darüber hinaus ist die lokale Privatheit ebenfalls der Ort, an dem (intime) Beziehungen gepflegt werden. Die Anwesenheit der Beziehungspartner ist dabei maßgeblich. Befinden sich diese Beziehungspartner nicht im gleichen Haushalt, ist die Pflege dieser Beziehungen also besonders erschwert. Aus diesen Gründen soll die Kontrolle über den Zugang zur lokalen Privatheit neben der Verwehrung des Zugangs ebenfalls dessen Gewährung beinhalten sowie die Möglichkeit, die eigene lokale Privatheit zu verlassen. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass das Ausmaß an Kontrolle darüber, wem man Zugang zur privaten Wohnung gestattet, im Zuge der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen eingeschränkt worden ist.

Die erlassenen Maßnahmen betreffen also die ausgewiesenen Bedingungen dafür, dass etwas als privat gilt. Dabei ist diese Definition der Zugangskontrolle allerdings stets normativ zu verstehen. Denn auch wenn

sich jemand ungerechtfertigterweise Zugang zu jemandes privater Wohnung verschafft, der Eigentümer also die Kontrolle über den Zugang zu dieser Wohnung verloren hat, bleibt diese in normativer Hinsicht privat (vgl. Rössler 2001, 24). Das bedeutet, dass die private Wohnung trotz der Maßnahme weitgehend in den eigenen vier Wänden zu bleiben und trotz des damit einhergehenden Verlusts an Kontrolle in normativer Hinsicht privat bleibt. Auch wenn sich der Status der Wohnung aus normativer Perspektive nicht gewandelt hat, die eigene Wohnung also trotz der abnehmenden Zugangskontrolle weiterhin privat sein sollte, wird deutlich, dass die lokale Privatheit im Zuge der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen hinter diesen normativen Anforderungen zurückbleibt.

Nun beschreibt Rössler eine enge Verbindung zwischen der Zugangskontrolle über die lokale Privatheit und der Ausübung individueller Freiheit (vgl. Rössler 2001, 140). Und auch für Mill und Locke dient die private Sphäre insbesondere zur Ausübung individueller Freiheit. Somit stellt sich die Frage, welche Form der Freiheit damit gemeint ist. Die Freiheit, welche die lokale Privatheit schützen soll, bezeichnet nicht (nur) die Freiheit, eine autonome Wahl zwischen mehreren Handlungsoptionen treffen zu können, sondern vor allem die Freiheit, das eigene Leben anhand selbst gewählter Normen und Werte zu gestalten und entsprechende Entscheidungen treffen zu können, kurz: personal autonom zu leben (vgl. Quante 2012, 25f.). So ist „[d]er konstitutive Zusammenhang zwischen der Verfügung über einen geschützten, privaten Raum [...] und gelungener Autonomie“, laut Rössler, „so zu beschreiben, dass solche verlässlichen Orte des Privaten geschätzt werden, um ohne Rücksichten auf Gesichtspunkte und Interessen anderer ein Selbst zu finden oder zu erfinden, ein Verhältnis zu sich selbst restriktionsfrei zu ermöglichen“ (Rössler 2001, 274). Das bedeutet, dass das Entdecken von Werten und Normen, an denen das eigene Leben ausgerichtet werden soll, eines Bereichs bedarf, der den urteilenden Blicken der Öffentlichkeit und administrativen Eingriffen weitestgehend entzogen ist. Dieser Bereich gestattet in geschützter und regenerativer Atmosphäre die (Er-)Findung eines Selbst, das notwendig ist für das Führen eines personalen Lebens. Hierfür sind zwei Dimensionen der lokalen Privatheit entscheidend: Auf der einen Seite bedürfen Personen eines „Zimmers für sich allein“ (Woolf 1929), in dem sie vollständig für sich sein können und weder öffentliche noch familiäre Rollenerwartungen erfüllen müssen. Denn nur solche privaten Räume gestatten die notwendige Ruhe und Zurückgezogenheit zur Selbstreflexion (vgl. Rössler 2001, 262). Indem die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen

im Kontext familiärer Intimität vor allem dazu führen, dass die Möglichkeit zur Zugangsverwehrung zum „Zimmer für sich allein“ eingeschränkt wird, ist die Möglichkeit zur individuellen Selbstreflexion nur noch eingeschränkt gegeben.

Auf der anderen Seite ist unter dem Begriff der „relationalen Autonomie“ dafür argumentiert worden, dass die Ausbildung einer personalen Identität keine rein solipsistische Tätigkeit ist (vgl. Anderson 2013). Die Konstitution der personalen Identität ist vielmehr vermittelt durch die soziale Relation der Anerkennung (vgl. Honneth 1997, 26), das heißt, in einem „hermeneutische[n] Zusammenspiel von Ich und Wir“ (Quante 2012, 135). Bei der Konstitution einer personalen Identität werden sowohl die Beziehungen zur Umwelt als auch zu den Mitmenschen definiert und reflektiert. Die Ausbildung einer personalen Identität ist also maßgeblich auf den Kontakt zu anderen angewiesen. Welches Maß an Zurückgezogenheit, solipsistischer Selbstreflexion auf der einen Seite und Möglichkeit zur gemeinsamen Deliberation als konstitutive Bedingung zur Ausübung von Autonomie auf der anderen Seite notwendig ist (vgl. Anderson 2013, 65), ist dabei abhängig von der jeweiligen Entscheidungssituation und den Bedürfnissen individueller Personen. Entscheidend hier ist, dass sich auch innerhalb der lokalen Privatheit unterschiedliche Sphären von Privatheit ausmachen lassen sollten, Privatheit also ein relationales und dynamisches Konzept ist. Zur Wahrnehmung des Wertes der lokalen Privatheit ist es also sowohl normativ erforderlich, über einen von der Öffentlichkeit geschützten Raum zu verfügen als auch zwischen familiärer, das heißt sozialer und individueller Privatheit differenzieren zu können (vgl. Rösser 2001, 258).

Indem die Kontrolle über den Zugang zur privaten Wohnung eingeschränkt worden ist, die lokale Privatheit also hinter ihren normativen Anforderungen zurückbleibt, kann die lokale Privatheit ihre Funktion, die Möglichkeit zur Ausbildung einer personalen Identität zu gewähren, nicht länger vollständig erfüllen. Dabei ist erneut zu betonen, dass die Ausgangsbeschränkungen die Kontrolle über den Zugang zur lokalen Privatheit lediglich in einer Richtung einschränken. So kann der Zugang zur privaten Wohnung weiterhin verwehrt, aber nicht länger jedem gewährt werden. Dabei ließe sich einwenden, dass die für die Ausbildung einer personalen Identität notwendige Möglichkeit zur solipsistischen Selbstreflexion nach wie vor bestünde. Denn auch in einer einzigen Wohnung besteht beispielsweise die Möglichkeit, ein Zimmer abzuschließen. Die vorrangegangenen Überlegungen zeigen jedoch, dass diese Art der Zugangskontrolle nicht die Form der

Unbehelligkeit gewähren kann, welche für das uneingeschränkte Erleben lokaler Privatheit notwendig ist.

Die Fähigkeit zur Selbstreflexion in einem „Zimmer für sich allein“ war oben als eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung zur Ausbildung einer personalen Identität identifiziert worden. Die abgenommene Kontrolle über den Zugang zur privaten Wohnung lässt die private Wohnung allerdings weniger als die eigene Wohnung erscheinen. Indem das eigene Zuhause nicht länger die Möglichkeit zur solipsistischen Selbstreflexion bereithält, erscheint das private Zuhause weniger als ein persönlicher Zufluchtsort, an dem man sich abseits gesellschaftlicher und familiärer Rollenerwartungen reflektieren und regenerieren kann, sondern ebenfalls als ein Ort, an dem „Gesichtspunkte und Interessen anderer“ berücksichtigt werden müssen und daher keinen „verlässlichen Ort[...] des Privaten“ darstellt (Rössler 2001, 274).

Dies bedeutet erstens, dass dieser Wert der lokalen Privatheit – die Möglichkeit, in solipsistischer Selbstreflexion zu bestimmen, wer man ist und sein will – durch die Ausgangsbeschränkungen eine Erosion erfährt, und zweitens, dass das Kriterium der Zugangskontrolle nicht hinreichend dafür ist, um den Wert der lokalen Privatheit vollständig wahrnehmen zu können, sondern eine Form der Unbehelligkeit erfordert, die sich durch die bloße Kontrolle über den Zugang zu einer Örtlichkeit nicht erreichen lässt.

Die lokale Privatheit ist darüber hinaus nicht nur eine notwendige Bedingung für die Ausbildung einer personalen Identität, sondern ihre Gestaltung ist ebenfalls als Ausdruck der personalen Identität aufzufassen. So besteht der Wert der lokalen Privatheit nicht nur darin, den Zugang zu den eigenen Räumlichkeiten kontrollieren, sondern auch darin, diese Räumlichkeiten individuell inszenieren zu können. Die lokale Privatheit erstreckt sich also nicht nur auf das private Zimmer, die Wohnung oder das Haus, sondern ebenso auf die dort enthaltenen Gegenstände. So erfordert die (Er-)Findung des Selbst die Gestaltung des Zuhauses nach den eigenen persönlichen Bedürfnissen sowie ästhetischen Vorlieben. Über die Symbolkraft persönlicher Gegenstände ist die Gestaltung und Inszenierung des privaten Zuhauses daher als Ausdruck der personalen Lebensführung zu verstehen² (vgl. Rössler 2001, 260f.).

2 Die Notwendigkeit der Gestaltung des Wohnorts nach eigenen (menschlichen) Bedürfnissen ist ein Punkt, der bereits bei Heidegger, in „Bauen, Wohnen, Denken“ auftaucht. Vgl. Heidegger 2000 [1951].

Oben wurde bemerkt, dass Teile der Gesellschaft im Zuge der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen dazu gezwungen sind, ihrer Arbeit von zuhause aus nachzugehen. Dies hat zur Folge, dass die private Wohnung den Anforderungen der Arbeit gemäß eingerichtet und bei der Teilnahme an einer Videokonferenz Teile der eigenen Wohnung veröffentlicht werden müssen. Das heißt, die Einrichtung und Inszenierung der eigenen Wohnung findet nicht länger nach den eigenen Bedürfnissen und Vorstellungen, sondern nach den Erfordernissen der Arbeit – das heißt als Funktionalisierung der Lebensführung unter einem ökonomisch zweckrationalen Imperativ – statt (vgl. Habermas 1987, 477f.). Die Fähigkeit zur individuellen Einrichtung und Inszenierung der lokalen Privatheit wurde oben hingegen als Ausdruck individueller personaler Identität sowie als Voraussetzung dafür definiert, den Wohnort als eigenes Zuhause und Sphäre persönlicher Privatheit begreifen zu können. Die Inszenierung und Herstellung des Homeoffice und eines angemessenen Hintergrundes für die Teilnahme an Videokonferenzen erfordert hingegen eine Auseinandersetzung mit der Einrichtung des eigenen Zuhauses nach externen Parametern – also gerade das, was Habermas als Kolonialisierung der Lebenswelt bezeichnet (vgl. Habermas 1987, 451f.).

Somit lässt sich zwischen lokaler Privatheit und beruflicher Öffentlichkeit eine räumliche Entgrenzung feststellen. Ein Umstand, der sich mit Helen Nissenbaum als „context collapse“ bezeichnen ließe. Obwohl Nissenbaum ihre Konzeption auf die informationelle Privatheit beschränkt, lassen sich hieraus ebenfalls Implikationen für die lokale Privatheit ableiten. Nissenbaum bewertet Kontexte unter anderem hinsichtlich der Frage, inwiefern sie dazu dienen, individuelle Autonomie zu sichern (vgl. Nissenbaum 2004, 109; 2010, 182). Ob sich von einem „context collapse“ sprechen lässt, ist also davon abhängig, ob sich im jeweiligen Zusammenhang von einer autonomen Entscheidung sprechen lässt. Sofern das Arbeiten aus dem Homeoffice den Entscheidungsspielraum der Betroffenen also erweitert, ist hier also weder von einem „context collapse“ noch von Einschränkungen des Wertes lokaler Privatheit zu sprechen. Da die vermeintliche Problematik des Homeoffice für die lokale Privatheit zudem vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Normvorstellungen diskutiert worden ist, ist auf der anderen Seite der gesellschaftliche Umgang mit der Arbeit von zuhause aus relevant.

Dies lässt sich anhand zweier Beispiele verdeutlichen: Im ersten Beispiel, ein Interview mit der Journalistin Deborah Haynes, betritt ihr Sohn

ihr Arbeitszimmer und unterbricht hierbei das Interview mit Sky-News.³ Obwohl der Moderator im Nachhinein durchaus Verständnis für die Situation von Haynes zeigt, bricht er die Übertragung und das Interview ab. Im zweiten Beispiel wird ein Interview mit Clare Wenham, Assistenzprofessorin für Gesundheitspolitik, durch ihre Tochter gestört, die sie fragt, in welchem Regalfach ihr selbstgemaltes Bild am besten aussieht.⁴ Anstatt das Interview abzubrechen, bindet der Reporter die Tochter in das Interview ein und berät sie hinsichtlich ihrer Frage. Daraufhin setzt er das Interview fort. Anstatt hier also der lokalen Privatheit fremde, ökonomische Kriterien zu oktroyieren, erkennt er vielmehr die Herausforderungen des Homeoffice und der fehlenden Kinderbetreuung in Zeiten einer Pandemie an und beugt somit einem „context collapse“ vor. Die beschriebene Entgrenzung beruflicher Öffentlichkeit und lokaler Privatheit ist hingegen kein Phänomen, das erst durch die Corona-Pandemie aufgetreten ist, sondern bereits im Kontext der Digitalisierung diskutiert worden ist (vgl. Nissenbaum 2010). Durch die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen und die Verpflichtung für Teile der Gesellschaft, aus dem Homeoffice zu arbeiten, stellt sich dieses Problem aber erstens auf breiterer gesellschaftlicher Basis und zweitens in einem zeitlich verdichteten Rahmen.

Obwohl die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen als legitime Maßnahmen zur Schadensabwendung klassifiziert worden sind, erfüllt die Notwendigkeit, die private Wohnung nach ökonomischen Erfordernissen zu gestalten, diese Legitimitätsbedingung nicht, sondern stellt einen weitreichenden Eingriff in die lokale Privatheit dar. Auf der einen Seite lässt sich dafür argumentieren, dass dieser Eingriff weder dazu dient, Schaden von den Gesellschaftsmitgliedern abzuwenden, noch dazu, den gleichen Wert der Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder zu garantieren. Vielmehr werden hier externe Anforderungen in die lokale Privatheit importiert. Auf der anderen Seite kann die Arbeit aus dem Homeoffice aber auch zu einer Erweiterung des individuellen Handlungsspielraumes führen, sofern die initiale Entscheidung, von zuhause zu arbeiten, autonom ist. Das zweite Beispiel verdeutlicht zudem, dass – sofern dies keinen unzumutbaren Eingriff in die individuelle Autonomie darstellt – die Arbeit aus dem Homeoffice dazu führen kann, dass Tätigkeiten, die zuvor vornehmlich in das Private verdrängt

3 <https://news.sky.com/video/sky-correspondents-son-asks-for-biscuits-12020742> (letzter Zugriff am 12.10.2020).

4 <https://www.bbc.com/news/av/uk-53253549> (letzter Zugriff am 12.10.2020).

worden sind, nun öffentlich sichtbar sind. Dies kann zu einer Akzeptanz und Normalisierung dieser Tätigkeiten führen, sodass hier die Chance besteht, den gleichen Wert der lokalen Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder zu substantialisieren.

4.2 Lokale Privatheit, familiäre Intimität und Corona

Die lokale Privatheit ist allerdings nicht nur der Ort, an dem individuelle personale Autonomie ermöglicht und gelebt wird, sondern auch der klassische Ort intimer (familiärer) Beziehungen. Hier werden Beziehungen gepflegt, natürliche Bedürfnisse befriedigt und Erziehungsarbeit geleistet. Ebenso wie das Führen eines personalen Lebens, erfordert dies einen geschützten Raum, in dem man vor den Blicken Dritter geschützt ist (vgl. Rössler 2001, 280). Oben wurde bereits festgestellt, dass die lokale Privatheit nicht nur einen privaten Raum *für* die Familie, sondern auch *von* der Familie bereithalten sollte, damit die für die Ausbildung einer personalen Identität notwendige Selbstreflexion performativ wahrgenommen werden kann. Dies ist im Rahmen der Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen eingeschränkt worden. In diesem Zusammenhang lässt sich des Weiteren beobachten, dass die Familienmitglieder die Rollen, welche voreinander eingenommen werden, nicht länger ablegen können. Die Menschen, die auf so engem Raum zusammenleben, sind gezwungen, gleichzeitig unterschiedliche familiäre sowie öffentliche, respektive berufliche Rollen einzunehmen. Die oben beschriebene räumliche Entgrenzung ist hier also auch auf personaler Ebene zu beobachten. Die Möglichkeit, sich abseits öffentlicher Rollen und gesellschaftlicher Normvorstellungen im privaten Kreis erholen zu können, ist in sämtlichen betrachteten Konzeptionen lokaler Privatheit eine ihrer Kernfunktionen. Die Auswirkungen dieses Verlustes zeigen sich in den Berichten über die Zunahme von Stress innerhalb der Familie und der Warnung der Bundesfamilienministerin Franziska Giffey vor einer Zunahme häuslicher Gewalt (vgl. Pressemitteilung des BMFSFJ, 29.4.2020). Das heißt, die lokale Privatheit bleibt nicht nur hinter ihren normativen Anforderungen zurück, sondern ihre regenerative Funktion wird sogar in das Gegenteil verkehrt. Indem die lokale Privatheit ihre regenerative Funktion einbüßt und lediglich als Ort zur Befriedigung natürlicher Bedürfnisse erscheint, fungiert die lokale Privatheit, entgegen der liberalen Konzeption, nicht länger als Instrument des *guten Lebens*, sondern des *Überlebens*. Auch an dieser Stelle zeigt sich, dass die Fähigkeit zur Zugangskontrolle nicht hinreichend dafür ist, den Wert der lokalen Privatheit vollständig performativ wahrzunehmen.

Des Weiteren wurde oben festgehalten, dass das Private seine regenerative Funktion nur dann erfüllen kann, wenn zuvor die notwendige häusliche Arbeit geleistet worden ist. Neben der herkömmlichen Hausarbeit zählt hierzu auch die Kindererziehung. Diese Arbeiten finden vornehmlich in der Unsichtbarkeit des Privaten statt. Im Zusammenhang mit den Ausgangsbeschränkungen sowie den Schließungen der Schulen und Kindertagesstätten sind insbesondere Alleinerziehende dazu gezwungen, ihre Kinder nebenher im Homeoffice zu betreuen oder sich zu diesem Zweck Urlaub zu nehmen (vgl. Scheiber, Schwartz und Hsu 2020). Wie bereits oben festgestellt, betrifft die räumliche Entgrenzung also ebenfalls die Kindererziehung.

Im Zuge der Pandemie ist die häusliche Arbeit hingegen sichtbarer und in der gesellschaftlichen Perspektive präsenter geworden. Dabei wurde eine Rückkehr in alte Rollenmuster und zur geschlechterspezifischen Konnotation der häuslichen Arbeit befürchtet. Dabei legen verschiedene Studien unterschiedliche Entwicklungen nahe. Auf der einen Seite wird eine Rückkehr in überkommen geglaubte Rollenmuster beschworen (vgl. Froderman et al. 2020). Dies wird auf der anderen Seite vehement zurückgewiesen (vgl. Creutzburg 2020).

Die Corona-Pandemie ist allerdings nicht als Auslöser dafür zu betrachten, dass Frauen einen Großteil der Hausarbeit erledigen und die Gesellschaftsmitglieder hierbei in überkommen geglaubte Rollenmuster zurückfallen. Es zeigt sich unter diesen Umständen vielmehr, dass die traditionellen Rollenmuster und -erwartungen noch nicht vollends gesellschaftlich reflektiert und überwunden worden sind. Die Verteilung häuslicher Arbeit erscheint in diesem Kontext als Residuum des geschlechterspezifisch kodierten Privatheitsbegriffs der liberalen Tradition. So ist die Sichtbarmachung dieser häuslichen Tätigkeiten, im Gegensatz zur verordneten Veröffentlichung der eigenen Wohnung, durchaus als Chance zur Überwindung traditioneller Rollenmuster aufzufassen. So war ein Kernargument der oben dargelegten Kritik feministischer Autorinnen an der Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit gerade die Verdrängung der vornehmlich von Frauen ausgeübten häuslichen Arbeit. Diese Verdrängung wurde im Zuge der Corona-Pandemie gewissermaßen umgekehrt. Obwohl jedes Gesellschaftsmitglied in unterschiedlichem Maße von der beschriebenen räumlichen Entgrenzung betroffen ist – abhängig vom jeweiligen Beruf und davon, ob es Kinder gibt, die versorgt werden müssen –, haben doch die benannten Beispiele der Teleinterviews gezeigt, dass die Tätigkeiten (medial) präsenter geworden sind.

In Folge dieser zunehmenden Präsenz stellt sich die Frage, inwiefern sich diese vermeintliche Ungleichverteilung häuslicher Arbeit beziehungsweise ein Rückfall in traditionelle Rollenerwartungen verhindern lässt. Oben wurde festgestellt, dass ein Eingriff in die lokale Privatheit dann gerechtfertigt ist, wenn er dazu dient, den gleichen Wert der Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder zu sichern. Die gleichberechtigte Aufteilung häuslicher Arbeiten zwischen den Familienmitgliedern erscheint vor diesem Hintergrund als legitime Forderung der Gerechtigkeit.

Demgegenüber darf der Eingriff in die Privatheit aber ebenfalls nicht zur Folge haben, dass die lokale Privatheit durch externe Normen und Anforderungen überformt und ihre Konturen aufgeweicht werden. Zudem stellt sich die Frage, mit welchen Mitteln diese Forderung umgesetzt werden könnte. Ein Vorschlag zur gleichberechtigten Aufteilung häuslicher Arbeiten ist die verpflichtende Inanspruchnahme von Elternzeit für Männer (vgl. von Kitlitz 2020). Die Umsetzung dieses Vorschlages würde die intimen familiären Beziehungen hingegen verrechtlichen. Intime familiäre Beziehungen beruhen aber vielmehr auf gegenseitiger Liebe und Zuneigung (vgl. Honneth 1995, 990). Bei einer Verrechtlichung der Funktionsweise intimer Beziehungen und der in der lokalen Privatheit anfallenden Arbeit droht eine Ersetzung des Strukturprinzips intimer Beziehungen. Man hätte es hier also mit einer Kolonialisierung intimer Beziehungen zu tun. Unter diesen Umständen würden die lokale Privatheit und dort die familiäre Intimität nicht länger als ein Zufluchtsort vor den Anforderungen der Öffentlichkeit erscheinen, sondern vielmehr als ein von gesellschaftlichen und rechtlichen Normen strukturierter Raum, in dem Aufgaben nicht aus Liebe und Zuneigung, sondern aus Pflicht erledigt werden. Wenn die Sichtbarmachung häuslicher Arbeiten als Chance zur Überwindung einer überwunden geglaubten Vorstellung lokaler Privatheit und der damit einhergehenden Konnotationen führen soll, darf hier keine Verrechtlichung stattfinden, sondern die Initiative muss von der individuellen Familie sowie der Zivilgesellschaft erfolgen, sodass keine fremden Strukturprinzipien in die familiäre Intimität importiert werden.

Demgegenüber stellen häusliche Gewalt, aber auch die Ungleichverteilung häuslicher Arbeit konkrete Probleme dar, welche die gleiche Substantialisierung des Wertes lokaler Privatheit verhindern; eine demokratische Gesellschaft darf diese nicht ignorieren (vgl. Seubert 2018, 143). Da dies, wie oben festgestellt, nicht durch die Integration fremder Strukturprinzipien gelöst werden kann, besteht hier also scheinbar eine Ambivalenz zwischen der Schutzwürdigkeit eines Rückzugsortes vor öffentlichen Strukturprinzipien,

der Tatsache, dass die lokale Privatheit stets durch Prinzipien der Öffentlichkeit vorstrukturiert ist, sowie der Notwendigkeit für einen demokratischen Staat, bei gerechtigkeitsrelevanter Ungleichheit einzugreifen. Das heißt, eine Ambivalenz zwischen dem Privaten als Raum der Verdrängung und Beraubung und dem Privaten als Raum der Freiheit. Die Corona-Pandemie hat diese scheinbare Ambivalenz besonders verdeutlicht. Statt der Integration fremder Strukturprinzipien sollte zur Lösung der beschriebenen Probleme vielmehr auf weitere Gerechtigkeitsprinzipien rekurriert werden und die Gesellschaftsmitglieder sollten dazu befähigt werden, die mitunter im Privaten vorherrschenden asymmetrischen Machtstrukturen zu erkennen und sich eigenständig aus solch toxischen privaten Beziehungen zu lösen (vgl. Seubert 2018, 145).

Seubert unterstellt liberalen Privatheitsdiskursen hingegen eine Leugnung der politischen Strukturiertheit privater Räume sowie, dass das Private dort als eine „von Rechtfertigungspflichten befreite, neutrale Sphäre“ aufgefasst wird (Seubert 2018, 149). Hier gilt es allerdings zwei Ebenen zu unterscheiden. Auf der einen Seite lässt sich empirisch zeigen, dass das Private nicht unpolitisch ist, sondern durch öffentliche Regelungen strukturiert ist. Auf der anderen Seite *sollte* das Private dennoch durchaus als ein Bereich aufgefasst werden, der prinzipiell und weitestgehend frei von öffentlichen Strukturen und Pflichten zur Rechtfertigung ist. Ansonsten würde der Begriff des Privaten ad absurdum geführt werden. Dass das Private dennoch nicht als Raum der Verdrängung und Unterdrückung erscheinen darf, wurde in diesem Text bereits beispielhaft deutlich gemacht. Der entscheidende Punkt ist, dass es keine Pflicht zur Rechtfertigung privater Lebensentwürfe geben darf, sondern es vielmehr einer Rechtfertigung bedarf, eine Rechtfertigung für Handlungen und Entscheidungen im Privaten einzufordern. Die Ausführungen haben allerdings gezeigt, dass die Konzeption von Privatheit als einem individuellen Abwehrrecht nicht hinreichend ist, um den Wert der Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder in gleicher Weise performativ wahrnehmbar zu machen. Es benötigt eine soziale Komponente und die Konzeption gesellschaftlicher Normvorstellungen, die darlegt, unter welchen Umständen ein (staatliches) Eingreifen in die lokale Privatheit legitim ist. Zwei Voraussetzungen konnten in diesem Zusammenhang hierfür formuliert werden.

Im konkreten Fall häuslicher Gewalt oder der Ungleichverteilung häuslicher Arbeit bedeutet die Forderung nach der Substantialisierung des gleichen Wertes lokaler Privatheit, dass staatliche Anlaufstellen geschaffen

werden müssen, die es Betroffenen erlauben, sich aus der Privatheit in das Licht der Öffentlichkeit zu begeben und dort Hilfe zu erhalten, oder, dass solche Strukturen der Ungleichheit eine öffentliche Auseinandersetzung erfahren. Die konkrete Umsetzung im Privaten sollte allerdings den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern in individuellen privaten Beziehungen überlassen werden, da sonst eine Kolonialisierung der privaten Lebenswelt droht.

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die lokale Privatheit ihre regenerative Funktion nur dann entfalten kann, wenn die dafür notwendige häusliche Arbeit verrichtet worden ist, wird deutlich, dass die Sichtbarmachung und die Normalisierung dieser Tätigkeiten von gesamtgesellschaftlichem Interesse sind. Sofern diese Arbeiten nicht mehr in das Private verdrängt werden, sondern transparent in der Öffentlichkeit erscheinen, ist zu hoffen, dass sie ebenfalls die notwendige gesellschaftliche Anerkennung erhalten. Infolgedessen verändert sich die Wahrnehmung lokaler Privatheit in der Hinsicht, dass die dort verrichteten Arbeiten nicht länger negativ konnotiert, die feministische Kritik performativ berücksichtigt und der Rückfall in ein geschlechterspezifisch kodierte Verständnis von Privatheit verhindert wird. Somit kann letztendlich der gleiche Wert der lokalen Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder gelten. Die im Zuge der Corona-Pandemie auftretende Sichtbarmachung häuslicher Tätigkeiten ist in diesem Zusammenhang also durchaus als Chance anzusehen.

4.3. Die lokale Privatheit als ökonomisches Privileg

Oben wurden die Herausforderungen und Einschränkungen der Funktionen der lokalen Privatheit in Bezug auf die räumliche und personale Entgrenzung, welche Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen, Homeoffice und mangelnde Rückzugsmöglichkeiten mit sich bringen, erörtert. Diese Befunde sollen an dieser Stelle eine erneute, differenzierte Einordnung erfahren. So scheint es, dass die Form des Umgangs mit der Corona-Pandemie abhängig vom finanziellen Aufkommen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder ist. Denn die Verpflichtung, die eigenen Kinder nebenher im Homeoffice zu betreuen oder sich Urlaub zu nehmen, betrifft nicht die wohlhabenderen Familien, die private Kinderbetreuung in Anspruch nehmen können, sondern vornehmlich die ökonomisch schlechter gestellten Gesellschaftsmitglieder (vgl. Scheiber, Schwartz und Hsu 2020). Auch der beschriebene Verlust von Rückzugsmöglichkeiten betrifft nur diejenigen, die gemeinsam in einer Zwei-Zimmer-Wohnung leben. Auf so geringem Raum besteht keinerlei Möglichkeit für die Familienmitglieder, einander auszuweichen. Menschen, die auf Feri-

enhäuser oder Zweitwohnungen auf dem Land ausweichen können, sind von der beschriebenen räumlichen Entgrenzung also nur in geringerem Maße betroffen. Dass der Wunsch nach solchen Immobilien im Zuge der Pandemie größer geworden ist, lässt sich am gestiegenen Absatz von Luxusimmobilien und dem konstant steigenden Preis von Immobilien allgemein – trotz prophezeitem Platzen der Immobilienblase – beobachten und erscheint als ein Ausdruck des Bedürfnisses, den Wert der lokalen Privatheit, auch in Zeiten einer globalen Pandemie, vollumfänglich wahrnehmen zu können (vgl. Kremer 2020; Siedenbiedel 2020; Haag 2020).

Dabei ist es vor allem die ökonomisch schlechter gestellte Gesellschaftsschicht, welche Teile der Zugangskontrolle über ihre private Wohnung einbüßt, da die Gewährung oder Verweigerung des Zugangs sowie der Verbleib in der eigenen Wohnung nicht mehr auf einer autonomen Entscheidung, sondern auf systemischen beziehungsweise ökonomischen Zwängen beruht. Die ärmeren Teile der Gesellschaft sind also vom graduellen Verlust der autonom ausgeübten Zugangskontrolle und der beschriebenen räumlichen Entgrenzung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit deutlich stärker betroffen. Dadurch kann sich für diese Gruppe ebenfalls nicht die zu Beginn der Pandemie oftmals beschworene Entschleunigung einstellen. Diese Gesellschaftsschicht wird somit in das Private verdrängt und die ökonomische Ungleichheit somit weiter fortgeschrieben (vgl. Becker 2017, 153f.). Das bedeutet, dass der zuvor geschlechterspezifisch kodierte Wert der lokalen Privatheit nun (zusätzlich) klassistisch kodiert ist. Oben wurde festgestellt, dass ein politischer Eingriff in die lokale Privatheit dann legitim ist, wenn er dazu dient, den gleichen Wert der lokalen Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder zugänglich zu machen. Diese Bedingung scheint hier erfüllt zu sein. Dabei liegt es auf der Hand, dass nicht jedem Gesellschaftsmitglied eine entsprechende Immobilie zur Verfügung gestellt werden kann, und auch, dass die Maßnahmen zum Infektionsschutz, um wirksam zu sein, für alle gleichermaßen gelten müssen. Diese kurzen Ausführungen haben allerdings gezeigt, dass ärmere Gesellschaftsschichten von den Maßnahmen unverhältnismäßig stärker betroffen sind. Dies betrifft im Übrigen auch Bewohner von Alten- und Pflegeheimen sowie Flüchtlingsunterkünften. Auch hier zeigt sich, dass die Konzeption von Privatheit als individuelles Abwehrrecht zu kurz greift. Damit die oben beschriebenen Konsequenzen des graduellen Verlusts des Wertes lokaler Privatheit verhindert respektive abgemildert werden können, muss dies von Seiten der Politik berücksichtigt werden. Dies beinhaltet beispielsweise eine Ausweitung der Kinderbetreuung, in begrün-

deten Fällen eine temporäre Ausnahme des Kontaktverbots für Bewohner von Alten- und Pflegeheimen, aber auch eine Sensibilisierung dafür, dass das Arbeiten von zuhause aus für einige Gesellschaftsmitglieder eine Umstrukturierung der lokalen Privatheit nach externen Parametern, kurz: eine Kolonialisierung ihrer privaten Lebenswelt bedeutet.

5. Schluss

In diesem Aufsatz wurde sich mit dem Wert der lokalen Privatheit in Zeiten einer globalen Pandemie auseinandergesetzt. Die lokale Privatheit bezeichnet eine Sphäre, die es den Gesellschaftsmitgliedern gestatten soll, sich in familiärer Intimität, geschützt vor politischen Eingriffen und moralischen Urteilen Dritter, von den normativen Anforderungen der Öffentlichkeit zu erholen. Dies beinhaltet die Möglichkeit, den Zugang zum privaten Zuhause, im Sinne einer Gewährung und Verwehrung, zu kontrollieren, es nach individuellen Vorlieben und Bedürfnissen zu gestalten und zu inszenieren, und es erlaubt die Differenzierung distinkter Sphären innerhalb der lokalen Privatheit. Die lokale Privatheit ist somit sowohl eine konstitutive Bedingung für das Führen eines personalen Lebens als auch für die performative Wahrnehmung individueller Freiheitsrechte (vgl. Rössler 2001, 304).

Dabei hat sich gezeigt, dass die liberale These der strikten Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit empirisch unzutreffend und normativ unangemessen ist, da die konkrete Ausgestaltung der lokalen Privatheit durch öffentliche Strukturen geregelt wird und die Wahrnehmung ihres Wertes unter Umständen politisch garantiert werden muss. Die einseitige Konzeption von lokaler Privatheit als einem vornehmlich individuellen Abwehrrecht verhindert also die Substantialisierung deren Wertes für alle Gesellschaftsmitglieder im Sinne eines inklusiven Egalitätsprinzips. Dies ist im Zusammenhang mit den beschriebenen Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens der Corona-Pandemie besonders deutlich geworden.

In diesem Zusammenhang konnten zwei Legitimitätsbedingungen für politische Eingriffe in die lokale Privatheit formuliert werden: Politische Eingriffe in die lokale Privatheit sind dann legitim, wenn sie dazu dienen, Schaden von den Gesellschaftsmitgliedern abzuwenden, oder wenn sie den gleichen Wert der lokalen Privatheit für alle Gesellschaftsmitglieder wahrnehmbar machen sollen. Die Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen konnten vor diesem Hintergrund als legitime politische Eingriffe in die lokale Privatheit identifiziert werden. Zudem wurde oben, im Anschluss an Beate

Rössler, die Kontrolle über den Zugang zur lokalen Privatheit als Bedingung dafür formuliert, dass etwas als privat gilt. Diese Bedingung ist allerdings in normativer Hinsicht zu verstehen, sodass etwas weiterhin privat bleibt, auch wenn diese Bedingung faktisch nicht erfüllt ist. Somit kann die oben aufgeworfene Frage, ob die lokale Privatheit trotz der politischen Eingriffe weiterhin existiert, in normativer Hinsicht bejaht werden.

In der Auseinandersetzung mit den Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens hat sich allerdings gezeigt, dass die Maßnahmen in ihrer Konsequenz dazu führen, dass die lokale Privatheit zum Teil hinter ihren normativen Anforderungen zurückbleibt, der Wert der lokalen Privatheit also nicht länger von jedem vollumfänglich wahrgenommen werden kann. So führt die Verpflichtung für Teile der Gesellschaft, von zuhause aus zu arbeiten, und die damit einhergehende Notwendigkeit, die private Wohnung nach ökonomischen Erfordernissen zu gestalten und Teile dieser zu veröffentlichen, zu einer räumlichen Entgrenzung zwischen Öffentlichkeit und lokaler Privatheit. Dies hat letztendlich zur Konsequenz, dass die lokale Privatheit die Möglichkeit zur solipsistischen Reflexion als einer Bedingung der Ausbildung einer personalen Identität nur eingeschränkt gewähren kann. Indem die Inszenierung und Herstellung des Homeoffices und eines angemessenen Hintergrundes für die Teilnahme an Videokonferenzen eine Auseinandersetzung mit der Einrichtung des eigenen Zuhauses nach externen Parametern erfordert, ist in diesem Zusammenhang sogar eine Kolonialisierung der privaten Lebenswelt zu konstatieren. Hierbei hat sich ebenfalls gezeigt, dass die Fähigkeit zur Zugangskontrolle zwar ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium dafür darstellt, damit etwas als privat gilt.

Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit der familiären Intimität als weiteren Wert lokaler Privatheit konnte dargelegt werden, dass die bisweilen bestehende Unmöglichkeit, einander auszuweichen und gesellschaftliche respektive familiäre Rollen abzulegen, dazu führt, dass die lokale Privatheit ihre regenerative Funktion einbüßt und lediglich als Ort zur Befriedigung natürlicher Bedürfnisse erscheint. Die lokale Privatheit fungiert vor diesem Hintergrund nicht länger als Instrument des guten Lebens.

Demgegenüber birgt die Sichtbarmachung häuslicher Pflichten aber auch die Chance einer Normalisierung dieser Tätigkeiten. Indem die Arbeiten nicht mehr in das Private verdrängt werden, erhalten sie die notwendige gesellschaftliche Anerkennung und eine geschlechterspezifische Kodierung der lokalen Privatheit kann, auch über die Corona-Krise hinaus, überwunden werden.

Des Weiteren konnte festgestellt werden, dass die beschriebenen Herausforderungen in erster Linie ökonomisch schlechter gestellte Gesellschaftsmitglieder betreffen. Das bedeutet, dass die vollumfängliche Wahrnehmung des Wertes des Privaten vom Finanzaufkommen des Einzelnen abhängig ist. Vor dem Hintergrund der beschriebenen Funktionen der lokalen Privatheit ist eine klassistische Kodierung der lokalen Privatheit aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive nicht hinnehmbar. Damit der Wert der lokalen Privatheit also auch in Zeiten einer globalen Pandemie für alle Gesellschaftsmitglieder wahrnehmbar bleibt, müssen die unterschiedlichen lebensweltlichen Realitäten der Gesellschaftsmitglieder berücksichtigt werden und eine Sensibilisierung für die eigentümliche Struktur lokaler Privatheit stattfinden.

Letztendlich kann also festgehalten werden, dass aus normativer Perspektive weiterhin eine Sphäre lokaler Privatheit existiert, der Wert der lokalen Privatheit und seine Funktionen aber – insbesondere für finanzschwächere Gesellschaftsmitglieder – eine Erosion erfahren und in diesem Zusammenhang sogar von einer Kolonialisierung der lokalen Privatheit gesprochen werden muss. Auf der anderen Seite führt die Corona-Pandemie aber auch zu einer Sichtbarmachung gesellschaftlicher Ungleichheiten und zu einer Vergegenwärtigung des Wertes der lokalen Privatheit.

Literatur

- Allen, Anita. 1988. *Uneasy access. Privacy for women in a free society*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.
- Anderson, Joel. 2013. „Relationale Autonomie 2.0.“. In *Patientenautonomie*, herausgegeben von Claudia Wiesemann und Alfred Simon, 61–75. Münster: mentis. 10.30965/9783897859661_006.
- Arendt, Hannah. 1959. „Reflections on Little Rock“. In *Dissent* 6 (1), 45–56.
- Arendt, Hannah 1967. *Vita activa*. München: Piper.
- Aristoteles. 2009. *Politik – Buch I*, hrsg. u. übers. v. Eckart Schütrumpf. München: Oldenbourg.
- Becker, Carlos. 2017. „Kritische Theorie des Privaten: Ortbestimmung einer Sozialkritik der Privatheit und ihre Verteidigung“. In *Informationelle Selbstbestimmung im digitalen Wandel*, herausgegeben von Michael Friedewald, Jörn Lamla, Alexander Roßnagel, 147–168. Konferenz „Die Zukunft der informationellen Selbstbestimmung“. Wiesbaden: Springer Vieweg (DuD-Fachbeiträge). <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-17662-4>.

- Buchter, Heike. 2020. *Gleichberechtigung: Wie Frauen durch Corona verlieren*, abrufbar unter: <https://www.zeit.de/politik/ausland/2020-10/corona-usa-arbeitslosigkeit-frauen-gleichberechtigung> (letzter Zugriff am 15.10.2020).
- Cohen, Jean L. 1992. „Redescribing Privacy: Identity, Difference, and the Abortion Controversy“. *Columbia Journal of Gender and Law* 3 (1), 43–118.
- Creutzburg, Dietrich. 2020. *Doch keine Rolle rückwärts*, abrufbar unter: <https://www.faz.net/-iki-aoqrl> (letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Davidoff, Leonore. 1998. „Regarding Some ‚Old Husbands’ Tales’: Public and Private in Feminist History“. In *Feminism, the public and the private*, herausgegeben von Joan B. Landes, 164–194. New York: Oxford University Press.
- DeCew, Judith Wagner. 2015. „The feminist critique of privacy: past arguments and new social understandings“. In *Social dimensions of privacy. Interdisciplinary perspectives*, herausgegeben von Beate Roessler, 85–103. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Elshtain, Jean Bethke. 1981. *Public man, private woman. Women in social and political thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Fatke, Bastian, Patricia Hölzle, Andreas Frank und Hans Förstl. 2020. „Psychische Probleme in der Pandemie – Beobachtungen während der COVID-19-Krise“. *Deutsche medizinische Wochenschrift* 145 (10): 675–681. DOI: 10.1055/a-1147-2889.
- Frodermann, Corinna, Philipp Grunau, Tobias Haepf, Jan Mackeben, Kevin Ruf, Susanne Steffes und Susanne Wanger. 2020. *Online-Befragung von Beschäftigten: Wie Corona den Arbeitsalltag verändert hat* (IAB-Kurzbericht, 13/2020), Nürnberg. Abrufbar unter: <https://www.iab.de/194/section.aspx/Publikation/K200623B06> (letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Haag, Matthew. 2020. *New Yorkers Are Fleeing to the Suburbs: ‚The Demand is Insane’*, abrufbar unter: <https://nyti.ms/31FbotA> (letzter Zugriff am: 31.8.2020).
- Habermas, Jürgen. 1987. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 2000. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Honneth, Axel. 1995. „Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (6). DOI: 10.1524/dzph.1995.43.6.989.
- Honneth, Axel. 1997. „Anerkennung und moralische Pflicht“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* (51), 25–41.
- Kremer, Dennis. 2020. „Die Reichen erkaufen sich Distanz“. In *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 9.8.2020, abrufbar unter: <https://www.faz.net/-gv6-a241n> (letzter Zugriff am 18.8.2020).
- Kunkel, Christina. 2020. *Schüler leiden massiv unter Schulschließungen*, abrufbar unter: www.sz.de/1.4987962 (letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Locke, John. 1974. *Abhandlung über die Regierung*. Stuttgart: Reclam.

- Locke, John, und Mario Montuori. 1963. *A Letter Concerning Toleration*. Latin and English Texts Revised and Edited with Variants and an Introduction. Dordrecht: Springer Netherlands. <http://dx.doi.org/10.1007/978-94-011-8794-7>.
- MacKinnon, Catharine A. 1989. *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Mayer, Christian. 2020. *Es lebe das Büro*, abrufbar unter: www.sz.de/1.4987962 (letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Mill, John Stuart. 1974. *Über die Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- Mill, John Stuart, und Harriet Taylor Mill. 1869. *The Subjection of Women*. Auckland: The Floating Press.
- Nissenbaum, Helen Fay. 2004. „Privacy as Contextual Integrity“. *Washington Law Review* 79 (1), 119–157.
- Nissenbaum, Helen Fay. 2010. *Privacy in context. Technology, policy, and the integrity of social life*. Stanford, California: Stanford Law Books, an imprint of Stanford University Press.
- Okin, Susan Moller. 1989. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books.
- Pressemitteilung des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ). 2020. *Zuhause nicht sicher? – Bundesfrauenministerin Giffey startet bundesweite Kooperation mit Supermärkten gegen häusliche Gewalt*, abrufbar unter: <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/aktuelles/presse/pressemitteilungen/zuhause-nicht-sicher---bundesfrauenministerin-giffey-startet-bundesweite-kooperation-mit-supermaerkten-gegen-haeusliche-gewalt/155170> (29.4.2020; letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Quante, Michael. 2012. *Person*. Berlin: de gruyter.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reents, Edo. 2020. *Wie umgehen mit der Einsamkeit?*, abrufbar unter: <https://www.faz.net/-gsf-9xzix> (letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Rössler, Beate. 2001. *Der Wert des Privaten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scheiber, Noam, Nelson D. Schwartz und Tiffany Hsu. 2020. „‘White-Collar Quarantine’ Over Virus Spotlights Class Divide“. In *New York Times*, 27.3.2020, abrufbar unter: <https://nyti.ms/2Jm2SVa> (letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Seubert, Sandra. 2018. „Macht in den Kapillaren des Alltäglichen. Bausteine einer Sozialkritik des Privaten“. In *Privatsphäre 4.0*, herausgegeben von H. Behrendt, W. Loh, T. Matzner und C. Misselhorn, 141–152. J.B. Metzler: Stuttgart. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04860-8_9.
- Siedenbiedel, Christian. 2020. *Platzt in Deutschland wegen Corona eine Immobilienblase?*, abrufbar unter: <https://www.faz.net/-iju-a208u> (letzter Zugriff am 27.8.2020).
- Solove, Daniel J. 2008. *Understanding privacy*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

-
- Von Kitlitz, Alard. 2020. „Die Babopflicht“. *DIE ZEIT*, Nr. 27/2020, 25.6.2020, abrufbar unter: <https://www.zeit.de/2020/27/vaeter-elterzeit-pflicht-arbeitsmarkt-gleichstellung> (letzter Zugriff am 19.8.2020).
- Warren, Samuel D., und Louis D. Brandeis 1984 [1896]. „The right to privacy“. In *Philosophical dimensions of privacy. An anthology*, herausgegeben von Ferdinand David Schoeman, 75–103. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
- Westin, Alan F. 1967. *Privacy and freedom*. New York, NY: Ig Publishing.
- Woolf, Virginia. 1929. *A Room of One's own*. London: Hogarth Press.

Entgrenzte Körper

Zur Möglichkeit einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität

Bodies and Boundaries

On the possibility of a politics of affirmatively shared vulnerability

SONJA GASSNER, WIEN

Zusammenfassung: Angesichts des Ausbruchs der Corona-Pandemie erfährt Foucaults Konzept der Biopolitik eine verstärkte Aufmerksamkeit innerhalb der politisch-philosophischen Debatten. So lässt sich in Rückgriff auf Foucaults Analyse einer sich seit dem 17. Jh. durchsetzenden „Lebensmacht“ nicht nur zeigen, inwiefern Maßnahmen zum Schutz der Bevölkerung vor einem neuartigen Virus Leben erhalten. Foucaults Beschreibung des Rassismus liefert auch einen ersten Analyseansatz, um die differenzielle Bestimmung von schützenswertem Leben zu problematisieren. Gilt es darüber hinausgehend zu verstehen, durch und innerhalb welcher je spezifischen Rahmendispositive biopolitische Logiken operieren und wie es möglich wird, rassistischen Kalkülen zu widerstehen, stellen Judith Butlers und Donna Haraways Reflexionen über Körperlichkeit, Immunität und Vulnerabilität eine entscheidende Erweiterung dar.

Der Beitrag geht der Frage nach, welche Implikationen biopolitische Strategien angesichts einer globalen Gesundheitskrise haben, und versucht davon ausgehend, eine andere Form der Politik zu denken, die auf eine wechselseitige Verbundenheit bzw. Interdependenz und die daraus resultierende Vulnerabilität als geteilte Bedingung allen (menschlichen) Lebens reflektiert. Eine solche Politik bezieht sich nicht auf „das Leben selbst“, sondern auf die ökologischen und sozialen Beziehungen, die ein lebbares Leben erst ermöglichen.¹

1 Bedanken möchte ich mich an dieser Stelle bei Charlotte Bomert und Meret Siemen, ohne deren Initiative ich diesen Artikel nicht geschrieben hätte. Für viele bereichernde Diskussionen, Anregungen und Korrekturvorschläge be-

Schlagwörter: Biopolitik, Immunität, Vulnerabilität, Interdependenz, Butler, Foucault, Haraway

Abstract: Facing the outbreak of the corona pandemic, Foucault's concept of biopolitics is attracting increased attention within the political-philosophical debates. Foucault's concept on biopolitics provides a starting point to analyze power mechanisms that work within politics currently in place, which protect the population from the corona virus. Judith Butler's and Donna Haraway's reflections on corporality, vulnerability and immunity offer a further and deeper understanding on how racist logics within biopolitical fields define certain lives worthy of protection and others not, as well as how politics opposing such hierarchies can look like. This paper focuses on the implications of biopolitical strategies, especially in times of a global health crisis. Furthermore, it focuses on the possibility of a politics that reflects on interdependency and vulnerability as a shared condition of all (human) life. Such a politics does not focus on "life itself" but on the ecological and social relations, which enable life.

Keywords: Biopolitics, Immunity, Vulnerability, Interdependency, Butler, Foucault, Haraway

1. Einleitung

Angesichts des Ausbruchs der Corona-Pandemie sieht sich die politisch-philosophische Theoriebildung vor neue Herausforderungen gestellt. Zahlreiche Philosoph*innen rekurrieren in ihrer Suche nach Antworten auf die Frage, wie sich das Leben mit dem Virus politisch gestalten lässt, auf das Denken Michel Foucaults² – insbesondere auf dessen Konzept der Biopolitik, das heißt, jene ambivalenten Techniken der Macht, deren Gegenstand das Leben selbst ist (vgl. Foucault 2014a, 68). Foucault zufolge vollzieht sich seit dem 17. Jahrhundert eine Transformation der souveränen Macht, die durch das „Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*“ gekennzeichnet ist (Foucault 2014a, 65), hin zu einer „Biomacht“, deren Ziel die Erhaltung, die Steigerung und die Nutzbarmachung des Lebens ist (vgl. Foucault 2014a, 75).

danke ich mich ebenfalls bei Charlotte Bomert wie auch bei Lukas Krenmayr, Gerald Posselt und zwei anonymen Gutachter*innen.

2 Siehe dazu: Dementri 2020; Lorenzini 2020; Preciado 2020; Sarasin 2020; Sotiris 2020.

Es mag jene Ausrichtung der Biomacht bzw. Biopolitik³ an der Erhaltung des Lebens, an der Gesundheit von Individual- und Gesellschaftskörpern sein, die die Frage entzündet hat, ob es möglich ist, dieser eine affirmative oder demokratische Wendung zu verleihen (vgl. Sotiris 2020). Eine Frage, deren Beantwortung sich komplex gestaltet, insofern Biopolitik (wie Foucault sie beschreibt) zwei Bedeutungsdimensionen hat: eine produktive, „leben zu *machen*“ (Foucault 2014a, 68), und eine negative bzw. exkludierende, eine „Zäsur [einzuführen] zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“ (Foucault 2014b, 104). Die Grenze zwischen diesen beiden Dimensionen verläuft fließend. Biopolitik besteht, wie Daniele Lorenzini in Rekurs auf Foucault bemerkt, weniger in einer klaren Trennung von Leben und Tod als vielmehr in der Organisation einer differenziellen Verteilung von Vulnerabilität (vgl. Lorenzini 2020). Gleichzeitig wie bestimmte (bio)politische Maßnahmen zum Schutz einer „Bevölkerung“ eingerichtet werden, können diese soziale Ungleichheiten (re)produzieren.

Diese Ambivalenz zeigt sich gegenwärtig in den Wirkungsweisen (bio)politischer Strategien zur Eindämmung des Coronavirus. Zahlreiche Länder haben auf die Gefahr des Virus mit Lockdowns, der Schließung von Landesgrenzen und Ähnlichem geantwortet. Diese Maßnahmen haben sich als erfolgreich erwiesen, insofern die Zahl der Neuerkrankungen in diesen Ländern deutlich gesunken ist. Zugleich haben sich aber auch soziale Ungleichheiten weiter zugespitzt. Die Zunahme von Armut, das zeitweise Aussetzen des Asylrechts an den EU-Außengrenzen und das erneute Aufflammen von Nationalismen, Rassismen und Sexismen sind weniger als Begleiterscheinungen, sondern vielmehr als Konsequenzen spezifischer biopolitischer Kalküle zu verstehen, deren Zweck in der (Re-)Produktion und Verwaltung hierarchisch strukturierter, nach außen hin klar abgrenzbarer Individual- und Gesellschaftskörper liegt.

3 Foucault unterscheidet die Begriffe „Biomacht“ und „Biopolitik“ nicht in systematischer Weise. In dem Kapitel „Recht über den Tod und Macht zum Leben“ (aus dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*) beschreibt Foucault die Biopolitik neben der Disziplinarmacht zwar als eine von zwei spezifischen Entwicklungsachsen einer übergeordneten Biomacht (vgl. Foucault 2014a, 69), diese Unterscheidung verschwimmt in *In Verteidigung der Gesellschaft* jedoch zunehmend und Foucault gebraucht die beiden Begriffe weitgehend synonym. Versuche, die beiden Begriffe systematisch zu differenzieren (etwa indem man im Rahmen einer Neuinterpretation einer repressiven Biomacht eine produktive Biopolitik entgegensetzt), finden sich bspw. in Michael Hardts und Antonio Negris *Empire* (vgl. Hardt und Negri 2002).

Dass der Wunsch nach Abgrenzung und vollständiger Immunität ebenso wie das daraus resultierende Phantasma der Souveränität, Integrität und Totalität sowohl von Individual- als auch Gesellschaftskörpern nicht nur inhärent gewaltsam, sondern faktisch niemals zu erreichen ist, zeigt sich in der Verletzbarkeit unserer Körper, ihrer grundlegenden Abhängigkeit von anderen Körpern, sozialen Einrichtungen und politischen Gemeinschaften – in Krisenzeiten mehr denn je. Ob auf persönlicher, nationaler oder globaler Ebene: Die Pandemie erinnert in allzu schmerzhafter Weise an unsere eigene Verletzbarkeit und Abhängigkeit, wie sie die Frage nach dem Umgang mit dem Leben der „anderen“ aufwirft. Sie betrifft uns alle – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und auf unterschiedliche Weise.

Innerhalb dieses Artikels möchte ich daher die Frage diskutieren, inwieweit ein alternatives Verständnis des Politischen gedacht werden kann, das sich affirmativ auf eine geteilte Vulnerabilität als Grundbedingung allen (menschlichen) Lebens bezieht und einer auf Trennung und Verteidigung ausgerichteten (Bio-)Politik widersteht. Dazu will ich – unter Rückgriff auf die Arbeiten von Donna Haraway und Judith Butler – sowohl (biologische) Körper- und Immundiskurse als auch ethisch-politische Diskurse auf ihre sozialen Funktionsweisen hin untersuchen und schließlich zeigen, inwiefern diese immer schon ineinander verstrickt sind.

Bereits auf Ebene des Immunsystems, welches, wie Donna Haraway aufzeigt, keineswegs ein ahistorisches Objekt oder eine rein natürliche Körperfunktion ist, sondern als Schnittstelle individueller subjektkonstituierender Abgrenzungspraktiken und gesellschaftlicher Normalisierungsfunktionen (vgl. Haraway 2014, 136) zum Austragungsort verschiedenster Machttechniken sowie Bedeutungseinschreibungen und -verschiebungen wird (vgl. Haraway 2014, 138), sind wir beständig mit der Offenheit und Verletzbarkeit unseres Körpers konfrontiert. Wie wir mit dieser umgehen – ob wir darauf mit Abwehr, Leugnung und aggressiver Verteidigung reagieren (vgl. Haraway 2014, 175f.) oder daraus eine ethische Verpflichtung ableiten –, hat weitreichende Konsequenzen nicht nur für unser individuelles, sondern ebenso für unser politisch-soziales (Zusammen-)Leben.

Neben Haraway ist es vor allem Judith Butler, die Vulnerabilität nicht nur als Konstitutionsmoment individueller sowie sozialer Körper begreift, sondern gerade aus der Einsicht in eine grundlegende Abhängigkeit und die daraus resultierende Verwundbarkeit, die allen Körpern gemeinsam ist, eine ethische Verpflichtung ableitet. Butler argumentiert, dass wir den anderen immer schon – „vor jeder bewussten Entscheidung“ – überantwortet sind

(Butler 2018, 147). Wir sind von Anbeginn unseres Lebens Teil einer sozialen Gemeinschaft, die wir uns nicht ausgesucht haben und die nicht an nationale oder kulturelle Grenzen gebunden ist. „Das „Gefährdetsein [...] als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens“ (Butler 2010, 21) erlegt Pflichten gegenüber dem Leben aller anderen auf, unabhängig davon, ob wir in einer Nahebeziehung zu diesen stehen oder nicht (vgl. Butler 2010, 21). Mit dieser Konzeption einer sozialen Ontologie auf Basis einer geteilten Vulnerabilität (vgl. Butler 2010, 10) widersetzt sich Butler genau jenen gewaltsam rassistisch-biopolitischen Logiken, die in dem Bestreben, Leben zu schützen und zu verwalten, die biopolitische Masse, welche sie konstituieren, zugleich fragmentieren, Hierarchisierungen vornehmen und damit die Prekarität bestimmter Gruppen maximieren.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass es im Anschluss an das Denken Haraways und Butlers möglich ist, ein Verständnis des Politischen zu entwickeln, welches nicht nur der Vulnerabilität als geteilter Bedingung (menschlichen) Lebens Rechnung trägt, sondern auch einem biopolitischen Kalkül der Normalisierung, Fragmentierung und Hierarchisierung unterschiedlicher Lebensweisen widersteht. Eine entscheidende Wendung soll dabei darin liegen, dass sich die aus einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität resultierenden Pflichten „auf die Bedingungen, die Leben ermöglichen, nicht auf das ‚Leben selbst‘“ (Butler 2010, 29) beziehen. Ihr Ziel besteht also in der Bereitstellung von Basisförderung und in der „Minderung der Gefährdung und ihrer ungleichen Verteilung“ (Butler 2010, 28).

2. Die biopolitische Produktion von Leben

Eine Voraussetzung dafür, sich Gedanken über die Möglichkeit einer Politik zu machen, der es darum geht, Grundlagen für ein lebbares Leben zu schaffen – nicht nur in Zeiten der Corona-Pandemie, sondern auch über diese hinaus –, liegt in der philosophischen Betrachtung des Lebens selbst. Es scheint daher naheliegend, sich Foucaults Begriff der Biopolitik zuzuwenden. Folgt man Foucault, so vollzieht sich zwischen dem ausgehenden 17. und dem beginnenden 19. Jahrhundert eine Transformation der Machtformen. Das Modell einer souveränen Macht wird sukzessive abgelöst von einer Biomacht (ohne dass die souveräne Macht vollständig verschwinden würde), in der das Leben nicht länger nur abschöpfbare Ressource ist (vgl. Foucault 2014a, 66), sondern zum Gegenstand von Wissenspraktiken und politischen Techniken wird (vgl. Foucault 2014a, 71). Dieser neue Machttypus zentriert

sich um zwei Pole, welche wiederum durch ein Geflecht mannigfaltiger Beziehungen verbunden sind: Die Disziplinarmacht, die auf die „Dressur“ der Individualkörper abzielt, und die „*Bio-Politik der Bevölkerung*“, die die Kontrolle und Regulierung des Gattungskörpers im Blick hat. Letztere fokussiert etwa auf die Beobachtung der „Geburtenrate, Lebensdauer und öffentlichen Gesundheit“ (Foucault 2014a, 69). An die Stelle der strafenden Instanz des Gesetzes des Souveräns tritt die biopolitische Norm, welche Leben mittels statistischer Messungen und der Erhebungen von Durchschnittswerten in einem „Bereich von Wert und Nutzen“ organisiert (Foucault 2014a, 73). Zugleich „individualisierend“ und „massenkonstituierend“ ist die Norm das neue Instrument und Organisationszentrum der Biomacht (vgl. Foucault 2014b, 91) – einer Macht, „die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren“ (Foucault 2014a, 67).

Inwieweit die Biomacht bzw. Biopolitik nach Foucault jedoch nicht nur produktiv wirkt, sondern ebenso eine gewaltsam-exkludierende Dimension aufweist, lässt sich anhand zwei einander berührender Problemfelder nachzeichnen, auf die auch Judith Butler in ihrem neu erschienenen Buch *The Force of Nonviolence* hinweist: Zum einen handelt es sich bei Biopolitik, wie Foucault sie rekonstruiert, um ein genuin europäisches bzw. westliches Phänomen, dessen Wirkungsweisen beispielsweise in ehemaligen Kolonialgebieten eine nekropolitische Form annehmen.⁴ Zum anderen bleibt die Frage unbeantwortet, was als Leben gilt und wessen Leben tatsächlich als solches gezählt wird (vgl. Butler 2020a, 108). Zwar verweist Foucault auf den biologischen Status des Lebens (vgl. Foucault 2014a, 69, 72), insofern sich die Frage damit aber lediglich in Richtung des Biologischen verschiebt, dessen Konstitution innerhalb eines machtgesättigten Netzwerks (post)mo-

4 Nekropolitik ist ein von Achille Mbembe geprägter Begriff. Mbembe verweist auf die „Schatten des Denkens und der Praktiken der abendländischen Politiken“ (Mbembe 2014, 236), womit er auf koloniale und neokoloniale Ausbeutungsstrukturen anspielt. Seiner Auffassung zufolge ist der Begriff der Biopolitik unzureichend, um zu erklären, wie bestimmte Bevölkerungsgruppen unter gegebenen politischen Verhältnissen „in den Status *lebendiger Toter*“ (Mbembe 2014, 268 Herv.i.O.) versetzt werden. Butler liest Foucault und Mbembe zusammen, um zu zeigen, wie eine Biopolitik, die sich explizit dem Schutz des Lebens verpflichtet, in ihrer konkreten Umsetzung in eine Nekropolitik umschlagen kann (vgl. Butler 2020, 120).

derner (Natur-)Wissenschaften ebenso heftig umstritten ist,⁵ verlagert diese Feststellung das Problemfeld lediglich.

Einen ersten Analyseansatz, um die differenzielle Bestimmung von schützenswertem Leben zu problematisieren, bietet Foucault in seiner 1976 gehaltenen Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft*. In der letzten Einheit verweist er auf den Rassismus als politisches Werkzeug moderner Nationalstaaten, um „Zäsuren innerhalb des biologischen *Kontinuums*, an das sich die Bio-Macht wendet, vorzunehmen“ (Foucault 2014b, 105 Herv.i.O.). Indem sie bestimmte Bevölkerungsgruppen weniger als politische Feind*innen denn als „biologische Gefahr“ (Foucault 2014b, 107) ausweisen, behalten sich moderne Staaten das Recht zu töten oder zumindest das Recht „in den Tod zu *stoßen*“ vor (Foucault 2014a, 68 Herv.i.O.) – und damit auch einen Rest souveräner Macht. Mit anderen Worten: Was auf den ersten Blick als nicht auflösender Widerspruch anmutet – die Vernichtung von Leben durch eine Macht, deren Ziel der Schutz von Leben ist –, wird durch die Hervorbringung des modernen Staatsrassismus möglich. Im Rahmen eines rassistischen Kalküls wird die Preisgabe der Leben der „anderen“ biopolitisch rechtfertigbar unter dem Vorzeichen der Erhaltung des Lebens des Gattungskörpers. Homogenisierung und Hierarchisierung sind, wie Thomas Lemke argumentiert, bei der Hervorbringung und Bestimmung dieses Gattungskörpers nicht als Gegensätze, sondern als „komplementäre Strategien“ zu verstehen (vgl. Lemke 2003, 161). Reinheitsfantasien und der daraus resultierende Wunsch nach Abgrenzung gehen Hand in Hand mit einer hierarchischen Strukturierung der Bevölkerung. Ob jemand leben oder sterben wird, ist, so gesehen, eine Frage nach der Wertigkeit ihres*seines Lebens innerhalb einer dominanten Gesellschaftsordnung. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Trennlinie zwischen Leben und Tod immer eindeutig bestimmbar ist. Die rassistische „Tötungsfunktion“ meint nach Foucault keineswegs nur den direkten Mord, sondern auch indirekte Formen der Tötung.

Selbstverständlich verstehe ich unter Tötung nicht den direkten Mord, sondern auch alle Formen des indirekten Mordes: jemanden der Ge-

5 Eine ausführliche Darstellung, wie gesellschaftlich-politische Diskurse und Machtstrukturen innerhalb des Feldes der Naturwissenschaften wirken, findet sich in Donna Haraways Buch *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Zum Teil werde ich in Abschnitt 3 noch darauf zu sprechen kommen.

fahr des Todes ausliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko oder einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Abschiebung usw. erhöhen. (Foucault 2014b, 106)

Betrachtet man also gesellschaftspolitische Problemlagen wie die Ungleichverteilung von Vulnerabilität und deren Verschärfung seit dem Ausbruch der Corona-Pandemie vor dem Hintergrund von Foucaults Überlegungen zu Biopolitik und Rassismus, so wird erklärbar, dass Schutzmaßnahmen vor allem dort greifen, wo wir es mit den Leben gesellschaftlich anerkannter Subjekte zu tun haben. Demgegenüber stehen die Leben all jener, die, von einer rassistischen Norm benachteiligt oder ausgestoßen, dem Risiko der Inzifizierung und des Todes in unverhältnismäßiger Weise ausgesetzt werden. So werden etwa die Leben Geflüchteter von Seiten europäischer Staaten, die sich vehement gegen deren Aufnahme aussprechen, der Infektion und im schlimmsten Fall dem Tod preisgegeben. Ebenso sind Afroamerikaner*innen, Indigene und People of Color in den USA (jedoch auch PoC in Brasilien, Großbritannien, Frankreich und anderen Ländern) vom Virus in unverhältnismäßig hoher Prozentzahl betroffen (vgl. APM Research Lab 2020; Butler 2020b, ca. 12:25). Die Wut darüber, dass sich in den Kranken- und Todesstatistiken „lediglich“ eine weitere Form systematisch-institutionalisierter Gewalt gegenüber benachteiligten Bevölkerungsgruppen manifestiert, findet unter anderem in der Black-Lives-Matter-Bewegung ihren Ausdruck.

Eine Problematik ergibt sich allerdings, sobald man mit Foucault versucht, zwischen Formen struktureller Benachteiligung zu differenzieren.⁶ Foucaults Konzeption des Rassismus ist, wie Lemke schreibt, „wenig trennscharf und schwierig gegen ähnliche Begrifflichkeiten abzugrenzen“ (Lemke 2003, 162). Geht es darum nachzuvollziehen, in welchen je spezifischen Weisen Leben innerhalb bestimmter Politiken von „Belang“ sind oder nicht und wie es schlussendlich möglich werden kann, Widerstandsstrategien gegen das biopolitische Kalkül der Hierarchisierung und Fragmentierung zu entwickeln, so stoßen Foucaults Ausführungen zu Biomacht und Biopolitik

6 Beispielsweise hat sich seit Beginn der Pandemie die Benachteiligung von Frauen* weltweit zugespitzt – sei es durch Mehrarbeit in systemerhaltenden Berufen oder Kinderbetreuung, sei es durch den Anstieg häuslicher Gewalt oder durch den erschwerten Zugang zu medizinisch notwendigen Behandlungen (etwa aufgrund von ungewollter oder gewollter Schwangerschaft). Anführen lässt sich unter anderem die Schließung zahlreicher Abtreibungskliniken in Österreich während des Lockdowns (vgl. Gaigg et al., 2020).

an ihre Grenzen.⁷ Judith Butlers Theorien zur Wahrnehmbarkeit und Betrauerbarkeit von Leben stellen hier eine entscheidende Erweiterung dar. Butler zeigt auf, dass sich die Wirkung einer (Bio-)Macht, welche durch und innerhalb historisch sedimentierter rassistischer, sexistischer, homophober (usw.) Schemata operiert, nicht darin erschöpft, unterschiedliche Leben entlang einer differenziellen Skala von Wertigkeit zu organisieren, sondern dass sie, noch viel tiefgreifender, darüber verfügt, welche Leben überhaupt als lebendig wahrnehmbar werden und welche nicht (vgl. Butler 2020a, 112). Ihre These lautet, dass „spezifische Leben nur dann als beschädigt oder zerstört wahrgenommen werden können, wenn sie zuvor überhaupt als lebendig wahrgenommen worden sind“ (Butler 2010, 9).

Wollen wir also verstehen, welche Leben (nicht nur, besonders aber auch) während der Corona-Pandemie von Seiten nationaler und internationaler Institutionen mehr geschützt werden als andere, um welche Leben öffentlich getrauert wird und welche nicht betrauerbar sind, da sie von vornherein aufgegeben bzw. niemals als lebendig anerkannt worden sind (welche Leben lediglich als eine bereits im Vorhinein einkalkulierte Größe in der Todesstatistik aufscheinen), reicht es nicht aus, auf eine differenzielle Verteilung von Wert und Nutzen hinzuweisen. Vielmehr bedarf es einer grundlegenden Analyse jener epistemologischen Raster, die „Leben als solches“ (Butler 2010, 9) überhaupt erst sichtbar werden lassen und die immer schon durch bestimmte Normen und Machtstrukturen vorstrukturiert sind. Butler verweist mit dem Begriff des Rasters oder der Rahmung auf die Art und Weise, wie soziale Normen, politische Einstellungen und Affekte instrumen-

7 Eine entscheidende Problematik stellt in diesem Zusammenhang auch Foucaults Körperverständnis dar. In *Sexualität und Wahrheit 1* will Foucault „die Körper, die Lüste [...] in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht“ ausspielen und zum „Stützpunkt des Gegenangriffs“ gegen das Sexualitätsdispositiv machen (Foucault 2014a, 85). Damit scheint er den Körper als einen der Macht äußerlichen oder zumindest vorgängigen zu beschreiben, was es wiederum schwierig macht, Körper in ihrer grundlegend sozialen und daher immer schon von Machtstrukturen durchzogenen Relation zu verstehen.

Ich will keineswegs behaupten, dass sich nicht an anderen Stellen innerhalb Foucaults umfangreichen Œuvres Möglichkeiten auftun, Widerstandsstrategien zu entwickeln. Interessante Überlegungen finden sich etwa bei Philipp Sarasin (vgl. Sarasin 2020). Im Rahmen dieses Artikels möchte ich jedoch explizit auf den Beitrag hinweisen, den feministische (und ethische) Positionen zur Perspektivierung der Corona-Pandemie leisten können.

talisiert und reguliert werden, sodass bestimmte Leben Anerkennung und Schutz verdienen und andere nicht (vgl. Butler 2010, 72–75). Festzuhalten ist dabei, dass es Rahmungen nicht vermögen, Wahrnehmungsweisen abschließend festzusetzen oder zu determinieren. Insofern Rahmungen, um wirksam zu sein, zirkulieren, das heißt immer wieder neu hergestellt und aufgerufen werden müssen, ergibt sich die Möglichkeit ihrer Veränderbarkeit oder ihres Scheiterns.⁸ Wo sich Kontexte verschieben, Rahmungen brüchig werden oder miteinander kollidieren, vormals nicht anerkannte Leben in den Bereich der Wahrnehmung gelangen, wird es möglich, bestimmte biopolitische Logiken und Operationsweisen als rassistische, sexistische, xenophobe, homophobe usw. zu entlarven. Diesen Logiken liegen jeweils unterschiedliche, historisch tradierte und sedimentierte Einstellungen, Vorurteile und Stereotype zu Grunde. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie der Lebendigkeit (das heißt dem Gefährdetsein und der Betrauerbarkeit des Lebens) der „anderen“ weniger Gewicht beimessen als der Lebendigkeit der „eigenen“ Gruppe.

Indem sie aufzeigt, inwiefern verschiedene Rahmungen unsere Empfänglichkeit für das Gefährdetsein anderer präfigurieren, jedoch nicht determinieren, will Butler erklären, wie es überhaupt möglich wird, dass ganze Bevölkerungsgruppen als Gefahr für dieses „Selbst“ dargestellt werden (vgl. Butler 2020a, 117). Sie will darüber hinaus aber auch zeigen, dass sowohl die (dehumanisierenden) Darstellungen anderer als auch die Vorstellungen eines klar abgrenzbaren und zu verteidigenden „Selbst“ gerade durch eine Empfänglichkeit bzw. Responsivität für ebendieses Gefährdetsein der anderen wesentlich erschüttert werden können. Diese Responsivität verweist, wie Butler in Rekurs auf Emmanuel Lévinas bemerkt,⁹ auf eine ethische Be-

8 Butler greift in ihrer Beschreibung der „Zirkulierbarkeit“ von Rahmungen (Butler 2010, 17) auf das Konzept der Iterabilität sprachlicher Zeichen zurück, welches Jacques Derrida in „Signatur Ereignis Kontext“ entwickelt. Derrida argumentiert, dass sprachliche Zeichen erst durch ihre Wiederholbarkeit Wirksamkeit und Verständlichkeit erlangen. Insofern mit jeder Wiederholung strukturell eine Andersartigkeit einhergeht (es nicht möglich ist, ein Zeichen zweimal auf exakt gleiche Weise aufzurufen (vgl. Derrida 2001, 24)), eröffnet sich die prinzipielle Möglichkeit eines jeden (sprachlichen) Zeichens von seinem „ursprünglichen“ Äußerungskontext getrennt zu werden, mit „vorhergehenden Kontexten zu brechen und unendlich viele neue Kontexte [zu] zeugen“ (Derrida 2001, 32).

9 Einen zentralen Bezugspunkt für Butlers ethisch-politische Überlegungen bildet das Alteritätsdenken Emmanuel Lévinas'. Lévinas bezeichnet mit Alterität nicht einfach die Andersheit einer*ines dem Subjekt gegenüberstehenden

ziehung, die noch jeder Individuation vorausgeht und aus der das Subjekt niemals vollständig heraustreten kann. Butler bricht mit der Idee eines sich selbst begründenden, sprich souveränen, von anderen klar abgrenzbaren „Selbst“ und setzt dem gegenüber ein Verständnis von Subjektivität, die immer schon durch die sozialen Beziehungen zu anderen konstituiert ist (vgl. Butler 2018, 146f.).

3. Durchlässige Körpergrenzen und die Illusion des klar abgrenzbaren Selbst

Die Idee eines souveränen, in sich geschlossenen und von anderen klar abgrenzbaren Selbst hat im westlich-europäischen Denken eine lange Tradition. Dass es sich dabei, wie Butler in Anschluss an Lévinas argumentiert, um eine unmögliche Ursprungsfiktion und ein nie zu erreichendes Phantasma handelt,¹⁰ mindert dabei keineswegs dessen Wirkkraft. Sowohl in poli-

anderen, sondern die Auffassung, dass Subjektivität überhaupt erst in Relation und Reaktion auf ein vorausgehendes, niemals einholbares oder anzueigendes (plurales) Anderes entsteht (vgl. Lévinas 1992, 72; vgl. Flatscher 2016, 134f.). Der Ruf dieses Anderen, dem gegenüber ich (mich) immer schon zu (ver)antworten habe (unabhängig davon, ob ich mir dessen bewusst bin, und unabhängig davon, ob ich dies will), verortet mich von Anfang an in einer ethischen Beziehung (vgl. Butler 2018, 146). Butler bezieht sich, wie Sergej Seitz in einer vergleichenden Analyse beider Positionen darlegt, auf Lévinas' Denken der Alterität „primär mit dem Ziel, die politischen Bedingungen ethischer Verantwortlichkeit sowie die ethischen Motivationsgründe politischen Handelns zu untersuchen“ (Seitz 2018, 73) und „Verantwortlichkeit dort einzuklagen, wo sie über politisch-mediale Rahmendispositive unsichtbar gemacht oder verschleiert wird“ (Seitz 2018, 82).

10 Einen anderen Weg als Lévinas und Butler (in Anschluss an Lévinas) schlägt der Philosoph und Soziologe Zygmund Bauman ein. Er argumentiert für eine „natürlich gegebene moralische Individualität des Menschen“ (Kron 2001, 132). Bauman zufolge bestünde die Freiheit und Moralität des Individuums ursprünglich und noch vor einer sozial erworbenen Ethik, die den Menschen erst in einen „Wolf“ verwandeln würde (Kron 2001, 130). Eine Beziehung zum anderen aufzunehmen, obläge, so gesehen, der Freiheit des Individuums, welches nicht mit dem anderen verschmilzt, sondern seine Einzigkeit und Andersheit beibehält (vgl. Bauman 1997, 102). Dagegenhalten lässt sich allerdings, dass ein Individuum seine Moralität und Einzigartigkeit überhaupt erst in Relation zu einem anderen behaupten kann, und damit, wie Lévinas und Butler argumentieren würden, „vorrangig“ in einer ethisch-sozialen Relation sowohl zu einem anderen als auch zu einem Dritten steht.

tisch-juridischen als auch in wissenschaftlich-medizinischen Diskursen, welche einander kreuzen und wechselseitig beeinflussen, haben Vorstellungen von Einheit, Geschlossenheit und Selbstbezüglichkeit zur Herausbildung bestimmter Handlungs- und Sichtweisen geführt, die den Rahmen dessen, was überhaupt als gesellschaftliche Realität denk- und lebbar wird, präfigurieren.

Eine interessante Rolle kommt in diesem Denken dem Körper als verhältnismäßig stabiler Einheit und mutmaßlichem Sitz des Selbst zu. So zeigt die Sozialanthropologin Mary Douglas in ihrem Buch *Reinheit und Gefährdung*, auf das sich auch Butler und Haraway beziehen, wie vermeintlich natürliche Körpergrenzen kulturell hervorgebracht werden, indem etwa bestimmte Körperöffnungen mit Tabus besetzt werden. Diese Tabus wirken so, dass ein Überschreiten oder Durchlässigwerden der konstruierten Grenzen nicht nur den individuellen Körper in einen Status der Verunreinigung bringen, sondern dieser gleichzeitig damit auch zur Gefahr für die gesamte Gemeinschaft wird (vgl. Douglas 1988, 149; vgl. auch Butler 1991, 194f.). Was sich nämlich am einzelnen Körper vollzieht, der, so Douglas, als Modell „für jedes abgegrenzte System herangezogen werden kann“ (Douglas 1988, 152), kann einer Ansteckungslogik folgend auch auf den Gattungskörper übergehen. Der Bruch mit der Norm kann, insofern er einer potenziellen Wiederholung den Weg ebnet, zu weiteren Brüchen und Verschiebungen führen und wird deshalb im Sinne der Aufrechterhaltung der hegemonialen Ordnung mit ihren klar abgegrenzten Kategorien von Innen und Außen, von Eigenem und Fremden, verhindert und sanktioniert. Die Verteidigung eindeutig bestimmbarer Körpergrenzen, der Einheit und Integrität des Individualkörpers, stellt sich folglich als Verteidigung eines eindeutig bestimmbaren und klar begrenzbaren Gesellschaftskörpers heraus.

Ein weiteres Beispiel, das veranschaulicht, wie individuelle subjekt-konstituierende Abgrenzungspraktiken und gesellschaftliche Normalisierungsfunktionen immer schon ineinander verwoben sind, liefert das Modell des Immunsystems. Ursprünglich aus der politischen Theorie stammend, wurde die Idee der Immunität oder Immunabwehr ab dem späten 19. Jahrhundert in die Biologie übertragen, wo sie seither nicht nur verschiedene historisch bedingte Wandlungen durchgemacht hat (vgl. Cohen 2009, 2f.), sondern auch zum Austragungsort verschiedenster Machttechnologien und Bedeutungseinschreibungen geworden ist. In ihrem Essay „Die Biopolitiken postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems“ vertritt Donna Haraway die These, dass das Immunsystem als „aus-

gearbeitete Ikone für Systeme symbolischer und materieller ‚Differenz‘ im Spätkapitalismus angesehen werden kann“ (Haraway 2014, 136). Haraway macht deutlich, dass das Immunsystem als Wissensobjekt (post)moderner Naturwissenschaften weder ein präexistenter, von Seiten der Biologie nur auf seine Beschreibung wartender Gegenstand, noch eine „geisterhafte Phantasie“ ohne materielle Realität ist. Vielmehr bildet es einen „materiell-semiotischen Erzeugungsknoten“ innerhalb eines von Machtstrukturen durchzogenen, historisch variablen Netzwerks biomedizinischer, sozialwissenschaftlicher und mythisch-literarischer Diskurse (vgl. Haraway 2014, 148; Haraway 1995, 96). Konkret bedeutet das, dass wir, sobald wir vom Immunsystem sprechen, uns nicht einfach auf eine neutrale biologische Tatsache beziehen, deren Funktionsweisen wir beobachten und beschreiben können, indem wir sie aus „der Wirklichkeit“ extrahieren, sondern dass wir selbst zu Interpret*innen in einem unabschließbaren Konstruktionsprozess werden, welcher wiederum von „einer Vielzahl kognitiver, gesellschaftlicher und kultureller Faktoren abhängig ist“ (Hammer und Stieß 1995, 16). Dass dabei auch immer (bio)politische Fragen eine Rolle spielen, lässt sich unter anderem an der Vorstellung vom Immunsystem als körpereigenem Schutz- und Verteidigungsmechanismus ablesen. Was mit diesem Bild einhergeht, ist die Idee von Organismen, „von bestimmten Individuen und Selbsten“ (Haraway 2014, 147), die von anderen nicht nur klar abgrenzbar sind, sondern die ihre Grenzen, sofern sie gesund bleiben wollen, auch beständig verteidigen müssen.

Den historisch-politischen Rahmen dieser Konzeption bilden, wie Haraway argumentiert, Kolonialismus und Imperialismus. Haraway beschreibt, wie sich vor allem innerhalb westlich-europäischer biomedizinischer Diskurse und deren Betrachtungsweise der Krankheit eine geradezu erstaunliche Umkehrlogik nachvollziehen lässt. Die invasive Aggression europäischer Kolonisatoren, die gleichzeitig mit ihrem brutalen militärischen Vorgehen gegen die einheimischen Gesellschaften auch Krankheiten exportieren, wird auf die erkrankten Körper der Kolonisierten projiziert, welche nunmehr als „Quelle von Infektion, Verschmutzung, Unordnung und so weiter konstruiert [werden], die die Welt des weißen Manns [...] mitsamt ihren dekadenten Auswüchsen zu überwältigen droht“ (Haraway 2014, 173). Projektionen dieser Art gehören keineswegs der Vergangenheit an, sondern finden sich in ähnlicher Weise innerhalb aktueller tagespolitischer Diskurse wieder, unter anderem dort, wo Geflüchtete und Migrant*innen nicht als Menschen, sondern einzig und allein als potenzielle Überträger*innen eines Virus aufschei-

nen, der zur Gefahr von außen stilisiert wird. Um den Staatsorganismus zu schützen, so die Logik, müssen sie am Grenzübertritt gehindert werden – wenn nötig auch mit Gewalt.

Seit Beginn der Corona-Pandemie werden von verschiedenen Akteur*innen immer wieder Rhetoriken des Krieges und der Verteidigung gegen einen Feind bedient. Insbesondere, wo sich diese mit dehumanisierenden Bildern und Stereotypen paaren, wird jedoch nicht nur die Idee einer notwendigen Verteidigung des Staatskörpers vor einer von außen kommenden (biologischen) Gefahr bestärkt. Es werden auch bereits bestehende rassistische Trennungsfantasien bedient, die zwischen den schützenswerten Leben der Eigenen und den verunreinigenden und abzuwehrenden Leben der Fremden unterscheiden – oder besser gesagt, die die Leben der „anderen“ erst gar nicht als solche zählen. Die Gefahr für den „Staatsorganismus“ besteht demzufolge, wie es auch in einem Medizinlehrbuch aus den 80er Jahren mit dem Titel *Immunology: The Science of Non-Self Discrimination* heißt, in der „Verschmelzung der Individuen“ (Klein 1982, 3; Haraway 2014, 173).

Diesen Auffassungen entgegenstehend haben sich durch das beständige Verschieben und Überlagern unterschiedlicher Rahmungen sowohl in Biomedizin und Naturwissenschaften als auch in Geistes- und Sozialwissenschaften aber auch bedeutend andere Darstellungen und Erzählungen rund um das Immunsystem entwickelt. Diese könnten in ihren Konsequenzen grundlegend andere Politiken anleiten. Den Ausführungen Haraways Rechnung tragend, welche das Immunsystem in den 1980er Jahren als „postmodernes Objekt“ ohne eindeutige Lesekonvention identifiziert (vgl. Haraway 2014, 145f.), soll an dieser Stelle argumentiert werden, dass mit jeder Interpretation – und dies betrifft im Besonderen auch Medizin und Naturwissenschaften – ethisch-politische Verpflichtungen einhergehen (vgl. Haraway 1995, 78). So macht Haraway darauf aufmerksam, dass das Immunsystem auch anders „gelesen“ werden kann, nicht als Bollwerk der Verteidigung, sondern als Netzwerk, in dem das Selbst ein „semipermeables“ ist und sich erst in seinem Angewiesensein auf andere menschliche und nichtmenschliche Organismen konstituiert (vgl. Haraway 2000, 70). Dass eine Logik von Selbstgenügsamkeit, Trennung und Verteidigung sowohl von Individual- als auch von Gattungskörpern nicht nur inhärent gewaltsam ist, sondern letztendlich auch scheitern muss, zeigt sich folglich gerade auf der Ebene des Immunsystems, in der Verletzlichkeit und Abhängigkeit von Organismen und Körpern. Um zu überleben, sind Körper notwendigerweise auf eine Umwelt,

auf die Interaktion mit anderen Organismen und Körpern, angewiesen, denen gegenüber sie sich niemals vollkommen verschließen können. Sobald ein Individuum zur Welt kommt, muss es atmen, Nahrung zu sich nehmen und die Hilfe anderer beanspruchen. Es sind gerade die Porosität und die Offenheit gegenüber seiner Um- bzw. Mitwelt, die einen Körper verletzbar, aber auch lebens- und handlungsfähig machen. Leben ist in diesem Sinne, wie Haraway schreibt, ein „Fenster der Verwundbarkeit“. Es zugunsten einer „Vollendung eines völlig verteidigten, ‚siegreichen‘ Selbst [zu schließen] ist eine schauerhafte Phantasie“ (Haraway 2014, 177), die im Versuch ihrer Realisation nur zu Gewalt und, um die Metapher noch einmal zu bedienen, zur Autoimmunstörung, Erkrankung und letzten Endes auch zur Selbsterstörung führt.

4. Vulnerabilität, Prekarität und Interdependenz

Die Einsicht in eine von allen Körpern grundlegend geteilte Abhängigkeit und die daraus resultierende Vulnerabilität, die sich im Denken Donna Haraways in den späten 1980ern bereits angedeutet findet, erfährt (wie bereits angemerkt) gegenwärtig vor allem in Judith Butlers Philosophie eine entscheidende Aufwertung. In *Raster des Krieges* und ihren darauffolgenden Schriften plädiert Butler für eine „neue Ontologie des Körpers“ (Butler 2010, 10), die sich entgegen geläufiger ontologischer Konzeptionen nicht auf historisch kontingente und in ihrer Exklusivität gewaltsame (in ihrer Genealogie oftmals auch rassistische und sexistische) Grundlagen wie etwa einen Vernunft- oder Personenbegriff stützt, sondern auf das „Gefährdetsein [...] als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens“ (Butler 2010, 21).

Butler argumentiert, dass wir von Geburt an abhängig sind – sowohl von einer Umwelt, die unser Überleben ermöglicht, indem sie gewisse lebensnotwendige Grundlagen (wie etwa saubere Luft, Zugang zu Trinkwasser, bestimmte klimatische Bedingungen) und Infrastrukturen (Arbeit, Unterkunft, medizinische Versorgung etc.) bereitstellt, als auch von der Fürsorge anderer. Wir sind von Beginn an soziale und relationale Wesen, hineingeboren in eine Gemeinschaft, die uns vorausgeht und die wir uns nicht ausgesucht haben (vgl. Butler 2010, 21f.). Dieses primäre Ausgesetztsein endet nicht, sobald wir aus dem Säuglings- und Kindesalter entwachsen, sondern bleibt zeit unseres Lebens konstitutive Bedingung und grundlegende Voraussetzung unserer Existenz (vgl. Butler 2018, 173; Butler 2020a, 42). Dies wiederum bedeutet, dass wir in dem Maße, in dem wir auf eine ökologi-

sche und soziale Umwelt angewiesen sind, auch verwundbar sind, oder, viel grundlegender noch, dass sich unsere Körperlichkeit erst in und durch diese Verwundbarkeit bzw. Vulnerabilität konstituiert: Körper sind „*per definitio-nem* [...] gefährdet“ (Butler 2010, 36; vgl. auch Pistol 2016, 238).

Mag die Feststellung einer Abhängigkeit und Vulnerabilität als grundlegende Bedingung nicht nur menschlichen Lebens vor allem im Angesicht eines sich global ausbreitenden Virus, an dem potenziell jede*r erkranken oder sogar sterben kann, auch auf den ersten Blick trivial wirken, die Konsequenzen, die Butler daraus zieht, sind weitreichende: Sie übt nicht nur radikale Kritik an einem neoliberal gestützten Individualismus (vgl. Butler 2018, 24; Butler 2020a, 15), sondern entwirft auch eine neue Ethik der Gewaltlosigkeit und Politik der Interdependenz. Gerade in Zeiten der Pandemie, in der eine Neuordnung des Politisch-Sozialen in mancherlei Weise unumgänglich ist, eröffnet Butlers Denken eine Vision des Politischen, an der festzuhalten sich lohnt.

Bevor ich jedoch einen komprimierten Blick auf diese ethisch-politischen Konzeptionen werfe, möchte ich an dieser Stelle noch einige Überlegungen anführen, die zu einem besseren Verständnis von Butlers Konzeption der Vulnerabilität beitragen sollen. Obgleich Butler Vulnerabilität als geteilte Bedingung allen (menschlichen) Lebens versteht, heißt dies nicht, dass wir sie in identischer Weise erleben oder in gleichem Ausmaß von ihr betroffen sind. Rassistische, sexistische, homophobe, xenophobe und transfeindliche Politiken sowie durch Neoliberalismus und Kapitalismus verursachte Armut führen zu einer Ungleichverteilung und Maximierung von Vulnerabilität. Butler spricht in diesem Zusammenhang von Prekarität und meint damit einen „politisch bedingten Zustand, in dem bestimmte Teile der Bevölkerung unter dem Versagen sozialer und ökonomischer Unterstützungsnetze mehr leiden und anders von Verletzung, Gewalt und Tod betroffen sind als andere“ (Butler 2018, 48).

Politische Kämpfe gegen Ungleichheit, systematische und staatlich-institutionelle Gewalt, sind in erster Linie als Kämpfe aus und gegen eine sozial erzeugte Prekarität zu verstehen (vgl. Butler 2018, 160). Wogegen es vorzugehen gilt, ist der Missbrauch bzw. die Ausbeutung der Abhängigkeit und die Maximierung der Vulnerabilität spezifischer Gruppen, nicht jedoch die Interdependenz und Vulnerabilität als geteilte Bedingung und Voraussetzung allen Lebens. Letzteres wäre nicht nur ein Ding der Unmöglichkeit; ein Programm, das auf vollkommene Unabhängigkeit abzielt, würde im Versuch seiner Realisation darüber hinaus erst wieder in eine exkludierende,

auf Trennung ausgerichtete Logik umschlagen. Nicht nur würde die Vorstellung vollkommener Autarkie auf einer Leugnung jener konstitutiven Abhängigkeitsbeziehungen gründen, die unser Leben erst ermöglichen; sie würde auch ein Wissen darüber voraussetzen, wer zu diesem Selbst gehört und wer nicht (vgl. Butler 2020a, 11), und somit Exklusionsmechanismen (re) produzieren. Schwerlich zu beantworten wäre, wie Formen von Solidarität und Verantwortung jenseits von Kommunitarismus und Nationalismus auf globaler Ebene gedacht werden sollten, wie sie bspw. im Umgang mit einer Pandemie erforderlich sind.

Gerade in Zeiten einer globalen Gesundheitskrise gilt es, wie Butler in einem Videovortrag im Juli 2020 anmerkt, sich daran zu erinnern, dass wir, sobald wir in der Welt sind, nicht nur von anderen affiziert werden, sondern auch andere affizieren – sei es durch bewusst gesetzte Handlungen, sei es durch unsere bloße körperliche Präsenz. Wir teilen die Luft, die wir atmen, mit anderen Menschen und Tieren, wir berühren Gegenstände, die andere Menschen und Tiere berühren, und wir berühren uns gegenseitig (vgl. Butler 2020b, ca. 27:00). Das bedeutet, dass ebenjene Bedingungen, die unser Leben erst ermöglichen – Luft, Nahrung, Berührung und Fürsorge –, im Angesicht eines sich global verbreitenden Virus mehr denn je zu den Bedingungen unserer Gefährdung werden und uns dem Risiko des Todes aussetzen (vgl. Butler 2020b, ca. 25:40). Es bedeutet aber auch, dass jede Handlung, die wir setzen, zum Beispiel die Art und Weise, wie wir uns im öffentlichen Raum bewegen, oder die Entscheidung darüber, welche Hygienemaßnahmen wir ergreifen und wem wir den Zugang zu Hygiene- und Schutzmaßnahmen ermöglichen, nicht nur uns selbst, sondern immer auch schon andere betrifft und umgekehrt. Unabhängig davon, ob uns dies bewusst ist und ob wir diese anderen kennen oder nicht.

5. Ethisch-politische Formierungen

Was genau bedeutet die Einsicht in eine von allen Körpern grundlegend geteilte Vulnerabilität und Interdependenz nun aber für die Frage nach einer neuen, egalitären Politik? Ein erster Punkt besteht darin, dass Butler, indem sie auf die Offenheit und Verbundenheit von Körpern hinweist, jene individualistischen Konzeptionen radikal verabschiedet, die die Person, den einzelnen Körper oder das individuelle Leben als Grund oder Maßstab heranziehen (vgl. Butler 2018, 170). Basis ihrer ethisch-politischen Überlegungen bilden die sozialen Beziehungen und materiellen Bedingungen, „die Leben

und Handeln erst möglich machen“ (Butler 2018, 172). Vulnerabilität ist in diesem Sinne weniger als Eigenschaft oder „Disposition“ individueller Körper zu verstehen denn als „Modus der Relationalität“, welche Körperlichkeit und Leben zugleich bedingt und ermöglicht (vgl. Butler 2018, 172). Damit soll auch jenen Vorstellungen entgegengewirkt werden, die Abhängigkeit oder Vulnerabilität zu einem essenziellen oder pathologischen Merkmal bestimmter Gruppen erklären, etwa um paternalistische Politiken, Unterdrückung und Ausbeutung zu rechtfertigen.¹¹

Diese Verschiebung in Richtung der Relationalität bedingt zweitens, dass sich eine Politik, die Vulnerabilität und Interdependenz ernst nimmt, nicht auf ein Recht auf Leben oder „das ‚Leben selbst‘“ stützt, sondern ihre Pflichten in der Sicherstellung der „Bedingungen, die Leben ermöglichen“ (Butler 2010, 29), begreift. Die Problematik, die eine Politik, die sich auf das Leben von Individuen bezieht, begleitet, ist, dass sie notwendige Exklusionen vornimmt, sobald sie bestimmt, was als Leben zählt – wer Anspruch auf ihre*seine (Menschen-)Rechte hat – und wer nicht. In diesem Zusammenhang problematisiert Butler auch das Konzept einer (reziproken) Anerkennung. Mit dem von ihr geprägten Neologismus, der „Anerkennbarkeit“, will sie darauf aufmerksam machen, dass es durch diskursive Raster wirkende „Kategorien, Konventionen und Normen [sind], die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungs-fähigkeit herstellen“ (Butler 2010, 13). Insofern die Normen der Anerkennung nicht nur produktiv, sondern immer auch exklusiv wirken – wer die Norm verfehlt, gelangt nicht in den Bereich der Anerkennung und wird nicht als (betrauerbares) Subjekt wahrgenommen –, reicht es jedoch nicht aus, die Rahmen der Anerkennung zu erweitern. Vielmehr gilt es, die normativen Voraussetzungen der Anerkennung selbst in den Blick zu nehmen und zu kritisieren – das heißt die sozialen, ökologischen und infrastrukturellen Bedingungen, innerhalb derer Anerkennung erst möglich wird. Kurz gesagt: „das, was von manchen das Biopolitische genannt wird“ (Butler 2018, 61).

Das bedeutet drittens, dass radikale Gleichheit nur dann möglich ist, wenn wir sie nicht länger als Eigenschaft oder Recht von Individuen betrachten, sondern als „Merkmal sozialer Beziehungen“ (Butler 2020a, 45; meine Übers.), dessen grundlegende Voraussetzung in der Affirmation wechselsei-

11 Dass solche Rechtfertigungsstrategien von verschiedensten Politiken (re)produziert werden, zeigt sich im Speziellen etwa in (neo)kolonialistischen oder genderspezifischen Kontexten (vgl. Butler 2018, 185; Butler 2020a, 47f.).

tiger Abhängigkeit liegt (vgl. Butler 2020a, 47). Gleichheit meint, wie Matthias Flatscher und Florian Pistol im Anschluss an Butler formulieren, nicht „Gleichartigkeit“, sondern „gleiche Lebensbedingungen bzw. eine gleiche Verteilung von Gefährdungslagen“ (Flatscher und Pistol 2018, 120).¹²

Stellen wir also die Frage nach einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität in Zeiten einer globalen Gesundheitskrise ausgehend von diesen Überlegungen noch einmal neu, eröffnet sich zum einen die Möglichkeit, Kritik an bestehenden politischen Praktiken zu üben, indem wir diese auf ihre normativen Voraussetzungen hin befragen; das heißt eine Kritik jener biopolitischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer manche Leben von Prekarität, Erkrankung und Tod anders betroffen sind als andere. Zum anderen bedeuten ein Beharren auf Interdependenz und die Affirmation einer geteilten Vulnerabilität auch ein Beharren auf einer globalen Verpflichtung, welche darin besteht, Ausbeutungsstrukturen und Gefährdungslagen zu minimieren, unabhängig davon, ob wir die Betroffenen kennen oder nicht.

It has to be the stranger – the one I have never known, the one who lives at a great distance from where I live, who speaks another language I do not know – to whom I have an ethical obligation. (Butler 2020c)

Das Leben mit einem höchst infektiösen Virus hat uns (auf schmerzhaft) Weise daran erinnert, dass unsere Körper nicht klar begrenzt, sondern wesentlich abhängig und verletzbar sind. Die Corona-Pandemie konfrontiert Individuen ebenso wie nationalstaatliche Organisationen mit ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und Vulnerabilität. Letzteres hat sich unter anderem dort gezeigt, wo es zeitweise zu Versorgungsengpässen gekommen ist – sowohl was Schutzkleidung und medizinische Ausrüstung betrifft als auch die medizinische Versorgung durch dementsprechend ausgebildetes Pflegepersonal. Aber auch die Tatsache, dass es in vielen Ländern, darunter Österreich und Deutschland, aufgrund nationaler Grenzsicherungen zu einem Mangel an Arbeitskräften gekommen ist (man denke hier etwa an Altenpfleger*innen oder Erntehelfer*innen), regt dazu an, Abhängigkeitsbeziehungen und gesellschaftlich dominierende Anerkennungsökonomien zu überdenken. Es drängt sich die Frage auf, inwieweit Staats- und Gesellschaftskörper,

12 Gleichheit meint in diesem Sinne keine Aufgabe der Pluralität und Singularität unterschiedlicher Lebensformen, sondern die Möglichkeit, gleichberechtigt zu handeln.

die sich als eindeutig begrenzt, selbstgenügsam und selbstbegründend, das heißt souverän, begreifen, die eigenen Grundlagen und konstitutiven Abhängigkeitsbeziehungen verschleiern. Fraglich wird darüber hinaus auch, ob nationalistische und kommunitaristische Politiken angesichts der globalen Herausforderung einer Pandemie in der Lage sind, auf Gefährdungslagen in einer Weise zu reagieren, die strukturell diskriminierende Logiken nicht (re) produziert.¹³

Dem entgegenstehend geht die Reflexion auf eine global geteilte Vulnerabilität und Interdependenz über jegliche Identitätskategorien hinaus. Sie verpflichtet uns gegenüber dem Leben aller anderen. Das heißt, vor allem auch gegenüber dem Leben derjenigen, die aktuell innerhalb strukturell diskriminierender Raster als nicht oder weniger schützenswert erscheinen. So könnte eine Politik der Interdependenz im Konkreten einen umfassenden Ausbau des Sozialwesens (über nationalstaatliche Grenzen hinweg) meinen, die Einrichtung eines Gesundheitssystems, das für alle (unabhängig von der jeweiligen Staatsbürger*innenschaft) gleichermaßen zugänglich ist, die Ermöglichung von Arbeitsbedingungen, die vor einer drohenden Infektion schützen (mit einem besonderen Fokus auf Care-Arbeiter*innen und Dienstleistungsträger*innen), faire Entlohnung und ökonomische Unterstützung jener Personen, die ihre Arbeit coronabedingt verloren haben, die Errichtung von Notunterkünften für Obdachlose, die Förderung von Einrichtungen, welche insbesondere Frauen* und Kindern Schutz im Falle von häuslicher Gewalt bieten, die Evakuierung und hygienegerechte Unterbringung von Geflüchteten und vieles mehr. In einem größeren Rahmen kann eine Politik, die Interdependenz und Vulnerabilität ernst nimmt, auch nicht nur eine auf menschliches Leben gerichtete Politik sein. Sofern die menschliches Leben bedingenden sozialen und ökologischen Beziehungen nicht von tierischem Leben und dem Fortbestehen einer intakten Umwelt zu trennen sind, muss sie auch deren Erhaltung in den Blick nehmen.

13 Die Problematiken, die identitätsbasierte bzw. nationalistische Politiken mit sich führen, haben sich während der Corona-Krise nicht selten gezeigt. Beispiele, die sich hier anführen ließen, wären die Beschlagnahme von in Italien dringend benötigten Schutzmasken und Beatmungsgeräten in Tschechien im März 2020 (vgl. Die Presse, 22. März 2020), die zeitweise Weigerung Deutschlands, medizinische Schutzausrüstung zu exportieren, und das folgende Einlenken nur unter der Bedingung, dass diese nicht über die EU-Grenzen hinaus verteilt werden (vgl. Der Spiegel, 19. März 2020), oder die Bemühungen Donald Trumps, sich exklusive Rechte an einem Corona-Impfstoff für die USA zu sichern (vgl. Dams 2020).

Nun lässt sich natürlich einwenden, dass solch eine Vision des Politischen utopisch anmuten mag. Dem entgegenstehend lässt sich jedoch die Frage formulieren, ob wir in einer Welt leben wollen, in der wir solche Erzählungen des Politischen von vornherein aufgeben. Wie Haraway in ihrem zuletzt erschienenen Buch *Unruhig bleiben* bemerkt, ist jede Erzählung „ein riskanter Vorschlag innerhalb von unnachgiebig kontingenten, relationalen, historischen Verhältnissen“ (Haraway 2018, 26). Gerade deshalb ist es jedoch notwendig, Rahmungen zu verschieben, neue Geschichten zu erzählen und, um Haraway um die Position Butlers zu ergänzen, das Augenmerk auf die Bedingungen und Beziehungen zu lenken, unter denen bzw. innerhalb der wir diese erzählen.

Es ist von Gewicht, mit welchen Erzählungen wir andere Erzählungen erzählen. Es ist von Gewicht, welche Knoten Knoten knoten, welche Gedanken Gedanken denken, welche Beschreibungen Beschreibungen beschreiben, welche Verbindungen Verbindungen verbinden. Es ist von Gewicht, welche Geschichten Welten machen und welche Welten Geschichten machen. (Haraway 2018, 23)

6. Resümee

Zu Beginn dieses Textes habe ich die Frage nach einer Politik gestellt, die ein lebbares Leben ermöglicht, nicht nur, aber vor allem auch in Zeiten der Corona-Pandemie. Foucaults Konzeption der Biopolitik hat sich in gewisser Weise als fruchtbar erwiesen, um gegenwärtige Politiken zum Schutz der Bevölkerung vor dem Virus zu analysieren. So lässt sich mit Foucault etwa zeigen, inwiefern biopolitische Maßnahmen Leben nicht nur erhalten, sondern auch als unterschiedlich schützenswert hervorbringen. Geht es allerdings darum, nachzuvollziehen, in welcher spezifischen Weise Leben ungleich von Prekarität betroffen sind, und darum, Politiken zu entwerfen, die gegen Diskriminierung und Ungleichheit vorgehen, so stoßen Foucaults Ausführungen zu Biomacht und Biopolitik an ihre Grenzen.

Mit Judith Butlers und Donna Haraways Denken von Körperlichkeit, Immunität und Vulnerabilität lässt sich zum einen zeigen, dass die Gewalt-samkeit bestimmter biopolitischer Logiken, die auf hierarchisch strukturierte, nach außen hin klar abgrenzbare Individual- oder Gattungskörper fokussieren, im Bestreben nach vollkommener Autarkie und einer daraus resultierenden Verteidigungslogik wurzelt. Zum andern wird sichtbar, wie

innerhalb verschiedener Rahmungen Leben und Körper unterschiedlich konstituiert werden. Um eine egalitäre Politik zu entwerfen, reicht es jedoch nicht aus, lediglich andere Rahmen zu setzen (vgl. Butler 2010, 19), es bedarf auch einer neuen Ontologie. Einer Ontologie, deren Basis die Abhängigkeit und die daraus resultierende Vulnerabilität als grundlegende Bedingung allen (nicht nur menschlichen) Lebens ist. Insofern Vulnerabilität weniger als Eigenschaft einzelner Körper zu verstehen ist denn als „Modus der Relationalität“ (Butler 2018, 172) und Abhängigkeit immer schon wechselseitige Abhängigkeit bedeutet, sind Körperlichkeit und Leben allein in ihrer Interdependenz zu verstehen.

Gerade in Zeiten einer globalen Gesundheitskrise, in der sich Ungleichheiten verschärfen, in der bestimmte Gruppen aufgrund ihrer prekären Lebenssituationen in verhältnismäßig hohem Ausmaß der Infektion und dem Tod ausgesetzt sind, eröffnet ein Denken der Interdependenz eine Perspektive, aus der für eine globale Verantwortlichkeit, die über jegliche Identitätskategorien hinausreicht, argumentiert werden kann.

Literatur

- APM Research Lab Staff. 2020. The color of coronavirus. COVID-19 deaths by race and ethnicity in the U.S., 18. August 2020, URL: <https://www.apmresearchlab.org/covid/deaths-by-race> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Bauman, Zygmunt. 1997. Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg: Hamburger Edition.
- Butler, Judith. 1991. Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2010. Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Aus dem Englischen von Reiner Ansén. Frankfurt/M.: Campus.
- Butler, Judith. 2018. Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Aus dem Amerikanischen von Frank Born. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2020a. The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind. London und New York: Verso.
- Butler, Judith. 2020b. Judith Butler on COVID-19, the politics of non-violence, necropolitics, and social inequality. Interview with Amia Srinivasan, veranstaltet von Whitechapel Gallery und British Library, 23. Juli 2020, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6Bnj7H7MEk&t=1577s> (zuletzt aufgerufen am 26.8.2020).
- Butler, Judith. 2020c: „Judith Butler on the Violence of Neglect Amid a Health Crisis. A conversation with the theorist about her new book, The Force of Nonviolence, and the need for global solidarity in the pandemic world. Interview with Fran-

- cis Wade“. *The Nation*, 13. Mai 2020, URL: <https://www.thenation.com/article/culture/judith-butler-force-of-nonviolence-interview/> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Cohen, Ed. 2009. *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of the Modern Body*. Durham/NC: University Press.
- Dams, Jan. 2020. „Donald Trump greift nach deutscher Impfstoff-Firma“. *Die Welt*, 15. Mai 2020, URL: <https://www.welt.de/wirtschaft/article206555143/Corona-USA-will-Zugriff-auf-deutsche-Impfstoff-Firma.html> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Dementri, Felipe. 2020. „Biopolitics and Coronavirus, or don't forget Foucault“. In *Naked Punch*. 21. März 2020. URL: <http://www.nakedpunch.com/articles/306> (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).
- Derrida, Jacques. 2001. „Signatur Ereignis Kontext“. In *Limited Inc*, 15–45, hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Der Spiegel. 2020. „Bundesregierung hebt Exportverbot für Schutzkleidung auf“. *Der Spiegel*, 19. März 2020, URL: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/coronavirus-bundesregierung-hebt-eu-exportverbot-fuer-schutzkleidung-auf-a-da32256c-bf75-421b-89d9-3bb6820e4dda> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Die Presse. 2020. „Polen und Tschechien konfiszieren Atemschutzmasken und Beatmungsgeräte für Italien“. *Die Presse*, 22. März 2020, URL: <https://www.diepresse.com/5789041/polen-und-tschechien-konfiszieren-atemschutzmasken-und-beatmungsgeraete-fur-italien> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Douglas, Mary. 1988. *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, aus dem Amerikanischen von Brigitte Luchesi*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Flatscher, Matthias, und Florian Pistor. 2018. „Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler“. In *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, hg. v. Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz, 99–122. Bielefeld: transcript.
- Flatscher, Matthias. 2016. „Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Band 3, Heft 1, 125–164. URL: <https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/zfpp.1.2016.flatscher.pdf>.
- Foucault, Michel. 2014a. „Recht über den Tod und Macht zum Leben“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 65–87. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2014b. „In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung vom 17. März 1976“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 88–114. Berlin: Suhrkamp.
- Gaigg, Vanessa, Beate Hausbichler und Oona Kroisleitner: „Coronavirus-Krise verschärft die Lage ungewollt Schwangerer“. *Der Standard*, 5. April 2020, URL: <https://www.derstandard.at/story/2000116461152/coronavirus-krise-verschaerft-die-lage-ungewollt-schwangerer> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).

- Hammer, Carmen, und Immanuel Stieß. 1995. „Einleitung“. In Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, hg. v. Carmen Hammer und Immanuel Stieß, 9–32. Frankfurt und New York: Campus.
- Haraway, Donna. 1995. „Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“. In dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, hg. v. Carmen Hammer und Immanuel Stieß, 73–97. Frankfurt und New York: Campus.
- Haraway, Donna. 2000. *How Like a Leave. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna. 2014. „Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 134–188. Berlin: Suhrkamp.
- Haraway, Donna. 2018. *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Aus dem Englischen von Karin Harrasser. Frankfurt und New York: Campus.
- Hardt, Michael, und Antonio Negri. 2002. *Empire. Die neue Weltordnung*. Aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt und New York: Campus.
- Klein, Jan. 1982. *Immunology. The Science of Non-Self Discrimination*. New York: Wiley.
- Kron, Thomas. 2001. *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*. Opladen: Leske+Budrich.
- Lemke, Thomas. 2003. „Rechtssubjekt oder Biomasse? Reflexionen zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion“. In *Biopolitik und Rassismus*, hg. v. Martin Stingelin, 160–183. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel. 1992. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Lorenzini, Daniele. 2020. „Biopolitics in the Time of Coronavirus“. *Critical Inquiry*, 2. April 2020. URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/04/02/biopolitics-in-the-time-of-coronavirus/> (zuletzt aufgerufen am 22.10.2020).
- Mbembe, Achille. 2014. „Nekropolitik“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 228–273. Berlin: Suhrkamp.
- Pistol, Florian. 2016. „Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Band 3, Heft 2, 233–272. URL: <https://www.praktische-philosophie.org/pistol-2016.html> (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).
- Preciado, Paul B. 2020. „Vom Virus lernen“. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. In *Hebbel am Ufer*, 7. April 2020. URL: <https://www.hebbel-am-ufer.de/hau3000/vom-virus-lernen/> (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).

- Sarasin, Philipp. 2020. „Mit Foucault die Pandemie verstehen?“. *Geschichte der Gegenwart*, 25. März 2020. URL: https://geschichtedergewenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen/?fbclid=IwAR1QXxkVV2vGwztuE6j2C-C927B7E_OWyZJmOUqJT8s9nSX_P3JmChPsOVGk (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).
- Seitz, Sergej. 2018. „Zwischen Ethik und Politik. Butler und das Denken der Alterität“. In *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, hg. v. Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz, 45–70. Bielefeld: transcript.
- Sotiris, Panagiotis. 2020. „Against Agamben: Is a Democratic Biopolitics Possible?“. *Viewpoint Magazine*, 20. März 2020. URL: <https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).

Solidarität in der Krise

Für ein Verständnis politischer Solidarität in Corona-Zeiten
im Anschluss an H. Arendt

Solidarity in Crisis

For an understanding of political solidarity in times
of Covid-19 following H. Arendt

MICHAEL REDER / KAROLIN-SOPHIE STÜBER, MÜNCHEN

Zusammenfassung: Solidarität ist einer der zentralen normativen Begriffe in Zeiten der Corona-Pandemie. Vor dem Hintergrund der philosophischen Debatte um Solidarität wird eine Heuristik entlang der Unterscheidung einer sozial-, politisch-philosophischen und ethischen Perspektive vorgeschlagen. Anhand dieser Heuristik wird der gegenwärtige gesellschaftliche Diskurs um Solidarität in der Pandemie rekonstruiert, analysiert und kritisiert. Solidarität, so die These, wird in Corona-Zeiten auf ihre soziale Dimension enggeführt, was einerseits zur Mobilisierung von Gemeinschaften und der Eindämmung der Pandemie führt, andererseits aber auch zu (nationalen) Schließungen und Exklusionen nach innen und außen. Indem Politik als evidenzbasierte und alternativlose Technik etabliert wird, vollzieht sich eine fortschreitende Entpolitisierung, durch die soziale Ungleichheit sowohl lokal als auch global oft unhinterfragt reproduziert wird. Demgegenüber diskutiert der Beitrag mit Rückgriff auf Arendts Begriff des Politischen ein alternatives Verständnis von Solidarität in Zeiten der Pandemie. Dieses baut auf sozialer Relationalität auf und kritisiert eine mechanistische Logik des Politischen. Mit Arendt werden die Pluralität, das kritische Denken und der Neuanfang als zentrale Elemente des Politischen angesichts von Krisen betont. Dadurch wird das Konzept der Solidarität um eine politische Dimension erweitert und ein produktiver Umgang mit den gegenwärtigen Schließungen und Exklusionen in der Corona-Pandemie vorgeschlagen. Schließlich können die durch die Pandemie offenkundiger gewordenen Krisen des Kapitalismus und Liberalismus reflektiert und das Politische als ein offen-diskursiver Raum jenseits eng gefasster Grenzen neu gedacht werden.

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



Schlagworte: Solidarität, Covid-19, Exklusion, politische Solidarität, Hannah Arendt

Abstract: In times of the Covid-19 pandemic, solidarity is one of the central normative concepts. Against the background of the current philosophical debate on solidarity, a heuristic along the distinction of a social-, political-philosophical and ethical perspective is proposed. Based on this heuristic, the current social discourse on solidarity in the pandemic will be reconstructed, analyzed and criticized. Solidarity, so the argument in this paper, is narrowed down to its social dimension. On the one hand, this leads to the mobilization of communities and the containment of the pandemic. On the other hand, however, it also leads to (national) closures and numerous exclusions. By establishing politics as an evidence-based technology, an increasing depoliticization is taking place, which often reproduces social inequality unquestioned, both locally and globally. In contrast, the article discusses solidarity in times of the pandemic based on an alternative understanding with reference to Arendt's concept of the political. This notion is based on social relativity and criticizes a mechanistic logic of the political. Following Arendt, plurality, critical thinking and new beginnings are emphasized as central elements of the political in times of crises. Thus, a political dimension is added to the concept of solidarity and proposes a productive approach to the current closures and exclusions in the Covid-19 pandemic. Finally, the crises of capitalism and liberalism, which were made more obvious by the pandemic, can be reflected upon and the political can be rethought as an open-discursive space beyond narrowly defined borders.

Keywords: solidarity, Covid-19, exclusion, political solidarity, Hannah Arendt

1. Einstieg: Solidarität in der Covid-19-Pandemie

Solidarität spielt in der praktischen Philosophie der letzten 50 Jahre eine untergeordnete Rolle. Wie Michael Sandel (2013) kritisch diagnostiziert, hängt dies nicht zuletzt (bei allen Unterschieden der Ansätze) an der Vorherrschaft eines liberal geprägten Paradigmas praktischer Philosophie. Oftmals wird aus dieser Perspektive argumentiert, so Sandel, dass Solidarität sowohl eine moralische Überforderung sei als auch dem methodischen Individualismus widerspreche. Solidarität sei zudem nicht wie Gerechtigkeit als ein universales Moralprinzip vernünftig begründbar. Sie ist höchstens, wie Jürgen Habermas schlussfolgert, die freiwillige Kehrseite der Gerechtigkeit, die keinen Verpflichtungscharakter impliziert (Habermas 2004). Wann und mit wem ich solidarisch bin, sollte jede Bürger*in für sich entscheiden können. Lediglich Richard Rorty stellt den Solidaritätsbegriff in das Zentrum der praktischen Philosophie (Rorty 1989) und deutet ihn als Forderung der

Leidüberwindung. Insgesamt bleibt jedoch auch sein Begriff von Solidarität eher unterbestimmt.

Die vergangenen Monate der Covid-19-Pandemie haben viele liberale Philosoph*innen eines Besseren belehrt. Denn die Rede von Solidarität ist zu einem zentralen Merkmal öffentlicher Diskurse geworden. Solidarität spielt gegenüber anderen normativen Begriffen sogar eine Schlüsselrolle. Denn, so das Argument, aufgrund der hohen Ansteckungsgefahr, der schnellen Verbreitung und der massiven gesundheitlichen Auswirkungen des Virus lässt sich die Pandemie nur solidarisch, d. h. durch gemeinsames Handeln, eindämmen und nur so lassen sich schlimmere Auswirkungen vermeiden.

Um diese Betonung von Solidarität problematisieren zu können, muss man sich vergegenwärtigen, was Solidarität philosophisch bedeutet. Dazu ist es sinnvoll, eine Heuristik zu entwickeln, die auf den aktuellen philosophischen Forschungen zu Solidarität aufbaut. Denn seit ca. 20 Jahren wird mehr und mehr zu Solidarität gearbeitet. Mit Blick auf diese Forschungen zeigt sich, auf welche Aspekte von Solidarität die gegenwärtigen Debatten fokussieren und welche Dimensionen ignoriert werden. Denn, so die These dieses Beitrages, die momentane Anrufung von Solidarität greift teilweise auf ein verkürztes Verständnis von Solidarität zurück, wodurch Exklusionen und blinde Flecken produziert werden, die philosophisch zu kritisieren sind.

Im folgenden Beitrag werden dabei v. a. drei Formen von Exklusionen thematisiert. Einerseits handelt es sich um soziale Exklusion in Form einer ungenügenden Gewährung bzw. Beachtung sozialer Teilhabe. Bei solchen Formen der sozialen Exklusion nach innen werden einzelnen Gruppen Möglichkeiten zur Teilhabe am Sozialen in seinen verschiedenen Bereichen erschwert oder gar verunmöglicht. Diese Formen zeigen sich besonders mit Blick darauf, wer im politischen Fokus ist, Beachtung findet und damit inkludiert wird. „Wird durch den Inklusionsbegriff angezeigt, welche Personen oder Gruppen am Sozialen teilhaben, lässt das unmittelbar Rückschlüsse darauf zu, wer außen vor bleibt – wer also exkludiert ist – und umgekehrt.“ (Behrendt 2018, 47) Soziale Exklusion lässt sich also oft *ex negativo* aufzeigen. Zweitens fallen unter Exklusion auch Abgrenzungen nach außen, d. h., durch soziale oder politische Mechanismen wird eine Grenze gezogen, durch die festgelegt wird, wer nicht als Teil der Solidargemeinschaft interpretiert wird. In einer systemtheoretischen Perspektive geht es drittens weniger um Menschen, die exkludiert werden oder deren soziale Teilhabe missachtet wird, sondern um kommunikative Exklusionsmechanismen (Stichweh 2016). Auch in dieser dritten Verwendungsweise zeigen sich innerhalb der

Covid-19-Pandemie weitreichende Formen des Ausschlusses. Die verstärkte Rede von Solidarität in Zeiten der Pandemie, so die These des Beitrages, führt zwar nicht automatisch zu Exklusionen auf diesen drei Ebenen – aber sie bedingt oder verstärkt diese.

Der vorliegende Beitrag rekonstruiert vor diesem Hintergrund zuerst die öffentliche Debatte von Solidarität (2), bevor er zweitens die gegenwärtigen Verwendungsweisen von Solidarität im Kontext der Covid-19-Pandemie mit Bezug auf die philosophische Forschung zu Solidarität systematisiert und dabei kritisiert (3). Daran anschließend wird eine Philosophin, die im gegenwärtigen philosophischen Diskurs eine Renaissance erfährt, in den Debatten über Solidarität bislang jedoch noch wenig beachtet wird, einbezogen, und zwar Hannah Arendt (4). Mit ihr kann insbesondere die Dimension der politischen Solidarität, die, so die These des Beitrages, eine der zentralen blinden Flecken der Debatten über Solidarität in Corona-Zeiten darstellt, reflektiert werden. Arendts Verständnis von Politik eröffnet zudem Vorschläge für eine Weiterentwicklung des Diskurses, mit denen angemessene politische Antworten auf die Pandemie begründet werden können. Ein kurzer Ausblick beendet den Beitrag (5).

2. Politische Anrufung der Solidarität und ihre philosophische Einordnung

In Deutschland zeigt sich der öffentliche Stellenwert der Solidarität spätestens mit den Äußerungen der Bundeskanzlerin Angela Merkel nach dem 10.3.2020. Angesichts der enormen Ansteckungsgefahr, den damit verbundenen medizinischen Risiken und der Angst vor einem überlasteten Gesundheitssystem appelliert sie an die Solidarität der Menschen, um die Ausbreitung der Pandemie zu verlangsamen und damit insbesondere ältere Menschen und solche mit Vorerkrankungen zu schützen: „Da sind unsere Solidarität, unsere Vernunft, unser Herz füreinander auf eine Probe gestellt“ (Merkel 2020). Seither ist die Anrufung von Solidarität zu einem zentralen Topos der Diskussion um Covid-19 geworden. Von Vertreter*innen unterschiedlichster politischer Couleure und verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen wird Solidarität beschworen, um der Pandemie etwas entgegenzusetzen zu können. Um diese Bedeutung von Solidarität in Zeiten von Covid-19 verstehen zu können, wird im Folgenden entlang der Perspektive von drei Teilbereichen der praktischen Philosophie – und zwar der Sozial-, politischen Philosophie und Ethik – gefragt, wie sich die politische Anrufung

von Solidarität rekonstruieren lässt und welche blinden Flecken sich dabei zeigen.

Sozialphilosophisch betrachtet verschiebt die gegenwärtige Betonung von Solidarität den politischen Fokus vom Einzelnen auf die Gemeinschaft. Zwar richtete sich der Aufruf zu solidarischem Handeln direkt an alle Bürger*innen; zentral dabei ist aber die Konstruktion eines Wir-Gefühls als Horizont politischen Handelns. Nur als Gemeinschaft ist die Krise zu bewältigen, so die Botschaft. Individuelle Interessen müssen deswegen zurücktreten. Sozialphilosophisch tritt damit der methodische Individualismus zugunsten der Betonung eines Gemeinschaftsgefühls in den Hintergrund. In der Formulierung Merkmals spiegelt sich außerdem die Absetzung von einer rein an Vernunft orientierten Politik wider: Denn es ist nicht nur vernünftig, solidarisch zu sein, sondern eine ‚Angelegenheit des Herzens‘. Dadurch wird deutlich, dass die Anrufung von Solidarität in Krisenzeiten nicht nur als ein Appell der Vernunft ausgewiesen werden kann, sondern starke affektive Anteile impliziert.

Die Betonung der gemeinschaftsbezogenen Dimension von Solidarität führt allerdings gleichzeitig zu verschiedenen Ausschlussmechanismen, die historisch wie systematisch betrachtet oftmals mit einem Fokus auf Gemeinschaft einhergehen. Denn mit der Betonung eines Wir-Gefühls ist immer auch die Ausblendung anderer Gruppierungen oder sozialer Bezüge verbunden. Die Hervorhebung der solidarischen Gemeinschaft fungiert gegenwärtig als Leitprinzip, um die Covid-19-Pandemie in einem medizinischen Sinne zu bekämpfen und damit bestimmte Personengruppen zu schützen. Gleichzeitig implizierten die politischen Maßnahmen, die mit diesem normativen Narrativ verbunden waren, allerdings einige Exklusionen, die teilweise übersehen oder in Kauf genommen wurden. *Ex negativo* zeigt sich dann, auf welche Gruppen hinsichtlich der sozialen Teilhabe geachtet wird und auf welche nicht.

Dabei handelt es sich um soziale Exklusionsformen nach innen, die insbesondere die soziale Teilhabe von Personen erschwert. Denn die Selektivität der politischen Maßnahmen zur Bekämpfung der Pandemie führte dazu, dass sich die Möglichkeiten der sozialen Teilhabe einzelner Gruppen deutlich verschlechterten, während bei anderen Gruppen explizit auf die Aufrechterhaltung der Teilhabe geachtet wurde. Negative Auswirkungen der politischen Maßnahmen auf die psychische Gesundheit von Menschen oder die Zunahme häuslicher Gewalt sind Beispiele hierfür. Die exkludierenden Folgen für diese Gruppen (psychisch Kranke, Opfer häuslicher Gewalt usw.)

wurden zwar (teilweise) thematisiert, aber meist der Notwendigkeit solidarischen Handelns zur Bekämpfung der Pandemie untergeordnet.

Eine zweite Exklusion als Folge der Verwendungsweise von Solidarität während des Ausbruchs der Pandemie bezieht sich auf die globale Dimension. Denn auch wenn die Covid-19-Pandemie offensichtlich eine globale Krise darstellt, war politisches Handeln mit Verweis auf Solidarität fast ausschließlich national, in Deutschland sogar oft auf die Ebene der Bundesländer, ausgerichtet. Es fanden sowohl globale Hilfsmaßnahmen als auch strukturell orientiertes politisches Handeln über die Landesgrenzen hinweg nur in begrenzter Form statt.

Die in diesem Kontext beobachtbare Exklusion ist damit weniger eine Form der sozialen Exklusion nach innen, sondern markiert vielmehr eine Grenze nach außen, wer zur Solidargemeinschaft gehört und deswegen in den politischen Maßnahmen Beachtung finden soll. Die Debatte, ob Deutschland einige Covid-19-Patient*innen aus Frankreich in Krankenhäusern aufnehmen soll, ist ein Beispiel hierfür. Die vor der Pandemie oftmals beschworene europäische Solidarität wurde hier der nationalen Solidargemeinschaft offensichtlich untergeordnet. Diese Nationalisierung des politischen Fokus führt z. B. auch dazu, dass das Thema Migration politisch fast nicht mehr diskutiert und die Situation der Geflüchteten sowohl vor Ort als auch an den EU-Außengrenzen zugunsten der Betonung der solidarischen (National-)Gemeinschaft teils vollständig ausgeblendet wird.

Sozialphilosophisch handelt es sich dabei um eine zweite Form der Exklusion, durch die soziale Ungleichheiten nicht nur innerhalb eines Staates, sondern auch global reproduziert und vielfach sogar verstärkt werden. Natürlich ist diese Form der globalen Exklusion nicht eine notwendige Folge der verstärkten Rede über Solidarität in Zeiten der Pandemie. Jedoch stehen beide in einem offensichtlichen Zusammenhang: Je mehr über die Solidarität innerhalb der Gemeinschaft geredet und Ressourcen innerhalb dieser verteilt werden, desto deutlicher wird damit eine Abgrenzung nach außen vollzogen und desto mehr geraten Menschen in prekären Lebensumständen außerhalb der (nationalen) Solidargemeinschaft aus dem politischen Blick.

Aus der Perspektive der praktischen Philosophie betrifft die verstärkte Rede über Solidarität aber nicht nur die Sozial-, sondern vor allem auch die *politische Philosophie*. Denn extreme Unsicherheiten, enormer Zeitdruck, großes Risiko für die Bevölkerung und die globale Dimension der Pandemie stellen vielfältige Probleme für die Politik dar. Angesichts dieser Situation hat die Politik auf die Wissenschaft als Ressource zurückgegriffen, weil sie das

Wissen über die Pandemie nicht selbst generieren kann. In Bezug auf viele westliche Demokratien, aber auch weltweit wird eine evidenzbasierte Politik gefordert. Dies bedeutet, dass insbesondere Virolog*innen, Epidemiolog*innen und Public-Health-Wissenschaftler*innen beratend eingesetzt wurden, um durch statistische Auswertungen wahrscheinlicher Entwicklungen der Pandemie politische Handlungsoptionen zu entwerfen. Politisch wurden mit Bezug auf diese Auswertungen Entscheidungen immer wieder als alternativlos vorgestellt, obwohl sowohl innerhalb der Epidemiologie als auch anderer Wissenschaften Uneinigkeit über die Abwägung der Maßnahmen bestand. Politik schien oftmals wie eine technische Umsetzung evidenzbasierten Wissens, ohne dass die strittigen normativen Implikationen dieses Wissens thematisiert und die Vorschläge kritisch diskutiert wurden. Diese teils unkritische Haltung gegenüber den Maßnahmen hinterließ mancherorts eine politische Leerstelle, die wiederum alsbald von Verschwörungstheorien und der völligen Leugnung der Gefahren durch Covid-19 gefüllt wurde. Wie hingegen eine kritische Haltung gegenüber den politischen Maßnahmen aussehen kann, die zugleich die reale Bedrohung der Pandemie ernst nimmt, diskutiert dieser Beitrag im weiteren Verlauf.

Aus Sicht der politischen Philosophie spielt auch in diesem Kontext die Anrufung der Solidarität eine wichtige Rolle. Denn weitreichende Eingriffe, wie z. B. die Beschränkung von Freiheitsrechten, geraten schnell in einen grundlegenden Widerspruch zum rechtsstaatlichen Selbstverständnis des Gemeinwesens. Da die Politik aufgrund der Gefahr des Virus dennoch relativ schnell massive solcher Einschränkungen anordnete, führte dies zur Notwendigkeit, auf der normativ-politischen Ebene ein Gegengewicht zur Legitimation dieser Eingriffe zu etablieren: die Anrufung der Solidarität. Diese fungiert als Ressource, um politische Maßnahmen zu legitimieren und durch die Betonung des Wir-Gefühls die Unterstützung möglichst vieler Menschen zu mobilisieren (Deutscher Ethikrat 2020). Die Politik delegiert damit zumindest teilweise die Verantwortung an ihre Bürger*innen. Manche herablassenden politischen Äußerungen über diejenigen, die die Maßnahmen nicht befolgten, legen den Schluss nahe, dass ein Scheitern der Politik auch den Bürger*innen zur Last gelegt werden könnte.

In einer dritten, systemtheoretisch orientierten Perspektive zeigen sich auch hier Formen von Exklusion, und zwar exkludierende Selektionen von Kommunikation an der Schnittstelle von Wissenschaft und Politik. Denn an dieser Schnittstelle wird nur selten hinterfragt, wie die Vielfalt *unterschiedlicher* Wissensformen politisch gleichermaßen verarbeitet werden

kann. Schon allein Epidemiolog*innen produzieren sehr unterschiedliche Ergebnisse. Die öffentlichen Debatten in Deutschland zwischen den beiden Virologen Drosten und Streeck sind ein prominentes Beispiel hierfür, ebenso wie die teils sehr emotionalen Anfeindungen nach der Veröffentlichung der Ergebnisse der Ad-hoc-Gruppe der Leopoldina. Wissenschaftstheoretisch betrachtet ist auch evidenzbasiertes Wissen umstritten und produziert Ausschlüsse und kann deshalb nicht automatisch als Blaupause für die Politik genutzt werden. Die Politik ist enorm herausgefordert, allein diese Vielfalt epidemiologischen Wissens zu verarbeiten. Dies gilt umso mehr für die Verarbeitung des Wissens anderer Disziplinen, die mit anderen Standards als statistisch formulierter Evidenz arbeiten. Wissenschaftler*innen, die z. B. auf der Basis hermeneutischer Verfahren vor der Reproduktion sozialer Ungleichheiten durch die spezifische Struktur der politischen Maßnahmen warnten, wurden deutlich weniger gehört. In diesem Kontext zeigen sich also kommunikative Formen von Exklusion. Damit ist gemeint, dass manche Wissensformen innerhalb des akademischen wie politischen Diskurses nicht beachtet oder sogar ausgegrenzt werden.

Zuletzt kann auch in einer *ethischen* Hinsicht die Verwendungsweise von Solidarität in Zeiten der Covid-19-Pandemie problematisiert werden. Solidarität ist nämlich ganz offensichtlich ein normatives Konzept, das eine spezifische Qualität menschlichen Handelns zum Ausdruck bringt. Aus einer solchen ethischen Perspektive ist auffällig, dass Solidarität in Zeiten der Pandemie nicht als ein intrinsischer Wert verwendet wird, sondern vielmehr in einem instrumentellen Sinne als Wert zur Verwirklichung bestimmter politischer Ziele. Diese Ziele wiederum sind mit unterschiedlichen ethischen Großtheorien verbunden: Länder wie Schweden, die Niederlande oder Großbritannien argumentierten in einer eher utilitaristischen Hinsicht, dass eine schnellstmögliche Herstellung der Herdenimmunität auch angesichts einer zuerst größeren Anzahl von Toten langfristig weniger negative Auswirkungen auf die Gesellschaft habe. Länder wie Deutschland argumentierten stärker deontologisch im Sinne eines grundsätzlichen Schutzes aller Leben aus dem Prinzip der Menschenwürde. Solidarität wird ethisch betrachtet also meist in den Dienst anderer politisch-normativer Ziele gestellt, ohne explizit zu fragen, was das spezifische normative Potenzial der Solidarität über die Legitimation von Maßnahmen zur Bekämpfung von Covid-19 hinaus sein kann.

In politischer Hinsicht besteht dieses Potenzial von Solidarität historisch betrachtet darin, sich für die besonders verwundbaren Menschen

einzusetzen. Zwar wurde auch diese Kategorie der Verwundbarkeit im Kontext der Diskussionen um Solidarität in Corona-Zeiten immer wieder hervorgehoben. Jedoch schien dieser Begriff meist unscharf und war vielen politischen Instrumentalisierungen ausgesetzt. Gegenüber den medizinisch Verwundbaren im engeren Sinne wurden dann z. B. durch Präventionsmaßnahmen verwundbare Gruppen nachgeordnet behandelt, ohne dass das Verhältnis dieser Verwundbarkeiten ethisch diskutiert wurde.

3. Die aktuelle philosophische Debatte um Solidarität

Die bisherigen Rekonstruktionen zeigen die vielfältige Verwendungsweise von Solidarität im Kontext der Covid-19-Pandemie. Dabei wird deutlich, dass in öffentlichen Debatten unterschiedliche Dimensionen von Solidarität in Anschlag gebracht werden. Um diese Dimensionen systematisch reflektieren zu können, wird im Folgenden eine kurze Skizze der Solidaritätsforschungen der letzten Jahre gezeichnet, wobei die Unterscheidung einer sozial-, politisch-philosophischen und ethischen Perspektive auch hier als Heuristik dient.

Allgemein betrachtet ist Solidarität ein relativ junger Begriff. Ausgehend von der Rede von Brüderlichkeit zum Ende des 18. Jahrhunderts, wurde v. a. im beginnenden 20. Jahrhundert in anthropologischen und soziologischen Debatten der Begriff grundgelegt. Solidarität wurde dabei als eine spezifische moralische Qualität menschlicher Beziehungen verstanden, die Ausdruck einer Bereitschaft ist, sich für andere zu engagieren, ohne primär eigene Interessen zu verfolgen oder dazu im engeren Sinne moralisch oder rechtlich verpflichtet zu sein. Die Voraussetzung hierfür ist die Schaffung einer Wir-Gruppe im Sinne eines Zusammengehörigkeitsgefühls. Solidarität ist dann der „Inbegriff der wechselseitigen Bindungen und Verpflichtungen [...], die zwischen einer Gruppe von Menschen bestehen“ (Bayertz 1998, 49). Daran anschließend unterscheidet Bayertz vier Typen von Solidarität, und zwar Solidarität als Brüderlichkeit auf der Basis von Bluts- und Kulturbeziehungen, als national verfasste Gemeinschaft, als Institution des Sozialstaates und als politischen Kampfbegriff. Diese Unterscheidung dient bis heute als Heuristik für die aktuellen Forschungen zu Solidarität.

Eine erste *sozialphilosophische* Forschungsrichtung schließt an das Verständnis von Solidarität als Brüderlichkeit an und widmet sich der *sozialen Solidarität* als Bindemittel von Gruppen: von kleinen Gemeinschaften bis hin zu ausdifferenzierten Gesellschaften, in welchen Menschen nur funk-

tional, aber nicht persönlich verbunden sind (Scholz 2008, 21–27). Soziale Solidarität bringt im Sinne Durkheims das soziale Band einer Gesellschaft zum Ausdruck, welches angesichts der Auflösung traditioneller Gemeinschaftsbeziehungen die gesellschaftliche Einheit herstellt (Große Kracht 2019; Sangiovanni 2015).

In den vergangenen Jahrzehnten wird in sozialphilosophischer Hinsicht betont, dass soziale Solidarität nicht notwendig an feste historische Kategorien gebunden ist. Es geht vielmehr um die Konstruktion eines Wir-Gefühls, das in global ausdifferenzierten Gesellschaften nicht mehr notwendig an verwandtschaftliche oder kulturelle Nahbeziehungen geknüpft ist. Die vielfältigen Arbeiten innerhalb der Tradition der kritischen Theorie sind Ausdruck hiervon. Axel Honneth (2011) fasst mit seinen Studien zu Hegel Solidarität als eine Form der Anerkennung, die als eine Form sozialer Wertschätzung auf einer geteilten Lebenspraxis fußt. Rahel Jaeggi (2001) nimmt dieses Hegel'sche Verständnis auf und bezeichnet Solidarität als eine symmetrische und wechselseitige Kooperation mit einem nichtinstrumentellen Charakter. Sie betont, dass Solidarität von einseitiger Hilfsleistung zu unterscheiden ist, und bindet den Begriff gleichzeitig an die vielfältigen Lebensformen zurück, die es philosophisch jenseits eines liberalen Fokus auf Individuen einerseits und auf Institutionen andererseits als Ressourcen der Solidarität zu berücksichtigen gilt (Jaeggi 2014; Taylor 2015).

Diese sozialphilosophischen Forschungen zur Solidarität helfen, den aktuellen Diskurs über Solidarität im Kontext der Covid-19-Pandemie systematisch zu analysieren. Solidarität wird, so lässt sich festhalten, als eine Form der sozialen Solidarität betont, um spezifische Handlungsweisen zu mobilisieren und auf der Basis von wechselseitiger Anerkennung die Ausbreitung des Virus einzudämmen. Prävention steht dabei im Zentrum der Politik und weniger die kritische Reflexion darüber, welche Folgen der politischen Maßnahmen nicht bedacht werden. Der Fokus liegt auf der Betonung von Gemeinschaftsbeziehungen und zielt auf die Stabilisierung des Gemeinwesens, was gleichzeitig zur Ausblendung von Beziehungen jenseits der eigenen Grenzen führt. Im deutschen Kontext ist deshalb bereits die erweiterte Wir-Beziehung europäischer Solidarität wenig präsent. Trotz der globalen Dimension der Pandemie beziehen sich viele Anrufungen von Solidarität meist auf den nationalstaatlichen Kontext. Geflüchtete finden in Zeiten der Pandemie noch weniger Beachtung, symbolträchtig erkennbar an der Aussetzung der humanitären Geflüchtetenhilfe durch die Bundesregierung im März 2020.

Außerdem zeigt sich auch die für die Solidarität typische Verschränkung rationaler und affektiver Aspekte im aktuellen Diskurs um Solidarität, beispielsweise in der Äußerung Merkels: Es geht bei Solidarität um Verstand *und* Herz, was sich mit Franziska Dübgen (2014) als eine Form der reflexiven Solidarität deuten ließe. Schlussendlich spiegelt sich auch das von Jaeggi identifizierte Element der Wechselseitigkeit von Solidarität in Corona-Diskursen wider: Nur, wenn alle Menschen gemeinsam, d. h. in wechselseitigem Vertrauen aufeinander, solidarisch handeln, wird sich das Potenzial der Solidarität bei der Bekämpfung der Pandemie entfalten.

Die zweite und dritte von Bayertz identifizierte Verwendungsweise von Solidarität eröffnet eine genuin *politisch-philosophische* Perspektive. Im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung wurde Solidarität historisch betrachtet losgelöst von den Nahbeziehungen und mehr und mehr zu einem politischen Prinzip der nationalstaatlich verfassten Gesellschaft und später zur normativen Basis der Institution des Sozialstaates. Darin spiegelt sich die liberal geprägte politische Philosophie des 20. Jahrhunderts wider, die bis heute v. a. auf den Aufbau institutioneller Verfahren zur Sicherung normativer Grundprinzipien abstellt. Solidarität, so lässt sich übertragen, wird im Zuge dessen in die normative Kategorie der Gerechtigkeit überführt, womit die spezifischen Potenziale des Solidaritätsbegriffs allerdings teils aufgehoben oder doch zumindest verdeckt werden. Denn Solidarität wird damit zu einer instrumentellen und rational-operationalisierbaren Kategorie.

Übertragen auf die Covid-19-Pandemie lässt sich festhalten, dass hier v. a. Solidarität als kollektives Handeln der Bürger*innen eingefordert wird. Solidarität richtet sich erst in zweiter Linie an den Staat, beispielsweise wenn ein Ausgleich zwischen den benachteiligten Gruppen aufgrund der Corona-Maßnahmen hergestellt werden soll. Jedoch fallen diese Forderungen gegenüber dem Niveau des Sozialstaatsdenkens deutlich zurück. Zwar wurden Ausgleichszahlungen zu Beginn der Pandemie teils zügig bereitgestellt, doch wurden diese meist als einmalige staatliche Hilfen konzeptualisiert. Eine institutionalisierte Sicherung der besonders von den Maßnahmen Betroffenen bleibt oftmals aus. Zudem zeigt sich eine in der philosophischen Forschung oftmals diagnostizierte Spannung zwischen Solidarität und Ökonomie (Taylor 2002; Brunkhorst 2002). Denn bei aller Anrufung der Solidarität bleiben viele ökonomische Zwänge der kapitalistischen Gesellschaft auch in Corona-Zeiten bestehen, ja verschärfen sich vielmehr noch. Für die abgesicherte Mittel- und Oberschicht ist es größtenteils deutlich einfacher, in dem skizzierten Sinne solidarisch zu sein (z. B. von zu Hause zu arbeiten) als für är-

mere Bevölkerungsgruppen. Damit reproduzieren Präventionsmaßnahmen Exklusionsmechanismen sozialer Ungleichheiten, die entsprechend der kapitalistischen Logik durch die staatlichen Institutionen nur sehr bedingt aufgefangen werden (Lessenich 2019).

Diese Überlegungen führen zu einem dritten und letzten Forschungsbereich der Solidarität der vergangenen Jahre, der an der Schnittstelle von politischer Philosophie und *Ethik* angesiedelt ist. In diesem Feld finden sich zuerst Forschungen, die auf der Ebene des Individuums rekonstruieren und diskutieren, was eine solidarische Handlung ausmacht oder ob Solidarität beispielsweise moralphilosophisch als (Hilfs-)Pflicht interpretiert werden kann (Löschke 2015). Dabei wird auch analysiert, wie sich individuelle solidarische Handlungen mit kollektiven Handlungen auf der politischen Ebene verbinden (Derpmann 2013).

An dieser Schnittstelle von Ethik und politischer Philosophie spielt der Begriff der *politischen Solidarität* eine zentrale Rolle, den Scholz (2008) in Anlehnung an Bayertz' vierte Kategorie von sozialer Solidarität unterscheidet. Gegenüber dieser betont das Konzept politischer Solidarität v. a. den kritischen und transformativen Charakter von Solidarität. Dadurch rücken kollektive Formen demokratischer Partizipation, zivilgesellschaftliches Engagement und politischer Aktivismus in das Zentrum philosophischen Nachdenkens. Strukturell ist damit eine deutliche Weitung des Verständnisses von Politik verbunden: Es geht nicht nur um Institutionen, sondern um das weite Feld des Politischen, in dem sich Normativität realisiert (Lessenich, Reder und Süß 2020). Empirisch betrachtet zeigt sich insbesondere seit den 1990er Jahren eine starke Zunahme von Gruppierungen, die auf ein solches Verständnis politischer Solidarität Bezug nehmen.

Die politische Solidarität fungiert damit nicht nur als soziales Bindemittel, sondern stellt als Rahmen für eine normative Gestaltung des Politischen in einem umfassenden Sinne eine weiter gefasste normative Kategorie dar (Heindl und Stüber 2019). Historisch betrachtet wurde politische Solidarität in diesem Sinne als Kampfbegriff formuliert, wie Bayertz und Scholz argumentieren. Solidarisch sein wird dann z. B. als kämpferischer Einsatz für die Rechte anderer Menschen verstanden, unabhängig der Zugehörigkeit zur eigenen Gemeinschaft. Es geht in dieser Perspektive dann um einen Kampf ums Allgemeine (Hark et al. 2015). In ethischer Hinsicht ist Solidarität dabei partikular und universal zugleich. Sie schließt an die jeweilige soziale Praxis bzw. Lebensform an und hat doch ein universales Ziel vor Augen, das politisch immer umstritten ist (Gould 2007). Philosophisch spiegelt sich diese

Konnotation von Solidarität in den Überlegungen von Iris Marion Young (2011) oder Max Pensky (2007) wider, z. B., wenn Letzterer in einer global gefassten deliberativen Konzeption Solidarität als eine *Second-order*-Inklusion ausgeschlossener Gruppierungen deutet. Vor einem poststrukturalistischen Hintergrund fokussiert politische Solidarität dann, so Judith Butler (2004), vor allem auf den Schutz des prekären Lebens. Während die soziale Solidarität über die Anrufung eines starken Wir-Gefühls oftmals unhinterfragte Exklusionen erzeugt, setzt die politische Solidarität in diesen Denktraditionen bei ebenjenen Ausschlüssen an und macht sie zum Gegenstand von Kritik (Reder und Heindl 2020).

In der aktuellen Rede von Solidarität fehlt diese normativ-politische Dimension von Solidarität teilweise, sowohl hinsichtlich ihres kritisch-transformativen Charakters als auch eines Fokus auf das prekäre Leben. Damit droht allerdings der spezifisch normative Kern von Solidarität im aktuellen Diskurs verloren zu gehen. Denn gegenwärtig geht es meist nur um die Mobilisierung der Gemeinschaft zur Krisenbewältigung, aber nicht um politische Transformation. Dies ist umso bemerkenswerter, weil die Corona-Krise in eindrucksvoller Weise die Probleme einer liberal-kapitalistischen Globalisierung aufzeigt. Eigentlich wären genau in der Krisenzeit Ansätze gefragt, um jenseits einer einseitigen Betonung liberal-kapitalistischer Ordnung alternative Formen des Zusammenlebens auszuloten, die sich am Ideal der politischen Solidarität orientieren. Die Beachtung derer, die besonders vulnerabel sind, wäre angesichts der massiven Folgen von Covid-19 für ärmere und ausgeschlossene Bevölkerungsgruppen ethisch mehr als notwendig. Gerade deshalb erscheint es wichtig, diese politische Dimension von Solidarität noch systematischer in den Blick zu nehmen. Genau dazu bietet die politische Theorie von Hannah Arendt wichtige Impulse.

4. Für ein alternatives Verständnis von Solidarität im Anschluss an Hannah Arendt

Um die politische Dimension von Solidarität, die in der Corona-Krise weitgehend zu wenig beachtet wurde, im letzten Schritt dieses Beitrags schärfen zu können, wird auf eine Philosophin Bezug genommen, die aktuell eine Renaissance in vielen philosophischen Debatten erfährt: Hannah Arendt. Mit Rekurs auf zentrale Konzeptionen ihres Werkes soll die gegenwärtige Anrufung von Solidarität in Zeiten der Krise um ein Verständnis politischer Solidarität ergänzt werden und dadurch ein veränderter Umgang mit den skizzierten

Exklusionen vorgeschlagen sowie neue Impulse für den Diskurs über Solidarität innerhalb der praktischen Philosophie insgesamt bereitgestellt werden. Die folgenden Überlegungen greifen dabei auf die entwickelte Heuristik zurück, um deutlich zu machen, in welcher Hinsicht das Arendt'sche Denken produktive Impulse für das Nachdenken über Covid-19 eröffnen kann.

Arendt verfasste ihre politische Theorie vor dem Vorzeichen der politischen Krisen des 20. Jahrhunderts, wobei insbesondere ihre Erfahrungen im NS-Totalitarismus und ihre Flucht in die USA für ihr Nachdenken prägend waren. Ihr Anliegen bestand darin, gerade auch in krisenhaften Zeiten ein Vertrauen in das Politische wiederzugewinnen und einer „aus den Fugen geratenen Welt“ (Arendt 1986, 34) mit Hinwendung und Veränderung, statt mit Abwendung und Stillstand zu begegnen. So stellt Arendt den Erfahrungen der Krise eine hoffnungsvolle politische Theorie entgegen, in deren Kern eine gemeinsame Welt, Pluralität, kritisches Denken und die Möglichkeit des politischen Neuanfangs stehen. Dadurch wird ein elaborierter und weiter Begriff des Politischen eröffnet, der – so die These des Beitrags – auch für die gegenwärtige Situation unter dem Vorzeichen der Corona-Krise produktive Einsichten birgt.

Arendts Begriff des Politischen betont zuerst die menschliche Relationalität, woraus sich ein interpersonales Verständnis des Politischen ergibt, das an die skizzierte sozialphilosophische Perspektive auf Solidarität anschließt. Das Potenzial des Politischen verortet Arendt nicht im Menschen selbst, sondern *zwischen* ihnen bzw. in ihrer Bezugnahme aufeinander: „Wo immer Menschen zusammenkommen, schiebt sich Welt zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, dass alle menschlichen Angelegenheiten sich abspielen“ (Arendt 2003, 25). Der Begriff der *Welt* beschreibt den Zwischenraum als Ort, an dem das Zusammenleben gestaltet wird und die Themen relevant sind, die etwas Gemeinsames zwischen den Menschen markieren und nicht bloß privaten Interessen entspringen. Dazu zählen Aushandlungen über den Rahmen von Gemeinschaften, wie die politische Ordnung und grundlegende Werte, Prinzipien und Gesetze, die das Miteinander strukturieren und leiten.

Bezogen auf die aktuelle Situation lässt sich zunächst festhalten, dass die Covid-19-Pandemie sozialphilosophisch betrachtet als etwas Gemeinsames aufgefasst wurde – nicht, weil sie selbst menschengemacht sei, sondern weil es einen gemeinsamen, streitbaren Gestaltungsspielraum im Umgang mit ihr gibt. Dieser wurde über die Anrufung der Solidarität und eines starken Wir-Gefühls betont, was in konkrete Verhaltensregeln wie das *Social*

Distancing übersetzt wurde. Obgleich die gesundheitlichen Gefahren durch eine Corona-Infektion stark variieren, wurde die Pandemie überwiegend als ein gemeinsames und gerade nicht als privates Problem aufgefasst, dessen Bewältigung daher auf politische Entscheidungen und Maßnahmen angewiesen ist. Die daraus resultierenden (bisher ungekannten) Einschränkungen des öffentlichen und privaten Lebens sind der Preis für die Einsicht in die Gemeinsamkeit der Welt.

Entscheidend ist, dass Arendt die politische Welt als streitbaren Ort beschreibt. Welche Themen als gemeinsam behandelt werden und wie der Umgang mit ihnen aussehen soll, ist notwendig umstritten. Diese These begründet sich in politisch-philosophischer Hinsicht in ihrer Betonung von *Pluralität*, der Grundbedingung des Politischen. Die Pluralität betont die Parallelität von Gleichheit und Verschiedenheit: Menschen sind Gleiche, sofern sie sich hinreichend ähnlich sind, um einander verstehen und miteinander handeln zu können. Zugleich sind sie absolut Verschiedene hinsichtlich ihrer Lebensgeschichten, Interessen und Standpunkte in der Welt (vgl. Arendt 2002, 213). Aufgrund des zweifachen Charakters der Pluralität werden politische Aushandlungen möglich und nötig, denn „Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*“ (Arendt 2003, 9–10). Entscheidend ist nun, dass die verschiedenen Perspektiven auf die Welt nicht vereinheitlicht werden dürfen, sondern eine gemeinsame Welt nur in Multiperspektivität denkbar ist – dies ist die „Voraussetzung für eine gemeinsame Welt, die eben nicht von allen Seiten gleich aussieht“ (Weißpflug, 2019, 98).

Bezogen auf die Corona-Krise kann kritisch gefragt werden, ob dieser Pluralität der Perspektiven auf die Pandemie genügend Rechnung getragen wurde, oder ob nicht eher eine privilegierte Mittel- und Oberschichtsperspektive dominierte, für die *Social Distancing*, *Homeoffice* und *Homeschooling* zwar durchaus anstrengende, aber machbare Verhaltensregeln darstellten. Die Covid-19-Pandemie als *gemeinsames* Problem lässt sich jedoch erst begreifen, wenn die verschiedenen Lebenssituationen und Perspektiven der Betroffenen miteinander geteilt und in streitbarer Auseinandersetzung aufeinander bezogen werden: Denn die Pluralität der Welt darf, mit Arendt gedacht, nicht in eine Homogenität aufgelöst werden.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich ein neuer Blick auf die verschiedenen Formen der sozialen Exklusionen nach innen werfen, die zu Beginn des Beitrags aus einer sozialphilosophischen Perspektive identifiziert wurden. Dabei geht es oftmals um die Reduktion sozialer Teilhabe-

formen. So gibt es *innerhalb* der solidarischen Wir-Gemeinschaft zahlreiche Perspektiven, die im öffentlichen Diskurs marginalisiert blieben: von Kindern, die nicht mehr auf Spielplätze und in Betreuungseinrichtungen durften; von Frauen, die die überwiegende Care-Arbeit im Privaten sowie in den unterbezahlten systemrelevanten Bereichen trugen; von Künstler*innen, Selbstständigen, Unternehmer*innen und Sexarbeiter*innen, deren Existenzgrundlage wegbrach; von Betroffenen häuslicher Gewalt und psychisch kranken Menschen, für die die Isolation selbst extrem gefährlich werden konnte; von wohnungslosen, geflüchteten und prekarierten Menschen, die gar keinen oder zu wenig Raum für Social Distancing und die Hygienevorschriften hatten und oftmals schlechteren Zugang zu medizinischer Versorgung; von Arbeiter*innen, die keinen Abstand im Homeoffice halten konnten, sondern unter teils katastrophalen Hygienebedingungen weiterarbeiten mussten usw. Dass die Liste unabgeschlossen bleiben muss, ist der Einsicht in die Multiperspektivität der Welt geschuldet. Obgleich einige der genannten Perspektiven nach und nach in den öffentlichen Diskurs integriert wurden, blieben sie letztlich einer hegemonialen Deutung unterstellt, die die Bewältigung der Krise primär als Verminderung der absoluten Fallzahlen (*Flatten the Curve*) und als ein wirtschaftliches Problem verstand.

Ähnlich können mit Arendt auch die Exklusionen und Abgrenzungen der solidarischen Wir-Gemeinschaft in Zeiten der Pandemie nach außen, d. h. durch soziale oder politische Grenzziehungen, kritisiert werden: Durch Covid-19 wurde noch einmal die Wirkmächtigkeit der Kategorie des Nationalstaats deutlich und auch die jahrzehntelange Anrufung eines geeinten Europas in der Pandemie hintangestellt. Beim Aufkaufen von medizinischem Zubehör, beim Patentrechtswettstreit um einen Impfstoff oder bei der zügigen Schließung der Grenzen zeigt sich die große Bedeutung der nationalstaatlichen Perspektive. Dabei hätte gerade die globale Dimension der Pandemie die Möglichkeit eröffnet, im Sinne Arendts das *gemeinsame* Moment durch eine internationale Zusammenarbeit zu stärken, statt sich auf nationalstaatliche (geschlossene) Grenzen zurückzuziehen. Aus den national verfassten Wir-Konstruktionen wurden z. B. Geflüchtete systematisch ausgeschlossen, was an Arendts Deutung der Aporien der Menschenrechte anschließt und an ihre Kritik, dass das „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt 1986, 614) letztlich von der Zugehörigkeit zu einer (nationalstaatlichen) Gemeinschaft abhängig ist, die dieses Recht im Zweifel schützen kann.

Es zeigt sich, dass die angerufene soziale Solidarität der nationalen Gemeinschaften nach innen wie nach außen durch dominierende Perspekti-

ven geprägt wurde, die der Pluralität einer gemeinsamen Welt nicht gerecht wurde. Denn das Gemeinsame wurde mit Arendt gesprochen weniger in der Differenz als vielmehr in einer beschworenen Einheit gesucht, die nicht alle Menschen im Blick hat und daher exkludierend ist.

Arendt bietet an dieser Stelle auch einen produktiven Fluchtpunkt für die politisch-ethische Reflexion der verschiedenen Formen von Exklusionen an: *das kritische Denken*, um das sich die Menschen bemühen sollten, sofern sie an einer Welt in ihrer Multiperspektivität interessiert sind. Ein Aspekt des kritischen Denkens, der als Pendant zur Pluralität gelesen werden kann, ist die *erweiterte Denkungsart*, die Arendt im Anschluss an Kant einführt: Es geht um „die Fähigkeit, die Dinge vom Standpunkt des anderen aus zu sehen“, was Arendt „die politische Einsicht par excellence“ nennt (Arendt 2016, 53). Das Ziel besteht nicht in einer erweiterten Empathie, sondern im Durcharbeiten und Einbeziehen der besonderen Bedingungen der unterschiedlichen Standpunkte einer pluralen Welt: „Mit einer ‚erweiterten Denkungsart‘ denken heißt, daß man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen“ (Arendt 2012a, 68). Die imaginierten Besuche im Sinne eines ständigen Perspektivwechsels bedürfen einer reflexiven Anstrengung, um in das eigene Nachdenken und Urteilen über die Welt möglichst viele andere Perspektiven einzubeziehen. Dadurch soll die subjektive Bedingtheit der eigenen Position kritisch hinterfragt und durch eine intersubjektive Perspektive ergänzt werden. So stellt das kritische Denken die Grundlage bereit für „das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll“ (Arendt 2012b, 300).

Dieses Verständnis schließt explizit an die Dimension der politischen Solidarität an, indem die verschiedenen Exklusionen zum Anlass für ein kritisches Nachdenken genommen werden. Auf die aktuelle Situation bezogen folgt aus dem kritischen Denken die Anforderung, sich individuell wie gesamtgesellschaftlich zu fragen, welche Standpunkte und Perspektiven auf die Pandemie im Diskurs marginalisiert oder ausgeschlossen wurden. Der Pluralität der Perspektiven kann durch eine erweiterte Denkungsart begegnet werden, die sich im Urteilen über die Welt reflexiv um eine intersubjektive Perspektive bemüht und etwa folgende Fragen stellt: Welchen Risiken und Problemen sind verschiedene Gruppierungen durch die Maßnahmen und Verordnungen ausgesetzt? Welche Bedürfnisse haben sie aufgrund ihrer konkreten Bedingungen? Wie ließe sich ein gesamtgesellschaftlicher Umgang auch mit den indirekten Facetten der Pandemie finden? Wie ließe

sich allgemeiner eine Grundlage für eine gemeinsame Welt bereitstellen, in der alle Standpunkte und Perspektiven als relevant anerkannt und einbezogen werden?

Diese Fragen verweisen auf die Gestaltbarkeit der politischen Welt. Die Covid-19-Pandemie kann als historisches globales Ereignis betrachtet werden, dessen Verlauf und Folgen nach wie vor ungewiss sind. Im Umgang mit der Pandemie erweisen sich dabei vermeintlich alternativlose Prinzipien als wandelbar: Statt der Sicherung demokratischer Freiheits- und Bürger*innenrechte oder des wirtschaftlichen Primats wird nun insbesondere die gesundheitliche Grundversorgung betont. Dabei handelt es sich um das Ergebnis politischer Urteile und Entscheidungen, die so oder auch anders getroffen werden können.

Das kritische Denken, das neben der Pluralität der Perspektiven die politische Gestaltbarkeit betont, nennt Arendt auch ein *Denken ohne Geländer*: „Das heißt, wenn Sie Treppen hinauf- oder heruntersteigen, dann gibt es immer das Geländer, so daß Sie nicht fallen. Dieses Geländer ist uns jedoch abhandengekommen. So verständige ich mich mit mir selbst“ (Arendt 2005, 112–113). Aufgrund der Erfahrungen im 20. Jahrhundert formulierte Arendt die These vom Traditionsbruch, wonach die vormalig leitenden Werte, Regeln, Normen und Traditionen ihre Gültigkeit für Gegenwart und Zukunft verloren haben und nicht mehr als orientierendes Geländer dienen können (vgl. Arendt 2012b, 34). In dieser entstehenden Lücke sah Arendt jedoch ein positives Moment, weil die Menschen zwar ihre Geländer verloren hatten, nicht jedoch die Fähigkeit zum eigenständigen, kritischen Denken und Urteilen. Das Treppensteigen ohne Geländer ist durch eine kritische Haltung ausgezeichnet und unterzieht die als selbstverständlich angenommenen Normen und Traditionen einer stetigen kritischen Prüfung. Das Denken ohne Geländer erweist sich demnach als zutiefst politische und demokratische Einsicht. Dabei ist der öffentliche Austausch mit anderen Menschen bedeutsam, denn die „Kunst des kritischen Denkens [...] kann man nicht ohne Öffentlichkeit lernen, ohne die Überprüfung, die aus der Begegnung mit dem Denken anderer entsteht“ (Arendt, 2012a, 67).

Das Denken ohne Geländer ist gegenwärtig als Plädoyer gegen die oftmals proklamierte Alternativlosigkeit im Politischen zu lesen. Gerade in Krisenzeiten, wie der Covid-19-Pandemie, ist ein solches kritisches Denken bedeutsam, da es Alternativen zur bestehenden Ordnung eröffnet. Momentan beginnt beispielsweise eine öffentliche Debatte über eine mögliche zukünftige Transformation der politischen und ökonomischen Grundlagen des Zu-

sammenlebens. Die Positionen changieren dabei zwischen einer möglichst raschen Rückkehr zur Normalität und kritisch-utopischen Forderungen einer ganz anderen zukünftigen Welt, in der etwa der Pflege- und Gesundheitssektor grundlegend reformiert werden, kapitalistische Marktinteressen zugunsten einer sozialen und ökologischen Wende zurückgestellt werden oder Prinzipien wie Geschlechtergerechtigkeit und globale Gerechtigkeit neu an Bedeutung gewinnen sollen.

Diese aktuellen Debatten über grundlegende Veränderungen des Zusammenlebens im Zuge der Covid-19-Pandemie schließen an Arendts emphatischen Handlungsbegriff an. Denn die Freiheit im Handeln bestimmt sie als die Möglichkeit „einen neuen Anfang zu setzen, etwas Neues zu beginnen, die Initiative zu ergreifen“ (Arendt 2003, 34). Indem das Handeln etwas Unerwartetes erzeugt, unterbricht es den Ablauf des Erwarteten, denn der Neuanfang „steht stets im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche“ (Arendt 2002, 216–217). In dieser Perspektive wird der Begriff des Politischen über die Freiheit des Handelns produktiv geöffnet und es sind weder staatliche Institutionen noch Marktlogiken, die den Lauf der Dinge determinieren, da sich die Welt durch die Möglichkeit des Neuanfangs ständig radikal ändern kann. So ist Arendts Handlungsbegriff als Plädoyer für Freiheit und Gestaltbarkeit im Politischen und als Kritik an der Vorstellung von Politik als Technik und damit einhergehender politischer Alternativlosigkeit zu verstehen, die „sich präsentiert unter dem Zeichen der *Unmöglichkeit jedes Neuanfangs*“ (Marchart 2005, 25).

Dieses Moment des Neuanfangs schließt wiederum an die politische Dimension von Solidarität an. Es geht im Anschluss an Arendt bei der Gestaltung der Welt nach der Covid-19-Pandemie um eine Transformation scheinbar unhinterfragter politischer und ökonomischer Strukturen der globalisierten Welt, die oftmals exkludierend und marginalisierend sind. Politische Solidarität will demgegenüber neue Handlungsspielräume eröffnen, die die ausgeschlossenen Perspektiven hör- und sichtbar machen und nach neuen politischen Entwicklungspfaden suchen. In diesem Sinne kann mit Arendt gesprochen in der Pandemie auch ein Potenzial gesehen werden, um auf der Grundlage der Pluralität der Welt einen gemeinsamen Neuanfang zu setzen und die scheinbare Alternativlosigkeit politischen Handelns in einer globalisierten Welt zu durchbrechen.

5. Fazit

Solidarität, so zeigen die vorangegangenen Überlegungen, ist ein zentraler Topos im Kontext der Covid-19-Pandemie. An seinen aktuellen Verwendungsweisen zeigen sich dabei die Stärken, aber auch Schwächen in der Anrufung dieses normativen Konzepts. Mit Arendt kann die philosophische Diskussion genau an diesen Schwächen ansetzen und Optionen für eine Schärfung des Solidaritätsverständnisses in Zeiten der Krise können entwickelt werden. Mit Rekurs auf die aufgespannte philosophische Heuristik kann dieses Potenzial in drei Richtungen abschließend noch einmal zusammengefasst werden.

Aus einer *sozialphilosophischen* Perspektive heraus wurde die soziale Dimension der Solidarität beschrieben, die über die Konstruktion einer Wir-Gemeinschaft ihre Mitglieder zu solidarischem Verhalten auffordert. Dabei werden in Corona-Zeiten allerdings problematische soziale und politische Exklusionen sowohl nach innen als nach außen vorgenommen, die oftmals zu wenig reflektiert werden. Mit Arendt kann die philosophische Sensibilität für diese Ausschlüsse erhöht werden. Denn bei Arendt wird die Welt als relationaler Zwischenraum konzeptualisiert, in dem gemeinsam Entscheidungen ausgehandelt werden. Diese sind aufgrund der Pluralität und Multiperspektivität der Welt konfliktthaft und streitbar, da sich das Gemeinsame nur in der Differenz denken lässt und diese Verschiedenheit den Ausgangspunkt des Politischen bildet. Durch das kritische Denken und eine erweiterte Denkungsart können die Exklusionen der angerufenen sozialen Solidarität in Zeiten der Covid-19-Pandemie sichtbar gemacht und eine intersubjektive Perspektive eröffnet werden, die marginalisierte Positionen in das gemeinsame Nachdenken und Entscheiden über die Welt einbezieht. Dies scheint gegenwärtig eines der drängendsten Themen im Zuge der Pandemie zu sein.

Aus einer *politisch-philosophischen* Perspektive wird Solidarität in der Covid-19-Pandemie meist in liberaler Tradition auf die Einrichtung von Institutionen im Paradigma des Nationalstaats bezogen. Die Anrufung der Solidarität wird dann als Antwort auf die freiheitseinschränkende Maßnahmen verstanden, die durch eine evidenzbasierte Politik begründet werden. Dadurch wird die politische Verantwortung vom Staat auf die Bürger*innen übertragen. Solidarität bedeutet dann v. a., sich in einem vorgegebenen Sinne (solidarisch) an die politischen Maßnahmen zu halten.

Mit Arendt kann diese Perspektive kritisiert werden: Ihr weiter Begriff des Politischen fokussiert nicht auf Institutionen, sondern darauf, dass

das Politische als gemeinsames Moment zwischen Menschen durch ihr Handeln und Urteilen in der Welt entsteht. Dadurch wird die starre Trennung zwischen Institutionen und Bürger*innen aufgelöst; zugunsten einer Betonung des relationalen politischen Zwischenraums, der immerzu streitbar ist. Durch die Möglichkeit des Neuanfangs im Politischen nimmt Arendt eine Abkehr von der technischen Logik und Alternativlosigkeit in der Politik vor. Dadurch kann der Notfallmodus der Krise transformiert werden zu einem positiven Gestaltungsraum. Im Anschluss an Arendt wird Politik in Corona-Zeiten dann nicht als evidenzbasierte Technik verstanden, sondern als ein gemeinschaftlicher und offener Prozess, in dem in der Pluralität um die gemeinsamen besten Lösungen urteilend und handelnd gerungen wird.

Schließlich wird aus *ethischer* Perspektive das normative Potenzial von Solidarität betont, das jedoch in der Corona-Krise oftmals in einer instrumentellen Verwendungsweise verkürzt wurde. Dabei gerät jedoch das spezifisch normative Potenzial der Solidarität aus dem Fokus, das sowohl einen differenzierteren Blick auf die Krise ermöglicht als auch über die Krise hinaus Einsichten für einen emanzipatorischen Gesellschaftsentwurf bietet. An Arendt anschließend kann demgegenüber ein Verständnis *politischer Solidarität* begründet werden, das an die gegenwärtige Debatte über Solidarität in Zeiten der Pandemie anknüpft, diese jedoch um einen elaborierten Begriff des Politischen weitet. Dadurch wird die eigenständige normative Qualität von Solidarität betont, welche dann nicht länger als Mittel zur Verwirklichung von Gerechtigkeit verstanden wird (Scholz 2008; Bayertz 1998), sondern als Motor politischer Transformation. Denn mit Arendt (und über sie hinaus) kann ein Verständnis von Solidarität vorgeschlagen werden, das sich in die Aushandlung der gemeinsamen multiperspektivischen Welt einschaltet – indem im Denken ohne Geländer die allgemeinen politischen Grundlagen einer stetig kritischen Reflexion unterzogen werden sowie handelnd Neuanfänge gesetzt und dadurch das Politische dynamisiert wird. Ein solches mutiges politisches Denken und Handeln ist gerade in Zeiten der (Corona-)Krise gefragt.

Mit Arendt gesprochen wird Solidarität dann nicht bloß als instrumentelle Anrufung verstanden, um evidenzbasierte Präventionsmaßnahmen umzusetzen, sondern vielmehr als gemeinschaftliche kritische und inklusive Haltung, die darauf zielt, das Gemeinsame in der Differenz zu betonen, die normativen Grundlagen des Politischen kritisch zu hinterfragen und dabei ausgeschlossene und marginalisierte Perspektiven einzubeziehen. Gerade angesichts der Pandemie und ihrem unvorhersehbaren Verlauf geht es um

eine Form der politischen Solidarität, die an den Bedürfnissen und den Perspektiven aller Menschen ausgerichtet ist und sich nicht blind an (neuen) Geländern orientiert. Dies ist das Potenzial von Solidarität während und nach der Pandemie: Politische Solidarität eröffnet einen Neuanfang für die politische Gestaltung einer scheinbar alternativlosen Welt.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2003. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2005. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2012a. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, herausgegeben von Ronald Beiner. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2012b. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*, herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2016. *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Bayertz, Kurt. 1998. „Begriff und Problem der Solidarität“. In *Solidarität. Begriff und Problem*, herausgegeben von Kurt Bayertz, 11–53. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Behrendt, Hauke. 2018. „Teilhabegerechtigkeit und das Ideal einer inklusiven Gesellschaft“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5 (1): 43–72.
- Brunkhorst, Hauke. 2002. *Solidarität, Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London und New York: Verso Books.
- Derpmann, Simon. 2013. *Gründe der Solidarität*. Paderborn: Mentis.
- Deutscher Ethikrat. 2020. *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc-Empfehlung*. <https://www.ethikrat.org/mitteilungen/2020/solidaritaet-und-verantwortung-in-der-corona-krise/> (zuletzt abgerufen am 10.08.2020).
- Dübgen, Franziska. 2014. „Reflexive Solidaritäten – Normative Bedingungen einer Politik nach-der-Entwicklung“. In *Effektiv oder gerecht? Die normativen Grundlagen der Entwicklungspolitik*, herausgegeben von Stefan Kadelbach, 179–213. Frankfurt/M.: Campus.
- Gould, Carol C. 2007. „Transnational Solidarities“. *Journal of Social Philosophy* 38 (1): 148–164.

- Große Kracht, Herrmann-Josef. 2019. „Solidaristische Solidarität und die Suche nach einer postliberalen Sozialtheorie. Come, Durkheim und der französische Solidarismus“. *SWS-Rundschau* 59 (4): 450–464.
- Habermas, Jürgen. 2004. „Solidarität jenseits des Nationalstaats. Notizen zu einer Diskussion“. In *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*, herausgegeben von Jens Beckert, Julia Eckert, Martin Kohli und Wolfgang Streeck, 225–235. Frankfurt/M.: Campus.
- Hark, Sabine, Rahel Jaeggi, Ina Kerner, Hanna Meißner und Martin Saar. 2015. „Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität“. *Feministische Studien* 33 (1): 99–103.
- Heindl, Alexander, und Karolin-Sophie Stüber. 2019. „Die Pluralität von Solidaritäten und Formen der Kritik“. *SWS-Rundschau* 59 (4): 352–370.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2001. „Solidarity and Indifference“. In *Solidarity and Care in the European Union*, herausgegeben von Ruud ter Meulen, Wil Arts und Ruud Muffels, 287–308. Dordrecht, Boston und London: Kluwer Academic Publishers.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Lessenich, Stephan. 2019. *Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem*. Stuttgart: Reclam.
- Lessenich, Stephan, Michael Reder und Dietmar Süß. 2020. „Zwischen sozialem Zusammenhalt und politischer Praxis: Die vielen Gesichter der Solidarität“. *WSI Mitteilungen* 73 (5): 319–326.
- Löschke, Jörg. 2015. *Solidarität als moralische Arbeitsteilung*. Paderborn: Mentis.
- Marchart, Oliver. 2005. *Neu anfangen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien: Turia + Kant.
- Merkel, Angela. 2020. *Coronavirus in Deutschland: Merkel ruft zu Solidarität auf*. <https://www.bundeskanzlerin.de/bkin-de/aktuelles/merkel-zu-corona-1729780> (zuletzt abgerufen am 10.08.2020).
- Pensky, Max. 2007. „Two Cheers for Cosmopolitanism: Cosmopolitan Solidarity as Second-Order Inclusion“. *Journal of Social Philosophy* 38 (1): 165–184.
- Reder, Michael, und Alexander Heindl. 2020. „Politische Solidarität in transnationaler Perspektive“. *WSI Mitteilungen* 73 (5): 349–355.
- Rorty, Richard. 1989. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übersetzt von Christa Krüger. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sandel, Michael J. 2013. „Solidarität“. *Transit. Europäische Revue* 23 (44): 103–117.
- Sangiovanni, Andrea. 2015. „Solidarity as Joint Action“. *Journal of Applied Philosophy* 32 (4): 340–359.
- Scholz, Sally J. 2008. *Political Solidarity*. University Park, PA: Penn State University Press.

- Stichweh, Rudolf. 2016. *Inklusion und Exklusion*. 2. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Taylor, Alfred E. 2015. „Solidarity: Obligations and Expressions“. *Journal of Political Philosophy* 23 (2): 128–145.
- Taylor, Charles. 2002. „Einige Überlegungen zur Idee der Solidarität“. In *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, herausgegeben von Charles Taylor, 51–63. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Weißflug, Maike. 2019. *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Naturverhältnisse in der Krise: Gesellschaftliches Handeln und natürliche Prozessualität in der Covid-19-Pandemie

Relations to Nature in Crisis: Societal Action and Natural
Processes in the COVID-19 Pandemic

JONAS HELLER, FRANKFURT AM MAIN

Zusammenfassung: In der gegenwärtigen Corona-Krise erscheinen die *Entstehung* der Krise – die Verbreitung der Krankheit Covid-19 zur Pandemie – und die *Bewältigung* der Krise – die rechtlichen Einschränkungen und Maßnahmen – scharf getrennt. Die Entstehung der Krise geht auf ein Stück Natur zurück, auf ein für Menschen bedrohliches Virus. Die Bewältigung der Krise geht mit staatlichem und gesellschaftlichem Handeln einher, das in zahlreichen Ländern im Rahmen rechtlicher Ausnahmezustände erfolgte. Den markanten Trennungspunkt zwischen Entstehung und Bewältigung der Krise bildet die Ausrufung der Ausnahmemassnahmen, durch die in das Pandemiegeschehen interveniert wurde. Diese Einteilung kann den Eindruck erwecken, die mit Natur verbundene Entstehung der Krise sei eine Zeit, die gänzlich vor dem Handeln liegt: eben die Zeit des natürlichen Prozesses, die von der mit Handeln verbundenen Bewältigung der Krise abgekoppelt sei. Dieser Aufsatz zielt demgegenüber darauf, die Phasen der Entstehung und der Bewältigung der Corona-Krise in ihrer jeweiligen Ambivalenz hervortreten zu lassen. Das Ziel ist dabei ein doppeltes: Einerseits soll hervortreten, inwiefern die Phase der *Entstehung* der Krise nicht nur prä-aktiv und die Krise damit keine bloß natürlich gegebene, sondern auch eine gesellschaftlich gemachte ist. Andererseits soll deutlich werden, in welcher Weise die Phase der *Bewältigung* der Pandemie nicht allein krisenreaktiv, sondern auch krisenproduktiv ist.

Einleitend werde ich die genannte Zeitlichkeit – Entstehung und Bewältigung – erläutern, die einem gängigen Krisenverständnis zugrunde liegt, das auch in der gegenwärtigen Pandemie wirksam ist. Darauf werde ich darlegen, inwiefern das Denken des Ausnahmezustands ein Denken ebendieser Zeitlichkeit und damit zweier Phasen der Krise ist (I.1), und zeigen, warum sich die gegenwärtige Krise gerade aufgrund ihrer Verbindung mit Natur in dieses Denken einfügt (I.2). Auf dieser Grundlage gehe

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



ich dazu über, ein komplizierteres Verständnis der gegenwärtigen Krise zu gewinnen, indem ich darlege, wie in ihrer Entstehung natürliche Prozessualität und gesellschaftliches Handeln untrennbar zusammenwirken (II.1) und an welchen Punkten ihrer Bewältigung die Krisenreaktion so in Krisen*produktion* umschlägt, dass das gesellschaftliche bzw. staatliche Handeln wiederum auf Natur zurückwirkt (II.2). Durch diese Schritte soll deutlich werden, inwiefern sich in der gegenwärtigen Krise weder natürliche Prozesse und soziale Praxis noch Krisenreaktion und Krisen*produktion* äußerlich gegenüberstehen, sondern intern verbunden sind. Das eingangs erläuterte Krisenverständnis erfährt dadurch eine Modifikation.

Schlagwörter: Natur, Maßnahme, Krise, Recht, Ausnahmezustand

Abstract: In the current corona crisis, the *emergence* of the crisis – the spread of the COVID-19 disease to a pandemic – and the *coping* with the crisis – the legal restrictions and measures – appear to be sharply separated. The emergence of the crisis goes back to a piece of nature, to a virus threatening for humans. The coping with the crisis is carried out through governmental and societal action, which in many countries took place within the framework of legal states of exception. The pronounced dividing line between the emergence and the coping with the crisis is the proclamation of the exceptional measures that intervened in the pandemic. This division can give the impression that the emergence of the crisis is a time that lies entirely before action: a time of natural process, separated from the crisis management which is associated with action. In contrast, this article aims to show the phases of the emergence and management of the corona crisis in their respective ambivalence. The aim is twofold: On the one hand, it is to be shown to what extent the phase of the emergence of the crisis is not only pre-active and the crisis is therefore not just a natural one, but also socially made. On the other hand, it should become clear in what way the phase of coping with the pandemic is not only crisis-reactive, but also crisis-productive.

I will begin by explaining the temporality – emergence and coping – that characterizes a common understanding of crisis, which is also effective in the current pandemic. I will then explain to what extent the thinking of the state of exception is a thinking of this very temporality and thus of two phases of crisis (I.1), and show why the present crisis fits into this thinking precisely because of its connection with nature (I.2). On this basis, I proceed to develop a more complex understanding of the current crisis by explaining how natural processes and societal action work inseparably together (II.1), and at which points in the process of coping, the crisis reaction turns into crisis production in such a way that societal or governmental action in turn affects nature (II.2). These steps are intended to make clear to what extent in the current crisis neither natural processes and social practice nor crisis reaction and crisis production are externally opposed to each other, but are internally connected. The understanding of crisis explained at the beginning is thereby modified.

Keywords: nature, measure, crisis, law, state of exception

Einleitung: Die Temporalität der Krise

Am 11. März 2020 erklärte die Weltgesundheitsorganisation (WHO) die Krankheit Covid-19 zur Pandemie.¹ Ein halbes Jahr später, am 23. September 2020, zog der Virologe Christian Drosten gegenüber der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Bilanz über den Zusammenhang zwischen der Ausbreitung der Krankheit in Deutschland und den weithin als erfolgreich eingeschätzten staatlichen Maßnahmen. Die nationale Leistung relativierend sagte Drosten: „Wir haben mit genau den gleichen Mitteln reagiert wie andere. Wir haben nichts besonders gut gemacht. Wir haben es nur früher gemacht“ (Drosten 2020a). Die entscheidende Differenz zu anderen Ländern liegt demnach weniger darin, wie gehandelt wurde (besonders gut), sondern wann gehandelt wurde (besonders früh). Dass zeitig reagiert wurde, erklärt die Griffigkeit der Maßnahmen und die über den Sommer gemäßigte Ausbreitung von Covid-19 in Deutschland. Mit dieser Einschätzung trifft sich, dass umgekehrt in anderen Ländern schon im Frühjahr kritisiert wurde, den richtigen, d. h. frühen Handlungszeitpunkt verpasst zu haben. So wurde etwa Boris Johnson Mitte April durch seinen ehemaligen „chief scientific adviser“ David King öffentlich vorgeworfen, auf den gegebenen Notfall zu spät mit den notwendigen Maßnahmen reagiert zu haben (vgl. Mason 2020).

Die Einschätzungen von Christian Drosten und David King machen zwei Aspekte sichtbar, die einem gängigen Verständnis nach zu einer Krise gehören: Der eine Aspekt ist eine diagnostizierte *Krisenlage* – hier die Verbreitung der Krankheit Covid-19 zur gesundheitlichen Pandemie –, der andere Aspekt ist eine therapeutische *Krisenintervention* – hier die von den Regierungen beschlossenen rechtlichen Einschränkungen und politischen Maßnahmen. Die beiden Aspekte der Krise stehen in einer zeitlichen Abfolge, so dass sich in einer Krise, wird sie nicht einfach resignativ hingenommen, zwei Szenarien verbinden: retrospektiv ein Szenario der *Entstehung*, prospektiv ein Szenario der *Bewältigung*. Diese zeitliche Struktur bringt Drosten im Hinblick auf die Corona-Krise zum Ausdruck: Die entstandene Krise wurde als solche – als bedrohliche Lage, die eine dringende Reaktion erfordert – in Deutschland früher als andernorts ernst genommen und die bewältigenden Maßnahmen wurden zeitig eingesetzt. Eine solche Temporalität der Krise – die Abfolge von Entstehung und Bewältigung – entspricht

1 Siehe den Text der Erklärung: <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> (abgerufen am 8.10.2020).

einem klassischen Krisenverständnis, wie es sich etwa bei dem von Carl Schmitt beeinflussten Historiker Reinhart Koselleck findet. In seinem Buch *Kritik und Krise* schreibt Koselleck: „Es liegt im Wesen einer Krise, daß eine Entscheidung fällig ist, aber noch nicht gefallen“ (Koselleck 1973, 105). Den Punkt einer fälligen Entscheidung nicht oder weniger verpasst und in die Krise zeitnah interveniert zu haben, ist das, was Drosten schon im Frühjahr als „Vorsprung“ bezeichnet und davor gewarnt hat, ihn zu verspielen (vgl. Drosten 2020b und 2020c). Im Vorsprung sah Drosten eine „von der Natur“ gegebene Chance, denn die Ausbreitung der Krankheit sei eine „Naturkatastrophe, die in Zeitlupe abläuft“ (Drosten 2020c, 2). Das Naturgeschehen der Krankheitsverbreitung gelte es, so Drosten am 11. März im Interview, durch „gezielte und gute Maßnahmen“ einzudämmen (ebd.). Der bei Koselleck genannten Zeit *vor* der Entscheidung entspricht in dieser Aussage Drostens die Phase *vor* der Intervention in den Naturverlauf der Ausbreitung.

Die hier anklingende Gegenüberstellung einer mit Natur verbundenen Krisenentstehung einerseits und einer durch Maßnahmen betriebenen Krisenbewältigung andererseits legt einen scharfen Gegensatz von Handeln und Nichthandeln nahe: Als ein an Natur geknüpft Geschehen liegt die Krisenentstehung vor dem Handeln, sie ist *prä-aktiv*; dagegen bezieht sich die Krisenbewältigung handelnd auf die nunmehr gegebene Krise, sie ist *re-aktiv*. Diese Sichtweise ist richtig, insoweit sie sich allein auf das Kriterium der Intervention, d. h. der politisch beschlossenen und umgesetzten Maßnahmen bezieht. Drosten hat also recht, wenn er sagt, dass *dieses* Handeln – die Intervention durch Krisenmaßnahmen – in verschiedenen Ländern zu unterschiedlichen Zeitpunkten eingesetzt hat; und es leuchtet ebenfalls ein, dass der Zeitpunkt dieses Handelns den jeweiligen Verlauf der Ausbreitung von Covid-19 in unterschiedlichen Ländern mitbestimmt hat. Allerdings lässt sich die Corona-Krise (und das war auch nicht Drostens Intention) nicht begreifen, wenn sie allein durch *diesen* Zusammenhang von Krise und Handeln beschrieben wird: einen Zusammenhang, dessen eine Seite – die Krisenlage – sich jenseits von Handeln ergibt und dessen andere Seite – die Intervention durch Maßnahmen – allein als Lösung der Krise in Betracht kommt. Demgegenüber verfolgt dieser Aufsatz ein doppeltes Ziel. Einerseits soll deutlich werden, inwiefern die Phase der *Entstehung* der Krise (die Verbreitung von Covid-19 zur Pandemie) nicht nur prä-aktiv und die Krise damit keine bloß „natürlich“ gegebene, sondern auch eine gemachte ist. In Frage steht hier, welche Rolle ein gesellschaftliches Handeln auch diesseits (also vor) der Krisenintervention spielt; denn das Handeln der In-

tervention ist nicht das einzig für die Krise relevante. Welches Handeln also trägt, vor den staatlichen Maßnahmen, zur Entstehung der Krise bei, indem es sich mit der Naturprozessualität des Virus verbindet? Andererseits soll deutlich werden, in welcher Weise die Phase der *Bewältigung* der Pandemie (die rechtlichen Ausnahmemaßnahmen) nicht allein krisenreaktiv, sondern auch krisenproduktiv ist. In Frage steht hier, inwiefern die durch staatliches Maßnahmehandeln stattfindende Intervention nicht nur die Krise lösende, sondern auch sie auslösende Effekte hat. Gegenüber der Temporalität der als klassisch akzentuierten Sicht auf die Krise bedeutet diese doppelte Fragerichtung eine Irritation, insofern die Entstehung der Krise nicht jenseits von Handeln und die Bewältigung der Krise nicht allein als deren Lösung in den Blick kommt.

Der Aufsatz entfaltet dieses Argument in zwei Schritten. Im ersten Teil (I) soll der Trennungspunkt genauer in Betracht kommen, anhand dessen dem klassischen Krisenverständnis zufolge die Entstehung und die Bewältigung der Krise in zwei Phasen unterschieden und beide aufeinander bezogen werden. Dieser Trennungspunkt liegt, wie angedeutet, in der Intervention, durch die auf eine Krise reagiert wird. Er lässt sich in der gegenwärtigen Corona-Krise deshalb klar fassen, weil er durch die vielerorts erklärten Ausnahmezustände und die auf dieser Grundlage ergriffenen Maßnahmen markiert ist. Inwiefern die Logik des Ausnahmezustands generell einem Zwei-Phasen-Denken der Krise entspricht, werde ich im ersten Abschnitt (I.1) erläutern. Zugleich soll deutlich werden, dass jeder Ausnahmezustand auf der Ebene des Rechts eine Krisensituation hervorbringt, die zuvor nicht bestand: Auf eine als faktisch festgestellte Krise wird im Ausnahmezustand dadurch reagiert, dass eine rechtliche Krise produziert wird. Diese rechtliche Krise, die der Ausnahmezustand bewirkt, macht ihn zum Gegenstand der Kritik. Je evidenter allerdings die faktisch festgestellte Krise erscheint, die dem Ausnahmezustand vorausgeht, desto legitimer und damit kritikfester erscheint dieser. Im zweiten Abschnitt (I.2) werde ich darlegen, inwiefern die gegenwärtige Corona-Pandemie dieses Kriterium einer faktischen Krisenlage erfüllt und damit begünstigt, dass die Ausnahmemaßnahmen weit- hin als legitim akzeptiert werden. Einen Grund dafür sehe ich darin, dass die gegenwärtige Krise in einem engen Verhältnis mit Natur (mit der Natur des Virus) steht und natürliche Prozesse als vom Handeln getrennt erscheinen: Sie entstehen zunächst und auf sie wird – in einer zweiten Phase – reagiert. Gerade im Naturaspekt der Krise wird daher ihr „Realitätsgehalt“, d. h. ihr wirkliches und vor den Maßnahmen gegebenes Vorliegen gesehen. Der zwei-

te Teil (II) fragt demgegenüber nach einem differenzierteren, weniger homogenen Verständnis der Phase *vor* und der Phase *nach* der Intervention durch Maßnahmen. Im dritten Abschnitt (II.1) steht im Fokus, in welcher Weise sich in der Entstehung der Krise, d. h. vor der Intervention, die natürlichen Prozesse mit gesellschaftlichem Handeln untrennbar verbinden. Gefragt wird hier, inwiefern die Beschreibung der Pandemie als „Naturkatastrophe“ den Zusammenhang von natürlicher Prozessualität und gesellschaftlicher Praxis unzureichend beschreibt. Der vierte Abschnitt (II.2) gilt der Frage nach der Krisenproduktivität der Corona-Maßnahmen: In welcher Weise bringen die im Rahmen von Ausnahmezuständen erfolgenden Interventionen die Krisenlage mit hervor und welche Folgen hat das Maßnahmehandeln für die auch natürliche Existenz von Menschen? Auf die Verbindung von Naturprozessualität und gesellschaftlichem Handeln soll im Schlussabschnitt im Hinblick auf die Entstehung und Bewältigung der Krise zusammenfassend reflektiert werden, denn weder ist die Krise in ihren unterschiedlichen Aspekten schlicht als Katastrophe der Natur noch einfach als Maßnahme von Menschen zu begreifen.

I. Krisenlage und Krisenmaßnahme

I.1 Ausnahmezustand: Das Verhältnis von gegebener Krise und reaktivem Handeln

Reinhart Koselleck hat, wie eingangs erwähnt, die Krise als eine Lage bestimmt, in der eine Entscheidung fällig ist. Das Fallen einer solchen Entscheidung markiert einen zeitlichen Einschnitt: Rückblickend macht die Entscheidung geltend, dass sich ein Zustand der Krise ergeben hat, vorausblickend leitet sie die Maßnahmen ein, die diesen Zustand praktisch beheben sollen. Ein solcher Einschnitt, der – wie Drostens bemerkt hat – früher oder später erfolgen kann, ist auch in der gegenwärtigen Corona-Krise festzustellen. Er wird besonders darin manifest, dass auf die gesundheitliche Pandemie in zahlreichen Ländern durch die Deklaration rechtlicher Ausnahmezustände reagiert wurde. Ein Ausnahmezustand besteht nur, wenn er explizit erklärt wird; er ist stets Folge einer Entscheidung. Im Rahmen der Pandemie im Jahr 2020 hatten bis Mitte April 98 Regierungen einen Ausnahmezustand erklärt (vgl. Bjørnskov und Voigt 2020).² Dies ermöglichte rechtliche

2 Zur Frage, inwiefern hinsichtlich der Bundesrepublik Deutschland von einem rechtlichen Ausnahmezustand gesprochen werden kann, vgl. unten, S. 486f.

Maßnahmen (Einschränkung von Grundrechten), um der gesundheitlichen Krisenlage (Verbreitung der Krankheit Covid-19) entgegenzutreten. Das Verhältnis von rechtlichen Einschränkungen und gesundheitlicher Lage war dabei von Beginn an Gegenstand der Kritik. Von verschwörungsmythischen Kreisen einmal abgesehen, auf die ich am Ende des Aufsatzes zu sprechen komme, setzte diese Kritik insbesondere an zwei Stellen an. Einerseits betraf sie den *Inhalt* der Maßnahmen. Fraglich war hier zunächst, ob die Maßnahmen, auch das inzwischen weithin befürwortete Tragen von Masken, im Hinblick auf die Ausbreitung der Krankheit überhaupt wirksam sind und ob die Wirkung, die durch Lockdowns erzielt werden sollte, die ökonomischen Folgen rechtfertigen kann. Zu einem wichtigen Teil beruhte (und beruht) diese Kritik auf dem großen Nichtwissen über das neuartige Virus: über den Weg seiner Übertragung und das Maß seiner Gefährlichkeit sowie über die Auswirkungen in Wirtschaft und Gesellschaft (vgl. Schwering 2020). Andererseits betraf die Kritik die *Modalität* der Einsetzung der Maßnahmen, die Weise nämlich, in der sie exekutiv beschlossen wurden. Auf diese Kritik, die von der Sorge um die Gewaltenteilung im demokratischen Rechtsstaat getragen ist, werde ich in Abschnitt II.2 eingehen. An dieser Stelle soll eine grundsätzlichere Problematik im Fokus stehen, die das Verhältnis von Krisenlage und Krisenmaßnahmen nicht allein in der konkreten gegenwärtigen Situation betrifft, sondern im rechtlichen Phänomen des Ausnahmezustands selbst gründet. Diese Problematik liegt darin, dass die rechtlichen Entscheidungen, durch die Ausnahmemassnahmen beschlossen werden, nicht nur Mittel der Reaktion sind, durch die eine bestehende Krise bewältigt werden soll, sondern auch eine krisenproduktive Wirkung haben: Der Ausnahmezustand, der die *faktische* Normalität wieder herstellen soll, suspendiert zugleich die *rechtliche* Normalität und führt dadurch in eine Krise des Rechts. Um diese Krise, in die das Recht gerät, deutlich zu machen, muss im Folgenden zunächst das Phänomen des Ausnahmezustands erläutert werden sowie die rechtliche Logik, nach der er funktioniert und in der sich Krisenreaktion und Krisenproduktion verbinden.

Der Politikwissenschaftler Matthias Lemke versteht unter „Ausnahmezustand“ eine „Vielzahl empirisch auffindbarer Krisenreaktionsmechanismen im Rahmen ausdifferenzierter Staatlichkeit“, welche die „Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit der Regierung“ erweitern sollen, „wenn die Umstände dies erfordern“ (Lemke 2019, 292f.). Dass eine Krise vorliegt, ist somit die Voraussetzung des Ausnahmezustands. Denn er ist ein Mittel, um auf Krisen zu reagieren: ein „Krisenreaktionsmechanismus“. Die Mecha-

nismen, aus denen er jeweils besteht, versetzen die Regierung in die Lage, über angemessene Maßnahmen und ihre Umsetzung zu entscheiden. Verstanden als rechtlicher Mechanismus, vermittelt der Ausnahmezustand *zwischen* der gefährlichen Krise und den folglich fälligen Entscheidungen. Die Krise erfordert den Ausnahmezustand, weil er die Entscheidungen zu ihrer Bewältigung möglich macht. Krise – Ausnahmezustand – Entscheidung: Diese Abfolge ist für den Ausnahmezustand, seiner rechtlichen Idee nach, konstitutiv.

Doch ermöglicht der Ausnahmezustand nicht nur künftige Entscheidungen, sondern ist selbst das Ergebnis einer Entscheidung. Den exekutiven Entscheidungen *im* Ausnahmezustand geht die Entscheidung *über* den Ausnahmezustand voraus. Diese Entscheidung über den Ausnahmezustand hat bekanntlich Carl Schmitt in den Fokus gerückt. In *Politische Theologie* schreibt Schmitt (2009, 14): „Er [der Souverän] entscheidet sowohl darüber, ob der extreme Notfall vorliegt, als auch darüber, was geschehen soll, um ihn zu beseitigen.“ Die Entscheidung *über* die Maßnahmen, die die Krise bewältigen sollen, ist nach Schmitt nur die eine und nicht die maßgebende Seite souveränen Entscheidens. Wichtiger ist die Entscheidung, *ob* eine Krise im Sinne des ‚extremen Notfalls‘ besteht. Ein solcher Notfall ist dem Recht nach Schmitt nicht äußerlich: Nicht bloß die außerrechtliche Lage ist in ihm aus den Fugen, sondern auch das bestehende Recht selbst. Es kann sich nicht mehr in die veränderte Lage fügen, auf die Krisensituation ist es nicht mehr anwendbar. Schmitt begründet dies damit, dass die generellen Normen des Rechts eine „normale Gestaltung der Lebensverhältnisse“ voraussetzen, auf die sie angewandt werden können (ebd., 19). Weil diese Normalität der Lebensverhältnisse im extremen Notfall nicht mehr gegeben ist, gerät auch das Recht in Not: Es wird inpraktikabel. Im Notfall steht die Praxis des Rechts selbst auf dem Spiel; dass ein Notfall besteht, heißt, dass kein Rechtsfall mehr möglich ist. Deshalb bildet ein Notfall, der durch das bestehende Recht nicht zu lösen ist, einen Notfall *für* das bestehende Recht.

Auf diesen Notfall, der *für* das Recht besteht, wird im Ausnahmezustand durch eine Krise *des* Rechts reagiert. Diese Krise *des* Rechts selbst – es ist banal und gleichwohl wichtig, es sich zu vergegenwärtigen – besteht schlicht darin, dass das Recht durch die Erklärung eines Ausnahmezustands in einen Zustand versetzt wird, in dem es nicht mehr normal operiert: Die Krise des Rechts liegt in der Aufhebung seiner Normalität. In liberalen demokratischen Rechtsstaaten besteht diese Normalität in der Geltung von Grundrechten und Gewaltenteilung. Im Ausnahmezustand treten dagegen

exekutiv erlassene Maßnahmen teilweise an die Stelle legislativ beschlossener Normen und beinhalten regelmäßig die Einschränkung oder Aufhebung von Grundrechten. Das Recht wird so – im Rahmen des Rechtsstaats – seinem rechtsstaatlichen Operieren entfremdet und nimmt eine Praxis an, die unter rechtsstaatlichen Gesichtspunkten als außerrechtlich erscheint. Darin besteht die Krise, in die das Recht mit dem Ausnahmezustand eintritt. Diese Krise ist nicht dasselbe wie der Notfall, der *für* das Recht besteht, sondern sie wird *aufgrund* dieses Notfalls eingeleitet. Die rechtlichen Verfahren, in denen das Recht normalerweise operiert, werden unterbrochen und stattdessen wird unmittelbar in die krisenhaften ‚Lebensverhältnisse‘ interveniert. Diese Intervention zielt darauf, den Notfall in der Welt und damit auch die Not des Rechts zu beseitigen, um mit der faktischen Normalität auch den rechtlichen Normalzustand wieder herstellen zu können.

Auf den außerrechtlichen Notfall, der auch das Recht in Not bringt, wird mit dem Ausnahmezustand durch eine Krise des Rechts reagiert. Dies ist eine Beschreibung *nach* Schmitt, nicht Schmitts eigene Beschreibung. Denn im Ausnahmezustand sieht Schmitt nicht eine Krise des Rechts, sondern die Offenbarung seiner *Form*, die – so sein grundlegendes Argument nicht nur in der *Politischen Theologie*, sondern auch in der *Verfassungslehre* (Schmitt 2010; dazu näher Heller 2018, 116ff.) – auch für das rechtsstaatliche Recht das bestimmende Moment bildet. Die Form des Rechts ist nach Schmitt die souveräne Entscheidung, die er als wesentlich personal (und damit letztlich nicht als demokratisch) versteht. Weil im Ausnahmezustand gerade jenes Moment souveränen Entscheidens „rein“ zur Geltung kommt, das für Schmitt auch die Normalität des Rechts bestimmt, manifestiert sich Schmitt zufolge in der Entscheidung über den Ausnahmezustand die zu akzeptierende Wahrheit des Rechts, nicht dessen Krise. Auch wenn ich hier, gegen Schmitt, den Ausnahmezustand als Krise des Rechts begreife, lässt sich anhand von Schmitt die für den Ausnahmezustand konstitutive Entscheidung detaillierter erläutern.

Die souveräne Entscheidung über den ‚extremen Notfall‘ konstatiert nach Schmitt, ob ein faktisch normaler Zustand der Lebensverhältnisse, in dem auch rechtlich normal operiert werden kann, „wirklich herrscht“ (Schmitt 2009, 19). Zur souveränen Entscheidung gehört demnach zunächst eine Unterscheidung: die Unterscheidung zwischen faktischem Normalfall und faktischem Notfall bzw. das Urteil darüber, welchem dieser zwei Fälle die gegebene Situation entspricht. In diesem unterscheidenden Aspekt ist die souveräne Entscheidung bloß kognitiv: Sie stellt fest, ohne der Welt

praktisch etwas hinzuzufügen.³ An dieses *kognitive Urteil über die faktische Lage* knüpft sich stets ein *praktischer Entschluss über die rechtliche Lage*: der Entschluss, ob rechtlich ein Normalzustand bestehen kann oder ein Ausnahmezustand eintreten muss. Die souveräne Entscheidung über den Ausnahmezustand, die permanent erfolgt, enthält diese beiden Aspekte: das kognitive Urteil und den praktischen Entschluss.

Stellt das kognitive Urteil fest, dass kein extremer Notfall vorliegt und somit der rechtliche Normalzustand weiter gelten kann, fällt die souveräne Entscheidung stumm aus: Weil entschieden wird, dass es nichts zu ändern gilt, gibt es nichts zu erklären. Eine souveräne Erklärung wird nur im Notfall fällig, in dem es nicht um ein Weiterlaufen der Rechtspraxis, sondern um deren Unterbrechung geht. Dabei erklärt die Deklaration des Ausnahmezustands beides: den faktischen Notfall (als Ergebnis des kognitiven Urteils) *und* den rechtlichen Ausnahmefall (als Ergebnis des praktischen Entschlusses). In der Erklärung des Ausnahmezustands hängen diese beiden Aspekte zusammen: Durch die faktische Notlage wird der Ausnahmezustand notwendig und durch diese faktische Notwendigkeit erscheint er rechtlich berechtigt. Das kognitive Urteil über den Notfall muss den praktischen Entschluss über den Ausnahmezustand begründen und ihm daher logisch vorausgehen. Nur dann erscheint ein Ausnahmezustand berechtigt, denn nur dann entspricht er seinem rechtlichen Begriff: *Reaktion* auf eine *gegebene* Krise zu sein.

Doch steht das Urteil über die faktische Lage, wie erwähnt, nicht außerhalb der souveränen Entscheidung über den Ausnahmezustand, sondern ist Teil von ihr: Im Akt der souveränen Erklärung des Ausnahmezustands fallen kognitives Urteil und praktischer Entschluss in *einer* Entscheidung zusammen. Anders formuliert: Es wird *rechtlich* entschieden, was *faktisch* der Fall ist. Dass über das Vorhandensein einer Krise mit der Erklärung des Ausnahmezustands *rechtlich* entschieden wird, wirft stets die Frage auf, ob die Krise *faktisch* vor dieser rechtlichen Entscheidung überhaupt schon bestand oder ob sie als Konsequenz dieser Entscheidung, d. h. erst rechtlich *hervorgebracht* wurde. Bei der Erklärung des Ausnahmezustands geht es damit um mehr als nur um die Hervorbringung einer Krise des Rechts. Fraglich wird, ob die Krise des Rechts, die im Ausnahmezustand eingeleitet wird, die außerrechtliche Krise löst oder auslöst – ob mit der Einsetzung der Krise

3 Vgl. zum kognitiven Gehalt der Entscheidung über den Ausnahmezustand auch Menke 2004, 305–307.

des Rechts auch die faktische Krise einsetzt oder zumindest mit hervorgebracht wird.

Diese Frage bleibt allerdings einer rechtlichen Prüfung zugänglich. In ihr wird das, was in der souveränen Erklärung der Ausnahme zusammengekommen wird – das Urteil über die faktische Lage und der Entschluss über den rechtlichen Zustand –, wieder getrennt. Heute bestehen insbesondere auf völkerrechtlicher Ebene Möglichkeiten zu einer solchen nachträglichen Beurteilung von Ausnahmezustandserklärungen und der in ihrer Folge ergriffenen Maßnahmen. Erklärt etwa ein Mitgliedsstaat des Europarats einen nationalen Ausnahmezustand und derogiert in diesem Zug die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) gemäß deren Artikel 15, so ist der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) befugt, die Rechtmäßigkeit dieser Derogation zu prüfen und sie gegebenenfalls für ungültig zu erklären.⁴ Die Überprüfung richtet sich darauf, ob faktisch eine unmittelbare Gefährdungslage bestand, zu deren Bewältigung die im rechtlichen Normalfall zulässigen Maßnahmen nicht hinreichten. Insofern ist die souverän getroffene rechtliche Entscheidung über die faktische Lage nicht definitiv (wie Schmitt postuliert), sondern rechtlich anfechtbar. Die völkerrechtliche Beurteilung der faktischen Lage erfolgt zwar wiederum im Rahmen des Rechts, denn in Frage steht die *rechtliche* Zulässigkeit. Maßgebend für diese Frage ist allerdings der *Realitätsgehalt* der in der Ausnahmezustandserklärung behaupteten Krise: Geprüft wird, ob in der souveränen Entscheidung über die Ausnahme die faktische Krise bloß rechtlich behauptet wurde oder ob sie auch außerrechtlich, d. h. *vor* der Erklärung des Ausnahmezustands *gegeben* war.

I.2 Pandemie: Der Realitätsgehalt der Krise

Völkerrechtlich kann die Prüfung dieser Frage nur verzögert erfolgen. Sie stellt sich allerdings bereits in dem Moment, in dem ein Ausnahmezustand eintritt, und wird zum Gegenstand einer gesellschaftlichen Debatte. Hinsichtlich dieser Debatte über die Berechtigung rechtlicher Ausnahmeregime

4 Eine solche Ungültigkeitserklärung erfolgte für Großbritannien nach einer Derogation der EMRK in der Folge der Anschläge vom 11. Septembers 2001 (vgl. dazu Grabenwarter und Pabel 2016, §2 Rn. 8). Allgemeiner zur Überprüfungsbefugnis des EGMR vgl. ebd., §2 Rn. 13 sowie Meyer-Ladewig, Nettesheim und von Raumer 2017, EMRK Art. 15 Rn. 7f. Neben dem EGMR beurteilt auch der Menschenrechtskommissar des Europarats die während der Derogation der EMRK im Rahmen eines nationalen Ausnahmezustands durchgesetzten Maßnahmen.

stellt die Corona-Pandemie des Jahres 2020 eine Besonderheit dar. Die Besonderheit liegt in dem besonderen „Realitätsgehalt“, welcher der vor-rechtlichen Krise weithin attestiert wird. Ausdrücklich unterstrich etwa Slavoj Žižek in verschiedenen Beiträgen bereits zu Beginn der Pandemie die „reality of the threat“ (2020a, 75), den „Realitätsgehalt der Gefahr“ (2020b). Diese volle Realität der Epidemie („the full reality of the epidemic“; 2020a, 76) gelte es, so Žižek, zu akzeptieren. Die Zuschreibung von Realität lässt sich kaum durch eine sichtbare Evidenz der Gefahr erklären. So bemerkte Christoph Gusy: „Wer Politiker und Medien für Lügner hält, für den ist die Katastrophe nicht da. Denn es fehlt die Evidenz.“ (Gusy 2020) Erst als sich Mitte März die Fotografien der nächtlichen Leichentransporte in Bergamo verbreitet haben, wurde manchen die Pandemie sicht- und damit greifbar (vgl. Scherrer 2020). Hingegen bleibt das die Krankheit Covid-19 verursachende Virus SARS-CoV-2 selbst unsichtbar. Auch das Wissen über das Virus, das in den ersten Wochen sehr gering war (seither aber rasch und umfassend gewachsen ist), kann die frühe Zuschreibung von Realität nicht erklären; große Unsicherheit herrschte zu Beginn sowohl über die Übertragung des Virus als auch über seine Gefährlichkeit, insbesondere seine Mortalität für unterschiedliche Patient*innengruppen. Zwar können Unsichtbarkeit und Nichtwissen das Gefühl von Bedrohung steigern, doch die Zuschreibung einer *Realität* der Bedrohung lässt sich dadurch gerade nicht erklären. Ein wichtiger Grund für diese Realitätszuschreibung scheint mir weniger in der Frage von Sichtbarkeit und Wissen, sondern vielmehr im Aspekt der Natürlichkeit zu liegen: Der Realitätsgehalt wird darin gesehen, dass die Krise nicht als politisch konstruiert, ja nicht einmal als menschlich produziert wahrgenommen wird, sondern als eine natürlich gegebene erscheint – verursacht durch ein von jeder Entscheidung unabhängiges Stück Natur, durch ein Virus, und entfacht durch dessen Verbreitung. Als „natürlich“ verstehen wir das, was nicht durch unser Handeln hervorgebracht, sondern unabhängig von uns gegeben ist und uns äußerlich gegenübersteht. Die unabhängige Äußerlichkeit der physischen Natur lässt diese in einem besonderen Maß als wirklich, als von den Subjekten getrennte Objektivität erscheinen. Dass die Bedrohung durch das Virus als besonders real wahrgenommen wird, scheint mir vor diesem Hintergrund dadurch mitbewirkt, dass das Virus eine natürliche Prozessualität darstellt, die als kleinste Körper in unsere Körper, in unsere eigene Natur, einfällt und diese unsere Natur, damit unser Leben, gefährdet.⁵ Weil das

5 Dieser letzte Punkt kann auch zum Verständnis eines Unterschieds beitragen,

Virus selbst nicht mobil ist und über unsere Körper übertragen wird, werden diese Körper, unser eigener wie die der anderen, zum Träger der Gefahr: Eine Bedrohung sind unsere Berührungen, unser Atem und die Spuren, die unsere natürlichen Körper im sozialen Raum hinterlassen. Verschiedentlich wurde die Pandemie vor diesem Hintergrund als eine Katastrophe der Natur bezeichnet. So sprach Drosten, wie erwähnt, am 11. März 2020 von einer in Zeitlupe ablaufenden „Naturkatastrophe“ (Drosten 2020c, 2).⁶

Die Wahrnehmung der Krise als natürliche Katastrophe hat – so meine These – die Akzeptanz der jüngst erklärten Ausnahmezustände und der in ihnen ergriffenen Maßnahmen erhöht. Eine Naturkatastrophe ist eine faktische Krise, die sich schwer bloß fingieren und behaupten ließe. Bei Katastrophen der Natur ist daher besonders evident, dass sie auch außerrechtlich, also *vor* der rechtlichen Erklärung von Ausnahmezuständen gegeben sind. Es bestehen in einem solchen Fall wenig Zweifel daran, dass der Ausnahmezustand auf eine faktisch vorliegende Krise reagiert und diese Krise nicht bloß rechtlich hervorbringt. Weil er damit seiner Funktion entspricht, eine Krisenreaktion zu sein, gewinnt ein solcher Ausnahmezustand Legitimität.

Diese Besonderheit der gegenwärtigen Ausnahmesituation tritt hervor, wenn man sie mit anderen jüngeren Ausnahmezuständen vergleicht, wie sie etwa von 2015 bis 2017 in Frankreich oder von 2016 bis 2018 in der Türkei bestanden. In beiden Fällen war die Erklärung des Ausnahmezustands eine Reaktion auf ein *politisches* Ereignis: In Frankreich auf die Terroranschläge in Paris vom November 2015, in der Türkei auf einen Putschversuch von Teilen des Militärs im Juli 2016. In beiden Fällen wurde zwar nicht die Realität dieser Ereignisse selbst in Frage gestellt; bezweifelt wurde hingegen, ob die Terroranschläge bzw. der Putschversuch jeweils eine nationale Krisenlage auslösten: einen „öffentlichen Notstand“, der „das Leben der Na-

der in der Wahrnehmung der Bedrohung durch die Corona-Krise einerseits und durch die Klimakrise andererseits und damit in der Bereitschaft besteht, auf die jeweilige Krise durch einschneidende Maßnahmen zu reagieren: Anders als die Effekte der Klimakrise kann das Virus alle unsere Körper direkt und dies nicht erst in einigen Jahren oder Jahrzehnten, sondern in ein paar Tagen und überall auf der Welt in gleicher Weise affizieren. Zu Unterschieden, v. a. aber Gemeinsamkeiten von Klima- und Corona-Krise vgl. auch Gabrysch 2020.

6 Auch in der Politik wurde diese Bezeichnung übernommen. So nannte der Bayerische Ministerpräsident Markus Söder auf dem am 26.9.2020 virtuell abgehaltenen CSU-Parteitag die Corona-Krise „eine Art Naturkatastrophe“.

tion“ bedroht.⁷ In Kritik geriet damit das Urteil über die faktische Lage, das mit den rechtlichen Erklärungen jeweils verbunden war. Steht so der „Realitätsgehalt“ der Krise in Zweifel, wird auch die Entscheidung für den Ausnahmezustand samt der in ihm ergriffenen rechtlichen Maßnahmen fragwürdig.

Vor diesem Hintergrund kann verständlich werden, inwiefern der in der gegenwärtigen Corona-Krise festgestellte hohe „Realitätsgehalt“ auch das Bewusstsein von Notwendigkeit und Legitimität der Maßnahmen erhöht. Anders als in Frankreich und in der Türkei ist das auslösende Ereignis kein politischer Akt, sondern eine natürliche Ansteckung.⁸ Im Unterschied zu einem politischen Ereignis – einem Putschversuch oder einem Anschlag – entzieht sich ein Naturereignis als solches der (politischen) Deutung. Indem es sich ereignet, ohne etwas zu intendieren, ist es grund- und bedeutungslos. Weder „will“ es die bestehende Ordnung noch dominierende Wertvorstellungen angreifen. Die Frage, die sich bei einem Naturereignis daher *nicht* stellt, ist diejenige nach dem Feind. Dass ein (als solcher immer politischer) Feind bloß fingiert werde, kann daher nicht zur Debatte stehen. Ein natürliches Ereignis erscheint gerade dadurch als real, dass es sich nicht wie ein politischer Feind konstruieren lässt. Gerade aus der Unstrittigkeit, die durch ein als ‚natürlich‘ im Unterschied zu ‚politisch‘ eingestuftes Ereignis hervorgerufen wird, lässt sich politisch Kapital schlagen. So hat etwa in Ungarn Victor Orbán, der sich durch ein Notverordnungsgesetz weitgehende Befugnisse eingeräumt hat, Ende März 2020 gefordert, dass *politische* Debatten jetzt keinen Platz haben sollten und stattdessen eine Zeit der Einheit unabhängig von der Parteizugehörigkeit gekommen sei.⁹ Dass die Politik zurückstehen

7 So die Formulierung in dem die Ausnahme regelnden Art. 15 Abs. 1 EMRK. Die EMRK wurde von der Türkei am 18.5.1954 und von Frankreich am 3.5.1974 ratifiziert (vgl. European Treaty Series Nr. 005). Zur Kritik, dass im Ausnahmezustand Maßnahmen umgesetzt wurden, die sich nicht auf den anlassbezogenen Zweck (Beseitigung der durch die Terroranschläge bzw. den Putschversuch manifesten Bedrohung) richteten, vgl. mit Blick auf Frankreich Fauth 2018 und Wihl 2017, 68–80; mit Blick auf die Türkei Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights 2018, §§46, 72, 92.

8 Gleichwohl sprach Präsident Emmanuel Macron am 16.3.2020 von einem Krieg, wenn auch von einem medizinischen: „Nous sommes en guerre, en guerre sanitaire certes.“ (Macron 2020) Auch Žižek (2020a, 45) spricht von einem „medical war“.

9 Bezeichnenderweise fielen die exekutiven Maßnahmen in Ungarn dann dadurch auf, dass sie sich weniger auf die Bekämpfung einer natürlichen Bedro-

soll, mag gerade dann einleuchten, wenn die Bedrohung als natürliche Gegebenheit auftritt: Natur ist einfach „da“, ohne dass darüber erst entschieden würde.

Allerdings trifft dies auf die gegenwärtige Pandemie *nicht* zu: Die im März 2020 vielerorts erlassenen Ausnahmeregime waren nicht unmittelbar an eine natürliche Begebenheit, sondern an eine *Entscheidung* über die faktische Lage geknüpft: an die am 11. März erfolgte Deklaration der Pandemie durch die Weltgesundheitsorganisation (WHO). Die Entstehung dieser Entscheidung wird ambivalent beurteilt, was das Verhältnis von medizinischer Expertise und politischem Druck betrifft. Die Rolle der WHO ist stark umstritten und bisher nicht vollständig geklärt. Der WHO und ihrem Generalsekretär Tedros Adhanom Ghebreyesus wird, nicht nur von Seiten des US-Präsidenten Donald Trump (dessen Umgang mit der WHO wiederum kritisiert wird), besonders eine mangelnde politische Unabhängigkeit von China vorgeworfen: Die WHO habe sich zu sehr auf Informationen aus China gestützt und abweichende Informationen über Ansteckungswege aus Taiwan zunächst ignoriert; zudem steht in Kritik, dass die WHO ausdrücklich die Transparenz der Informationspolitik Chinas gelobt hat, obschon diese sehr zweifelhaft ist (vgl. Wurzel 2020). Die WHO-Entscheidung über die faktische Lage, so lässt sich diese Kritik zusammenfassen, ist – im oben erläuterten Sinn – zu wenig eine kognitive und zu sehr eine politisch bestimmte. Auf der anderen Seite wird dieser Entscheidung im Hinblick auf den Realitätsgehalt der Krise insofern Gewicht beigemessen, als sie nicht direkt von staatspolitischen Akteur*innen ausging: Das Urteil über die faktische Lage fällt hier mit dem Entschluss über den rechtlichen (Ausnahme-)Zustand nicht zusammen, sondern geht ihm voraus. Weil die Erklärung der WHO von den praktischen Entschlüssen der einzelnen Staaten getrennt ist, können sich die Staaten in der Legitimation ihrer rechtlichen Ausnahmemassnahmen auf diese Erklärung stützen. Bevor ich im übernächsten Abschnitt auf diese nationalen Ausnahmezustände und damit auf die Phase der Bewältigung der Pandemie eingehe, möchte ich zunächst die Phase der Entstehung der Pandemie in den Fokus rücken und erläutern, inwiefern in ihr Natur und Gesellschaft in mehrerer Hinsicht zusammenwirken.

hung als auf die Bekämpfung politischer Gegner richteten – dass sie weniger die gesundheitliche Krise der Pandemie bewältigten als eine politische Krise der Demokratie produzierten. Vgl. Krökel 2020 sowie den Videobeitrag in der Sendung *10 vor 10* vom 24.3.2020, „Coronavirus: Bedrohung der Demokratie?“, Schweizer Fernsehen SRF 2020.

II. Hervorbringung der Pandemie und Kriseneffekte der Maßnahmen

II.1 Nicht nur Natur: Die Entstehung der pandemischen Ausnahmelage 2020

Die Ansteckung, durch die das Virus SARS-CoV-2 vom Tier auf den Menschen übersprang und sich die Krankheit Covid-19 von Mensch zu Mensch verbreitet, ist ein natürlicher Prozess. Hingegen ist die pandemische Bedrohung nicht auf Natur zu reduzieren.¹⁰ Zwar ist das Virus natürlich entstanden, doch ist das Virus selbst keine Pandemie. Mit dem Begriff der Natur *allein* ist die Pandemie weder in ihrer *Auslösung* (i) noch in ihrer *Verbreitung* (ii) noch in ihren *Folgen* (iii) zu fassen. Dies möchte ich nachstehend erläutern, indem ich darauf fokussiere, wie sich der natürliche Prozess der Ansteckung mit ökonomischen Prozessen verbindet. Es soll deutlich werden, dass sich in den Phasen der Entwicklung hin zur Pandemie an entscheidenden Stellen die Grenze von Natur und gesellschaftlichem Handeln nicht scharf ziehen lässt, sondern die Krise der Pandemie sich erst aus deren Verbindung ergibt.

i) Die *Auslösung* der gegenwärtigen Pandemie geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein menschliches Naturverhältnis zurück: auf die Interaktion des Menschen mit Nichtmenschlichem. Die Krankheit hat eine zoonotische Herkunft, das Virus wurde von Wildtieren auf Menschen übertragen.¹¹ Begünstigt wird dieser Vorgang nicht bloß und nicht primär durch die schlichte Begegnung von Menschen mit nichtmenschlichen Tieren: Bewegen wir uns in einem Regenwald, ist die Wahrscheinlichkeit gering, in dieser biodiversen Umgebung in Kontakt mit einem jener Wildtiere zu geraten, das einen Virus auf uns übertragen kann. Erhöht wird die Wahrscheinlichkeit bei gezielter Jagd und Handel mit Wildtieren, d. h. in jenen Fällen, in denen etwas Natürliches (das den Erreger übertragende Tier) im Innern der Kul-

10 Für eine kritische Auseinandersetzung mit der „Natürlichkeit“ der Corona-Krise s. auch Hoppe 2020.

11 Die Herkunft des Coronavirus ist noch nicht geklärt; plausibel erscheint, dass neben Schuppentieren Fledermäuse eine Rolle spielten, weil diese mehr Coronaviren beherbergen als andere Tiere und einige dieser Viren auf den Menschen übergesprungen sind (vgl. Jones 2020). Zur Klärung der Frage nach der Herkunft durch phylogenetische Untersuchungen vgl. Sallard, Halloy, Casane, van Helden und Decroly 2020.

tur (Architektur und Geschehen des Marktes) erscheint. Das größte Risiko eines Übersprungs des Erregers vom Tier auf den Menschen besteht hingegen dort, wo die Grenze Natur/Kultur nicht nur in der einen oder anderen Richtung überschritten wird (Mensch im Regenwald bzw. Wildtier auf dem Markt), sondern wo diese Grenze *verschwimmt*. Dazu kommt es im Bereich der Landwirtschaft. Entscheidend ist dabei, dass Menschen Landschaften mit geringer Biodiversität *hervorbringen*, in denen jene Arten, welche die Krankheit mit großer Effektivität auf Menschen übertragen (neben Fledermäusen vor allem Nagetiere), besonders stark vertreten sind (vgl. Gibb u. a. 2020 sowie Jones 2020). Solche durch den Menschen transformierte Ökosysteme bilden „interfaces“ zwischen Natur und Kultur, an denen es besonders leicht zur Übertragung („spillover“) von Tieren auf den Menschen kommt (vgl. Jones in Gill 2020). Zu diesen Gebieten, in denen die Biodiversität auf wenige Arten geschrumpft ist, die zugleich Krankheiten vermehrt übertragen, zählen nicht nur Städte, sondern auch landwirtschaftlich intensiv genutzte Flächen und Plantagen. Die Schaffung dieser Landschaften ergibt sich aus ökonomischer Rationalität: aus der höheren Produktivität monokultureller Agrarbetriebe. Die prekären ökonomischen Verhältnisse der in diesen Betrieben tätigen Menschen bilden einen weiteren ökonomischen Faktor, der den Ausbruch einer Epidemie, d. h. die regionale Verbreitung der Krankheit begünstigt. Denn der industriell-landarbeitenden Bevölkerung steht häufig ein nur mangelnder Gesundheitsschutz zur Verfügung. Von den durch die bestehende Agrarökonomie bedingten prekären Lebensverhältnissen lässt sich schließlich auch der zuvor genannte Fall einer Übertragung durch Jagd und Handel mit Wildtieren nicht trennen, insofern gerade die arme Landbevölkerung auf dieses zusätzliche Einkommen angewiesen und somit einer Ansteckung ausgesetzt ist (vgl. Nepstad in Tollefson 2020).¹² Der wahrscheinlichste Ort für die Auslösung einer Epidemie besteht allerdings wie erwähnt dort, wo die Grenzen zwischen Natur und Kultur nicht nur überschritten, sondern durchlässig werden, indem der Anstieg von krankheitsübertragenden *Wildtieren* in monokulturellen Agrarlandschaften ein Produkt von *Kultur* ist.¹³

12 Zur Prävention von Epidemien wird daher die Regulierung der Abholzung tropischer Wälder und des Handels mit Wildtieren empfohlen (vgl. Dobson u. a. 2020).

13 Neben anderen hat Elisabeth Bronfen argumentiert, dass die Antwort auf die Pandemie nicht darin liegen kann, den Dualismus in Denken und Praxis fort-

ii) Dieses Ineinandergreifen von Natur und Kultur wird auch in der globalen *Verbreitung* der Krankheit deutlich. Viren können sich nicht selbstständig reproduzieren. Es handelt sich bei ihnen nicht um Zellen und sie vollziehen keine eigenen Stoffwechselprozesse. Daher werden sie nicht zu den Lebewesen gezählt, sondern stehen an der Grenze zwischen Leben und Nichtleben: ‚Schwundstufen‘ des zellulären Lebens, nämlich von diesem Leben abgekoppelte organische Strukturen. Zu ihrer *Vermehrung* sind diese viralen Strukturen auf Wirtszellen und deren Stoffwechsel angewiesen; nur in einer fremden Zelle ist die Kopie des viralen Erbmaterials möglich. Die *Verbreitung* der Viren erfolgt durch die Übertragung von einem Lebewesen auf ein anderes. Diese Ansteckungen sind, jeweils für sich betrachtet, schlicht natürliche Vorgänge; eine, mehrere oder auch eine Vielzahl von Ansteckungen ergeben allerdings noch keine Pandemie. Während eine Epidemie räumlich begrenzt ist, bezeichnet der Begriff der Pandemie „eine weltweite Epidemie“;¹⁴ betroffen ist von der Krankheit das ganze (griech. *pan*) Gebiet bzw. Volk (griech. *demos*). Bereits wann eine globale Betroffenheit vorliegt, ist eine Frage der Auslegung: Welche Fallzahlen und welcher Verbreitungsradius müssen dafür erreicht werden? Eine Pandemie ist insofern, wie erwähnt, keine schlicht vorliegende Gegebenheit, sondern sie wird (gesundheits)politisch erklärt, im gegenwärtigen Fall von der WHO. Auch dass der Realitätsgehalt der Pandemie, d. h. die Bedrohung durch das Virus, weithin anerkannt ist, bedeutet nicht, dass sich die Wirklichkeit der Pandemie auf Natur reduzieren lässt. Noch vor der Erklärung zur Pandemie, Ende Januar 2020, wies David Quammen darauf hin, dass die Epidemie kein bloßes Resultat natürlicher Kontingenz sei, sondern durch menschliche Aktivität in Gang gesetzt wurde: „It was – it is – part of a pattern of choices that we humans are making.“ (Quammen 2020) Mehrfach wurde betont, dass zur Entwicklung einer Pandemie wie der gegenwärtigen viele unterschiedliche Faktoren zusammenwirken müssen.¹⁵ Verglichen wurde die Pandemie mit dem Naturereignis eines „perfekten Sturms“, in dem disparate Wetterlagen aus verschiedenen Gebieten aufeinandertreffen und aus ihrer Vermengung eine extreme

zusetzen, d. h. Grenzen zwischen Natur und Kultur aufzurichten, indem eine Natur ohne Menschen imaginiert wird (vgl. Bronfen 2020a).

14 So die knappe Definition des Robert Koch-Instituts (RKI); <https://www.rki.de/SharedDocs/FAQ/Pandemie/FAQ18.html> (abgerufen am 8.10.2020).

15 So unterstrich Kate Jones im Interview vom 8. Juli 2020: „for an event like this to occur so many things have to line up exactly“ (Jones 2020).

Kraft entwickeln.¹⁶ Der „perfekte Sturm“ der gegenwärtigen Pandemielage ist allerdings kein allein natürliches Ereignis. Denn zu den Bedingungen, unter denen sich die natürliche Ansteckung in kurzer Zeit an unterschiedlichsten Orten der Welt vollziehen und die Krankheit sich global ausbreiten kann, hat gesellschaftliches Handeln entscheidend beigetragen. In diesem Sinn formulierte der Veterinärepidemiologe Matthew Baylis gegenüber BBC News: „*We’ve created almost a perfect storm here for the emergence of pandemics*“ (Baylis in Gill 2020, Hervorh. J.H.). Auch dieses „pattern of choices“, das die pandemische Verbreitung mit ermöglicht hat, ist wesentlich eines der Ökonomie: Ohne globale Handels- und Tourismuströme, die Waren und Menschen transportieren, hätte die Verbreitung des Virus in diesem Ausmaß nicht stattfinden können. Nicht nur zu ihrer Vermehrung in Wirtszellen sind die Viren (mitunter) auf menschliche Träger angewiesen, sondern auch zu ihrer Verbreitung über alle Kontinente hinweg. Jean-Luc Nancy betonte, die Coronavirus-Pandemie sei auf jeder Ebene ein Produkt der Globalisierung („a product of globalisation“), das deren ökonomische Charakteristika und Tendenzen hervortreten lasse: „It is an active, combative and effective free-trade agent“ (Nancy 2020). Die Verbreitung des Virus ist wie ein bildgebendes Verfahren dieser globalen, ökonomisch bedingten Mobilität.¹⁷

iii) Schließlich lässt sich die Pandemie nicht nur in ihrer Auslösung und Verbreitung, sondern auch in ihren *Folgen* für die Menschen nicht auf ein natürliches Phänomen reduzieren. Das gilt zunächst hinsichtlich der physischen Gesundheit der Betroffenen. Bereits in den ersten Wochen der Pandemie wurde klar, wie beschränkt die verbreitete Rede, alle säßen im selben Boot, auf die gegenwärtige Situation zutrifft. Zwar können alle an der durch das Virus verursachten Infektion erkranken, die gesundheitlichen Folgen sind allerdings nicht für alle gleich. Die Ungleichheit steht dabei nicht allein in Abhängigkeit von Alter und Vorerkrankungen, sondern auch von Herkunft und Hautfarbe. Die Toten der Pandemie sind in erschütternder Weise auch zu einem bildgebenden Verfahren bereits existierender Ungleichheiten geworden, indem sie diese Ungleichheiten hinsichtlich des Zugangs zu me-

16 Vgl. etwa Žižek 2020a, Kapitel 3: „Towards a Perfect Storm in Europe“, 29–36.

17 Vgl. auch Elisabeth Bronfen, die die Verbreitung als Index systemischen Fehlverhaltens liest: Sie vergleicht das Virus „mit dem Spurensicherungspulver an einem Tatort: Es hat systemische Vergehen globaler kapitalistischer Kultur sichtbar gemacht.“ (Bronfen 2020b)

dizinischer Versorgung und damit der Überlebenschancen sichtbar gemacht haben.¹⁸ Die gesundheitlichen Folgen der Pandemie sind insofern nicht bloß natürlich, als sie durch sozio-ökonomische Bedingungen mit bestimmt und mit bewirkt sind.

Was ich als erste Phase der Krise bezeichnet habe – die Entstehung der Pandemie und die von ihr ausgehende gesundheitliche Gefahr –, ist in allen genannten Aspekten mit gesellschaftlichem Handeln verknüpft. Dieses Handeln, das zeitlich vor der Intervention durch Krisenmaßnahmen und damit vor der Phase der Bewältigung liegt, trägt zu jener Lage bei, die ich hier die „faktische Krise“ genannt habe: die globale Verbreitung des Virus und der Krankheit Covid-19. Allerdings resultieren die Folgen der Pandemie, gerade in einer globalen Perspektive, nicht allein aus dieser faktischen Krise (und damit aus der ersten Phase), sondern auch aus den rechtlichen Maßnahmen, die in Ausnahmeständen zur Bewältigung der Pandemie ergriffen werden (und damit aus der zweiten Phase der Krise). Diese Maßnahmen der Krisenintervention zielen auf die ökonomische Lage und haben wiederum ökonomische Konsequenzen, die Ungleichheiten verstärken. In einem letzten Schritt wende ich mich den problematischen Effekten dieser Maßnahmen zu und frage danach, inwiefern dieses Handeln der Intervention die Krise nicht nur löst, sondern zugleich mit hervorbringt.

II.2 Bewältigung als Teil des Problems: Zur Krisenproduktivität der Maßnahmen

Die Maßnahmen, die weltweit im Rahmen von nationalen Ausnahmeständen zum Zweck der Eindämmung des Virus bzw. der Covid-19-Erkrankung ergriffen wurden (vgl. Bjørnskov und Voigt 2020), sind rechtlich einschneidend. Deutschland hat formal rechtlich keinen Ausnahmestand bzw. Notstand erklärt. Die unterschiedlichen Notstandsbestimmungen des deutschen Grundgesetzes (innerer Notstand, Verteidigungsfall, Spannungsfall, [Natur-]Katastrophenfall) sind als Reaktion auf die Bedrohung durch das Virus „nicht einschlägig und – soweit anwendbar – nicht hilfreich“; ein genereller Notstandsvorbehalt ist im Grundrechtsteil des Grundgesetzes (anders als noch in der Weimarer Verfassung mit ihrem Artikel 48) nicht vorhanden (Ipsen 2020, 132 sowie 122 und 127). Gleichwohl wurden auch in Deutsch-

18 Vgl. für die USA die Daten des nationalen Gesundheitsinstituts *Centers for Disease Control and Prevention* (CDC) 2020 sowie am Beispiel von Louisiana die ausgewertete Studie von Price-Haywood u. a. 2020.

land angesichts der Pandemie einschneidende außerordentliche Maßnahmen erlassen, die es nahelegen, hier den „ersten landesweiten Ausnahmezustand[] in der Geschichte der Bundesrepublik“ zu sehen (ebd., 119). Zu den Maßnahmen gehören insbesondere Grundrechtseinschränkungen, die nach dem Verfassungsrechtler Christoph Möllers den „massivste[n] kollektive[n] Grundrechtseingriff in der Geschichte der Bundesrepublik“ bedeuten (Möllers 2020a). Diese Einschränkungen geschahen dabei nicht willkürlich, sondern folgten aus einer Abwägung zwischen konfligierenden Grundrechten. So richteten sich die in Deutschland beschlossenen Einschränkungen etwa der Versammlungsfreiheit (Art. 8 Abs. 1 GG) darauf, „die Ausbreitung einer Krankheit zu verhindern und damit das Recht bisher nicht infizierter Dritter auf Leben und körperliche Unversehrtheit zu schützen (Artikel 2 Absatz 2 Satz 1 Grundgesetz, GG)“ (Gesellschaft für Freiheitsrechte 2020). Einen Bruch markieren diese Einschränkungen insofern nicht so sehr hinsichtlich ihrer Begründung, sondern eher hinsichtlich ihres Umfangs (vgl. ebd.), v. a. aber hinsichtlich ihrer Entstehung: Weitgehend ohne parlamentarische Verfahren zu durchlaufen, wurden sie durch die Exekutive in Verordnungen gebracht – wobei dieses demokratisch bedenkliche Ruhen der Parlamente weder aus Notwendigkeit erfolgte noch ersichtliche Vorteile brachte (vgl. Möllers 2020b, 272f.). Zu den hier tangierten Freiheitsrechten gehörten dabei die Bewegungsfreiheit (Quarantäne), die Versammlungsfreiheit (Demonstrationen), die Vereinsfreiheit, die Religionsfreiheit, die Unverletzlichkeit der Wohnung sowie mit Blick auf Besuchsverbote das allgemeine Persönlichkeitsrecht. Die gesetzliche Grundlage für die einschränkenden Maßnahmen bildet das Infektionsschutzgesetz (IfSG), insbesondere dessen Paragraphen 5 sowie 28 bis 32.¹⁹ Kritisiert wurde das in diesem Jahr angepasste Infektionsschutzgesetz einerseits für seine polizeirechtlich anmutende Schärfe und die Weite seiner Ermächtigung, die an den Ausnahmeartikel 48 der Weimarer Verfassung erinnere (vgl. Frankenberg 2020); andererseits wurde eingewandt, dass das Gesetz für die in diesem Jahr faktisch ergriffenen Maßnahmen keine ausreichende rechtliche Grundlage biete

19 Vgl. den Gesetzestext unter <https://www.gesetze-im-internet.de/ifsg>; zuletzt geändert wurde am 19.6.2020 Paragraph 5 zu „Epidemische Lage von nationaler Tragweite“ (abgerufen am 8.10.2020). In der mit Paragraph 5 geschaffenen Befugnis zur Erlassung von Rechtsverordnungen sieht Stephan Rixen eine Überschreitung der durch das Grundgesetz (Art. 80 I 2 GG) gegebenen Grenzen; hierzu und insgesamt zu den Neuregelungen des Infektionsschutzgesetzes vgl. Rixen 2020.

(vgl. Möllers 2020a). Auf diese Fragen soll hier im Einzelnen nicht eingegangen werden, sondern ein allgemeineres Charakteristikum der gegenwärtigen Maßnahmen in den Fokus gerückt werden.

Anders als in rechtlichen Ausnahmesituationen, denen eine politische Bedrohung zugrunde liegt (vgl. oben I.2), werden grundrechtlich verbürgte Freiheiten wie die Versammlungsfreiheit aktuell nicht eingeschränkt, weil sie missbräuchlich genutzt werden könnten, etwa zur Durchführung von Anschlägen, Umstürzen oder zu anderen Zwecken, die die kollektive Freiheit bzw. die „freiheitliche demokratische Grundordnung“²⁰ gefährden. Es ist derzeit nicht der Missbrauch der Freiheitsrechte, sondern – unabhängig vom jeweiligen Ziel – schlicht ihr *Gebrauch*, der als Bedrohung erscheint; nicht *wozu* Freiheitsrechte ausgeübt werden, sondern *dass* sie ausgeübt werden, bildet das Problem.²¹ Dabei wird Freiheit in dem basalen Sinn problematisch, den Hobbes in seinem Konzept der Freiheit vor Augen hatte: als Freiheit der Bewegung.²² Eingeschränkt werden die Rechte, um die Bewegung und damit den Kontakt der menschlichen Körper zu regulieren.²³ Diese – somit breitflächige – Einschränkung ist zunächst egalitär: *Alle* Körper werden in gleicher Weise reguliert; zwar auch in Abhängigkeit davon, ob eine Covid-19-Infektion vorliegt oder wahrscheinlich ist, doch ohne Ansehen der Person. Eine explizite Fokussierung auf „Gefährder*innen“ und damit ein präemptiver Fokus auf bestimmte (religiöse, nationale u. a.) Bevölkerungsgruppen findet so zumindest weniger statt als in anderen Fällen.²⁴ Doch selbst wenn die Maßnahmen insofern egalitärer sein mögen, als sie die Rechte aller betreffen, treffen sie doch nicht alle gleich.

20 Vgl. zu diesem Konzept und seiner Geschichte in der Bundesrepublik Deutschland Schulz 2019.

21 Eine Ausnahme bildet jener – hier unbedrohliche – Gebrauch der Rechte, der in ihrem Nichtgebrauch besteht (vgl. dazu Hamacher 2006).

22 Vgl. Hobbes 1991, Kap. 21, 163; eine instruktive Erläuterung des Freiheitsverständnisses in Hobbes' *Leviathan* gibt Skinner 2008, Kap. 3, 81–120.

23 Für eine kritische Beurteilung der Ausgangsverbote in sechs deutschen Bundesländern im Frühjahr 2020 vgl. aus verfassungsrechtlicher Perspektive Schmitt 2020.

24 Zur Ungleichbehandlung muslimischer Bevölkerung im Rahmen des Ausnahmezustands in Frankreich (2015–2017) bzw. des daran anschließenden Gesetzes zur „Stärkung der inneren Sicherheit und des Kampfes gegen den Terrorismus“ vgl. Fauth 2018 und Wihl 2017.

Die Differenz ist wiederum mitunter ökonomisch bedingt und ergibt sich hier auf verschiedenen Ebenen. Erstens wurde von vielen Kommentator*innen mit Recht darauf hingewiesen, dass das Zuhause-Bleiben für die ökonomisch Privilegierten – die womöglich auch noch über Zweitwohnsitze auf dem Land verfügen – nicht dieselbe Einschränkung bedeutet wie für prekär Situierte in kleinen Wohnungen oder für Geflüchtete, die sich in Lagern Räume von nur wenigen Quadratmetern teilen. Zweitens, und damit verbunden, bedeutet auch der Stillstand der wirtschaftlichen Beschäftigung für die ökonomisch besser Gestellten eine geringere Bedrohung, da die Anstellungen sicherer und/oder die finanziellen Reserven größer sind. In armen Ländern, in denen viele Menschen einen Großteil ihres Einkommens für die Ernährung aufwenden, machen sich finanzielle Ausfälle hingegen sofort existentiell bemerkbar.²⁵ Drastisch ist die Situation in Geflüchtetenlagern, etwa dem weltgrößten in Bangladesch, dem Lager Kutupalong. Während des bis August 2020 dauernden Lockdowns konnten die Bewohner*innen aufgrund der Ausgangssperren keine Tagelohnarbeiten mehr verrichten und verloren dadurch das Einkommen, um sich neben den gestellten Grundnahrungsmitteln (Reis, Hülsenfrüchte, Öl) auch Gemüse, Fisch oder Eier kaufen zu können.²⁶ Diese zwei Punkte betreffen die Einschränkung der jeweils *eigenen* Freiheit der Menschen, die *innerhalb* eines Landes gleichmäßig erlassen werden und in den privaten Lebens- wie in den beruflichen Tätigkeitsverhältnissen ökonomisch ungleiche Folgen haben.

Doch nicht nur innerhalb von Staaten, sondern auch *zwischen* ihnen führen die ergriffenen Maßnahmen dazu, bereits bestehende Ungleichheiten zu verschärfen. Finanzpolitische Interventionen, die die Bevölkerung entlasten, sind nur in wenigen Staaten als Reaktion auf die ökonomische Krise möglich; viele Länder des globalen Südens sind hingegen für solche Maßnahmen zu hoch verschuldet.²⁷ Nicht nur hinsichtlich der Verschuldung erwächst ökonomische Ungleichheit aus zwischenstaatlicher Verflechtung. Das genannte Problem der Ernährungsunsicherheit etwa verstärkt sich da-

25 Die stärkste Zunahme von Ernährungsunsicherheit im ersten Halbjahr 2020 ist in Ländern in Süd- und Südostasien sowie in Afrika südlich der Sahara zu verzeichnen (vgl. United Nations 2020, 8).

26 Vgl. den Rundfunkbeitrag in der Sendung *Echo der Zeit* vom 24.8.2020, „Die Rohingya-Flüchtlinge waren komplett eingesperrt“, Schweizer Radio SRF 2020.

27 Vgl. dazu die Angaben der *Welthungerhilfe*, Northoff 2020.

durch, dass die Rücküberweisungen von in reicheren Staaten arbeitenden Migrant*innen an ihre Angehörigen in den Heimatländern wegen der im Rahmen der Pandemiebekämpfung erfolgten Arbeitsplatzverluste ausfielen.²⁸ Zudem führen die Unterbrechungen im globalen Handel und in den Lieferketten zur Intensivierung von Nahrungsunsicherheiten, wobei insbesondere die Unterernährung von Kindern dramatisch wächst.²⁹ Hier zeigt sich ein weiterer Aspekt des in beiden zeitlichen Phasen der gegenwärtigen Krise vorliegenden Zusammenhangs von Natur und Gesellschaft. Er liegt nicht in der ersten Phase, der Entstehung der Pandemie (die sich, wie gesehen, nicht allein natürlich, sondern auch gesellschaftlich vollzieht), sondern in der zweiten Phase, der Bewältigung der Pandemie, in der das gesellschaftliche Handeln – die rechtlichen Einschränkungen der Ökonomie – sich auf die materielle Subsistenz, die Erhaltung der natürlichen Existenz von Menschen auswirkt. Die Unterernährung, die sich in den Körpern gesundheits- und lebensgefährdend materialisiert, kann nicht als ein bloß natürliches Phänomen begriffen werden, insofern sie nicht aus einer als natürlich zu fassenden Ursache resultiert; denn mit dem Virus und seiner Verbreitung hat sie unmittelbar nichts zu tun. Sie folgt vielmehr aus den Maßnahmen, die mitunter an entfernten Orten der Welt getroffen werden und zu einer Rezession führen, die im globalen Süden existentielle Folgen hat. Indem sich die gesundheits- und lebensgefährdende Unterernährung aus der rechtlichen Einschränkung der Ökonomie in anderen Ländern ergibt, ist es hier nicht allein die *eigene* eingeschränkte Freiheit, sondern auch die eingeschränkte Freiheit der *anderen*, die die Ungleichheit und die Gefährdung des eigenen Lebens erhöht. Die Einschränkung der Freiheit, die in den einen Ländern Leben retten soll, kostet in anderen Ländern Leben, das bereits prekär ist. Auch auf diese zwischenstaatlichen Folgen der freiheitseinschränkenden Maßnahmen ist daher mit staatlichen und zwischenstaatlichen Maßnahmen der Solidarität zu reagieren. Weil die Bekämpfung der Krise allerdings einen stark nationalen Fokus hat und die einzelnen Staaten – wie ganz zu Beginn des Aufsatzes angesprochen – sich auf die je eigenen Fallzahlen und den je

28 Vgl. dazu die Angaben des *Internationalen Währungsfonds*, Sayeh und Chami 2020.

29 Schätzungen gehen davon aus, dass infolge der Pandemiebekämpfungsmaßnahmen zu den 47 Millionen Kindern unter fünf Jahren, die vor der Pandemie an akuter Unterernährung litten, im Jahr 2020 weitere 6,7 Millionen Kinder unter fünf Jahren hinzukommen (vgl. Headey, Heidkamp und Osendarp u. a. 2020).

eigenen Landeserfolg konzentrieren, ist in der Diskussion über die Maßnahmen wenig im Blick, welche Folgen sie für Menschen in anderen Ländern und Kontinenten haben.

Schluss: Klassisches und verschwörungsmythisches Denken der Krise

Dem nationalen Fokus in der Bekämpfung der Krise entspricht, dass die Menschen, die in Deutschland gegen die staatlich ergriffenen Maßnahmen protestieren, dies vor allem im Hinblick auf eine für sie selbst reklamierte Betroffenheit tun. Gegen die Einschränkung ihrer Freiheit wenden sich in Deutschland diverse Gruppen von „Querdenker*innen“ (eine lose Verbindung von Menschen, die insbesondere die Beschränkung von Grundrechten kritisieren), Verschwörungsmythiker*innen und anderen „Corona-Kritiker*innen“. Erbittert kämpfen sie gegen die Maßnahmen und verstoßen in großen Demonstrationen gezielt gegen die verordneten Einschränkungen. Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen Gruppen nicht die politische Position, für die sie eintreten, sondern wogegen sie sich wenden: die Ablehnung der staatlichen Maßnahmen zur Eindämmung der Krankheit Covid-19 (vgl. Deutschlandfunk 2020a). Unter den verschiedenen Motiven für diese Ablehnung lassen sich zwei konträre Stoßrichtungen unterscheiden: Die eine Richtung leugnet nicht die gesundheitliche Gefahr der Pandemie, bezweifelt allerdings ihre Herkunft. Sie glaubt, die Pandemie sei gezielt hervorgebracht, das Virus also mit Absicht verbreitet oder gar erzeugt worden: etwa im Auftrag von Bill und Melinda Gates (um Impfprojekte und die Injektion von Mikrochips zu ermöglichen), im Auftrag von George Soros (um Donald Trump zu Fall zu bringen) oder durch chinesische Labore (vgl. Schröder 2020). Dagegen bezweifeln Gruppierungen der zweiten Richtung, zu der etwa die „Querdenker*innen“ gehören, nicht die Herkunft der Pandemie, aber ihre Gefährlichkeit: Die Bedrohung durch das Virus sei vergleichbar mit jener durch das Grippevirus und werde daher bewusst übertrieben, um durch staatliche Freiheitseinschränkungen ein neues Beherrschungsregime zu etablieren (vgl. Deutschlandfunk 2020b). In ihren Ansichten über Herkunft und Gefährlichkeit des *Virus* gehen die beiden Richtungen auseinander. Was sie hingegen eint, ist die Vorstellung, dass die mit dem Virus verbundene *Krise* durch das Handeln einiger Mächtiger hervorgebracht wurde: durch eine intendierte Verbreitung des Virus zur *realen* Pandemie (so die erste Richtung) oder durch die Interventionen, die sich an eine bloß *dra-*

matisierte Pandemie knüpfen (so die zweite Richtung). Der ersten Richtung zufolge entsteht die Krise durch die Produktion der gesundheitlichen Pandemie, der zweiten Richtung zufolge durch die Suspension der sozialen Normalität. Beide Richtungen streiten ab, dass die Krise selbst in irgendeiner Weise auf Natur zurückgeht – d. h. auf etwas, das in Handeln nicht aufgeht. Weil somit beiden die Krise als gezielte Maßnahme erscheint, richten sich ihre Forderungen häufig auf eine sofortige Rücknahme der Krise: auf ein „Ende der Pandemie“.³⁰

Dass wir gegenwärtig in einer Krise leben, wird von beiden Richtungen nicht bestritten, sondern ist vielmehr der Grund, warum sie auf die Straße gehen. Allerdings haben sie auf diese Krise eine ganz andere Sichtweise als beispielsweise jene eingangs genannte von Drosten (und dies nicht nur im Hinblick auf die ebenso absurden wie gefährlichen antisemitischen, rassistischen und völkischen Ideen, die sich in manchen Gruppierungen beider Richtungen finden lassen): In der Sichtweise dieser Gruppierungen gibt es in der gegenwärtigen Krise *nicht* eine Phase vor dem Maßnahmehandeln, die das Handeln dringlich machte, und eine Phase des Handelns, in der auf die vorliegende Krise reagiert wird. *Vor* dem Handeln, so diese Sichtweise, besteht keine Krise, sondern die Krise ist allein durch das Handeln produziert; und weil das Handeln die Krise erst herbeiführt, führt es auch nicht in einen Zustand *nach* der Krise. Das Maßnahmehandeln erscheint in dieser Perspektive nicht als Versuch, die Krise zu lösen, sondern allein als deren Auslösung. Ziel des Handelns ist nicht die Bewältigung der Krise, sondern ihre Hervorbringung. Diese Sichtweise ist in verheerender Weise falsch, weil sie annimmt, dass es gar keine bedrohliche Situation gäbe, wenn nicht gehandelt worden wäre, und dass die Krise deshalb allein dadurch zu beheben ist, dass alle Maßnahmen fallen gelassen werden.

Die einem „klassischen“ Verständnis der Krise, für das hier neben Drosten auch Koselleck stand, zugrunde liegende Differenz zwischen der *Entstehung* der Pandemie und den Maßnahmen zu ihrer *Bewältigung*, wird von den genannten Corona-Kritiker*innen eingegebenet: entweder, wie in der ersten Richtung, weil die Entstehung der Krise in Wahrheit nichts anderes sei als eine Maßnahme (die Pandemie sei gezielt erzeugt); oder, wie

30 Vgl. zu dieser Forderung Rosendorff 2020 sowie Bethke 2020. Von einer fingierten Epidemie („invention of an epidemic“) sprach in einer frühen Stellungnahme vom 26. Februar 2020 auch Giorgio Agamben (vgl. Agamben 2020).

in der zweiten Richtung, weil die zur Bewältigung ergriffenen Maßnahmen in Wahrheit nichts anderes seien als der alleinige Grund ihrer Entstehung. In der einen wie in der anderen Richtung fällt die Entstehung der Krise mit der ergriffenen Maßnahme in eins. Dagegen ging dieser Aufsatz im Sinne des klassischen Verständnisses der Krise davon aus, dass das interventionistische Maßnahmehandeln, wie es insbesondere in der Folge einer staatlich erklärten Ausnahmelage einsetzt, den Trennungspunkt zweier Krisenabschnitte bildet. Allerdings wurde dieses klassische Verständnis dahingehend irritiert und modifiziert, dass mit Blick auf die gegenwärtige Krise die beiden Phasen differenziert verstanden werden können. Einerseits kam hinsichtlich der *Entstehung* das krisenfördernde Handeln in Betracht, das vor der Intervention stattfand und in dem sich Naturprozess und Gesellschaftshandeln verbinden. Andererseits wurde hinsichtlich der *Bewältigung* erläutert, inwiefern die Maßnahmen selbst, allerdings in ganz anderer Weise als von den genannten Gruppen der Corona-Kritiker*innen moniert, krisenproduktive Effekte haben.

Der Zusammenhang von natürlichem Prozess und gesellschaftlichem Handeln ergab sich im Hinblick auf die gegenwärtige Pandemie auf zwei Ebenen. Zum einen lässt sich die *Entstehung* der Covid-19-Pandemie nicht auf ein natürliches Phänomen reduzieren, stellt aber zugleich auch kein Ereignis dar, das sich allein aus gesellschaftlichem Handeln erklärt; denn die Reproduktion und Übertragung des Virus ist nicht unser Vollzug, sondern vollzieht sich in und durch uns hindurch, ohne dass wir über diese Prozesse unmittelbar verfügen könnten. Diese Unverfügbarkeit, die als ein Merkmal natürlicher (Katastrophen-)Ereignisse gilt, zeigt sich in der gegenwärtigen Krise auch darin, dass wir zwar handelnd auf sie einwirken, sie aber nicht entscheiden, d. h. nicht einfach zurücknehmen können. Zum anderen ist die *Krisenbewältigung*, die mit rechtlichen Mitteln in Ausnahmезuständen erfolgt, zwar zunächst allein als gesellschaftliches (wenn auch nicht demokratisches) Handeln zu verstehen. Doch gerade in den Aspekten, in denen die Krisenreaktion in Krisenproduktion umschlägt, wird vermittelt über die Verschärfung von Ungleichheit auch das (natürliche) Leben der Menschen affiziert und beschädigt: Die rechtlichen Einschränkungen, die der Sicherung von Leben und Gesundheit (der einen Menschen am einen Ort) gelten, bringen Leben und Gesundheit (der anderen Menschen an anderen Orten) in Gefahr.

Auf beiden Ebenen, auf der Ebene der Entstehung der Pandemie wie auf der Ebene der rechtlichen Krisenbewältigung, wird dabei ein ökonom-

mischer Zusammenhang von natürlichem Prozess und gesellschaftlichem Handeln sichtbar: Während den Naturprozessen, die den Ausbruch der Pandemie begünstigen, Entscheidungen („choices“) über die ökonomische Produktion zugrunde liegen, haben die rechtlichen Krisenbewältigungsmaßnahmen, die sich auf die Unterbrechung der Ökonomie richten, krisenproduktive Konsequenzen, die sich direkt auf Natur, auf die Körper und das (Über-)Leben von Menschen auswirken. Die gegenwärtige Krise, in der natürliches Geschehen, gesellschaftliches Handeln und Entscheiden untrennbar verstrickt sind, erweist sich somit als eine doppelte: zum einen als eine Krise, die sich aus menschlichen Naturverhältnissen entfaltet; zum anderen als eine Krise, die durch Ausnahmeentscheidungen gleichermaßen bewältigt wie verschärft und produziert wird. Demgegenüber müsste gelingendes Krisenhandeln insofern ein anderes Naturverhältnis bedeuten, als es sich zu dem in Beziehung setzt, was sich in ihm vollzieht und zugleich einer vollständigen Beherrschung entzogen bleibt.

Literatur

- Agamben, Giorgio. 2020. „The state of exception provoked by an unmotivated emergency“. *position politics*, 26.2.2020. <http://positionspolitics.org/giorgio-agamben-the-state-of-exception-provoked-by-an-unmotivated-emergency> (abgerufen am 30.8.2020).
- Bethke, Hannah. 2020. „Tag der Wutbürger“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung online*, 2.8.2020. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/corona-leugner-demonstrieren-in-berlin-tag-der-wutbuenger-16887060.html> (abgerufen am 30.8.2020).
- Björnskov, Christian, und Stefan Voigt. 2020. „The State of Emergency Virus“. *Verfassungsblog*, 19.4.2020. <https://verfassungsblog.de/the-state-of-emergency-virus> (abgerufen am 30.8.2020).
- Bronfen, Elisabeth. 2020a. „Schlägt Gaia zurück?“ *Tages-Anzeiger. Das Magazin*, 22.8.2020. <https://www.tagesanzeiger.ch/schlaegt-gaia-zurueck-991428294331> (abgerufen am 30.8.2020).
- Bronfen, Elisabeth. 2020b. „Statistiken mögen erhellend sein – helfen aber emotional nicht weiter“. *Süddeutsche Zeitung*, 22.8.2020. <https://www.sueddeutsche.de/kultur/interview-bronfen-pandemie-kulturgeschichte-1.4998015> (abgerufen am 30.8.2020).
- Centers for Disease Control and Prevention (CDC), https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/community/health-equity/race-ethnicity.html?CDC_AA_refVal=https%3A%2F%2Fwww.cdc.gov%2Fcoronavirus%2F2019-ncov%2Fneed-extra-precautions%2Fracial-ethnic-minorities.html#anchor_1595551043298 (abgerufen am 8.10.2020).

- Deutschlandfunk. 2020a. „Corona-Demonstrationen: Positionen und Protagonisten“. 3.8.2020. https://www.deutschlandfunk.de/covid-19-pandemie-corona-demonstrationen-positionen-und_2897.de.html?dram:article_id=476457#Forderungen (abgerufen am 4.10.2020).
- Deutschlandfunk. 2020b. „Hitzige Debatte über Corona-Maßnahmen“. 9.8.2020. https://www.deutschlandfunk.de/kampf-gegen-covid-19-hitzige-debatte-ueber-corona-massnahmen_2897.de.html?dram:article_id=482020 (abgerufen am 4.10.2020).
- Dobson, Andrew P., Stuart L. Pimm, Lee Hannah u. a. 2020. „Ecology and economics for pandemic prevention“. *Science* 369 (6502): 379–381.
- Drosten, Christian. 2020a. „Drosten: ‚Pandemie wird jetzt erst richtig losgehen‘“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung online*, 23.9.2020. <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/gesundheit/coronavirus/virologe-drosten-pandemie-wird-jetzt-erst-richtig-losgehen-16968092.html> (abgerufen am 4.10.2020).
- Drosten, Christian, im Gespräch mit Inga Barthels. 2020b. „Wir sind vielleicht gerade dabei, unseren Vorsprung zu verspielen“. *Der Tagesspiegel online*, 22.4.2020. <https://www.tagesspiegel.de/politik/virologe-drosten-sieht-lockerungen-skeptisch-wir-sind-vielleicht-gerade-dabei-unseren-vorsprung-zu-verspielen/25765460.html> (abgerufen am 4.10.2020).
- Drosten, Christian. 2020c. „Coronavirus-Update Folge 11: Wir müssen jetzt gezielt handeln“. *Norddeutscher Rundfunk*, 11.3.2020. <https://www.ndr.de/nachrichten/info/coronaskript122.pdf> (abgerufen am 30.8.2020).
- Fauth, Lea. 2018. „Frankreich: Der Ausnahmezustand als Regelfall“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 63 (1): 9–12.
- Frankenberg, Günter. 2020. „Covid-19 und der juristische Umgang mit Ungewissheit“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung online*, 24.4.2020. <https://www.faz.net/einspruch/covid-19-und-der-juristische-umgang-mit-ungewissheit-16740090.html?GEPIC=s3&premium=ox639c9e282563fa1131bdfc65b55c3243> (abgerufen am 30.8.2020).
- Gabrysch, Sabine, im Gespräch mit Georg Ehring. 2020. „Corona und Klimawandel. Epidemiologin: Haben erlebt, wie es aussieht, wenn eine Krise ernst genommen wird“. *Deutschlandfunk*, 18.8.2020. https://www.deutschlandfunk.de/corona-und-klimawandel-epidemiologin-haben-erlebt-wie-es.697.de.html?dram:article_id=482563 (abgerufen am 3.10.2020).
- Gesellschaft für Freiheitsrechte. 2020. „Corona und Grundrechte: Fragen und Antworten“, 23.3.2020. <https://freiheitsrechte.org/corona-und-grundrechte/#1> (abgerufen am 30.8.2020).
- Gibb, Rory, David W. Redding, Kai Qing Chin, Christl A. Donnelly, Tim M. Blackburn, Tim Newbold und Kate E. Jones. 2020. „Zoonotic host diversity increases in human-dominated ecosystems“, *Nature* 584: 398–402.
- Gill, Victoria. 2020. „Coronavirus: This is not the last pandemic“. *BBC News*, 6.6.2020. <https://www.bbc.com/news/science-environment-52775386> (abgerufen am 8.10.2020).

- Grabenwarter, Christoph, und Katharina Pabel, Hrsg. 2016. *Europäische Menschenrechtskonvention. Ein Studienbuch*. München: C.H. Beck.
- Gusy, Christoph. 2020. „Was wir von Gütersloh für das Ordnungsrecht lernen können“. *Verfassungsblog*, 24.6.2020. <https://verfassungsblog.de/was-wir-von-guetersloh-fuer-das-ordnungsrecht-lernen-koennen> (abgerufen am 30.8.2020).
- Hamacher, Werner. 2006. „Vom Recht, Rechte nicht zu gebrauchen“. In *Urteilen/Entscheiden*, herausgegeben von Cornelia Vismann und Thomas Weitin, 269–290. Fink: München.
- Headey, Derek, Rebecca Heidkamp, Saskia Osendarp u.a. 2020. „Impacts of COVID-19 on childhood malnutrition and nutrition-related mortality“. *The Lancet* 396 (10250), August 2020: 519–521.
- Heller, Jonas. 2018. *Mensch und Maßnahme. Zur Dialektik von Ausnahmezustand und Menschenrechten*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hoppe, Katharina. 2020. „Natur“. In *Kritische Theorien in der Pandemie. Ein Glossar zur Corona-Krise*. 29.3.2020. Vortrag online verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=KcWoQ8KdMa8&list=PLvqj5O3ibOM7eYWSTZc-uM-S6Ksse6Ed_D&index=14 (abgerufen am 7.10.2020).
- Ipsen, Jörn. 2020. „Notstandsverfassung und Corona-Virus. Rückblick und Ausblick“. *Recht und Politik* 56 (2): 118–132.
- Jones, Kate. 2020. „We’re creating landscapes suited to the animals that transmit disease to us“, Interview mit der *Royal Society of Biology*, 8.7.2020. <https://the-biologist.rsb.org.uk/biologist/158-biologist/features/2404-there-were-at-least-three-papers-in-2019-that-said-coronaviruses-might-be-a-real-problem-in-south-china-3> (abgerufen am 30.8.2020).
- Koselleck, Reinhart. 1973. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Krökel, Ulrich. 2020. „Eine Versuchung für Autoritäre“. *Zeit Online*, 23.3.2020. <https://www.zeit.de/politik/ausland/2020-03/coronavirus-osteuropa-ukraine-ungarn-polen-demokratie-pandemie-folgen> (abgerufen am 8.10.2020).
- Lemke, Matthias. 2019. „Die Empirie von Ausnahmezuständen. Grenzziehungen zwischen Demokratierettung und Normalisierung“. *Kriminologisches Journal* 51 (4): 290–299.
- Macron, Emmanuel. 2020. „„Nous sommes en guerre“: le verbatim du discours d’Emmanuel Macron“. *Le Monde*, 16.3.2020. https://www.lemonde.fr/politique/article/2020/03/16/nous-sommes-en-guerre-retrouvez-le-discours-de-macron-pour-lutter-contre-le-coronavirus_6033314_823448.html (abgerufen am 30.8.2020).
- Mason, Rowena. 2020. „Boris Johnson reacted too slowly to Covid-19, says former scientific adviser“. *The Guardian*, 15.4.2020. <https://www.theguardian.com/pol>

- [itics/2020/apr/15/boris-johnson-reacted-too-slowly-to-covid-19-says-ex-scientific-adviser](#) (abgerufen am 30.8.2020).
- Menke, Christoph. 2004. *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Meyer-Ladewig, Jens, Martin Nettesheim und Stefan von Raumer, Hrsg. 2017. *EMRK Europäische Menschenrechtskonvention. Handkommentar*. Baden-Baden: Nomos.
- Möllers, Christoph. 2020a. „Parlamentarische Selbstentmächtigung im Zeichen des Virus“. *Verfassungsblog*, 26.3.2020. <https://verfassungsblog.de/parlamentarische-selbstentmaechtigung-im-zeichen-des-virus> (abgerufen am 30.8.2020).
- Möllers, Christoph. 2020b. *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin: Suhrkamp.
- Nancy, Jean-Luc. 2020. „A Much Too Human Virus“. *European Journal of Psychoanalysis*. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/a-much-human-virus> (abgerufen am 30.8.2020).
- Northoff, Erwin. 2020. „Ländern droht wegen Covid ein Ernährungsnotstand“. *Welt-ernährung. Fachjournal der Welthungerhilfe*, Juni 2020. <https://www.welthungerhilfe.de/welternaehrung/rubriken/krisen-humanitaere-hilfe/bringt-die-pandemie-auch-eine-ernaehrungskrise> (abgerufen am 30.8.2020).
- Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR). März 2018. *Report on the impact of the state of emergency on human rights in Turkey*.
- Price-Haywood, Eboni G., Jeffrey Burton, Daniel Fort und Leonardo Seoane. 2020. „Hospitalization and Mortality among Black Patients and White Patients with Covid-19“. *The New England Journal of Medicine* 382 (26): 2534–2543.
- Quammen, David. „We Made the Coronavirus Epidemic“. *The New York Times*, 28.1.2020. <https://www.nytimes.com/2020/01/28/opinion/coronavirus-china.html> (abgerufen am 30.8.2020).
- Rixen, Stephan. 2020. „Gesundheitsschutz in der Coronavirus-Krise – Die (Neu-) Regelungen des Infektionsschutzgesetzes“, *Neue Juristische Wochenschrift* 73: 1097–1103.
- Rosendorff, Kathrin. 2020. „Corona-Demo: 500 Menschen bei Querdenken-Protest – ‚Trauriger Tag für Frankfurt‘“. *Frankfurter Rundschau*, 17.8.2020. <https://www.fr.de/frankfurt/frankfurt-500-menschen-bei-querdenken-demo-90024397.html> (abgerufen am 30.8.2020).
- Sallard, Erwan, José Halloy, Didier Casane, Jacques van Helden und Étienne Decroly. 2020. „Retrouver les origines du SARS-CoV-2 dans les phylogénies de coronavirus“. *Med Sci (Paris)* 36 (8–9): 783–796.
- Sayeh, Antoinette, und Ralph Chami. 2020. „Lifelines in Danger“. *IMF Finance & Development Magazine* 57 (2): 16–19.
- Scherrer, Lucien. 2020. „Diese schrecklichen Bilder – wie ein junger Italiener unsere Sicht auf das Coronavirus verändert hat“. *Neue Zürcher Zeitung*, 30.5.2020. [ht-](#)

- [tps://www.nzz.ch/feuilleton/corona-krise-das-bild-das-um-die-welt-gegangen-ist-ld.1558320](https://www.nzz.ch/feuilleton/corona-krise-das-bild-das-um-die-welt-gegangen-ist-ld.1558320) (abgerufen am 2.10.2020).
- Schmitt, Carl. 2009. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2010. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Felix. 2020. „Die Verfassungswidrigkeit der landesweiten Ausgangsverbote“, *Neue Juristische Wochenschrift* 73: 1626–1631.
- Schröder, Axel. 2020. „Der Boom der Corona-Verschwörungstheorien“. *Deutschlandfunk*, 16.4.2020. https://www.deutschlandfunk.de/falschmeldungen-zu-covid-19-der-boom-der-corona.724.de.html?dram:article_id=474810 (abgerufen am 4.10.2020).
- Schulz, Sarah. 2019. *Die freiheitliche demokratische Grundordnung. Ergebnis und Folgen eines historisch-politischen Prozesses*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schweizer Fernsehen SRF. 2020. „Coronavirus: Bedrohung der Demokratie?“, in *10 vor 10* vom 24.3.2020. <https://www.srf.ch/play/tv/10vor10/video/coronavirus-bedrohung-der-demokratie?id=dc71d1f9-83f1-4878-9d33-c6d5foefc833> (abgerufen am 8.10.2020).
- Schweizer Radio SRF. 2020. „Die Rohingya-Flüchtlinge waren komplett eingesperrt“, in *Echo der Zeit* vom 24.8.2020. <https://www.srf.ch/play/radio/echo-der-zeit/audio/die-rohingya-fluechtlinge-waren-komplett-eingesperrt?id=a02a0553-d20b-4ca4-a069-7389fbac65c8> (abgerufen am 8.10.2020).
- Schwering, Markus. 2020. „Jürgen Habermas über Corona: ‚So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie‘“. *Frankfurter Rundschau*, 15.4.2020. <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html> (abgerufen am 1.10.2020).
- Skinner, Quentin. 2008. *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tollefson, Jeff. 2020. „Why deforestation and extinctions make pandemics more likely“. *Nature online*, 7.8.2020. <https://www.nature.com/articles/d41586-020-02341-1> (abgerufen am 30.8.2020).
- United Nations. Juni 2020. *Policy Brief: The Impact of COVID-19 on Food Security and Nutrition*.
- Wihl, Tim. 2017. „Der Ausnahmezustand in Frankreich. Zwischen Legalität und Rechtsstaatsdefizit“. *Kritische Justiz* 50 (1): 68–80.
- Wurzel, Steffen. 2020. „WHO-Schmusekurs mit China. Viel Lob und wenig Wachsamkeit“. *Tagesschau*, 15.4.2020. <https://www.tagesschau.de/ausland/coronavirus-who-china-101.html> (abgerufen am 4.10.2020).
- Žižek, Slavoj. 2020a. *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*. New York und London: OR Books.
- Žižek, Slavoj. 2020b. „Der Mensch wird nicht mehr derselbe gewesen sein: Das ist die Lektion, die das Coronavirus für uns bereithält“. *Neue Zürcher Zeitung*, 13.3.2020. <https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-der-mensch-wird-niemehr-derselbe-gewesen-sein-ld.1546253> (abgerufen am 30.8.2020).

(C)Ovid, *Metamorphosen* Die Rückkehr ins Goldene Zeitalter

(C)Ovid, *Metamorphoses* Returning to the golden age

LINDA LILITH OBERMAYR, WIEN

Ein goldnes Geschlecht wurde zuerst erschaffen, das ohne Beschützer aus eigenem Trieb und ohne Gesetz die Treue und Redlichkeit übte. Strafe und Furcht waren fern, man las noch keine drohenden Worte auf ehernen Tafeln, und keine um Gnade flehende Menge bebte vor dem Angesicht ihres Richters: Ohne Richter waren sie sicher.

Ovid, *Metamorphosen* Buch I, 89–93

Zusammenfassung: Der vorliegende Text ist der Versuch einer Dekonstruktion der herrschenden ideologischen Annahmen des gegenwärtigen Corona-Diskurses. Er ist der Versuch, diese ideologischen Gedankengänge in ihrer Mangelhaftigkeit darzustellen und ihren ideologischen Charakter zu benennen, sohin der Versuch eines Nachvollzugs des herrschenden Nachdenkens über Corona. Dieses herrschende Nachdenken über Corona und dessen Fortgehen von der einen ideologischen Annahme zur nächsten können als Metamorphosen des pandemischen Bewusstseins bezeichnet werden. Seinen Ausgangspunkt nimmt das pandemische Bewusstsein bei der Diagnose des krisenhaften Charakters der gegenwärtigen Gesellschaft, dem es eine „alte Normalität“ entgegenimaginationiert. Hier betreibt es eine Rechtfertigung des alten, in *dessen* Krisencharakter jedoch nicht durchschauten, Zustandes der Gesellschaft. In Sehnsucht nach der Idylle der präpandemischen Gesellschaft entwirft es eine „solidarische“ Gemeinschaft *gegen* die Bedrohung durch einen äußeren Feind und konstituiert sich also negativ als homogenes Ganzes. Seine Sehnsucht wird zur Harmoniebedürftigkeit im Hier und Jetzt, die es sich durch seinen *Glauben an die gute Herrschaft* zu stillen weiß, wenn es sich über die Unverhältnismäßigkeit der staatlich verordneten Corona-Maßnahmen echauffiert. Dabei fühlt es sich durch den

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



staatlichen Appell an den gesunden Menschenverstand im täglichen Umgang mit Corona bestätigt und lauscht in aufklärerischem Ethos seiner ewigen Vernunftfähigkeit. In dialektischer Akrobatik veranstaltet es das pandemische Bewusstsein, in der Isolation eine neue Form der Solidarität, das Glück im Unglück zu entdecken, ohne zu erkennen, dass es damit seine *Rückkehr* zum „Normalzustand“ der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft vollzogen hat. Mit gutem Gewissen enthält es sich eines kritischen Urteils über die Corona-Krise und resigniert staatstreu vor der Einsicht in die Wirklichkeit. So lässt es sich gut regieren.

Schlagwörter: Ideologiekritik, Dialektik der Aufklärung, bürgerliches Individuum, Skeptizismus, Corona-Krise

Abstract: The present text is an attempt to deconstruct the prevailing ideological assumptions of the current corona discourse. It is an attempt to illustrate these ideological lines of thought in their deficiency and to name their ideological character, hence an attempt to understand the prevailing reasoning about Corona. This dominant reflection on Corona and its ascend from one ideological assumption to the other can be called metamorphoses of the pandemic consciousness. The pandemic consciousness takes its starting point in the diagnosis of the crisis-like character of present society, against which it imagines an “old normality”. Here, it tries to justify society’s past condition, which is, however, not recognized in its own proneness. In longing for the idyll of pre-pandemic society, it designs a “solidary” community against the threat of an external enemy and thus negatively constitutes itself as a homogeneous entity. Its longing becomes a need for harmony in the present, which it satisfies with its belief in good domination, when it gets het up about the disproportion of the state-imposed corona-measures. In doing so, in its daily dealings with Corona, it feels confirmed by the state’s plea to common sense and, in an enlightened ethos, listens to its own eternal capacity to reason. Through dialectical acrobatics the pandemic consciousness accomplishes to discover a new form of solidarity in isolation, a blessing in disguise, without realizing that it has thus completed its return to the “normal state” of the bourgeois society as a commodity producing society. With a clear conscience, it abstains from a critical judgment of the Corona crisis and resigns itself, loyal to the state, to the insight of reality. This way it is perfectly governable.

Keywords: ideology critique, Dialectic of Enlightenment, bourgeois individual, skepticism, Corona Crisis

Einleitung

Die Mannigfaltigkeit, in der die sogenannte Corona-Krise öffentlich diskutiert wird, erschwert eine philosophische Analyse, die sich auf die Suche nach der Wahrheit oder doch nach dem inneren Wesen ebendieser öffentlichen Diskussionen und ihrer herrschenden ideologischen Annahmen be gibt. Der vorliegende Text hat nicht den Anspruch, diese Mannigfaltigkeit darzustellen, sondern verhält sich im Gegenteil kritisch zu ihr: Das heißt, er möchte das Gemeinsame innerhalb der Mannigfaltigkeit der öffentlichen Diskussionen herausstellen bzw. deren herrschende ideologische Annahmen aufzeigen. Herrschend sind diese darin, dass sie den kleinsten gemeinsamen Nenner innerhalb des vielgestaltigen Corona-Diskurses benennen. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um (1) den Begriff der alten und neuen „Normalität“, der im Ausgang von Ovids *Goldenem Zeitalter* entwickelt wird; (2) die idealistische Annahme einer „guten Herrschaft“; (3) den „gesunden Menschenverstand“ als Movens einer „neuen Solidarität“ durch Isolation, in der sich eine Rückkehr ins für verloren geglaubte *Goldene Zeitalter* der „alten Normalität“ vollzieht. Der vorliegende Text verbindet im Ansatz die, um an eine terminologische Unterscheidung von Hans Blumenberg anzuknüpfen, „Arbeit des Mythos“ mit der „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg 1996; Harzer 2000, 48). Die zu begründende These lautet folglich, dass es aufeinander bezogene Grundannahmen gibt, die dem Diskurs um Corona zugrunde liegen. Die Summe dieser herrschenden drei Ideologeme und ihrer wechselseitigen Verwobenheit möchte ich mit dem Begriff des *pandemischen Bewusstseins* erfassen.¹

Die bereits bestehende Literatur hingegen entwickelt keine solche gemeinsame Basis, sondern hebt einzelne Aspekte des Diskurses hervor, so etwa Gabriel Valladão Silva oder Nikil Mukerji und Adriano Mannino, die sich dem verzweifelnden Denken unter Zeitdruck bzw. der Philosophie in Echtzeit widmen. Insofern hat der vorliegende Text den Anspruch, die bereits bestehende Literatur im Zusammendenken der diskursiven Teilaspekte zu ergänzen. Nicht zuletzt versucht der Text, bestehende Literatur als Form

1 Dabei blickt der Text vordergründig auf die öffentliche Diskussion innerhalb der liberalen Demokratien des sogenannten Westens bzw. innerhalb derjenigen Nationalstaaten, in denen *bürgerliche Verhältnisse* walten. Insbesondere bezieht sich die These vom *pandemischen Bewusstsein* daher nicht oder nur teilweise auf den Diskurs in „Entwicklungsländern“, welcher eine eigenständige Analyse notwendig machen würde.

dieses *pandemischen Bewusstseins* zu begreifen, etwa das bei Slavoj Žižek oder Catherine Malabou zum Ausdruck kommende Bedürfnis, in der Krise Lernpotential für eine bessere Zukunft zu entdecken, die Krise daher auch nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern im Hinblick auf ihre Implikationen für die Zukunft zu analysieren.

Der vorliegende Text folgt darin sinnbildlich dem, was Hegel die Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins nennt. Sinnbildlich deswegen, weil sich der vorliegende Text nicht mit dem Bewusstsein bzw. dem Denken überhaupt beschäftigt, sondern mit dem Denken im historisch bestimmten Moment der Gesellschaft unter dem Einfluss von Corona, das sich in den drei ideologischen Annahmen kristallisiert. Diese einzelnen ideologischen Annahmen werden als sich auseinander entwickelnd und ineinander *verwandelnd* begriffen, sodass der Prozess, in dem sich das *pandemische Bewusstsein* bildet, auf eine Weise nachvollzogen wird, die den notwendigen Übergang der drei herrschenden ideologischen Annahmen ineinander darstellt. Der Begriff der Verwandlung bzw. der „Metamorphose“ bei Ovid betont dabei die Prozessualität der Entwicklung und das Moment der erinnernden Erfahrung der verwandelnden und verwandelten Gestalten (vgl. Harzer 2000, 66). Das Ovid'sche „omnia mutantur“ ist das Heraklitische „panta rhei“ ist die Hegel'sche Negativität, die den Gang des Bewusstseins antreibt. Dabei verwandelt sich nicht die äußere Gestalt, sondern das Innere als die Seele und das Denken, das vom griechischen Verb *metamorphóō* ebenso umfasst ist (Harzer 2000, 29). So entwickelt sich die Vorstellung von der „alten Normalität“ negativ, das heißt aus Einsicht in ihren Mangel, denn sie macht die Erfahrung, dass sie auf der Voraussetzung eines „Glaubens an die gute Herrschaft“ beruht. Dieser Glaube als neue Form des *pandemischen Bewusstseins* wiederum entwickelt sich zu seinem notwendigen Gegenstück, dem „gesunden Menschenverstand“. Da der Begriff des *pandemischen Bewusstseins* aber bloß die Einheit dieser drei ideologischen Annahmen bezeichnet, ist die Bedeutung der Erfahrung dieses Bewusstseins auch auf das Verhältnis ebendieser Annahmen beschränkt. Die Geschichte seiner Erfahrung ist schlicht der Denkweg, der sich auftut, wenn die ideologischen Annahmen „zu Ende“ gedacht werden.

Diese Auflösung der Unmittelbarkeit der einzelnen ideologischen Annahmen im Nachvollzug ihres wechselseitigen Zusammenspiels soll als immanente Ideologiekritik erfolgen. Diese Kritik trägt keine äußeren Maßstäbe an die Wirklichkeit heran und nähert sich dieser auch nicht von der Warte eines Ideals (Jaeggi 2016, 284; Saar 2016, 263). Sie weist im Gegenteil die

Mangelhaftigkeit eines Gedankens an ihm selbst aus, indem sie dort seine Voraussetzung bzw. Vermittlung aufzeigt, wo er sich als Unmittelbares gibt. Einen solchen Begriff der immanenten Ideologiekritik finden wir insbesondere bei Marx: „Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.“ (Marx 1977d, 345). Vielmehr erfasst diese Kritik die Wirklichkeit *als* Wirklichkeit und ist im Erfassen und Darstellen der Wirklichkeit bereits Kritik (grundlegend auch Theunissen 1980, 16). In diesem Prozess der immanenten Kritik entwickelt sich erst ein Begriff von Ideologie, denn „[d]ass etwas eine Ideologie, ideologisch ist, sieht man ihm, bevor Ideologiekritik auftritt, nicht an“. (Jaeggi 2016, 269). Damit ist die Identifikation der Ideologie gerade *nicht* abhängig von einem äußeren, „objektiven“ Maßstab, sondern entspringt der darstellenden Kritik der Wirklichkeit. Die „wahre“ Kritik ist, um mit Marx zu sprechen, die Darstellung der „innere[n] Genesis“ (Marx 1977e, 296) ihres Gegenstandes. In einer solchen Kritik aber gewinnen wir einen differenzierten Begriff von Ideologie, der über die Seite des bloßen Scheins hinausgeht und die Ideologie als Wirklichkeit und Schein, als wahr und falsch zugleich fasst (vgl. auch Marx 1977a, 88). In dieser Dialektik von Wirklichkeit und Schein wird der unmittelbare Schein in seiner wirklichen Vermittlung begriffen (vgl. zum Begriff des notwendigen Scheins als Vermittlung von Wahrheit und Ideologie auch Menke 2018, 276).

Im Anschluss an eine solche immanente Ideologiekritik wäre die Rede von einer spezifischen „Methode“, derer sich der vorliegende Text bedient, irreführend. Denn sie ginge von der Trennung zwischen Gegenstand und Erkenntnis, das heißt auch davon aus, dass das Verhältnis von erkennender Methode und Gegenstand kontingent ist. Diesem Methodenpluralismus liegt also die Vorstellung zugrunde, dass Wahrheit nur die Gültigkeit von Aussagen in Relation zur gewählten Methode bezeichnet. Aber diese Relativierung der Wahrheit aus der „Furcht zu irren [ist] schon der Irrtum selbst“ (Hegel 2016, 66), denn sie setzt etwas „als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten“ (ebd.): „nämlich die *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*“ (ebd.). Der immanent-ideologiekritische Nachvollzug der Mangelhaftigkeit und wechselseitigen Verwiesenheit der drei ideologischen Annahmen ist aber keine „Methode“, die vom zu erkennenden Gegenstand – eben dem *pandemischen Bewusstsein* – unabhängig ist. Erst in der Kritik des Gegenstandes im Modus *bestimmter Negation* legitimiert sich die Kri-

tik durch diesen ihren „historischen Index“ (Jaeggi 2016, 289f.). Das Prädikat „wahr“ vom Gegenstand zu lösen und in diesem Sinne einen „objektiven Maßstab“ oder gar einen „Wahrheitsbegriff“ an ihn heranzutragen, widerspricht diesem Unterfangen grundsätzlich.

Nicht zuletzt geht es darum, die Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft neben der Autorität der Naturwissenschaft im Corona-Diskurs zu bestimmen. Die Naturwissenschaft kann uns über die Genetik, die Replikation oder die Morphologie von SARS-CoV-2 informieren, sie kann sich mit seiner medizinischen Bekämpfung und Prävention beschäftigen, seine Symptomatik und seine Übertragungswege ergründen. Was sie aber nicht kann, ist das Verhältnis von SARS-CoV-2 zu einem Gemeinwesen zu erklären – das kann auch die Epidemiologie nicht, die sich im Grunde auf die Bestimmung seiner Prävalenz beschränkt. In dem Moment aber, in dem SARS-CoV-2 nicht als seuchenmedizinischer Krankheitserreger, sondern als *soziales Phänomen* Gegenstand der Betrachtung ist, befinden wir uns (auch) im Bereich der Philosophie.

1. „Die neue Normalität“

1.1 *Normalität und Rechtfertigungslogik*

Nostalgisch und melancholisch ist die Rückbesinnung auf die alte Normalität, wenn die vielbeschworene Forderung an die Duldung einer „neuen“ Normalität ergeht. In der Binsenweisheit, dass nichts mehr wie früher wird, steckt jedoch nicht bloß die formallogische Tautologie, sondern es manifestiert sich darin eine spezifisch bürgerliche Ideologie; sohin eine Ideologie innerhalb des historisch bestimmten Zustandes der *bürgerlichen Gesellschaft* (Hegel 2009, 327f., §182), in der sich das gegenwärtige Individuum als *bürgerliches Individuum* in der Spaltung von *bourgeois* und *citoyen* bewegt. Das romantisch verklärte „Früher“ der präpandemischen Gesellschaft ist das Idealbild, wie es auch in Ovids *Metamorphosen* hyperbolisch gezeichnet wird. Dort ist es das Zeitalter bedingungsloser Freiheit, ursprünglicher Gleichheit, das Zeitalter der Unschuld und Genügsamkeit, einer Harmonie, die dem innersten Guten der Menschen entspringt. Ein ideales Zusammenleben, das keiner äußeren Regelung durch Recht und keiner äußeren Durchsetzung durch Zwang bedarf (Ovid 2004, 15).

Ganz im Gegensatz zu den prominent durch Hobbes und Locke formulierten Vertragstheorien, verkehrt Ovid in seinen vier Weltzeitaltern das

pessimistische Bild des Naturzustandes und formuliert eine entschiedene Gegenwartskritik (vgl. auch Blumenberg 1996, 10). Darin wird das Goldene Zeitalter dem Eisernen Zeitalter als letztes und gegenwärtiges Weltzeitalter gegenübergestellt, um dieses im Hinblick auf jenes Goldene Zeitalter zu diskreditieren. In diesem Vergleich mit der Vergangenheit als normativem Ideal treffen sich Ovids *Metamorphosen* und die Rede von der neuen Normalität in der pandemischen Gesellschaft. Einer solchen idealistischen Gegenwartskritik inhäriert eine doppelte Rechtfertigungslogik: Erstens muss die präpandemische Gesellschaft gegenüber dem gegenwärtigen, als mangelhaft diagnostizierten Zustand als verlorene Idylle, eben als *Goldenes Zeitalter* erscheinen. Darin liegt die euphemistische Verteidigung dieser Vergangenheit in Relation zur Gegenwart. Zweitens, und das ist die problematischere Dimension, betont die Rede von der *neuen* Normalität ihren anormalen Charakter gegenüber einer *eigentlichen* Normalität vor Corona. Zwar gilt auch für die Vergangenheit die Diagnose diverser Krisen – so die „Klimakrise“, „Flüchtlingskrise“, „Wirtschaftskrise“ oder „Arbeitslosenkrise“ –, doch werden diese Krisen als *Verstöße* gegen den *eigentlichen* Normalzustand der präpandemischen Gesellschaft, das heißt nicht als notwendige Folge eines kapitalistisch wirtschaftenden Nationalstaates in internationaler Konkurrenz begriffen.² Krisenhaftigkeit als solchen Verstoß gegen die präpandemische Gesellschaft zu fassen, bedeutet, rückblickend das Ideal einer guten Gesellschaft anzulegen und die Diagnose zu stellen, dass dieses Ideal in der Vergangenheit nur mangelhaft erfüllt war. Beide Male wird gegen die krisenhafte Gegenwart das Ideal der vergangenen, guten Gesellschaft vorgebracht, in der zweiten Dimension diese aber zusätzlich mit dem bedenklichen Prädikat „normal“ versehen; beide Male bedarf es dazu keiner inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der vergangenen Gesellschaft, dieser wird vielmehr eine ideale Welt „erlogen“ (Nietzsche 2002, 258). Der bloße Vergleich mit dem gegenwärtigen Übel ersetzt jedoch nicht die argumentative Pflicht auszusprechen, ob, warum und worin die Vergangenheit gut und normal war (Somek 2020). Diese Rechtfertigungslogik des rhetorischen Spiels in der „neuen Normalität“ zu durchschauen, heißt auch, den Schleier der Notwendigkeit vor der „alten Normalität“ zu lüften und konsequent all ihre Konventionen und Werte in Frage zu stellen.

2 Mit Rahel Jaeggi könnte man in Bezug auf die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus von einer „Struktur funktionaler Defizite“ (Jaeggi 2017, 326) sprechen; siehe darüber hinaus etwa in Bezug auf die deutsche Flüchtlingspolitik Freerk Huiskens, *Abgehauen*, Hamburg 2016, 24–38.

Einen zynischen Beigeschmack bekommt die Rede von der neuen Normalität auf Seiten der Regierenden, die den Inhalt dieser Normalität rechtlich, das heißt auch mit Zwangsandrohung festlegen; denn obgleich die Gewöhnung an die neue Normalität als individuelle Tugend erscheinen mag – man denke an die moralischen Appelle an die Bevölkerung auf Pressekonferenzen, Plakaten, Werbungen³ –, so tritt sie doch in Form von Verordnungen und Gesetzen als rechtliche Pflicht auf.

1.2 Neue und alte Feinde

Der Kulturpessimismus in Ovids *Metamorphosen* bzw. das Umschlagen der ursprünglichen Harmonie in die zivilisatorische Dystopie wird überraschenderweise nicht mit einer egoistischen oder triebhaften, also negativen und zu überwindenden Menschennatur begründet. Im Gegenteil wird das Eiserner Zeitalter durch eine von Zeus bzw. lat. Jupiter bewirkte Veränderung des Weltklimas, daher auf eine äußere Naturgesetzlichkeit zurückgeführt. Denn Saturn war der Gott der Aussaat und des Ackerbaus und also die Kraft, die das Goldene Zeitalter als Schlaraffenland auszeichnete. Nachdem Saturn von seinem Kind Jupiter gestürzt wurde, geht das Goldene Zeitalter seiner fruchtbringenden Kraft verlustig (Ovid 2004, 17). Der Wandel des Klimas hat den Bau von Häusern, das Ziehen von Grenzen, eine Vervielfältigung des Arbeitsaufwandes zur Reproduktion sowie das Unterjochen des Viehs zum Arbeitstier zur Folge. „Heimtücke, Gewalt und heillose Habsucht“ (ebd.) unterwanderten die nunmehr errichteten Städte, Segel wurden gespannt, um eine neue Welt zu entdecken, Waffen geschmiedet, um sie zu erkämpfen. Wir kennen diese bekannte Vorstellung einer Menschheitsentwicklung von Rousseau, der ganz nah bei Ovid den Übergang vom *homme sauvage* in den *bourgeois* schildert.

3 So *bittet* etwa der österreichische Bundeskanzler Sebastian Kurz auf der offiziellen Facebook-Seite des Bundeskanzleramts am 1. September um die Reduktion sozialer Kontakte, um am 21. September diesen Appell auch mit rechtlicher Zwangsgewalt auszustatten (<https://www.facebook.com/Bundeskanzleramt.gv.at/photos/a.1640350472711450/3404712322941914/?type=3&theater>; Zugriff 30.9.2020); vgl. auch die Werbung zur Einhaltung des Ein-Meter-Abstandes, die mit der Symbolik des Babyelefanten die Rechtspflicht zur Einhaltung verharmlost (<https://www.youtube.com/watch?v=C4P15eHuMck>; Zugriff 29.9.2020) bzw. die Grenze zwischen moralischer Pflicht und Rechtspflicht verschwimmen lässt.

Ebenso begegnete Corona in den ersten eisernen Monaten⁴ wie die Laune einer erbosten Natur. Interessant ist dabei die herrschaftsfunktionale Dimension dessen, ein Problem als „natürlich“ zu qualifizieren (Adorno und Horkheimer 1969, 9, 12; Barthes 2010, 294f.), selbst wenn dies *unmittelbar* zutreffen mag; *mittelbar* benennt die Corona-Krise keine Naturkatastrophe, sondern nicht minder katastrophale Handlungen der staatlichen und außerstaatlichen EntscheidungsträgerInnen im internationalen Kontext. Denn jene Probleme, die sich im Laufe der Corona-Krise zugespitzt haben – Erwerbsarbeitslosigkeit, stressbedingte psychische Erkrankungen, Wirtschaftseinbrüche, demokratische und rechtsstaatliche Defizite usw. – werden medial zu Problemen der Corona-Krise inszeniert. Das geschieht insbesondere dadurch, dass diese Probleme erst in der Krisensituation eine derart breite öffentliche Diskussion erfahren, so etwa prekäre Arbeitsbedingungen in sogenannten „systemerhaltenden Tätigkeiten“ oder die psychische Deprivation alleinstehender älterer Menschen. Die Metapher der ersten oder zweiten „Welle“ indiziert diese Herrschaftsfunktionalität bereits in ihrem zynischen Euphemismus – sie beschönigt die Corona-Krise, indem sie sie auf ihre seuchenmedizinische Dimension reduziert und daher den Zusammenhang zwischen Corona als sozialer Krise und den gesellschaftlichen Verhältnissen übermalt. Die präpandemische Gesellschaft, die durch das Naturereignis namens SARS-CoV-2 in die Krise gestürzt wird, stellt sich auf diese Weise als unbefleckte und unschuldige Vergangenheit dar.

Demgegenüber wird seit der Diskussion um eine „zweite Welle“ das Bild eines neuen, inneren Feindes gezeichnet: Der Feind ist nicht mehr ein äußeres Naturereignis, sondern diejenigen Menschen, die sich dem Maskentragen und dem „Social Distancing“ verwehren, die die pandemische Gesellschaft von innen her bedrohen. Die Symbolik⁵ des Nicht-Maskentragens

4 Die Zeitangaben beziehen sich auf Österreich und also auf den Zeitraum zwischen März und Mitte Juni 2020, wo es zur Lockerung der Maskenpflicht kam. Am 24. Juli 2020 wurde die Maskenpflicht erneut für Lebensmittelgeschäfte, Apotheken, Krankenanstalten, öffentliche Verkehrsmittel etc. eingeführt.

5 Unabhängig davon, ob die Maske aus medizinischer oder infektiologischer Sicht sinnvoll ist oder nicht, kommt ihr im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang als *Zeichen* eine entscheidende Rolle zu. Das gibt die Regierung zu, denn sie fordert explizit, „Zeichen [zu] setzen“. Siehe <https://www.wien.gv.at/video/2888/Zeichen-setzen-Abstand-halten> (Zugriff 15.8.2020). Ausschließlich als dieses *Zeichen* werden die Maske wie auch ihr Gegenstück, die verweigerte Maske, im gesamten Text behandelt.

(Frey 2020) wie auch die Symbolik der Gleichmachung im Maskentragen, das Sichtbarmachen des gemeinschaftsbedrohenden Feindes, der soziale Druck auf und die soziale Ächtung der Masken-KritikerInnen ist eine beängstigende Entwicklung. So bedroht die Gruppe der Maskenverweigerer nicht *als* Maskenverweigerer die vermeintliche Gemeinschaft, sondern als Repräsentant einer überlegenen, unberechenbaren, ja mythischen Mysteriösität, der Naturgewalt einer omnipräsenten Infektionsmöglichkeit oder eines weltverschwörerischen dunklen Plans. All die Unsicherheit über Ursprung, Entwicklung und Verlauf der Corona-Krise manifestiert sich im Bild des Nicht-Maskentragens. Diese Symbolik kippt, denn sie vermittelt eine verschwörungstheoretische Dimension, die umgekehrt auch von Seiten der Maskenverweigerer dem Symbol des Maskentragens zugeschrieben wird. Die Maskenverweigerer werden ironischerweise zu „Charaktermasken“ (Marx 1977a, 100), das heißt zur Personifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse oder, um mit Roland Barthes zu sprechen, zu „Akteure[n], die je nach Lage der Dinge oberflächliche Rollen zu spielen haben und deren Mission darin liegt, die essentialistische Trennung der sozialen Zellen voneinander aufrechtzuerhalten“ (Barthes 2010, 174). Aber die Imagination eines Feindes, sei dies die virale Naturgewalt oder die Gruppe der Masken-GegnerInnen, erlaubt nicht zum ersten Mal die Konstitution einer falschen Gemeinschaft. Dabei geht es nicht um die Kriterien der Ausgrenzung wie Religion oder Herkunft, sondern um den Charakter einer Gemeinschaftlichkeit, die sich über die Negation – verschärfte rechtliche Maßnahmen, permanente mediale Polarisierung, soziale Ächtung – eines im Grunde beliebig bestimmbar Feindes setzt. Die *bestimmte Negation* (Hegel) der Masken-Gegnerschaft als eines inneren Feindes fixiert die derart konstituierte Gemeinschaft auf das Objekt der Negation; das Negierte ist weiterhin in ihr „aufbewahrt“ (Hegel 2016, 91). So begegnet sie ihm kontinuierlich wieder, weil sie sich ausschließlich negativ in der Abhebung *von etwas* konstituiert, und wiederholt sisyphosartig die Negation an ihm in einem endlosen Zirkel; die Mangelhaftigkeit ihrer Selbstbestimmung führt sie auf den inneren Feind als Ursache ihrer Probleme zurück. Eine ideologiekritische Diskussion um Begriffe wie „Gemeinschaft“ wie auch eine Reflexion der Unmittelbarkeit der emotionalen Betroffenheit der Menschen – die in dieser Unmittelbarkeit ja durchaus berechtigt ist, jedoch auch medial pro- und reproduziert wird – ist daher unerlässlich. Eine aufmerksame Kritik an all den Corona-Maßnahmen darf nicht dem sozialen Druck erliegen, der gegenwärtig auf ihr lastet.

1.3 Der Bewusstwerdungsprozess der neuen Normalität

Die Zurückführung gesellschaftlicher Probleme und Missstände auf einen äußeren oder inneren Feind – hier wieder beide, das Virus als Naturgewalt und die Masken-Gegnerschaft als ihr Agent – bedeutet immer zugleich, dass die Gesellschaft als in ihrem Kern harmonisch vorgestellt wird. Weil es aus ihrer Sicht erst des externen Hinzutretens an sie bedarf, um sie aus dem Gleichgewicht zu bringen, sind ihr ihre gegenwärtigen Probleme, von der sozialen Deprivation ihrer Mitglieder bis zum Zusammenbruch der Wirtschaft und der Verelendung breiter Massen, äußerlich. Sie ist blind gegenüber dem Umstand, dass sie sich selbst ihre Feindin ist und dies auch immer schon war, dass sie sich in ihrem präpandemischen Zustand im Kern nicht so sehr von ihrem gegenwärtigen Zustand unterscheidet. Das mag zynisch anmuten, doch soll im Folgenden gezeigt werden, dass im Gegenteil die staatlich erzwungene – weil rechtlich durchsetzbare –, medial inszenierte und zivilgesellschaftlich einverlebte Forderung nach *Solidarität durch Isolation* nicht nur paradox ist, sondern selbst von höchstem Zynismus zeugt.

Die rechtliche und moralische Einforderung einer Solidarität im Modus der Isolation und der Abkapselung ist fundamental antisolidarisch (vgl. auch Žižek 2020a, 56), nicht zuletzt weil sie äußerlich – durch die rechtlichen Maßnahmen zur Beschränkung sozialer Kontakte – verordnet ist. Solidarität muss als freier Willensakt gedacht werden, aus welchem heraus sich Menschen zur Durchsetzung gemeinsamer Interessen zusammenschließen. Die sich jetzt manifestierende Abhängigkeit der eigenen Gesundheit von der Gesundheit aller anderen entbehrt hingegen einer gemeinsamen, über die blanke Überlebensangst hinausgehenden Basis (vgl. auch Agamben 2020). Es ist zweifelhaft, ob in der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft, in der sich die Individuen als private Wirtschaftssubjekte im Verhältnis der Konkurrenz begegnen (zum bürgerlichen Individuum als privates Interessenssubjekt siehe Hegel 2009, 332, §187; zur Interessengegensätzlichkeit siehe Engels und Marx 1977, 127), die Geburt des Altruismus durch eine Pandemie eingeläutet wird. Der Egoismus der Menschen ist in der bürgerlichen Gesellschaft systemisch, weil die kapitalistische Produktionsweise und die politische Gewalt des Staates, die diese Produktionsweise garantiert, einzelne, isolierte, eben egoistische (Rechts-)Subjekte gleichzeitig voraussetzen und hervorbringen (Menke 2018, 252; Loick 2017, 161). Die freien und gleichen WarenbesitzerInnen und Rechtssubjekte sind in *dieser* Gesellschaft darauf verwiesen, im eigenen Interesse gegen die Interessen aller anderen zu handeln; und das ist keine Frage der moralischen Qualität der BürgerInnen

und Regierenden. Was in der „neuen Normalität“ als moralische Tugendhaftigkeit beworben wird, ist nicht nur paradox, sondern auch in dem Sinne zynisch, dass alle Mitglieder dieser Gesellschaft ohnehin immer schon als private Wirtschaftssubjekte im Konkurrenzkampf gedacht werden, als Subjekte also, die sich notwendigerweise wechselseitig schädigen und immer schon in allseitigen Abhängigkeitsbeziehungen stehen. Das ist aber keine grundlegende Neuerung der pandemischen Gesellschaft, sondern schlicht die „Normalität“ ihres präpandemischen Zustands. Nicht einmal der konkrete Inhalt dieser Abhängigkeitsbeziehungen hat sich geändert, denn dass ökonomische Abhängigkeit stets Überlebenskampf bedeutet, steht für all diejenigen fest, die kein Eigentum an Produktionsmitteln besitzen, sich also doppelt freie LohnarbeiterInnen (Marx 1977a, 183) nennen müssen.

Hegelianisch gesprochen handelt es sich im obrigkeitlichen Aufruf zur kollektiven Solidarität durch Abkapselung um eine Rückkehr zu dem, was schon *ist*; eine Rückkehr also ins als „alte Normalität“ imaginierte Goldene Zeitalter. Die „Rückkehr“ (Hegel 2017b, 26) ist bei Hegel allerdings als Bewusstwerdungsprozess gedacht, in dem Sinne, dass das Setzen – das Fordern der Selbstisolation – nur das, was ohnedies schon ist – die Unmittelbarkeit des Bestehenden bzw. das egoistisch wirtschaftende Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft –, wiederholt. Im Setzen des Gesetzseins, in dieser Wiederholung also vermittelt sich bei Hegel die Erkenntnis über die Vermitteltheit der Unmittelbarkeit bzw. darüber, dass die Unmittelbarkeit nur *als Rückkehr* ist (ebd.). Hegel weist dabei in der *WdL* für das Denken insgesamt aus, dass die Denkbestimmung der Unmittelbarkeit als solche illusionär ist, ja die Unmittelbarkeit nur als vermittelte gedacht werden kann (Hegel 2017a, 65ff.). Eine solche „*Reflexion*“ (Hegel 2017b, 24) liegt der öffentlichen Rede von der „neuen Normalität“ nicht zugrunde, wird aber im Nachvollzug des Bewusstwerdungsprozesses des *pandemischen Bewusstseins* begreiflich. Es selbst verweist nämlich in seiner Rückkehr auf seine unausgesprochene Voraussetzung als Vermittlung: den Glauben an die gute Herrschaft.

2. Irrwege eines Glaubens an die gute Herrschaft

2.1 *Von Heldentaten und Opferritualen*

Die „neue Solidarität“ trägt ihren individualistischen Kern offen zu Tage, denn sie ist stets begleitet von der epischen Abwandlung des *American Dream*: „Ihr könnt alle Helden sein!“. Das Narrativ einzelner Heldinnen und

Helden, die sich ehrenhaft für das Gemeinwesen aufopfern, ist das Gegenbild zu den gemeinschaftsbedrohenden Masken-GegnerInnen. Die Heldentaten der pandemischen Gesellschaft lauten „Social Distancing“ und „systemrelevante Tätigkeit“, ihnen galt der mittlerweile abgeflaute „18-Uhr-Applaus“. Dass dieser Applaus weniger der gemeinschaftsstiftenden Bekundung von Solidarität und mehr der individuellen Gewissenspflege dienlich ist, wurde von vielen Seiten ausgesprochen (Leitner 2020; Körner 2020; Thaler 2020; satirisch *Tagespresse* 2020). Ginge es um die Interessen der prekär Beschäftigten, fragt sich, wieso ausgerechnet erst die Corona-Krise Anlass zur Solidaritätsbekundung ist. Es ist überdies befremdlich, den Betroffenen durch die wertschätzende Geste des Applaudierens für ihre Dienste an demjenigen Gemeinwesen zu danken, welches sie zuvor in ebendiese Prekarität getrieben hat. Denn der liberaldemokratische Rechtsstaat ist die Gewalt, die die bürgerliche Konkurrenzgesellschaft durch Recht und Zwang durchsetzt und aufrechterhält, die das Profitinteresse zum allgemeinen Interesse der Gesellschaft erhebt. Indem der bürgerliche Staat den Schutz des Privateigentums und die Eigentumsfreiheit garantiert, perpetuiert er gleichzeitig die über das Privateigentum an Produktionsmitteln vermittelte Ausbeutung (Marx 1977a, 334). Dass den meisten Lohnarbeitenden in dieser Gesellschaft die soziale Anerkennung für gewöhnlich versagt wird, bestätigt sich in Krisenzeiten umso mehr. Jedoch löst eine allgemeine, symbolische Respektsbezeugung nicht den Kern des Problems, welcher in der Form der Lohnarbeit selbst zu verorten ist (Marx 1977a, 183). Der in der Heldenmetaphorik zum Ausdruck kommende Fokus auf die individuelle Verantwortung Einzelner fungiert dabei nach Žižek insofern als Ideologie, als die Probleme der pandemischen – aber dadurch auch der präpandemischen – Gesellschaft zu Problemen ebendieser individuellen Praktiken stilisiert werden und dadurch die gesamtgesellschaftliche Dimension verschleiert wird, vor deren Hintergrund sich die Corona-Krise abspielt (Žižek 2020a, 88).

Der Blick muss sich daher auf einen überwiegend unbeachteten Umstand richten: Die Maßnahmen treffen die Menschen nicht *als* Staatsvolk, *als* die ideologische Fiktion eines homogenen Ganzen, sondern sie treffen auf eine Gesellschaft, die durch Klassengegensätze bestimmt ist (*Gegenstandspunkt 2–20*, 135), welche sich in der Krise radikal verschärfen. Ohne eine solche kapitalismuskritische Einsicht ist auch die Debatte um den Ursprung der Corona-Krise fehlgeleitet, etwa wenn Wildfleischmärkte ohne Berücksichtigung entsprechender Kapitalinteressen in rassistisch-kulturalistischer Manier auf „kulturelle Praktiken“ der einheimischen Bevölkerung

zurückgeführt werden (Wallace, Liebman, Chaves und Wallace 2020, 5). Es ist erstaunlich, dass Žižek in seiner Mitte Mai erschienenen Streitschrift *Panic! Covid-19 Shakes The World* keine einheitliche Position zu diesem Problem vertritt, es hingegen bewerkstelligt, folgende zwei Widersprüche zusammenzudenken: einerseits „class divisions have acquired a new dimension in the coronavirus pandemic“ (Žižek 2020b, 26) und andererseits, Irans stellvertretenden Gesundheitsminister Iraj Harirchi affirmativ zitierend, „[t]his virus is democratic, and it doesn't distinguish between poor and rich“ und „we are all in the same boat“ (Žižek 2020b, 42; dagegen insb. Han 2020). Vielleicht hat Žižek einfach nur vergessen, dass wir alle im selben *sinkenden* Boot sitzen, die einen aber Rettungsboote besitzen, welche den anderen fehlen. Es ist nicht zu übersehen, dass Žižeks Schrift vom unermüdlich materialistischen Anspruch getrieben ist, Formen der Solidarität und kommunistische Momente innerhalb der Corona-Krise und -Krisenbewältigung ausfindig zu machen. So schreibt er auch durchaus im Einklang mit dem Anliegen des vorliegenden Textes – und vielleicht ist dies auch die Vermittlung der obigen Gegensätzlichkeit –, dass „[t]he struggle against coronavirus can only be fought together with the struggle against ideological mystification, and as part of general ecological struggle“ (Žižek 2020a, 89); man möchte ergänzen „and class struggle“.

Befremdlich ist der Dank für heldenhafte Dienste am Gemeinwesen aber dann nicht, wenn die Vorstellung herrscht, dass Staat und Wirtschaft das Gemeinwohl als oberstes handlungsleitendes Prinzip hätten. Doch wo es Helden gibt, dort gibt es auch Opfer, denn Erstere erhalten eine Auszeichnung für einen besonderen Verdienst an einem Gemeinwesen, das sich an Letzteren negativ konstituiert. Das Opfer ist etwa in der klassischen antiken Tragödie eine „Institution der regenerierenden Sicherung des sozialen Bandes“ (Lehmann 1991, 173) oder, wie Hans-Thies Lehmann René Girard paraphrasiert, „[d]as Opfer hat keine andere Funktion [...], als die im Inneren der Gesellschaft lauernde Gewalt, die fortwährend die Mitglieder der Gesellschaft selbst bedroht, zu kanalisieren und zu bändigen, indem die Gewalt auf einen ‚äußeren‘ Feind abgewälzt wird“ (Lehmann 1991, 174). Das Opferritual ist ein Gewaltakt, für den die Gefahr der Rache ausgeschlossen ist (ebd.), weil sich im Akt der Opferung die Gemeinschaft bereits konstituiert hat, der in der Racheaktion ersehnte Ausgleich also logisch ausgeschlossen ist. Ich denke, es ist nicht vollkommen verkehrt, in der Erklärung der Masken-GegnerInnen zum inneren Feind ein solches Opfer zu erblicken, durch dessen Negation sich die pandemische Gesellschaft als *Gemeinschaft* setzt. So ima-

giniert diese Gemeinschaft das Virus als *Wirus*.⁶ Am sozialen *Sparagmos* (= das Zerreißen von Tieren und Menschen bei lebendigem Leibe durch die sogenannten Bakchen bzw. Bacchantinnen des Dionysos) der Masken-Verweigerer ergötzt sich diese Gemeinschaft *omophagisch* (= das auf den Sparagmos folgende Verspeisen der Zerrissenen) am kollektiven Zunicken ihrer Mitglieder zur geglückten Denunziation. Auch in diesem Fall ist eine Rückbesinnung an die antike Mythologie hilfreich: Eine Reflexion über die soziale Funktion des Opfers findet etwa im Opferkult der Bakchen des Dionysos statt, welcher als implizite Kritik an dieser gemeinschaftsstiftenden Funktion staatlicher Opferpraxis zu verstehen ist (Bruit Zaidman und Schmitt Pantel 1994, 178). Demgegenüber liegt der pandemischen Opferungspraxis die unhinterfragte Affirmation des *Staates* zugrunde, die gelebte „neue Solidarität“ ist bloße *Staatstugend*.

2.2 Die gute Herrschaft ...

Die prinzipielle Affirmation des Gewaltverhältnisses *Staat* (Preuß 1979, 71; Held 1979, 8) – es ist ein Gewaltverhältnis, denn der Staat behält sich nicht nur das ausschließliche Gewaltmonopol gegenüber seinen BürgerInnen vor, er demonstriert seine Zwangsgewalt auch durch insbesondere seit der Corona-Krise radikal erhöhte Polizeipräsenz – äußert sich in der Entrüstung über Überschreitungen oder den *Missbrauch* von Befugnissen der Exekutive, über die moralische Integrität ihrer Agenten oder die guten oder schlechten Zwecke ihres Handelns; es geht folglich um die Frage des *guten Regierens* bzw. der *guten Herrschaft*. Auch die Diskussion um die Corona-Maßnahmen wird überwältigend oft entlang des Grades der *Verhältnismäßigkeit*, also blind gegenüber einer fundamentalen Herrschaftskritik geführt. Mit einem Rekurs auf die epidemiologische Vernunft bzw. den allgemeinen Menschenverstand, der weiter unten verhandelt wird, rechtfertigt die Staatsgewalt ihr Handeln als Handeln im Interesse der Allgemeinheit. Dabei „zeugt die *Gewalt*, die sie aufwendet, davon, dass der Zweck, den sie mit ihren Vorschriften verfolgt, *nicht* der der Betroffenen ist“ (*Gegenstandspunkt 2-2020*, 120). Hier ist eine diffizile Unterscheidung zwischen der „*Volksgesundheit*“, das heißt der Gesundheit der Bevölkerung als materielle Basis des Staates, und der „Allgemeinheit des allgemein-menschlichen Interesses“ (ebd.) an ihrer Gesundheit zu treffen. Weil die Gesundheit für den Staat kein Zweck an sich ist, sondern Mittel zur kapitalistischen Reproduktion, ist sein Gesundheits-

6 Danke an meine Mutter für dieses geistreiche Wortspiel.

begriff nur der der „Volksgesundheit“. Die Identifikation dieser beiden Begriffe von Gesundheit wäre erst zu begründen und würde ihrerseits die Vorstellung vom Staat als Institution der Allgemeinheitfürsorge voraussetzen; das aber steht nicht nur in eklatantem Gegensatz zur globalen gegenwärtigen Situation – etwa in den USA –, sondern widerspricht der durch Gewalt im Äußeren wie im Inneren dominierten Geschichte von Nationalstaaten, innerhalb welcher Minderheitenschutz, Antirassismus, Antisexismus usw. erst zu erkämpfen waren und sind. Es ist daher nicht so, wie die aus Angst vor wirtschaftlichen Rezessionen geführten Debatten um die Verhältnismäßigkeit staatlicher Corona-Maßnahmen suggerieren, dass zwei Zielgrößen – Gesundheit und Wirtschaft – gegeneinander abgewogen werden. Vielmehr verhalten sich Volksgesundheit und Wirtschaft dialektisch zueinander, denn die Beschränkungen des Wirtschaftsverkehrs, die der Staat zum Erhalt der Volksgesundheit setzt, dienen ebendiesem Wirtschaftsverkehr, dessen Agent ja das Volk ist (*Gegenstandspunkt 2-2020*, 120f.): Die Beschränkung wird zur Beförderung.

Den Lockdown-Maßnahmen der Regierung scheint nicht nur die *Volksgesundheit*, sondern ebenso die je individuelle Gesundheit der einzelnen BürgerInnen, deren Interesse an der lohnarbeitsförmigen⁷ Teilnahme am Wirtschaftsleben entgegenzustehen. Weil diese Teilnahme die materielle Existenz bestimmt, tritt für die/den Einzelne/n die eigene Gesundheit nicht selten hinter die Arbeitsbereitschaft zurück. Dabei handelt es sich um eine der kapitalistischen Wirtschaftsweise entspringende Notwendigkeit, denn, wie der Begriff der doppelt freien Lohnarbeit (Marx 1977a, 183) euphemistisch bezeichnet, *können* die Lohnarbeitenden nicht anders, als ihre Arbeitsfähigkeit, die die unabdingbare Voraussetzung für ihr Fortkommen in dieser Gesellschaft bildet, unbedingt aufrechtzuerhalten. Dazu besucht das gestresste neoliberale Individuum in seiner „Privatsphäre“ Meditations- und Yogakurse, dazu geht es, wenn überhaupt, erst bei hohem Fieber in den Krankenstand. Ebendies beklagt nun der von seinem Lohnerwerb existentiell abhängige Teil der Bevölkerung und insofern stehen die Adressaten der staatlichen Maßnahmen „schon auf dem Standpunkt der *Funktion* ihrer gesundheitlichen Verfassung für ihr Durchkommen in der Marktwirtschaft“ (*Gegenstandspunkt 2-2020*, 121). Die Adressaten der staatlichen Maßnah-

7 Unter die Lohnarbeit fallen auch all die freien DienstnehmerInnen, WerkvertragsnehmerInnen und freien Selbstständigen, sohin all diejenigen Personen, die kein Eigentum an Produktionsmitteln haben.

men halten dem Staat also ein Interesse entgegen, das dieser nicht nur durch die zwangsweise Durchsetzung der Eigentumsordnung zum allgemeinen Interesse der Gesellschaft erklärt, sondern insbesondere eines, das dem staatlichen Zweck der Maßnahmen, der *Volksgesundheit*, gegenübersteht. Die selbstbewussten neoliberalen Individuen schießen gewissermaßen über das durch den Staat initiierte Ziel der Profitmaximierung und der individuellen Selbstverwirklichung hinaus und vereiteln *sein* Interesse an einem gesunden Volk als seiner materiellen Basis. So verwandeln sich die KritikerInnen an den Lockdown-Maßnahmen zu Apologeten der Staatsräson.

An diesem Punkt begegnet zum zweiten Mal die Hegel'sche Figur der *Rückkehr*, allerdings wiederum abzüglich des bewusstseinsgeschichtlichen Erkenntnisgewinns, da sich die Bevölkerung ja nicht darüber im Klaren ist, dass sie in ihrer Kritik an den staatlichen Maßnahmen das wirtschaftliche Interesse des Staates an einem gesunden Volk vorwegnimmt. Das könnte als eine besonders fein gesponnene Internalisierung von Herrschaft bezeichnet werden, da sie immer noch Raum für objektiv begründete, also gerechtfertigte Kritik an dieser Herrschaft bei gleichzeitiger performativer Beförderung dieser Herrschaft lässt. Gerade weil die Ideologie richtig und falsch zugleich ist, sohin nicht auf den *bloßen* Schein reduziert werden kann (Marx 1977a, 86ff.), ist eine Kritik an den staatlichen Maßnahmen aus dem materiellen Interesse des Lohnerwerbs heraus objektiv begründet; sie rekurriert ja auf ein wirkliches und notwendiges Interesse innerhalb dieser Gesellschaft. So lesen wir zur Dialektik von Herrschaftskritik und Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft auch bei Christoph Menke: „Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Herrschaft, nur *weil* und *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist. Also ist sie, *indem* sie die Gesellschaft der Freiheit ist, *zugleich* eine Gesellschaft der Herrschaft.“ (Menke 2018, 268). Wenn aber die Herrschaftskritik als Herrschaftsaffirmation und umgekehrt sowie die Herrschaft als Freiheit und die Freiheit als Herrschaft auftreten, wird es äußerst schwierig, diesen Verschleierungszusammenhang aufzudecken und einen Prozess der Bewusstwerdung über das Unterworfensein unter diese Herrschaft anzuregen.

Selbst die autoritären Entwicklungen geben keinen Anlass zu einem Überdenken der Form *Staat*, dem Andenken einer Gesellschaft *jenseits* eines solchen Gewaltverhältnisses, sondern lediglich dazu, der autoritären Wirklichkeit das „perennierende *Sollen*“ (Hegel 2017a, 155) immer hartnäckiger aufzuoktroyieren. Eine Kritik am staatlichen Handeln im Zeitalter von Covid-19 darf daher nicht dabei stehen bleiben, die konkreten *Personen* des

staatlichen Handelns anzuzweifeln. Sie muss die tieferliegende Frage stellen, ob der Staat als Staat überhaupt ein geeigneter Krisenmanager sein kann, ob er adäquate Antworten auf die Corona-Krise haben kann, die er ja nicht zuletzt selbst wesentlich mitgestaltet. Ich halte die floskelhafte Antwort, nur ein starker Staat sei in der Lage, eine Pandemie wirksam zu bekämpfen, da nur er die zwangsweise Durchsetzung von Ausgangssperren und Quarantäne durchsetzen kann, für völlig verfehlt.⁸ Im Gegenteil manifestiert sich in einer Krisensituation wie der gegenwärtigen, dass der Staat gerade aus seinem Schicksal als *bürgerlicher* Staat heraus ein gänzlich *ungeeigneter* Behüter der Gesundheit ist, weil er seine polit-epidemiologischen Entscheidungen stets aus einer Abwägung zwischen Wirtschaft und Gesundheit heraus treffen muss. Das ist, ich wiederhole mich, kein Urteil über die Person der Regierenden, sondern eine Sache des Zwangs eines globalen Systems kapitalistisch wirtschaftender Nationalstaaten. Indessen ist es derselbe Hobbesianismus, der davon ausgeht, die Menschen bräuchten eine ordnende Staatsgewalt, um ihr sicheres Zusammenleben zu gewährleisten, der diesem unreflektierten Ruf nach dem Staat, dem Bedürfnis – gerade in der Krise – *regiert zu werden*, zugrunde liegt. Es ist zugleich das Herbeisehnen der guten, weil *gerechtfertigten* Herrschaft.

2.3 ... und ihr Glaube

Wieso aber ist diese Überzeugung von der guten Herrschaft ein *Glaube*? Es ist nicht nur Aufgabe der Philosophie, etwa als angewandte Ethik die Rechtswissenschaft in der Verhältnismäßigkeitsprüfung zu ergänzen, sondern insbesondere die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Güterabwägung überhaupt zu thematisieren. Das bedeutet auch aufzuzeigen, dass die Verhältnismäßigkeitsprüfung auf dem Vertrauen darauf beruht, dass die rechtlichen Maßnahmen die Beförderung des Gemeinwohls intendieren; denn dieses Gemeinwohl ist der Zweck, an dessen Erreichung die Verhältnismäßigkeit der Mittel – die Grundrechtseingriffe – geprüft wird. Die Möglichkeitsbedingung dieser Prüfung aber ist eine bloße Annahme, die dadurch

8 Der Entwurf einer alternativen, staatsfreien Gesellschaftsordnung ist an diesem Punkt naheliegend, jedoch selbst nicht unproblematisch. Dass etwa Marx die sozialistische Gesellschaft nicht als „konkrete Utopie“ im Sinne Ernst Blochs ausgeführt hat, liegt daran, dass ein solcher Entwurf immer auch ein Moment der autoritativen Setzung beinhaltet, da er die Ausgestaltung des Sozialismus nicht den Menschen selbst überlässt.

zum *Glauben* wird, dass sie sich auch durch die radikalste Wirklichkeit nicht erschüttern lässt (vgl. schon Obermayr 2020b, 22). Man könnte das, wie schon so oft, eine Krise der Demokratie nennen und von allgemeiner Politikverdrossenheit sprechen; ich hingegen möchte dieses Phänomen umfassender als eine Krise des *Denkens* und der Fähigkeit zur *Urteilsbildung* behandeln.

Jürgen Habermas stellt in einem Interview die Diagnose, dass es noch nie so viel „Wissen über unser Nichtwissen“ (Schwering 2020) gab wie bisher. Und tatsächlich fühlt sich das Denken durch den Einbruch der Krise und den Drang zu denken, wie Gabriel Valladão Silva so pointiert heideggerianisch formuliert, „über-rascht“ und genötigt, nach der moralischen Empörung als schnellste und einfachste Be- und Verurteilung einer Sache zu greifen; dabei „ent-rüstet“ es sich, „richtet sich ärgerlich wieder empor“ und tritt rachsüchtig als „gedankenlose[s] Wüten des Denkens gegen das, was es entrüstet hat“, das heißt an die Krise als Ausgangsproblem heran (Silva 2020). Der moralische Aufschrei gegen die Corona-Krise in ihrer Gesamtheit ist eine naheliegende Reaktion, die nicht zuletzt dem Denken unter krisenbedingtem Zeitdruck, also dem Charakter einer „Philosophie in Echtzeit“ (Mukerji und Mannino 2020, 105) entspringt; jedoch kann die Denkbewegung nicht bei der moralischen Ent-Rüstung verweilen. Im Gegenteil ist die moralische Entrüstung ein Ruf des verzweifelnden Denkens und, auch dies erfasst Silva treffend, als solcher ein Moment einer Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins, in welcher der „Weg des *Zweifels*“ (Hegel 2016, 69) als Weg der *Verzweiflung* auch der Weg der Wahrheit ist (vgl. Silva 2020). „Dieser sich vollbringende Skeptizismus“ (Hegel 2016, 69) beschreibt das Denken in der Krise bzw. das krisenhafte Denken, das sich an der Überwindung mangelhafter Bewusstseinsstufen zur Wahrheit entwickelt. Wahrheit ist dann nicht ein starres Prinzip, sondern das „Ganze“ (Hegel 2016, 22) der Denkbewegung oder, was dasselbe ist, die Geschichtlichkeit (Hegel 2016, 10, 26, 76, 77) dieser Denkbewegung. Denken in der pandemischen Gesellschaft ist skeptisches Denken, weil es permanent die Erfahrung des eigenen – und auch des fremden – Nichtwissens macht und diese Erfahrung in die eigene Denkbewegung einschließen muss.

Und dennoch muss die Philosophie sich hüten, aus ihrer *Verzweiflung* den Schluss zu ziehen, sich aus der Diskussion um den Gegenstand Covid-19 zugunsten einer Autorität der Naturwissenschaft herauszunehmen. Wenn sie das tut, begegnen wir der bitteren *Dialektik der Aufklärung*. Es ist das, was Theodor W. Adorno und Max Horkheimer das Prinzip der Im-

manenz nennen, nämlich die Wiederholung des Mythos in der Aufklärung durch Erklärung jeden Geschehens mit der Begrifflichkeit naturgesetzlicher Kausalität (Adorno und Horkheimer 1991, 18). Die „Entzauberung der Welt“ (Adorno und Horkheimer 1991, 9) hat den naturwissenschaftlichen, das heißt „mathematischen Formalismus“ zur Folge, der in der bloßen Beschreibung und also Wiederholung des Tatsächlichen „den Gedanken [...] zur bloßen Tautologie [macht]“ (Adorno und Horkheimer 1991, 33). Jedoch steht der Naturwissenschaft als alleiniger Sphäre der Wahrheit – die in ihrem Begriff fallibles, induktiv generiertes Wissen ist – nicht die Philosophie als ominöser Dunstkreis des Glaubens entgegen.

Der Glaube an die gute Herrschaft betrifft in diesem Sinne nicht bloß die Regierungskunst der gewählten VolksvertreterInnen, sondern auch die Autorität der Naturwissenschaft, konkret der Virologie und Epidemiologie. Das Problem an der Konsultation von NaturwissenschaftlerInnen im Hinblick auf politische Entscheidungen besteht aber darin, dass diese gerade *weil* sie sich auf einen Bereich ihrer Disziplin spezialisieren, diesen permanent überschreiten, wenn sie *als* ExpertInnen konsultiert bzw. um ihre ExpertInnenmeinung gebeten werden. In dem Augenblick, in dem sich etwa die Virologie mit Empfehlungscharakter am politischen Entscheidungsfindungsprozess beteiligt, tritt sie über die Grenzen ihrer eigenen Disziplin hinweg, weil sie das sozialphilosophische Urteil, dass *ihre* naturwissenschaftliche Erkenntnis für die Organisation und Verwaltung eines politischen Gemeinwesens relevant ist und der Adressat ihrer Botschaft der *Staat* ist, bereits gefällt hat. Das kann, aber es muss nicht so sein. Dass eine seuchenmedizinisch durchaus begründete Maßnahme etwa auf dem Feld der Pädagogik und Psychologie erheblichen Schaden anrichtet, bestätigt das. Dazu gesellen sich allerlei ökonomische, pädagogische, ökologische und sprachwissenschaftliche Stellungnahmen, die auf die negativen Konsequenzen in dem von ihnen beschriebenen Teilbereich der Gesellschaft verweisen. Umgekehrt ist die Heranziehung von ExpertInnen *durch* den Staat ein Merkmal dessen, was Michel Foucault *Biopolitik* nennt und woran sich ein Netz von Machtverhältnissen jenseits der traditionellen Regierungsinstrumente des klassischen liberalen Staates, eine umfassende *Gouvernementalität*, entspinnt (siehe etwa Foucault 2018, 304, 334).

Gleichwohl sind ExpertInnen-Meinungen Teil einer „kognitiven Arbeitsteilung“ und als solche „Teil einer vernünftigen Urteilspraxis“ (Mukerji und Mannino 2020, 44). Nikil Mukerji und Adriano Mannino weisen zwar darauf hin, dass Laien ExpertInnen-Urteile falsch verstehen können oder

ExpertIn *E* kein/e ExpertIn in dem Bereich ist, zu dem das Urteil *p* zählt (Mukerji und Mannino 2020, 45), jedoch vergessen die beiden zwei zusätzliche Risikoquellen in der Heranziehung von ExpertInnen: Erstens gehen sie von der idealistischen Annahme aus, ExpertInnen würden im reinen Erkenntnisinteresse agieren, was die faktische Abhängigkeit ihrer Forschungstätigkeit von einer Finanzierungsquelle – im konkreten Fall überwiegend Pharma-Konzernen – ignoriert; bei bester Absicht wird sich diese Abhängigkeit auf die eine oder andere Weise im Forschungsergebnis niederschlagen und sei es die bloße Tatsache, dass genau *diese* Studie zulasten einer anderen, vielleicht ebenso erfolgsversprechenden Studie gefördert wird; zweitens führt die Konzentration der Erkenntnisautorität im naturwissenschaftlichen ExpertInnenkreis dazu, dass die Corona-Krise primär als eine seuchenmedizinische Krise, weniger als eine soziale, politische, gesellschaftliche Krise verstanden wird. Die Konsultation von bestimmten ExpertInnen bewirkt demnach eine Schwerpunktsetzung in der Problembewältigung. Die Aufgabe der Philosophie besteht hingegen nicht nur in dem Versuch, all diese pluralen Stimmen in einem größeren Zusammenhang zusammenzuführen, also das Problem in seiner umfassenden Mannigfaltigkeit zu erfassen und zu eruieren, wo die Grenze zwischen Wissenschaft und politischem Handeln zu ziehen ist bzw. ob eine solche Grenze überhaupt besteht, sondern insbesondere darin, das Virus als soziales Phänomen, das heißt, das Virus im Verhältnis zum Menschen, zur Gesellschaft, zum Staat und zu dieser historisch und gesellschaftlich bestimmten Form des Denkens zu denken.

Sie muss sich aber auch mit der Frage beschäftigen, wieso das empirische Wissen über das Virus, das zwar medial verzerrt vermittelt wird und auch in sich nicht einheitlich ist, insgesamt von der Bevölkerung nur mangelhaft wahrgenommen wird. So stellte etwa das Meinungsforschungsinstitut KEKST CNC in einer Befragung von je 1000 Erwachsenen in Großbritannien, Schweden, Deutschland, Frankreich, den USA und Japan fest, dass deren Schätzungen massiv von den offiziell bestätigten Fallzahlen abweichen; in Deutschland etwa schätzten die Befragten, dass elf Prozent der deutschen Bevölkerung an Corona erkrankt und drei Prozent daran gestorben sind, das ist im einen Fall 46 mal und im anderen 300 mal mehr, als vom Robert-Koch-Institut offiziell bestätigt (vgl. KEKST CNC 2020, 24). Dieses Ergebnis spricht im Rahmen der genannten Studie für den *Glaubenscharakter* der Meinungen der BürgerInnen. Wenn Habermas daher schreibt, dass es noch nie so viel Wissen über unser Unwissen gab, dann muss es aus der Perspektive der Bevölkerung umgekehrt heißen, dass es noch nie so viel

Unwissen über unser Wissen gab. Gleichzeitig ist die Bereitschaft, dieses Unwissen in Wissen zu überführen, verloren; störrisch begegnet das „apokalyptische“ (Lynch 2019) oder „verzweifelte“ (Silva 2020) Bewusstsein der mathematisch beschreibbaren Realität von SARS-CoV-2.

Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, worin das Festhalten am Unwissen oder in der Weigerung der Urteilsbildung gründet. Diese mag aus den unterschiedlichsten Gründen herrühren, wie persönliche Neigung, Bildungsstand, Zeit, Sprachkenntnis, psychische Verfassung, Familienstand usf. Karl Marx liefert hingegen in *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral* eine andere Erklärung:

Die *Unwissenheit* gilt im allgemeinen als ein Mangel. Man ist gewohnt, sie als eine *negative* Größe zu betrachten. Sehen wir, wie die Zauberrute der biederemännischen Kritik ein Minus der Intelligenz zu einem Plus der Moral umschlägt. [...] Das wahre moralische Verhalten besteht aber darin, den *Anlaß* zum unmoralischen Verhalten zu vermeiden, und wie kann man sich besser vor dem unmoralischen ‚zu gut tun‘ auf eine Sprache sichern, als indem man vorsichtig ist, diese Sprache nicht zu verstehen! (Marx 1977b, 336)

In Rücksicht des unmoralischen Verhaltens, sich über die Naturwissenschaft hinwegzusetzen und über einen Gegenstand zu urteilen, der vorweg als ausschließlich zu dieser gehörig vorgestellt wird, schweigt das pandemische Bewusstsein und zieht sich in die Ataraxie seines glaubenden Unwissens zurück. Unmoralisch scheinen vor diesem Hintergrund hingegen all diejenigen zu sein, die sich anmaßen, sich von einer anderen Warte aus, gar der Philosophie, dem Gegenstand Covid-19 anzunähern. Das Totschlagargument des unmoralischen Verhaltens ist die Immunisierung der Corona-Krise in ihrer Gesamtheit vor Kritik jenseits der Naturwissenschaft. So bewerkstelligt die Autorität der Naturwissenschaft als Konglomerat all der Hoffnungen und Erwartungen, die an sie herangetragen werden, in den Köpfen der Menschen die umfassende Affirmation des Glaubens. Zum dialektischen Umschlagen der Autorität der Naturwissenschaft in den bloßen Glauben schreibt schon Hegel polemisch: „Aber die Wahrheit kann durch ein solches Heiligen der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden, denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten“ (Hegel 1986b, 299f.).

3. Was der gesunde Menschenverstand mit Hegel zu tun hat

Die Vorsicht vor dem unmoralischen Verhalten eröffnet dem Glauben an die gute Herrschaft das Fenster in die Innerlichkeit des gesunden Menschenverstandes als allgemein-menschlicher Vernünftigkeit, welcher gemäß den Appellen durch Staat, Medien und Mitmenschen als kognitive Basis der „neuen Solidarität“ und all ihrer Heldentaten fungieren soll. Den weiter oben mit dem Marx'schen Ideologiebegriff und der Dialektik von Freiheit und Herrschaft skizzierten „gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang“ (Adorno und Horkheimer 1991, 48) zu durchbrechen, wird umso schwieriger, wenn mit dem Begriff des gesunden Menschenverstandes eine allgemeine praktische Vernunftfähigkeit, eine moralische Qualität mobilisiert werden soll. Denn in dieser erscheint das Unterworfensein unter äußerliche staatliche Zwangsmaßnahmen als Befolgung selbstgesetzter moralischer Pflichten. Der Inhalt dieser selbstgesetzten Pflichten wird darin vorgestellt als Produkt der reinen praktischen Vernunft, so also, als wäre das Handeln nach Moralgesetzen vollkommen unabhängig vom historischen Kontext der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher die Handlung doch vollzogen wird. Die Naturalisierung des menschlichen Denkens und Handelns im *allgemeinen* Begriff des gesunden Menschenverstandes (siehe hierzu etwa die Auflösung der *sinnlichen Gewissheit* in Hegel 2016, 79–89 oder Hegels kurzen Essay „Wer denkt abstrakt?“; siehe weiters Nietzsche 2012, 29, Nr. 16; Marx 1977b, 331f.; oder auch Bacons Idolenlehre im *Novum Organum*) ist jedoch die ideologische Verklärung eines *besonderen*, weil der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft entspringenden, Interesses (Marx 1977c, 90).

Der gesunde Menschenverstand verdient sohin nur dann das Prädikat „gesund“ – das heißt nach der dem Ausdruck innewohnenden naturrechtlichen Logik auch „gut“ –, wenn er sich in Übereinstimmung mit den staatlich gesetzten Zwangsnormen und den gesellschaftlichen Konventionen betätigt, er zu ihnen *zurückkehrt*. Das bedeutet nicht, dass der gesunde Menschenverstand die Denkungsart der Unmündigkeit wäre, sondern bloß, dass er begrifflich in dem Sinne an die Unmittelbarkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit geknüpft ist, dass er „die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip“ (Hegel 2017c, 152, §63 Anmerkung) hat. Genau diesen Aspekt, diese Aufbewahrung der Positivität – der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihrer bloßen Unmittelbarkeit – im moralischen Urteil bekämpft Hegel in seiner Kritik am Formalismus und der Geschichtslosigkeit der kantischen Ethik. Dort nämlich werden die äußerlich erfahrenen Widersprüche der bürgerli-

chen Gesellschaft ins Innere verlegt, wo sie als Zerrissenheit von vernünftig-moralischem und sinnlichem Menschen, als Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ewig wüten (vgl. auch Georg Lukács 1973, 247). Damit kritisiert Hegel insbesondere die herrschaftsinternalisierende Funktion des Kategorischen Imperativs, in dem der äußerlich erzwungene Akt der Pflichtbefolgung zu einem innerlichen Akt der Freiheit stilisiert wird. Hegel spricht schon in seinen frühen Schriften von der kantischen Moralität als der „Unterjochung des Einzelnen unter das Allgemeine“ (Hegel 1986a, 299; vgl. auch 301) und von der „teilweise[n] Knechtschaft unter einem eigenen Gesetze, de[m] Selbstzwang der Kantischen Tugend“ (Hegel 1986a, 359). Dabei entwickelt er einen Begriff von Herrschaftskritik und Freiheit, der nicht gleichzeitig in die Selbstknechtung führt und durch die Vergeschichtlichung des gesunden Menschenverstandes entschieden gegen die Resignation vor der Wirklichkeit gerichtet ist. Der gesunde Menschenverstand als je historisch bestimmtes Phänomen ist hingegen *begrifflich* nicht in der Lage, über diejenige Gesellschaftsordnung hinauszudenken, welcher er als „gesund“ gilt. Vielmehr beweist er sich seine Gesundheit an der Übereinstimmung mit den äußerlichen Zwangsmaßnahmen und Konventionen permanent selbst; denkt er hingegen über diese Grenzen hinaus, kippt er ins Ungesunde, Anormale, er wird zur feindlichen Bedrohung *dieser* Ordnung. In diesem Moment ist er jedoch nicht mehr *gesunder* Menschenverstand. Der innerliche Akt der Freiheit durch die Befolgung der Gesetze des gesunden Menschenverstandes, zu der der Staat in der Corona-Krise regelmäßig aufruft, entpuppt sich folglich als das, was die bürgerliche Freiheit bereits ist: ein Herrschaftsverhältnis zum Staat, der die Grenzen dieser Freiheit immer schon abzustecken weiß, indem er die Form der Freiheit auf das *Privateigentum* festlegt. Auch darin kehrt das *pandemische Bewusstsein* in seiner letzten Gestalt zu dem zurück, was schon ist bzw. zu dem, was es sich als „alte Normalität“ vorstellt.

4. Die Konsequenzen und die pyrrhonische Skepsis

Die entscheidende Frage, die bislang nur indirekt beantwortet wurde, richtet sich an das Potential der Corona-Krise für die Organisation der Zukunft. Regelmäßig wird an die Adressaten der Corona-Maßnahmen die Plattitüde herangetragen, aus der gegenwärtigen Krise zu lernen und neue Formen der Solidarität zu erfahren, um ein gelungeneres Miteinander in der Zukunft zu veranstalten. Es wurde gezeigt, dass diese Formen der Solidarität vom ideologischen Glauben an die gute Herrschaft getragen werden, daran also, dass

jede/r Einzelne einen festen Platz in dieser Gesellschaft hätte, nicht aber aus Einsicht in einen gemeinsamen *Interessenstandpunkt*. Eine Solidarität auf dem Standpunkt des Klasseninteresses bzw. die Konstitution der „Klasse für sich“ (Marx 1983, 181) als Bewusstwerdung der „Klasse an sich“ (Elbe 2008, 96) unterscheidet sich fundamental von der „neuen Solidarität“ der pandemischen Gemeinschaft. Denn sie ist die Konsequenz der radikalen Erkenntnis, dass das Proletariat das „*Abjekt*“ (Žižek 1998, 87) bzw. das „Symptom“ (ebd.) der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist. Das Proletariat ist dieser zwar inhärent – seine Ausbeutung ist die Bedingung der Mehrwertproduktion –, transzendiert diese aber immer auch zugleich, weil es „die fundamentale Unausgewogenheit und Inkonsistenz des kapitalistischen Ganzen verkörpert“ (Žižek 1998, 89). Die Solidarität der Arbeiterklasse formiert sich also exakt in der Erkenntnis, dass es eine Gemeinschaft in der kapitalistischen Produktionsweise nicht geben kann, dass eben *nicht* jedem/r Einzelnen ein fester Platz zugeteilt ist. Zu diesem „*Punkt der inhärenten Ausnahme*“ (Žižek 1998, 87) der Gesellschaftsordnung zählt aber nicht nur das Proletariat, sondern all diejenigen, die die Unordnung der existierenden Ordnung markieren, sohin „Obdachlose“, „illegale Einwanderer“, aber auch die Maskenverweigerer.

Gegen die Wirklichkeit, die täglich Gegenteiliges lehrt, rüstet und verhärtet sich jedoch der Glaube an die gute Herrschaft zunehmend. Die „neue Solidarität“ ist im Sinne einer Verelendungstheorie von der Hoffnung geleitet, existentielle Not, Furcht und Elend wären in der Lage, politisch zu mobilisieren. Es ist fraglich, ob dieser Optimismus, der sich im Kern aus der politischen Passivität und der Urteilsenthaltung des verzweiferten Denkens nährt, die Corona-Krise als *soziale* Krise überwinden kann. Thomas Lynchs Konzept des „active pessimism“ (Lynch 2019, 4) scheint mir eine alternative Lebens- und Denkweise zu sein, die im Hinblick auf die Überwindung oder die Bewältigung der Krise fruchtbar ist. Dieser aktive Pessimismus ist die Art und Weise, *negativ* in einer Welt zu leben und *dadurch* über sie zu reflektieren, anstatt darüber nachzudenken, was diese Welt normativ für die Zukunft bedeutet oder bedeuten soll: „This refusal [of the world] entails a strange hope rooted in the end rather than an investment in what would come after.“ (ebd.). Negativ oder im Modus des „refusal“ in dieser Welt zu leben, heißt, die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft wie auch die Widersprüche der pandemischen Gesellschaft praktisch werden zu lassen, also nicht mit einem versöhnenden Gestus an die Wirklichkeit heranzutreten, etwa um aus ihr zu lernen. Von dieser Wirklichkeit zu lernen, müsste hingegen heißen, ihre Wi-

dersprüche zu denken und aus *dieser negativen Erfahrung* heraus ein Urteil über den Charakter dieser Wirklichkeit zu fällen. So schließe ich mich auch Andreas Gelhards Interpretation des Hegel'schen „sich vollbringenden Skeptizismus“ als eines *praktischen* Skeptizismus an, der „die Konflikte zwischen politischen Machtansprüchen, divergierenden Weltdeutungen und moralischen Forderungen ebenso umgreift wie den Widerstreit zwischen Satz und Gegensatz“ (Gelhard 2018, 179). Dabei ist die Corona-Krise zunächst als die Negation des Vorhergehenden eine bloße Entwicklung, doch „*Verneinen* in die Sprache der Moral übersetzt, heißt: *Verleugnen*“ (Marx 1977b, 336). Diese *Verleugnung* der präpandemischen Gesellschaft durch die pandemische Gegenwart findet ihren Ausdruck in den unterschwellig Lobreden an die „alte Normalität“, welche zu Beginn des Textes verhandelt wurde.

Catherine Malabou und mit ihr auch Žižek vertreten im Gegenteil die These, dass Distanz in Nähe, Isolation in Solidarität und Individualität in Alterität umschlagen. So schreibt Žižek, dass das körperliche „Social Distancing“ den Fokus auf den *Blick* als solidarische Geste und treibende emanzipatorische Kraft innerhalb dieser Krise richtet (Žižek 2020, 2f.) und es ist fraglich, ob er darin tatsächlich im materialistischen Sinn ein „Umwälzungsmoment[] der alten Gesellschaft“ (Marx 1977a, 526) entdeckt. Malabou wiederum „glaub[t], dass eine *epoche* [sic!], eine Aussetzung, eine Einklammerung der Sozialität manchmal der einzige Zugang zur Alterität ist, eine Möglichkeit, sich allen isolierten Menschen auf der Erde nahe zu fühlen“ (Malabou 2020). Sie scheint in der Einklammerung der Sozialität als Alterität ein solches Moment der Umwälzung zu erkennen, jedoch ist der Begriff der *epoché* seinerseits nicht unproblematisch. Die *epoché* ist ein Begriff der pyrrhonischen Skepsis und bedeutet die „Zurückhaltung“ des Urteils aus Einsicht in die *Isosthenie* als der „Gleichwertigkeit [...] der unverträglichen Argumente“ (Sextus Empiricus 1985, 95). Die *epoché* steht in untrennbarem Zusammenhang mit dem Ziel der *ataraxía*, der Seelenruhe, und bedeutet den Rückzug in die Innerlichkeit aus Resignation vor der Wirklichkeit (Hegel 2016, 155). Die *epoché* als Vorstufe zur *ataraxía* entlarvt den Begriff des Skeptizismus als die Lehre des Zweifels in seiner Selbstwidersprüchlichkeit: Denn der Zweifel ist gerade *nicht* das Ruhen, er ist das Hin und Her zwischen zwei Argumenten, eine Bewegung, die sich letztlich bei dem einen oder bei dem anderen beruhigen soll (Hegel 1986c, 371). Der Standpunkt der Ataraxie ist also gerade keine Kritik an der Welt aus Einsicht in ihre Negativität. „Der Skeptizismus zieht kein Resultat oder drückt seine Negation nicht als etwas Positives aus“ (Hegel 1986c, 401), sondern enthält sich seines Urteils

gänzlich, ganz so wie das pandemische Bewusstsein an seinem Denken verzweifelt. Die Ataraxie ist die reine Innerlichkeit, die ihren Frieden mit sich und der gesellschaftlichen Realität geschlossen hat. Ob es das ist, was uns die Corona-Krise lehren soll, ist fraglich.

5. Fazit

Es war zu zeigen, dass die drei ideologischen Annahmen, nämlich die Vorstellung einer „alten Normalität“, der „Glaube an die gute Herrschaft“ und der „gesunde Menschenverstand“, dem Corona-Diskurs nicht isoliert zugrunde liegen, sondern in einem wechselseitigen Verhältnis stehen. Das Fortschreiten von der einen zur nächsten Annahme war metaphorisch als Metamorphosen des *pandemischen Bewusstseins* nachzuvollziehen. Dabei stand die Auflösung der Illusion von der *Unmittelbarkeit* der Corona-Krise als Gesamtheit aller mit dem Virus einhergehenden sozialen, aber auch epistemischen Probleme im Mittelpunkt, welche erst vor dem Hintergrund der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft voll bestimmbar sind. Die Corona-Krise ist in diesem Sinne keine universelle, dem Menschen immer schon gegenüberstehende Naturgewalt, die derzeit ihr Urteil über uns spricht, sondern in einem ganz bestimmten historischen Zustand der Gesellschaft situiert, aus dem heraus sie zu begreifen ist. Gegen den versöhnenden Auftrag, aus der Krise zu lernen, war im vorliegenden Text ein Denken vorzustellen, das sich negativ auf die Wirklichkeit bezieht, indem es ihre Widersprüche nicht auflöst, sondern die Wirklichkeit *als* widersprüchliche begreift.

Literatur

- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer. 1991 (1969). „Begriff der Aufklärung“. In *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, herausgegeben v. dens., 9–49. Frankfurt am Main: Fischer.
- Agamben, Giorgio. 2020. „Clarifications“. Übersetzt von Adam Kotsko. *An und für sich Blog*. <https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications> (Zugriff 17. August 2020).
- Arbeit plus Wien. Dachverband soziale Unternehmen Wien. 2020. „Die Corona-Krise gefährdet die Schwächsten am Arbeitsmarkt.“ *APA*, 29. April 2020. https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20200429_OTSO031/die-corona-krise-gefaehrdet-die-schwachsten-am-arbeitsmarkt.
- Barthes, Roland. 2010. *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1996. *Die Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bruit Zaidman, Louise, und Pauline Schmitt Pantel. 1994. *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*. Übersetzung aus dem Französischen von Andreas Wittenburg. München: C. H. Beck.
- Elbe, Ingo. 2008. „Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft‘. *Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx*“. In *Theorie als Kritik*, hrsg. von F. Kettner und P. Mentz, 93–123. Freiburg: Ça ira 2008.
- Engels, Friedrich, und Karl Marx. 1977. „Die heilige Familie, oder die Kritik der kritischen Kritik“. In *MEW 2*, 3–224. Berlin: Dietz.
- Foucault, Michel. 2018 (1978–1979). *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978–1979*. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frey, Peter. 2020. „Die Mund-Nase-Bedeckung steht als Symbol einer ‚neuen Normalität‘ – und muss weg!“. *Ken.fm*. <https://kenfm.de/die-mund-nase-bedeckung-steht-als-symbol-einer-neuen-normalitaet-und-muss-weg-von-peter-frey-2> (Zugriff 10. August 2020).
- Gegenstandspunkt. Politische Vierteljahresschrift*. 2-2020, 105–148.
- Gelhard, Andreas. 2018. *Skeptische Bildung. Prüfungsprozesse als philosophisches Problem*. Zürich: diaphanes.
- Gopinath, Gita. 2020. „The Great Lockdown: Worst Economic Downturn Since the Great Depression“. *IMF Blog*, April 14, 2020. <https://blogs.imf.org/2020/04/14/the-great-lockdown-worst-economic-downturn-since-the-great-depression>.
- Han, Byung-Chul. 2020. „COVID-19 zeigt: Der Tod ist nicht demokratisch“. *Euractiv* 25.5.2020. <https://www.euractiv.de/section/soziales-europa/interview/covid-19-zeigt-der-tod-ist-nicht-demokratisch> (Zugriff 18. August 2020).
- Harzer, Friedmann. 2000. *Erzählte Verwandlung. Eine Poetik epischer Metamorphosen (Ovid – Kafka – Ransmayr)*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hegel, G. W. F. 1986a (1798–1800). „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 1, 274–418. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986b (1802). „Glaube und Wissen“. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 2, 287–433. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986c. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2009 (1820). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Reclam.
- Hegel, G. W. F. 2016 (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.

- Hegel, G. W. F. 1989 (1807). „Wer denkt abstrakt?“. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 2, 575–581. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2017a (1831). *Wissenschaft der Logik I*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2017b (1831). *Wissenschaft der Logik II*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2017c (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Held, Karl. 1979. *Der bürgerliche Staat*. In *Resultate 3*. München: Gegenstandpunkt.
- Huisken, Freerk. 2016. *Abgehauen. Neue deutsche Flüchtlingspolitik*. Hamburg: VSA.
- Jaeggi, Rahel. 2016. „Was ist Ideologiekritik?“. In *Was ist Kritik?*, hrsg. v. R. Jaeggi und T. Wesche, 266–295. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2017. „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik“. In *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, hrsg. v. R. Jaeggi und D. Loick, 321–349. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lehmann, Hans-Thies. 1991. *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Leitner, Tamara. 2020. „Während ihr aus dem Fenster klatscht sterben Existenzen“. <https://www.stadt-wien.at/wien/news/helft-sinnvoll-corona.html> (Zugriff 18. August 2020).
- Loick, Daniel. 2017. *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1973. *Der junge Hegel. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1983. „Was ist orthodoxer Marxismus?“. In *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 58–93. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand.
- Lynch, Thomas. 2019. *Apocalyptic Political Theology. Hegel, Taubes and Malabou*. London, New York, Oxford, New Delhi und Sydney: Bloomsbury Academic.
- KEKST CNC. 2020. *Research Report: Covid-19 Opinion Tracker*. https://www.kekstcnc.com/media/2793/kekstcnc_research_covid-19_opinion_tracker_wave-4.pdf (Zugriff 19. August 2020).
- Körner, Torsten. 2020. „Eine Kulturgeschichte des Applauses in Zeiten der Coronakrise“. *Tagesspiegel* 2.4.2020. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/stille-in-theatern-konzerthaeusern-stadien-eine-kulturgeschichte-des-applauses-in-zeiten-der-coronakrise/25692738.html> (Zugriff 10. August 2020).

- Malabou, Catherine. 2020. „In die Quarantäne aus der Quarantäne. Rousseau, Robinson Crusoe und ‚Ich‘“. Übersetzt von Gerald Raunig. *transversal texts* 03/2020. <https://transversal.at/blog/in-die-quarantane-aus-der-quarantane> (Zugriff 10. August 2020).
- Marx, Karl. 1977a (1867). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. In *MEW* 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1977b (1847). „Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral“. In *MEW* 4, 331–359. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1977c (1857/1858). Ökonomische Manuskripte. In *MEW* 42.
- Marx, Karl. 1977d (1842–1844). *Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘*. In *MEW* 1, 337–346. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1977e. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In *MEW* 1, 201–333. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1983 (1847). „Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ‚Philosophie des Elends‘“. In *MEW* 4, 63–182. Berlin: Dietz.
- Menke, Christoph. 2018. *Kritik der Rechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mukerji, Nikil, und Adriano Mannino. 2020. *Covid-19: Was in der Krise zählt. Über Philosophie in Echtzeit*. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, Friedrich. 2012 (1886). „Jenseits von Gut und Böse“. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Band 5, 9–243.
- Nietzsche, Friedrich. 2002 (1908). „Ecce homo“. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Band 6, 255–374.
- Obermayr, Linda Lilith. 2020a. „Vom Glauben an die ›Gute Herrschaft‹“. *Volksstimme* 2020/6, 21–23.
- Obermayr, Linda Lilith. 2020b. „Solidarität als Staatstugend“. *Volksstimme* 2020/5, 30–31.
- Ovid. 2004. *Metamorphosen*. Herausgegeben und übersetzt von Gerhard Fink. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler.
- Österreichischer Bundesverband für Psychotherapie (ÖBVP). 2020. „PsychotherapeutInnen an BM Ansober: Corona-Auswirkungen durch mehr Psychotherapie auffangen“. APA, 1. Juli 2020. https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20200424_OTS0093/umfrage-unter-psychotherapeutinnen-zeigt-psychische-belastung-durch-corona-massnahmen-enorm-oder oder <https://idw-online.de/de/news748760>.
- Ploppa, Hermann. 2020. „Selbstgebastelter Corona-Horror“. *Ken.fm* 15.8.2020. <https://kenfm.de/selbstgebastelter-corona-horror-von-hermann-ploppa/> (Zugriff 16. August 2020).
- Preuß, Ulrich K. 1979. „Zum Strukturwandel politischer Herrschaft im bürgerlichen Verfassungsstaat“. In *Rahmenbedingungen und Schranken staatlichen Handelns. Zehn Thesen*, hrsg. v. Elmar Altvater et al., 71–88. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Saar, Martin. 2016. „Genealogische Kritik“. In *Was ist Kritik?*, hrsg. v. R. Jaeggi und T. Wesche, 247–265. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schwering, Markus. 2020. „Jürgen Habermas über Corona: So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie“. *Frankfurter Rundschau* 15.4.2020. <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html> (Zugriff 11. August 2020).
- Sextus Empiricus. 1985. *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Silva, Gabriel Valladão. 2020. „Die Not-Wende. Denken in der Krise“. *Praefaktisch. Ein Philosophie Blog*. <https://www.praefaktisch.de/covid-19/die-not-wenden-denken-in-der-krisis/> (Zugriff 12. August 2020).
- Somek, Alexander. 2020. „Die neue Normalität“. *Verfassungsblog*. 6. Mai 2020. <https://verfassungsblog.de/die-neue-normalitaet> (Zugriff 11. August 2020).
- Statistik Austria. 2020. *Der Arbeitsmarkt während der Corona-Krise – Arbeitsmarktdaten April 2020*. http://www.statistik.at/web_de/presse/123338.html (Zugriff 18. August 2020).
- Tagespresse. 2020. *Lohnrunde abgeschlossen: Pflege- und Gesundheitsberufe erhalten 2,7% mehr Applaus*. <https://dietagespresse.com/lohnrunde-abgeschlossen-pflege-und-gesundheitsberufe-erhalten-27-mehr-applaus/> (Zugriff 12. August 2020).
- Thaler, Selina. 2020. „Systemrelevanz: Wie viel ist Arbeit wert?“. *Der Standard* 1.8.2020. <https://www.derstandard.at/story/2000119085144/systemrelevanz-wie-viel-ist-arbeit-wert> (Zugriff 14. August 2020).
- Theunissen, Michael. 1980. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wallace, Rob, Alex Liebman, Luis Fernando Chaves, Rodrick Wallace. 2020. „Covid-19 und die Kreisläufe des Kapitals“. Übersetzt von Christoph Brunner und Brigitta Kuster. *transversal texts* 04/2020. <https://transversal.at/transversal/0420/wallace-et-al/de> (Zugriff 17. August 2020).
- Žižek, Slavoj. 1998. *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen.
- Žižek, Slavoj. 2020a. *Pandemic! Covid-19 shakes the World*. New York und London: OR Books.
- Žižek, Slavoj. 2020b. „Die Logik der Panik“. *Welt* 13.3.2020. <https://www.welt.de/kultur/plus206443829/Slavoj-Zizek-Die-Logik-der-Panik.html> (Zugriff 17. August 2020).

