

# Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und  
vollständig Open Access**

**Band 11 – Heft 2  
2024**

**[www.praktische-philosophie.org](http://www.praktische-philosophie.org)**



# **Herausgeber:innen**

Birgit Beck – Karoline Reinhardt  
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

## **Wissenschaftlicher Beirat**

Christine Abbt – Thomas Bedorf  
Monika Betzler – Hauke Brunkhorst – Frank Dietrich  
Johannes Drerup – Annette Dufner – Franziska Dübgen  
Marcus Düwell – Orsolya Friedrich – Stefan Gosepath  
Herwig Grimm – Martin Hartmann – Tim Henning  
Lisa Herzog – Elisabeth Holzleithner – Angela Kallhoff  
Stephan Kirste – Nikolaus Knoepffler – Jörg Löschke  
Kirsten Meyer – Lukas Meyer – Corinna Mieth  
Christian Neuhäuser – Elif Özmen – Dietmar von der Pfordten  
Thomas Pogge – Michael Reder – Peter Schaber  
Hans-Bernhard Schmid – Hans-Christoph Schmidt am Busch  
Thomas Schramme – Judith Simon – Markus Stepanians  
Ralf Stoecker – Dieter Thomä – Micha Werner

# Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr  
Kontakt: [praktische.philosophie@plus.ac.at](mailto:praktische.philosophie@plus.ac.at)  
Homepage: [www.praktische-philosophie.org](http://www.praktische-philosophie.org)  
Verlagsort: Salzburg  
ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg  
Franziskanergasse 1/3  
5020 Salzburg  
Österreich

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



**gefördert von der**



**PARIS  
LODRON  
UNIVERSITÄT  
SALZBURG**

# Inhaltsverzeichnis

## Aufsätze

- Das Gemeinwesen, eine definitiorische Annäherung 3  
*Christian Blum*
- Tragische Gewalt, wankende Gewaltlosigkeit. Exploration einer pazifistischen Haltung in Kriegszeiten mit Emmanuel Levinas und Simone Weil 27  
*Marvin Bucka*
- Unfreiheit ohne Leiden? Zur Vernachlässigung sozialen Leidens in Honneths Theorie sozialer Freiheit 53  
*Frank Schumann*

## Jenseits des Individuums und über die Zeit hinweg. Intergenerationelle Perspektiven in der Ethik

- Einleitung 79  
*Niklas Ellerich-Groppe & Dominik Koesling*
- Nachbarn oder Nachkommen? Intra- vs. intergenerationelle Gerechtigkeit 93  
*Colin von Negenborn*
- Brauchen wir eine neue Ethik für das Anthropozän? Individuelle Verantwortung für kollektive Schäden im Kontext des Klimawandels 119  
*Marius Bartmann*
- Temporale Vulnerabilität. Janna Thompsons Begründung intergenerationeller Verantwortung und ihre Bedeutung in der Klimaethik 147  
*Christoph Rehmann-Sutter*
- Die Sorge zur Fürsorge. Eine care-ethische Annäherung an das Motivationsproblem in der Zukunftsethik 181  
*Alexander Braml*

Moralischer Kontraktualismus und das Nichtidentitätsproblem.  
Die Grenzen nicht-komparativer Lösungen 205  
*Valeska Martin*

Der intergenerationelle Turnus im irdischen Raum 231  
*Matthias Fritsch*

## *Hannes Kuchs **Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus***

Einleitung: Marktsozialismus als realistische Utopie 267  
*Christian Neuhäuser*

Die „Gymnastik des Allgemeinen“: (moralische) Bildung  
in der ökonomischen Sphäre 271  
*Niklas Dummer, Johanna Müller & Lea Prix*

Demokratischer Fortschritt und kollektive Bildung.  
Hannes Kuch zwischen pragmatischem Hegelianismus und  
realer Utopie 283  
*Charlotte Baumann*

Konkurrenz, sittliche Pathologien und Marktsozialismus.  
Ein Kommentar zu Kuchs *Wirtschaft, Demokratie und liberaler  
Sozialismus* 297  
*Timo Jütten*

Kapitaleigentum, Ausbeutung und Marktethos – Kommentar  
zu *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus* von Hannes  
Kuch 309  
*Simon Derpmann*

Sittlichkeit, liberaler Sozialismus und die Frage der Trans-  
formation: Eine Erwiderung 321  
*Hannes Kuch*

# Grundsätze der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP)

Die ZfPP ist folgenden Grundsätzen verpflichtet:

1. Abdeckung der praktischen Philosophie in ihrer gesamten Breite ohne Eingrenzung auf bestimmte Schulen, Themen oder Methoden
2. Open Access
3. Qualitätssicherung durch Begutachtung
4. Deutsch als Wissenschaftssprache
5. Transparenz, Inklusion und Diversität
6. Aktive Rolle in der wissenschaftlichen Gemeinschaft

Ad 1: Die ZfPP ist ein 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 Inhalte, Methoden und Traditionen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien der Philosophie genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Ad 2: Die Herausgeber:innen der ZfPP sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose Veröffentlichen und Lesen wissenschaftlicher Beiträge, wichtig ist:

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 Leser:innen, also sowohl Kolleg:innen als auch interessierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesondere Leser:innen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

Die Autor:innen werden dazu ermutigt, ihre akzeptierten Beiträge online zu veröffentlichen (z. B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ih-

rer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

Ad 3: Die Qualität der Veröffentlichungen in der ZfPP wird durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren durch Fachkolleg:innen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die Autor:innen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die Gutachter:innen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag, der ins Begutachtungsverfahren aufgenommen wird, werden nach Durchsicht durch die Herausgeber:innen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die letzte Verantwortung für jede Publikationsentscheidung liegt bei den Herausgeber:innen.

Es ist das Ziel der ZfPP, den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Das umfasst u. a. die Weitergabe der Gutachten bzw. wesentlicher Ausschnitte aus ihnen an die Autor:innen, damit die Entscheidung nachvollziehbar wird und die Autor:innen, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Ad 4: Deutsch ist für die Philosophie eine wichtige Wissenschaftssprache. Die ZfPP ist eine deutschsprachige Zeitschrift und veröffentlicht ausschließlich Beiträge auf Deutsch. Die Gründe hierfür sind u. a., eine sprachliche Pluralität der fachphilosophischen Diskussion zu sichern, die Besonderheiten der deutschen Sprache für das Philosophieren zu bewahren und Hürden für Autor:innen, die in anderen Sprachen weniger beheimatet sind oder sich ein Fremdsprachenlektorat nicht leisten können, niedrig zu halten. Die ZfPP richtet sich zwar vornehmlich an ein Fachpublikum, ist aber als Open-Access-Zeitschrift bestrebt, auch eine breitere Leser:innenschaft zu erreichen, auch dafür ist eine Publikation auf Deutsch von Vorteil.

Ad 5: Die ZfPP ist den Werten der Transparenz, Diversität und Inklusion verpflichtet. Fachwissenschaftliche Zeitschriften haben u. a. eine Gatekeeping-Funktion, mit der sorgsam und verantwortungsvoll umgegangen werden soll. Transparenz beinhaltet u. a., die Grundsätze der ZfPP für Autor:innen, Gutachter:innen und Leser:innen sichtbar zu machen. Diversität und Inklusion betreffen einerseits das Bestreben der ZfPP, ein Publikationsorgan für die gesamte Breite der praktischen Philosophie zu sein; andererseits strebt die ZfPP Diversität der Autor:innen, Gutachter:innen und Herausgeber:innen an und bemüht sich, diese zu fördern.

Ad 6: Die ZfPP ist als fachwissenschaftliche Zeitschrift Teil der wissenschaftlichen Gemeinschaft der Philosophie. Die ZfPP bringt sich in Diskussionen über Fragen, die das Fach und die Wissenschaft betreffen, ein und will ihren Beitrag leisten, um Probleme zu identifizieren und Lösungen zu erarbeiten. Das gilt insbesondere für Fragen, die die Funktion, Rolle und Herausgabe fachwissenschaftlicher Zeitschriften betreffen. Zu den Tätigkeiten der ZfPP gehören u. a. die Vernetzung und der Austausch mit anderen Zeitschriften und Fachgesellschaften und die Beteiligung an entsprechenden Foren und Veranstaltungen.

## **Abstracting und Indizierung**

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist zur Zeit in folgenden Datenbanken indiziert und auffindbar:

- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH-PLUS)
- E-Plus
- Google Scholar
- PhilPapers
- Philosophers' Index
- SCOPUS
- Ulrichsweb
- WorldCat
- Zeitschriftendatenbank (ZDB)Open Access

## **Hinweise zu Einreichung von Aufsätzen**

Die Herausgeber:innen 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 nach einer Prüfung durch die Herausgeber:innen einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen, d. h. er wird an zwei externe Gutachter:innen geschickt, die die Identität der oder die Autor:in nicht

kennen. Die Gutachter:innen erhalten dafür ein Formular (siehe unten auf dieser Seite) und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die Gutachter:innen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten, der auch auf der Webseite öffentlich ist.

Alle Beiträge, sowohl für die offene Sektion als auch für Schwerpunkte, sind auf elektronischem Weg über die Webseite einzureichen. Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP das Lay-out für den Beitrag. Die oder der Autor:in erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht. Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten, kontaktieren Sie die Herausgeber:innen.

- Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:
- Beiträge sollten zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen (inkl. Leerzeichen und Literaturverzeichnis) umfassen. Längere Texte werden zur Kürzung zurückgewiesen.
- 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.
- Die ZfPP veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache
- Die Datei ist im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect einzureichen.
- Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine Vorlage für das Literaturverzeichnis findet sich auf der Webseite.
- Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese möglichst sparsam!
- Wir erwarten eine gendergerechte Sprache und bitten jedenfalls darum, vom generischen Maskulinum abzusehen.
- Soweit vorhanden, sind den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beizufügen.
- 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.

- Alle Beiträge sind anonymisiert einzureichen: (1) Keine Nennung des Namens im Text, (2) Entfernung des Namens aus den Metadaten der Worddatei und (3) Benennung der Datei „Datum Kurztitel“.
- Wir bitten darum, alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, entsprechend diesen Standards zu formatieren. Danke!

## **Hinweise zur Einreichung von Schwerpunkten**

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 einer:einem Schwerpunktherausgeber:in oder mehreren Schwerpunktherausgebern:innen betreut, die:der für die inhaltliche Konzeption und die Einwerbung der Beiträge verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen Schwerpunktherausgeber:innen über Ideen. Einen Leitfaden für Schwerpunktherausgeber:innen finden Sie unten auf dieser Seite.

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

Die Herausgeber:innen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mitsamt einer Darstellung des Themas (750–1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Wir ermuntern insbesondere auch jüngere Kolleg:innen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die Herausgeber:innen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich.

Schwerpunktherausgeber:innen sollten über Erfahrung mit begutachteten Publikationen verfügen und bei im Falle mehrerer Schwerpunktherausgeber:innen begrüßt die ZfPP eine diverse Zusammensetzung des Teams.

Vorschläge für Schwerpunkte können per Email an [praktische.philosophie@plus.ac.at](mailto:praktische.philosophie@plus.ac.at) eingereicht werden.

Beiträge für Schwerpunkte sollten mit den jeweiligen Herausgeber:innen des Schwerpunkts abgesprochen werden und können nach Registrierung bzw. Anmeldung im gesicherten Bereich wie Aufsätze eingereicht werden.

## **Leitfaden für Gastherausgeber:innen von Schwerpunkten**

### **Vorschlag für einen Schwerpunkt**

- Vorschläge für Schwerpunkte können jederzeit an die Herausgeber:innen geschickt werden: [praktische.philosophie@plus.ac.at](mailto:praktische.philosophie@plus.ac.at).
- Die Vorschläge sollten eine Darstellung des Themas und dessen Relevanz (750–1000 Wörter) sowie Anzahl und Ausrichtung der anvisierten Beiträge enthalten.  
Vom Zeitpunkt des Vorschlags eines Schwerpunkts bis hin zu dessen Publikation vergehen etwa 18–24 Monate.
- Jeder Schwerpunkt wird von einer oder einem Herausgeber:in der ZfPP während des gesamten Prozesses begleitet und betreut.

### **Einwerbung von Beiträgen**

- Findet ein Vorschlag die Zustimmung der Herausgeber:innen der ZfPP, formuliert und verbreitet der oder die Gastherausgeber:in ggf. einen Call for Papers für den Schwerpunkt oder spricht aktiv potenzielle Autor:innen an, kann diesen aber selbstverständlich kein Publikationsversprechen machen.
- Da es auch bei Schwerpunktbeiträgen eine hohe Ablehnungsquote durch die Gutachter:innen gibt, sollte die Anzahl der eingeworbenen Beiträge höher sein als die für die Publikation vorgesehene.
- Alle Aufsätze für Schwerpunkte müssen gemäß den Richtlinien der ZfPP über die Webseite eingereicht werden.

### **Begutachtung**

- Auch alle Schwerpunktbeiträge (mit Ausnahme der Einleitung) werden in einem doppelblinden Verfahren begutachtet.

- Das Begutachtungsverfahren wird von den Schwerpunktherausgeber:innen verantwortet (Einholung der Gutachten, Korrespondenz mit den Autor:innen). Dafür ist das Onlinesystem der ZfPP zu verwenden. Die Schwerpunktherausgeber:innen erhalten entsprechende Berechtigungen als temporäre Rubrikredakteur:innen.

### **Publikationsentscheidung**

- Die Schwerpunktherausgeber:innen treffen auf Basis der eingeholten Gutachten eine begründete Vorentscheidung.
- Die finale Publikationszusage obliegt den Herausgeber:innen der ZfPP. Ablehnungen, sowohl mit als auch ohne Begutachtung (desk rejection), werden von der Schwerpunktherausgeber:innen alleine getroffen.

## **Hinweise zur Einreichung von Buchsymposien**

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie veröffentlicht in unregelmäßigen Abständen Symposien zu Neuerscheinungen aus der praktischen Philosophie. Buchsymposien umfassen in der Regel eine Einleitung durch die Herausgeber:innen des Symposiums, 5–6 Beiträge zum Buch und eine Antwort auf die Kritiken durch den:die Autor:in. Die Beiträge eines Buchsymposiums werden nicht extern begutachtet, sondern durch die jeweiligen Herausgeber:innen. Vorschläge für Buchsymposien inklusive einer Motivation und einer Liste an (tentativen) Autor:innen können jederzeit an die Herausgeber:innen der ZfPP geschickt werden.



# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, die zweite Ausgabe 2024 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können. Neben den Beiträgen in der offenen Sektion veröffentlichen wir in diesem Heft einen Schwerpunkt und ein Buchsymposium: Niklas Ellerich-Groppe und Dominik Koesling haben die Herausgabe des Schwerpunkts „Intergenerationelle Perspektiven in der Ethik“ übernommen. Christian Neuhäuser betreut ein Buchsymposium zu Hannes Kuchs „Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus“.

Wir danken den Autor:innen und insbesondere den Gutachter:innen, 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. Wir danken dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Wir erlauben uns auf diesem Wege auch auf den kürzlich veröffentlichten Call for Papers für die XII. Tagung für Praktische Philosophie, die am 25. und 26. September 2025 an der Universität Passau stattfinden wird, hinzuweisen. Nähere Informationen hier: <https://www.tagung-praktische-philosophie.org/>

Wir freuen uns über Einreichungen zu geplanten Schwerpunkten ebenso wie über Vorschläge für künftige Themenschwerpunkte. Für die nächsten zwei Jahre sind Schwerpunkte zur praktischen Philosophie bei Thomas von Aquin, Handeln in virtuellen Räumen, Antisemitismus sowie Exemparität und Einbildungskraft geplant.

*Die Herausgeber:innen*

*Birgit Beck, Karoline Reinhardt,  
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

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



# Das Gemeinwesen, eine definatorische Annäherung

## The Polity, a Definitional Approach

CHRISTIAN BLUM, BERLIN

*Zusammenfassung:* Dieser Aufsatz unternimmt eine definatorische Annäherung an den Begriff des Gemeinwesens, um den sozialen Referenzpunkt gemeinwohlorientierter Politikgestaltung aufzuklären. In Anlehnung an John Dewey, Ferdinand Tönnies und Georg W. F. Hegel wird für ein sozial-holistisches Begriffsverständnis argumentiert: Das Gemeinwesen ist demnach ein autonomer moralischer Akteur, der aus menschlichen Personen zusammengesetzt ist, die ihre soziopolitischen Kooperationsbeziehungen nicht nur verstehen, sondern auch aktiv bejahen, über ein geteiltes Weltbild („common sense“) verfügen und mit Hervorbringung und Schutz gemeinschaftlicher Güter befasst sind. Ein so verstandenes Gemeinwesen ist, so die These, gleichsam ein Ideal des politischen Zusammenlebens und -wirkens, das angesichts aktueller Polarisierungs- und Entfremdungsphänomene der modernen Demokratien Orientierung und Sinnstiftung bietet.

*Schlagwörter:* Gemeinwesen, Gemeinwohl, Sozialontologie, politische Theorie, Demokratie

*Abstract:* This essay undertakes a definitional approach to the concept of the polity in order to clarify the social reference point of common good-oriented policies. Following John Dewey, Ferdinand Tönnies, and Georg W. F. Hegel, I argue for a social-holistic understanding of the term: accordingly, the polity is an autonomous moral actor composed of human persons who not only understand but also actively affirm their socio-political cooperative relationships, have a shared worldview (“common sense”) and are concerned with the production and protection of communal goods. A polity understood in this way constitutes, as I suggest, an ideal of political coexistence and collaboration that provides orientation and meaningful projects in the face of current phenomena of polarization and alienation in modern democracies.

*Keywords:* polity, common good, social ontology, political theory, democracy

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



## Einleitung

Lohnt es sich im 21. Jahrhundert noch über den Begriff des Gemeinwesens nachzudenken?<sup>1</sup> Gewiss, der Begriff erfreut sich in einer globalen Polykrise (Häckermann & Ettrich 2023), die durch das Zusammentreffen von geopolitischen Spannungen, Rezessionen, Klimaveränderungen und den Nachwirkungen der Coronapandemie charakterisiert ist, neuer, aber bislang überschaubarer Beliebtheit. So mahnte Deutschlands Bundeskanzler Olaf Scholz in einem Videopodcast vom Juni 2023 mehr gesellschaftlichen Zusammenhalt in Krisenzeiten mit den Worten an: „Jede und jeder Einzelne wird gebraucht und leistet einen unverzichtbaren Beitrag zu unserem Gemeinwesen“ (Die Bundesregierung 2023). Aber haben wir es in einer Ära, in der die praktische Philosophie im Verbund mit der Politologie und der Soziologie bereits über ein Instrumentarium von historisch unerreichter Beschreibungstiefe verfügt, nötig, einen solchen Ausdruck aus der Mottenkiste der Ideengeschichte hervorzuklauben? Wenn wir das Wort „Gemeinwesen“ im Mund hin und her wälzen, haftet uns rasch ein Muff von Preußentum, ja, von unguter Nostalgie auf der Zunge. Also doch besser die Mottenkiste wieder zuklappen?

Ich denke nein.

Es lohnt sich, den inhaltlichen Konturen dieses Begriffs auf den Grund zu gehen – und zwar in dezidiert normativer Absicht. Mir wird es in diesem Aufsatz nicht darum gehen, die diachronen Bedeutungsverschiebungen des Ausdrucks „Gemeinwesen“ in seiner langen, wechselvollen Begriffskarriere nachzuzeichnen (siehe hierzu jedoch von der Pfordten 2008), sondern, aufzuklären, was Gemeinwesen vernünftigerweise bedeuten *soll*. Der Grund, aus dem ich dieses Unterfangen für lohnenswert halte, ist, dass das Gemeinwesen als Leitbegriff eine Reihe vielversprechender konzeptioneller Ressourcen birgt, um soziopolitische Krisenphänomene der Gegenwart nicht nur einzuordnen und zu systematisieren, sondern auch um Auswege und Lösungsansätze auszuloten.

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist aus einem gleichnamigen Vortrag entstanden, den ich am 17.11.2023 im Rahmen des Workshops „Gemeinschaft – Gemeinwohl – Gemein-sinn“ an der Universität Bonn gehalten habe. Mein ausdrücklicher Dank gilt den Organisator:innen und Teilnehmer:innen für eine engagierte und empathische Diskussion, insbesondere Stefan Walser, Rasmus Wittekind, Ragna Verhoeven und Pavlos Leußler. Für Anregungen und kluge Kritik danke ich zudem Dominik Gager, Ingo Rollwagen und zwei anonymen Gutachter:innen.

Diese initiale Attraktivität hat viel mit den Wortbestandteilen des Kompositums *Gemein-wesen* zu tun. Das „gemeine“, mithin „gemeinsame“ verweist in einer Epoche der gesellschaftlichen Fragmentierung, der immer granularer werdenden identitären Differenzierung in konkurrierende Anspruchsgruppen und der zunehmenden Diskursunfähigkeit über Belange des Gemeinwohls auf die vitale Bedeutung geteilter Perspektiven, Ziele und Werte.<sup>2</sup> Das „Wesenshafte“ des Gemeinwesens ist wiederum eine Erinnerung daran, dass die fragliche Gemeinschaft nicht in der bloßen Summe ihrer Mitglieder aufgeht, sondern darüber hinaus ein Eigenleben und eine Eigenwertigkeit besitzt, die uns unter dem Eindruck zunehmender Entfremdung wieder Sinnstiftung, Orientierung und Ansporn bietet. Im Wesen des Gemeinwesens findet sich die Einzelne wieder: als Teilhaberin eines generationenübergreifenden Unterfangens, als Trägerin von Rollen und Aufgaben, die erst und nur in einer bewussten sozialen Ganzheit Sinn ergeben. Sie ist dort, angelehnt an Georg W. F. Hegel, „aufgehoben“.<sup>3</sup>

Dass das Gemeinwesen als Leitbegriff tatsächlich das Potenzial birgt, diese Orientierungs- und Integrationsfunktionen zu erfüllen, ist nicht selbstevident. Ich werde mich daher diesem Argumentationsziel mit drei Schritten in jeweils korrespondierenden Kapiteln annähern. Schritt eins,

---

<sup>2</sup> Laut Edelman Trust Barometer (2023: 20) glauben zwei Drittel der Deutschen, ihr Land sei gegenwärtig gespaltenener als in der Vergangenheit, und dieser Polarisierungsbefund wird auch in anderen westlichen Industrienationen wie Frankreich, Großbritannien, Italien oder den USA geteilt. Steffen Mau, Thomas Lux und Linus Westheuser (2023) optieren, ausgehend von einer empirischen Erhebung, für eine nuancierte Sicht: Demnach herrscht in Deutschland bei vielen Themenkomplexen (u.a. Migration, Umverteilung, Geschlechtergerechtigkeit) eine geringere Polarisierung zwischen soziostrukturellen Milieus als durch mediale Berichterstattung vermittelt; gleichwohl können eine Reihe so genannter Triggerpunkte (wie Ungleichbehandlungen, Normalitätsverstöße, Entgrenzungsbefürchtungen und Verhaltenszumutungen), dafür sorgen, dass Meinungsverschiedenheiten eskalieren und Konsens in Dissens umschlägt.

<sup>3</sup> Insbesondere in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1820 akzentuiert Hegel die Wortbedeutung von Aufhebung im Sinne eines „verwandelnden Bewahrens“ (Siep 1982: 81) des Individuums im politischen Gemeinwesen. Kritisch gegen subjektzentrierte sowie kontraktualistische Theorien gewandt, argumentiert er dafür, dass menschliche Personen mit ihren Moralvorstellungen und Lebensprojekten nicht logisch unabhängig von einem sozialen Organisationszusammenhang gedacht werden können, in den sie immer je schon eingebettet sind. Ich werde auf diesen Aspekt des logischen Systembegriffs Aufhebung in Abschnitt 2 zurückkommen.

vom *Gemeinwohl zum Gemeinwesen*, erörtert, ausgehend von einer Revi-talisierung des Gemeinwohldiskurses auf der theoretischen und praktisch-politischen Ebene, die Hinwendung zum Gemeinwesen als Erkenntnisgegenstand aus dem Begriff des Gemeinwohls. Kurz: Weil uns das Gemeinwohl wichtig ist, sollte uns das Gemeinwesen – genauer, ein klares, normativ informiertes Verständnis desselben – wichtig sein. Schritt zwei, *von der Sozialontologie zur Teleologie*, erörtert im Ausgang von einer Bestimmung des Gemeinwesens als soziale Entität eigenen Ranges, die irreduzibel von ihren Mitgliedern distinkt ist, die Wesensmerkmale dieser Entität, und zwar im Sinne eines Ideals des politisch-gesellschaftlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens. Schritt drei, *vom Gemeinwesen zum Gemeinwohl*, schlägt schließlich den Bogen zurück zum Ausgangspunkt und erörtert die Frage, welche Implikate für die politische Ethik des Gemeinwohls sich aus einem wohlverstandenen Begriff des Gemeinwesens ergeben.

## 1. Vom Gemeinwohl zum Gemeinwesen

Anders als der Begriff des Gemeinwesens ist der des Gemeinwohls längst wieder ein fest etablierter, ja unverzichtbarer Teil des politischen Diskurses.<sup>4</sup> Nach einer Phase diskursiver Ächtung in Deutschland infolge der unter dem Signum des Gemeinwohls begangenen Verbrechen der Nationalsozialisten (nach der NSDAP-Losung „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“, siehe Stolleis 1974), „ist die Gemeinwohlfrage in den letzten Jahren sowohl auf der sozialwissenschaftlichen und normativ-theoretischen als auch auf der praktisch-politischen Agenda wieder weit nach oben gerückt.“ (Hiebaum 2022: 1). Politische Appelle, Partikularinteressen hinter Gemeinwohlbelange zurückzustellen, kommen politischen Repräsentant:innen und gesellschaftlichen Wortführer:innen aller Couleur rasch über die Lippen. Das Gemeinwohl ist neben Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität ein zentraler politischer Grundwert. Doch bereits vor über 20 Jahren hat der Soziologe Claus Offe in einem gleichnamigen Aufsatz diese diskursive Praxis mit einer pointierten Frage auf den Prüfstand gestellt: „Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?“ (Offe 2009 [2001]) Anders gesagt: Wer profitiert von

---

<sup>4</sup> Traditionell ist der Begriff der Begriff der Gemeinwohls eng mit der katholischen Soziallehre verknüpft, die diesen als eines ihrer Sozialprinzipien wesentlich geprägt hat (u.a. Rommen 1935, Nell-Breuning 1954, Messner 1962). Seit der viel diskutierten „Renaissance des Gemeinwohls“ (Große Kracht 2004) in der säkularen politischen Theorie Anfang der 2000er finden sich dort jedoch bedauerlich wenig Bezugnahmen auf die Soziallehre.

gemeinwohlorientierten Politikentscheidungen – und wer nicht? Diese Frage nach der „soziale[n] Referenz“ (Offe 2019 [2001]: 352) oder „Gemeinwohlträgerschaft“ (Blum 2023: 13) ist seit jüngerer Zeit wieder Gegenstand intensiver Diskussionen in der praktischen Philosophie (siehe Möhring-Hesse 2020, Koller 2022, Blum 2023, Offe 2023).

Die Frage ist nicht banal. Von ihrer Beantwortung hängen Plausibilität und Zustimmungsfähigkeit gemeinwohlbezogener Rechtfertigungsstrategien ab. Es liegt – zumindest, wenn man dem sozialwissenschaftlichen Zeitgeist folgt – nahe, eine Antwort im Sinne des methodologischen Individualismus zu geben (u.a. Neidhardt 2002, Selk 2022, Menges & Thiede 2023). Innerhalb dieses Lagers liegen zwei Optionen auf dem Tisch, die in der Auseinandersetzung zwischen Blum (2023) und Offe (2023) explizit zum Tragen kommen, aber bereits bei Ladwig (2002) und Riedel (1961) vorgeprägt sind:

*Option eins* besteht darin, die Allgemeinheit mit der Gesamtheit aller Individuen innerhalb eines territorialen Bezugsrahmens gleichzusetzen; nach dem Grundsatz: Gemeinwohldienlich ist, was *für alle gut* ist. Aber diese Antwort führt nicht weit. Es gibt schlechterdings kaum Politikentscheidungen, die im Sinne des Pareto-Kriteriums alle Personen oder zumindest eine Person besserstellen, ohne auch nur eine schlechter zu stellen. Politik erzeugt Gewinner und Verlierer. Zudem gibt es sehr viele Politikentscheidungen, die intuitiv gemeinwohldienlich sind, aber dezidiert nicht für alle Personen gut sind bzw. ihr Wohl fördern oder erhalten, denken wir etwa an das Feld der Kriminal-, Terror- oder Pandemieprävention.

*Option zwei* besteht darin, die Gemeinwohlreferenz mit der Mehrheit aller Individuen gleichzusetzen, nach dem Grundsatz: Gemeinwohldienlich ist, was *für die Mehrheit gut* ist. Das deckt zwar ein breiteres Spektrum an Politikentscheidungen ab, aber schließt gleichsam strukturelle – sprich, ethnische, religiöse oder identitäre – Minderheiten von der Gemeinwohlträgerschaft aus. Des Weiteren bleibt das Problem, dass bestimmte Güterklassen, wie Denkmäler, Kultur- und Naturlandschaften sowie tradierte Praktiken, man denke an den andalusischen Flamenco, die chinesische Kunqu-Oper oder die Tätowier-Tradition der Maori, zwar intuitiv gemeinwohlrelevant sind, aber keinen intrinsischen Bezug zur Bedürfnisbefriedigung von Einzelpersonen haben. Ihre Valenz erschöpft sich nicht darin – und speist sich nicht daraus –, dass sie für irgendwen gut sind.

Wenn man das Gemeinwohl mit dem Wohlergehen einer Anzahl von Individuen – seien dies nun alle oder die Mehrheit – verkoppeln will, sind dies schlechte Nachrichten; diese Strategien sind wenig aussichtsreich (siehe hierzu ausführlicher Duke 2016: 239, Blum 2023: 13f.) Aber ein solches Negativergebnis öffnet die Tür zu einem ganz anderen Lösungsansatz:

Und zwar die Gemeinwohltüchtigkeit von Individuen zu entkoppeln und als Referenzpunkt das Gemeinwesen als Ganzes zu veranschlagen (siehe Neuhauser 2003: 127ff., Murphy 2005, Ladwig 2002: 93). Diese Alternative führt nur dann weiter, wenn wir das Gemeinwesen als soziale Entität eigenen Ranges einstufen, also als eine Entität, die zwar Individuen sowie deren Interaktionsbeziehungen als echte Teile enthält, aber nicht explanatorisch-sozialontologisch auf diese reduziert werden kann.

Diese Position nennt man gemeinhin sozialen Holismus, die entsprechenden Entitäten holistische soziale Entitäten (Albert 2010, Quante 2011, Epstein 2015). Wenn ich von der Existenz einer solchen irreduziblen Entität spreche, so ist damit nichts Mystisches oder anderweitig metaphysisch Extravagantes gemeint. Soziale Entitäten existieren anders als etwa menschliche Organismen nur im und durch den Vollzug menschlicher Kooperation sowie in der gemeinschaftlichen Befolgung anerkannter Regeln, Normen, Konventionen, Rollen und so fort. Endet dieser Vollzug, so endet auch die Existenz der holistischen Entität.

Freilich ist dieser Holismus kontrovers (u.a. Weber 1922, Hayek 1955, Popper 1966). Seine Gegner vertreten einen sozialen Reduktionismus, demzufolge Gemeinwesen nichts weiter als die Summe ihrer Mitglieder sind bzw. die Rede von Absichten oder Handlungen sozialer Entitäten – „der Bundestag beschließt ein neues Klimaanpassungsgesetz“ oder „Rot-Weiß Essen setzt sich souverän gegen den SV Straelen im Niederrheinpokal durch“ – nur alltagssprachliche Fiktionen wiedergibt. Diese Position ist aus verschiedenen immanenten Gründen unattraktiv, aber für unsere Fragestellung ist offensichtlich, dass sie keinen Mehrwert generiert. Wenn es in der Welt sozialer Tatsachen nichts weiter gäbe als menschliche Personen, dann würden die bereits aufgeführten Probleme der individualistischen Optionen eins und zwei (s.o.) einfach wiederkehren. Nur die sozialontologische Festlegung auf ein Verständnis des Gemeinwesens als irreduzible soziale Entität verspricht eine neue Perspektive auf die Frage nach der Gemeinwohltreue. Gemeinwohltüchtig ist eine Politikentscheidungen dann und nur dann, wenn sie das Gemeinwesen als Ganzes besserstellt – ohne Ansehung der Frage, ob seine Mitglieder qua Individuen davon profitieren oder nicht.

Nur: Was ist eigentlich ein so verstandenes Gemeinwesen – und was bedeutet es, ein solches besserzustellen? Diese doppelte Frage führt zum zweiten Analyseschritt dieser Untersuchung.

## 2. Von der Sozialontologie zur Teleologie

Es lohnt sich, zunächst kurz einen Schritt von der Problemexposition zurückzutreten. Es bedarf zunächst einer Erklärung, warum ich das Gemeinwesen überhaupt im Kontext der Gemeinwohlreferenz eingeführt habe. Hätten wir nicht stattdessen auf die Gesellschaft oder auf den Staat referieren und damit zwei ungleich gebräuchlichere Begriffe in Anschlag bringen können?

Ich denke nein. *Das Gemeinwesen* erfüllt als Begriffsrahmen ungleich besser als *die Gesellschaft* oder *der Staat* die Funktionen eines Gemeinwohlreferenten, und zwar aus zwei komplementären Gründen:

Gegen die Gesellschaft als Gemeinwohlreferent spricht folgender Einwand: Ich habe bereits hervorgehoben, dass als Referent nur eine soziale Entität eigenen Ranges infrage kommt, die kategorisch irreduzibel ist. Aber nicht nur das. Sie muss zudem eine Form der Vergemeinschaftung sein, deren Wesen und Persistenz über die Zeit hinweg und trotz sich wandelnder Zusammensetzung stabil ist und die die Fähigkeit zum reflektierten, zielgerichteten Handeln aufweist;<sup>5</sup> nur wenn diese Entität eine strukturierte Biografie und einen Akteurs-Charakter hat, kommt sie als Adressat des Gemeinwohls infrage, ja, kann sie überhaupt ein *Wohl* haben (siehe Urfalino 2017). Anders gesagt: Im Begriff des Gemeinwohls ist implizit die Anforderung an eine spezifische Form von Trägerschaft enthalten. Und das Phänomen der Gesellschaft bzw. unser gängiges Konzept derselben erfüllt – hierin folge ich der Analyse des Soziologen Ferdinand Tönnies (2018 [1920]: 39f.) – diese Bedingungen nicht. Gesellschaften bilden zwar komplexe Interaktionsmuster, die Elemente des Marktes ebenso wie nicht-wirtschaftliche Kooperationsbeziehungen enthalten können. Aber sie sind keine holistischen Akteure mit biographischer Persistenz, sondern Schichtungen von heterogenen Macht- bzw. Interessengruppen, die nicht nur kooperieren, sondern kontinuierlich Zielkonflikte aushandeln, mithin in Lager fragmentiert sind (Meier & Blum 2015). Man kann einzelne gesellschaftliche Interessengruppen besserstellen, und man kann (idealiter) auch zwischen diesen Gruppen eine gerechte Ressourcenallokation zuwege

---

<sup>5</sup> Der Nationalökonom und Kulturosoziologe Alfred Weber (2000 [1920]: 171) hat die Eigenschaft der biographischen Persistenz sozialer Entitäten mit der Metapher vom „Geschichtskörper“ ausgedrückt, welcher im „Strom der Geschichte“ trotz morphologischer Veränderungen mit sich selbst identisch bleibe; siehe hierzu Maurer (2021). Diese holistische Grundannahme hat sein Schüler Norbert Elias (1993) fortgeführt und ausgebaut.

bringen; nicht aber Gesellschaften als Ganzes bzw. besser *als Ganzheiten* besserstellen.

Der Typus holistischer Akteure, der mir zur Explikation der Gemeinwohlträgerschaft vorschwebt, verfügt idealiter über eine Präferenzordnung im Sinne von Jean-Jacques Rousseaus „volonté générale“ (Rousseau 2001 [1762], Thompson 2017). Hierbei handelt es sich um ein politisches Interesse, wie es durch demokratische Willensbildungsverfahren konstituiert wird, in denen die Mitglieder einer politischen Körperschaft („corps politique“) als solidarische Staatsbürger reflektieren und entscheiden. Demgegenüber zeichnet sich die Gesellschaft lediglich durch eine „volonté de tous“ aus, also durch das Aggregat jener Einzelinteressen, die wir alle qua Privatpersonen haben. Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich reklamiere nicht, dass holistische Akteure im selben Sinne wie menschliche Personen einen Willen oder Interessen, geschweige denn ein mentales Innenleben haben; aber sie können, wie die Rational-Choice-Theoretiker Christian List und Kai Spiekermann (2013) darlegen, über kollektive Entscheidungsverfahren Handlungspräferenzen ausbilden, die dezidiert nicht mit der Summe individueller Mitgliederpräferenzen identisch sind (siehe hierzu auch Gilbert 1996).

Gegen die Gemeinwohlträgerschaft des Staates spricht wiederum folgender Einwand: Wenn wir unter „Staat“ jene Institutionenordnung fassen, die, klassischerweise mit einem Gewaltmonopol nach innen (Polizei) und mit militärischer Selbstbehauptungsfähigkeit nach außen (Armee) ausgestattet, u.a. die politisch-administrative Regelung gemeinschaftlicher Interaktionsbeziehungen (Verwaltung & Gesetzgebung) sowie die strategische Interaktion mit anderen Staaten (Verträge, Allianzen) verantwortet, dann deckt dieses Phänomen nicht annähernd genug Themenfelder ab, um das Gemeinwohl in seiner Breite zur repräsentieren. In den Themenbereich des Gemeinwohls gehören unter anderem der Gesundheits-, Umwelt- und Artenschutz, die Förderung wirtschaftlicher Prosperität und die Wahrung des kulturellen Erbes (siehe Dryzek 2000, Felber 2014). Der Staat trägt zwar entscheidende Verantwortung für diese Felder, aber mit dem Gesundheitsschutz wird nicht die Gesundheit des Staates selbst geschützt – man wüsste nicht einmal genau, was das zu bedeuten hätte – und mit dem Artenschutz gewiss nicht die Vielfalt der Arten eines Staates. Das bedeutet freilich nicht, dass bestimmte Elemente staatlicher Ordnung nicht durchaus Gegenstand des Gemeinwohls wären. Zu denken ist u.a. an die angesprochenen Fähigkeiten zur Friedenswahrung nach innen und zur Selbstverteidigung nach außen. Nur: wenn wir es dabei beließen, hätten wir ein unplausibel schmales Gemeinwohlkonzept.

Der Begriff des Gemeinwesens, wie er nach unserem intuitiven Vorverständnis intensional verfasst ist, weist solche Probleme nicht auf. Indem man den Artenschutz oder den Kulturgüterschutz innerhalb eines territorialen Bezugsrahmens stärkt, stellt man das Gemeinwesen als Ganzes besser. Nichts an diesem Satz ist merkwürdig oder widerspricht unserem Commonsense. Ersetzt man „Gemeinwesen“ hingegen durch „Staat“, klingt die Aussage schief. Man vermutet – zu Recht – ein Missverständnis.

Nun bedeutet die Zurückweisung von Gesellschaft und Staat als plausible Gemeinwohltreferenzen zugunsten des Gemeinwesens nicht, dass die ersten beiden Konzepte von jenem dritten strikt getrennt wären. Ganz im Gegenteil. Hegel (1995 [1820]) folgend, stipuliere ich, dass das Gemeinwesen in wohlverständener Weise Staat und Gesellschaft in sich aufgehoben enthält. Sie sind Strukturmomente einer sozialen Ganzheit, in der sie sowohl ihre systematische Funktion entfalten als auch eingehegt sind. Aber mit dieser These greife ich vor. Also noch einmal zurück: In der Kritik von Gesellschaft und Staat als Gemeinwohltreferenzen ist implizit bereits die Begriffsbestimmung des Gemeinwesens angeklungen; machen wir sie also explizit: Meine Einlassung aus der Einleitung dieses Aufsatzes aufgreifend, möchte ich den Begriff anhand seiner Komponenten bestimmen: (1) *Gemein-* (2) *wesen*.

Beginnen wir mit der *zweiten Komponente*. Jedes Gemeinwesen ist eine spezifische Form sozialer – also irreduzibler, aus menschlichen Personen und ihren Interaktionsbeziehungen zusammengesetzter – Entität, die den Charakter einer *Wesenheit* im Sinne von Aristoteles hat.<sup>6</sup> Das bedeutet, diese Entität verfügt über die Fähigkeiten zur resilienten Selbsterhaltung und -behauptung nach innen und außen; sie ist ferner ein autonomer Akteur, der entsprechend ein reflektiertes Verhältnis zu seinen eigenen Interessen einnehmen, diese systematisieren, hierarchisieren und durch zielgerichtetes Handeln umsetzen kann; sie ist ein moralisches Subjekt, welches unabhängig von bzw. hinausgehend über seine Glieder moralische Schuld auf sich laden und Verpflichtungen eingehen kann; und sie verfügt zuletzt über eine individuelle diachrone, mithin geschichtliche, Identität, die zugleich ihr Alleinstellungsmerkmal gegenüber anderen Entitäten der gleichen Spezies ausmacht.

---

<sup>6</sup> Ideengeschichtlich wird dieser Position in der Tat erstmals explizit von Aristoteles vertreten, der die Polis als ein selbständig Seiendes einstuft, welches sich durch „Autarkie, Selbstgenügsamkeit und Selbständigkeit“ (Riedel 1975: 13) auszeichne und von seinen Mitgliedern, wenn nicht strikt getrennt, so doch dezidiert unterschieden sei.

Aber wenn wir ein permissives Verständnis unserer sozialen Welt zugrunde legen, wonach diese von einer Vielzahl sozialer Entitäten bevölkert ist – und ich lade meine Leser:innen dazu ein, diese Sicht zumindest *arguendo* zu übernehmen –, dann fallen viele Dinge unter diesen Genos: Großkonzerne, Weltkirchen, vielleicht sogar Sportvereine. Was also ist die *differentia specifica* des Gemeinwesens. Die Antwort liegt auf der Hand: Das Gemeinwesen ist ein politisches Wesen, und entsprechend kommen ihm eine Reihe von Funktionen bzw. ein Telos zu, das intrinsisch mit dem Begriff verknüpft ist. Hierzu zählt etwa die Daseinsvorsorge für seine Mitglieder und die Gewährleistung innerer und äußerer Sicherheit. Diese beiden Funktionen sind nicht ganz zufällig herausgegriffen, weil hier die Verknüpfung der Begriffstrias von „Gemeinwesen“, „Gesellschaft“ und „Staat“ deutlich wird. Die Gesellschaft ist – damit hat Hegel meines Erachtens Recht – der Ort der Produktion und Allokation von Waren und Dienstleistungen und der Reproduktion der Bevölkerung. Ohne diese Kapazitäten ist der Aufgabe der Daseinsvorsorge nicht erfüllbar. Der Staat wiederum ist der Garant innerer und äußerer Sicherheit, freilich nicht nur im Sinne des Schutzes vor willkürlicher Gewalt, sondern auch der Sicherung des gesellschaftlichen Friedens durch sozioökonomische Intervention und Redistribution. Nun sollte klarer geworden sein, warum ich Gesellschaft und Staat als Strukturmomente des Gemeinwesens begreife bzw. letzteres als Integral oder Synthese seiner aufgehobenen Elemente.

Nur: Was gewährleistet diese Synthese? Wie hält das Gemeinwesen seine disparaten Elemente zusammen und sichert seine diachrone, autonome Existenz?

Die Antwort liegt in der *ersten Komponente* von Gemeinwesen: dem *Gemeinen*. Das Gemeinwesen wird, und hierin folge ich neben dem bereits erwähnten Tönnies auch John Dewey ([1927] 2016) und dem Politologen Timothy Kaufman-Osborn (1984), durch eine bewusste Form des gemeinschaftlichen Lebens und Wirkens konstituiert. Diese umfasst *erstens*: das reflektierte Verständnis und die aktive Bejahung der vielfältigen Interdependenz- und Kooperationsbeziehungen, welche die Mitglieder in den gesellschaftlich-politischen Sphären verbinden. Diese Anforderung ist nicht trivial, und sie ist in unserer hochkomplexen, globalisierten und digitalisierten Welt ebenso essenziell wie schwer einzulösen. Bereits 1984 schreibt Kaufman-Osborn (1984: 1146), seinerseits eine Zeitdiagnose Deweys aufgreifend und aktualisierend, mit Bezug auf die Vereinigten Staaten:

Thus, although the nation is now joined together by the division of labor into an interdependent whole, this society is no community; the vast majority of men and women, the democratic public, neither

appreciates nor comprehends the ties that bind them to their fellow citizens. Unable to apprehend [their] shared stake in effective political control over the rapidly shifting determinants of modern collective life, [they] cannot prevent the capture of the representative institutions of a liberal political order by those groups that are best situated within the expanding web of interdependence to achieve their private ends.

Fehlt der positive und durch Informationen, Gründe und Partizipationschancen gestützte Bezug auf die sozpolitischen Interdependenzbeziehungen stellen sich Entfremdung und die einseitige Dominanz von Herrschaftseliten ein. Es liegt kein Gemeinwesen vor, nur eine Gesellschaft, die von einem Staat beherrscht wird.

*Zweitens*: ein geteiltes Weltverständnis, das, in einer gemeinsamen Sprache sedimentiert, unter den Mitgliedern generationenübergreifend tradiert wird und welches Dewey sinnigerweise „common sense“ genannt hat. Noch einmal Kaufman-Osborn (1984: 1148):

When common sense is regarded as a body of collective wisdom acquired through the historical practice of a specific community, it may be understood as that which furnishes an interpretive matrix within which each individual meaning and experience is located [...]. [C]ommon sense supplies an explanatory and regulative context which dictates whether specific actions and experiences will be found intelligible or nonsensical, conventional or unorthodox.

Ein geteiltes Weltverständnis – sprich, ein *common sense* – als Merkmal des Gemeinwesens ist also kein ‚group think‘ aller Mitglieder oder ein indoktrinärer, homogenisierender Wertekanon, den jeder eingepfht bekommt, der als Mitglied jenes Gemeinwesens die Welt erblickt. Er handelt sich, so meine Lesart, vielmehr um einen Grundstock gemeinsamer epistemischer, normativer, handlungspraktischer und weiterer Vorannahmen, die die Voraussetzung einer rationalen, empathischen, kommunikativen Interessenvermittlung unter den Mitgliedern bilden. Konstruktive Dissense sind erst dann möglich, wenn ein grundlegender Konsens herrscht.

Wo dieser Grundstock erodiert ist, stehen die Personen einander sprachlos und ratlos gegenüber. Ohne Partei ergreifen zu wollen, zeigt der gegenwärtige Streit über geschlechtergerechte Sprache, der die gesamte westliche Welt erfasst hat, meines Erachtens die Herausforderungen für den *common sense* im 21. Jahrhundert. Wenn gesellschaftliche Lager bereits in einem fundamentalen Dissens über die richtige Sprache – und über

die dahinterliegenden Prämissen der Ontologie von Identität und Biologie – gefangen sind, dann werden sachorientierte, über Partikularbelange hinausgehende Problemlösungen ungleich schwieriger. Das Gemeinwesen gerät an seine Grenzen.

*Drittens:* die Entwicklung und Durchführung gemeinschaftlicher Projekte sowie die Produktion und Reproduktion gemeinschaftlicher Güter. Hierzu Tönnies ([1920] 2018: 23) in seinem Standardwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft* in der dritten Auflage von 1920:

Gemeinschaftliches Leben ist gegenseitiger Besitz und Genuß, und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter. Der Wille des Besitzes und Genusses ist der Wille des Schutzes und der Verteidigung. Gemeinsame Güter – gemeinsame Uebel; gemeinsame Freunde – gemeinsame Feinde.

An dieser dichten, aperçuhaften Einlassung von Tönnies gibt es einiges zu entpacken. Beginnen wir mit dem Begriff der „gemeinsamen Güter“. Ich optiere dafür, den Begriff möglichst weit zu verstehen und nicht auf reine Kollektivgüter im Sinne der Nichtrivalität und Nichtexklusivität zu verengen.<sup>7</sup> Ganz im Sinne Elinor Ostroms (2015 [1990]) und der aktuellen „Commoning“-Debatte in den Sozial- und Kulturwissenschaften sollten wir auch rivalisierende und non-exklusive Güter, so genannte Common Pool Resources, sowie nicht-rivalisierende und exklusive Güter, so genannte Clubgüter, aufnehmen (siehe Helfrich & Euler 2021); des Weiteren nicht nur materielle Objekte, sondern auch immaterielle, seien dies nun wiederkehrende Praxen, etwa Paraden, Erntedankfeste oder Alm-Abtriebe, aber auch Wahlen und Abstimmungen, oder singuläre Unterfangen, wie eine Müllsammelaktion örtlicher Pfadfinder:innen oder die gemeinsame Verschönerung von Berliner Plattenbaufassaden durch GraffitiKünstler:innen und Anwohner:innen.

Die Gesamtheit dieser Güter bildet die Grundlage für das, was Tönnies „gemeinschaftliches Leben“ nennt. In der bewussten, kooperativen Besorgung solcher Güter um des gemeinschaftlichen Genusses und ihrer selbst willen tritt der Mensch aus der vereinzelt gesellschaftlichen

---

<sup>7</sup> Gemäß der gängigen wirtschaftswissenschaftlichen Klassifikation ist ein Gut *rivalisierend* genau dann, wenn die Nutzung eines Gutes durch eine Person die Nutzungsmöglichkeiten durch andere Personen beeinträchtigt, und es ist *exklusiv* genau dann, wenn es möglich ist, andere Personen von der Nutzung dieses Gutes auszuschließen bzw. Eigentumsrechte durchzusetzen; siehe Helfrich & Euler 2021.

Existenz heraus und wird Teil des Gemeinwesens – er wird *Mit-glied*. So erschließt er einen vollkommen eigenständigen Handlungsraum, den Hannah Arendt (1994 [1985]: 213) eindrucksvoll beschrieben hat als den

weltlich sichtbare[n] Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten, Ereignissen wirklich werden kann, die ihrerseits in das Gedächtnis der Menschen eingehen und geschichtlich werden.

Aber „gemeinschaftliches Leben“ in diesem Sinne erzeugt nicht nur einen eigenständigen Handlungsraum, in dem sich die Person als Mitglied und damit als Mitgestalterin eines sinn- und bedeutungsvollen Unterfangens aufgehoben fühlen kann. Es produziert auch das, was der Soziologe Robert D. Putnam (1993) Sozialkapital genannt hat: Normen generalisierter Reziprozität, die als ‚interpersonaler Kitt‘ Menschen nicht nur zusammenhalten, sondern auch die vertrauensbasierte Vermeidung zahlreicher kollektiver Handlungsprobleme erlauben. Letztere sind, im Modell des *assurance game* formalisiert, all jene Entscheidungssituationen, bei denen interdependente Akteure dafür optieren, nicht miteinander, sondern gegeneinander zu arbeiten – auch wenn die Kooperation zu einem besseren Ergebnis für die Gruppe führen würde –, weil sie mangelnde Kooperationsbereitschaft der anderen fürchten (Skyrms 2004). Ein stabiles Sozialkapital dämpft nachweislich die Risiken solcher Entscheidungssituationen (Ostrom & Ahn 2001); wir können bei dieser gemeinschaftlichen Ressource auch von *Gemeinsinn* sprechen.

Bei diesem Stichwort ist es an der Zeit, ein weiteres Mal auf das bereits angesprochene Tönnies-Zitat zurückzukommen:

Der Wille des Besitzes und Genusses ist der Wille des Schutzes und der Verteidigung. Gemeinsame Güter – gemeinsame Uebel; gemeinsame Freunde – gemeinsame Feinde.

Tönnies‘ Rede von gemeinsamen Freunden und gemeinsamen Feinden mag uns *prima facie* bestenfalls antiquiert, schlechtestenfalls chauvinistisch vorkommen. Ich hielte das für einen schweren Fehler. Gemeinwesen haben Feinde.<sup>8</sup> Das sind all jene, die ihnen aktiv schaden wollen, etwa weil

---

<sup>8</sup> Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind als konstitutives Merkmal des Politischen ist wirkmächtig von Carl Schmitt (1991 [1932]) entfaltet worden, und sie ist seitdem u.a. von Chantal Mouffe (1999) in die Demokratietheorie überführt worden.

sie ihre Werte verachten, sich in einem Konkurrenzkampf um knappe Ressourcen wähen oder schlicht expansionistische Pläne verfolgen. Insbesondere Europa hat sich, aus einer insularen Wohlstandsseligkeit heraus, lange Zeit darauf verständigt, Begriffe wie „Freund“ und „Feind“ aus dem öffentlichen Diskurs zu tilgen und durch desinfierte Ausdrücke wie „Rivale“ oder „Konkurrent“ zu ersetzen. Spätestens seit dem Überfall Russlands auf die Ukraine vom 24.2.2022 und dem Abwehrkampf des ukrainischen Gemeinwesens gegen den militärisch und ökonomisch überlegenen Aggressor sollte sich diese Haltung endgültig als nicht nur weltfremd, sondern auch als gefährlich erwiesen haben.

Daraus folgt: Gemeinsinnigkeit bedeutet neben allem bereits Gesagten die gemeinsame Bereitschaft, das Gemeinwesen auch unter Gefährdung des eigenen Leibs und Lebens zu verteidigen und den Angriff auf ein Mitglied oder auf eine Gruppe von Mitgliedern als Angriff auf sich selbst – qua Mitglied – zu verstehen. Wo diese Komponente der Gemeinsinnigkeit, sprich, die Wehrhaftigkeit gegen äußere und innere Feinde fehlt, haben wir es mit einer Schwundstufe des Gemeinwesens zu tun.

Dieser Aspekt, die Schwundstufen des Gemeinwesens, ist insofern bedeutsam, als er auf den Idealcharakter des hier skizzierten Gemeinwesens verweist. Fassen wir noch einmal die bisherigen Überlegungen zur Essenz des Gemeinwesens zusammen: Es handelt sich um eine sozialholistische Wesenheit, die

- (a) als autonomer, moralischer Akteur mit diachroner, einzigartiger Identität und der Fähigkeit zur Selbstbehauptung nach innen und außen, der Daseinsvorsorge und Verfolgung taktisch-strategischer Ziele ausgestattet ist; sowie
- (b) aus menschlichen Personen zusammengesetzt ist, die ihre reziproken Interaktions- und Kooperationsbeziehungen nicht nur verstehen, sondern auch aktiv bejahen, dabei über ein geteiltes Weltbild verfügen und mit der gemeinsinnigen Hervorbringung, Pflege und dem Schutz gemeinschaftlicher Güter befasst sind.

In dieser Form bildet das Gemeinwesen ein synthetisches Verschränkungsverhältnis von Staat und Gesellschaft, die es als aufgehobene Elemente enthält.

Offenkundig reichen realweltliche Gemeinwesen an dieses Ideal nicht heran. Sie bilden in je unterschiedlichem Maße Schwundstufen. Entsprechend fungiert dieses Ideal als Telos oder regulatives Prinzip, welches

---

für politisches Handeln auf staatlicher Entscheidungsebene ebenso wie auf der Ebene jedes individuellen Mitglieds Orientierung bietet. Die Annäherung an dieses Ideal ist damit kontinuierliche gemeinschaftliche Aufgabe.

Diese genuin normative Feststellung führt uns zum letzten Schritt des Nachdenkens über das Gemeinwesen.

### 3. Vom Gemeinwesen zum Gemeinwohl

Wir sind in zwei Schritten von der Frage nach der Gemeinwohlträgerschaft über die Bestimmung des Gemeinwesens als soziale Entität zu einer politischen Teleologie gelangt. Damit beantwortet sich, zumindest partiell, auch die Frage nach der Bestimmung gemeinwohldienlicher Politik. Politikentscheidungen (und gegebenenfalls auch andere Maßnahmen ökonomischer und zivilgesellschaftlicher Akteure) sind gemeinwohldienlich dann, wenn sie entweder eine weitere Annäherung des Gemeinwesens an diese Bestform bedeuten oder wenn sie ein Abrutschen auf eine tiefere Schwundstufe verhindern.

Allerdings handelt sich nur um eine *Dann-Bedingung* und keine *Dann-und-nur-Dann-Bedingung*, also nicht um eine logische Äquivalenzbeziehung. Ich vertrete die These, dass die Approximation an das Ideal des Gemeinwesens eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung für die Gemeinwohldienlichkeit von Politikentscheidungen (und anderen, in Bezug auf das Gemeinwohl gerechtfertigten Maßnahmen aus Wirtschaft und/oder Zivilgesellschaft) ist. Wenn wir den Wesenscharakter des Gemeinwesens ernst nehmen, dann liegt es auf der Hand, diesem auch die Deutungshoheit über sein eigenes Wohl zuzugestehen – so wie wir einer Person, innerhalb rationaler, objektiver Grenzen die Deutungshoheit darüber zugestehen, was ihr Individualwohl ausmacht (Sumner 1999); sprich, ob es z.B. in einem erfüllten Familienleben oder der Vervollkommnung sportlicher Exzellenz oder in der Moderierung unterschiedlicher physischer und mentaler Genüsse besteht.

Nun hat ein Gemeinwesen freilich kein mentales Innenleben wie eine biologische Person, die es zur Reflexion über sein Wohl befähigte (siehe Kapitel 2). Aber das braucht es auch nicht. Es sind die relevanten Personen innerhalb des territorialen Bezugsrahmens des Gemeinwesens selbst, die *als Mitglieder* – Rousseau hätte gesagt, *als citoyens* – darüber zu entscheiden haben, was das Wohl des Gemeinwesens als Ganzes ausmacht. Die

durch formalisierte Prozesse vermittelte Präferenzbildung ist hierbei nicht identisch mit dem bloßen Aggregat der Individualinteressen.<sup>9</sup>

Was an diesem Punkt zutage tritt, ist eine Schere zwischen objektiven, in einer politischen Teleologie fundierten Kriterien des Gemeinwohls einerseits – und subjektiven, aus der autonomen Deutungshoheit des holistischen Akteurs erwachsenden Kriterien andererseits. Beide Aspekte lassen sich meines Erachtens plausibel aus dem Begriff des Gemeinwesens entwickeln; und diese Schere ist kein Theoriedefizit, sondern ein realistisches Bild gemeinwohlorientierter Politikgestaltung. Die Herausforderungen einer Synthese beider Kriterienkataloge wird von verschiedensten Autor:innen der politischen Theorie unter dem Stichwort „hybrider Gemeinwohlkonzeptionen“ (Blum 2022) diskutiert. Geteilte Position ist, dass „[d]as Wesen des Gemeinwohls [] sowohl durch ergebnisoffene demokratische Prozesse als auch durch verfahrensunabhängige materiale Werte bestimmt“ (ebd. 243) ist und beide Komponente jeweils notwendige und gemeinsam hinreichende Bedingungen der Gemeinwohldienlichkeit darstellen.

Diese Abhandlung bietet keinen Raum, um diese Theorierichtung und das Thema weiter zu vertiefen (siehe jedoch u.a. Schuppert 2002, Bohlken 2011, Zschiedrich 2018, Siepker 2022, Lehmann et al. 2022, Deinert, Scholz & de Heselle 2023). Stattdessen möchte ich abschließend die übergeordneten politisch-praktischen Implikationen meiner definitorischen Annäherung an das Gemeinwesen ausloten.

Wenn ich recht habe, dann gilt erstens, dass die Begriffe des Gemeinwohls und des Gemeinwesens systematisch verknüpft sind und dass wir uns zweitens einen Reim auf den Begriff des Gemeinwesens machen können, der sich nicht in wohlfeilen Politfloskeln erschöpft, sondern mit substantziellen sozialontologischen und teleologischen *commitments* einhergeht. Anders gesagt: Wir können uns den Begriff aneignen, mit Leben füllen und gleichsam jenen Rassisten, Chauvinisten und Reaktionären entreißen, die über Jahre und Jahrzehnte hinweg eine ebenso unangefochtene wie fatale Nutzungshoheit über gemeinschaftsbezogene Vokabeln im politischen

---

<sup>9</sup> An dieser Stelle möchte ich nicht zu tief in die demokratietheoretische Debatte einsteigen; aber es liegt m.E. auf der Hand, dass die fraglichen Partizipationsverfahren eine starke deliberative Komponente aufweisen sollten, weil sie die Mitglieder in die Lage versetzen müssen, die eigenen Partikularinteressen zu reflektieren, im Lichte guter Gegenstände zu revidieren und in einem offenen politischen Diskurs zu bestimmen, was auf Grundlage geteilter Wertungen tatsächlich gut für das Gemeinwesen als Ganzes ist (siehe hierzu O’Flynn 2010).

Diskurs reklamiert haben; im Lichte des Vormarschs rechtsextremer und -populistischer Bewegungen in Europa und weltweit scheint mir dies wichtiger denn je zu sein.

In den späten 1960ern bzw. 1970ern hielten der große Philologe Viktor Klemperer (1969) und der Rechtshistoriker Michael Stolleis (1974) fest, dass die propagandistische Verwendung von Begriffen wie „Gemeinwohl“ und „Gemeinwesen“ im Nationalsozialismus diese für immer kontaminiert habe und man vermutlich besser damit beraten sei, sie ins „Massengrab“ (Klemperer 1969: 25) der Geschichte zu legen. Zur schwer erschien ihnen das geistige Erbe des Totalitarismus. Damit setzen die beiden Doyens wohl keinen diskursiven Impuls, sondern gaben eher eine unter Intellektuellen weitgeteilte Gefühlshaltung wieder. Für so verständlich und menschlich ich diese Haltung erachte, als so fatal erachte ich sie auch. Indem man diese und weitere gemeinschaftsbezogene Vokabeln preisgegeben hat, hat man nicht nur diejenigen konzeptionellen, politischen Ressourcen aufgegeben, die ich in den zurückliegenden Argumentationsschritten versucht habe, wieder zu erschließen. Man hat es auch zugelassen, dass die Feinde des demokratischen Pluralismus diese Begriffe entkernen und mit ihrem eigenen, giftigen Gedankengut füllen konnten. Das sollten wir nicht länger hinnehmen.

#### 4. Resümee

In den drei Argumentationsschritten dieses Aufsatzes habe ich die normative Fragestellung beantwortet, was der Begriff des Gemeinwesens vernünftigerweise bedeuten *soll*. Die Relevanz dieser Frage ergibt sich aus einem revitalisierten Gemeinwohldiskurs, in dem die Klärung der sozialen Referenz des Gemeinwohls bzw. die systematische Verknüpfung zwischen dem Gemeinwohl einerseits und dem Gemeinwesen als Träger des Gemeinwohls bzw. holistische Entität eigenen Ranges andererseits in den Fokus rückt. Nur dann, wenn wir die konstitutiven Charakteristika eines so verstanden, nicht auf die bloße Summe seiner Mitglieder reduzierbaren Gemeinwesens aufklären, können wir Beurteilungskriterien dafür entwickeln, was es bedeutet, dieses besser zu stellen oder vor Schaden zu bewahren. Die praktische Relevanz in Hinblick auf die Bestimmung gemeinwohldienlicher Politikgestaltung liegt damit auf der Hand.

Ich habe dafür argumentiert, die Essenz des Gemeinwesens unter Rückgriff auf die Bestandteile des Kompositums – „Gemein-“ und „Wesen“ – zu explizieren, und zwar beginnend mit der zweiten Komponente. Das Gemeinwesen ist demnach eine aus menschlichen Personen und ihren Interaktionsbeziehungen zusammengesetzte, aber, in Anlehnung an

Aristoteles, gleichwohl selbständig seiende Wesenheit mit eigenen Präferenzen, diachroner Identität, moralischer Verantwortung etc. Diese unterscheidet sich von anderen sozialen Wesenheiten (z.B. Unternehmen, Kirchen oder Sportvereinen) dadurch, dass sie eine politische Wesenheit ist: Sie integriert die disparaten Elemente von Staat und Gesellschaft und gewährleistet auf diese Weise u.a. die Daseinsvorsorge, innere und äußere Sicherheit sowie sozialen Frieden. Diese Integrationsleistung wird ermöglicht durch die erste Komponente, „dem Gemeinen“, verstanden als Ideal eines bewussten, reflektierten und aktiv bejahten Zusammenlebens und -wirkens, das u.a. die intrinsisch motivierte Sorge um gemeinschaftliche Projekte und Güter umfasst und von einem *common sense* getragen wird. An dieses Ideal, so habe ich argumentiert, reichen realweltliche Gemeinwesen nicht heran; sie sind stets Schwundstufen dieser Bestform.

Aus einer solchen Bestimmung des Gemeinwesens ergeben sich zwei divergierende und *prima facie* widersprüchliche Implikate in Hinblick auf die Bestimmung gemeinwohlorientierter Politikgestaltung: Einerseits erscheint schwer abweisbar, dass das Ideal des Gemeinwesens eine objektive Orientierungsleistung bietet im Sinne einer schrittweisen Annäherung (bzw. Abwendung eines Abrutschens auf tiefere Schwundstufen); sprich: Was gut für ein konkretes Gemeinwesen ist, wird durch das allgemeine Ideal des Gemeinwesens fixiert. Andererseits scheint es gleichsam naheliegend, zumal, wenn wir das Verständnis vom Gemeinwesen als autonome Wesenheit ernst nehmen, jedem Gemeinwesen auch die souveräne Deutungshoheit über sein eigenes Wohl zuzugestehen – dies gleichwohl vermittelt durch die formellen Entscheidungsverfahren der es konstituierenden Mitglieder (z.B. über deliberativ-demokratische Prozesse).

Diese doppelte Vorgabe ist, so habe ich als AbschlussThese formuliert, kein konzeptionelles Defizit, sondern bildet eine zentrale Herausforderung bei der Bestimmung des Gemeinwohls ab, und zwar: einerseits objektiv-materiale Gütekriterien zu berücksichtigen, deren Valenz vom subjektiven Für-gut-Halten kontingenter Interessenformationen unabhängig ist; und andererseits die Ergebnisoffenheit demokratischer Willensbildungsprozesse bei der Gemeinwohlbestimmung ernst zu nehmen und nicht durch prädefinierte Güterlisten zu unterminieren. Dieser Herausforderungen stellen sich seit mehreren Jahren Vertreter:innen hybrider Gemeinwohllkonzeptionen in der Absicht, beide Aspekte, die für sich betrachtet überzeugend sind, aber in der Vereinseitigung unplausibel werden, irgendwie unter einen Hut zu bringen, um so ein vermeintliches „Gemeinwohldilemma[]“ (Zschiedrich 2018: 297) zu lösen. Wenn meine Argumentation stichhaltig sein sollte, dann untermauert sie dieses Unterfangen innerhalb

---

der praktischen Philosophie und leitet seine Plausibilität aus dem Begriff des Gemeinwesens selbst ab.

## Literatur

- Albert, Gerd. 2010. „Warum und wann die verdinglichende Rede vom Sozialen richtig ist! Eine realistische Alternative zum sozialontologischen Fiktionalismus“. In *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*, herausgegeben von Gert Albert, Rainer Greshoff und Rainer Schützeichel, 317-37. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-92519-6\\_17](https://doi.org/10.1007/978-3-531-92519-6_17)
- Arendt, Hannah. 1994 [1985]. „Freiheit und Politik“. In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Dies., 201-26. München: Zürich: Piper.
- Blum, Christian. 2023. „Wessen Wohl ist denn nun das Gemeinwohl? Eine (späte) Antwort auf Claus Offe“. *Leviathan* 51 (1): 3–29. <https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/0340-0425-2023-1-3.pdf>.
- Blum, Christian. 2020. „Hybride Gemeinwohlkonzeptionen“. In *Handbuch Gemeinwohl*, herausgegeben von Christian Hiebaum, 244-57. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21086-1>
- Bohlken, Eike. 2011. *Die Verantwortung der Eliten. Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten*. Frankfurt/New York: Campus. <https://DOI:10.5771/0032-3470-2012-2-323>.
- Deinert, Stefanie, Scholz, Lydia, und de Heselle, Vera. 2023. *Die Gemeinwohl-Ökonomie im rechtlichen Kontext*. Leverkusen-Opladen: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/jj.2430378>.
- Dewey, John. 2016 [1927]. *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*. Athens: Ohio University Press.
- Die Bundesregierung. (2023). Kanzler kompakt. <https://www.bundesregierung.de/breg-de/mediathek/mehr-rente-mehr-mindestlohn-mehr-respekt--2199600>, zuletzt abgerufen am 19.12.2023.
- Dryzek, John S. 2000. *Deliberative democracy and beyond. Liberals, critics, contestations*. Oxford/ New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019925043X.001.0001>.
- Duke, George. 2016. „The Distinctive Common Good“. *The Review of Politics* 78 (2): 227–50. <https://doi.org/10.1017/S0034670516000036>.

- Edelman Trust Barometer. 2023. Global Report. Online Fieldwork in 28 Countries between Nov 1 and Nov 28, 2022. <https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2023-03/2023%20Edelman%20Trust%20Barometer%20Global%20Report%20FINAL.pdf>, zuletzt abgerufen am 07.02.2024.
- Elias, Norbert. 1993. *Was ist Soziologie?* 7. Auflage. Weinheim: Juventa.
- Epstein, Brian. 2024. „Social Ontology“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta und Uri Nodelman. Stanford: The Metaphysics Research Lab. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/social-ontology/>
- Felber, Christian. 2014. *Gemeinwohl-Ökonomie*. München: Carl Hanser Verlag. <https://doi.org/10.3139/9783552062993.fm>.
- Gilbert, G. Nigel. 1996. „Holism, Individualism and Emergent Properties“. In *Modelling and Simulation in the Social Sciences from the Philosophy of Science Point of View*, herausgegeben von Rainer Hegselmann, Ulrich Mueller und Klaus G. Troitzsch, 1-12. Berlin: Springer Science + Business Media. [https://doi.org/10.1007/978-94-015-8686-3\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-015-8686-3_1).
- Große Kracht, Hermann-Josef. 2004. „Die überraschende Renaissance des Gemeinwohls. Strohfeuer oder Auftakt zu einer neuen Debatte um das politische Selbstverständnis moderner Gesellschaften?“ *Soziologische Revue* 27: 297-311. <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-74491>.
- Häckermann, Andreas und Etrich, Frank. 2023. „Soziologie in Zeiten der Polykrise“. *Berliner Journal für Soziologie* 33: 351–55. <https://doi.org/10.1007/s11609-023-00509-w>.
- Hegel, Georg W. F. 1995 [1820]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner.
- Hiebaum, Christian. 2022. „Einleitung“. In *Handbuch Gemeinwohl*, herausgegeben von Christian Hiebaum, 1-8. Wiesbaden: Springer VS. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-21085-4\\_45](https://doi.org/10.1007/978-3-658-21085-4_45).
- Hayek, Friedrich A. 1955. *The Counter-Revolution of Science*. New York: The Free Press.
- Helfrich, Silke und Euler, Johannes. 2021. „Die Neufassung der Commons: Commoning als gemeinwohlorientiertes Gemeinwirtschaften“. *Zeitschrift für Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl* 44 (1): 39-56. [doi.org/10.5771/2701-4193-2021-1-41](https://doi.org/10.5771/2701-4193-2021-1-41)

- 
- Kaufman-Osborn. 1984. „John Dewey and the Liberal Science of Community”. *The Journal of Politics* 46 (4): 1142-65. <https://doi.org/10.2307/2131246>
- Klemperer, Victor. 1969. *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam.
- Koller, Peter. 2022. „Gemeinschaftsformen“. In *Handbuch Gemeinwohl*, herausgegeben von Christian Hiebaum, 149-164. Wiesbaden: Springer VS. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-21086-1\\_10-1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-21086-1_10-1)
- Ladwig, Bernd. 2002. „Liberales Gemeinwohl. Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit“. In *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Band IV: Zwischen Normativität und Faktizität*, herausgegeben von Harald Bluhm und Herfried Münkler, 85-112. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783050080239-006>.
- Lehmann, Cathérine et al. 2022. *Zivilgesellschaftliches Engagement und nachhaltiges Gemeinwohl. Fallstudie Verbände. Verbundprojekt: ENGAGE – Engagement für nachhaltiges Gemeinwohl*. Berlin, Juli 2022. [https://www.ioew.de/fileadmin/user\\_upload/BILDER\\_und\\_Downloaddateien/Publikationen/2022/ENGAGE\\_Fallstudie\\_Verbaende.pdf](https://www.ioew.de/fileadmin/user_upload/BILDER_und_Downloaddateien/Publikationen/2022/ENGAGE_Fallstudie_Verbaende.pdf), zuletzt abgerufen am 08.02.2024.
- List, Christian und Spiekermann, Kai. 2013. „Methodological Individualism and Holism in Political Science: A Reconciliation”. *American Political Science Review* 107 (4): 629-643.
- Maurer, Michael. 2021. „‘Geschichtskörper‘ und ‚Kulturbewegung‘: Morphologie und Metaphorik bei Alfred Weber“. In *Bilddenken und Morphologie: Interdisziplinäre Studien über Form und Bilder im philosophischen und wissenschaftlichen Denken*, herausgegeben von Laura Follesa und Federico Vercellone, 167-80. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110674194-011>.
- Meier, Dominik und Blum, Christian. 2015. *Logiken der Macht: Politik und wie man sie beherrscht*. Berlin: Tectum. [doi.org/10.5771/9783828870444](https://doi.org/10.5771/9783828870444).
- Möhring-Hesse, Matthias. 2020. „Wem ist wohl beim Gemeinwohl? Pragmatische Erkundungen eines politischen Konzepts“. In *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen*, herausgegeben von Marianne Heimbach-Steins et al., 141-62. Paderborn: Brill Ferdinand Schönigh. [https://doi.org/10.30965/9783657703159\\_009](https://doi.org/10.30965/9783657703159_009).
- Murphy, Mark C. 2005. „The Common Good”. *The Review of Metaphysics* 59 (1): 133-164.
- Menges, Roland und Thiedes, Michael. 2023. *Die Ökonomie des Gemeinwohls: Vom Nutzen des Individuums zum Wohl der Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer Gabler. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-40105-4>.

- 
- Messner, Johannes. 1962. *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*. Osnabrück: Verlag A. Fromm.
- Mouffe, Chantal. 1999. „Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”. In *The Challenge of Carl Schmitt*, Chantal Mouffe, 38-53. London / New York: Verso.
- Neidhardt, Friedhelm 2002. „Öffentlichkeit und Gemeinwohl. Gemeinwohrrhetorik in Pressekommentaren“. In *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Band II: Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung*, herausgegeben von Herfried Münkler und Harald Bluhm, 157-77. Berlin: Akademie Verlag.
- Nell-Breuning, Oswald von. 1954. „Gemeingut, Gemeinwohl“. In *Wörterbuch der Politik*, herausgegeben von Oswald von Nell-Breuning und Hermann Sacher, 51-58. Freiburg i. Br.: Verlag Herder Freiburg.
- Neuhouser, Frederick. 2003. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University Press.
- Offe, Claus. 2019 [2001]. „Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?“. In *Institutionen, Normen, Bürgertugenden*, Claus Offe. Wiesbaden: Springer VS, 341-367.
- Offe, Claus. 2023. „Das Gemeinwohl ‚auf der Kippe‘?. Anmerkungen zu Christian Blum“. *Leviathan* 51 (1): 30-38. doi.org/10.5771/0340-0425-2023-1-30.
- O’Flynn, Ian. 2010. Deliberating about the public interest. *Res Publica* 16: 299–315. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-010-9127-x>
- Ostrom, Elinor ([1990] 2015): *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor und Ahn, T.K. 2001. „A Social Science Perspective on Social Capital: Social Capital and Collective Action. Workshop in Political Theory and Policy Analysis”. Indiana University. [https://www.researchgate.net/publication/242569787\\_A\\_Social\\_Science\\_Perspective\\_on\\_Social\\_Capital\\_Social\\_Capital\\_and\\_Collective\\_Action](https://www.researchgate.net/publication/242569787_A_Social_Science_Perspective_on_Social_Capital_Social_Capital_and_Collective_Action), zuletzt abgerufen am 08.02.2024.
- Popper, Karl R. 1966. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton.
- Quante, Michael. 2011. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Berlin: Suhrkamp.
- Riedel, Jost. 1961. „Gemeinwohl und Person“. *Politische Vierteljahresschrift* 2 (3): 222–41.

- 
- Riedel, Manfred. 1975. *Metaphysik und Metapolitik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rommen, Heinrich. 1935. *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*. Paderborn: Verlag des Bonifacius.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2001 [1762]. *Vom Gesellschaftsvertrag: oder Grundsätze des Staatsrechts*, herausgegeben und übersetzt von Hans Brockard. Ditzingen: Reclam.
- Schmitt, Carl. 1991 [1932]. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schupper, Gunnar F. 2002. „Gemeinwohl – ein schwieriger Begriff“. *Universitas* 57: 910-27.
- Selk, Veith. 2022. „Postdemokratie und Gemeinwohrrhetorik“. In *Handbuch Gemeinwohl*, herausgegeben von Christian Hiebaum, 587-600. Wiesbaden: Springer VS. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-21086-1\\_44-2](https://doi.org/10.1007/978-3-658-21086-1_44-2).
- Siep, Ludwig. 1982. „Was heißt: ‚Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit‘ in Hegels Rechtsphilosophie?“. *Hegel-Studien* 17: 75–96. <http://www.jstor.org/stable/26597375>.
- Sieper, Lena. 2022. „Die Ungleichverteilung von Engagement in Deutschland – Herausforderung für eine gelingende Nachhaltigkeitstransformation“. In *Demokratie und Nachhaltigkeit. Aktuelle Perspektiven auf ein komplexes Spannungsverhältnis*, herausgegeben von Tobias Gumbert et al., 119-36. Baden-Baden: Nomos. DOI: 10.5771/9783748934479-119.
- Skyrms, Brian. 2004. *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stolleis, Michael. 1974. *Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht*. Berlin: Schweitzer.
- Sumner, Leonard W. 1999. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Thompson Michael J. 2017. „Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau’s General Will“. *International Journal of Philosophical Studies* 25 (2): 1-20. Doi 266-285. 10.1080/09672559.2017.1286364
- Tönnies, Ferdinand. 2018 [1920]. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Dritte Auflage*. FB &c Limited: London.
- Urfalino, Philippe. 2017. „The Social Ontology of Deliberating Bodies“. *The Journal of Political Philosophy* 25 (4): 387-410.

von der Pfordten, Dieter. 2008. „Über den Begriff des Gemeinwohls“. In *Gemeinwohl und politische Parteien*, herausgegeben von Martin Morlock, 22-37. Baden-Baden: Nomos. Doi 10.5771/9783845209180

Weber, Max. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

Weber, Alfred. 2000 [1920]: „Gesellschaftsprozeß, Zivilisationsprozeß und Kulturbewegung“. In *Alfred-Weber-Gesamtausgabe. Band 8*. Weimar: Metropolis. 147–186.

Zschiedrich, Elisabeth. 2018. *Elternschaft und Gemeinwohl. Ein sozialetischer Beitrag zum demographischen Diskurs*. Paderborn: Ferdinand-Schöningh.

# Tragische Gewalt, wankende Gewaltlosigkeit. Exploration einer pazifistischen Haltung in Kriegszeiten mit Emmanuel Levinas und Simone Weil

Tragic violence, fragile non-violence. An exploration of a pacifist attitude in times of war with Emmanuel Levinas and Simone Weil

MARVIN BUCKA, WALDENBURG (WÜRTTEMBERG)

*Zusammenfassung:* Pazifismus ist kein Prinzip, sondern eine Haltung der egalitären Ansprechbarkeit gegenüber jeder:jedem Einzelnen. Im Dialog mit Emmanuel Levinas und Simone Weil, deren Ansätze von der Erfahrung des Krieges geprägt sind, entwickle ich hier eine pazifistische Haltung, die diese besondere Ansprechbarkeit ethisch an die Weigerung jedes Menschen knüpft, Gewalt zu erleiden. Der Andere bei Levinas und das Unpersönliche bei Weil lassen sich als Widerständigkeit des Einzelnen aufgreifen, die in der grundlegenden menschlichen Verwundbarkeit wurzelt. In dieser Verwundbarkeit und der entsprechenden Widerständigkeit hat eine pazifistische Haltung ihre Quelle. Sie äußert sich in der Sensibilität gegenüber den Ansprüchen der Betroffenen und in der Verantwortung für jede:n Einzelnen, was in Kriegszeiten vor allem Fluchthilfe, humanitäre Unterstützung und medizinische Versorgung verlangt. Diese Nähe des Anderen kann aber auch zur gewaltsamen Unterstützung verpflichten. Wenn ein anderer Mensch angegriffen wird, dann bin ich zum einseitigen Beistand für diesen Menschen verpflichtet – ohne dass aber die Ansprüche der:des Angreifenden, nicht verletzt zu werden, ungehört bleiben dürfen. In der politisch notwendigen Gegengewalt zeigt sich die pazifistische Haltung noch in Zerrissenheit, wankender Gewissheit und dem ethischen Unbehagen angesichts dessen, was die eigene Tat anrichtet. Aus einer pazifistischen Haltung heraus ist Gegengewalt so zwar politisch notwendig, bleibt aber ethisch unsicher. Dies zeigt, dass es Pazifist:innen nicht um Prinzipien oder Überzeugungen gehen kann. Denn im Angesicht der Gewalt, die ein anderer Mensch ertragen muss, werden eigene Ansprüche von den Ansprüchen dieses Menschen überlagert. Diese pazifistische Haltung leitet abschließend auf zeitgenössische Positionen von Judith Butler

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



und Adriana Cavarero über, die die ethischen Maximen von Levinas und Weil politisch kontextualisieren können. Pazifismus wäre damit eine Haltung, die dem Ethischen im Politischen Geltung verschafft, dabei aber selbst politisch ermöglicht werden muss. So richtet sich die pazifistische Haltung übergreifend gegen einen militärisch-industriellen Apparat und einen militaristischen Geist, die uns zwingen, uns gegenüber individuellen Ansprüchen zu verschließen und unbezwingbare, eindeutige Position zu beziehen. Pazifismus fordert damit eine grundlegende gesellschaftliche Transformation.

*Schlagwörter:* Pazifismus, Haltung, Verwundbarkeit, Emmanuel Levinas, Simone Weil

*Abstract:* Pacifism is not a principle, but an attitude of egalitarian responsiveness to every individual person. Engaging in dialogue with Emmanuel Levinas and Simone Weil, whose approaches are both shaped through the experience of war, I explore a pacifist attitude that highlights the responsiveness to each human being's refusal to suffer violence. The Other in Levinas and the Impersonal in Weil are interpreted as a fundamental resistance of every human being against violence. This resistance is rooted in human vulnerability. This vulnerability and the corresponding resistance against violence are understood as the sources of a pacifist attitude. Pacifism is expressed in a sensitivity to the demands of those involved in war and in the responsibility for every individual, which demands of us, above all, escape aid for refugees and humanitarian and medical support. However, this attitude might also oblige us to provide violent support. If another person is attacked, I might be obliged to support this person exclusively and to fight against the attacking person – yet, without being allowed to ignore the claims of the attacker not to be hurt herself. Even in the midst of a politically necessary counterviolence, pacifism shows itself in a wavering certainty and the ethical unease about the harm my support will do. Accordingly, counterviolence might be politically necessary, but remains ethically ambiguous. Thus, pacifists cannot be concerned about principles or convictions, because facing the violence that another is threatened to suffer, one's own claims are outdone by the claims of this other. The explored pacifist attitude then leads to contemporary pacifist positions of Judith Butler and Adriana Cavarero, who might help to politically contextualise the ethical dictums of Levinas and Weil. Following Butler and Cavarero, pacifism is understood as an attitude that expresses the ethical within the political realm, but which has to be politically enabled itself. Hence, pacifism is also directed against a military-industrial complex and a militaristic spirit in general that force us to close off against claims of the other person and to take unconquerable and unambiguous positions in war times. Pacifism, hence, calls for a fundamental social transformation.

*Keywords:* Pacifism, Attitude, Vulnerability, Emmanuel Levinas, Simone Weil

## 1 Pazifismus in Kriegszeiten

Dem völkerrechtswidrigen Einmarsch russischer Truppen in ihr Land widersetzen sich die Ukrainer:innen seit über zwei Jahren mit einer beeindruckenden organisatorischen, kulturellen und militärischen Verteidigung. Ihrer ungebrochenen Widerstandskraft kann man nur Anerkennung und Bewunderung zollen. Zahlreiche Staaten unterstützen sie dabei mit finanziellen, diplomatischen und militärischen Mitteln und auch deren Beitrag verdient Anerkennung. Keine pazifistische Argumentation könnte den Ukrainer:innen ihr Recht auf Selbstverteidigung absprechen oder von ihnen fordern, im Kampf um ihr Überleben auf den Einsatz militärischer Mittel zu verzichten. Keine pazifistische Argumentation könnte die auch militärische Unterstützung durch Drittstaaten in diesem Verteidigungskrieg delegitimieren. In dieser Situation muss die Ukraine in der Verteidigung ihrer Souveränität unbedingt unterstützt werden. Aber heißt das zwangsläufig, dass der Pazifismus damit ausgedient hat? Müssen wir pazifistische Ideale, unseren Widerwillen gegen Gewalt, aufgeben zugunsten einer konsequenten Solidarität ohne die Spur eines Zweifels?

Hier in Deutschland jedenfalls, weit entfernt und doch unheimlich nah am Kriegsgeschehen, war schnell die Rede davon, dass wir uns den Pazifismus nicht mehr würden leisten können. Pazifismus wurde unmittelbar nach dem Einmarsch der russischen Truppen pauschal als privilegierte und moralistische Position diskreditiert. So bezeichnete der Historiker Jörg Himmelreich den Pazifismus im Deutschlandfunk als „Irrweg“ (Himmelreich 2022); Alexander Graf Lambsdorff (FDP) schimpfte in der Zeit die Teilnehmer:innen an den Ostermärschen 2022 gar die „fünfte Kolonne Putins“ (Flaßpöhler und Graf Lambsdorff 2022); und nicht zuletzt forderte Bundesverteidigungsminister Boris Pistorius (SPD) eine neue „Kriegstüchtigkeit“ für Deutschland (Pistorius 2023). Umgekehrt wird Pazifismus von meist rechten Stimmen instrumentalisiert, um der Ukraine die unerlässliche militärische Unterstützung zu verwehren und sich mit der russischen Führung anzubiedern. Sind das also unsere Alternativen: eine pazifistische Haltung, wie sie jene beanspruchen, die der Ukraine jegliche Unterstützung versagen, oder die Klarheit und Kompromisslosigkeit, die internationale Politiker:innen in der militärischen Unterstützung der Ukraine betonen und ihrer Funktion nach betonen sollten? Oder ließe sich ein anderer Pazifismus denken, einer, der gerade in Kriegszeiten eine wichtige Perspektive anbietet?

Wo stehe ich etwa, wenn ich Waffenlieferungen an die Ukraine zwar unterstütze, aber dabei mit meinen Überzeugungen ringe? Wenn ich weiß, dass diese Unterstützung richtig und wichtig ist, ich Waffengewalt aber

ablehne? Wenn ich es konkret kritisch sehe, dass den ukrainischen Truppen Streu- oder Uranmunition zur Verfügung gestellt wird, selbst wenn die USA versichern, dass dies militärische Nachteile ausgleiche und die Gefahr für Zivilist:innen nicht erhöhe? Natürlich geht es aktuell nicht um meine Haltung, der ich mich in einer privilegierten, weil vom Kriegsgeschehen distanzierter Position befinde. Aber was ist etwa mit jenen Menschen in der Ukraine, die den Kampf prinzipiell unterstützen, selbst aber nicht kämpfen wollen – aus Überzeugung oder Angst? Was ist mit jenen, die die Flucht ergreifen, um nicht zum Kampf eingezogen zu werden? Handeln sie unsolidarisch oder ist ihre Verweigerung selbst ein widerständiger Beitrag gegen die unterdrückende Gewalt? Beharren sie nicht auf ihre individuelle Freiheit und fordern damit auf ihre Weise eine Beendigung des Krieges? Mir scheint, dass der pazifistische Beitrag in Kriegszeiten darin bestehen kann, diesen Zweifeln, Ängsten und Vorbehalten Geltung zu verschaffen. Pazifismus kann eine Perspektive anbieten, die die Ambivalenzen inmitten einer häufig so eindeutigen Kriegslogik erkennen lässt, sodass wir neben der Notwendigkeit einer bewaffneten Verteidigung auch das Zurückschrecken vor den Waffen als Zeichen des Widerstands gegen den Krieg anerkennen. Pazifismus würde einen tragischen Sinn in die Debatten um Waffenlieferungen einführen und würde damit Akten des Zögerns, Fliehens und Verweigerens, Haltungen des Wankens und der Unsicherheit ihre Bedeutung im Einsatz gegen den Krieg zusichern. Er würde uns diese Akte als widerständige Akte erkennen lassen.<sup>1</sup>

Nun lässt sich schwerlich in Distanz zu den Schlachtfeldern und Bombardierungen an einer pazifistischen Position arbeiten. Eine Abhandlung über Für und Wider, über die Phänomenologie des Pazifismus inmitten eines Krieges, in den man nicht unmittelbar involviert ist, wäre vermessend, taktlos gegenüber all jenen, die sich nicht entziehen können. Daher werde ich in den Dialog mit zwei Philosoph:innen treten, die ihre Positionen selbst aus der Erfahrung des Krieges entwickelten. In Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas und Simone Weil, die selbst die Schrecken des Krieges erlebt haben, werde ich Grundzüge eines Pazifismus erarbeiten, der dazu beitragen kann, sich auch zu diesem aktuellen Krieg zu verhalten. Indem wir jenen zuhören, die den Krieg gegen sich ertragen, dabei mit sich gerungen und trotzdem am Einsatz für den Frieden festgehalten haben, finden wir möglicherweise eine Ausgangsbasis für eine pazifistische Haltung auch für unsere Zeit.

---

<sup>1</sup> Vgl. zum widerständigen Potential von Flucht und Passivierungen die Analysen von Iris Därmann (2020, 2021).

---

## 2 Philosophie in Kriegszeiten

Nur wozu überhaupt philosophieren, wenn um uns herum Krieg tobt, Menschen getötet, Städte und Dörfer zerstört, Infrastrukturen und Ökosysteme verwüstet werden? Man könnte meinen, es stehe um die Philosophie in Kriegszeiten ähnlich schlecht wie um den Pazifismus. Und doch haben Menschen immer wieder inmitten des Krieges philosophiert, haben über Krieg und Gewalt nachgedacht. Und sie haben versucht, über den Krieg hinaus zu denken, sich individuelle oder kollektive Spielräume zu verschaffen, indem sie Fluchtlinien der Befreiung, hoffnungsvolle Perspektiven für einen Frieden entwarfen. Zwei beeindruckende Philosophien aus der Erfahrung des Krieges sind die von Levinas und Weil. Bereits der Erste Weltkrieg hat beide in jungen Jahren getroffen: Weil war bestürzt über die unermessliche Gewalt; die Familie Levinas wurde aus ihrer Heimat vertrieben. Im Spanischen Bürgerkrieg hat sich Weil selbst am Kampf gegen die Truppen Francos beteiligt, wobei ihr Einsatz aufgrund eines Unfalls rasch beendet war. Der Zweite Weltkrieg und die Shoah haben beide dann radikal erschüttert. Als geborene Jüdin musste Weil aus Frankreich fliehen, kam über Umwege nach London, wo sie sich der Résistance anschloss und 1943 an den Folgen von Tuberkulose und Mangelernährung im Sanatorium starb. Levinas, bekennender Jude, geriet 1940 in Kriegsgefangenschaft, von wo aus er nur deshalb nicht ins Vernichtungslager deportiert wurde, weil er als Soldat mit französischer Staatsbürgerschaft dem Schutz der Genfer Konvention unterlag. Nach der Kapitulation Deutschlands aber musste er erfahren, dass ein Großteil der europäischen Jüdinnen:Juden und mit Ausnahme seiner Frau und Tochter auch seine gesamte Familie der grausamen Vertreibung und Vernichtung durch die Deutschen zum Opfer gefallen waren.

Aus diesen Erfahrungen der Shoah und der Gefangenschaft heraus entwickelt Levinas ein Denken, das dem Frieden dennoch höchste Geltung verschafft. Totalität und Unendlichkeit (1961) leitet er programmatisch damit ein, „daß es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden“ (Levinas 2002, 19). Er setzt bei der Frage an, ob Krieg die Moral und damit den Einsatz für Frieden einfach außer Kraft setzt, ob also Moral ein Beiwerk ist, das es aufzugeben gilt, wenn mit Krieg und Kampf das „Wirkliche“ einbricht. Auch Weils Denken kreist um diese Frage. Das zeigt die kurz vor ihrem frühen Tod geschriebene Auftragsarbeit für die Résistance, Die Verwurzelung (1943), in der sie Ideen für den Wiederaufbau Frankreichs nach der Befreiung entwickelt. Pointiert schreibt Weil, man müsse „[e]ntweder [...] wahrnehmen, dass im Universum neben der Kraft noch ein anderes Prinzip wirkt, oder man muss die Kraft als einzige und unumschränkte Herrscherin auch über die menschlichen

Beziehungen anerkennen“ (Weil 2011a, 222). Immer wieder pocht Weil auf die erste Option: Gerechtigkeit, Mitleid und Gnade sind stets möglich und können die allumfassende Gewalt zumindest kurzfristig unterbrechen. Levinas und Weil zeigen beide, dass der Krieg nicht das letzte Wort hat, dass es neben und trotz der Gewalt stets Akte der Fürsorge und Verantwortung gegeben hat und geben wird, die die Logik der Gewalt zumindest irritieren. Frieden bezeugt sich in dieser Perspektive ungebrochen unter dem Radar, in vermeintlich kleinen Akten, die Achtung bezeugen und einfordern, so schwach sie in ihren Wirkungen auch sein mögen.

Das Besondere an den Ansätzen von Levinas und Weil ist dabei nicht nur, dass sie aus der Erfahrung des Krieges sprechen und trotzdem für Frieden eintreten. Vielmehr argumentieren beide für Frieden, ohne dabei prinzipielle pazifistische Positionen zu vertreten. Einem Pazifismus als Prinzip stehen sie sogar eher kritisch gegenüber. So lehnen weder Levinas noch Weil die Gegengewalt ab: die gewaltsame Verteidigung eines Menschen kann für sie sogar notwendig sein. Man sei verpflichtet, jemandem beizustehen, die:der bedroht oder angegriffen wird, und sei es mit Mitteln der Gewalt. Aber dennoch sei es gerade dann geboten, diese Anwendung von Gewalt zu hinterfragen. Obwohl die gewaltsame Unterstützung eines Menschen also notwendig sein kann, kann sie darum nicht gutgeheißen werden: „Die Hand, die zur Waffe greift, muß gerade durch die Gewalt dieser Geste leiden“, schreibt Levinas (2007b, 133); und ähnlich drückt es Weil in ihren Notizbüchern aus: „Man muß sich bei der Berührung mit dem Eisen von Gott getrennt fühlen wie Christus“<sup>2</sup> (Weil 2017a, 187). Der Einsatz von Gegengewalt bleibt gewaltsam, auch wenn er notwendig sein mag. Gegengewalt, gewaltsame Verteidigung sind Dilemmata, strukturell ambivalente Akte, sodass man Gewalt zwar anwenden muss, es aber nicht wollen kann. Es handelt sich um tragische Akte, die zwar gerecht, nicht aber gut sind, politisch notwendig, aber ethisch ambivalent bleiben.

Levinas und Weil haben über Frieden jeweils von diesem Dilemma aus nachgedacht. Statt Pazifismus damit als Prinzip anzusehen, entwickeln beide ein Denken des Friedens, in dessen Kern eine ethische Zerrissenheit steht. Pazifismus wird weder als Beharren auf absoluten Gewaltverzicht verstanden noch als Untersuchung über Bedingungen, unter denen der Einsatz von Gewalt legitim würde. Vielmehr betonen beide, dass Gewalt notwendig sein kann, dass man aber hinter die Gewalttätigkeit dieser Tat

---

<sup>2</sup> Diese Formulierung knüpft an das *Unglück* an, womit Weil eine radikale Entwurzelung meint. Der Einsatz von Waffen sei also für Täter und Opfer von einem umfassenden körperlichen, seelischen und sozialen Leiden begleitet.

nicht zurückkommt. Theorien des gerechten Krieges oder Vertreter:innen eines absoluten Pazifismus würden so gesehen den Diskurs über Gewalt und Gewaltlosigkeit jeweils verfehlen, wenn sie die Tragik der gewaltsamen Verteidigung leugnen. Wer diese Tragik in der Anwendung von Gewalt leugnet, leugnet damit auch den Wert des Friedens. Denn Frieden zeige sich in letzter Instanz noch darin, die Gewalt, die man um des Friedens willen verübt, zu verurteilen. Dies ist eine der zentralen Erkenntnisse von Levinas und Weil. Entsprechend beschließt Levinas *Jenseits des Seins* oder anders als *Sein* geschieht (1974), damit, dass es „[f]ür das bißchen Menschlichkeit, das die Erde ziert, [...] eine Seinsschwäche zweiten Grades [braucht]: im gerechten Krieg, der gegen den Krieg geführt wird, unablässig zittern – ja schauern – gerade um dieser Gerechtigkeit willen. Es braucht diese Schwäche“ (Levinas 2011, 394f.). Pazifismus ist also an einen bestimmten Sinn von Schwäche geknüpft (Weil 2017c, 319). Trotz der kriegerischen Zwänge bleibt man unsicher, ob das, was man tut, richtig ist. Kaum wahrnehmbar und doch unerlässlich verweist diese Schwäche, inmitten des Krieges, auf eine Unterbrechung, vielleicht sogar auf ein *Jenseits* dieses Krieges. Pazifismus wird so zum Beharren auf das „Ethische im Politischen“<sup>3</sup>, auf einen unbedingten Sinn der Ethik gerade dort, wo sie in der Logik des Krieges keinen Platz zu haben scheint.

Dieses Beharren auf das Ethische bietet eine besondere „Optik“ (Levinas 2002, 23), die Pazifismus in Kriegszeiten unerlässlich macht. So lässt diese Optik etwa Formen von Widerständen dort erkennen, wo sie kaum vernehmbar sind. Flucht, Verweigerung oder Formen passiven Widerstands mögen im Krieg als allzu schwache Akte erscheinen. Und doch rehabilitieren sie die ethische Beziehung und damit das, worauf jeder Frieden fußt. Ein höflicher Akt, bedingungsloses Mitleid oder unbedingte Fürsorge können in Kriegszeiten beweisen, dass „nicht alles unerbittlich [ist]“<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> So lautet der Untertitel von Judith Butlers Buch über Gewaltlosigkeit (Butler 2020), auf das ich in Kapitel 5 eingehe.

<sup>4</sup> Eindrücklich verbürgt dafür Ruth Klüger in *weiter leben*. Sie berichtet von einer Selektion im Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau, bei der sie wusste, dass ihr junges Alter von zwölf Jahren den Tod in den Gaskammern bedeuten würde. Da habe eine junge Schreiberin ihr zugeflüstert: „Sag, dass du fünfzehn bist“, was ihr das Leben rettete, weil sie damit zur Arbeit eingezogen wurde. Klüger reflektiert: „Je genauer ich über die [...] Szene nachdenke, desto halt- und stützenloser scheint das Eigentliche daran, dass ein Mensch aus freier Entscheidung einen Fremden rettet, an einem Ort, der den Selbsterhaltungstrieb bis zur Kriminalität gefördert hat. Es ist etwas Beispielloses und Beispielhaftes daran. [...] Simone Weil hatte recht, ich

(Levinas 2002, 351), dass Frieden weiterhin möglich bleibt. Zudem legt diese Optik ein besonderes Augenmerk auf eher zivilgesellschaftliche Dimensionen des Krieges, etwa die Auswirkungen einer zunehmenden Militarisierung auf das Leben der Menschen (Weil 1975, 231). Dass Menschen dennoch fortfahren, ihr Alltagsleben zu organisieren, sich zusammenzuschließen, um mit Not und ständiger Gefahr umzugehen, wird dadurch ebenfalls als widerständige Leistung erkennbar.

Bevor wir also vorschnell mit dem Einbruch des Krieges den Pazifismus aufgeben, sollten wir uns zunächst fragen, was der Pazifismus überhaupt ist, den wir da aufgeben, und ob es nicht eine Form des Pazifismus gibt, für den es sich lohnt, allen kriegerischen Zwängen zum Trotz einzustehen. Wenn Pazifismus im Krieg letztlich eine unerlässliche Perspektive anbietet, wäre es sogar geboten, diesen Pazifismus hochzuhalten. Mit Levinas und Weil will ich im Folgenden Pazifismus als Haltung erarbeiten, die inmitten des Krieges ein besonderes Gewicht auf das Ethische legt, das heißt auf den Anspruch anderer Menschen auf Unverletzlichkeit. Pazifismus heißt, auf den Frieden in der Beziehung zum anderen Menschen zu beharren. Dieses Beharren auf das Ethische in der Beziehung zu anderen bietet eine im Krieg unerlässliche Perspektive, weil sie den Wert des Individuums betont und die Ambivalenz jeder Gegengewalt erfassen lässt; aber auch weil sie individuelle Widerstände erkennbar macht, die im Krieg sonst unsichtbar bleiben.

Damit ist das Anliegen dieses Essays ein doppeltes: erstens werde ich mit Levinas und Weil eine pazifistische Haltung entwickeln, die gerade im Krieg auf die ethischen Ansprüche jeder:jedes Einzelnen pocht und von dort aus Gewalt verurteilt, ohne dabei pauschal die Notwendigkeit gewaltvoller Verteidigung zu verneinen; aber auch ohne klare Bedingungen anbieten zu können, wann gewaltsame Verteidigung legitim wäre. Diese pazifistische Haltung blickt klar auf die Brutalität der Gewalt, die Tragik jeder Gegengewalt und weist uns trotzdem auf all jene Akte der Gewaltlosigkeit hin. Mit Weil lässt sich die pazifistische Haltung so beschreiben, „nichts vor dem Schicksal für sicher zu halten, nie die Gewalt zu bewundern, nicht die Feinde zu hassen und nicht die Unglücklichen zu missachten“ (Weil 2011b, 191). Obwohl sich mit Levinas und Weil so zeigen lässt, dass Pazifismus für Kriegszeiten unerlässlich ist, sind beide kaum Bestandteil der aktuellen Debatten des philosophischen Pazifismus. Mit meinen Untersuchungen werde

---

weiß es von damals, das Gute ist unvergleichlich und auch unerklärlich, weil es keine rechte Ursache hat als sich selbst und auch nichts will als sich selbst“ (Klüger 1992, 131f.).

ich also zweitens zeigen, inwiefern Levinas und Weil den philosophischen Pazifismus bereichern können. Indem ich ihre Positionen abschließend mit zeitgenössischen Positionen des Pazifismus in Verbindung bringe, zeige ich, wo konkrete Anknüpfungspunkte sind, um ihr Denken in den Diskurs einzubeziehen.

### 3 Das Ethische oder: der Widerstand anderer als Quelle einer pazifistischen Haltung

Was kann es bedeuten, im Krieg auf die ethischen Ansprüche der Menschen zu pochen? Meint das bloß die Erschütterung, mit der ich Bilder aus dem Krieg betrachte?<sup>5</sup> Mediale Berichte zeigen Ausschnitte der Zerstörung, Berichte von Zeug:innen, liefern Eindrücke der Ereignisse vor Ort. All das ist in der Distanz schwer auszuhalten. Gleichzeitig blicke ich gebannt darauf, wie ukrainische Soldat:innen die russischen Truppen zurückschlagen, wie die Bürger:innen ihren Alltag aufrechterhalten und es schaffen, nicht an allem zugrunde zu gehen. Die Lage der russischen Zivilbevölkerung oder der eingezogenen Soldat:innen lässt sich größtenteils nur erahnen. Umso mehr Achtung bringe ich auf für offene Dissident:innen und Regime-Gegner:innen und leide still mit jenen, deren alltäglicher Widerstand ungesehen bleibt. Mit all diesen Menschen leidet man also mit oder erklärt sich solidarisch. Doch wo findet sich hier ein Ausgangspunkt für eine pazifistische Haltung zum Krieg? Ich glaube, Pazifismus muss seine Quelle vor allem im Widerstand jedes:jeder Einzelnen gegen diese Gewalt sehen. All diese Menschen weigern sich, Gewalt hinzunehmen; und die Weigerung dieser Menschen im Krieg gegen diesen Krieg kann den Pazifismus begründen.

#### 3.1 Simone Weil und der Widerstand gegen die Ungerechtigkeit

Gewalt zielt darauf ab, Menschen zu verdinglichen. In ihrem Essay *Die Ilias oder das Poem der Gewalt* (1940/41) zeichnet Weil nach, dass Gewalt – ob punktuell und manifest oder angedroht und latent – versucht, jeden Menschen „bei lebendigem Leibe zum Ding zu machen“ (Weil 2011b, 162). Sie beraubt Menschen ihrer Freiheit und Lebendigkeit, indem sie sie verletzt, tötet oder dadurch handlungsunfähig macht, dass sie wie ein Damoklesschwert über ihnen hängt. Krieg ist die Verabsolutierung dieser Verdinglichung, eine Atmosphäre ständig angedrohter Gewalt. Nicht nur, weil

---

<sup>5</sup> Für eine machttheoretische Analyse der Kriegsberichterstattung siehe die Analysen von Judith Butler (2016).

jederzeit ein Bombeneinschlag droht. Auch das, was man „Kriegsgeist“ oder „Militarismus“ nennen kann, durchzieht schon vor Ausbruch des Krieges zunehmend alle gesellschaftlichen Ebenen: Arbeit, Familie, Politik, Kunst, Denken. Ein sich verbreitender Kriegsgeist geht zudem mit einem stärker zentralistischen und bürokratischen Staat, mit einer expansiveren Wirtschaft einher. All das schafft eine Atmosphäre, in der sich Gewalt häuft und immer mehr gebilligt wird (Weil 1975, 234). In dieser schwelenden Gewalt spielt das Individuum irgendwann keine Rolle mehr. Inmitten einer Zeit „ohne Zukunft“ werden die Betroffenen nach und nach der Kriegsvorbereitung untergeordnet und verlieren so ihre Hoffnung auf ein freies und gutes Leben. Damit treibt der Krieg die allgemeine Tendenz zur „Enteignung des Individuums zugunsten der Kollektivität“ (Weil 1975, 227) auf die Spitze: den Menschen wird ihre gesellschaftliche Rolle geraubt, sie werden zu Menschenmaterial für den Krieg gemacht. Weil sie jederzeit zum Kriegsdienst eingezogen werden können und sich fügen müssen, potenziert sich ihre Unterdrückung und sie werden vollends verdinglicht (Weil 2011b, 181). Der zunehmende Militarismus schafft eine Atmosphäre der Gewalt und des Kollektivismus, in der den Menschen ihre individuellen Spielräume mehr und mehr abhanden kommen.

Doch schon in ihren Reflexionen über die Ursachen von Freiheit und sozialer Unterdrückung (1934) stellt Weil dieser Tendenz zur Enteignung des Individuums die ungebrochene Widerstandskraft jedes Menschen entgegen, denn „nichts auf der Welt [kann] das Gefühl des Menschen verhindern, für die Freiheit geboren zu sein. Niemals, was auch geschehen mag, kann er die Knechtschaft ertragen, denn er denkt“ (Weil 1975, 198). Später, in *Die Person und das Heilige* (1943), rührt dieser Widerstand des Menschen aus seinem unverbrüchlichen Empfinden von Ungerechtigkeiten. Weil zufolge wohnt jedem Menschen etwas Heiliges inne, das sie das Unpersönliche nennt. Dieses Unpersönliche zeige sich darin, dass „seine Seele von dem Gedanken zerrissen würde, ihm werde ein Übel angetan“, dass es also in jedem Menschen etwas gebe, das „unbesiegtbar darauf wartet, daß man ihm Gutes und nicht Übles tut“ und dass jeder Mensch, stumm oder laut heraus, gegen eine drohende Ungerechtigkeit protestiere in der Klage: „Warum tut man mir Übles an?“ (Weil 2018b, 29f.). Das Heilige des Menschen zeigt sich so in seiner Verwundbarkeit und drückt sich im Widerstand gegen jede drohende Verwundung aus, im Beharren darauf, Mensch zu sein und kein Ding.

Insofern Krieg zwangsläufig Gewalt und Ungerechtigkeit bedeutet, verletzt er das Unpersönliche der Menschen. In ihrer Weigerung gegen die Gewalt wurzelt die Weigerung gegen den Krieg, sowie die Unterstützung für all jene, die sich seinen Zwängen entziehen wollen. Denn die Weigerung der

---

Menschen gegen drohende Gewalt hat ethische Folgen. Wie Weil zeigt, artikuliert sich deren Widerstand gegen die Gewalt als Klage. Diese Klage dringt nach außen, nicht immer laut, doch stets vernehmbar. Und wer die Klage eines Menschen vernimmt, dem ein Unrecht droht, der kann davon nicht unberührt bleiben. Für Weil wird man durch diese Klage für den anderen Menschen verantwortlich. Und die Verantwortung geht mit einer universellen Tendenz einher. Da das menschliche Elend eine „konstante und nicht zu reduzierende Größe“ ist (Weil 2017b, 150), verweist der einzelne Widerstand gegen die Gewalt auf eine menschliche Grundbedingung: alle Menschen sind verwundbar, und alle Menschen weigern sich, Verwundungen hinzunehmen. Die Verwundbarkeit macht alle Menschen gleich, denn die Verwundbarkeit des einen drückt die Verwundbarkeit des anderen aus. Wer gegen die Gewalt rebelliert, rebelliert also gegen die Verletzung des Unpersönlichen im Menschen überhaupt. Lasse ich mich von dieser Weigerung ansprechen, und verneine so die Gewalt, die dieser Mensch erträgt, dann kann ich Gewalt überhaupt nicht mehr hinnehmen. Weil verschränkt so die Ablehnung gegen Gewalt, die ein Mensch erleidet, mit der Ablehnung von Gewalt überhaupt. Radikal gedacht bedeutet Gewaltlosigkeit bei ihr, eine Haltung zu entwickeln, durch die die eigene Seele durch die Wunden „in jedem Fleisch, ohne Ausnahme, so verletzbar ist, wie durch die im eigenen Fleisch, nicht mehr und nicht weniger“ (Weil 2017b, 213).

Weil lässt Pazifismus also als radikal egalitäre Antwort auf die grundsätzliche menschliche Verwundbarkeit denken. Und das bedeutet, ethisch nicht zwischen Menschen zu unterscheiden, ihren drohenden Leiden Achtung zu schenken als Leiden, die das Unpersönliche im Menschen überhaupt betreffen. Es bedeutet, nicht aufzuhören, sich von der Gewalt bewegen zu lassen, die Menschen im Krieg erleiden, und nicht zu unterscheiden, wer unter ihr leidet. In ihrem Aufsatz über die Ilias veranschaulicht Weil diese Haltung. Die Ilias zeichne sich durch jene „lichten Momente“ aus, in denen die Menschen, aller Brutalität des Krieges zum Trotz, „eine Seele haben“ (Weil 2011b, 192). Die Ilias offenbart ihren pazifistischen Geist darin, dass sie die unumschränkt zugefügte Gewalt schonungslos darstellt, sie aber immer wieder dadurch unterbricht, dass vom Leiden jedes Menschen berichtet und jede:r Einzelne betrauert wird. Dadurch wird in jedem dieser Mensch das Unpersönliche rehabilitiert. Denn jeder Mensch wird als einzelner Mensch angesprochen, wo der Krieg darauf aus war, ihn in ein bloß kollektives Ding zu verwandeln.

Zusammenfassend findet sich bei Weil eine pazifistische Haltung, die jedem Menschen Achtung zollt und ihn in seinem jeweiligen Widerstand gegen drohende Ungerechtigkeit unterstützt. Quelle der pazifistischen Haltung sind nicht eigene Ideale, die eigene Situation oder mögliche politische

Einbußen – sondern das Unpersönliche jedes Menschen, also seine Weigerung, Gewalt zu erleiden.

### 3.2 Emmanuel Levinas und die Zumutungen der Verantwortung

Die Zumutungen eines solchen Pazifismus schildert Levinas in aller Eindringlichkeit. Für seine Philosophie ist die Anrufung durch einen anderen Menschen grundlegend, oder wie er betont: des Anderen<sup>6</sup>, das heißt, eines anderen Menschen in dessen Andersheit. Levinas geht von dem beinahe banalen Phänomen aus, dass andere mit mir sprechen: sie rufen nach mir und fordern mich zur Antwort auf. Ich kann nicht anders, als auf sie zu reagieren, denn selbst wenn ich sie ignoriere, gehe ich auf sie ein, indem ich meine Antwort verweigere. Trotzdem macht sich ein:e andere:r mit dieser Ansprache verwundbar. Sein:ihr Ruf ist zwar fordernd und zwingt mich zur Antwort, aber es ist auch eine Entblößung. Denn andere sind mir als Antlitz<sup>7</sup> gegeben, das heißt, hinter ihrer Forderung steckt das Eingeständnis, dass sie mich brauchen. Wenn mich jemand anspricht und zur Hilfe ruft, dann hat dieser Hilferuf also eine gewisse Stärke, insofern er fordernd ist, und gleichzeitig die Schwäche, dass er eine Bedürftigkeit ausdrückt, der ich mich auch nicht annehmen könnte. Nichtsdestotrotz wohnt der Verwundbarkeit, die sich im Blick des Anderen zeigt, auch bei Levinas eine Forderung inne: das Andere fordert mich zur Hilfe und dieser Appell macht den Blick des Anderen zur Quelle seines Widerstands. Levinas beschreibt das Antlitz als „unendliche[n] Widerstand des Seienden gegenüber meiner Macht“ (Levinas 2007a, 117). Im Unterschied zu Weil verweigert sich das Andere bei Levinas dabei nicht nur der drohenden Ungerechtigkeit überhaupt, sondern spezifisch jener Ungerechtigkeit, die ich ihm gegenüber

<sup>6</sup> In deutschen Übersetzungen ist meist von *Der Andere* die Rede, wo Levinas mit *autrui* die Andersheit des anderen Menschen bezeichnet. Ich werde *autrui* statt in dieser maskulinen Form mit *Das Andere* übersetzen. Dabei orientiere ich mich an den Ausführungen Pascal Delhoms, wonach *autrui* ein unveränderliches und unbestimmtes Pronomen ist. Delhom lässt *autrui* daher sogar unübersetzt (Delhom 2000, 78). Im Sinne der Lesbarkeit bevorzuge ich *Das Andere*. Analog werde ich im Folgenden auch mit *le tiers* umgehen und diesen Begriff als *Das Dritte* übersetzen.

<sup>7</sup> Ich habe mich für die Übersetzung „Antlitz“ (*visage*) statt „Gesicht“ entschieden, weil dessen Etymologie einen wichtigen Punkt ausdrückt: Antlitz entstammt dem mittelhochdeutschen *antlitze* und bezeichnet so viel wie das Zurück-schauende. Ant-litz ist also dasjenige, was mich anschaut, es zeichnet sich durch dieses Entgegenblicken aus.

verrichten kann. Der Blick des Anderen soll mich davon abhalten, dass ich mir seine Verwundbarkeit zunutze mache. Ich könnte diesen verwundbaren Menschen verletzen, ihm Leid zufügen; aber wie Levinas zeigt, zerschellt meine Macht über diesen Menschen an seinem hilflosen Blick, und damit an seiner Schwäche. Das Andere beendet meine vermeintlich unbeschränkte Macht, mit der ich mich angesichts seiner Verwundbarkeit aus gestattet sehe, gerade durch diese Verwundbarkeit. Denn nun „[kann ich] nicht mehr können“ (Levinas 2007a, 199).

Der Ruf eines Menschen fordert mich also zur Antwort und dazu, ihm Beistand zu leisten. Dadurch durchbricht er meine Macht. Er drängt sich mir mit einer Dringlichkeit auf, der ich mich nur durch Gewalt entziehen könnte. „Gewaltsam“, definiert Levinas, „ist jede Handlung, bei der man handelt, als wäre man allein: als wäre der Rest des Universums nur dazu da, die Handlung in Empfang zu nehmen“ (Levinas 2017, 15). Nicht auf den Ruf des Anderen einzugehen, ist also ein Akt der Gewalt, weil ich so tue, als gäbe es das Andere nicht, als hätte es nicht nach mir gerufen.

Levinas stellt nun die erhebliche Last heraus, die es bedeutet, von einem Menschen angesprochen zu werden. Denn ich lasse diesen an mich heran, muss diese Annäherung ertragen, die meine Verantwortung für sein Wohl bedeutet. In meiner Ansprechbarkeit entblöße ich mich, setze mich diesem Menschen aus. Indem ich für ihn verantwortlich bin, gebe ich ihm die Möglichkeit, immer mehr von mir zu fordern (Levinas 2005, 94). Ich gebe mich ihm preis, übernehme einen Teil seiner Last und mache mich dadurch selbst verwundbar. Es ist, als würde ich meine Verfügungsmacht jetzt in seine Hände geben, denn dieser Mensch kann mit meinem Hilfsangebot nun machen, was er will: mich täuschen, ausnutzen, über Gebühr beanspruchen. Daher spricht Levinas auch davon, dass ich „Geisel“ des Anderen bin und meine Verantwortung herrührt von einer „[t]raumatische[n] Passivität“ (Levinas 2011, 247f.). Meiner Verantwortung wohnt also selbst eine Spur von Gewalt inne.

Wie kann diese wechselseitige Gewaltsamkeit zum Frieden führen? Wie kann der Ruf des Anderen, der selbst gewaltsam ist, auch die „Gewaltlosigkeit schlechthin“ (Levinas 2002, 292) bedeuten? Frieden erhebt sich für Levinas aus der Anerkennung der Verwundbarkeit des Anderen. Und diese Hinwendung an einen Menschen setzt mich wiederum ihm aus. Frieden meint also die Ansprechbarkeit und Antwortbereitschaft für den verwundbaren Menschen; Frieden als „Wachwerden für die Zerbrechlichkeit des anderen“ (Levinas 2007b, 145). Pazifismus ist meine Antwort auf die fordernde Verwundbarkeit des Anderen. Das Andere fordert mich in seiner Schwäche auf, ihm nichts anzutun, sondern ihm beizustehen. Für Levinas entspricht der Ruf des Anderen dabei dem biblischen Tötungsverbot, es

fordert also: „Du wirst nicht töten“ (Levinas 2002, 441). Dieses Tötungsverbot ist mehrdeutig: es meint das konkrete Verbot, diesen Menschen zu töten, was umgekehrt auch heißt, ihn angesichts des Todes nicht allein zu lassen (Levinas 2008, 90f.). Zudem bedeutet das Tötungsverbot, das Andere, also die Andersheit, nicht zu verneinen. So definiert Levinas Töten auch als „der absolute Verzicht auf das Verstehen“ (Levinas 2002, 284). Hier geht es darum, das Andere nicht zu instrumentalisieren, es nicht auf eine Rolle festzulegen. Levinas charakterisiert das Tötungsverbot aber auch positiv darüber, wie ich darauf reagiere, nämlich mit dem wiederum biblischen Ausspruch: „Hier bin ich, sieh mich“<sup>8</sup> (Levinas 1999, 258). Pazifismus besteht also nicht nur in dem Verzicht auf Gewalt, sondern positiv in meiner Bereitschaft, dem Anderen beizustehen, seine Nähe zuzulassen – und zwar auch im Äußersten, das heißt gerade dann, wenn ihm Gewalt droht. Pazifismus ist die Weigerung, mein Gesicht vom anderen Menschen abzuwenden. Pazifismus ist stattdessen meine Hinwendung an diesen Menschen, auch wenn seine Nähe für mich die enorme Last jeder Verantwortung bedeutet.

Krieg nun leugnet diese ethische Situation. Als Institutionalisierung von Verdinglichung und Verfügung über andere zwingt uns Krieg, dem Anderen im Modus des Nicht-Verstehens, der Gleichgültigkeit oder physischen Gewalt zu begegnen: ob als Kamerad:in oder Feind:in – Krieg verhindert, dass ich die Andersheit und Verwundbarkeit des:der anderen anerkenne. Pazifismus wäre demgegenüber die Aufrechterhaltung meiner Ansprechbarkeit für das Andere, denn es ist der Ruf des Anderen nach mir, der die Logik des Krieges unterbricht. Das Andere ist bei Levinas Quelle der Gewaltlosigkeit und meine Verantwortung darf im Krieg nicht nachlassen: „In der Welt des Krieges nicht zu dem Schluß kommen, die Werte des Krieges seien allein sicher; in tragischen Situationen nicht an den virilen

---

<sup>8</sup> Das Französische *me voici* trifft die Bedeutung des hebräischen *hineni* besser. Mit *hineni* antwortet etwa Abraham auf den HERRN und es meint die unmittelbare Bereitschaft, sich diesem Ruf des HERRN anzunehmen. Dabei steht *hineni* in Form des Akkusativs, die das Französische *me voici* übernimmt und die Levinas hier im Sinn hat: „Das Wort *ich* bedeutet: *hier, sieh mich*, verantwortlich für alles und für alle“ (Levinas 2011, 253). Es geht darum, dass die Verantwortung für das Andere *mich* als *ich* konstituiert. Weil ein:e andere:r genau mich anruft, ihr:ihm beizustehen, bin ich vor ihr:ihm nicht austauschbar. Dadurch werde ich zu dem gemacht, der ich bin. Erst in der Verantwortung finde ich zu mir selbst. Levinas nennt dies *Inspiration* durch das Andere (Levinas 2013, 186). Nicht meine Fähigkeiten und mein Können machen mich aus, sondern meine Verantwortung für das Andere.

Tugenden des Todes und des Mordes aus Verzweiflung Gefallen finden“ (Levinas 1988, 104). Pazifismus heißt, dem Anderen weiterhin im Modus des Friedens zu begegnen.

Auch für Levinas beruht Pazifismus so auf den Ansprüchen der einzelnen Menschen. Pazifismus meint, sich ihren Rufen anzunehmen und mit bedingungsloser Bereitschaft zu antworten. Ich muss ihnen im Angesicht des Äußersten beistehen, selbst wenn das heißt, sich dem Anderen wiederum auszusetzen. In meiner Bereitschaft, dem Anderen zu antworten und beizustehen, muss ich sein Leid an mich heranlassen. Ich bin verantwortlich für die Belange des Anderen, muss das Andere in seiner Verwundbarkeit schützen. Konkret besteht Pazifismus also darin, Fluchthilfe zu leisten und medizinische oder finanzielle Unterstützung zu bieten. Manchmal reicht auch die bloße Höflichkeit einem Menschen gegenüber, der nach der Logik des Krieges als Feind:in geächtet werden sollte, die Weigerung etwa, jeden russischen Menschen als Feind:in anzusehen und stattdessen besonders jene unter ihnen zu unterstützen, die sich dem Krieg offen oder heimlich widersetzen. So geht es einer pazifistischen Haltung darum zu bezeugen, dass es immer auch etwas anderes gibt als den Krieg: dass es trotz des Krieges das Andere gibt: „Die Gewalt ist nicht das Ende der Rede“ (Levinas 2002, 351). Die Last dieses Pazifismus kann enorm sein, denn er impliziert, das Kriegsgeschehen unangenehm nah kommen zu lassen, etwa durch persönliche und finanzielle Einbußen, in der Trauer um all die Opfer dieses Krieges, sowie im Einsatz für sichere Fluchtwege und umfassendes Asyl. Dem voraus geht die Einsicht, dass es gerade nicht vorrangig um eigene Belange geht und auch nicht, wie ich im Folgenden zeigen werde, um eigene Überzeugungen. Pazifismus kann bedeuten, selbst eine prinzipielle Gewaltlosigkeit aufzugeben, um andere im Widerstand gegen die Gewalt auch gewaltsam zu unterstützen. Die Logik des Krieges, so Levinas, endet erst, wenn ich selbst infrage gestellt bin, wenn ich auf meine Ansprüche und Überzeugungen verzichte (Levinas 2007a, 191).

#### 4 Das Politische oder: der Widerstand anderer als Quelle von Gegengewalt

Aber die Last des Pazifismus wird noch größer. Da ist nicht nur die unangenehme Nähe des Anderen, sondern die Frage danach, wie ich verfahren soll, wenn in jedem Menschen etwas gegen Gewalt rebelliert, aber einer unter ihnen angegriffen wird und ich diesem Menschen nur helfen kann, wenn ich einen anderen attackiere. Wenn ich mich von den Ansprüchen jedes Menschen leiten lasse, wie kann ich dann zur Gewalt gegen einen unter ihnen greifen müssen? Verliert, drastisch formuliert, ein:e Angreifer:in den

Anspruch auf meine Gewaltlosigkeit? Ist der Ruf der:des Angegriffenen so stark, dass er mich gänzlich vereinnahmt? Und kann ich mich weigern, mich von der:dem Angreifenden weiter ansprechen zu lassen?

#### 4.1 Emmanuel Levinas und die Ansprüche des Dritten

Gäbe es nur ihn und mich, dann wäre die Sache klar: ich wäre nur verantwortlich für diesen Menschen. Aber es bleibt nicht bei dieser rein ethischen Begegnung. Schon in Totalität und Unendlichkeit verkompliziert Levinas die Situation durch Einführung des Dritten: hinter dem Blick des Anderen werde ich dieses Dritten gewahr, das heißt, ich sehe andere Andere, sehe sogar die ganze Menschheit (Levinas 2002, 308).<sup>9</sup> Später vertieft Levinas die Auseinandersetzung mit dem Dritten und erschließt sich damit konzeptuell und vom Ethischen ausgehend das Politische, also jenen Raum, in dem neben mir und dem Anderen noch andere Andere sind – wo es also um Fragen der Pluralität geht. Im Politischen kommt meine Verantwortung strukturell an ihre Grenzen. Denn in Anwesenheit mehrerer Anderer muss ich die Belange all dieser Anderen koordinieren, ich muss abwägen und womöglich schließen sich die Belange der Anderen untereinander aus. Dann muss ich mich entscheiden, wem ich beistehe. Hinzu kommt, dass mein Engagement, meine Möglichkeiten zum Beistand begrenzt sind und ich nicht allen alles geben kann. Ich kann die ethischen Belange aller Anderen nicht erfüllen, wenn ich mit einer Pluralität von anderen konfrontiert bin – und, wie Levinas erinnert, „in der Gesellschaft ist man niemals zu zweit, sondern immer mindestens zu dritt“ (Levinas 2013, 191). So bin ich gezwungen abzuwägen: wem gebe ich was, wer braucht mich wie am ehesten, und gibt es womöglich jemanden, der:die diesem Menschen besser helfen könnte? Die unüberwindbare Schwierigkeit, die mit dem Dritten aufkommt, ist, dass ich das Unvergleichliche vergleichen muss. Jede:r Einzelne ist ein Anderer und damit jemand, der:die nach mir ruft, meine Antwort und meinen Beistand verlangt. Doch ich kann nicht allen entsprechen und so kommt es zur „Gewissensfrage“ (Levinas 2011, 344). Hilfe ich dem einen Menschen, vernachlässige ich den anderen; schlage ich mich auf die Seite des einen, stelle ich mich gegen den anderen. So ist es unausweichlich, dass ich im Zusammenleben mit anderen Menschen deren Ansprüche verletze. Ich kann es

---

<sup>9</sup> Hier zeigt sich eine Parallele zu Weil, bei der die Verwundbarkeit, das Elend, das sich im Widerstand gegen das Unrecht anzeigt, auf ein allen Menschen gemeinsames Elend verweist, und so auf eine universelle Verantwortung.

nicht allen recht machen, was in aller Drastik bedeutet: ich werde manch eine:n verletzen.

Verschärft wird die ohnehin überfordernde Verantwortung also dadurch, dass Menschen einander verletzen wollen können. Wie reagieren, wenn jede:r nach meinem Beistand ruft, aber eine:r dem:der anderen Gewalt antut? Für Levinas ist dies die Situation, in der der politische Druck mich zur Einseitigkeit zwingen kann. Die Verletzung eines Menschen kann mir die bewusste Verletzung eines anderen gebieten: „Mein Widerstand beginnt dann, wenn das Böse, das er mir antut, einem Dritten angetan wird, der ebenso mein Nächster ist. Der Dritte ist es, der die Quelle der Gerechtigkeit und dadurch der berechtigten Repression ist. Die Gewalt, die ein Dritter erleiden muß, rechtfertigt es, daß man gewaltsam der Gewalt des Anderen Einhalt gebietet“ (Levinas 1999, 104). Hier deutet sich eine Zuspitzung des Konflikts an: wo das Andere Quelle der Gewaltlosigkeit ist, begründet das Dritte die Gerechtigkeit. Im Idealfall fallen ihre Ansprüche zusammen, aber insbesondere in Kriegszeiten fallen sie auseinander. Ich verteidige das Dritte gewaltsam, schlage mich auf seine Seite, und verletze damit die Ansprüche des Anderen. Ich handle gerecht oder zumindest im Namen der Gerechtigkeit, aber nicht unbedingt gut; im Namen der menschlichen Würde und Verwundbarkeit, aber durch die Verletzung der Verwundbarkeit und Würde eines:einer Einzelnen. Gilt es das so hinzunehmen, muss ich mich der Notwendigkeit beugen und das Ethische doch einfach aufgeben?

Levinas bietet keinen Ausweg aus dieser tragischen Situation, aber er erinnert daran, dass die Beziehung zum Anderen nicht endet, wo das Dritte auftritt. So wie hinter dem Blick des Anderen das Dritte lauert, ist in jedem Dritten immer das Andere anwesend: jede soziale Beziehung geht auf die Begegnung mit einem Antlitz zurück (Levinas 2002, 309). Und der Ruf des Anderen verstummt nicht. Darin scheint für Levinas ein Umgang mit, aber keine Lösung der Tragik der Gegengewalt zu bestehen: nicht aufhören, sich ansprechen zu lassen, selbst wenn ich mich gegen die Belange eines Menschen wende. So „[bleibt] [d]ie Gerechtigkeit [...] Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen“ (Levinas 2011, 347). Das Andere, und damit jede:r andere, darf also nicht aufhören, für mich zu zählen. Eine pazifistische Haltung wäre eine solche, die hinter jeder politischen Entscheidung, hinter jedem Einschreiten im Namen der Gerechtigkeit, auf die Weigerung aller Menschen, Gewalt zu erleiden, pocht. Die Gewalt, die wir verüben, um jene, die Gewalt verüben, an weiterer Gewalt zu verhindern, stößt unweigerlich auf einzelne andere, die sich weigern, diese Gewalt gegen sich hinzunehmen. Und diese Weigerung muss

gehört werden. Die Ansprüche, keine Gewalt zu erleiden, versiegen nicht und dürfen hinter der Politik und den Notwendigkeiten des Krieges nicht an Bedeutung verlieren. Daher das zitierte Wort von Levinas, dass wir durch unsere Gegengewalt selbst leiden müssen (Levinas 2007b, 133). Es geht darum, sich der Gewalt der eigenen Tat bewusst zu bleiben und nicht im Namen der Gerechtigkeit die Verletzung zu vergessen, die ich im Begriff bin zu verursachen. Gegengewalt ist eine schmerzliche Tat, und dieser Schmerz versichert, dass das Andere weiterhin zählt. Levinas nennt dieses ethische Unbehagen, das uns angesichts eigener Gewalt ergreift und das sich in der Zerrissenheit ob der eigenen Tat zeigt, „schlechte[s] Gewissen“ (Levinas 1999, 247). Sich in der Tat vor dem fürchten, was dem Anderen blüht, sich vor dem Ungerechten fürchten, das man im Namen der Gerechtigkeit verübt: das wäre der letzte pazifistische Niederschlag in meiner Handlung. Nur so bleibe ich ansprechbar und lasse die unerträgliche Nähe des Anderen weiterhin zu; selbst in Ausübung von Gewalt gegen einzelne andere.

Levinas entwickelt also einen Pazifismus, der sich keinem Prinzip, sondern den Widerständen des Anderen und des Dritten gegen die Gewalt verschreibt. Diese Ansprüche können mich zu Einseitigkeit, zu militärischer Unterstützung und selbst zum Einsatz von Gewalt zwingen – ohne dabei den Konflikt zu kaschieren, den die Anwendung von Gewalt gegen einzelne andere für mich bedeuten muss. Gewalt muss widerwillig bleiben, damit der Krieg die Moral nicht zum Narren hält. Ich muss zwar den einen Menschen verletzen, weil er einen anderen bedroht oder angreift, aber ich kann seine Verletzung trotzdem nicht wollen. Meine Zerrissenheit angesichts der eigenen Handlung zeugt so von einem Rest Pazifismus inmitten des Krieges. Pazifismus zeigt sich in seinem Beharren darauf, dass dieses Leben, das dem politischen Kampf geopfert werden soll, nicht aufhört, mich anzugehen, dass es mir sogar unangenehm nahegeht, obwohl ich im Begriff bin, diese:n Einzelne:n zu verletzen. Der Frieden zeigt sich in meiner Angst vor der Gewalt, die ich ausübe, und damit in meiner ungebrochenen Wachheit für die Verwundbarkeit auch dieses Menschen (Levinas 2007b, 142f.).

#### *4.2 Simone Weil und die politischen Ansprüche des Pazifismus*

Weil drückt diese wankende Haltung in ihrem Londoner Notizbuch (1943) aus. Darin rechnet sie mit ihrem Pazifismus vor 1939 ab und notiert: „Wenn ich bereit bin, im Falle strategischer Notwendigkeit Deutsche zu töten, dann nicht, weil ich ihretwegen gelitten habe. Nicht weil sie Gott und Christus hassen. Sondern weil sie die Feinde aller Nationen der Erde sind, einschließlich meiner Heimat, und weil man sie unglücklicherweise, zu

meinem großen Schmerz, zu meinem äußersten Bedauern, nicht daran hindern kann, Böses zu tun, ohne eine gewisse Anzahl von ihnen zu töten“ (Weil 2017d, 324). Ihre Einschätzung der Kriegslage gebietet also, die Deutschen gewaltsam zurückzuschlagen. Deren expansive Menschenverachtung, ihr Massentöten und unverhohlener Militarismus drängen dazu, einige unter ihnen gar zu töten, um ihre weitere Ausbreitung zu verhindern. Doch der dreifache Einschub, „unglücklicherweise, zu meinem großen Schmerz, zu meinem äußersten Bedauern“, drückt jenes Unbehagen vor der eigenen Gewalt aus, das Levinas als schlechtes Gewissen beschrieben hat.

Dabei lässt sich bei Weil bereits 1933 eine ähnliche Tendenz erkennen. Schon in einem kurzen Text aus dieser Zeit, Gedanken über den Krieg, der unmittelbar nach einem Aufenthalt in Deutschland verfasst wurde, notiert sie, „[d]er Frieden scheint weniger kostbar, wenn er mit den unsagbaren Schrecken einhergehen kann, unter denen Tausende von deutschen Arbeitern in den deutschen Konzentrationslagern stöhnen“ (Weil 2011b, 10). Bereits hier wird eine Distanz zum Pazifismus als Prinzip spürbar – Frieden, aber nicht um jeden Preis. Weil betont in diesem Text explizit, dass es statt um Prinzipien um die genaue Analyse der Situation gehen müsse, ehe man die Anwendung von Gewalt legitimiert oder ablehnt (Weil 2011b, 11). Dennoch hat Weil in der Folge immer wieder gefordert, dass man zu möglichst gewaltlosen Mitteln greifen solle, um einen Krieg zu verhindern – etwa zur Störung der Produktion oder zivilem Ungehorsam, um die staatliche Ordnung zu dezentralisieren. So schreibt sie in *Beginnen wir den Trojanischen Krieg* nicht von Neuem (1937), dass Krieg vom eigentlichen Kampf, dem Klassenkampf, ablenke, und dass man diesen Kampf führen könne, „ohne einen Tropfen Blut zu vergießen“ (Weil 2011b, 48). Später bekennt sie sich zu einer „wirksame[n] Gewaltlosigkeit“. So notiert sie in ihren Notizbüchern, dass die Gewaltlosigkeit nicht selbst gut sei; vielmehr müsse man sich stets genau und aufrichtig fragen, ob es die Verhältnisse hergeben, nicht zu kämpfen. Eines stellt sie bereits an früherer Stelle klar: sobald ein Krieg begonnen hat, sei Nichtwiderstand keine Option, denn dann könne man sich nicht mehr entziehen (Weil 2017a, 185). Dann müsse es darum gehen, ob der Widerstand gewaltsam oder gewaltlos zu führen sei. Und Gewaltlosigkeit ist für Weil nur eine Option, wenn sie wirksam ist, wenn sie also hilft, die Situation der Unterdrückten zu verbessern. Allerdings bekennt sie einen Vorrang der Gewaltlosigkeit: „Sich anstrengen, so zu werden, daß man gewaltlos sein kann. Das hängt auch vom Gegner ab. Sich anstrengen, in der Welt die Gewalt immer mehr durch wirksame Gewaltlosigkeit zu ersetzen“ (Weil 2017a, 291). So drängt Pazifismus auf eine

kontinuierliche Abkehr von und Überwindung der Gewalt<sup>10</sup> – schließt aber dabei den partiellen Einsatz von Gewalt nicht aus.

„Triebfeder für den aktiven Widerstand“ (Weil 2011a, 163) muss dabei das universelle Mitleid für jede:n andere:n sein, also ähnlich wie bei Levinas eine grundsätzliche und egalitäre Ansprechbarkeit und Verantwortung für das Andere. Auch bei Weil führt dieses Mitleid zum Konflikt, dass man zur Gewalt gegen jemanden greifen muss, die:der sich dieser Gewalt widersetzt. Im Gegensatz zu Levinas erweitert Weil diese Verantwortung aber zur politischen Haltung. So führt das Mitleid für Weil nicht nur dazu, jedem Menschen Achtung zu schenken, weil er ein Mensch ist (Weil 2011a, 8), und ihn im Kampf gegen erlittenes oder drohendes Unrecht zu unterstützen. Das Mitleid verleiht vielmehr den Schwächeren einer Gesellschaft überhaupt Priorität. Die Gewalt, die ein Mensch erleidet, führt zur politischen Solidarität mit allen Unterdrückten. Pazifismus führt so anhand eines individuellen Leidens zur Ablehnung von Unterdrückung überhaupt. Die Verantwortung, die bei Levinas zwischen den Ansprüchen des Anderen und des Dritten changiert, wird bei Weil übertragen in eine Solidarität mit allen Unterdrückten. Diese Solidarität führt Weils Pazifismus auch über den Krieg hinaus. So prangert sie in Die Verwurzelung die Situation der Arbeiter:innen und Bäuerinnen:Bauern an und fordert für den Wiederaufbau Frankreichs einen Gesellschaftsentwurf, der von der Solidarität mit den Unterdrückten ausgeht. Das ist für sie unweigerliche Folge des Krieges (Weil 2011a, 162f.). Genauso prangert sie die Situation in den Kolonien an und knüpft den antimilitaristischen Kampf der Résistance an dekoloniale Widerstände (Weil 2018a, 96f). Diese umfassenden gesellschaftlichen Neuausrichtungen sollen die Gewaltlosigkeit wahrscheinlicher machen, denn Weil sieht die Ursache für gewaltsame Situationen in unterdrückenden Gesellschaftsordnungen (Weil 2011a, 8). Pazifismus wird damit eine ethische Optik, die sich dezidiert auf politische Konstellationen richtet, wird zur ethischen Kritik an der politischen Situation überhaupt. Aber auch dies stellt wiederum nur einen Umgang mit, und keinen Ausweg aus der dilemmatischen Anforderung dar, dass die Befreiung jetzt mit Waffen erkämpft werden muss.

---

<sup>10</sup> Das geht in Richtung des *transformativen Pazifismus*, der von Andrew Fiala vertreten wird. Fiala versteht Pazifismus als kritische Sozialtheorie, die sich gegen den militärisch-industriellen Komplex insgesamt wendet und Frieden als höchstes Gut betont. Dabei steht die kontinuierliche Verbesserung der Situation im Vordergrund (Fiala 2018).

## 5 Das Ethische im Politischen oder: Pazifismus als brüchige Haltung

Mit Levinas und Weil wird Pazifismus als Haltung verstehbar, auf das Ethische im Politischen zu pochen. Diese Haltung ist in der Weigerung anderer Menschen begründet, Gewalt zu erleiden und sie äußert sich als ständige Wachsamkeit für die Verwundbarkeit des Anderen oder Unpersönlichen. Pazifismus nimmt seinen Ausgang damit von der ethischen Beziehung zum anderen Menschen. Konkret bedeutet Pazifismus in Kriegszeiten damit: erstens den Einsatz für Menschen, die von diesem Krieg betroffen sind durch humanitäre, medizinische und unter anderem auch militärische Hilfe, aber auch durch Gewährung von Asyl und die Schaffung sicherer Fluchtwege insbesondere für all jene Menschen, die sich den Kämpfen entziehen wollen; zweitens einen ethischen Blick auf die Situation, der Zeugnis von den alltäglichen Widerständen der Menschen gibt, und insbesondere auch von Widerständen, die der Logik des Krieges nach nicht vernehmbar sind: darunter Akte der Verweigerung oder der gemeinsamen Organisation des Alltags; drittens die umfassende ethische Kritik an gewaltsamen Strukturen und damit den Einsatz für eine gerechtere Gesellschaftsordnung auch jenseits des Krieges. Wie Weil zeigt, führt die Weigerung, das Leiden des einen Menschen zu dulden, dazu, die Unterdrückung von Menschen überhaupt abzulehnen. Pazifismus wird damit zur kritischen Sozialtheorie, die ausgehend von der Weigerung anderer Menschen, Gewalt zu erleiden, auf eine Transformation der Gesellschaft überhaupt hinwirkt (vgl. Fiala 2018, 63). Pazifismus ist damit die Praxis, auch über den Krieg hinaus gewaltsame Strukturen zu kritisieren und sich für geflüchtete, marginalisierte und ausgebeutete Menschen einzusetzen.

Levinas und Weil regen zu dieser Debatte entscheidend an und schreiben dabei selbst aus der Erfahrung des Krieges. Ihre Philosophien ebnen damit den Weg für einen Pazifismus, der gerade in Kriegszeiten eine neue Wachsamkeit für das Andere oder Unpersönliche in jedem Menschen fordert. Wenn Levinas schreibt, dass es „vom Frieden [...] nur eine Eschatologie geben [kann]“ (Levinas 2002, 24) und Weil fordert, im Denken nichts zu bewundern „als die Handlungen und die Leben, die den Geist der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe ausstrahlen“ (Weil 2011a, 210), dann machen sie deutlich, wie umfassend Pazifismus dabei sein muss und dass er gerade im Krieg dazu beitragen kann, das Ethische nicht aus dem Blick zu verlieren.

Dennoch hat Weil selbst klar gemacht, dass Pazifismus gewissermaßen ermöglicht werden muss. Wir müssen darauf hinarbeiten, dass es überhaupt eine wirksame Gewaltlosigkeit geben kann. Das setzt eine

umfassende Transformation der politischen Strukturen voraus. Mit diesem Hinweis auf die politische Ermöglichung des Pazifismus lässt sich an zeitgenössische pazifistische Ansätze von Judith Butler und Adriana Cavarero anschließen. So schreibt Butler selbst in *The Claim of Nonviolence*: „I doubt very much that non-violence can be a principle, if by ‚principle‘ we mean a strong rule that can be applied with the same confidence and in the same way to any and all situations“ (Butler 2016, 165). Auch sie nimmt also Abstand von einem Pazifismus als Prinzip. Stattdessen bestimmt sie Pazifismus als politischen Kampf um egalitäre Ansprechbarkeit, der nicht ohne Gewalt geführt wird, der aber sensibel ist für die Gewalt, die Subjekte formt und definiert, und der dabei einen konstruktiven Umgang mit dieser Gewalt sucht. In *Die Macht der Gewaltlosigkeit* vertieft Butler dieses Verständnis, indem sie Gewaltlosigkeit als Verpflichtung auf eine Gleichheit definiert, die sie egalitäre Betrauerbarkeit nennt (Butler 2020, 64f.). Damit ist der politische Kampf um eine diskursive Ordnung gemeint, die herausstellt, welches Leben überhaupt als lebens- und schützenswert gilt. Gewaltlosigkeit wäre das Pochen darauf, dass jedes Leben zählt und geschützt werden muss und richtet sich so gegen eine gesamte Ordnung, die Verwundbarkeit unterschiedlich verteilt. Verwundbarkeit ist für Butler damit nicht nur eine menschliche, sondern auch politische Kategorie.

So erweitert Butler die Positionen von Levinas und Weil. Wo diese die Ansprechbarkeit gegenüber einem Menschen, die unverbrüchliche Gültigkeit seines Rufens als ethisches Leitmotiv des Pazifismus herausstellen und dem politisch Geltung verschaffen wollen, betont Butler die politischen Kämpfe um diese Ansprechbarkeit selbst. Wessen Ruf Gewicht hat, wer als Mensch gilt, von dem ich mich überhaupt ansprechen lasse, ist bereits ein umkämpftes Feld. Pazifist:innen müssen also die diskursive Arbeit leisten, damit überhaupt alle Leben als schützenswert anerkannt sind. Dies erfordert auch den Einsatz für infrastrukturelle Bedingungen, die Frieden überhaupt ermöglichen. So verdeutlicht Butler, dass Betrauerbarkeit über die bloß dyadische Beziehung hinausgeht (vgl. Butler 2020, 98f.) – sie sieht, mit anderen Worten, die Quelle der pazifistischen Haltung im Dritten im Anderen, nicht im Anderen im Dritten, wie Levinas es betont. Butlers Ausführungen können in diesem Sinne die starken ethischen Forderungen, die Levinas und Weil in ihrem Denken betonen, politisch zurückbinden. Umgekehrt kann Butlers Pazifismus bei Levinas und Weil eine normative Grundlage gewinnen, weil beide das Ethische erfahrungsorientiert und in aller Tiefe ausgehend von der Weigerung aller Menschen, Gewalt zu erleiden, entwickeln.

Cavarero wiederum entwickelt eine Ethik der Gewaltlosigkeit, die von einer anderen Geometrie der Haltung ausgeht. Statt vom geraden

(rectitude), das heißt, rechtschaffenen, integren (männlich konnotierten) Subjekt müsse Ethik von der Geneigtheit (inclination) ausgehen, also vom dezentralisierten, an andere angelehnten, leidenschaftlichen Subjekt (Cavarero 2021, 40f.). Dies führt die Idee eines Pazifismus als Haltung zurück auf symbolische Ordnungen. Wenn Levinas meine Infragestellung durch die Ansprechbarkeit gegenüber dem Anderen und dem Dritten beschreibt, und auch Weil die Zerrissenheit des Pazifismus in einer allen Menschen gemeinsamen Verwundbarkeit fundiert, erinnert Cavarero an die zahlreichen diskursiven und politischen Mechanismen, die eine Ontologie der Autonomie und Abschottung gegenüber dem Anderen stützen. Auch hier fände sich ein Ansatz, der die ethischen Maximen bei Levinas und Weil selbst in ihre politischen Kontexte stellt. Eine Haltung, die sich ihre eigene Brüchigkeit zugesteht, um ansprechbar zu bleiben gegenüber dem Anderen, eine Haltung also, die angesichts der Verwundbarkeit des Anderen selbst verwundbar wäre,<sup>11</sup> steht einer ganzen Symbolik der Haltung gegenüber, die diese an Integrität und Unbedingtheit knüpft. Gerade im Krieg werden solch brüchige Haltungen negiert. Seine Logik erfordert Geradheit und Integrität. Krieg verneint damit zum Teil die Möglichkeit von Ansprechbarkeit. Eine pazifistische Haltung zeigt sich hiergegen im Beharren auf dieser Ansprechbarkeit, das heißt, im Vernehmen der Ansprüche des Anderen und des Dritten, auch da wo diese in Konflikt zueinander stehen. Pazifismus zeichnet sich als Haltung dadurch aus, dass er sich in diesem Sinn stets infrage stellen lässt.

So könnte eine Anbindung an feministische Theorien des Pazifismus, wie die von Butler und Cavarero, den Pazifismus, wie ich ihn mit Levinas und Weil entwickelt habe, konzeptuell erweitern, indem sie ihn politisch fundieren. Er richtet sich so gegen einen gesamten militärisch-industriellen Apparat und gegen ein Denken, die diese Kriegslogik stützen. Pazifismus geht dann über die Ansprechbarkeit im Krieg hinaus, weil er überhaupt über den Krieg hinausgeht und sich gegen eine ganze politische Ordnung richtet, gegen ein Denken, das zwischen verschiedenen Leben unterscheidet, und gegen eine Ontologie, die diese Epistemologie stützt. Levinas und Weil haben sich selbst inmitten des Krieges gegen diese Ontologie und gegen den Totalitarismus gewendet. Damit bieten ihre Ansätze ein unerschütterliches normatives Fundament, eine Begründung des Pazifismus gerade in der Erfahrung von Unterdrückung und Gefangenschaft, von Krieg und Gewalt selbst. Insofern Levinas und Weil die menschliche Widerständigkeit

---

<sup>11</sup> Vgl. zur Verwundbarkeit der Ethik bei Levinas und Weil die Analysen von Reed (2020).

gegen Gewalt erfahrungsorientiert als Quelle des Pazifismus beschreiben, dienen ihre Schriften auch als Probe eines Pazifismus in Kriegszeiten.

Insgesamt wäre Pazifismus also eine solche Haltung, die sich ansprechen lässt von den Ansprüchen des Anderen und des Dritten, die nicht nach eigenen Prinzipien oder Anliegen entscheidet, sondern nach dem, was diejenigen beanspruchen, die vom Krieg betroffen sind. Eine pazifistische Haltung ist dabei eine, die auch auf Einseitigkeit zielen kann und die sich zur Unterstützung mit Waffen oder Gewalt gezwungen sehen kann, die sich aber ständig infrage stellt, die Zaudern, Überlegung, Zurückschrecken Geltung verschafft. Gleichzeitig geht die pazifistische Haltung über den konkreten Krieg hinaus. Von der Weigerung der Menschen im Krieg, Gewalt und Unterdrückung hinzunehmen, geht eine universelle Verantwortung aus: die Weigerung, Gewalt und Unterdrückung überhaupt hinzunehmen. Auf Basis der Anerkennung einer grundlegenden menschlichen Verwundbarkeit, in der das Heilige des Menschen wurzelt, geht es etwa um unbedingte Fluchthilfe, um die Unterstützung von Geflüchteten weltweit, um eine weitreichende humanitäre Hilfe – um den Einsatz für alle Menschen in ihrer Verwundbarkeit. Das ist der Imperativ, den Levinas und Weil aus dem Krieg gezogen haben: Levinas als Humanismus des anderen Menschen (Levinas 2005) und Weil als Kampf gegen die Entwurzelung durch Kolonialismus, Kapitalismus und Militarismus und für die Hoffnung auf Wiederverwurzelung aller Menschen (Weil 2011a).

## Literatur

Butler, Judith. 2016. *Frames of War: When Is Life Grievable?* 1. Aufl. London und New York: Verso.

Butler, Judith. 2020. *Die Macht der Gewaltlosigkeit: Über das Ethische im Politischen.* Übersetzt von Reiner Ansén. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Cavarero, Adriana. 2021. „Scenes of Inclination“. In *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence: Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig, and Other Voices*, herausgegeben von Timothy J. Huzar und Clare Woodford. 1. Aufl., 33-45. New York: Fordham University Press.

Därmann, Iris. 2020. *Undienlichkeit: Gewaltgeschichte und politische Philosophie.* 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz.

Därmann, Iris. 2021. *Widerstände: Gewaltenteilung in statu nascendi.* 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz.

- 
- Delhom, Pascal. 2000. *Der Dritte: Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. 1. Aufl. München: Wilhelm Fink.
- Fiala, Andrew. 2018. *Transformative Pacifism: critical theory and practice*. 1. Aufl. London, Oxford, New York, Neu Delhi und Sydney: Bloomsbury Academic.
- Flaßpöhler, Svenja und Graf Lambsdorff, Alexander. 2022. „Darf man noch auf Ostermärsche gehen?“ *Die Zeit*, 12.04.2022. <https://www.zeit.de/2022/16/frieden-demonstration-ostermarsch-ukraine-debatte>.
- Himmelreich, Jörg. 2022. „Pazifismus – Warum ‚nie wieder Krieg‘ ein Irrweg war“, *Deutschlandfunk Kultur: Politisches Feuilleton*, 19.05.2022. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/pazifismus-warum-nie-wieder-krieg-von-anfang-an-ein-irrweg-war-dlf-kultur-8ee5a461-100.html>.
- Klüger, Ruth. 1992. *weiter leben: Eine Jugend*. 1. Aufl. Göttingen: Wallstein.
- Levinas, Emmanuel. 1988. *Eigennamen: Meditationen über Sprache und Literatur*. Übersetzt von Frank Miething. 1. Aufl. München und Wien: Carl Hanser.
- Levinas, Emmanuel. 1999. *Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übersetzt von Thomas Wiemer. 3. Aufl. Freiburg und München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. 3. Aufl. Freiburg und München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel. 2005. *Humanismus des anderen Menschen*. Übersetzt von Ludwig Wenzler. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner.
- Levinas, Emmanuel. 2007a. *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. 5. Aufl. Freiburg und München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel. 2007b. *Verletzlichkeit und Frieden: Schriften über die Politik und das Politische*. Herausgegeben von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. 1. Aufl. Zürich: diaphanes.
- Levinas, Emmanuel. 2008. *Ethik und Unendliches*. Übersetzt von Dorothea Schmidt. 4. Aufl. Wien: Passagen.
- Levinas, Emmanuel. 2011. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übersetzt von Thomas Wiemer. 3. Aufl. Freiburg und München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel. 2013. *Gott, der Tod und die Zeit*. Übersetzt von Astrid Nettleing und Ulrike Wasel. 2. Aufl. Wien: Passagen.

- Levinas, Emmanuel. 2017. *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*. Übersetzt von Eva Moldenhauer. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Suhrkamp.
- Pistorius, Boris. 2023. „Wir müssen kriegstüchtig werden“. Interview von Shakuntala Banerjee. Berlin direkt, ZDF, 29.10.2023. <https://www.zdf.de/politik/berlin-direkt/pistorius-wir-muessen-kriegstuechtig-werden-berlin-direkt-100.html>.
- Reed, Robert Charles. 2020. *Decreative Phenomenology: Levinas, Weil, and the Vulnerability of Ethics*, Boston College. <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:109009>.
- Weil, Simone. 1975. *Unterdrückung und Freiheit: Politische Schriften*. Übersetzt von Heinz Abosch. 1. Aufl. München: Rogner & Bernhard.
- Weil, Simone. 2011a. *Die Verwurzelung: Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber*. Übersetzt von Marianne Schneider. 1. Aufl. Zürich: diaphanes.
- Weil, Simone. 2011b. *Krieg und Gewalt: Essays und Aufzeichnungen*. Übersetzt von Johanna-Charlotte Horst, Thomas Laugstien und Anouk Luhn. 1. Aufl. Zürich: diaphanes.
- Weil, Simone. 2017a. *Cahiers: Aufzeichnungen 1*. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. 2. Aufl. München: Carl Hanser.
- Weil, Simone. 2017b. *Cahiers: Aufzeichnungen 2*. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. 2. Aufl. München: Carl Hanser.
- Weil, Simone. 2017c. *Cahiers: Aufzeichnungen 3*. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. 2. Aufl. München: Carl Hanser.
- Weil, Simone. 2017d. *Cahiers: Aufzeichnungen 4*. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. 2. Aufl. München: Carl Hanser.
- Weil, Simone. 2018a. *Contre le colonialisme*. Herausgegeben von Valérie Gérard. 1. Aufl. Paris: Payot & Rivages.
- Weil, Simone. 2018b. *Die Person und das Heilige, über Occitationen, Gespräch mit Trotzki*. Herausgegeben von Martin Bertleff. 1. Aufl. Wien und Leipzig: Karolinger.

# Unfreiheit ohne Leiden? Zur Vernachlässigung sozialen Leidens in Honneths Theorie sozialer Freiheit

Constraint without suffering? On the neglect of social suffering  
in Honneth's theory of social freedom

FRANK SCHUMANN, MEDIZINISCHE HOCHSCHULE BRANDEN-  
BURG

*Zusammenfassung:* In Axel Honneths Theorie sozialer Freiheit kann Freiheit im vollen Sinne nur in und durch Partizipation an sozialen Kooperationszusammenhängen verwirklicht werden. Eine Freiheitstheorie müsse daher, so Honneth in Abgrenzung zu liberalen und neokantianischen Konzeptionen, ausgehend von den in modernen Gesellschaften institutionalisierten Kooperationsbeziehungen formuliert werden. Zugleich erlaube es ein solches Vorgehen, Störungen in sozialen Kooperationsbeziehungen als Einschränkungen von Freiheit zu rekonstruieren und entsprechend zu kritisieren. Honneth geht im Unterschied zu seiner früheren Anerkennungstheorie inzwischen jedoch davon aus, dass derartige Funktionsstörungen keine individuellen Leiderfahrungen mehr hervorbringen müssen. Der Beitrag argumentiert hingegen dafür, dass Einschränkungen sozialer Freiheit notwendig zumindest schwache Formen sozialen Leidens nach sich ziehen und greift dafür auf einen von Honneth liegenden gelassenen Argumentationsstrang zurück: Um unterscheiden zu können, ob ihre Absichten in der sozialen Kooperation zwanglos oder doch nur zwangsförmig realisiert werden können, müssen Individuen in der Lage sein, ihre Bedürfnisse und Interessen ebenso zwanglos zu deuten. Der Beitrag entwickelt zwei in Honneths Ansatz angedeutete, aber nicht ausgearbeitete Möglichkeiten, jene Selbstdeutungsprozesse zu erhellen: Einerseits Parsons Theorie der Wertverinnerlichung, andererseits Honneths Anerkennungstheorie, welche in der Freiheitstheorie lediglich einen abgeschwächten Status innehat. Da sich die Fähigkeiten zur Selbstdeutung in beiden Ansätzen auf dem Fundament psychologisch tief ansetzender Sozialisationsprozesse ausbilden, muss auch davon ausgegangen werden, dass die von Honneth beschriebenen sozialen Pathologien und Fehlentwicklungen das Verständnis der eigenen Bedürfnisse und Interessen auf eine Weise

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



verzerren, die von den Individuen als leidvoll erfahren wird. Vor diesem Hintergrund lassen sich drei verschiedene Fälle unterscheiden: Unmittelbare Ausschlusserfahrungen, vorübergehende Blockaden der Fähigkeiten zur Selbstdeutung sowie Störungen in der Ausbildung jener Fähigkeiten. Allerdings werden sowohl die Verinnerlichungs- als auch die Anerkennungstheorie den konzeptionellen Prämissen der Theorie sozialer Freiheit nicht vollständig gerecht, sodass es, wie abschließend festgehalten wird, für eine detaillierte Ausarbeitung des Zusammenhangs weiterer konzeptioneller Arbeit bedarf.

*Schlagwörter:* Kritische Theorie, Soziale Freiheit, Anerkennung, Sozialphilosophie, Sozialtheorie, Soziales Leiden

*Abstract:* In his theory of social freedom, Axel Honneth argues that freedom can only be realized in and through social cooperation. Accordingly, a theory of freedom must therefore start from an analysis of socially instituted forms of cooperation. This approach not only allows for a reconstruction of normative ideals within modern institutions but also aims at revealing obstacles to their full realization. However, in contrast to his earlier theory of recognition, Honneth now assumes that problematic social developments do not necessarily result in individual suffering. Against this backdrop, the article argues that Honneth's theory of social freedom needs to account for at least mild forms of social suffering. To achieve this, the article explores a line of argumentation that Honneth's recent approach has left underdeveloped. It will be argued that individuals must be able to interpret their needs and interests without constraints to determine if they can be met through social cooperation. The article develops two possibilities, hinted at in Honneth's theory, to illuminate such practices of self-interpretation: Parsons' theory of value internalization and Honneth's earlier theory of recognition. Both argue that the ability to interpret one's needs and interests rests on a psychological foundation laid during early primary socialization. Social misdevelopments and pathologies that distort the understanding and articulation of those needs thus must lead to frustration and, consequently, social suffering. However, since both internalization and recognition theory have clear deficits in the context of a theory of social freedom, the article concludes by calling for further conceptual work on social freedom and suffering.

*Keywords:* Critical Theory, Social Freedom, Recognition, Social Philosophy, Social Theory, Social Suffering

## 1. Einleitung

In den letzten Jahren haben verschiedene Autoren unter Rückgriff auf Hegels Rechtsphilosophie versucht, entgegen der Dominanz liberaler und neokantianischer Gerechtigkeitstheorien einen Freiheitsbegriff zu entwerfen, der dezidiert die sozialen Verwirklichungsbedingungen von Freiheit

mitumfasst (exemplarisch Honneth 2011; Neuhouser 2000). Besonders umfassend fällt dabei Axel Honneths *Das Recht der Freiheit* (2011) aus, da er hierin eine konzeptionelle Skizze eines sozialen Freiheitsbegriffs mit der Rekonstruktion sozial wirksamer Normen in modernen Gesellschaften verbindet. Dabei beschränkt er sich nicht lediglich auf formale rechtsstaatliche Verfahren, sondern nimmt institutionalisierte Kooperationsverhältnisse, wie sie sich in persönlichen Beziehungen, in Marktrelationen oder in der politischen Öffentlichkeit finden, in den Blick. Freiheit wird so als institutionell abgesicherte Kooperation nachgezeichnet, in der die Gesellschaftsmitglieder in gegenseitiger Ergänzung ihre Anliegen verwirklichen. Mit Hegel teilt Honneth jedoch nicht nur die Absicht, eine Freiheitstheorie ausgehend von der institutionellen Struktur der sozialen Wirklichkeit zu entwickeln, sondern auch den Anspruch, damit zu zeigen, inwieweit jene Strukturen rational gerechtfertigt werden können – und inwieweit nicht (vgl. auch Neuhouser 2023).

Die kritische Stoßrichtung verbindet Honneths Freiheitstheorie mit seinen früheren Arbeiten, ebenso das Ansinnen, jener Kritik durch den Rekurs auf bereits sozial wirksame Normen ein substanzielleres Fundament zu geben. Da dieses Fundament inzwischen über die Rekonstruktion normativer Ideen gelegt wird, welche von Institutionen im Sinne eines „objektiven Geistes“ (Honneth 2011, 19f) verkörpert werden, rückt die Perspektive der Akteur:innen im Vergleich zu Honneths früheren anerkennungstheoretischen Arbeiten jedoch in den Hintergrund. Die Perspektivverschiebung hat unter anderem zur Konsequenz, dass soziale Leiderfahrungen in der Freiheitstheorie einen geringeren Stellenwert einnehmen (vgl. Schaub 2015, Freyenhagen 2015).<sup>1</sup> Ablesen lässt sich das besonders in der für die Kritik zentralen Konzeption von sozialen Pathologien: Diese werden im Sinne von „second-order disorders“ (Honneth 2011, 157; vgl. Zurn 2011)

---

<sup>1</sup> Abgesehen von der abgeschwächten Beziehung zu sozialen Leiderfahrungen gehen, wie verschiedene Kommentator:innen herausgestellt haben, mit der Perspektive auf institutionalisierte Freiheitsverständnisse diverse Unklarheiten auf der Handlungsebene einher, etwa hinsichtlich der Frage, wie es Akteur:innen im Alltag gelingt, sich im Handeln kompetent zwischen den verschiedenen Freiheitsverständnissen zu bewegen (vgl. Anderson 2013, 20) oder welche Rolle ihnen nun noch in Kämpfen um sozialen Fortschritt zukommt (vgl. McNay 2015, 176). Zudem wurden in dem Zusammenhang auch Bedenken an der weiterhin zentralen Konzeption der Sozialpathologie laut, da ohne Rückbindung an die Erfahrung von Betroffenen der Verdacht eines repressiven (vgl. Nys 2013, 12) oder normalisierenden (vgl. Genel 2019, 12) Perfektionismus nicht ganz ausgeräumt werden könne.

skizziert, worunter eine sozial hervorgebrachte Unfähigkeit der Gesellschaftsmitglieder verstanden wird, sich den rationalen Gehalt institutionalisierter Kooperation anzueignen und an dieser zu partizipieren, weil Freiheit lediglich nach dem individualisierenden Muster rechtlicher oder moralischer Freiheit verstanden wird. Den Betroffenen würden sich jene Reflexionsdefizite vorwiegend in Verhaltenserstarrungen sowie in „schwer greifbaren Stimmungen der Niedergedrücktheit und Orientierungslosigkeit offenbaren“ (Honneth 2011, 158). Honneth verbindet damit die Überlegung, dass bei den Betroffenen keine psychischen oder organischen Störungen vorliegen müssen, um von sozialen Pathologien sprechen zu können – dass also Gesellschaften ‚krank‘ sein können, ohne dass ihre Mitglieder es ebenfalls sein müssen (Honneth 2011, 157).

Daneben deutet sich in der Rede von diffusen Stimmungen<sup>2</sup> eine noch stärkere Position an, der zufolge soziale Pathologien von den Betroffenen auch nicht mehr explizit als leidvoll erfahren werden müssen. Diese Position wird von Honneth schließlich in einem späteren Aufsatz explizit vertreten, wenn er mit Verweis auf Émil Durkheims Anomie-Diagnose und Hannah Arendts Kritik des Konsumismus feststellt, dass „Absonderlichkeiten des sozialen Lebens“ Anlass für eine soziale Pathologiediagnose sein können, auch wenn sie „kein individuelles Leid verursachen“ (Honneth 2014a, 51). Dass soziale Pathologien und Fehlentwicklungen nicht zwangsläufig als negativ erfahren werden müssen, bekräftigt Honneth zudem noch einmal in Reaktion auf Kritiken (vgl. Honneth 2015b, 216). Nicht nur psychische Störungen, sondern auch Leiderfahrungen wären dann, wie es Frederick Neuhouser jüngst zusammenfasste (Neuhouser 2023, 3), weder hinreichende, noch notwendige Bedingungen dafür, dass eine soziale Pathologie vorliegt.

Dagegen möchte der Beitrag zeigen, dass zumindest die stärkere Position fraglich ist und gerade die Verankerung des Freiheitskonzepts in institutionalisierter Kooperation eine engere Verknüpfung von Freiheitspathologien und Leiden erfordert, als Honneth in seinen Überlegungen

---

<sup>2</sup> Honneth verweist hier auf Georg Lohmanns Auseinandersetzung mit Stimmungen im Kontext von Zeitdiagnosen (vgl. Lohmann 1993). Der Zusammenhang zwischen Stimmungen und Leiderfahrungen wird von Lohmann eher lose gefasst, da Stimmungen als gefühlsmäßige, aber ungerichtete und unbestimmte Reaktionen auf das „Ganze“ der Zeit verstanden werden. Nicht nur bleibt der Bezug zu konkreten Erfahrungen dadurch unterbestimmt, auch müssen derartige Stimmungen nicht notwendig mit Leiden zusammenfallen, sondern können hinsichtlich ihrer emotionalen Valenz ebenfalls uneindeutig oder positiv getönt sein.

zulässt. Soziale Pathologien und Fehlentwicklungen müssen auch in Honneths Freiheitstheorie, so könnte man die leitende These zuspitzen, notwendig mit Leiden einhergehen. Begründen lässt sich die These mit einem genaueren Blick auf die von der Freiheitstheorie vorausgesetzten Beziehungen, die Gesellschaftsmitglieder zu sich selbst unterhalten. Honneth geht davon aus, dass freiheitsverbürgende Institutionen von der zwanglosen Zustimmung der an ihnen beteiligten Subjekte abhängig sind, die Zwecke der Kooperation also nicht über ihre Köpfe hinweg festgelegt werden können, ohne die Ansprüche einer Freiheitstheorie zu verletzen (vgl. dazu Honneth 2011, 224-227). Das setzt aber voraus, dass sich die an der Kooperation Beteiligten über ihre Bedürfnisse und Anliegen ausreichend Klarheit verschaffen können. Honneth betont zwar, dass hierfür rechtliche und moralische Freiheitsgarantien wichtig sind, verwendet darüber hinaus aber kaum Aufmerksamkeit auf die Bedingungen, unter denen sich die Fähigkeiten zur zwanglosen Deutung der eigenen Wünsche und Bedürfnisse und somit zur Zustimmung zu sozialer Kooperation herausbilden. Nimmt man jene Bedingungen in den Blick, so zeigt sich, dass soziale Pathologien auch die Fähigkeit zur Selbstdeutung untergraben müssen. Das ist nicht nur für die Möglichkeit ungezwungener Zustimmung problematisch, sondern schränkt auch die Realisierungschancen der eigenen Bedürfnisse ein, was einen engeren Zusammenhang von Freiheitspathologien und psychischem Leid nahelegt. Eine Ausarbeitung des Verhältnisses würde nicht nur die psychische Beteiligung der Subjekte an den von Honneth betrachteten institutionellen Strukturen klären, sondern auch die praktische Motivation zur Veränderung derselben, sollten sich diese als nicht zustimmungsfähig erweisen.<sup>3</sup>

Um die skizzierten Punkte auszuführen, wird zunächst Honneths Ansatz in *Das Recht der Freiheit* knapp rekonstruiert und die damit einhergehende Leerstelle hinsichtlich der Subjektformation herausgearbeitet (2.). Die Freiheitstheorie bietet bereits zwei Ansätze an, welche über theoretische Ressourcen zur Erhellung des Selbstverhältnisses verfügen: Da Honneth freiheitsverwirklichende Institutionen unter Rückgriff auf Parsons' mittlere Phase als relationale Institutionen fasst, ließe sich das Selbstverhältnis unter Rückgriff auf dessen Persönlichkeitstheorie klären. Zum anderen wäre es auch möglich, der Anerkennungstheorie im Rahmen der Theorie sozialer Freiheit einen größeren Stellenwert einzuräumen. In beiden Ansätzen werden die Fähigkeiten zur Deutung der eigenen Antriebe und Bedürfnisse auf Grundlage eines psychologischen Konzepts des Selbst

---

<sup>3</sup> Zur Bedeutung dieses Aspekts für eine Sozialkritik vgl. Renault 2009, 2017.

skizziert, welches explizit leidvolle Konsequenzen von Störungen vorsieht (3.). Vor diesem Hintergrund lassen sich drei Möglichkeiten nachzeichnen, durch die Störungen in den Sphären sozialer Freiheit Leid hervorrufen (4.). Allerdings zeigt sich hier auch, dass sowohl Parsons' Persönlichkeitstheorie als auch die Anerkennungstheorie nur eingeschränkt in der Lage sind, die Ansprüche an Selbstdeutungsprozesse im Rahmen einer Theorie sozialer Freiheit einzulösen (5.).

## 2. Freiheitstheorie als Gesellschaftstheorie

Um eine Freiheitstheorie ausgehend von der institutionellen Struktur moderner Gesellschaften entwickeln zu können, muss vorausgesetzt werden, dass Freiheitsideen in den untersuchten Institutionen auch tatsächlich systematisch eine Rolle spielen. Daher geht Honneth mit dem mittleren, strukturfunktionalistischen Parsons davon aus, dass „die jeweilige Form der sozialen Reproduktion einer Gesellschaft durch gemeinsam geteilte, allgemeine Werte und Ideale bestimmt ist“ (Honneth 2011, 30). Damit ist gemeint, dass es Gesellschaftsmitgliedern gelingt, ihre Handlungen zu koordinieren und soziale Ordnung zu reproduzieren, weil sie sich an sozial instituierten Normen und Werten orientieren. Die Normen, welche die Sozialintegration regeln, sollen außerdem die Ansprüche prägen, die Individuen gegen institutionalisierte Regelungen geltend machen können (vgl. Honneth 2011, 19). Indem Honneth so die Reproduktion der Gesellschaft tendenziell mit Wertverwirklichung zusammenfallen lässt, weicht er nicht nur deutlich von neueren Institutionstheorien ab,<sup>4</sup> sondern verwehrt sich anders als etwa Habermas auch der funktionalistischen Annahme, dass die Koordinierung wirtschaftlichen und staatlichen Handelns unabhängig von Normen vonstattengeht.

Vor diesem sozialontologischen Hintergrund lässt sich der von Honneth entwickelte Freiheitsbegriff in einer ersten Annäherung als eine intersubjektive Kooperationsbeziehung fassen, in der die Tätigkeiten einer Person so auf die der anderen Person abgestimmt sind, dass sie sich in der Realisierung ihrer Zwecke wechselseitig ergänzen und vervollständigen (Honneth 2011, 225). Andere Subjekte erscheinen hierbei nicht als Grenze der eigenen Freiheit, sondern vielmehr als deren „Erfüllungsbedingung“

---

<sup>4</sup> Der Neo-Institutionalismus geht dezidiert in Abgrenzung zu Parsons etwa davon aus, dass es sich bei Institutionen lediglich um kognitive Skripte zur Handlungskoordination handelt und Rechtfertigungserfordernisse eher von außen an diese herangetragen werden (vgl. Meyer und Rowan 1991).

(Honneth 2011, 222), wodurch die Verwirklichung der eigenen Absichten als etwas erfahren wird, das „sich vollkommen ungezwungen und daher ‚frei‘ vollzieht, weil es innerhalb der sozialen Wirklichkeit von anderen erwünscht oder erstrebt wird“ (Honneth 2011, 222). Mit der Charakterisierung von sozialer Freiheit als kooperativem Ergänzungsverhältnis sieht Honneth Hegels Absicht aktualisiert, die äußeren Bedingungen, unter denen die Bestimmung und Realisierung subjektiver Zwecke vonstattengeht, so in den Freiheitsbegriff zu integrieren, dass das Subjekt auch „im Anderen bei sich selbst sei“ (Hegel 1986, 57). Da allerdings intersubjektive Beziehungen besonders dann, wenn das soziale Band nicht auf persönlicher Bekanntschaft wie in Familie oder Freundschaft beruht, zu flüchtig wären, um verlässliche Bedingungen für die gemeinsame Realisierung von Freiheit zu stiften, bedarf es einer institutionellen Absicherung, welche Honneth unter Rückgriff auf Parsons als „relationale Institutionen“ (Parsons 1964c, 51; vgl. Honneth 2011, 224f) fasst. Diese legen die bereichsspezifischen Zwecke der Kooperation sowie die Rollenerwartungen fest, welche die Teilnehmer:innen in sozialen Kooperationszusammenhängen aneinander richten. Erst mit der Verankerung in einer objektiven institutionellen Struktur könne im eigentlichen Sinne von sozialer und nicht lediglich von intersubjektiver Freiheit gesprochen werden (vgl. Honneth 2011, 86).

Auf dieser Grundlage bestimmt Honneth sein weiteres Vorgehen nun folgendermaßen: Welche „sozialen Sphären welchen Beitrag zur Sicherung und Verwirklichung der gesellschaftlich bereits institutionalisierten Werte leisten“ (Honneth 2011, 25), soll nicht bloß theoretisch, sondern konkret mithilfe eines Verfahrens herausgearbeitet werden, das Honneth „normative Rekonstruktion“ (Honneth 2011, 24) nennt und welches eigentlich im Zentrum von *Das Recht der Freiheit* steht. Honneth orientiert sich dabei am Schema von Hegels Rechtsphilosophie (vgl. Hegel 1986, 306) und betrachtet hauptsächlich die bereichsspezifische Verwirklichung von sozialer Freiheit mit Blick auf Familie, Markt und demokratischer Öffentlichkeit. In jeder dieser Sphären gelange eine andere Klasse von Absichten zur kooperativen Vervollständigung: In familiären und freundschaftlichen Intimbeziehungen die eigene Bedürfnisnatur und Persönlichkeit, in Marktbeziehungen die eigenen Interessen und in politischen Beziehungen schließlich die persönlichen Überzeugungen und entsprechenden Zielsetzungen für die Einrichtung des Zusammenlebens. Auf Grundlage dieser Rekonstruktion soll auch ersichtlich werden, wo gesellschaftliche Institutionen den in ihnen verkörperten Normen nur unvollständig gerecht werden – daraus ergebe sich die Möglichkeit einer „rekonstruktiven Kritik“ (Honneth 2011, 28), welche die gesellschaftlichen Institutionen an ihren eigenen, aber verfehlten Ansprüchen misst.

Dass angesichts der widersprüchlichen Pluralität von Wertorientierungen in modernen Gesellschaften gerade Autonomie im Zentrum (vgl. Honneth 2011, 35) von Honneths „Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse“ (Honneth 2011, 14) steht, und nicht etwa die ebenfalls in der Moderne systematisch formulierten Werte der Gleichheit oder Leistung, hat für Honneth folgenden Grund: Anders als andere Werte gelinge es dem Autonomiekonzept „zwischen dem individuellen Selbst und der gesellschaftlichen Ordnung eine systematische Verknüpfung herzustellen“ (Honneth 2011, 36), weil in den „Vorstellungen davon, was für das Individuum das Gute ist, [...] zugleich Anweisungen für die Einrichtung einer legitimen Gesellschaftsordnung“ (Honneth 2011, 36) enthalten seien. Zwar stellt etwa der Gedanke der Leistungsgerechtigkeit ebenfalls eine Beziehung zwischen Individuen und der jeweiligen Sozialordnung her. Aber die Einforderung von Gerechtigkeit setze einen individuellen Raum zur kritischen Befragung voraus, den Honneth nur im Konzept der Autonomie systematisch angelegt sieht (vgl. Honneth 2011, 39). Insofern kann als gerecht gelten, „was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet“ (Honneth 2011, 40), weil dadurch die kritische Prüfung anderer und partikularer Wertorientierungen – wie die erwähnte Leistungsgerechtigkeit – ermöglicht wird. Wenn man so will, sieht Honneth im Autonomiekonzept eine Dialektik von Individuum und Institution angelegt, die dezidiert die rationale Kritikfähigkeit des Individuums mitumfasst und daher gegen totalitäre oder repressive Ausformulierung des leitenden Wertes absichert (vgl. Berlin 1969; Honneth 2015a).<sup>5</sup>

## 2.1 Soziale Pathologien und Fehlentwicklungen in der Theorie sozialer Freiheit

Auch für *Das Recht der Freiheit* kann somit gelten, was Honneth bereits in einem früheren Aufsatz über die Aufgabe der Sozialphilosophie geschrieben hat: Es sei ihr Anliegen, ein begriffliches Instrumentarium zu entwickeln, mit dem die Diagnose sozialer Pathologien und damit eine Gesellschaftskritik möglich wird (Honneth 2000b). Ursprünglich verstand Honneth unter solchen Pathologien gesellschaftliche Zustände, die die Vorbedingungen einer unverzerrten Verwirklichung der Subjekte durchkreuzen (vgl. Honneth 2000b, 58). In *Das Recht der Freiheit* werden soziale

---

<sup>5</sup> Honneths Annahme, dass Autonomie so etwas wie einen Meta-Wert moderner Gesellschaften bildet, ist jedoch nicht unumstritten, vgl. etwa kritisch dazu Ferrara 2019, McNeill 2015.

Pathologien dagegen schwächer als sozial hervorgebrachte „Beeinträchtigungen der rationalen Fähigkeiten der Gesellschaftsmitglieder“ begriffen, „an maßgeblichen Formen der sozialen Kooperation teilzunehmen“ (Honneth 2011, 157).<sup>6</sup> Honneth schweben konkret zwei Formen vor, die jenes Missverständnis annehmen kann: nämlich, wenn entweder *rechtliche* oder *moralische Freiheit* als das ‚Ganze‘ der Freiheit missverstanden werden. Beide Formen der Freiheit – das eine Mal institutionalisiert im positiven Recht, das andere Mal im Anschluss an Parsons verstanden als kulturell geteiltes Wertmuster (vgl. Honneth 2011, 174) – haben gemeinsam, dass sie Freiheit als einen Rückzug aus sozialen Zusammenhängen fassen. Während das moderne Recht einen negativen Schutzraum umschreibt, in dem das Gesellschaftsmitglied unabhängig von sozialen Verpflichtungen seinen Interessen nachgehen kann, bezeichnet die moralische Freiheit die Gelegenheit zur kritischen Prüfung sozial geltender Regeln im Medium der subjektiven Reflexion. Beide Freiheitsformen räumen den Gesellschaftsmitgliedern also die Möglichkeit zur Suspendierung sozialer Verpflichtungen („Exit“) ein, um ihre Interessen und Überzeugungen zu klären, aber auch die zur Äußerung der so bestimmten Orientierungen („Voice“) (vgl. Hirschmann 1970). Allerdings unterliegen beide einer zweifachen Beschränkung: Einerseits bilden sich Interessen und Überzeugungen nur durch die Teilnahme an einem sozialen Interaktionszusammenhang, inhaltlich sind sie also wesentlich durch die soziale Lebenswelt der Subjekte mitbestimmt.

---

<sup>6</sup> Honneth entwickelt neben den beiden hier erwähnten Verständnissen von sozialen Pathologien im Laufe der Zeit noch eine dritte Variante, die die organisistischen Aspekte, die in das *Recht der Freiheit* schon anklingen, weiter in den Vordergrund rückt. Soziale Pathologien liegen der dritten Auffassung gemäß dann vor, wenn es innerhalb oder zwischen gesellschaftlichen Teilbereichen (der ‚Organe‘) so zu Abstimmungsproblemen kommt, dass die Reproduktion des gesellschaftlichen Ganzen (des ‚Organismus‘) bedroht ist (vgl. Honneth 2014a, 2017; Laitinen und Särkelä 2019). Auch wenn schon Honneths Verständnis von Sozialpathologien als Störungen des Reflexionsvermögens letztlich auf einer ‚Wucherung‘ bereichsspezifischer Wertvorstellungen beruht, und damit ebenfalls auf ein Missverhältnis zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereichen hinausläuft, bleiben die Störungen auf die Bewusstseins-ebene der Akteur:innen begrenzt. Die dritte Variante geht darüber hinaus, indem sie reflexionsunabhängige Störungen auf einer ersten Ebene – etwa in der Aneignung der Natur – miteinschließt. Da die stärkere, organisistische Variante jedoch keinen direkten Bezug zur Freiheitsthematik besitzt, wird sie hier nicht weiter beachtet. Die organisistische Pathologiekonzeption wird auch von Neuhouser (2023) geteilt.

Andererseits ist mit der individuellen Eruiierung der eigenen Interessen und Überzeugungen noch nicht gesagt, dass diese überhaupt verwirklicht werden können. Sowohl die inhaltliche Bestimmung als auch die Möglichkeit zur Realisierung individueller Absichten verweisen daher auf einen sozialen Kooperationszusammenhang, der aber aufgrund des individuellen Zuschnitts der Freiheitsbegriffe von diesen nicht thematisiert werden kann.

Damit wird nun verständlich, aus welchem Grund Freiheitsverständnisse, die auf einer Verabsolutierung rechtlicher und moralischer Freiheit beruhen, für Honneth Erscheinungsformen einer sozialen Pathologie darstellen: Weil sie die Notwendigkeit zur kooperativen Bildung und Verwirklichung von Interessen und Überzeugungen ignorieren, unterlaufen sie den Prozess der normativen Sozialintegration. Personen, die diesem Missverständnis verfallen, „isolieren sich gegenüber dem Rest der Gesellschaft“ (Honneth 2011, 206). Honneth spricht auch von „second-order disorders“ (Honneth 2011, 157; vgl. Zurn 2011), da der soziale Aspekt von Freiheit reflexiv nicht mehr angeeignet werden kann. Das hebt die von Honneth beschriebenen Pathologien wie etwa eine Verrechtlichung von Sozialbeziehungen oder „moralisch motivierten Terrorismus“ (Honneth, 2011, 215)<sup>7</sup> von anderen problematischen sozialen Entwicklungen ab: Gegenüber „sozialen Ungerechtigkeiten“ (Honneth 2011, 157), die auf einer ersten Stufe direkt zu Ausschluss und Isolation führen, liegen die sozialen Pathologien auf einer zweiten, nachgeordneten Stufe, da der Ausschluss hier den Umweg über das gewissermaßen ‚falsche Bewusstsein‘ der Subjekte nimmt.

Der wesentliche Zug, den die institutionellen Sphären sozialer Freiheit den Gesellschaftsbereichen voraushaben, welche einem liberalen oder Kantianischen Freiheitsbegriff verpflichtet sind, liegt darin, dass freiheitsverbürgende Praktiken nicht als Rückzug aus der Sozialwelt und einer nachträglichen Anwendung der so gewonnenen Überzeugungen auf sie verstanden werden. Freiheit wird hier bereits in der sozialen Praxis selbst realisiert. Rollenverpflichtungen können zwar auch Einschränkungen des individuellen Handlungsspielraums bedeuten, etwa wenn Partner:innen in einer Intimbeziehungen ihre Lebensplanung von der anderen Person abhängig machen. Aber diese Einschränkung ist nicht als heteronom – das heißt: als Einschränkung ihrer Freiheit – zu begreifen, weil durch die

---

<sup>7</sup> Darunter versteht Honneth Phänomene, bei denen sich Personen allein aufgrund moralisch begründeter Zweifel an der Legitimität sozialer Einrichtungen für berechtigt halten, sämtliche weitere soziale Rücksichten abzulegen. In anderen Worten wird hierbei ein bestimmter moralischer Standpunkt gegenüber allen anderen Verpflichtungen totalisiert.

rollenspezifischen Einschränkungen ein subjektives Anliegen – in dem Beispiel: ein gemeinsames Leben zu führen – realisiert wird. Genau deswegen, also durch die Möglichkeit zur kooperativen Realisierung ihrer Bedürfnisse und Absichten, erweisen sich die Institutionen sozialer Freiheit für die Subjekte als rational zustimmungsfähig, auch wenn sie möglicherweise in der Ausübung ihrer subjektiven Freiheit zunächst von diesen eingeschränkt werden. In diesem Zusammenhang wird auch der angemessene Status der rechtlichen und moralischen Freiheit deutlich: Sie sollen durch die Möglichkeit zum Rückzug sicherstellen, dass die Individuen nach Klärung ihrer Interessen und Überzeugungen den Institutionen sozialer Freiheit tatsächlich aus freien Stücken zustimmen können, weil sie ihre Absichten in ihnen verwirklicht sehen (vgl. Honneth 2011, 226).

Kooperative Handlungszusammenhänge – also die institutionellen Sphären sozialer Freiheit – können laut Honneth keine sozialen Pathologien, sondern nur Fehlentwicklungen ausbilden, da „ihre ganze Existenz von der Bedingung abhängig ist, daß sich die Subjekte auf der Basis geteilter Handlungsnormen wechselseitig ergänzen“ (Honneth 2011, 125). Es bestehe daher nicht die „Gefahr einer passiven Versteifung auf ein einziges Freiheitsverständnis“ (Honneth 2011, 125). In anderen Worten: Die Familie, der Markt oder das politische Gemeinwesen können aus sich heraus nicht zu einer einseitigen Interpretation von Freiheit verleiten, weil sie bereits nach dem Grundmuster sozialer Freiheit organisiert sind – Störungen in diesen Bereichen seien von äußeren Einflüssen hervorgerufene Fehlentwicklungen.<sup>8</sup>

Vor dem Hintergrund der gewissermaßen kognitivistischen Fassung von sozialen Pathologien und Fehlentwicklungen als systematisch hervorbrachte Missverständnisse kooperativer Handlungsnormen wird der abgeschwächte Stellenwert begrifflich, den soziale Leiderfahrungen in der Theorie sozialer Freiheit einnehmen. Zwar unterminieren soziale Pathologien demnach die Partizipation an den Einrichtungen sozialer Freiheit. Aber da die Konsequenzen hiervon in einem schleichenden Verlust der Realisierungschancen persönlicher Zwecke liegen, und nicht etwa in sozialen Kränkungerfahrungen, besitzen die subjektiven Anzeichen für jene

---

<sup>8</sup> Diese Differenzierung von Pathologien und Fehlentwicklungen scheint auf den ersten Blick wenig plausibel und hat verschiedentlich Kritik hervorgerufen (vgl. etwa Freyhagen 2015; Schaub 2015). Honneth ließ in einer späteren Replik auf Einwände daher zu, dass auch die Marktsphäre – und damit eine Sphäre sozialer Freiheit – aus sich heraus einem Missverständnis zum Opfer fallen und eine soziale Pathologie ausbilden könne (vgl. Honneth 2015b).

Störungen eher den Charakter von „schwer greifbaren Stimmungen“ (Honneth 2011, 158) und Verhaltenserstarrungen statt expliziter Leiderfahrungen. Die Verstimmungen haben einen subklinischen Charakter und sollen sich daher vor allem in „ästhetischen Zeugnissen“ (Honneth 2011, 158) wie etwa in Romanen, Filmen oder Werken der bildenden Kunst zeigen. Allerdings wird hierbei übersehen, dass jene Missverständnisse nicht allein das kooperative Handeln stören, sondern auch die Deutung und Aneignung der eigenen Bedürfnisstruktur beeinträchtigen müssen.

## *2.2 Das Problem des Selbstverhältnisses*

Dass die Teilnahme an Institutionen notwendig Formen der Selbstdeutung miteinschließt, wird schon daran deutlich, dass die an der sozialen Kooperation beteiligten Menschen ihre Bedürfnisse, Interessen und Überzeugungen darin schließlich auch verwirklichen können müssen. Das setzt voraus, dass die Gesellschaftsmitglieder jene Bedürfnisse und Interessen gut genug kennengelernt haben, sodass für sie abschätzbar wird, ob diese in ausreichender Weise in sozialen Institutionen Widerhall finden. Nur dann kann sichergestellt werden, dass die Zustimmung, an welche Honneth die Sphären sozialer Freiheit bindet, zwanglos vollzogen wird.

Allerdings verwendet Honneth kaum Aufmerksamkeit darauf, wie Personen sich selbst im Licht der sozialen Praktiken deuten und verstehen, an denen sie teilhaben. Zwar spricht Honneth in der Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie en passant an, dass Individuen gelernt haben müssen, ihre Wünsche und Absichten so zu interpretieren, dass sie sich in sozialen Kooperationsbeziehungen befriedigen lassen (vgl. Honneth 2011, 92-94). Prozesse der Subjektformation, welche im Hegelschen Vorbild mit den Begriffen der Erziehung und Bildung angesprochen werden (vgl. hierzu Neuhauser 2000, 148-165), werden von ihm aber nicht systematisch beachtet. So wird für Hegel die Grundlage zur Teilnahme an Sittlichkeitsbeziehungen bereits in der Erziehung – der Primärsozialisation in der Familie – gelegt, da hier die zunächst im Natürlichen befangenen Antriebe des Kindes durch Unterordnung unter die elterliche Autorität einer äußeren Bestimmung zugänglich gemacht werden (vgl. Hegel 1986, §174, 326) und die in der Familie erfahrene Liebe eine gefühlsmäßige Empfindung dafür vermittelt, was es heißt, Teil eines sittlichen Ganzen zu sein (vgl. Hegel 1986, 91). Der eigentliche Bildungsprozess vollzieht sich für Hegel schließlich nach Trennung von der Familie durch Tätigkeit im Kontext eines arbeitsteilig organisierten Gemeinwesens (vgl. Hegel 1986, § 187, 343), welche die in der Familie erworbene Disposition erweitert und verallgemeinert. Hierbei erwerben die Subjekte zunächst die Fertigkeiten

und das Wissen, ihr Tun so zu gestalten, dass ihre Willensbestimmung in die Wirklichkeit umgesetzt werden und damit „Objektivität“ erlangen kann. Entscheidender ist aber, dass die mit der Arbeitsteilung einhergehende wechselseitige Abhängigkeit der Marktteilnehmer:innen diese dazu nötigt, ihre Tätigkeit an den Bedürfnissen der jeweils anderen auszurichten (vgl. Hegel 1986, § 192, 349) und sich damit als Teil eines umfassenderen Kooperationszusammenhangs zu verhalten und zu begreifen.

Für eine Aktualisierung der grob skizzierten Formierungsprozesse ist es hilfreich, zwei ineinandergreifende Bewegungen zu differenzieren. Zum einen lässt sich hier ein nach ‚innen‘ gerichtetes Geschehen identifizieren, durch welches Subjekte in die Lage kommen, sich zunächst von ihren unmittelbar gegebenen Bedürfnissen zu distanzieren und diese im Vertrauen auf Kooperationsbeziehungen nach und nach im Einklang mit geltenden Normen zu bestimmen. Dies wird zum anderen durch einen eher nach ‚außen‘ gerichteten Lernvorgang begleitet, in welchem die Prinzipien kennengelernt werden, die die soziale Wirklichkeit strukturieren und durch den sich die Subjekte als Mitwirkende in einem gesellschaftlichen Zusammenhang verstehen. Während Honneth in *Das Recht der Freiheit* noch weitgehend Hegel folgte und davon ausging, dass der Lernvorgang bereits durch die schlichte Teilnahme an den Sphären der sozialen Freiheit vollzogen wird, betonte er in Reaktion auf Kritiken (vgl. Ferrara 2019; van den Brink 2013) die Rolle der politischen Bildung vor allem im Schulunterricht, um die eher abstrakte Kooperationslogik von Märkten und in der politischen Öffentlichkeit zu vermitteln (vgl. Honneth 2020). Offen bleibt aber weiterhin, wie Sozialisationsverläufe außerhalb von Bildungsinstitutionen vonstattengehen und welche Anforderungen sich im Rahmen der Freiheitstheorie an die inneren, psychischen Formierungsprozesse ergeben. Da die Grundlage für die Deutung der eigenen Antriebe auch für Hegel vorwiegend in der Primärsozialisation gelegt wird, und hier außerdem der Bezug zur Bedürfnisstruktur der Individuen deutlicher wird, steht diese im Folgenden im Vordergrund.

### 3. Mögliche Wege der Selbstdeutung: Verinnerlichung und Anerkennung

Die Theorie sozialer Freiheit bietet zwei Ansätze, auf deren Grundlage eine mögliche Aktualisierung der Subjektbildungsprozesse umrissen und die Frage nach sozialem Leid in der Freiheitstheorie neu beantwortet werden kann: Parsons‘ Persönlichkeitstheorie, welche eng mit der von Honneth rezipierten Institutionstheorie verzahnt ist, und die frühere Anerkennungstheorie von Honneth selbst.

Besonders deutlich wird die Bedeutung der Subjektformation für eine Sozialtheorie von Parsons ausgesprochen: Soziale Kooperation und damit gesellschaftliche Reproduktion können für Parsons nur dann gelingen, wenn handlungsleitende Normen und Werte sowohl im sozialen System *instituiert* als auch im Persönlichkeitssystem *internalisiert* worden sind (vgl. Parsons 1964c, 36-37). Da soziale Normen dem Kind zunächst lediglich von außen in Gestalt von Erwartungen der Fürsorge- und Erziehungspersonen entgegentreten, liegt die in der Persönlichkeitstheorie zu klärende Frage für Parsons wesentlich darin, wie sich eine intrinsische Motivation herausbildet, jenen Normen Folge zu leisten und sozial akzeptierte Ziele zu verfolgen. Dabei erweist sich die Abhängigkeit des Kleinkindes von der Zuwendung der Eltern als ein wesentlicher Antrieb des Prozesses, da das Kind so für die Erwartungen der Eltern sensibel wird – was für Parsons zunächst nichts anderes bedeutet, als auf Belohnung und Strafe zu reagieren. Allerdings könnte ein derart allein auf Konditionierung beruhendes Verinnerlichungsmodell nicht klären, wie Subjekte neue Antriebe entwickeln, die über die bloße Befriedigung ihrer gegebenen, organischen Bedürfnisse hinausgehen.

Um das Problem zu lösen, greift Parsons auf Freuds Triebtheorie zurück und nimmt an, dass bei der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse, etwa beim Stillen, immer auch ein gewisses Quantum libidinöser Lust entsteht, welche aber nicht an die Situation der Bedürfnisstillung gebunden ist. Vielmehr hefte diese sich bald an die Fürsorgepersonen als ‚Objekt‘ (vgl. Parsons 1964a). Das Kind strebt dann nicht mehr allein danach, situative Bedürfnisbefriedigung zu erreichen und Deprivation zu vermeiden, sondern es versucht zugleich, die dauerhafte Zuwendung und Liebe der libidinös besetzten Fürsorgepersonen zu sichern. Dadurch erhält die intersubjektive Beziehung selbst, in anderen Worten, einen Wert für das Kind, so dass es beginnt, sich an den elterlichen Erwartungen zu orientieren und damit unvereinbare Regungen zu unterdrücken. Wie schon für Hegel schafft die ‚Liebe‘ somit die emotionale Grundlage für die Teilnahme an sozialen Beziehungen: Der unspezifische und flexible Charakter libidinöser Strebungen lasse es nämlich zu, dass die Orientierung des Kindes nach und nach auf unpersönlichere und abstraktere Werte verschoben wird. Genötigt durch das Inzesttabu und getragen durch die Partizipation an immer umfassenderen Interaktionskontexten – zunächst in der Schule und Peer-Group, später schließlich im Berufsleben und dem politischen Gemeinwesen (vgl. Parsons 1964b, 106f) – wird die affektiv warme libidinöse Bindung der frühen familiären Interaktion zunehmend neutralisiert und zu einer Suche nach Anerkennung und Ansehen sublimiert (vgl. Parsons 1964c, 130-132).

Allerdings fasst Parsons den Verinnerlichungsvorgang so, dass er kaum mehr als eben das ist: Verinnerlichung. Die in sozialen Institutionen verkörperten Werte werden von den Subjekten lediglich übernommen und libidinös besetzt. Wenn man in dem Rahmen von Praktiken der Selbstdeutung sprechen kann, dann bestehen diese darin, mittels Anpassung („adjustment“) die libidinösen Strebungen im Laufe der Sozialisation so zu verschieben, dass sie im Rahmen anerkannter Rollen in Familie, Beruf oder als Staatsbürger:in befriedigt werden können, oder wo das nicht gelingt, sie mittels psychischer Abwehr („defense“) unter Kontrolle zu halten (vgl. Parsons 1964c, 252). Von einer ungezwungenen Realisierung der eigenen Absichten in der sozialen Wirklichkeit – von Honneth, wie gesehen, das Charakteristikum sozialer Freiheit – kann hier also keine Rede sein. Vielmehr läuft der Prozess auf einen Konformismus hinaus, wie Parsons schon früh vorgeworfen wurde.<sup>9</sup> Nichtsdestoweniger hält Parsons an der Möglichkeit fest, dass Störungen im Prozess der Selbstformation zu Leidmomenten führen, welche er als „strain“ (Parsons 1964c, 252) fasst: So kann es in der Sozialisation dazu kommen, dass nicht alle der infantilen Motivations-schichten auf ein ‚höheres‘ Ziel umgelenkt werden; auch können Verhaltenserwartungen durch Interaktionspartner:innen auf eine Weise enttäuscht werden, die Anpassung oder Abwehr scheitern lassen. Gelingt die Anpassung der Gesellschaftsmitglieder an die an sie gestellten Erwartungen nicht, verweist Parsons auf Mechanismen sozialer Kontrolle abweichender Motivationen, worunter er etwa auch explizit die Psychotherapie zählt (vgl. Parsons 1964c, 301).

Da sich so einmal mehr Zweifel an der Zwanglosigkeit des von Parsons konzipierten Selbstverhältnisses ergeben, stellt sich die Frage, welche theoretischen Ressourcen das Anerkennungsmodell bietet, um Prozesse der Subjektformation und Selbstdeutung zu erhellen. Obwohl die Anerkennungstheorie den Sozialisationsvorgang ebenfalls als Verinnerlichung von normativen Erwartungen fasst, die hier als Anerkennungserwartungen verstanden werden, lässt das Modell mehr Platz für konflikthafte Aspekte der Sozialintegration, da nonkonforme Impulse und Strebungen der Subjekte nicht lediglich als zu kontrollierende Abweichungen, sondern als

---

<sup>9</sup> Klassisch ist etwa die Kritik an der „Übersozialisierung“ (Wright 1961) des Subjekts, da in Parsons‘ Theorie einerseits die subjektive Wertverinnerlichung zu tief angelegt wird, andererseits den Subjekten eine konformistische Grundorientierung – nämlich ein primäres Streben nach sozial anerkannten Gratifikationen – unterstellt wird, ohne dass soziale Normen, für die es Belohnungen geben soll, hinterfragt werden können (vgl. auch Adorno 2003, 45).

Schrittmacher sozialen Fortschritts verstanden werden. Die für die hier angestellte Argumentation entscheidende Differenz liegt aber in der psychologischen Theorie, welche dem Sozialisationsprozess zugrunde gelegt wird: Die Motivation zur Teilnahme an sozialer Kooperation wird nicht primär in der Sicherung von Gratifikationsmöglichkeiten ausgemacht; vielmehr geht es darum, ein positives Selbstverhältnis aufrecht zu erhalten, indem Subjekte darauf rechnen können, dass ihre Bedürfnisse, Eigenschaften und Fähigkeiten auf wohlwollende Anerkennung anderer stoßen.<sup>10</sup> Nicht mehr Freuds, sondern Winnicotts Objektbeziehungstheorie bildet nun das Fundament der Subjektformation (vgl. Honneth 2014b, 154-174).

Die zentrale Entwicklungs herausforderung besteht entsprechend nicht in der Verschiebung und Sublimierung libidinöser Strebungen, sondern vor allem in der Transformation der ursprünglichen Abhängigkeit, sodass Mutter und Kind „sich am Ende als unabhängige Personen zu akzeptieren und zu lieben lernen“ (Honneth 2014b, 159). Die Herausforderung ließe sich auch so formulieren, dass das Kind akzeptieren können muss, dass die Mutter einer von ihm unabhängigen äußeren Wirklichkeit angehört, ohne damit zugleich für das Kind verloren zu sein. Ermöglicht wird das, wie Honneth unter Rekurs auf Winnicott argumentiert (Honneth 2014b, 162), durch die Erfahrung, dass die Mutter auf aggressive Regungen nicht mit Strafe reagiert; außerdem unterstützen die sogenannten Übergangsobjekte, welche vom Kind als Vertreter der abwesenden Mutter genutzt werden, das Erleben ihrer Unabhängigkeit zu verarbeiten. Gelingt das gut genug, so wird das Kind in die Lage versetzt, den Gedanken, dass die Mutter unabhängig von ihm existiert, ohne Angst zu ertragen, wodurch es ihm nicht zuletzt ermöglicht wird, mit sich selbst allein zu sein, das heißt die eigenen Impulse, Wünsche und Fantasien angstfrei wahrzunehmen und zu symbolisieren. Das Kind erwirbt, so Honneths Schlussfolgerung, dadurch die grundlegende Zuversicht, dass seine Bedürfnisse die zwanglose Bestätigung durch die Mutter finden können – sprich: von ihr anerkannt werden.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Für eine Gegenüberstellung des triebtheoretischen und objektbeziehungstheoretischen Fundaments der Subjektformation im Kontext der Anerkennungstheorie vgl. Honneth 2000a sowie klassisch Benjamin 1977.

<sup>11</sup> Um diese Schlussfolgerung ziehen zu können, deutet Honneth Winnicott jedoch deutlich intersubjektiver, als es gemessen an Winnicotts eigenen Schriften und dem damaligen theoretischen Umfeld, in dem sie entstanden sind, vertretbar wäre (vgl. Whitebook 2022).

Das Verhältnis der Liebe ist, wie Honneth dezidiert gegen Freud, und man müsste auch sagen: gegen Parsons gerichtet hervorhebt (vgl. Honneth 2014b, 156-157), damit deutlich intersubjektiver konzipiert. Werte werden hier nicht verinnerlicht, weil Liebesentzug befürchtet wird, sondern weil dem Kind dadurch die Möglichkeit eröffnet wird, für eigene Wünsche und Bedürfnisse intersubjektiv Bestätigung zu finden. Zugleich ist das von Liebe geprägte Mutter-Kind-Verhältnis der Prototyp für weitere Anerkennungsverhältnisse, da auch in ihnen die wechselseitige Bestätigung von Eigenschaften und Fähigkeiten zentral ist. Im Unterschied zur Liebe sind die weiteren Anerkennungsformen des Rechts und der sozialen Wertschätzung jedoch stärker durch sozial geteilte Anerkennungsordnungen bestimmt, so dass das Kind – nicht unähnlich dem von Hegel und Parsons geschilderten Vorgang –, durch Teilnahme an immer komplexeren und unpersönlicheren Sozialinteraktionen lernen muss, welche Fähigkeiten und Eigenschaften in der jeweiligen Sozialsphäre auf Anerkennung stoßen. Im Fall der rechtlichen Anerkennung begreift sich das Subjekt als zurechnungsfähige Akteur:in, weil ihm allgemeine Rechte zukommen. Die wertschätzende Anerkennung besteht wiederum darin, dass das Subjekt in den Eigenschaften und Fähigkeiten, mit denen es mittels Arbeit einen Beitrag zum Erhalt des Gemeinwesens leistet, bestätigt wird und dadurch in die Lage versetzt wird, jene wertschätzende Haltung auch sich selbst gegenüber einzunehmen.

Das Modell der Selbstdeutung, das so nahegelegt wird, besteht entsprechend in der inneren Aushandlung, inwieweit die Aspekte der Person, welche soziale Anerkennung erfahren, tatsächlich mit den eigenen Tendenzen der Persönlichkeit übereinstimmen. Darin liegt durchaus Konfliktpotenzial: Zum einen kann das Subjekt den Eindruck gewinnen, dass wichtige Aspekte seiner Person sozial keine Bestätigung finden, weil für sie keine entsprechenden sozial geteilten Anerkennungsnormen existieren. Zum anderen können auch breit geteilte Anerkennungserwartungen situativ im sozialen Miteinander enttäuscht werden. Weil Honneth das Fundament der Anerkennungsbeziehung ähnlich wie Parsons psychologisch sehr tief legt, macht sich die Enttäuschung von Erwartungen – also Missachtung – als eine leidvolle Störung des Selbstverhältnisses bemerkbar. Diese zeigt sich besonders in Scham oder Wut – Affekte, die Honneth zufolge auch dazu führen können, dass sich die Betroffenen in einen politischen Kampf um die Ausweitung der Anerkennungspraktiken und -normen begeben.

#### 4. Drei Möglichkeiten des Leidens

Nachdem die in *Das Recht der Freiheit* nur angedeuteten Theorien der Subjektformation knapp ausgeführt wurden, lässt sich der liegengelassene

Faden wieder aufgreifen: Auf Grundlage der in den Ansätzen angelegten Entwicklungstheorie ist erstens davon auszugehen, dass Störungen in den Sphären der sozialen Freiheit – sprich: Familie, Wirtschaft und Politik – Subjektbildungsprozesse auf eine Weise beeinträchtigen, die über Fehlinterpretationen äußerer Handlungsnormen hinausgehen, und vielmehr auch das Vermögen zur Deutung der eigenen Antriebe und Interessen nachhaltig deformieren können. Der Grund hierfür liegt nicht nur darin, dass sich das Selbstverhältnis in beiden Ansätzen wesentlich durch die Teilnahme an sozialen Interaktionskontexten herausbildet. Auch wird jener Bildungsprozess als eine schrittweise Verflechtung sozialer Normen und Werte mit subjektiven Wünschen, Bedürfnissen und Interessen vorgestellt – sei es, indem soziale Normen mit Triebenergie besetzt werden, wie in Parsons' Verinnerlichungsmodell, oder sei es, indem Personen in jenen Normen eine Möglichkeit des Ausdrucks und intersubjektiver Bestätigung ihrer Bedürfnisse und Eigenschaften sehen, wie im Anerkennungsmodell. Da sowohl Parsons' Persönlichkeitstheorie als auch Honneths frühe Anerkennungstheorie die Basis des derart sozial vermittelten Selbstverhältnisses in der Mutter-Kind-Interaktion sehen, müssten insbesondere Störungen der Intim- und Sorgebeziehungen die Herausbildung der Selbstbeziehung und damit die Fähigkeit zur sozialen Kooperation grundlegend erschüttern.<sup>12</sup> Gleiches muss aber auch für Störungen in anderen, hier weniger betrachteten gesellschaftlichen Teilbereichen wie in Arbeits- oder Marktbeziehungen gelten, da diese das in der primären Sozialisation etablierte Prinzip beibehalten und lediglich erweitern.

Die psychologische Grundlage, welche die betrachteten Ansätze der Selbstdeutung geben, hat zweitens zur Folge, dass derartige Störungen des Selbstverhältnisses als leidvoll erfahren werden müssen, da hierdurch eigene Antriebe frustriert werden. Hierbei lassen sich drei Fälle unterscheiden, je nachdem, wie nachhaltig die Beeinträchtigung der sozialen Beziehungen ausfällt: Soziale Ungerechtigkeiten im Sinne Honneths wie etwa sozialer Ausschluss oder soziale Kränkungen würden zunächst *unmittelbare Frustrationserfahrungen* nach sich ziehen, welche sich dadurch ergeben, dass etablierte Verhaltenserwartungen situativ enttäuscht werden – Momente, die von Parsons als *strain* oder von Honneth als Missachtung gefasst wurden. Die einseitigen Freiheitsverständnisse, welche in Honneths Entwurf soziale Pathologien wie die Verrechtlichung von Sozialbeziehungen

---

<sup>12</sup> Das war nicht zuletzt ein Argument in den Untersuchungen zu Familie und Autorität am Institut für Sozialforschung der frühen 1930er Jahre (vgl. Horkheimer 1987).

---

und Formen des moralischen Terrorismus auszeichnen, gehen jedoch darüber hinaus. Bei ihnen handelt es sich um *andauernde und sozial hervorbrachte Blockaden* der Fähigkeiten, die eigenen Bedürfnisse, Interessen und Überzeugungen so zu bestimmen, dass sie kooperativ verwirklicht werden können. Das hat nicht nur zur Folge, dass situativ Erwartungen unterlaufen werden, sondern eine ganze Klasse von Interessen und Bedürfnissen im Lebensvollzug gewissermaßen leerlaufen müssen, da sie nicht adäquat interpretiert und realisiert werden können. Hier ließe sich, wie Honneth zuvor, von einem *Leiden an Unbestimmtheit* (Honneth 2001) sprechen. Während zu erwarten wäre, dass sich derartige Leidphänomene verflüchtigen, wenn die Reflexionsblockaden aufgelöst werden, fällt das Problem bei *Störungen innerhalb der Sphären sozialer Freiheit* – Fehlentwicklungen im Sinne Honneths – gravierender aus, weil hier die Fähigkeiten zu einer adäquaten Selbstdeutung nicht nur auf reversible Weise eingeschränkt werden, sondern schon ihr Erwerb frühzeitig durchkreuzt wird. In dem Fall würde die Auflösung von Reflexionsblockaden nicht hinreichen, da die bereichsspezifischen Fähigkeiten zur adäquaten Selbstdeutung und Kooperation erst nachholend entwickelt werden müssten. Da entsprechend sowohl bei sozialen Pathologien als auch Fehlentwicklungen, so wie sie Honneth versteht, davon ausgegangen werden muss, dass die Integration von Bedürfnissen und die Bildung von Interessen auf einer subjektiven Ebene zumindest teilweise misslingt, ist schwer einzusehen, warum die Erscheinungsformen jener gesellschaftlichen Missstände lediglich gedrückte Stimmungen und Verhaltenserstarrungen umfassen sollen, und nicht potenziell auch explizitere Formen psychischen Leidens. Nicht zuletzt die psychoanalytische Krankheitslehre sieht im Ausschluss oder Missverständnis der eigenen Antriebe und Wünsche einen zentralen pathogenen Mechanismus. Damit ist nicht gesagt, dass soziale Pathologien und Fehlentwicklungen notwendig schwere Beeinträchtigungen wie etwa psychische Störungen hervorrufen müssen. Aber vor diesem Hintergrund wäre davon auszugehen, dass Leiderfahrungen *notwendige Begleiter* sozialer Unfreiheit sind.

Das hätte aber noch eine weitere, für eine Freiheitstheorie problematische Konsequenz: Da zwanglose Zustimmung auch die Möglichkeit einer ungezwungenen Selbstdeutung voraussetzt, kann die von den Gesellschaftsmitgliedern gegebene Zustimmung zu sozialen Institutionen nicht ohne weiteres als Garant dafür verstanden werden, dass diese Institutionen

tatsächlich eine zwanglose Kooperation ermöglichen.<sup>13</sup> Vielmehr wäre es nötig, auch sicherzustellen, dass die Möglichkeit zur Selbstdeutung weitgehend unbeeinträchtigt gegeben ist. Die bloße Gelegenheit zu Exit oder Voice reicht dafür nicht hin. In der Konsequenz würde das auch bedeuten, dass pathologische Phänomene nicht nur – wie in Honneths Beispielen – in sozialer Isolierung oder Desintegration bestünden. Es wäre umgekehrt auch denkbar, dass Störungen in der Selbstdeutung zu einer übermäßigen, gewissermaßen ideologischen Zustimmung und Sozialintegration führen,<sup>14</sup> obwohl die Bedürfnisse und Interessen der Gesellschaftsmitglieder in der so fundierten sozialen Kooperation gerade nicht verwirklicht werden.<sup>15</sup>

## 5. Schluss: Jenseits von Anerkennung und Verinnerlichung

Zieht man mit dem Verinnerlichungs- und Anerkennungsmodell die Ansätze heran, welche die Theorie sozialer Freiheit zur Klärung von Selbstdeutungsprozessen anbietet, so wird bereits die Schlussfolgerung nahegelegt,

---

<sup>13</sup> Kritisch zum Punkt der Zustimmung, gerade hinsichtlich Honneths Auffassung, dass diese schon durch die bloße Teilnahme an sozialen Institutionen gewährt wird, vgl. Borman 2019.

<sup>14</sup> An dieser Stelle kann leider nicht auf die Frage eingegangen werden, inwiefern auch gelingende Kooperationsbeziehungen zu Leiderfahrungen beitragen oder diese perpetuieren können – ob also soziale Freiheit und negative soziale Erfahrungen sich notwendig ausschließen. Eine vergleichbare Frage wurde etwa im Kontext der Anerkennungstheorie zunehmend, auch von Honneth selbst, diskutiert (z.B. vgl. Ikäheimo, Lepold und Stahl 2021; Lepold 2021; auch Honneth 2010). Hinweise auf eine mögliche Verschränkung von sozialer Freiheit mit Leiderfahrungen lassen sich etwa der Kritik Lois McNays (2015) entnehmen, der zufolge die Konzeption besonders aufgrund der teleologischen Perspektive nicht hinreichend sensibel für geschlechtsbezogene Ungerechtigkeiten in der sozialen Praxis ist.

<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang ließe sich der Einwand vorbringen, dass derartige Formen ideologischer Sozialintegration auch die Wahrnehmung von sozialem Leiden unterlaufen und ein Beispiel von Sozialpathologien ohne Leidcharakter abgeben. Auf Grundlage der hier eingeschlagenen Argumentation lässt sich dem Einwand jedoch begegnen: Da Leidempfindungen hier aus Blockaden oder Fehlinterpretationen der Antriebsstruktur resultieren, produziert gerade auch eine ideologische Verknüpfung entsprechende Erfahrungen. Nicht die Empfindung als solche wird durch Fehlinterpretationen blockiert, sondern das Verständnis der sozialen und psychischen Bedingungen, aus denen sie resultiert.

dass Störungen in der Aneignung kooperativer Handlungsnormen nicht allein auf einer kognitiven Ebene verbleiben. Vielmehr müssen sie auch zu Störungen in der Integration der eigenen Antriebe und damit zu einer andauernden Frustration derselben, also Leiderfahrungen, führen. Für eine detailliertere Ausarbeitung des Zusammenhangs wäre es jedoch nötig, sich für ein psychologisches Modell zu entscheiden, welches dem Prozess der Subjektformation zugrunde gelegt wird. Parsons' Verinnerlichungsmodell scheidet wegen der Zweifel an der Zwanglosigkeit des Selbstverhältnisses offenkundig aus, sodass vor allem das Anerkennungsmodell infrage zu kommen scheint, um die Leerstelle in der Freiheitstheorie zu füllen. Allerdings steht auch die Anerkennungstheorie vor einem Problem, welches sich ausgerechnet infolge des normativ-funktionalistischen Anspruchs, eine Freiheitstheorie ausgehend von den institutionellen Reproduktionsbedingungen moderner Gesellschaften zu entwickeln, ergibt.

Obwohl Anerkennung auch in *Das Recht der Freiheit* eine nicht unwesentliche Rolle spielt, fallen gegenüber der hier skizzierten Konzeption einige begriffliche Verschiebungen ins Auge. Während ursprünglich ein wesentlicher Aspekt von Anerkennungsbeziehungen darin lag, intersubjektive Bestätigung für persönliche Fähigkeiten und Eigenschaften zu erhalten, versteht Honneth Anerkennung inzwischen lediglich als „reziproke Einräumung eines normativen Status“ (Honneth 2011, 224), mit welchem in Sozialinteraktionen gewisse Pflichten und Ansprüche einhergehen. Das schließt die affirmative Begegnung nicht aus, doch ist die Formulierung erkennbar weiter gefasst und zielt eher darauf, die wechselseitige Zuweisung von Verhaltenserwartungen in Interaktionszusammenhängen zu klären. Honneth löst, in anderen Worten, die enge Bindung der Anerkennung an das Selbstverhältnis und begreift diese nun eher im Sinne eines Mittels zur Handlungskoordination.

Diese Begriffsverschiebung scheint mit der institutionellen Perspektive zusammenzuhängen, welche die Freiheitstheorie auszeichnet. Hierbei liegt der Schwerpunkt auf der Frage, wie Gesellschaftsmitglieder ihr Zusammenwirken als etwas begreifen können, das mit der gesellschaftlichen Reproduktion auch die freie Verwirklichung ihrer Ziele und Absichten sicherstellt. Die Perspektive auf ein gelingendes Selbstverhältnis, welche das Anerkennungsmodell auszeichnet, muss daher als zu eng erscheinen, weil dadurch die in sozialen Institutionen eingelassenen Zwecke nur ausschnittsweise erfasst werden. Die Teilnahme an Arbeitsbeziehungen setzt, um ein Beispiel zu geben, zwar ein gewisses Maß an intersubjektiver Bestätigung der eigenen Fähigkeiten voraus. Aber der gesellschaftliche Zweck der Arbeit lässt sich offenkundig nicht darauf reduzieren, sondern besteht vielmehr in der Bereitstellung von Produkten und Dienstleistungen, um

den Fortbestand der Gesellschaft auf ihrem gegenwärtigen Niveau zu sichern – kurzum: Das Anerkennungsmodell kann den funktionalistischen Aspekten sozialer Kooperation nicht ausreichend Rechnung tragen.

In gewisser Weise bewältigt Parsons' Verinnerlichungsmodell daher die Herausforderungen für Selbstverhältnisse im Rahmen institutioneller Kooperation besser, als es zunächst scheint. So kann es die Bereitschaft, sozialen Verhaltenserwartungen zu folgen, auch dann erklären, wenn diese kein positives Selbstverhältnis fundieren. Die Anforderung an eine Konzeption des Selbstverhältnisses im Rahmen einer Theorie sozialer Freiheit bestünde folglich darin, die Aneignung der in der sozialen Wirklichkeit eingelassenen Handlungsziele sowohl in ihrer funktionalen als auch normativen Dimension zu klären, aber anders als Parsons so, dass sie ihren bloß äußerlichen, heteronomen Charakter verlieren und als die eigenen Zwecke affirmiert werden können.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003. „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie.“ In *Gesammelte Schriften. Band 8.1: Soziologische Schriften I*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, 42–92. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Anderson, Joel. 2013. „The Fragile Concept of Social Freedom.“ *Krisis* 33 (1): 18–22. <https://krisis.eu/article/view/38983>.
- Benjamin, Jessica. 1977. „The End of Internalization: Adorno's Social Psychology.“ *Telos* 32: 42–64.
- Berlin, Isaiah. 1969. „Two Concepts of Liberty.“ In *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, herausgegeben von Henry Hardy, 166–217. Oxford: Oxford University Press.
- Borman, David A. 2019. „Bourgeois Illusions: Honneth on the Ruling Ideas of Capitalist Societies.“ In *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, herausgegeben von Volker Schmitz, 97–124. Cham: Palgrave Macmillan.
- Ferrara, Alessandro. 2019. „Social Freedom and Reasonable Pluralism: Reflections on Freedom's Right.“ *Philosophy and Social Criticism* 45 (6): 1–8. <https://doi.org/10.1177/0191453719842363>.
- Freyenhagen, Fabian. 2015. „Honneth on social pathologies: a critique.“ *Critical Horizons* 16 (2): 131–152. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.0000000044>.

- 
- Genel, Katia. 2019. „The Norm, the Normal and the Pathological: Articulating Honneth's Account of Normativity with a French Philosophy of the Norm (Foucault and Canguilhem).“ *Critical Horizons* 22 (1): 70–88. <https://doi.org/10.1080/14409917.2019.1616482>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden, Band 7*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschmann, Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Harvard: Harvard University Press.
- Honneth, Axel. 2000a. „Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse.“ *Psyche* 54 (11): 1087–1109.
- Honneth, Axel. 2000b. „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie.“ In *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, herausgegeben von Axel Honneth, 11–69. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel. 2010. „Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht.“ In *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, herausgegeben von Axel Honneth, 103–130. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2014a. „Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherungen an einen nahezu unmöglichen Begriff.“ *WestEnd* 11 (1): 45–60.
- Honneth, Axel. 2014b. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2015a. „Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Ein Vorschlag zur Erweiterung unseres moralischen Selbstverständnisses.“ *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 5 (1): 113–130. <https://doi.org/10.1515/jbpa-2015-0109>.
- Honneth, Axel. 2015b. „Rejoinder.“ *Critical Horizons* 16 (2): 204–226. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>.
- Honneth, Axel. 2017. *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp.

- 
- Honneth, Axel. 2020. „Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie.“ In *Die Armut unserer Freiheit*, herausgegeben von Axel Honneth, 187–207. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1987. *Schriften des Instituts für Sozialforschung. Fünfter Band. Studien über Autorität und Familie*, herausgegeben von Max Horkheimer. Lüneburg: zu Klampen.
- Ikäheimo, Heikki, Kristina Lepold, und Titus Stahl, Hrsg. 2021. *Recognition and Ambivalence*, New York: Columbia University Press.
- Laitinen, Arto und Arvi Särkelä. 2019. „Four conceptions of social pathology.“ *European Journal of Social Theory* 22 (1): 80–102. <https://doi.org/10.1177/136843101876959>.
- Lepold, Kristina. 2021. *Ambivalente Anerkennung*. Frankfurt, New York: Campus.
- Lohmann, Georg. 1993. „Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen.“ In *Zur Philosophie der Gefühle*, herausgegeben von Hinrich Fink-Eitel und Georg Lohmann, 266–293. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- McNay, Lois. 2015. „Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality.“ *Critical Horizons* 16 (2): 170–186. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000046>.
- McNeill, David N. 2015. „Social Freedom and Self-Actualization: ‘Normative Reconstruction’ as a Theory of Justice.“ *Critical Horizons* 16 (2): 153–169. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000045>.
- Meyer, John W. und Brian Rowan. 1991. „Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony.“ In *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, herausgegeben von Walter W. Powell und Paul J. DiMaggio, 41–62. Chicago: Chicago University Press.
- Neuhouser, Frederick. 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Neuhouser, Frederick. 2023. *Diagnosing Social Pathology. Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nys, Thomas. 2013. „Which Justice, which Pathology?“ *Krisis* 33 (1): 10–13. <https://krisis.eu/article/download/38981/36766/52854>.
- Parsons, Talcott. 1964a. „The Incest Taboo in Relation to Social Structure and the Socialization of the Child.“ In *Social Structure and Personality*, herausgegeben von Talcott Parsons, 57–77. London: Free Press.

- 
- Parsons, Talcott. 1964b. „Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology In *Social Structure and Personality*, herausgegeben von Talcott Parsons, 78–111. London: Free Press.
- Parsons, Talcott. 1964c. *The Social System*, London: Free Press.
- Renault, Emmanuel. 2009. „The Political Philosophy of Social Suffering.“ In *New Waves in Political Philosophy*, herausgegeben von Boudewijn de Bruin und Christopher Zurn, 158–176. London: Palgrave Macmillan.
- Renault, Emmanuel. 2017. *Social Suffering. Sociology, Psychology, Politics*. London, NewYork: Rowman & Littlefield.
- Schaub, Jörg. 2015. „Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory.“ *Critical Horizons* 16 (2): 107–130. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>.
- Van den Brink, Bert. 2013. „From Personal Relations to the Rest of Society.“ *Krisis* 33 (1): 23–27. <https://krisis.eu/article/view/38984>.
- Whitebook, Joel. 2022. „Winnicott fehlgedeutet. Axel Honneths Gebrauch der Psychoanalyse.“ *Psyche* 76 (2): 97–138. <https://doi.org/10.21706/ps-76-2-97>.
- Wrong, Dennis H. 1961. „The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology.“ *American Sociological Review* 26 (2): 183–193.
- Zurn, Christopher. 2011. „Social pathologies as second-order disorders.“ In *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, herausgegeben von Danielle Petherbridge, 345–370. Leiden, Boston: Brill.



# Einleitung: Jenseits des Individuums und über die Zeit hinweg – Intergenerationelle Perspektiven in der Ethik

Introduction: Beyond the individual and across time – intergenerational perspectives in ethics

NIKLAS ELLERICH-GROPPE, OLDENBURG  
& DOMINIK KOESLING, MÜNSTER

*Zusammenfassung:* Sei es der angemessene Umgang mit der Klimakrise, die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme oder das richtige Handeln angesichts eines kolonialen Erbes – in jüngster Zeit wird eine Vielzahl von Themen vermehrt in öffentlichen, aber auch akademischen Debatten aufgegriffen, die ethische Fragen der Generationenbeziehungen auf die Tagesordnung setzen. Innerhalb der Ethik überwiegen jedoch bis heute Ansätze, die durch eine Fokussierung auf das Individuum sowie die Gegenwart gekennzeichnet sind und dementsprechend nur bedingt geeignet sind, derlei Frage- und Problemstellungen zu adressieren. An dieser Stelle setzt der vorliegende Schwerpunkt *Intergenerationelle Perspektiven in der Ethik* an, dessen inhaltliche Diskussion der nachstehende Einleitungsbeitrag eröffnen soll. Dazu wird zunächst die Debatte rund um Intergenerationalität im ethischen Diskurs skizzenhaft umrissen. Darauf folgt ein Impuls zum Generationenbegriff, der in der gesamten Diskussion eine zentrale Stellung einnimmt. Im Anschluss werden das Ziel und die Anlage des Schwerpunkts beleuchtet, bevor abschließend ein kurzer Überblick über die sechs Schwerpunktbeiträge gegeben wird.

*Schlagerwörter:* Intergenerationelle Ethik, Generationenbegriff, Kollektivität, Zeitlichkeit

*Abstract:* Irrespective of whether the appropriate means of addressing the climate crisis, the future of social security systems or the right actions in the face of a colonial legacy are discussed – a number of topics have been increasingly taken up in recent public and academic debates, placing ethical questions relating to intergenerational relationships at the forefront of the agenda. However, within the field of ethics, approaches that are characterized by a focus on the individual and the

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



present – and that are therefore only partially suitable for addressing such questions and problems – still dominate the field. This observation serves as a starting point for the topical collection on *intergenerational perspectives in ethics*. The following introductory article aims to initiate discussion on this topic. To this end, we outline the debate on *intergenerationality* in the ethical discourse, in a first step. After this, we provide a short introduction to the concept of generation, which plays a central role in the overall discussion. Afterwards, the aim and structure of this topical collection are highlighted, before concluding with a brief overview of the six topical contributions.

*Keywords:* Intergenerational ethics, concept of generation, collectivity, temporality

Ob Fragen über den angemessenen Umgang mit der Klimakrise, die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme oder das richtige Handeln angesichts eines kolonialen Erbes – in jüngster Zeit rückt eine Vielzahl von Themen vermehrt in den Blick öffentlicher Debatten, die ethische Fragen der Generationenbeziehungen auf die Tagesordnung setzen. Auch innerhalb der philosophischen Debatte zeichnet sich diese Tendenz deutlich ab: Angestoßen vom Bericht des Club of Rome *Die Grenzen des Wachstums* (1972) sowie dem *Brundtland-Report* (World Commission on Environment and Development 1987) stellt insbesondere Hans Jonas' einflussreiches Werk *Das Prinzip Verantwortung* (2020 [1979]) einen wichtigen Ausgangspunkt für die philosophische Debatte zu Zukunftsthemen dar. So werden spätestens seit Veröffentlichung und Diskussion dieses Werks Fragen bezüglich einer Verantwortung für zukünftige Generationen (Birnbacher 1995) beziehungsweise danach, was wir künftigen Generationen schulden (K. Meyer 2018), auch explizit diskutiert und immer wieder (re)artikuliert. Zugleich reichen die damit in den Blick genommenen „Zeithorizonte des Ethischen“ (Rehmann-Sutter und Pfeleiderer 2006) keineswegs nur in die Zukunft. Vielmehr umfassen sie auch die Vergangenheit und schließen etwa im Sinne einer historischen Gerechtigkeit (L. Meyer 2005) den angemessenen Umgang mit dem Erbe, den Lebensleistungen und der Schuld vergangener Generationen mit ein. Das betrifft einerseits die Verantwortung jüngerer Generationen für das positive Erbe und die Lebensleistungen ihrer Vorfahren, andererseits den angemessenen Umgang mit historischem Unrecht wie der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft oder dem Kolonialismus und einer entsprechenden Schuld samt Fragen der Verantwortung und einer möglichen Wiedergutmachung (Jaspers 2012; Rothberg 2019; Schefczyk 2011).

Gegenwärtig sind es vor allem Fragen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zwischen früheren, gegenwärtigen und zukünftigen Generationen, also Fragen *intergenerationeller* (Un)gerechtigkeit (z. B. Tremmel 2012; Gosseries und Meyer 2009), die den Diskurs rund um die Generationenbeziehungen prägen. Besonders prominent zeigt sich das in den Diskussionen rund um die Klimaethik (Birnbacher 2016; Gesang 2011), speziell den Klimawandel (Roser und Seidel 2015) und die Nachhaltigkeit (Ott und Döring 2011) sowie um die Einrichtung beziehungsweise Ausgestaltung politischer Institutionen und sozialer Sicherungssysteme (Gesang 2014; González-Ricoy und Gosseries 2016; Müller-Salo 2021). Aber auch mit Blick auf die innerfamiliären Beziehungen (Betzler und Bleisch 2015; Bleisch 2018; vgl. auch den entsprechenden Schwerpunkt in dieser Zeitschrift 2015) sowie Fragen der Gesundheitsversorgung (etwa Munthe et al. 2020; Koesling und Bozzaro 2022) und der Erziehungs- und Bildungsphilosophie (Ecarius 1998; Brinkmann et al. 2023) gerät das Verhältnis der Generationen in den letzten Jahren zunehmend in den Blick.

Was all diese einzelnen Diskussionsstränge trotz ihrer Verschiedenheit vor Augen führen, ist die Tatsache, dass die konkreten Fragen jeweils eine ethische Reflexion jenseits des Individuums und durch die Zeit hinweg verlangen. Trotz des zunehmenden, auch durch die aktuellen Debatten befeuerten Interesses, Generationenverhältnisse und -beziehungen ethisch zu reflektieren, etablieren sich intergenerationelle Perspektiven in der Ethik jedoch nur langsam. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass schon der damit in Anschlag gebrachte Begriff der Generation selbst nicht eindeutig und teilweise hochgradig umstritten ist. Weil jedoch der, oder genauer: *ein* Generationenbegriff für *intergenerationelle* Perspektiven in der Ethik fundamental, ja konstitutiv ist – und zwar ganz gleich ob nun im Bereich der Metaethik, normativen Ethik oder angewandten Ethik – und entsprechend auch für alle in diesem Schwerpunkt versammelten Beiträge eine Rolle spielt, soll er hier überblickshaft und diskussionseinladend Thema sein.

## Was ist eine Generation? – Drei Begriffsauslegungen und ihre theoretischen Folgen

Bemüht man sich um eine Begriffsbestimmung von *Generation* beziehungsweise *Generationen*, so lassen sich mit Bezug auf die philosophischen und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen im Wesentlichen drei unterschiedliche Auslegungen identifizieren (zur Übersicht: Kertzer 1983; Höpflinger 2012; Tremmel 2012; Costanza et al. 2023). Ein erstes,

*genealogisches* Verständnis von Generationen versteht diese vorrangig im Sinne familialer und verwandtschaftlicher Beziehungen voneinander abstammender Individuen oder Kollektive. Generationen bilden in dieser Lesart gewissermaßen eine „biologische Kette“ (Spitzer 1973, 483; eigene Übersetzung) in Form von Eltern- und Kindschaft, in der eine Generation auf die andere nachfolgt. Die zweite, *chronologische* Ausdeutung von Generationen bezieht sich auf Geburtskohorten. Sie nimmt also, je nach konkreter Interpretation, ihren Ausgangspunkt darin, dass sich Personen, die entweder im selben Jahr oder zumindest in gewisser zeitlicher Nähe geboren wurden, in Generationen stratifizieren lassen (vgl. etwa Strauss und Howe 1991; Tremmel 2012). Insbesondere in medialen Debatten findet sich häufig ein drittes, *sozio-kulturelles* Verständnis von Generationen, wie es ursprünglich und in besonders prominenter Form von Karl Mannheim beschrieben wurde (Mannheim 1928). Diese Begriffstradition weist spezifischen historischen Erfahrungen und sozio-kulturellen Kontexten eine entscheidende Rolle für das Entstehen von Generationen zu, die bis hin zu Diagnosen von generationenspezifischen geteilten Haltungen, Verhaltensweisen und Einstellungen reichen kann.

Angesichts dieser heterogenen Ausdeutungen überrascht es kaum, dass manche Autorinnen und Autoren ganz grundsätzlich in Frage stellen, inwiefern der Generationenbegriff philosophisch überhaupt einen Mehrwert bieten kann. Die in diesem Zusammenhang formulierte Kritik ist vielschichtig; sie betrifft neben theoretischen Fragen der Abgrenzung eines tragfähigen Generationenbegriffs (Schröder 2018; Tremmel 2012) methodische Herausforderungen in der (empirischen) Erforschung von Generationen (Kertzer 1983; Smith 2020), aber auch die tatsächliche Verwendungsweise des Generationenbegriffs in öffentlichen Debatten (Schröder 2018; Costanza et al. 2012). Ebenso wird kritisiert, dass ein zu starker Fokus auf Generationen die interne Diversität dieses Kollektivs vernachlässigen kann – und in diesem Sinne grundlegendere moralische Probleme und Ungleichheiten zu verschleiern droht (Butterwegge 2009). Produktiv gewendet können die in diesem kursorischen Überblick aufscheinenden Unterschiede ebenso wie die virulente Kritik jedoch eine Vielzahl von Problemstellungen für die philosophische Auseinandersetzung eröffnen. Anhand der Corona-Pandemie, die sich auch als eine Blaupause für die Aushandlung der moralischen Verhältnisse von Generationen in Krisenzeiten verstehen lässt, lässt sich das beispielhaft illustrieren. Schließlich wurde im Zuge der Pandemie auffallend häufig auf Generationen rekurriert, allerdings mit einiger begrifflicher Unschärfe.

*Erstens* war zu beobachten, dass sowohl im massenmedialen und politischen als auch im wissenschaftlichen Diskurs variierte und teils changierte, wovon konkret die Rede war, wenn Generationen thematisiert und adressiert wurden. So war manchmal einem eher sozio-kulturellen Generationenverständnis folgend von ‚den Boomern‘ die Rede, gleichzeitig wurden altersgruppenbezogene Generationeneinteilungen vorgenommen, wobei beides teilweise mit Stereotypen verwoben war (vgl. dazu Ellerich-Groppe et al. 2024; Pelizäus und Heinz 2020). Dies wiederum hatte, *zweitens*, Auswirkungen darauf, wie die moralischen Beziehungen zwischen den Generationen ausgedeutet wurden. Das äußerte sich unter anderem in heterogenen, teilweise einander widersprechenden Vorstellungen davon, was zum Beispiel *die Alten* legitimerweise von *den Jungen* erwarten dürfen, was die häufig im Sinne von Altersgruppen verstandenen einzelnen Generationen einander schulden und welche sonstigen moralischen Pflichten zwischen den Generationen bestehen. Gerade in der Rechtfertigung der moralischen Beziehungen hat, *drittens*, auch eine intergenerationelle Ausdeutung ethischer Konzepte eine relevante Rolle, was sich insbesondere an der *Solidarität* beobachten ließ. Versteht man diese allgemein als Beitragsleistung oder Inkaufnahme von Kosten innerhalb oder gegenüber einer Gruppe aufgrund einer Identifikation von Gemeinsamkeiten, dann waren alle diese Elemente im Angesicht einer intergenerationellen Krise mit Herausforderungen konfrontiert (Prainsack und Buyx 2016; Ellerich-Groppe 2023; Ellerich-Groppe et al. 2024). Denn neben der Frage nach dem solidarischen Subjekt und Objekt im Generationenzusammenhang war auch die Frage nicht ohne Weiteres zu beantworten, auf welcher Gemeinsamkeit unterschiedliche Generationen miteinander oder eine Generation gegenüber der anderen solidarisch sein sollen (vgl. dazu Ellerich-Groppe et al. 2020; Ellerich-Groppe et al. 2024). Damit eng verknüpft ist, *viertens*, das Verhältnis von inter- und intragenerationellen Beziehungen auszuloten, unter anderem deshalb, weil Ansprüche intergenerationeller Gerechtigkeit mit intragenerationeller, konkret etwa internationaler, Gerechtigkeit kollidieren können (Lumer 2014; vgl. auch von Negenborns Beitrag in diesem Schwerpunkt), wie es während der Corona-Pandemie etwa im Zusammenhang mit den Diskussionen über eine faire intergenerationelle und/oder internationale Impfstoffverteilung zu beobachten war.

Anhand der Corona-Pandemie und der vier angeführten Aspekte zeigt sich beispielhaft, dass sich mit einem intergenerationellen Blick eine Querschnittsperspektive eröffnet: Die einzelnen Frage- und Problemstellungen rund um intergenerationelle Beziehungen und Verhältnisse sind

miteinander verschränkt, die Sphären intergenerationellen Zusammenlebens müssen deswegen stets ins Verhältnis zueinander gesetzt werden (Müller-Salo 2022). Diese wenigen Anmerkungen vermögen zu illustrieren, welchen Mehrwert ein stärkerer Fokus auf Generationenbeziehungen bieten kann und welche Herausforderungen sich dabei stellen. Unterstreichen lässt sich dieser Punkt noch einmal mit Blick auf die zwei in intergenerationellen Perspektiven zusammenlaufenden und für sie konstitutiven Dimensionen der *Kollektivität* und der *Zeitlichkeit*.

Denn zum einen ist allen intergenerationellen Ansätzen gemein, dass sie den Blick auf Verhältnisse jenseits des Individuums lenken (Sturn 2020). Auch wenn mitunter betont wird, dass die entscheidenden moralischen Akteur\*innen letztendlich die Individuen sind und bleiben (K. Meyer 2018; Herstein 2009), wird mit dem Generationenbegriff unweigerlich das Verhältnis von einem Individuum zu einem mindestens imaginierten Kollektiv thematisiert. Daran anschließend ergeben sich etwa Fragen, wie das Verhältnis von individueller und kollektiver Verantwortung zu begründen ist, inwiefern es kollektive Intentionen oder Identitäten überhaupt geben kann oder welcher Status (Generationen-)Kollektiven insgesamt zugewiesen werden kann. Zum anderen überwinden diese Perspektiven einen *ethischen Präsentismus* und weiten den Blick zeitlich, indem sie neben der Gegenwart auch die Zeithorizonte der Vergangenheit und Zukunft miteinbeziehen und miteinander verschränken. Dadurch ergänzen sie die in ethischen Diskussionen dominante synchrone Perspektive um eine diachrone. Nicht ohne Grund werden Generationen mitunter im Sinne einer „gesellschaftliche[n] Regelung von Zeitlichkeit“ (Matthes 1985) gelesen. Dabei verbinden sich mit dem Generationenbegriff – um einen rund zehn Jahre alten Schwerpunkt in der Zeitschrift für Praktische Philosophie aufzugreifen – „[n]eue Zugänge zur Zeitlichkeit des Menschen in der Ethik“ (Schweda und Bozzaro 2014), die auch jenseits intergenerationeller Perspektiven fruchtbar sein können.

## Ziel und Anlage des Schwerpunkts

Hier allerdings interessiert vor allem, ob und wenn ja welche wertvollen Einsichten ein Blick auf die Generationen und ihre Beziehungen liefern kann. Der Mehrwert eines stärkeren Fokus auf intergenerationelle Perspektiven in der Ethik kann jedoch nur dann hervorgebracht werden, wenn sie selbst mit all ihren Herausforderungen zum Gegenstand philosophischer Reflexion erhoben werden. Der vorliegende Schwerpunkt soll zu einer Auseinandersetzung mit diesen Potenzialen und Herausforderungen beitragen.

Grundsätzlich sollen dabei im Weiteren Fragen aus vier Bereichen zur Sprache kommen.

Ein erster Bereich adressiert die *Definition, die Wahrnehmung und das Verhältnis der Generationen*. Dazu zählen Fragen nach der Beschaffenheit von Generationen und wie Generationen aus philosophischer Perspektive (besser) verstanden werden sollten. Dabei spielt etwa eine Rolle, wie sich Beziehungen zwischen Generationen, ihre fundierenden normativen Grundlagen und weitere intergenerationelle moralische Ansprüche und Verpflichtungen begründen lassen.

Die *intergenerationelle Ausdeutung von ethischen Begriffen und Konzepten* bildet einen zweiten Themenblock, in dem es die Anwendbarkeit von Begriffen wie Gerechtigkeit, Solidarität, Nachhaltigkeit, Verantwortung und Sorge vor dem Hintergrund einer intergenerationellen Perspektive zu diskutieren gilt. Ein Beispiel für eine relevante Fragestellung mag hier die nach der Ausdehnung kontraktualistischer Theorien auf intergenerationelle Perspektiven sein sowie diejenige, was ein gutes intra- oder auch intergenerationelles Leben auszeichnet.

Die verschiedenen *Anwendungsbereiche, in denen intergenerationelle Perspektiven relevant werden*, klangen bereits an. Und tatsächlich sind die Fragen, welche Probleme aus einer intergenerationellen Perspektive in spezifischen Bereichen sichtbar werden und wie Überlegungen aus einer intergenerationellen Perspektive institutionalisierbar sind, nur zwei relevante Aspekte aus diesem Themenkomplex, die auch im vorliegenden Schwerpunkt direkt und indirekt zur Sprache kommen sollen.

Die *theoretischen, methodischen und metaethischen Voraussetzungen intergenerationeller Perspektiven in der Ethik* stellen schließlich ein letztes Themenfeld dar, für das der vorliegende Schwerpunkt Impulse liefern soll. Die grundlegende Frage, wie eine Ethik konzipiert sein sollte, damit sie Generationenbeziehungen angemessen berücksichtigen kann, spielt in alle Beiträge dieses Schwerpunkts hinein und verbindet sich je nach Beitrag mit weiteren theoretischen, methodischen und metaethischen Erwägungen, die – man denke an die allgemeinen Einsichten zu Kollektivität und Zeitlichkeit – auch jenseits intergenerationeller Perspektiven das philosophische Nachdenken bereichern können.

## Übersicht über die Beiträge

Wie anhand dieses Aufrisses deutlich geworden sein dürfte, eröffnen intergenerationelle Perspektiven in der Ethik eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Frage- und Diskussionsräume. Dies spiegelt sich auch in der

Vielfalt der unterschiedlichen Beiträge wider, die im vorliegenden Themenschwerpunkt versammelt sind und mit denen die beteiligten Autorinnen und Autoren die Diskussion zur intergenerationellen Ethik bereichern.

Colin von Negenborn leuchtet im ersten Beitrag unter dem Titel *Nachbarn oder Nachkommen? Intra- vs. intergenerationelle Gerechtigkeit* aus, wie sich intragenerationelle Ansprüche der Gerechtigkeit mit intergenerationellen perspektivisch vereinen lassen. In dieser Frage spricht sich der Autor gegen eine Erweiterung eines synchronen Blicks auf Gerechtigkeit um eine zeitliche Betrachtungsperspektive aus und plädiert stattdessen für ein inhärent diachrones Verständnis von Gerechtigkeit, insofern sich damit nicht nur motivationale, sondern auch epistemische Probleme adressieren lassen.

Unter der Überschrift *Brauchen wir eine neue Ethik für das Anthropozän? Individuelle Verantwortung für kollektive Schäden im Kontext des Klimawandels* wirft Marius Bartmann im zweiten Beitrag die Frage auf, ob es angesichts des anthropogenen Klimawandels und der damit verknüpften intra- und intergenerationellen Gerechtigkeitsherausforderungen eine Neuausrichtung ethischer Erwägungen bedarf. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet dabei die klimaethische Streitfrage, inwiefern individuellem Handeln samt den mit den jeweiligen Handlungen verbundenen, jedoch zumeist geringfügigen Emissionen in moralischer Hinsicht Relevanz zukommt. Wissend um die Debatte kollektiver Verantwortungszuschreibungen und die damit verknüpfte Debatte um kollektive moralische Akteurschaft verteidigt der Autor die Zuschreibung individueller Verantwortung.

Im dritten Beitrag mit dem Titel *Temporale Vulnerabilität – Janna Thompsons Begründung intergenerationeller Verantwortung und ihre Bedeutung in der Klimaethik* rückt Christoph Rehmann-Sutter den in der deutschsprachigen Debatte rund um intergenerationelle Gerechtigkeit bislang wenig berücksichtigten Ansatz Janna Thompsons in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Dabei zeigt er auf, dass sich ihr Konzept temporaler Vulnerabilität eignet, um intergenerationelle Sorge und Verantwortung zu begründen. Wenn Gesellschaften im Sinne Thompsons als diachrones Kontinuum verstanden werden, in dem verschiedene Generationen sich überlappen und miteinander verbunden sind, ergäben sich daraus Pflichten, für das Wohl künftiger Generationen, etwa im Hinblick auf den Klimawandel, zu sorgen.

Alexander Braml thematisiert im vierten Beitrag *Die Sorge zur Fürsorge. Eine care-ethische Annäherung an das Motivationsproblem in der*

*Zukunftsethik* und stellt damit auf das Problem mangelnder Handlungsmotivation gegenüber zukünftigen Generationen scharf. Wie insbesondere die Klimakrise deutlich vor Augen führt, handeln Menschen nämlich häufig entgegen ihrer selbst artikulierten Wünsche, künftigen Generationen, insbesondere eigenen Nachkommen, eine gute Zukunft zu ermöglichen und die Möglichkeitsbedingungen dafür zu erhalten. Vor diesem Hintergrund fragt der Autor danach, wie sich diese Kluft zwischen dem geäußerten Anspruch und der konkreten Handlungspraxis schließen lässt und schlägt vor, dass hierzu der Grundsatz einer Sorge zur Fürsorge leitend sein kann.

Im fünften Beitrag *Moralischer Kontraktualismus und das Nichtidentitätsproblem: die Grenzen nicht-komparativer Lösungen* greift D. Valeska Martin mit dem Nichtidentitätsproblem ein bekanntes und vielbeachtetes Problem der intergenerationellen Ethik auf. Jede zukunftsethische Perspektive, so die Problemstellung, hat nämlich zu berücksichtigen, dass die moralischen Abwägungen über und der konkrete Vollzug bestimmter Entscheidungen in der Gegenwart Einfluss auf zukünftige Menschen haben, ja noch radikaler, die konkrete Existenz der jeweils konkreten zukünftig Lebenden davon abhängt. Die Autorin lotet aus, inwiefern sich ein nicht-komparativer kontraktualistischer Ansatz eignet, um diesem Problem zu begegnen und kommt zum Urteil, dass er zur Lösung des Nichtidentitätsproblems für kontraktualistische Erwägungen nur bedingt beitragen kann.

Im sechsten und schwerpunktbeschließenden Beitrag *Der intergenerationelle Turnus im irdischen Raum* greift Matthias Fritsch die Problematik auf, wie Generationengerechtigkeit konzeptionell adäquat gefasst werden kann. Entgegen einer allein tiefenzeitlichen Strukturierung des irdischen Raums im Sinne des Anthropozäns erläutert er die Notwendigkeit, derartigen Überlegungen die Zeit der Generationen zur Seite zu stellen. Der Autor unterbreitet dabei den Vorschlag, intergenerationelle Gerechtigkeit als abwechselndes An-der-Reihe-Sein bezüglich der Nutzung der Erde zu verstehen, und plädiert damit dafür, einen räumlich-zeitlich übergreifenden Blick auf die Frage nach Generationengerechtigkeit einzunehmen.

Mit ihren unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen bieten all diese Beiträge einen Überblick über das breite Feld der Möglichkeiten intergenerationeller Perspektiven in der Ethik – und bilden damit vielleicht den Ausgangspunkt für weitere philosophische Erkundungen des Querschnittsbegriffs der *Generationen* und die weitere Diskussion der immer häufiger thematisierten Fragen rund um *Intergenerationalität*. Wir danken allen Autor\*innen für Ihren Beitrag zu diesem Themenschwerpunkt. Unser ausdrücklicher Dank gilt darüber hinaus allen Gutachter\*innen, die mit ihren

detaillierten und konstruktiven Kommentaren zur Verwirklichung dieses Themenschwerpunkts beigetragen haben. Als Herausgeber dieses Schwerpunkts haben wir darüber hinaus besonders von den Diskussionen mit den Mitgliedern der *Arbeitsgemeinschaft intergenerationelle Gesundheitsethik (AiG)*, Claudia Bozzaro, Christoph Rehmann-Sutter, Silke Schicktanzen und Mark Schweda, profitiert, die uns in der Anlage und Begleitung des Schwerpunkts sowie der Formulierung dieser Einleitung eine große Hilfe waren. Dafür danken wir sehr.

Dank gebührt auch der Zeitschrift für Praktische Philosophie, die es überhaupt erst möglich gemacht hat, diesen Schwerpunkt zu gestalten. Besonders danken möchten wir hier Birgit Beck für die konstruktive Zusammenarbeit und schließlich Emma Dierlamm für die Durchsicht dieses Einleitungstextes.

## Literatur

- Betzler, Monika, und Barbara Bleisch, Hrsg. 2015. *Familiäre Pflichten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Birnbacher, Dieter. 1995. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- Birnbacher, Dieter. 2016. *Klimaethik. Nach uns die Sintflut?* Stuttgart: Reclam.
- Bleisch, Barbara. 2018. *Warum wir unseren Eltern nichts schulden*. München: Hanser
- Brinkmann, Malte, Gabriele Weiß, und Markus Rieger-Ladich, Hrsg. 2024. *Generation und Weitergabe. Erziehung und Bildung zwischen Erbe und Zukunft*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Butterwegge, Christoph. 2009. „Sozialstaat, demografischer Wandel und Generationengerechtigkeit – Betrachtungen aus der Perspektive einer kritischen Politikwissenschaft“. In *Generationen. Multidisziplinäre Perspektiven*, herausgegeben von Harald Künemund und Marc Szydlik, 209–228. Wiesbaden: Springer VS.
- Costanza, David P., Cort W. Rudolph, und Hannes Zacher. 2023. „Are generations a useful concept?“ *Acta Psychologica* 241: 104059. <https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2023.104059>
- Costanza, David P., Jessica M. Badger, Rebecca L. Fraser, Jamie B. Severt, und Paul A. Gade. 2012. „Generational Differences in Work-Related Attitudes: A Meta-

- analysis". *Journal of Business and Psychology* 27(4): 375–394. <https://doi.org/10.1007/s10869-012-9259-4>
- Ecarius, Jutta, Hrsg. 1998. *Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationenbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ellerich-Groppe, Niklas, Irmgard Steckdaub-Muller, Larissa Pfaller, und Mark Schweda. 2024. „Moral Paradigms of Intergenerational Solidarity in the Coronavirus-Pandemic". *Analyse & Kritik* 46(1): 85–119. <https://doi.org/10.1515/auk-2024-1010>.
- Ellerich-Groppe, Niklas, Mark Schweda, und Larissa Pfaller. 2020. „#StayHome-ForGrandma – Towards an analysis of intergenerational solidarity and responsibility in the coronavirus pandemic". *Social Sciences & Humanities Open* 2(1):100085. <https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2020.100085>.
- Ellerich-Groppe, Niklas. 2023. „Mit Bluetooth ein Signal der Solidarität senden? – Eine medizinethische Analyse der öffentlichen Debatte über die Corona-Warn-App". *Ethik in der Medizin* 35: 265–283. <https://doi.org/10.1007/s00481-023-00751-z>.
- Gesang, Bernward, Hrsg. 2014. *Kann Demokratie Nachhaltigkeit?* Wiesbaden: Springer.
- Gesang, Bernward. 2011. *Klimaethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- González-Ricoy, Iñigo, und Axel Gosseries, Hrsg. 2016. *Institutions for Future Generations*. Oxford: Oxford University Press.
- Gosseries, Axel, und Lukas H. Meyer, Hrsg. 2009. *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Herstein, Ori J. 2009. „The Identity and (legal) Rights of Future Generations". *The George Washington Law Review* 77: 1173–1215.
- Höpfinger, François. 2012. „Generationen - eine Begriffsbestimmung zu einem mehrdeutigen Konzept". *Agora* 42 2/2012: 32–37.
- Jaspers, Karl. 2012. *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. 4. Auflage. München: Piper.
- Jonas, Hans. 2020 (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Berlin: Suhrkamp.

- 
- Kertzner, David I. 1983. „Generation as a Sociological Problem”. *Annual Review of Sociology* 9: 125–149. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.09.080183.001013>
- Koesling, Dominik, und Claudia Bozzaro. 2022. „The post-antibiotic era: an existential threat for humanity”. *Intergenerational Justice Review* 8(2): 51–56. <https://doi.org/10.24357/igjr.8.2.1230>
- Lumer, Christoph. 2014. „Die Kombination von intergenerationeller und internationaler Gerechtigkeit”. *Journal für Generationengerechtigkeit* 14(1): 18–26.
- Mannheim, Karl. 1928. „Das Problem der Generationen“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7(2): 157–185 und 7(3): 309–330.
- Matthes, Joachim. 1985. „Karl Mannheims ‚Das Problem der Generationen‘, neu gelesen. Generationen-‘Gruppen‘ oder ‚gesellschaftliche Regelung von Zeitlichkeit‘?“ *Zeitschrift für Soziologie* 14(5): 363–372.
- Meadows, Dennis L., Donella Meadows, Erich Zahn, und Peter Milling. 1972. *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart: Dt. Verl. Anst (DVA informativ).
- Meyer, Kirsten. 2018. *Was schulden wir künftigen Generationen? Herausforderung Zukunftsethik*. Stuttgart: Reclam.
- Meyer, Lukas H. 2005. *Historische Gerechtigkeit*. Berlin: De Gruyter.
- Müller-Salo, Johannes. 2021. *Diachrone Legitimität. Die Beständigkeit politischer Ordnungen als Herausforderung der Demokratie*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Müller-Salo, Johannes. 2022. *Offene Rechnungen. Der kalte Konflikt der Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- Munthe, Christian, Davide Fumagalli, und Erik Malmqvist. 2020. „Sustainability principle for the ethics of healthcare resource allocation”. *J Med Ethics* 47: 90–97.
- Ott, Konrad, und Ralf Döring. 2011. *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- Pelizäus, Helga, und Jana Heinz. 2020. „Stereotypisierungen von Jung und Alt in der Corona-Pandemie”. *APUZ Aus Politik und Zeitgeschichte* 70(52-53): 10–16.
- Prainsack, Barbara, und Alena Buyx. 2016. *Das Solidaritätsprinzip. Ein Plädoyer für eine Renaissance in Medizin und Bioethik*. Frankfurt/New York: Campus.

- 
- Rehmann-Sutter, Christoph, und Georg Pfeleiderer. 2006. *Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Roser, Dominic, und Christian Seidel. 2015. *Ethik des Klimawandels. Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Rothberg, Michael. 2019. *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford: Stanford University Press.
- Schefczyk, Michael. 2011. *Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung*. Berlin: De Gruyter.
- Schröder, Martin. 2018. „Der Generationenmythos”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70(3): 469–494. <https://doi.org/10.1007/s11577-018-0570-6>
- Schweda, Mark, und Claudia Bozzaro. 2014. „Einleitung: Altern als Paradigma-Neue Zugänge zur Zeitlichkeit des Menschen in der Ethik”. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 1(1): 167–184. <https://doi.org/10.22613/zfpp/1.1.4>
- Smith, Herbert L. 2020. „Age-Period-Cohort Analysis: What Is It Good For? Working paper number 2020-46”. <https://www.aging.upenn.edu/workingpaper/age-period-cohort-analysis-what-it-good>. Zugriff: 5. November 2024.
- Spitzer, Alan B. 1973. „The Historical Problem of Generations”. *The American Historical Review* 78(5): 1353–1385. <https://doi.org/10.1086/ahr/78.5.1353>
- Strauss, William, und Neil Howe. 1991. *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069*. New York: Morrow.
- Sturn, Richard. 2020. „Generationengerechtigkeit, Generationenvertrag und Entsolidarisierung. Klimapolitik und Alterssicherung”. *Limina. Grazer theologische Perspektiven* 3(1): 16–40.
- Tremmel, Jörg C. 2012. *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*. Münster: mentis.
- World Commission on Environment and Development. 1987. *Our common future*. Oxford: Oxford University Press.



# Nachbarn oder Nachkommen? Intra- vs. intergenerationelle Gerechtigkeit<sup>1</sup>

## Proximity or posterity? Intra- vs. intergenerational justice

COLIN VON NEGENBORN, HAMBURG

*Zusammenfassung:* Wie sollen individuelle, miteinander konkurrierende Ansprüche gegeneinander abgewogen werden? Die gerechtigkeits-theoretischen Herausforderungen wachsen, wenn künftige Personen mit einbezogen werden. Mit dem Schritt von rein intra- zu intergenerationeller Gerechtigkeit sind die Ansprüche nicht mehr nur im Raum, sondern auch in der Zeit verteilt. Dieser Beitrag widmet sich der Frage, auf welche Weise die so verteilten Ansprüche zusammengeführt werden sollen.

Dazu wird zwischen einer synchronen und einer diachronen Gerechtigkeitskonzeption unterschieden. Erstere sieht die zeitliche Dimension als Erweiterung der räumlichen: Zunächst setzt sie jene Ansprüche, die zu einem gegebenen Zeitpunkt innerhalb einer Generation existieren, zueinander in Beziehung. Die so zusammengeführten generationellen Ansprüche werden anschließend entlang der Zeit gegeneinander abgewogen. Letztere hingegen verwirft die Generation als relevante Gruppe, um die Bedürfnisse des Individuums zu vertreten. Stattdessen basiert sie auf der Idee transgenerationeller Gemeinschaften. Sie stellt individuelle Ansprüche zunächst innerhalb der jeweiligen, zeitlich ausgedehnten Gemeinschaft einander gegenüber. Anschließend setzt sie dann diese Gemeinschaften zueinander in Beziehung. Bestehende Theorien generationenübergreifender Gerechtigkeit verfolgen dabei zumeist eine Extensionsstrategie: Sie erweitern eine bestehende *intragenerationelle* Theorie um die zeitliche Dimension hin zur *Intergenerationalität*. Dies entspricht einer synchronen Konzeption, die jedoch oftmals nicht expliziert wird. Demgegenüber entwickelt der Beitrag zwei Argumente für die diachrone Alternative. Konzentrieren wir uns weniger auf Forderungen ganzer Generationen, sondern auf Bedürfnisse künftiger Mitglieder unserer transgenerationellen Gemeinschaften,

---

<sup>1</sup> Ich danke Konrad Ott und den anonym begutachtenden Personen für hilfreiche Kommentare.

so werden wir, erstens, der *motivationalen* Herausforderung besser gerecht werden. Sie besteht in der Beantwortung der Frage, warum wir im heutigen Handeln überhaupt Raum für nachfolgende Interessen schaffen sollten. Innerhalb transgenerationaler Gemeinschaften stehen diese nachfolgenden Interessen jedoch nicht in Isolation, sondern sind durch Interaktion innerhalb der Gemeinschaft geprägt und erlauben uns damit, unsere eigenen Interessen über das eigene Leben hinaus zu verwirklichen. Zweitens können wir so auch der *epistemischen* Herausforderung begegnen. Diese stellt sich angesichts der Frage, worin eigentlich die nachfolgenden Interessen bestehen. Greifen wir sie nicht als kollektive Wünsche ganzer Generationen auf, sondern als die Pläne und Projekte künftiger Mitglieder unserer Gemeinschaft, so wird es leichter sein, vom Heute auf die Zukunft und ihre Bedürfnisse zu schließen.

Die Forderung, künftige Ansprüche im heutigen Handeln zu berücksichtigen, wirft die Frage nach dem ‚Warum‘ und die nach dem ‚Wie‘ auf. Beiden kann eine diachrone Konzeption intergenerationeller Gerechtigkeit eher begegnen.

*Schlagwörter:* Zukunftsethik, intergenerationelle Gerechtigkeit, Aggregationsverfahren, Synchronität, Diachronität

*Abstract:* How should competing claims by individuals be weighed against each other? This key challenge to theories of justice is exacerbated when future individuals come into play. With the shift from an intra- to an intergenerational theory, claims are no longer distributed solely in space but also in time. This article addresses the issue of aggregating and reconciling the dispersed claims.

To this end, we distinguish between a synchronic and a diachronic conception of justice. The former considers the temporal dimension as an extension of the spatial one. It first brings together the claims raised within a generation at a given point in time. These aggregated generational claims are then weighed against each other over time in a second step. The latter, in contrast, dismisses the generation as the relevant means to represent individual needs. Instead, it invokes the idea of transgenerational communities. It first considers individual claims within their respective, temporally extended community. Subsequently, it juxtaposes these communities. Existing theories of intergenerational justice oftentimes implicitly invoke the synchronic conception: they extend an existing intragenerational theory along the dimension of time, relying on the role of generations.

In contrast, this article develops two arguments supporting the diachronic alternative. First, shifting the focus from claims of entire generations towards those of future members within our transgenerational communities, it counters the *motivational* challenge. Why we are to make room for future interests in today's actions at all? If these interests are envisaged within the transgenerational community, they do not stand in isolation but are developed through interaction with the group, allowing us to realise our own interests beyond our own lives. Second, we can also address the *epistemic* challenge this way, concerning the content of these future interests. Asking about the plans and projects pursued by future members of our

community instead of those by generations in their entirety, we can draw inferences from today to the future.

The call to consider future claims of justice in present actions gives rise to the questions of 'why' and 'how'. The diachronic conception of intergenerational justice allows us to address both more convincingly.

*Keywords:* future ethics, intergenerational justice, aggregation mechanisms, synchronicity, diachronicity

## Einleitung

„Welche *Kraft*“, fragt Hans Jonas (1984, 56, Hervorhebung im Original) in seiner Suche nach einer Zukunftsethik für die Moderne, „soll die Zukunft in der Gegenwart vertreten?“ Damit führt er die Diskussion, ob künftige Generationen in gegenwärtigem Handeln zu berücksichtigen seien, über in die Frage, *wie* dies zu geschehen habe. Dieser Frage widmet sich auch der vorliegende Beitrag.

Der Begriff der intergenerationellen oder generationenübergreifenden Gerechtigkeit suggeriert dabei, dass hier Gerechtigkeitsansprüche von Generationen gegeneinander abgewogen und miteinander in Einklang gebracht werden müssten. Trägerinnen der Ansprüche wären in diesem Verständnis Generationen als Kollektive, nicht Individuen als Einzelpersonen. Tatsächlich aber sollten wir Gerechtigkeit, auch im intertemporalen Fall, als Beziehung zwischen *Personen*, nicht zwischen *Gruppen* verstehen (Steiner und Vallentyne 2009, 64). Andernfalls verlieren wir den Fokus auf jene Entitäten, die letzten Endes von moralischer Relevanz sind: Individuen, nicht Generationen (Herstein 2009, 1180). Sie sind es, die letzten Endes ein gutes Leben erleben – oder es missen müssen.

Eine Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit sollte damit also nicht primär zum Ziel haben, Ansprüche der Nachwelt gegenüber der Gegenwart zu begründen. Sowohl Nachwelt wie auch Gegenwart sind heterogene Gruppen, deren Mitglieder unterschiedliche Präferenzen und Charakteristika besitzen. Vielmehr gilt es, die Ansprüche dieser Einzelpersonen zu untersuchen. Die Personen sind dabei räumlich – innerhalb der jeweiligen Generation – und zeitlich – über die verschiedenen Generationen – verteilt. Intergenerationelle Gerechtigkeit hat damit immer zwei Dimensionen: Raum und Zeit. Eine scharfe Trennung zwischen beiden ist im Allgemeinen nicht möglich (Barry 1997, 59).

Wie aber dieses Kontinuum räumlich und zeitlich verteilter Gerechtigkeitsansprüche konzeptuell umsetzen? In der Erstfassung seiner *Theorie*

der Gerechtigkeit erwog John Rawls (1971, 139) den Gedanken einer hypothetischen Versammlung aller Personen, die jemals leben könnten. Diese sollten gemeinsam und generationenübergreifend über Prinzipien der Gerechtigkeit beratschlagen. Diese Idee verwarf Rawls jedoch rasch wieder, da sie die Grenzen der Fantasie überschreite. Stattdessen beschränkte er sich auf eine Versammlung von Zeitgenossinnen und stellte die Frage der Generationengerechtigkeit hintan.<sup>2</sup>

Rawls weist damit auf die Schwierigkeit hin, das Individuum und seine Ansprüche innerhalb einer universalen Menschheit zu denken. Die Herausforderung stellt sich dabei zum einen in der Theorie beim Versuch, konfligierende Interessen der Einzelnen entlang der beiden Dimensionen von Raum und Zeit auf ‚gerechte‘ Weise zusammenzuführen. Und sie stellt sich zum anderen auch in der Praxis für das Individuum, welches die eigenen Ansprüche gegenüber Mitmenschen geltend machen will und zugleich fremde Ansprüche – heutige wie künftige – im eigenen Handeln berücksichtigen soll. So argumentiert bereits David Hume ([1740] 1896, T 3.2.1.12), dass zur Berücksichtigung fremder Ansprüche eine relationale Beziehung zu und Sympathie gegenüber der Trägerin dieser Ansprüche notwendig sei. Mangels einer „Liebe zur Menschheit“ als Ganzes sei aber ein solch holistische Sympathie nicht gegeben.

Damit stellt sich das folgende Problem: Auf der einen Seite soll das *Individuum* als moralisch relevante Größe und Träger von Ansprüchen oder Rechten im Zentrum einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit stehen. Auf der anderen Seite wird die Herausforderung, aus divergierenden Interessen eine Entscheidung oder Verteilung abzuleiten, um so komplexer, wenn diese Interessen gegenüber dem *intragenerationellen* Fall nun nicht mehr nur im Raum, sondern auch in der Zeit verteilt sind.

Es bedarf eines Zwischenschrittes, um die verschiedenen und zueinander teils im Widerspruch stehenden Ansprüche miteinander in Einklang zu bringen. Der vorliegende Beitrag widmet sich diesem Zwischenschritt. Er unterscheidet zwischen zwei Wegen, die räumlich und zeitlich verteilten Ansprüche in einer Gerechtigkeitstheorie zu berücksichtigen. Der erste Weg konzentriert sich zunächst auf die *zu einem gegebenen Zeitpunkt* bestehenden Ansprüche und wird im Folgenden daher als *synchrone* Gerechtigkeitstheorie bezeichnet. Hier werden als Erstes die Bedürfnisse, Rechte oder Interessen innerhalb einer Generation miteinander in

---

<sup>2</sup> Rawls skizziert später (§ 44) zwei alternative Ansätze, um seine Gerechtigkeitstheorie intergenerationell auszuweiten. Zu diesen kehren wir in Abschnitt 2 zurück.

Einklang gebracht oder gegeneinander abgewogen. Erst im zweiten Schritt berücksichtigt dieser Ansatz die zeitliche Dimension und setzt Generationen zueinander ins Verhältnis. Abschnitt 2 argumentiert, dass der synchrone Ansatz vielen gängigen Theorien intergenerationeller Gerechtigkeit implizit zugrunde liegt.

Dem gegenüber werden in Abschnitten 3 und 4 zwei Argumente für eine *diachrone* Konzeption entwickelt. Diese erachtet Individuen nicht primär als Mitglieder ihrer jeweiligen Generation, sondern als Angehörige zeitlich ausgedehnter Gemeinschaften. Eine solche sogenannte transgenerationale Gemeinschaft (de-Shalit 1995) bezeichnet die Gesamtheit an Personen – vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger –, Kulturen und Traditionen, innerhalb derer das Individuum sich entwickelt und seine Konzeption eines guten Lebens formt. In ihr ist das Individuum nicht bloß Einzelperson für sich, sondern steht in permanenter Interaktion und Prägung: Es wird geprägt von jenen Personen und Praktiken, in deren Nachfolge es steht; und es kann seine eigenen Vorstellungen und Werte in nachfolgenden Mitgliedern weiterleben lassen. Auf diese Weise erlaubt die transgenerationale Gemeinschaft ihm eine Verortung über das direkte Umfeld hinaus und eine Selbsttranszendenz über den Tod hinaus.

Der Weg vom Einzelnen zur Gesamtheit führt in der diachronen Konzeption also zunächst entlang der zeitlichen Achse und erst im Anschluss entlang der räumlichen. Auf diese Weise finden zukünftige Gerechtigkeitsforderungen nicht nur in den aggregierten Ansprüchen nachfolgender Generationen Berücksichtigung, sondern auch mittels bereits in der Gegenwart existierender Gemeinschaften. Konzentriert sich der synchrone Ansatz primär auf das Individuum im Wechselspiel mit seinen (räumlichen) Nachbarinnen, nimmt der diachrone Ansatz die Beziehung zu den (zeitlichen) Nachkommen in den Blick.

Dieser diachrone Ansatz bietet gegenüber dem synchronen in doppelter Hinsicht einen Vorteil. Erstens (Abschnitt 3) erleichtert er die Beantwortung der Frage nach dem ‚Warum‘ – warum sollten heutige Personen künftigen Bedürfnissen in ihrem Handeln Raum einräumen, wenn keine relationalen Beziehungen zu den meisten Trägerinnen dieser Bedürfnisse zu bestehen scheinen? Dieser motivationalen Herausforderung begegnet die diachrone Konzeption, indem sie künftige Individuen als Nachfolgerinnen der heute Handelnden innerhalb der jeweiligen transgenerationalen Gemeinschaft beschreibt. Die Berücksichtigung erfolgt also nicht mehr um abstrakter nachfolgender Generationen – oder gar der ganzen Menschheit – willen, sondern bezieht sich auf Mitglieder einer gemeinsamen Gruppe (de-Shalit 1995).

Zweitens (Abschnitt 4) bietet die diachrone Konzeption gegenüber der synchronen auch eine befriedigendere Antwort auf die Frage nach dem ‚Wie‘ – wie können wir heute künftige Ansprüche berücksichtigen, wenn deren Trägerinnen doch noch gar nicht existieren, sie ihre Bedürfnisse also nicht äußern und wir über deren Inhalt nur mutmaßen können? Ein diachroner Ansatz betrachtet angesichts dieser epistemischen Herausforderung die Präferenzen zukünftiger Personen nicht als Teil der Wertvorstellungen ganzer nachfolgender Generationen, sondern sieht ihre Entwicklung innerhalb der jeweiligen transgenerationellen Gemeinschaft. Wir können also die Unsicherheit, welche Annahmen über kollektive Präferenzen künftiger Generationen prägt, reduzieren, indem wir innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft von heutigen Vorstellungen des Guten auf künftige Vorstellungen schließen (Baier 2010).

Auf diese Weise soll eine diachrone Auffassung intergenerationeller Gerechtigkeit der eingangs zitierten Jonasschen ‚Kraft‘ Form verleihen – eine andere Form als bestehende, synchrone Konzeptionen es tun.

## Das Primat synchroner Gerechtigkeitskonzeptionen

Der Versuch, künftige Personen in eine Theorie der Gerechtigkeit einzubeziehen, bringt neue konzeptuelle Herausforderungen mit sich. Die Herausforderungen variieren dabei je nach zugrundeliegender Theorie. So kann ein klassischer Nutzensummenutilitarismus zu moralisch überforderndem Longtermismus führen, wenn die Präferenzen einer großen Zahl künftiger Personen die der Gegenwart ausstechen (Kirsten Meyer 2018a, 51). Auf Reziprozität basierende Ansätze begegnen der Herausforderung, dass angesichts des Zeitverlaufes Interaktion zwischen Generationen oftmals nur in eine Richtung und nicht wechselseitig möglich ist (Gosseries 2008, 63). Libertäre Theorien wiederum müssen das Proviso gerechter Aneignung um die Frage nach gerechter Nutzung erweitern, um einer Übernutzung natürlicher Ressourcen vorzubeugen (Steiner und Vallentyne 2009, 53).

Bei aller Unterschiedlichkeit der zugrundeliegenden Theorien zeigt sich dabei aber ein gemeinsames Vorgehen: Ausgangslage ist eine bestehende Theorie *intragenerationeller* Gerechtigkeit. Diese betrachtet die Ansprüche von Individuen innerhalb einer Gemeinschaft, wobei die Gemeinschaft eng umgrenzt oder global umfassend sein kann. Die Individuen sind also allenfalls räumlich verteilt, dabei aber Zeitgenossinnen. Dieses Setting wird nun erweitert, indem die räumliche Dimension um eine zeitliche ergänzt wird. Die Zeitgenossinnen haben nicht nur untereinander konkurrierende Ansprüche, sondern sehen sich auch vorherigen sowie nachfolgenden Generationen mit jeweils eigenen Ansprüchen gegenüber. Zentral aber

ist, dass hier Generationen als Kollektive einander begegnen. Die Ansprüche *innerhalb* der jeweiligen Generation sind mittels der ursprünglichen, *intragenerationellen* Komponente der Gerechtigkeitstheorie in Einklang gebracht worden; es folgen nun die Ansprüche *zwischen* Generationen und damit die *intergenerationelle* Dimension. Wolfgang Kersting beschreibt diese Extensionsstrategie wie folgt:

„[I]ch [erweitere] das Personal des Schemas der Verteilungsgerechtigkeit um zukünftige Generationen; und das vermag ich zu tun, indem ich jedem meiner gerechtigkeitstheoretischen Zentralbegriffe den Indikator einer zeitneutralen Bedeutung gebe.“ (Kersting 2000, 12)

Dabei wird durchaus anerkannt, dass idealerweise die Ansprüche von Individuen, nicht von generationellen Kollektiven, gegeneinander abgewogen werden sollten. So betont Kirsten Meyer (2018b, 43, Hervorhebung im Original), „dass wir Pflichten gegenüber künftigen *Individuen* haben“ und nicht gegenüber künftigen *Generationen*. Herstein argumentiert gar, dass künftige Generationen an sich gar keine Rolle bei der Frage nach intergenerationeller Gerechtigkeit spielen, da sie eine bloße Hülle ohne moralische Relevanz sein (2009, 1180).

Im besten Fall würde eine Theorie der Gerechtigkeit dabei Individuen gleichermaßen in Raum und Zeit verteilt sehen und entweder beide Dimensionen unterschiedslos berücksichtigen oder aber moralisch relevante Kriterien für eine unterschiedliche Berücksichtigung identifizieren. So sieht auch Kirsten Meyer die Individuen, gegenüber denen wir Pflichten haben, als „als Mitglieder einer sich über die Zeit erstreckenden *Menschheit*“ (2018b, 165, Hervorhebung im Original). Doch der Versuch, vom Einzelnen mit seinen Gerechtigkeitsforderungen direkt zur Menschheit und einer gesamten Verteilungs- oder Verfahrensgerechtigkeit zu gelangen, erweist sich als schwierig. So wurde bereits eingangs auf Rawls verwiesen, der einen solchen Ansatz als die Fantasie überschreitend verwirft.

Die von Rawls stattdessen gewählte Alternative ist dabei repräsentativ für viele bestehende Theorien intergenerationeller Gerechtigkeit. So sieht Heinz Klegler den Rawlsschen Ansatz als „wohl wichtigsten Beitrag zur ethischen Diskussion der Gerechtigkeit zwischen den Generationen“ (Klegler 1986, 177), weshalb er im Folgenden näher beleuchtet werden soll.

Im Urzustand deliberieren bei Rawls die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft, um sich auf Prinzipien ihrer sozialen und politischen Institutionen zu einigen. Mit diesem Fokus auf eine wohlgeordnete Gesellschaft beschränkt Rawls den Geltungsbereich in zweierlei Hinsicht. Zum

einen schließt er Bürgerinnen anderer Nationen ausdrücklich aus. Auf internationaler Ebene gelte nur das weitaus weniger fordernde *Recht der Völker* (2011, 82), welches bloß ein Mindestmaß an „Achtbarkeit“ verlangt. Ein Differenzprinzip globaler Gültigkeit, demzufolge Ungleichheit stets dem größtmöglichen Vorteil der weltweit am schlechtesten Gestellten dienen müsste, sieht Rawls nicht gegeben. Dafür erntete er sowohl Zuspruch (Reidy 2004) als auch Kritik (Pogge 2010).

Zum anderen aber grenzt Rawls die Reichweite einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich ein. Da zwischen nicht-überlappenden Generationen kein „Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“ (Rawls 2012, 149) bestehe, sondern bloß einseitige Interaktion möglich sei, sieht er eine Grundvoraussetzung für seinen kontraktualistischen Ansatz nicht gegeben. Entsprechend schließt er: „Das Differenzprinzip ist also auf die Frage der Gerechtigkeit zwischen den Generationen nicht anwendbar“ (ibid., 322), stattdessen müsse an seine Stelle ein anderes Prinzip treten.

Dass ein Prinzip der Gerechtigkeit zwischen Generationen vonnöten sei, sieht Rawls dabei durchaus. Denn ansonsten bestehe die Gefahr, dass die gegenwärtige Gesellschaft der Nachwelt zu wenig Güter für ein gutes Leben hinterlasse. Wie aber ein solches Prinzip begründen, wenn ein Deliberieren aller jemals möglicherweise lebenden Personen im Urzustand als gedanklich zu herausfordernd verworfen und auf den Austausch von Zeitgenossinnen beschränkt wird? Rawls (ibid., 163) betont ausdrücklich: „[D]ie Menschen im Urzustand wissen, daß sie Zeitgenossen sind“.

Stattdessen entwickelt Rawls zwei Ansätze, um seine primär *intra*-generationelle Gerechtigkeitstheorie *inter*generationell zu erweitern. Beide Ansätze folgen dabei implizit dem von Kersting beschriebenen Muster einer Extensionsstrategie. Die erste Strategie besteht darin, die Spezifikation des Urzustands mit seinem Schleier des Nichtwissens um „eine Annahme über die Motive“ (ibid., 151) der dort deliberierenden Personen zu ergänzen. Diese sollten in ihren Überlegungen nicht mehr nur ihre eigenen Bedürfnisse berücksichtigen, sondern auch die ihrer jeweiligen Nachkommenschaft. Sie verstehen sich nunmehr als „Familienoberhäupter“ (ibid.), denen das Wohl ihrer künftigen Familienmitglieder am Herzen liegt.

Die Erweiterung des Interessenbegriffs steht jedoch im Konflikt mit Rawls' sonstiger Konzeption. Eingangs geht er noch ausdrücklich davon aus, dass die Parteien im Urzustand „keine aufeinander gerichteten Interessen“ hätten (ibid., 30). Rawls grenzt diese Annahme zwar von reinem Egoismus ab, doch hebt er hervor, dass die Interessen eines Individuums *nicht* die Interessen anderer Individuen einschließen. Dies widerspricht seiner nun *ad hoc* eingeführten Annahme, dass den Familienoberhäuptern

das Wohl ihrer Nachkommenschaft direkt am Herzen liege (MacClellan 2013). Entsprechend gesteht Rawls in seinem späteren *Neuentwurf* auch ein, dass die Widersprüchlichkeit zwischen wechselseitigem Desinteresse auf der einen Seite und der Sorge um die Nachkommenschaft auf der anderen „gewisse Schwierigkeiten mit sich“ (2003, 247) bringe.

An die Stelle der motivationalen Annahme setzt Rawls eine zweite Strategie. Zwar beschließen die Individuen im Urzustand zunächst Prinzipien, die für ihr Miteinander als Zeitgenossinnen gelten, doch fordert Rawls nun zusätzlich, dass sie sich ein weiteres Prinzip auferlegen, welches ihren Umgang mit Ressourcen begrenzt und den Ansprüchen nachfolgender Generationen Rechnung trägt. Dieses Prinzip solle derart sein, dass die Zeitgenossinnen „wollen, daß sich frühere Generationen – einerlei, wie lange ihre Zeit schon vorbei ist – danach gerichtet hätten“ (ibid.).

Rawls' Hypothese lautet, dass mit dieser Bedingung die Entscheidung für ein *intragenerationelles* Differenzprinzip um einen *intergenerationellen* Spargrundsatz ergänzt würde, der eine Akkumulations- und eine stationäre Phase vorsehe. Deren genaue Ausgestaltung ist hier weniger von Relevanz als das Begründungsmuster: Zunächst wird eine Theorie der Gerechtigkeit innerhalb der Gemeinschaft einer Generation entwickelt. Diese Theorie wird anschließend, unter Berücksichtigung zeitlicher Asymmetrie, um das Miteinander zwischen Generationen erweitert. An erster Stelle stehen die Ansprüche von benachbarten Zeitgenossinnen, an zweiter Stelle jene nachfolgender (oder vorangegangener) Generationen.

Damit steht Rawls' Konzeption intergenerationeller Gerechtigkeit exemplarisch für synchrone Ansätze im eingangs definierten Sinne: Die räumliche Dimension wird vor der zeitlichen adressiert. Und sie steht symptomatisch für ein verbreitetes Vorgehen, für ein Primat der Synchronizität. Bisweilen wird der synchrone Ansatz dabei explizit gemacht, wobei er je nach Theorie unterschiedliche Form annimmt. Bei Theorien, welche die Berücksichtigung nachfolgender Personen mit den *Rechten* dieser Personen begründen, werden nachfolgenden Generationen Gruppenrechte zugeschrieben, die über die Individualrechte hinausgehen (Weiss 1990, 203). Hier wird die Summe der zeitgleich lebenden Einzelpersonen in ein Kollektiv von eigener moralischer Relevanz überführt. Anschließend werden dann die Rechte der aufeinanderfolgenden Generationen miteinander in Einklang gebracht. Andere Theorien, die sich auf die *Präferenzen* nachfolgender Personen konzentrierten, führen diese künftigen Präferenzen zunächst in eine generationelle Präferenz über und betrachten dann jede Generation, als bestünde sie aus einer einzelnen Person (d'Aspremont 2007, 113). Es werden also zunächst zeitgleiche – synchrone – Präferenzen innerhalb einer Generation aggregiert, ehe dann im zweiten Schritt die

generationenübergreifende Aggregation in der Zeit erfolgt. Und selbst Kirsten Meyer, die im obig zitierten Abschnitt *Individuen* als jene Entitäten identifiziert, gegenüber denen wir Pflichten haben, führt diese Individuen dann doch zunächst entlang der räumlichen Dimension zu Generationen zusammen (vgl. Abschnitt 4).

Dieser Ansatz – das Zusammenführen der Individuen und ihrer Ansprüche, Rechte oder Präferenzen in das Kollektiv einer Generation – mag dabei zunächst nicht weiter problematisch erscheinen, vielleicht sogar unausweichlich angesichts der diskutierten Herausforderung, ‚Menschheit‘ als Ganzes zu konzeptualisieren. Doch es gibt eine Alternative zum synchronen Ansatz, die zudem zwei wesentliche Vorteile bietet: einen motivationalen (Abschnitt 3) und einen epistemischen (Abschnitt 4). Diese diachrone Alternative stützt sich auf das Konzept transgenerationaler Gemeinschaften.<sup>3</sup> Deren Genese und Beschaffenheit wird im Folgenden näher beleuchtet.

## Ansprüche künftiger Personen berücksichtigen: Warum?

In der alltagssprachlichen Intuition haben ‚wir‘ als Zeitgenossinnen Verpflichtungen gegenüber ‚der Nachwelt‘. So wird bisweilen darauf verwiesen, wir hätten die Erde von unseren Kindern nur geborgt und müssten sie ihnen daher in einem (mindestens) so guten Zustand hinterlassen, wie wir sie vorgefunden haben.<sup>4</sup> Zugrunde liegt auch hier der synchrone Ansatz, dass heutige und künftige Generationen, jeweils im Kollektiv, einander gegenüberstehen. Dabei ist diese Formulierung irreführend, argumentiert Marcel Wissenburg (2006, 435). Denn der Verweis auf ein kollektives ‚wir‘ beantworte nicht die Frage, warum *ich* als heutige Einzelperson Verpflichtungen gegenüber den künftigen Nachkommen einer *fremden* Zeitgenossin habe.

Wissenburg äußert damit Bedenken, die in anderer Form auch von Jonas beschrieben werden. Im eingangs zitierten Abschnitt fragt Letzterer nach der Kraft, welche die Zukunft in der Gegenwart vertreten *soll*. Um aber „ein verbindliches Soll“ zu entwickeln, genügt es nicht, „den *rationalen* Grund“ zu explizieren – vielmehr erfordert das ‚Soll‘ auch „den

---

<sup>3</sup> Avner de-Shalit (1995, 13) spricht von einer „transgenerational community“, Annette Baier (2010, 8) von einer „cross-generational community“.

<sup>4</sup> So beispielsweise schon 1979 von der Partei *Die Grünen* im Wahlkampf zur Europaparlamentswahl ausgedrückt. Siehe <https://www.dhm.de/archiv/sammlungen/plakate/plio2940.html>, zuletzt abgerufen am 13. Dezember 2023.

*psychologischen* Grund seiner Fähigkeit, den Willen zu bewegen“ (1984, 163, Hervorhebung im Original). Der psychologische Grund also zielt auf Beantwortung von Wissensburgs Frage nach dem ‚Warum‘ ab.

Ein synchroner Ansatz bietet hier keine befriedigende Antwort. Er sieht künftige Personen, deren Ansprüche berücksichtigt werden sollen, primär als Mitglieder der jeweiligen Generationen, denen gegenüber wir Verantwortung tragen. Es fehlt aber, so Jonas, ein entsprechendes „Verantwortungsgefühl“ (ibid., 166, Hervorhebung im Original), da keine Verbundenheit gegenüber nachfolgenden Generationen als Ganzes besteht. David Heyd weist darauf hin, dass wir uns Vorfahren und Nachkommen verbundener fühlen als fremden Zeitgenossinnen. Wenn also schon das Kollektiv fremder, aber zumindest doch zeitgleich mit uns lebender Personen emotional fern ist, wie viel mehr muss diese Ferne dann für die Kollektive fremder und erst nach uns lebender Personen gelten?

„For it is definitely the case that our concern for ‘our own’ descendants (and respect for our predecessors) carries more weight than our concern for contemporary strangers. [...] It is much more natural to view the state as extending in time than to see it as a global entity comprising all actual (present) human beings. We feel solidarity with our (future) children and grandchildren but not with our remote contemporaries.” (Heyd 2007, 127)

Einerseits scheint damit ein psychologischer Grund im Sinne Jonas’ gegeben, künftige Gerechtigkeitsansprüche heute zu berücksichtigen. Andererseits besteht dieser Grund nur, wenn ebenjene Ansprüche von unseren direkten und nahen biologischen Nachfahren stammen – unseren Kindern, Enkelkindern, vielleicht noch den Urenkeln. Eine solche motivationale Kraft hat keine große Reichweite: nicht weiter als einige Generationen, vor allem aber nicht weiter als die direkte Blutsverwandtschaft. Endet sie danach wirklich?

In der Praxis beobachten wir zahlreiche Verhaltensmuster, die eine weiterreichende Anteilnahme am Wohl nachfolgender Personen nahelegen lassen. Menschen spenden posthum Organe für unbekannte Empfängerinnen. Sie hinterlassen ihr Erbe karitativen Projekten. Sie beteiligen sich selbst im hohen Alter an Wahlen, deren Konsequenzen sie selbst nicht mehr erleben werden. Sie engagieren sich gegen Kernkraft, auch wenn das Problem der Endlagerung erst in tausenden von Jahren nennenswert zum Tragen käme. Und sie sind oftmals daran interessiert, ein Nachwirken über die direkte Familie hinaus zu erreichen, sei es mit einem künstlerischen

Lebenswerk, unternehmerischen Erfolg oder indem sie in anderer Form in Erinnerung zu bleiben suchen.

Der Mensch strebt mit solchem Handeln nach einer Verortung des eigenen Selbst jenseits des direkten Umfelds (Miller 1984, 179). Dabei beschreibt das ‚direkte‘ Umfeld, über welches hinaus der Mensch Bezug sucht, sowohl räumliche als auch zeitliche Grenzen: das Oikos, die Familie. So wichtig diese für das Individuum und seine Realisierung eines guten Lebens sind, so unzureichend sind sie doch, um die Konzeption eines guten Lebens überhaupt erst zu entwickeln. Es ist ein größerer Kontext, eine größere Gemeinschaft, innerhalb derer eine Prägung durch Kultur, Sprache, soziale Normen und Konventionen stattfindet. Diese Gemeinschaft hat eine räumliche und zeitliche Ausdehnung, es ist eine *transgenerationale* Gemeinschaft.<sup>5</sup> In ihr überschneiden sich Elemente von Familie, Nation, Kultur und Tradition (Baier 2010, 8f.). Und in ihr kann das Individuum den Wunsch realisieren, die eigene Konzeption eines guten Lebens und die eigenen Werte auch über den Tod hinaus fort dauern zu lassen. Avner de-Shalit (1995, 34, eigene Übersetzung) beschreibt diesen Wunsch als Streben nach „Selbst-Transzendenz“.

Die Werte und Lebensentwürfe, die das eigene Leben transzendieren sollen, sind dabei selbst innerhalb der transgenerationalen Gemeinschaft entstanden. Annette Baier beschreibt, wie unsere Vorstellungen und unsere Persönlichkeit wesentlich von unserer Mitgliedschaft in der jeweiligen Gemeinschaft geprägt wurden. Sie geht vom Bild eines raumzeitlich eingebetteten Individuums aus und kontrastiert dieses mit der Konzeption einer „Cartesianischen Person“ (Baier 1985, 74, eigene Übersetzung). Letztere sieht den Menschen mit seinen Gedanken, Erfahrungen und Werten weitestgehend in Isolation. Der Cartesianische Mensch, so Baier, entwickle seine Wünsche und Werte aus einer reinen Ich-Perspektive. Dies ist nicht als Egoismus zu verstehen, sondern als solitäres Erleben und Bewerten der Welt (ibid., Baier spricht von *first personal [...] mental states*). Baier (ibid., 84) verwirft diese Cartesianische Konzeption und setzt an die Stelle einer „first person“ die „second person“. Der Mensch sei nicht ‚für sich‘ und entwickle auch seine Werte nicht in Isolation, sondern stehe in einer Abfolge von Personen, die ihn prägten und die er wiederum prägen wird. Er ist gleichsam die Erweiterung vorheriger Personen, er ist ihre ‚zweite‘ Person und wird in nachfolgenden Generationen selbst zweite Personen haben.

Innerhalb einer transgenerationalen Gemeinschaft finden sich damit starke motivationale Gründe, künftige Forderungen im heutigen

---

<sup>5</sup> Zur Nomenklatur vergleiche Fußnote 3, Seite 3.

Handeln zu berücksichtigen. Dieser Gedanke findet sich schon weit früher als der bisherige Fokus auf zeitgenössische Theoretikerinnen vermuten lässt. Adam Smith machte die Sympathie, im heutigen Verständnis eher als empathisches Mit-Fühlen und Mit-Leiden zu verstehen, zur Grundlage seiner *Theorie der ethischen Gefühle* (TMS). Fühlt sich beispielsweise eine Person zu unrecht geschädigt, wird sie ein Vergeltungsgefühl entwickeln. Doch erst wenn Mitmenschen – und insbesondere ein unparteiischer Zuschauer – mit diesem Vergeltungsgefühl sympathisieren, es teilen, gilt es als schicklich. Dann können wir attestieren, dass der Person Ungerechtigkeit wiederfahren ist (TMS II.II.I.). Sympathie empfinden wir dabei um so eher, je näher die entsprechende Person uns ist. Doch wie schon bei Baier, de-Shalit und anderen ist auch bei Smith die Nähe nicht nur räumlich zu verstehen. Sympathie – und damit die Möglichkeit, Ungerechtigkeit zu diagnostizieren – kann durch verschiedene Arten von Verbundenheit („particular connexion[s]“, TMS II.II.III.) entstehen. Diese lassen sich bei Smith in physische, affektive und kulturelle Nähe aufschlüsseln (Forman-Barzilai 2010, Kap. 5). Entlang dieser drei Dimensionen dehnen sich „Kreise der Sympathie“ (ibid., Titel, eigene Übersetzung) aus, welche Menschen in Raum und Zeit miteinander verbinden. So entstehen Gemeinschaften, in denen Werte und Normen geteilt werden (ibid., S. 75f) und die es der Einzelnen erlauben, die in der Gemeinschaft selbst entwickelten Vorstellungen des Guten über das eigene Leben hinaus zu transzendieren. So findet sich das Bild der transgenerationellen Gemeinschaft schon bei Smith.<sup>6</sup>

Janna Thompson greift Baiers und de-Shalits Gedanken auf, dass das Individuum sich nicht nur in der transgenerationellen Gemeinschaft verortet, sondern selbst auch in sie hinein wirken will. Unabhängig von der konkreten Konzeption eines guten Lebens wird diese Konzeption, so argumentiert Thompson, „die Lebenszeit transzendierende Interessen“ (2009, 34, eigene Übersetzung) involvieren. Die eigene Kunst soll auch in der Zukunft wahrgenommen und wertgeschätzt werden, der eigene Betrieb soll weitergeführt, das eigene Erbe weitergegeben werden. Und selbst wenn kein über den Tod hinaus gerichtetes Interesse am Fortbestand des (ästhetischen, ökonomischen oder anders beschaffenen) Lebenswerks besteht, wird die jeweilige Person dennoch ein Interesse an der fortdauernden Existenz von Normen und Institutionen haben, die das Schaffen ebenjener Lebenswerks überhaupt erst ermöglichen: das entsprechende Bildungs- oder

---

<sup>6</sup> Auch Smiths Zeitgenosse Edmund Burke spricht von einer „Partnerschaft zwischen den Lebenden, den Toten, und den noch nicht Geborenen“ (1790, 144, eigene Übersetzung).

Wirtschaftssystem, das jeweilige kulturelle oder religiöse Umfeld (ibid., S. 37). Als ‚Lebenswerk‘ bezeichnet Thompson dabei diejenigen Projekte, mit denen die Einzelne sich identifiziert und die für sie ein erfülltes Leben ausmachen. Zentral ist, dass das Transzendenzbedürfnis sich nicht notwendigerweise auf das eigene Lebenswerk selbst richten muss, sondern sich auch auf die es ermöglichenden Bedingungen beziehen kann.

Innerhalb einer transgenerationalen Gemeinschaft gibt es damit starke motivationale Gründe, im Hinblick auf nachfolgende Mitglieder bestimmte Handlungen zu tun und andere zu unterlassen. Durch diese Handlungen tradieren wir unsere Werte und Wünsche; wir lassen unser Lebenswerk fortleben; wir ermöglichen den Fortbestand des jeweiligen institutionellen Rahmens und der sozialen Praktiken; wir transzendieren unsere Interessen (Thompson) und unser Selbst (de-Shalit) über den Tod hinaus. Die konkrete Veranlassung mag sich von Person zu Person unterscheiden, doch wirkt quasi als anthropologische Grundkonstante im Hintergrund die Motivation, in der eigenen Gemeinschaft nachzuwirken. Ein diachroner Ansatz greift diese motivationale Kraft auf, indem sie die Gerechtigkeitsforderungen künftiger Personen eben nicht als Teil ganzer Generationenkollektive formuliert, sondern als Ansprüche innerhalb der jeweiligen transgenerationalen Gemeinschaft. Die motivationale Kraft bietet den Jonasschen psychologischen Grund, generationenübergreifende Gerechtigkeit handlungspraktisch zu realisieren. Und der diachrone Ansatz ermöglicht, sie theoretisch zu konzeptualisieren.

Dabei ist die transgenerationale Gemeinschaft in zweierlei Hinsicht begrenzt. Sie ist es zum einen räumlich innerhalb einer Generation. Zu jedem Zeitpunkt werden wir unterschiedliche, jeweils zeitlich ausgedehnte Gemeinschaften mit eigenen Normen, Bräuchen und Institutionen beobachten. Die transgenerationale Gemeinschaft ist keine Weltgemeinschaft und der diachrone Ansatz lässt sich nicht auf den synchronen reduzieren. Zum anderen ist sie aber auch zeitlich begrenzt. Eine diachroner Ansatz bedeutet keinen Kosmopolitismus in der Zeit, der auch psychologisch nicht umsetzbar wäre. Nur innerhalb begrenzter zeitlicher Horizonte ist eine Bindung in der Gemeinschaft gegeben. Aber diese Bindung reicht eben weiter als bloß bis zu den direkten biologischen Nachkommen. Sie umfasst nicht nur unsere Kinder und Kindeskiner, sondern zieht sich entlang sozialer und kultureller Praktiken weiter in die Zeit. Menschen innerhalb dieses endlichen, aber doch ausgedehnten Zeithorizontes sind uns mitunter näher als Zeitgenossinnen außerhalb unserer eigenen transgenerationaler Gemeinschaft. Mit ihnen im Blick lässt sich das individuelle *Warum* der generationenübergreifenden Gerechtigkeit leichter beantworten als beim Gedanken an die Nachwelt als Ganzes.

## Ansprüche künftiger Personen berücksichtigen: *Wie?*

Das Konzept der transgenerationellen Gemeinschaft kann uns in einer weiteren Hinsicht bei der Entwicklung genuin generationenübergreifender Gerechtigkeitsüberlegungen von Nutzen sein. Im vorigen Abschnitt haben wir gesehen, wie die Berücksichtigung der Gemeinschaft und insbesondere ihrer zeitlichen Ausdehnung in der Theorie hilft, den gerechtigkeitsrechtlichen Forderungen in der Praxis Geltung zu verschaffen. Das motivationale Argument verwies darauf, dass eine diachron entwickelte Theorie für die Einzelne leichter als Grund des Sollens im Sinne Jonas' anzuerkennen ist.

Doch nicht nur der *Grund* des Sollens, sondern auch der *Inhalt* des Sollens lässt sich in einem diachronen Gerechtigkeitsverständnis leichter erfassen. Bereits im Kontext *intragenerationeller* Gerechtigkeit stellt sich die Frage nach einer adäquaten Währung der Verteilungsgerechtigkeit, oft auch als „Equality of what?“ formuliert (vgl. Cohen 1990). Auch im *intergenerationellen* Fall führt die Diskussion zu einer Vielzahl an Positionen bezüglich der Bedürfnisse künftiger Personen. Betrachten wir zunächst ressourcen- und kapitalorientierte Ansätze. Diese gehen von der Existenz bestimmter Güter aus, welche unveränderlich Bestandteil menschlicher Bedürfnisbefriedigung sein werden. So argumentiert Brian Barry (1997, 53), dass Menschen sich wohl zu jeder Zeit nach sauberem Wasser, Kleidung, Bildung, einer Unterkunft und Gesundheitsversorgung sehnen würden. Andere AutorInnen gehen von weniger konkreten, nicht notwendigerweise physisch beschaffbaren Gütern aus, sondern verweisen auf immateriell konstituierte Konzepte wie „ecological space“ (Dobson 2003, 101). Nutzt eine Generation mehr von diesem ökologischen Raum, als ihr zusteht, so wird sie zum „ökologischen Schuldner“ (Hayward 2006, 368, eigene Übersetzung) gegenüber der Nachwelt.

In diesem Ansatz einer kollektiven Generationenschuld offenbart sich wieder eine synchrone Gerechtigkeitskonzeption. Zudem führt er in ein Dilemma. Entweder sieht er als relevante Metrik schlicht die entsprechenden Ressourcen, die es zu verteilen gilt. Dies negiert jedoch die Heterogenität menschlichen Vermögens, mithilfe der Ressourcen ein gutes Leben zu realisieren. Oder man modifiziert den Ansatz, indem man körperliche und geistige Verschiedenheiten wie Talente oder Handicaps berücksichtigt und personale anstelle bloß unpersönlicher Ressourcen als Maßstab nimmt.<sup>7</sup> Ein solcher Schritt würde das individuelle Budget entsprechend der

---

<sup>7</sup> Edward Page unterscheidet zwischen „personal“ und „impersonal resources“ (2007, 456) im Kontext der Verteilungsgerechtigkeit zwischen Generationen.

unverschuldeten Vor- und Nachteile variieren, führt jedoch zum zweiten Horn des Dilemmas. Denn Grundlage für die Bewertung heutigen und künftigen Wohlbefindens ist dann eine als allgemeingültig erachtete Konzeption des guten Lebens. Belässt man es nicht bei basalen Grundbedürfnissen wie Obdach und Nahrung, so läuft man Gefahr, paternalistisch einen wünschenswerten Lebensentwurf vorzuschreiben.

Vor diesem Hintergrund verwirft Kirsten Meyer (2018b, 33f.) rein ressourcen- und kapitalorientierte Ansätze als Währung intergenerationaler Gerechtigkeit. Zwar wäre es durchaus möglich, eine Liste basaler Grundbedürfnisse aufzustellen, die als *notwendige* Voraussetzung für ein gutes Leben zeitunabhängig gültig sind. Doch ist die Befriedigung dieser Bedürfnisse noch nicht *hinreichend*. Als Alternative diskutiert sie Amartya Sens (2001) Fähigkeitenansatz und Martha Nussbaums Theorie (2006), die eine Liste konkreter Fähigkeiten entwickelt. Zwar mögen wir diese Fähigkeiten heute als hinreichendes Kriterium erachten. Doch Kirsten Meyer (2018b, 37) argumentiert, dass sich diese Beurteilung in der Zukunft verändern könnte. So wäre beispielsweise Barrys Überlegung, dass künftige Generationen unberührter Natur angesichts artifizieller Substitute keinen Wert mehr zuschreiben, zwar bedauerlich, aber eben doch möglich. Und dieser Veränderbarkeit von Konzeptionen eines guten Lebens sollte eine Theorie intergenerationaler Gerechtigkeit Rechnung tragen.

Demgegenüber stehen jene Theorien, die Kirsten Meyer als „Wunschtheorien“ (ibid., S. 25) bezeichnet. Maßstab der Verteilung ist hier kein Gut und kein vordefiniertes Bedürfnis, welches mithilfe des Gutes befriedigt würde. An die Stelle konkreter, als objektiv gut erachteter Zustände oder Erfahrungen treten individuelle Wünsche. Diese bestehen in den subjektiven Präferenzen der einzelnen Personen und äußern sich in konkreten Wahlentscheidungen. Präferenz- oder Wunschtheorien sind dabei agnostisch bezüglich des Inhalts der jeweiligen Präferenzen und Wünsche.<sup>8</sup> Am deutlichsten wird dieser Ansatz in der Ökonomik, welche die individuelle Präferenzbefriedigung (den „Nutzen“) zum alleinigen Maß eines guten Lebens macht und die Summe individueller Nutzenwerte mit der

---

<sup>8</sup> Es bestehen jedoch durchaus Möglichkeiten der Differenzierung. So lässt sich zum einen unterscheiden zwischen idealen, „first-best“ Präferenzen und „second-best“ Präferenzen, die sich angesichts von eingeschränkten Informationen, Opportunitätskosten, ungewollten Vorlieben wie Süchten und weiteren Einschränkungen ergeben (Arneson 1989, 83). Zum anderen schließen manche Ansätze solche Präferenzen aus, welche als bösartig (Harsanyi 1982) oder die Privatsphäre Dritter verletzend (Blau 1975) angesehen werden.

Gesamtwohlfahrt gleichsetzt.<sup>9</sup> Auch in Bezug auf künftige Generationen wird hier jede Mutmaßung über konkrete Wünsche als paternalistisch abgelehnt: „future people [...] we don't know what they will do, what they will like, what they will want. And, to be honest, it is none of our business" (Solow 1991, 182).

Damit aber stehen wir vor einem Problem, wenn es um die Frage geht, was wir künftigen Generationen denn nun schulden. Bemessen wir diese Schuld in Kapitalien, so ignorieren wir die von Kirsten Meyer benannte zeitliche Veränderbarkeit menschlicher Konzeptionen eines guten Lebens und können uns allenfalls auf basale Grundbedürfnisse beschränken. Anstelle objektiver Güter können wir stattdessen subjektive Erfahrungen zum Maßstab nehmen, sei es in Form von Präferenzen oder hedonistischen Freuden.<sup>10</sup> Wir vermeiden das Problem von zeitlichem Paternalismus und akzeptieren,

„dass die Güte des Lebens aus der jeweiligen Perspektive derjenigen Person betrachtet werden sollte, um deren Leben es tatsächlich geht. Daher muss man fragen, was *sie* sich wünscht oder was *ihr* Freude macht.“ (Kirsten Meyer 2018b, 29, Hervorhebungen im Original)

Wie aber diese subjektive Erfahrung erfragen, wenn die sie erfahrende Person noch gar nicht existiert? Es entsteht die epistemische Herausforderung, die Wünsche künftiger Personen zu prognostizieren. Dieser Herausforderung begegnet der diachrone Ansatz, wie im Folgenden argumentiert wird.

Betrachten wir zunächst synchrone Konzeptionen. Wir haben gesehen, dass diese in einem ersten Schritt die relevanten Informationen für einen gegebenen Zeitpunkt aggregieren, ehe diese im zweiten Schritt in Beziehung zu späteren Zeitpunkten gesetzt werden. Im Kontext von Wünschen und Präferenzen bedeutet das: Jeder Generation wird ein kollektives Interesse zugeschrieben, welches den Interessen anderer Generationen gegenübergestellt wird. Die genaue Terminologie variiert, doch ist die Rede

---

<sup>9</sup> Dies lässt sich auch in den einschlägigen Lehrbüchern beobachten, sowohl im Studiengangsbereich (Mankiw und Taylor 2014, 174) als auch in fortgeschrittenen Abschnitten (Mas-Colell, Whinston, und Green 1995, 80). Für eine kritische Diskussion dieser ökonomischen Auffassung siehe beispielsweise Hausman et al. (2017, Kap. 8) und Broome (1991).

<sup>10</sup> Für eine Unterscheidung im Kontext allgemeiner Ethik siehe Peter Singer (2011, 13f.); im konkreten Fall generationenübergreifender Gerechtigkeit siehe Kirsten Meyer (2018b, Kap. 1.1).

von aggregierten „Interessen künftiger Generationen“ (Kirsten Meyer 2018b, 8), von den „Bedürfnisse[n] der kommenden Generationen“ (ibid., 11), oder vom „Wohlergehen künftiger Generationen“ (ibid., 12). Dabei sind schon heute die individuellen Wünsche stark verschieden, und Lukas Meyer (2009, 282) argumentiert, dass der „Pluralismus von Konzeptionen des guten Lebens“ in der Zeit noch stärker variieren wird als im Ort. Synchrone Konzeptionen versuchen also, von den Wünschen der Gegenwart als Kollektiv auf spätere Kollektive zu schließen. Und bei diesem Extrapolationsversuch stoßen sie auf das „ignorance problem“ (Norton 2005, 322) angesichts der Vielzahl möglicher Wünsche.

Wie also dieser Herausforderung begegnen? Eine erste Idee bietet wiederum Robert Solow (1991, 82): „I think all we can do in this respect is to imagine people in the future being much like ourselves“. Auch hier klingt an, von der Gegenwart auf die Zukunft zu schließen. Ein diachroner Ansatz tut dies aber nicht auf der Ebene generationeller Kollektive, sondern im kleineren Kosmos transgenerationeller Gemeinschaften. Wie im vorigen Abschnitt erläutert, entwickeln Menschen ihre Wünsche und Konzeptionen eines guten Lebens nicht in Isolation, sondern innerhalb ebenjener Gemeinschaften. Sie werden geprägt durch die sie umgebende Kultur, Tradition, das Wert- und Normsystem. Diese Systeme sind zwar nicht statisch, sondern einem permanenten Wandel unterworfen, doch lässt sich dieser Wandel auf der Ebene der Gemeinschaft noch eher prognostizieren als auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene. Die Mitglieder einer jeweiligen Gemeinschaft teilen Gemeinsamkeiten, und „[d]iese Gemeinsamkeiten sorgen auch für eine gewisse Kontinuität ihrer Erfahrungen und Wünsche über die verschiedenen Generationen hinweg“ (Kirsten Meyer 2018b, 30).<sup>11</sup>

Wenn wir die Ansprüche künftiger Personen artikulieren wollen, müssen wir Mutmaßungen über ihre Wünsche anstellen. Grundlage dieser Mutmaßungen sind einerseits unsere eigenen Wünsche, andererseits die von uns beobachteten Konstanten und Veränderungen. Diese lassen uns Rückschlüsse ziehen auf mögliche künftige Wünsche. Doch werden unsere Rückschlüsse genauer sein, wenn wir die Konstanten und Veränderungen nicht auf der makroskopischen Ebene der Gesellschaft als Ganzes suchen. Innerhalb unserer transgenerationellen Gemeinschaft haben wir weitaus detaillierter die Möglichkeit, sowohl die Permanenz als auch den Wandel von Wertvorstellungen und Konzeptionen des guten Lebens zu beobachten. Während sich also die Wünsche *zwischen* solchen Gemeinschaften stark

<sup>11</sup> Kirsten Meyer bezieht sich an dieser Stelle jedoch vor allem auf Gemeinsamkeiten der Menschheit als Ganzes.

unterscheiden können, haben wir *innerhalb* unserer Gemeinschaft einen epistemischen Vorteil. Baier (2010, 31f.) argumentiert, dass wir zunächst mit allgemeinen und recht ähnlichen Präferenzen geboren werden, diese dann jedoch innerhalb unserer jeweiligen Gemeinschaft ausdifferenzieren. So entwickeln sich geteilte „aims, desires, ideas, dreams, and values of the transgenerational community“ (de-Shalit 1995, 126). Der Blick auf die transgenerationelle Gemeinschaft statt auf die Generation als Ganzes erlaubt es, die Wünsche nachfolgender Personen klarer zu bestimmen. Diese können dann in konkrete Forderungen nach generationenübergreifender Gerechtigkeit umgewandelt werden. Ein diachroner Ansatz mit seinem Fokus auf die transgenerationelle Gemeinschaft ist somit epistemisch im Vorteil, wenn es um die Bestimmung des Inhalts dieser Forderungen geht.

## Fazit

Dieser Beitrag wurde eingangs motiviert durch die Frage Jonas', auf welche Art und Weise – mit welcher *Kraft* – die Zukunft in der Gegenwart vertreten werden solle. Zunächst wurden die einzelnen Individuen mit ihren jeweiligen Bedürfnissen als jene moralisch relevanten Entitäten identifiziert, die es zu vertreten gilt. Diese Individuen sind in Raum und Zeit verteilt und haben teils rivalisierende Gerechtigkeitsforderungen, die es gegeneinander abzuwägen gilt. Anschließend wurden zwei Strategien beschrieben, diese Abwägung zu vollziehen – und damit zwei Möglichkeiten, der Jonasschen *Kraft* Form zu verleihen.

Die erste Möglichkeit besteht in einer Extensionsstrategie. Sie nimmt eine bestehende, intragenerationelle Gerechtigkeitstheorie und konzentriert sich zunächst auf die konkurrierenden Ansprüche innerhalb einer Generation. Der Fokus liegt also anfangs auf synchron existierenden Personen und ihren Forderungen. Die Berücksichtigung nachfolgender und vorheriger Personen erfolgt parallel dazu innerhalb deren jeweiliger Generation. Anschließend werden dann die verschiedenen Generationen mit ihren kollektiven Ansprüchen in Bezug zueinander gesetzt. Die räumliche Dimension steht hier vor der zeitlichen, Nachbarn vor Nachkommen. Dies wurde als *synchrone* Konzeption beschrieben. Sie liegt, teils implizit, verbreiteten Theorien intergenerationeller Gerechtigkeit zugrunde, wie insbesondere am Rawlsschen Ansatz verdeutlicht wurde.

Dem gegenüber steht als zweite Strategie der *diachrone* Ansatz. Er sieht die zeitliche Dimension nicht als bloße Erweiterung der räumlichen, sondern als wesentlichen Aspekt gerechtigkeitstheoretischer Überlegungen. Dazu haben wir das Modell der transgenerationellen Gemeinschaft im Sinne Baiers, Thompsons und de-Shalits aufgegriffen. Dieses betrachtet

künftige Individuen als Mitglieder zeitlich ausgedehnter Kollektive. Diese Gemeinschaften sind jedoch, anders als das Kollektiv der jeweiligen Generation, keine bloße Hülle im Sinne Hersteins. Vielmehr gibt es Gründe, sie zum Ausgangspunkt generationenübergreifender Gerechtigkeitsüberlegungen zu machen. Dieser Beitrag hat zwei solcher Gründe entwickelt.

Der erste Grund zielt auf die Frage ab, *warum* die Gegenwart überhaupt die Zukunft vertreten sollte. Er verweist auf die Notwendigkeit, theoretische Prinzipien der Gerechtigkeit mit dem praktischen Vermögen der Menschen in Einklang zu bringen. Der Umfang der Gerechtigkeitstheorie ist beschränkt durch die Grenzen der menschlichen Psyche und Motivation. So stellt sich bei synchronen Ansätzen rasch die Frage, warum die Einzelne Ansprüche abstrakter Entitäten wie nachfolgenden Generationen berücksichtigen sollte. Dem rationalen Grund des ‚Sollens‘ müsse, so Jonas, ein psychologischer Grund beigefügt werden. Nur so entstehe auch ein ‚Können‘. Eine diachrone Konzeption bietet diesen psychologischen Grund. Denn hier werden an das heutige Individuum nicht die Forderungen von ganzen Generationen herangetragen, sondern von künftigen Mitgliedern seiner Gemeinschaft. Da im Fortbestehen dieser Gemeinschaft auch das Selbst des Individuums transzendiert, bietet dieser Ansatz ihr Beweggründe, wie ein synchroner Ansatz es nicht vermag.

Der zweite Grund, intergenerationelle Gerechtigkeit innerhalb zeitlich ausgedehnter Gemeinschaften zu denken, fragt nach dem *Wie* der Interessensvertretung. Er ist epistemischer Natur und greift die Schwierigkeit auf, die Bedürfnisse künftiger Generationen vorauszuahnen. Weder ein Fokus auf Ressourcen im Sinne eines Inputs noch auf Nutzen im Sinne eines Outputs gerechtigkeits-theoretischer Überlegungen vermögen das Unwissenheitsproblem à la Bryan Norton (2005, 307) aufzulösen. Im Sinne seiner „welfare-or-stuff dichotomy“ erlaubt keine der beiden Optionen uns, die individuellen Interessen künftiger Personen im Kollektiv ihrer Generation auszudrücken. Einen Ausweg bietet wiederum die diachrone Konzeption. Denn sie macht es nicht länger erforderlich, ebenjene Bedürfnisse einer Generation als Ganzes zu ermitteln. Stattdessen macht sie sich das Wissen der heutigen Mitglieder transgenerationeller Gemeinschaften zunutze. Innerhalb dieser Gemeinschaften werden Werte geteilt und Normen geprägt. Zwar sind diese nicht statisch, doch können heutige Personen weit eher Annahmen zum Wandel innerhalb ihrer Wertegemeinschaft treffen als auf eine künftige Generation als Ganzes zu extrapolieren.

Der Begriff der transgenerationellen Gemeinschaft lädt zu einem Einwand ein: Ist der Ansatz nicht den gleichen Vorwürfen ausgesetzt wie andere kommunitaristische Theorien? Redet er nicht einer Bevorzugung der eigenen Gruppe das Wort und lässt diejenigen Personen in der Zukunft

am besten dastehen, die in der Gegenwart die stärksten Fürsprecherinnen haben? Hierzu sei zweierlei erwidert. Erstens bringt nicht die diachrone Konzeption das kommunitaristische Denken in den Diskurs der intergenerationellen Gerechtigkeit – sie expliziert ihn lediglich stärker als gängige Theorien. Denn bisherige, implizit synchrone Ansätze, konzentrieren sich zunächst auf die gegenwärtige Gesellschaft sowie ihre Rechte und Pflichten gegenüber der Vor- und Nachwelt. Angesichts dessen spricht Kersting von einem „Präsentismus“, einem „Zeitvorteil der Gegenwart“ (2000, 12). Ausgang der Überlegung ist stets die Gruppe gegenwärtiger Personen und ihre Generation. Dem stellt die diachrone Konzeption nun die Gruppe der transgenerationellen Gemeinschaft gegenüber. Ersetzt sie damit eine Form von Parochialismus durch eine andere? Können wir vom Sein, insbesondere den beschriebenen motivationalen und epistemischen Gegebenheiten, auf ein Sollen schließen? Hier setzt die zweite Entgegnung an. Wir haben gesehen, dass die transgenerationelle Gemeinschaft, anders als die Generation, konstitutiv für die sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen ist, innerhalb derer das Individuum seine Konzeption eines guten Lebens entwickelt und sie verfolgen kann. Als konstitutives Element eines guten Lebens erhält die transgenerationelle Gemeinschaft damit selbst moralische Signifikanz (Raz 1986, 206). Dieser Gemeinschaft Stellenwert im Rahmen einer Gerechtigkeitskonzeption einzuräumen, bedeutet dabei nicht, dass sie ihren Mitgliedern ein Vorrecht zur Verwirklichung der eigenen Ansprüche einräumt – sondern vielmehr, dass diese dadurch überhaupt erst artikuliert werden können. Während die Generation also hauptsächlich entlang von Alterskohorten gruppiert, aber selbst keinen Sinn stiftet (Herstein 2009, 1180), ist die transgenerationelle Gemeinschaft von zentraler Bedeutung für das gute Leben der Einzelnen und damit selbst von moralischer Signifikanz.

Wie aber kann ein solcher diachroner Ansatz in die Praxis übersetzt werden? Ziel der Übersetzung ist, die Ansprüche nachfolgender Personen als individuelle Bedürfnisse zu berücksichtigen und nicht als kollektive Forderung der ‚Nachwelt‘, die es gegenüber der Gegenwart zu bedenken gilt. Ein erster Schritt bestünde darin, junge Menschen stärker in gesellschaftliche Entscheidungsfindungsprozesse einzubinden: Derzeit sind sie beispielsweise qua Wahlrecht meist davon ausgeschlossen, zugleich aber qua Lebenserwartung von den Entscheidungen länger betroffen als die tatsächlichen Wählerinnen. Ein diachroner Ansatz könnte beispielsweise Eltern zusätzliches Stimmrecht für ihre Kinder verleihen. Letztere würden damit von Mitgliedern ihrer Gemeinschaft repräsentiert, ohne selbst schon den Anforderungen wohlinformierter und überlegter Wahlen gerecht werden zu müssen (Tremmel 2016). Eine andere – und weiter in die Zeit reichende

– Möglichkeit, künftigen Mitgliedern der jeweiligen Gemeinschaft eine Stimme im heutigen Diskurs zu verschaffen, besteht in sogenannten „mini-publics“ (López-Guerra 2011, 212). Diese setzen sich aus zufällig ausgewählten Repräsentantinnen der verschiedenen Gemeinschaften zusammen. Mit Informationen und Zeit ausgestattet, ist es der repräsentativen Kleingruppe weit eher möglich, dem Ideal deliberativer Demokratie gerecht zu werden. Die Gruppenmitglieder wüssten, dass sie als Advokatinnen ihrer jeweiligen Gemeinschaft und deren Mitglieder – heutiger wie auch künftiger – fungieren.

Noch liegt eine solche Praxis diachroner Gerechtigkeit in weiter Ferne. Und auch in der Theorie haben wir das Primat synchroner Gerechtigkeit beobachtet. Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist daher zweierlei: Er soll zum einen dieses Primat explizieren (Abschnitt 2) und zum anderen eine Begründung für die diachrone Alternative entwickeln (Abschnitte 3 und 4).

Der Weg zu einer diachronen Konzeption der Gerechtigkeit besteht aus kleinen Schritten. Einer davon findet sich, wohl unbeabsichtigt, in der Übersetzung von Adam Smiths *Theorie der ethischen Gefühle* durch Walther Eckstein. Im Untertitel seines Werkes schreibt Smith, er wolle jene Prinzipien analysieren „by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves.“<sup>12</sup> In der deutschsprachigen Übersetzung schreibt Walther Eckstein (Smith [1759] 1994, 1), dass Menschen „naturgemäß [...] das Verhalten und den Charakter ihrer Nächsten [...] beurteilen“. Aus den ‚Nachbarn‘ werden also die ‚Nächsten‘. In einer wohlwollenden Interpretation können wir Eckstein unterstellen, dass er hier den ersten Schritt in Richtung diachroner Gerechtigkeit gegangen ist: Die Nachwelt sollte der Nachbarschaft gegenüber in unseren gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen kein Nachsehen haben. Nachkommen wie Nachbarn sind unsere Nächsten.

## Literatur

Arneson, Richard J. 1989. „Equality and Equal Opportunity for Welfare“. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 56 (1): 77–93.

---

<sup>12</sup> Diesen Untertitel ergänzte Smith erst in späteren Ausgaben seines Buches, siehe beispielsweise Smith ([1759] 1793). Ursprünglich lautete der Titel schlicht *The Theory of Moral Sentiments*. Eine Untersuchung der Editions-geschichte findet sich bei Ian Ross (2010, 286).

- 
- Baier, Annette. 1985. *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2010. *Reflections on How We Live*. Oxford: Oxford University Press.
- Barry, Brian. 1997. „Sustainability and Intergenerational Justice“. *Theoria* 44 (89): 43–64.
- Blau, Julian H. 1975. „Liberal Values and Independence“. *The Review of Economic Studies* 42 (3): 395–401.
- Broome, John. 1991. „Utility““. *Economics & Philosophy* 7 (1): 1–12.
- Burke, Edmund. 1790. *Reflections on the Revolution in France*. London: J. Dodsley.
- Cohen, G. A. 1990. „Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities“. *Recherches économiques de Louvain* 56 (3–4): 357–82.
- d’Aspremont, Claude. 2007. „Formal Welfarism and Intergenerational Equity“. In *Intergenerational Equity and Sustainability*, herausgegeben von John Roemer und Kotaro Suzumura, 113–30. London: Palgrave Macmillan UK.
- de-Shalit, Avner. 1995. *Why Posterity Matters : Environmental Policies and Future Generations*. London: Routledge.
- Dobson, Andrew P. 2003. *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Forman-Barzilai, Fonna. 2010. *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. Ideas in Context. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gosseries, Axel. 2008. „Theories of intergenerational justice: a synopsis“. *Surveys and Perspectives Integrating Environment and Society (SAPIENS)* 1 (1): 61–71.
- Harsanyi, John C. 1982. „Morality and the Theory of Rational Behaviour“. In *Utilitarianism and beyond*, herausgegeben von Amartya Kumar Sen und Bernard A. Williams, 39–62. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hausman, Daniel, Michael McPherson, und Debra Satz. 2017. *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayward, Tim. 2006. „Global Justice and the Distribution of Natural Resources“. *Political Studies* 54 (2): 349–69.
- Herstein, Ori J. 2009. „The identity and (legal) rights of future generations“. *The George Washington Law Review* 77:1173–1215.
- Heyd, David. 2007. „Justice and Solidarity: The Contractarian Case against Global

- Justice“. *Journal of Social Philosophy* 38 (1): 112–30.
- Hume, David. (1740) 1896. *A Treatise of Human Nature*. Herausgegeben von Lewis Amherst Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang. 2000. *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kleger, Heinz. 1986. „Gerechtigkeit zwischen den Generationen“. In *Begründung der Menschenrechte*, herausgegeben von Peter Müller-Schmid, 145–91. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- López-Guerra, Claudio. 2011. „The enfranchisement lottery“. *Politics, Philosophy & Economics* 10 (2): 211–33.
- MacClellan, Joel. 2013. „How (Not) to Defend a Rawlsian Approach to Intergenerational Ethics“. *Ethics and the Environment* 18 (1): 67–85.
- Mankiw, Nicholas Gregory, und Mark P. Taylor. 2014. *Economics*. 3. Aufl. Andover: Cengage Learning EMEA.
- Mas-Colell, A., M.D. Whinston, und J.R. Green. 1995. *Microeconomic Theory*. New York: Oxford University Press.
- Meyer, Kirsten. 2018a. „The Claims of Future Persons“. *Erkenntnis* 83 (1): 43–59.
- . 2018b. *Was schulden wir künftigen Generationen? Herausforderung Zukunftsethik*. Stuttgart: Reclam.
- Meyer, Lukas H. 2009. „Intergenerationelle Suffizienzgerechtigkeit“. In *Generationsgerechtigkeit: Ordnungsökonomische Konzepte*, herausgegeben von Nils Goldschmidt, 281–322. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Miller, David. 1984. *Anarchism*. London: Dent.
- Norton, Bryan G. 2005. *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha Craven. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Page, Edward A. 2007. „Intergenerational justice of what: Welfare, resources or capabilities?“ *Environmental Politics* 16 (3): 453–69.
- Pogge, Thomas. 2010. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.

- 
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 2003. *Gerechtigkeit als Fairneß - Ein Neuentwurf*. Herausgegeben von Erin Kelly. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2011. *Das Recht der Völker*. Übersetzt von Wilfried Hinsch. Berlin: de Gruyter.
- . 2012. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Clarendon Paperbacks. Oxford: Oxford University Press.
- Reidy, David A. 2004. „Rawls on International Justice: A Defense“. *Political Theory* 32 (3): 291–319.
- Ross, Ian Simpson. 2010. *The Life of Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 2001. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*. Third edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Adam. (1759) 1994. *Theorie der ethischen Gefühle*. Übersetzt von Walther Eckstein. Hamburg: Meiner.
- Solow, Robert M. 1991. „Sustainability: an economist’s perspective“. In *Economics of the Environment: Selected Readings*, herausgegeben von R. Dorfman und N. S. Dorfman, 179–87. New York: Norton.
- Steiner, Hillel, und Peter Vallentyne. 2009. „Libertarian Theories of Intergenerational Justice“. In *Intergenerational Justice*, herausgegeben von Axel Gosseries und Lukas H. Meyer, 50–76. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Janna. 2009. „Identity and Obligation in a Transgenerational Polity“. In *Intergenerational Justice*, herausgegeben von Axel Gosseries und Lukas H. Meyer, 25–49. Oxford: Oxford University Press.
- Tremmel, Jörg. 2016. „Demokratie, Epistokratie und der Ausschluss Minderjähriger vom Wahlrecht“. In *Politische Beteiligung junger Menschen: Grundlagen – Perspektiven – Fallstudien*, herausgegeben von Jörg Tremmel und Markus Rutische, 105–44. Wiesbaden: Springer.
- Weiss, Edith Brown. 1990. „Our Rights and Obligations to Future Generations for the Environment“. *The American Journal of International Law* 84 (1): 198–207.

Wissenburg, Marcel. 2006. „Global and Ecological Justice: Prioritising Conflicting Demands“. *Environmental Values* 15 (4): 425–39.

# Brauchen wir eine neue Ethik für das Anthropozän? Individuelle Verantwortung für kollektive Schäden im Kontext des Klimawandels<sup>1</sup>

Do we need a new ethics for the Anthropocene? Individual responsibility for collective damage in the context of climate change

MARIUS BARTMANN, BONN

*Zusammenfassung:* Es besteht Konsens darüber, dass der Klimawandel ein genuin ethisches Problem darstellt und insbesondere Fragen der intra- und intergenerationalen Gerechtigkeit aufwirft. Unstrittig ist auch, dass Staaten zu den zentralen kollektiven Akteuren gehören, die intergenerationale Verantwortung für effektiven Klimaschutz tragen. Zu den nach wie vor kontroversen Aspekten in der Klimaethik gehört die Frage, ob und inwiefern Einzelpersonen Verantwortung für ihre mit Emissionen verbundenen Handlungen zugeschrieben werden kann. Das Problem besteht darin, solche Handlungen von Einzelpersonen aufgrund ihrer kausalen Geringfügigkeit überhaupt als moralisch relevante Handlungen zu identifizieren. Die spezifischen Merkmale des Klimawandels könnten zudem den Eindruck erwecken, dass der Verantwortungsbegriff modifiziert oder durch einen Begriff kollektiver Verantwortung ersetzt werden muss, wenn Handlungen von Einzelpersonen im Kontext des Klimawandels moralische Relevanz zukommen soll. In diesem Beitrag möchte ich dagegen einen Vorschlag entwickeln, demzufolge Einzelpersonen Verantwortung zugeschrieben werden kann, ohne jedoch unseren gängigen

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Publikation entstand im Rahmen des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Forschungsprojekts „PRACC – Praktische Herausforderungen des Klimawandels: Intergenerationelle Gerechtigkeit und Freiheit. Ethische, rechtliche und Biodiversitätsanalysen“ (FKZ: 01GP2206A). Ich danke den Herausgebern des Schwerpunkts Niklas Ellerich-Groppe und Dominik Koesling sowie zwei anonymen Gutachter:innen für ihre hilfreichen Anmerkungen.

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



Verantwortungsbegriffs zu revidieren. Die leitende These ist dabei, dass der kollektive und intergenerationelle Kontext des Klimawandels die Form von mit Emissionen verbundenen Handlungen verändert. Dies beeinflusst auch die moralische Bewertung dieser Handlungen, indem mit Emissionen verbundene Handlungen durch ihre Verknüpfung mit dem globalen CO<sub>2</sub>-Budget rechtfertigungspflichtig werden.

*Schlagwörter:* Klimawandel, Individuelle Verantwortung, Kollektives Handeln, Kollektive Verantwortung

*Abstract:* There is broad consensus that climate change is a genuinely ethical problem and raises questions of intra- and intergenerational justice in particular. It is also undisputed that states are among the central collective agents that bear intergenerational responsibility for effective climate action. One of the still controversial issues in climate ethics is the question whether and to what extent responsibility can be attributed to individuals for their actions associated with emissions. The problem lies in identifying such actions by individuals as morally relevant actions due to their causal insignificance. The specific characteristics of climate change could also give the impression that the concept of responsibility needs to be modified or replaced by a concept of collective responsibility if the actions of individuals in the context of climate change are to have moral relevance. In this article, however, I would like to develop a proposal according to which individuals can be attributed responsibility without revising our current concept of responsibility. The guiding thesis is that the collective and intergenerational context of climate change modifies the form of actions associated with emissions. This also influences the moral evaluation of these actions, as actions associated with emissions become subject to justification through their connection to the global carbon budget.

*Keywords:* Climate Change, Individual Responsibility, Collective Agency, Collective Responsibility

## 1. Einleitung

Paul Crutzen hat den Begriff *Anthropozän* geprägt, um das gegenwärtige Zeitalter als eines zu charakterisieren, das durch den immens gestiegenen Einfluss des Menschen auf die Umwelt gekennzeichnet ist (Crutzen 2002). Die wohl bedeutendste Folge des Anthropozäns stellt der Klimawandel dar. Der jüngste Bericht des *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) macht deutlich, dass der Klimawandel eindeutig durch anthropogene Treibhausgasemissionen (im Folgenden THGs) verursacht wird und dessen Auswirkungen überwiegend negative Folgen für Menschen, Tiere und die Umwelt haben (IPCC 2023, 4f.).

Es besteht Konsens darüber, dass der Klimawandel ein genuin ethisches Problem darstellt und insbesondere Fragen der intra- und intergenerationellen Gerechtigkeit aufwirft (Bartmann und Halsband 2023; Birnbacher 2022; Gardiner 2011b; Roser und Seidel 2015).<sup>2</sup> Zwar wird der Klimawandel als ein mit gewaltigen Herausforderungen verbundenes Problem beschrieben, jedoch nicht als ein zwingend neuartiges ethisches Problem. Zumeist wird dieses Problem als ein *collective action problem* besonderer Größenordnung angesehen, da die negativen Konsequenzen des Klimawandels eine Folge der Handlungen zahlreicher Einzelpersonen sind (Hormio 2023). Jedoch scheint es kaum möglich, Klimawandelschäden – und damit eine entsprechende Verantwortung – Einzelpersonen zuzuschreiben. Parallel zur Diagnose des Klimawandels als ein kollektiv verursachtes Problem werden auch die Lösungsansätze häufig auf der kollektiven Ebene verortet. Denn genauso wenig wie Einzelpersonen verantwortlich für Klimawandelschäden zu sein scheinen, können Einzelpersonen das Problem im Alleingang lösen. Daher werden neben internationalen Organisationen zumeist Staaten als zentrale kollektive Akteur:innen im Kampf gegen den Klimawandel in den Blick genommen (Wallimann-Helmer 2017).

Wie erwähnt ist ein besonders relevantes Merkmal, das der Klimawandel mit weiteren Problemen globalen und intergenerationellen Maßstabs gemeinsam hat, die Beteiligung zahlreicher Akteur:innen, die – isoliert betrachtet – häufig einen nur geringfügigen oder gar keinen identifizierbaren Anteil an kollektiv verursachten Schäden haben. Deswegen und auch angesichts der zunehmenden Vernetzung von Akteur:innen im Rahmen einer sich intensivierenden Globalisierung ist die Frage nach kollektiver Verantwortung in jüngerer Zeit wieder in den Fokus moraltheoretischer Untersuchung gerückt (Bazargan-Forward und Tollefsen 2020).<sup>3</sup>

Dale Jamieson ist in seiner Analyse des Problems noch einen Schritt weitergegangen. Durch seine spezifischen Merkmale sei der Klimawandel

---

<sup>2</sup> Für einen Überblick über die ethischen Aspekte des Klimawandels vgl. den von Dieter Birnbacher verantworteten Zeitschriftenschwerpunkt „Der Klimawandel und seine Folgen – eine Herausforderung für die Angewandte Ethik“ im *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* (Birnbacher 2012).

<sup>3</sup> Für einen Überblick über kollektive Verantwortung in globalen Zusammenhängen, der nicht nur den Klimawandel, sondern auch andere Aspekte wie z. B. Weltarmut einschließt vgl. den von Henning Hahn und Jens Schnitker verantworteten Zeitschriftenschwerpunkt „Kollektive Verantwortung in der globalen Ethik“ in der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (Hahn und Schnitker 2017).

ein Phänomen, auf das der uns geläufige Begriff moralischer Verantwortung nicht angewandt werden könne und das daher ein völlig neuartiges Problem darstelle (Jamieson 1992, 149):

Today we face the possibility that the global environment may be destroyed, yet no one will be responsible. This is a new problem.<sup>4</sup>

In diesem Beitrag möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern Einzelpersonen Verantwortung für kollektiv verursachte Klimawandelschäden zugeschrieben werden kann und ob dafür ein neuartiger Verantwortungsbegriff nötig ist. Dabei werde ich einen eigenen Vorschlag entwickeln, demzufolge Einzelpersonen Verantwortung zugeschrieben werden kann und der dennoch keine Revision unseres gängigen Verantwortungsbegriffs impliziert. Die leitende These ist dabei, dass der kollektive und intergenerationelle Kontext des Klimawandels die Form von mit Emissionen verbundenen Handlungen verändert.<sup>5</sup> Hierdurch wird auch die moralische Bewertung dieser Handlungen beeinflusst, indem mit Emissionen verbundene Handlungen durch ihre Verknüpfung mit dem globalen CO<sub>2</sub>-Budget rechtfertigungspflichtig werden.<sup>6</sup>

Dieser Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt (2.) beleuchtet das Problem der individuellen Verantwortungszuschreibung im Kontext des Klimawandels. Der zweite Abschnitt (3.) untersucht kritisch in jüngerer Zeit entwickelte Ansätze, die individuelle Verantwortung vermittelt über kollektive moralische Verantwortung rekonstruieren. Wie ich zu zeigen versuche, sind auch diese Ansätze mit einigen Schwierigkeiten behaftet. Vor diesem Hintergrund entwickle ich im dritten Abschnitt (4.)

---

<sup>4</sup> Vgl. auch Jamiesons jüngere Neuformulierung des Problems: „One consequence of conjoining commonsense morality and anthropogenic climate change is that together we may produce a world that is morally worse yet no one may have done anything that is morally wrong“ (Jamieson 2014, 171).

<sup>5</sup> Wenn nicht anders angegeben, dann sind mit „Handlungen“ stets „mit Emissionen verbundene Handlungen“ gemeint.

<sup>6</sup> Es geht daher nur um die Frage, inwiefern Individuen überhaupt Verantwortung im Kontext des Klimawandels zugeschrieben werden kann. Konkrete praktische Fragen, z. B. welche Pflichten daraus möglicherweise folgen und ob unter bestimmten Bedingungen Klimaaktivismus in Form von zivilem Ungehorsam gerechtfertigt ist, kann ich im Rahmen dieses Beitrags nicht behandeln. Für den erstgenannten Aspekt vgl. Cripps (2013), für den zweiten vgl. Kiesewetter (2022).

schließlich in Auseinandersetzung mit den vorgestellten Ansätzen einen Vorschlag, wie individuelle Verantwortung im Kontext des Klimawandels konzipiert werden kann, ohne unseren gängigen Verantwortungsbegriff prinzipiell zu revidieren.

## 2. Individuelle Verantwortung und der fehlende Kausalnexus

Über individuelle moralische Verantwortung im Kontext des Klimawandels gibt es eine umfangreiche Debatte (Fragnière 2016). Dreh- und Angelpunkt dieser Debatte ist der Kausalnexus zwischen Einzelhandlungen und potenziellen Klimawandelschäden (insbesondere für künftige Generationen). Das Kernproblem der Debatte wird auch als „Problem der minimalen Beiträge“ (Birnbacher 2022, 159) bezeichnet. Dieses besteht darin, dass die verschwindend geringen Emissionen unzähliger und über den Globus verteilter Einzelpersonen sich über Jahrzehnte und Jahrhunderte in der Atmosphäre akkumulieren. In der Folge kann es zu signifikanten Veränderungen im globalen Klimasystem und schließlich – u. a. in Form von steigenden Temperaturen und sich häufenden Extremwetterereignissen – zu überwiegend negativen Auswirkungen auf Menschen, Tiere und die Umwelt kommen. Ein in der Literatur häufig diskutiertes Beispiel für den Kausalnexus ist die sonntägliche Vergnügungsfahrt mit einem emissionsintensiven Sprintschlucker: Entgegen der Intuition, dass es sich dabei um umwelt-schädliches und zu vermeidendes Verhalten handelt, erweist es sich als schwierig, diese Vergnügungsfahrt als schädigende Handlung und damit als moralisch problematisch zu kennzeichnen (Sinnott-Armstrong 2010). Dafür sind die mit der Vergnügungsfahrt verbundenen Emissionen einfach zu gering, sodass es sogar fragwürdig scheint, überhaupt von einem kausalen Beitrag einer solchen Handlung zum Klimawandel zu sprechen.

Sinnott-Armstrongs Beispiel hat zahlreiche Reaktionen provoziert, die grob in drei Argumentationsstrategien unterteilt werden können (Fragnière 2016). Die *erste Strategie* besteht in der Unterminierung der Prämisse, dass die minimalen Emissionsmengen von Einzelpersonen kausal unwirksam seien (u. a. durch Hinweis auf den sogenannten *butterfly effect* oder Schwellenwerte). Z. B. wurden Berechnungen angestellt, denen zufolge die Emissionen einer durchschnittlichen US-Amerikaner:in verantwortlich für Schädigungen an – oder gar für den Tod von – ein bis zwei zukünftigen Personen sind (Nolt 2011). Diese Berechnungen beruhen jedoch – wie Nolt selbst auch einräumt – auf kontroversen Prämissen und sind mit nicht unerheblichen empirischen Unsicherheiten behaftet. Darüber hinaus wurde auf ein grundsätzliches Problem dieser Strategie hingewiesen (Leist 2015, 118). So stellt sich die Frage, ob es überhaupt legitim ist,

den vermuteten Gesamtschaden mittels Durchschnittswerten auf Einzelpersonen umzulegen. Diese Umlegung wäre dann gerechtfertigt, wenn es sich bei den Emittent:innen um eine strukturierte Gruppe (wie etwa Vereine oder Firmen) handelte. Dies ist aber bereits für Staaten kontrovers und bei der gesamten (vergleichsweise wenig organisierten) Weltbevölkerung äußerst fragwürdig.<sup>7</sup> Die *zweite Strategie* akzeptiert die Prämisse und versucht, moralische Verantwortung auf einer nicht-kausalen Grundlage zu etablieren (z. B. durch Überlegungen zu Fairness). Auf diese Strategie werde ich in Abschnitt 4 zurückkommen. Die *dritte Strategie* schließlich (die auch Sinnott-Armstrongs eigene ist) akzeptiert die Prämisse ebenfalls und sieht die Pflicht des Individuums darin, sich an Kollektiven bzw. kollektiven Handlungen zur Bekämpfung des Klimawandels zu beteiligen oder diese zu unterstützen (z. B. durch entsprechendes Wahl- oder Protestverhalten oder die Unterstützung entsprechender Organisationen). Auf diese Strategie der Verantwortungsverschiebung auf die kollektive Ebene werde ich im nächsten Abschnitt eingehen.

Obwohl der Klimawandel eine gewaltige moralische Herausforderung ist, ziehen nur wenige Autor:innen den Schluss, dass der Klimawandel auch eine Herausforderung für unsere moraltheoretischen Begrifflichkeiten sein könnte. In mehreren Schriften hat Dale Jamieson dagegen die These aufgestellt und verteidigt, dass der Klimawandel kein eindeutiger Fall individueller moralischer Verantwortung sei (Jamieson 1992, 2010, 2014). Es sei zwar möglich, den Klimawandel als ein ethisches Problem auszuweisen, allerdings erfordere eine solche Argumentation die Revision unseres Begriffs moralischer Verantwortung selbst, da das Phänomen Klimawandel nicht ohne Weiteres unter ihn falle (Jamieson 2010, 439). Für seine These argumentiert Jamieson, indem er den Klimawandel mit paradigmatischen Fällen moralischer Verantwortung vergleicht und zu zeigen versucht, dass dem Klimawandel wesentliche Aspekte fehlen, durch die bestimmte Handlungen für gewöhnlich an moralischer Relevanz gewinnen. Sein häufig verwendetes Beispiel lautet folgendermaßen (Jamieson 2014, 149):

Jack intentionally steals Jill's bicycle.

Jacks Diebstahl gilt Jamieson als paradigmatischer Fall für individuelles moralisch verwerfliches Handeln. Der Grund dafür sei, dass im Zentrum

---

<sup>7</sup> Zur Relevanz des Unterschieds zwischen strukturierten und unstrukturierten Gruppen in Bezug auf kollektive Verantwortung vgl. auch Abschnitt 3.

moralischer Bewertung vorsätzliche schädigende Handlungen stünden, wie dies im vorgenannten Beispiel der Fall ist: Person A (Jack) fügt Person B (Jill) vorsätzlich einen Schaden zu und sollte daher moralisch zur Verantwortung gezogen werden. Außer einer Verletzung des Nichtschadensprinzips sei für moralische Bewertung zudem die eindeutige Identifikation der beteiligten Akteur:innen sowie die Nachvollziehbarkeit des Kausalnexus der relevanten Handlungen erforderlich. Jamieson weist nun darauf hin, dass der Klimawandel nicht diesem Standardschema moralisch verwerflicher Handlungen entspreche, sondern vielmehr dem folgenden Beispiel ähnele (Jamieson 2014, 150):

Acting independently, Jack and a large number of unacquainted people set in motion a chain of events that causes a large number of future people who will live in another part of the world from ever having bicycles.

In diesem Beispiel seien die für moralische Bewertung erforderlichen Bedingungen entweder nicht erfüllt oder kaum identifizierbar. Auch wenn jemanden angesichts dieses Falls das vage Gefühl beschleiche, dass schädigende Handlungen stattgefunden hätten, sei es dennoch beinahe unmöglich, eine moralische Bewertung vorzunehmen. Denn zum einen sei unklar, wer die beteiligten Akteur:innen sind (von deren Absichten ganz zu schweigen). Zum anderen ließen sich die Kausalketten, die zum Verschwinden der Fahrräder führten, schlicht nicht nachverfolgen. Das Beispiel des Klimawandels nun, so Jamieson, sei analog zum zweiten Fahrrad-Beispiel: Solange der Begriff der moralischen Verantwortung durch die gängigen Merkmale definiert sei – Verletzung des Nichtschadensprinzips, Identifizierbarkeit beteiligter Akteur:innen, Nachvollziehbarkeit des Kausalnexus –, könne der Klimawandel kein Gegenstand individueller moralischer Verantwortung sein.

Jamiesons Argumentation blieb nicht unwidersprochen (Gardiner 2011a, 2017). So räumt Stephen Gardiner zwar ein, dass ein komplexes Zusammenspiel vieler gewichtiger Faktoren – allen voran die intergenerationale Dimension – den Klimawandel zu einer außergewöhnlichen Herausforderung mache. Dennoch geht er nicht so weit, darin ein neuartiges Problem für moralische Verantwortung zu sehen. Im Gegenteil hält er moralische Verantwortung für den Klimawandel aus begrifflicher Perspektive für kein schwerwiegendes Problem, weil sie sich mit dem in der politischen Theorie etablierten „delegated responsibility model“ (Gardiner 2017, 30) gut beschreiben ließe. Demzufolge übertragen Individuen Verantwortung auf politische Institutionen, die daraufhin in deren Namen gesellschaftliche

Probleme angehen, die Einzelpersonen nicht imstande sind allein zu lösen. Angewandt auf den Fall des Klimawandels ergebe sich eine einfache Analyse: Politische Institutionen versagten schlicht dabei, die ihnen übertragene Verantwortung zur Lösung des Problems des Klimawandels wahrzunehmen (Gardiner 2011a, 53). Daher bestünden auch keinerlei Schwierigkeiten, in der potenziellen Schädigung zukünftiger Generationen durch gegenwärtige Generationen einen Sachverhalt von gewichtiger moralischer Tragweite zu sehen (Gardiner 2011a, 48).

Auch wenn weitgehend Einigkeit besteht, dass Kollektivakteur:innen wie Staaten in dieser Frage primär in der Verantwortung stehen, so ist in jüngerer Zeit verstärkt in den Fokus gerückt, wie genau kollektive Verantwortung gedacht werden kann und in welchem Verhältnis diese zu individueller Verantwortung steht. Im folgenden Abschnitt werde ich kritisch einige neuere Ansätze untersuchen, die moralische Verantwortung im Kontext des Klimawandels primär auf der kollektiven Ebene verorten.

### 3. Kollektive Verantwortung für den Klimawandel?

Wie erwähnt legen viele Debattenteilnehmende aufgrund der Schwierigkeit, Einzelpersonen eine individuelle moralische Verantwortung an Klimawandelschäden zuzuschreiben, den Fokus auf kollektive Verantwortung (Birnbacher 2022; Gardiner 2017; Keij und van Meurs 2023; Meyer 2018, Kapitel 5; Roser und Seidel 2015, Kapitel 16; Sardo 2020; Wallimann-Helmer 2017). Dass die moralische Verantwortung für Klimaschutz und Klimawandelschäden primär auf der kollektiven Ebene zu verorten ist, wird in der Literatur häufig vertreten, unabhängig von der Frage, ob Einzelpersonen zusätzlich individuelle Klimaschutzpflichten besitzen (Hormio 2023). Über die Frage, wie die Lasten im Hinblick auf den Klimawandel unter Staaten aufgeteilt werden sollten (z. B. nach dem Verursacherprinzip oder nach dem Nutznießerprinzip), gibt es ebenfalls eine umfangreiche Debatte (Birnbacher 2015; Roser und Seidel 2015, Teil III; Wallimann-Helmer 2017). Diese wird insbesondere im Lichte des die globale Ungerechtigkeit verschärfenden Umstandes geführt, dass die Länder des Globalen Nordens einerseits einen überproportionalen Anteil an der Verursachung des Klimawandels haben, andererseits die Länder des Globalen Südens schon jetzt überproportional von den Folgen des Klimawandels betroffen sind und es in der Zukunft weiterhin sein werden (Deivanayagam et al. 2023).

In diesem Zusammenhang wird der Klimawandel häufig als besonders vertrackte Form der sogenannten *Tragik der Allmende* analysiert, bei der ein öffentlich verfügbares Kollektivgut – hier: die Atmosphäre – aufgrund mangelnder Regulierung übernutzt wird (Kallhoff 2015). Gardiner

geht in seiner Analyse noch weiter und argumentiert, dass das Problem des Klimawandels sich von konventionellen Formen der Allmende-Tragik durch die intergenerationelle Dimension wesentlich unterscheide, da durch die extreme Langzeitwirkung von THGs die üblicherweise zur Nutzung von Kollektivgütern notwendige Kooperation zwischen den in diesem Fall zeitlich weit voneinander entfernten Nutzer:innen (also den Generationen) erheblich erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht werde. Die Lage ähnele dem Gefangenendilemma aus der Spieltheorie: Jede einzelne Generation besitze Anreize, auf Kosten künftiger Generationen weiter ungebremst zu emittieren. Dieses Problem könne jedoch nicht ohne Weiteres mit den für diese Dilemmata üblichen Mitteln – der Schaffung von regulierenden Institutionen – gelöst werden, da künftige und (noch) nicht existierende Generationen schlicht nicht in den Aushandlungsprozess einbezogen werden könnten (Gardiner 2011b, Kapitel 5).

In dieser Debatte werden neben Einzelstaaten zumeist Generationen als Trägerinnen kollektiver Verantwortung ausgemacht.<sup>8</sup> Unabhängig von dem im jeweiligen Fall verwendeten Generationenbegriff werden Generationen häufig als Kollektive gedacht und weniger als bloße Aggregate von Einzelpersonen.<sup>9</sup> Diese Auffassung schlägt sich u. a. in den Formulierungen verschiedener Prinzipien der intergenerationellen Ethik nieder. Egalitaristische Prinzipien fordern beispielsweise, dass es künftigen Generationen zumindest nicht schlechter als gegenwärtigen Generationen gehen sollte (Barry 2003; Mulgan 2006), wohingegen utilitaristische Prinzipien darauf abzielen, dass gegenwärtige Generationen die intergenerationelle Nutzen-sammenbilanz vergrößern (Birnbacher 1988; Gesang 2011).

Dieser Ansatz, Generationen im Ganzen als Trägerinnen von Verantwortung und Pflichten zu konzipieren, ist jedoch in jüngerer Zeit in die Kritik geraten. Im Zuge seiner Kritik empfiehlt Simon Caney sogar, den Ausdruck „future generations“ fallen zu lassen und stattdessen von „future people“ zu sprechen, da die Rede von „generations“ mindestens irreführend sei: zum einen suggeriere sie fälschlicherweise, Generationen seien diskrete und daher eindeutig abgrenzbare Gruppierungen, und zum anderen verschleierte sie Verantwortungsunterschiede innerhalb dieser vermeintlich abgrenzbaren Gruppierungen (Caney 2019, 162). Caney verdeutlicht seine

---

<sup>8</sup> Man denke nur an die Buchtitel der einschlägigen Monografien von Dieter Birnbacher und Kirsten Meyer – *Verantwortung für künftige Generationen* und *Was schulden wir künftigen Generationen?* (Birnbacher 1988; Meyer 2018).

<sup>9</sup> Zu den verschiedenen in der Literatur verwendeten Generationenbegriffen vgl. Tremmel (2009, Kapitel 3).

Kritik an folgendem Beispiel. Man stelle sich zwei verschiedene politische Maßnahmen vor: Die eine Maßnahme generiert signifikanten Gesamtnutzen für künftige Generationen, erzeugt jedoch große gesellschaftliche Ungleichheiten; die andere Maßnahme generiert etwas weniger Gesamtnutzen für künftige Generationen, erzeugt jedoch eine gerechte Gesellschaft. Für Caney ist es offensichtlich, dass die zweite Maßnahme implementiert werden sollte, da nicht nur die Anhebung des allgemeinen Lebensstandards entscheidend sei, sondern auch die Verteilung des Wohlstands innerhalb einer (künftigen) Gesellschaft (Caney 2019, 161f.).

Caney's Kritik ist symptomatisch für eine Problematik, die erst in jüngerer Zeit verstärkt diskutiert wird, nämlich das Verhältnis zwischen individueller und kollektiver Verantwortung. Bislang wurden bei der moraltheoretischen Untersuchung von intergenerationellen Pflichten und Verantwortung Kollektivakteur:innen wie etwa Staaten und Generationen häufig als Quasi-Individuen behandelt. Die moralischen Beziehungen zwischen den Generationen werden also nach einem Schema analysiert, das wie Jamiesons Beispiel (Jacks Fahrraddiebstahl) paradigmatisch für die moralischen Beziehungen zwischen Einzelpersonen sind. Dadurch wird es jedoch unmöglich, die moralische Verantwortung von einzelnen Individuen innerhalb einer Generation differenziert zu betrachten, da in diesem Schema lediglich einer Generation im Ganzen moralische Verantwortung zu- oder abgesprochen werden kann. Intragenerationelle Verantwortungsunterschiede und damit zusammenhängende Ungerechtigkeiten geraten somit aus dem Blick.

Ein einflussreicher Ansatz, wie kollektive Verantwortung insbesondere im Kontext des Klimawandels konzipiert werden kann, wurde von Elizabeth Cripps vorgelegt. Cripps definiert kollektive Verantwortung dabei folgendermaßen (Cripps 2013, 69):

A number of individuals who do not yet constitute a collectivity (either formally, with an acknowledged decision-making structure, or informally, with some vaguely defined common interest or goal) can be held collectively morally responsible for serious harm (fundamental interest deprivation) which has been caused by the predictable aggregation of avoidable individual actions.

Cripps zentraler Gedanke ist, dass Individuen unter bestimmten Bedingungen für ihre Handlungen kollektiv verantwortlich gemacht werden können, wenn individuelle Handlungen im Zusammenspiel mit anderen Handlungen Schaden anrichten, und zwar auch dann, wenn die einzelne Handlung für den Schaden nicht notwendig ist (z. B. in Fällen von

Überdetermination). Damit Individuen kollektiv verantwortlich gemacht werden können, müssen Cripps zufolge drei Bedingungen erfüllt sein (Cripps 2013, 69). Erstens müsse den Individuen bewusst sein – oder zumindest muss dieses Bewusstsein vernünftigerweise vorausgesetzt werden können –, dass ihre Handlungen im Zusammenspiel mit den Handlungen anderer Schaden anrichten. Zweitens müsse ihnen bewusst sein, dass andere tatsächlich ebenfalls diese Handlungen ausführen. Drittens müssten die Handlungen vermeidbar sein in dem Sinne, dass die Individuen über Handlungsalternativen verfügen. Aus der kollektiven Verantwortung für einen Schaden folge dann die kollektive Pflicht, die schädigenden Handlungen einzustellen und die Betroffenen für den bereits entstandenen Schaden zu kompensieren.

Der Klimawandel scheint nun ein besonders geeigneter Anwendungsfall für Cripps' Modell kollektiver Verantwortung zu sein. Angesichts des wissenschaftlichen Konsenses bezüglich des Zusammenhangs zwischen anthropogenen THGs und potenziellen Klimawandelschäden kann das Bewusstsein, dass sich individuelle Emissionen in globalem Maßstab in der Atmosphäre akkumulieren und in der Summe zum Klimawandel beitragen, nicht vernünftigerweise gelehnet werden. Darüber hinaus ist klar, dass andere Individuen weltweit (insbesondere in Ländern des Globalen Nordens) ebenfalls Emissionen in einer Höhe ausstoßen, die (zumindest gegenwärtig) in der Summe zu hoch sind, um das Paris-Ziel der Begrenzung der globalen Erwärmung auf möglichst 1.5 °C zu erreichen (UNFCCC 2015, Art. 2 (a)). Schließlich sind die emissionsintensiven Handlungen von Individuen (wiederum primär von solchen in Ländern des Globalen Nordens) nicht alternativlos. Aus der kollektiven Verantwortung für den Klimawandel und potenziellen Schäden ließe sich daher die Pflicht zur Einstellung bzw. drastischen Verminderung der schädigenden Handlungen sowie eine Entschädigung der von den Folgen des Klimawandels bereits jetzt schon Betroffenen ableiten.

Eine Schwierigkeit von Cripps' Ansatz besteht allerdings darin, dass er eine weithin akzeptierte Voraussetzung für moralische Verantwortung verletzt: Nur genuine Akteur:innen können moralische Pflichten und somit auch Verantwortung übernehmen. Ob jedoch Gruppen, insbesondere großen unstrukturierten Gruppen, (moralische) Akteur:innenschaft zugeschrieben werden kann, ist äußerst umstritten (Schlothfeldt 2009, Kapitel 4). Cripps schreibt ausdrücklich zunächst nur der globalen Gruppe emittierender Individuen eine kollektive Verantwortung zu, nicht jedoch den einzelnen Individuen selbst (Cripps 2011, 176). Es ist aber schwer zu sehen, wie diesem losen Aggregat von Individuen, die nichts gemein haben außer der Eigenschaft, Emittierende von THGs zu sein, Akteur:innenschaft und

damit eine kollektive Verantwortung zugeschrieben werden kann. Zwar sind viele Autor:innen geneigt, strukturierten Gruppen mit gemeinsamen Zielen und/oder Entscheidungsfindungsprozeduren – z. B. Institutionen, Unternehmen oder Staaten – Akteur:innenschaft und damit die Fähigkeit zur Übernahme von Pflichten und Verantwortung zuzuschreiben.<sup>10</sup> Unstrukturierte und zufällige Gruppen wie die Kund:innen eines Supermarkts, die Passagiere eines Flugzeugs oder gar die Weltbevölkerung werden in der Regel jedoch nicht zu den Kollektivakteur:innen gezählt. Da es ohne kollektive Akteur:innenschaft auch keine kollektiven Handlungen gibt, ist es jedoch schwierig, die für sich genommen harmlosen individuellen Handlungen überhaupt als Beiträge zu einer schädigenden Kollektivhandlung einzustufen. In diesem Sinne folgert etwa Garrett Cullity: Solange keine kollektive Akteur:innenschaft vorliege, solange könne die Einzelhandlung auch nicht als moralisch problematisch gekennzeichnet werden (Cullity 2015).

Es gibt jedoch Fälle, in denen auch unstrukturierte Gruppen kollektiv verantwortlich gemacht werden können, wenn z. B. eine zufällige Gruppe von Passant:innen an einem Unfallort die Zusammenarbeit unterlässt, um andere Personen zu retten (Held 1970). In diesen Fällen wird Individuen häufig die Pflicht zugeschrieben, darauf hinzuwirken, die unstrukturierte Gruppe zusammen mit den anderen Individuen in eine Kollektivakteurin zu verwandeln, um die erforderliche kollektive Handlung auszuführen. Tracy Isaacs hat diese Strategie auf den Fall des Klimawandels übertragen (Isaacs 2011, Kapitel 5.3). Sie argumentiert, dass einem Individuum zwar kaum eine Verantwortung für den Klimawandel zugeschrieben werden könne. Einem Individuum könnten aber sehr wohl Vorwürfe gemacht werden, wenn es nichts unternahme, um seinen Beitrag zur Initiierung von kollektiven Handlungen zur Bekämpfung des Klimawandels zu leisten.

Fraglich bleibt bei Isaacs' Ansatz jedoch, ob einem Individuum ein solches Versäumnis tatsächlich vorgeworfen werden könnte. Denn kollektive Pflichten unstrukturierter Gruppen stehen bei Isaacs ausdrücklich unter der Bedingung, dass die einzusetzenden Mittel zur Erfüllung der kollektiven Pflichten einem vernünftigen Individuum hinreichend klar sein müssen (Isaacs 2011, 148f.). Für Kleingruppen in Notfallsituationen mag diese Bedingung erfüllbar sein, im Falle der Weltbevölkerung mit Blick auf das Problem des Klimawandels ist das jedoch alles andere als offensichtlich. Wie Anne Schwenkenbecher schon gegen Bill Wringses Argumentation für

---

<sup>10</sup> Viele berufen sich dabei auf die grundlegenden Arbeiten von French (1979) und List und Pettit (2011).

die Weltbevölkerung als Trägerin globaler Pflichten eingewandt hat, besitzen Kleingruppen und die Weltbevölkerung eklatant unterschiedliche Fähigkeiten und Möglichkeiten zur Herausbildung kollektiven Handelns (Schwenkenbecher 2013, 324; Wringe 2010). Wenn daher die Bedingungen nicht erfüllt werden können, die erforderlich sind, um kollektive Pflichten zu generieren, dann entfallen auch die individuellen Pflichten, da nach Isaacs' Modell letztere aus ersteren abgeleitet werden müssen.

Im Ergebnis kann festgehalten werden, dass auch diverse Ansätze, individuelle Verantwortung vermittelt über kollektive Verantwortung zu rekonstruieren, mit Schwierigkeiten behaftet sind. Es scheint, als würde Jamieson mit seiner These recht behalten, dass der Klimawandel ein neuartiges Problem darstellt, das mit unserem gängigen Begriff für individuelle moralische Verantwortung nicht angemessen beschrieben werden kann. Im letzten Abschnitt entwickle ich nun einen Vorschlag, der eine Zuschreibung individueller Verantwortung im Kontext des Klimawandels erlaubt, ohne unseren Verantwortungsbegriff prinzipiell zu revidieren.

#### 4. Individuelle Verantwortung im Kontext des Klimawandels

Wie die beiden vorherigen Abschnitte deutlich gemacht haben, erweist es sich als äußerst problematisch, eine moralische Bewertung von individuellen Handlungen vorzunehmen, die für sich genommen harmlos scheinen, jedoch in aggregierter Form erhebliche Schäden – vor allem für künftige Generationen – verursachen können. Individualistische Ansätze haben Schwierigkeiten, Einzelhandlungen aufgrund des Problems der minimalen Beiträge überhaupt als potenziell schädliche Handlungen zu identifizieren. Kollektivistische Ansätze sehen sich mit der Herausforderung konfrontiert, die für kollektive Verantwortung erforderliche kollektive Akteur:innenschaft plausibel zu machen, da die potenziell verantwortlichen Individuen – letztlich die Weltbevölkerung oder zumindest die Bevölkerung der Länder des Globalen Nordens – eine zu unstrukturierte Gruppe bilden. Daher bleibt es fragwürdig, inwiefern dieser Gruppe kollektive Verantwortung oder auch nur individuelle Pflichten zur Initiierung von kollektivem Handeln sinnvoll zugeschrieben werden könnte.

Aber selbst wenn es gelänge, eine kollektive Akteur:innenschaft der Weltbevölkerung zu etablieren, so wäre das Ziel noch nicht erreicht. Denn in der Debatte über kollektive Verantwortung ist es ein zentraler Streitpunkt, ob kollektive Verantwortung dem Kollektiv selbst zugeschrieben wird (*collectivism*) oder sich restlos auf die es konstituierenden Individuen verteilen lässt (*atomism*) (Miller 2020). Wie Seumas Miller treffend bemerkt, stellt sich das kollektivistische Modell paradoxerweise als ein Modell

für individuelle Verantwortung heraus, da in diesem Modell ebenfalls eine Art Quasi-Individuum – nämlich das Kollektiv – Träger der kollektiven Verantwortung ist (Miller 2020, 40). Eines der wesentlichen Bedenken, das gegen das kollektivistische Modell gehegt wird, besteht darin, dass die Frage nach individueller Verantwortung eine separate Untersuchung erfordert, da zunächst und primär das Kollektiv zur Rechenschaft gezogen wird. Auch auf dieses Modell könnte also Jamiesons These in modifizierter Form zutreffen: Die Menschheit könnte als Kollektiv verantwortlich für die Folgen des Klimawandels gemacht werden, ohne dass eine einzige Person auch nur den geringsten (kausalen oder moralischen) Anteil daran trüge. Auch dieses Resultat scheint inakzeptabel.

Im Folgenden werde ich einen eigenen Vorschlag entwickeln, der diesen Schwierigkeiten begegnet, sodass weder auf Kausalität als Voraussetzung für moralische Verantwortung verzichtet noch auf den kontroversen Begriff kollektiver Verantwortung zurückgegriffen werden muss, um individuelle Verantwortung im Kontext des Klimawandels zu begründen. Dazu werde ich meinen Vorschlag zunächst darstellen und anschließend mit anderen Ansätzen kontrastieren.

Meine Grundidee knüpft an Derek Parfits Analyse aggregierter Schäden an. Parfit hatte hervorgehoben, dass es Handlungen gibt, die für sich betrachtet harmlos, in der Summe jedoch schädlich sein können (Parfit 1986, 70):

Even if an act harms no one, this act may be wrong because it is one of a set of acts that *together* harm other people.

Allerdings ist es alles andere als klar, wie genau Parfits Gedanke hier zu verstehen ist.<sup>11</sup> Offensichtlich ist, dass die aggregierten THGs zahlreicher Individuen ab einer bestimmten Menge zu Klimaschäden führen werden. Viel weniger offensichtlich ist jedoch, warum ein und dieselbe Handlung (z. B. die sonntägliche Vergnügungsfahrt mit einem Sprintschlucker) an moralischer Relevanz gewinnt, nur weil es noch andere Einzelpersonen gibt, die ähnliche Handlungen ausführen. Was genau macht eine Handlung Teil einer Menge von Handlungen, die zusammengenommen schädlich sind, obwohl kein kollektives Handeln im eigentlichen Sinne vorliegt? Es scheint, als hätten wir es mit einer Variante des Sorites-Paradoxons zu tun. In der Summe mögen zahlreiche Sandkörner ein Sandhäufchen bilden, es bleibt

---

<sup>11</sup> Vgl. Jamieson (2014, 172): „It is a challenge to precisely formulate and interpret this claim.“

jedoch unerklärlich, wie die Zugabe (oder Wegnahme) einzelner Sandkörner einen Unterschied machen könnte (Gesang 2015, 136). In gleicher Weise scheint es schwierig zu erklären, wie einzelne Emissionsmengen problematisch sein können, obwohl sie zu großen Mengen aggregiert zweifellos schädlich sind.

Aus meiner Sicht ist hier der entscheidende Punkt, dass sich die Form von mit Emissionen verbundenen Handlungen dadurch verändert, dass sie durch den Klimawandel nun im Kontext normativ begrenzter Ressourcennutzung ausgeführt werden. Dies bedeutet, dass die Atmosphäre keine natürlich vorgegebene Emissionsgrenze besitzt, aus der sich ein bestimmtes Emissionsverhalten unabhängig von normativen Festlegungen ableiten ließe. Die Atmosphäre des Planeten Venus z. B. weist eine Kohlenstoffdioxidkonzentration von ca. 96 % auf – allerdings herrscht dort auch eine Temperatur von über 460 °C. Unser normatives Interesse, Menschen, Tiere und die Umwelt vor Klimawandelschäden zu schützen, erfordert somit eine Begrenzung der THGs; deshalb kann von unserer Atmosphäre als einer normativ begrenzten Ressource gesprochen werden. Diese Begrenzung der Ressource Atmosphäre lässt sich auch grob quantifizieren. Denn das weithin akzeptierte Paris-Ziel kann in eine Restmenge an verbleibenden THGs umgerechnet werden: das sogenannte CO<sub>2</sub>-Budget (*remaining carbon budget*, RCB). Dem CO<sub>2</sub>-Budget zufolge können noch ca. 500 Gigatonnen Kohlenstoffdioxid-Äquivalente emittiert werden, um das 1.5 °C-Ziel mit einer 50 %-igen Wahrscheinlichkeit zu erreichen und somit die gravierendsten Folgen des Klimawandels zu verhindern (IPCC 2023, 82). Diese Schätzung mag mit einigen Unsicherheiten behaftet sein. Ausschlaggebend ist jedoch, dass die Atmosphäre zu einer normativ begrenzten Ressource geworden ist.

Vor dem Hintergrund der Atmosphäre als einer normativ begrenzten Ressource verändert sich nun die Form von Handlungen genau dadurch, dass die mit ihnen verbundenen Emissionen mit einem begrenzten Emissionsvolumen – dem CO<sub>2</sub>-Budget – und damit einer klar benennbaren Größe verknüpft sind. Denn durch die Endlichkeit der Ressource Atmosphäre wird jegliche Emission automatisch zu einem Beitrag auf das Konto des verbleibenden Emissionsvolumens. Jede Emissionsmenge verringert die verbleibende Restmenge (also das CO<sub>2</sub>-Budget von ca. 500 Gigatonnen), unabhängig davon, wie gering diese auch sein mag. Durch die Verknüpfung von Emissionen mit dem CO<sub>2</sub>-Budget wird die Form der mit ihnen verbundenen Handlungen daher sowohl um eine kollektive wie auch eine intergenerationelle Dimension erweitert. Die kollektive Dimension besteht darin, dass alle Emissionen in das globale CO<sub>2</sub>-Budget einfließen und dieses verringern, unabhängig davon, von wem, wo und unter welchen Umständen

diese Emissionen produziert werden. Die intergenerationelle Dimension besteht darin, dass die kollektiv in das globale CO<sub>2</sub>-Budget einfließenden Emissionen eine extreme Langzeitwirkung in der Atmosphäre haben, so dass die Emissionen gegenwärtiger Generationen einen massiven Einfluss auf den Umfang des verbleibenden CO<sub>2</sub>-Budgets für künftige Generationen ausüben. Die Folge der Verknüpfung von Emissionen mit dem globalen CO<sub>2</sub>-Budget ist also, dass die Form von mit Emissionen verbundenen Handlungen um eine kollektive und intergenerationelle Dimension erweitert wird, indem eine jede Handlung das CO<sub>2</sub>-Budget verringert. Durch die Verknüpfung von Emissionen mit dem globalen CO<sub>2</sub>-Budget kann sich jedoch auch die moralische Bewertung der mit diesen Emissionen verbundenen Handlungen verändern, weil sich durch die Verringerung des CO<sub>2</sub>-Budgets potenzielle Rechtfertigungspflichten ergeben können.

Diese Rechtfertigungspflichten können durch risikoethische Erwägungen motiviert werden. Denn selbst wenn auch kein direkter Kausalnexus zwischen einer geringfügigen Emissionsmenge und einem konkreten Klimawandelschaden identifiziert werden könnte, so steigt durch die Verringerung des verbleibenden CO<sub>2</sub>-Budgets jedoch das *Risiko* zukünftiger Klimawandelschäden. Dieses Risiko steigt auch unabhängig davon, wie geringfügig diese Verringerung ausfallen mag. Denn da das CO<sub>2</sub>-Budget einen Schwellenwert definiert, jenseits dessen Emissionen zunehmend zu gravierenden Klimawandelschäden führen, tragen automatisch die Emissionen diesseits des CO<sub>2</sub>-Budgets dazu bei, dass wir diesem Schwellenwert stets näherkommen und damit das Schadensrisiko erhöhen. Die Erhöhung eines Schadensrisikos unterliegt jedoch der Rechtfertigungspflicht. Sven Ove Hansson hat ein risikoethisches Prinzip entwickelt, das sich auch auf den Klimawandel anwenden lässt (Hansson 2007, 31):

[E]veryone has a *prima facie* moral right not to be exposed to risk of negative impact, such as damage to her health and her property, through the actions of others.

Als *prima facie*-Recht kann es begründetermaßen außer Kraft gesetzt werden, wenn bestimmte Interessen oder Nutzen das Risiko rechtfertigen. Als Beispiel führt Hansson den Straßenverkehr an, der zwar Risiken mit sich bringe, aber für das Transportwesen genügend Nutzen generiere, um diese Risiken gerechtfertigt in Kauf zu nehmen. Dieser Abwägungsprozess trifft auch auf andere moralisch relevante Handlungen zu. Dies ändert jedoch nichts daran, dass solche Handlungen einer prinzipiellen Rechtfertigungspflicht unterliegen. Durch die normativ begrenzte Ressource Atmosphäre werden Emissionen automatisch mit einem verbleibenden

Emissionsvolumen verknüpft – dem CO<sub>2</sub>-Budget – wodurch mit Emissionen verbundene Handlungen zur Erhöhung des Risikos von Klimawandelschäden beitragen und folglich einer gesonderten Rechtfertigungspflicht unterliegen.

Meinem Vorschlag zufolge verschieben sich daher die Rechtfertigungspflichten. Nicht die Reduzierung des Ausstoßes von THGs muss begründet werden, sondern deren Beitrag zum verbleibenden CO<sub>2</sub>-Budget. Der Einwand liegt nahe, dass Individuen dadurch überzogene oder gar unvernünftige Rechtfertigungspflichten aufgebürdet würden. Müssen sich Individuen für ihre Atmung rechtfertigen, da dabei Kohlendioxid ausgestoßen wird? Dies wäre in der Tat eine groteske Forderung. Forderungen dieser Art können jedoch mit dem Hinweis auf das weithin anerkannte Prinzip *ought implies can* zurückgewiesen werden. Allgemein unterliegen Handlungen, zu denen es vernünftigerweise keine Alternative gibt, auch keiner Rechtfertigungspflicht. Dazu können alle mit Emissionen verbundenen Handlungen gerechnet werden, die für basale menschliche Bedürfnisse (z. B. kochen oder heizen) notwendig sind.<sup>12</sup> Umgekehrt bedeutet dies jedoch auch, dass es eine moralische Pflicht zur Wahl zumutbarer Alternativen gibt. Für die moralische Bewertung einer Handlung kommt es also wesentlich auch darauf an, über welche Handlungsspielräume eine Person verfügt. Wenn es z. B. zu einer Flugreise eine emissionsärmere Alternative gibt – wie z. B. eine Zugverbindung – dann unterliegt die Flugreise einer Rechtfertigungspflicht. Rechtfertigungen – oder die Entbindung von Rechtfertigungspflichten – mag es in solchen Fällen geben (z. B. zeitsensible Notfälle und dergleichen). Und in vielen Fällen wird es auch nicht ganz einfach sein, Handlungsspielräume und damit zusammenhängende zumutbare Handlungsoptionen genau zu bestimmen. Dennoch bleibt mein Hauptpunkt davon unberührt: Entscheidend ist, dass mit Emissionen verbundene Handlungen aufgrund ihrer Verknüpfung mit einem normativ begrenzten Emissionsvolumen um eine kollektive und intergenerationelle Dimension erweitert und dadurch überhaupt für das Individuum rechtfertigungspflichtig werden. Dieser Umstand allein trägt dazu bei, dass sich auch für Individuen Treibhausgasminderungspflichten ergeben, insofern bei mehreren zumutbaren Handlungsoptionen emissionsärmere Alternativen zu bevorzugen sind.

Der hier skizzierte Vorschlag besitzt einige Vorzüge gegenüber alternativen Ansätzen, auf die ich im Folgenden eingehen werde. Ich werde

---

<sup>12</sup> Die mit solchen Handlungen verbundenen Emissionen werden häufig als „subsistence emissions“ bezeichnet (Shue 2014).

meinen Vorschlag zunächst mit Ansätzen zu kollektiver Verantwortung kontrastieren (vgl. Abschnitt 3) und danach mit Ansätzen zu individueller Verantwortung vergleichen (vgl. auch Abschnitt 2).

Wie Gardiner betont, stellt der intergenerationelle Kontext des Klimawandels eine besonders herausfordernde Form der Tragik der Allmende dar, weil zukünftige Generationen nicht in den Kooperationsprozess für die gemeinschaftliche Nutzung der Atmosphäre einbezogen werden können. Der intergenerationelle Kontext des Klimawandels stellt dabei generell eine Schwierigkeit für die Etablierung von moralischen Beziehungen zwischen den Generationen dar (Bartmann und Halsband 2023, Kapitel 2). Dieser Schwierigkeit begegnet mein Ansatz durch die Verknüpfung von Handlungen mit dem CO<sub>2</sub>-Budget, da durch diese Verknüpfung mit Emissionen verbundene Handlungen automatisch um eine kollektive und intergenerationelle Dimension erweitert werden. Auf diese Weise lassen sich Rechtfertigungspflichten für die Handlungen von Individuen generieren und auch eine entsprechende individuelle Verantwortung zuschreiben.

Indem Individuen auf diese Weise direkt Verantwortung für ihre Handlungen zugeschrieben werden kann, vermeidet mein Vorschlag auch das Problem der Akteur:innenschaft von Kollektiven, mit dem die Ansätze von Cripps und Isaacs konfrontiert sind. Diesen Ansätzen zufolge hängt die Zuschreibung individueller Verantwortung von der Zuschreibung kollektiver Verantwortung ab. Die Zuschreibung kollektiver Verantwortung hängt wiederum von der umstrittenen Akteur:innenschaft von Kollektiven ab. Mein Vorschlag kommt ohne diese umstrittene Prämisse aus und vermag es dennoch, die kollektive Dimension von mit Emissionen verbundenen Handlungen durch die Verknüpfung mit dem CO<sub>2</sub>-Budget zu berücksichtigen.

Schließlich kann mein Vorschlag auch der von Caney geäußerten Kritik begegnen. Caney moniert, wie gesehen, dass durch die Behandlung von Generationen als Quasi-Individuen intragenerationelle Verantwortungsunterschiede und Ungerechtigkeiten aus dem Blick geraten würden. Da meinem Vorschlag zufolge zumutbare Handlungsalternativen entscheidend für die moralische Bewertung sind, kann individuelle Verantwortung jedoch differenziert betrachtet werden. Denn je nachdem, über welche Handlungsspielräume eine Person verfügt, ergeben sich unterschiedliche zumutbare Handlungsalternativen und damit auch eine jeweils unterschiedliche Handlungsverantwortung. Wie ich bereits eingeräumt habe, mag eine diesbezügliche Bewertung mit Schwierigkeiten und Unsicherheiten behaftet sein. Dennoch scheint es ein entscheidender Vorzug dieses Ansatzes gegenüber anderen zu sein, dass individuelle Verantwortung prinzipiell differenziert betrachtet werden kann und intragenerationelle

Verantwortungsunterschiede und Ungerechtigkeiten in die moralische Bewertung einfließen können.

Im Folgenden wende ich mich nun dem Vergleich mit alternativen Ansätzen zu individueller Verantwortung zu. Ein grundsätzlicher Vorzug meines Vorschlags besteht darin, dass er eine Antwort auf das Kernproblem individueller Verantwortung geben kann – das Problem der minimalen Beiträge (vgl. Abschnitt 2). Denn der Zusammenhang von Handlungen mit dem CO<sub>2</sub>-Budget erlaubt es, an Kausalität als Voraussetzung für moralische Verantwortlichkeit festzuhalten. Ohne die Verknüpfung mit dem CO<sub>2</sub>-Budget ist die Frage vollkommen berechtigt, ob die marginale Emissionsmenge einer Einzelperson als kausaler Faktor für Veränderungen des Klimasystems in Frage kommt. Hier stimme ich mit Bernward Gesang überein, der unter Berufung auf empirische Evidenzen darauf hinweist, dass solche geringen Mengen keine Rolle spielen (Gesang 2015, 137). Gesang zieht aus diesem Umstand jedoch andere Konsequenzen. Er argumentiert aus utilitaristischer Perspektive dafür, durch finanzielle Spenden einen Beitrag zur Armutsbekämpfung zu leisten, da durch Spenden effektiv Nutzen generiert würde. Die Reduktion der eigenen Emissionen sei nicht erforderlich, da dies keinen Nutzen bringe und Emissionen von Einzelpersonen auch kaum als schädliches Verhalten angesehen werden könne. Eine solche Reduktion wäre nur dann geboten, wenn das eigene Verhalten einen nennenswerten Einfluss auf andere Personen hätte. Dies hänge wiederum von der sozialen Stellung ab, wenn man z. B. eine einflussreiche Person des öffentlichen Lebens wäre (Gesang 2015, 140f.).

Gesangs Position ist jedoch voraussetzungsreich. Zum einen müssen kontroverse utilitaristische Prämissen akzeptiert werden, zum anderen zwingt sie zur Aufgabe der individuellen Verantwortung für das eigene Emissionsverhalten. Wer insbesondere an letzterer festhalten möchte, kann Gesangs Position nicht ohne Weiteres teilen. Denn individuelle Verantwortung hängt Gesang zufolge von der sozialen Stellung und der öffentlichen Wahrnehmung der eigenen Person ab. Eine sehr reiche Person, die jedoch keine Person des öffentlichen Lebens ist und regelmäßig den Privatjet für Inlandsflüge benutzt, hätte in dieser Lesart keine individuelle Verantwortung für Treibhausgas-minderungen. Dies scheint intuitiv unplausibel. Meinem Vorschlag zufolge sollten sich Treibhausgas-minderungspflichten hingegen nach den (finanziellen) Handlungsspielräumen von Personen richten, nicht nach deren Stellung in der Gesellschaft, sodass – im Gegensatz zu den Konsequenzen von Gesangs Position – auch eine sehr reiche Person erhebliche Rechtfertigungspflichten für die Inlandsflüge mit dem Privatjet auferlegt bekäme.

Anton Leist nimmt demgegenüber in der Debatte eine strikt anti-konsequentialistische Position ein (Leist 2015). Unter anderem kritisiert er, dass ein zu enger Fokus auf die Handlungsfolgen den kollektiven Kontext von Handlungen vernachlässige (Leist 2015, 117). Darüber hinaus möchte er an Kausalität als Voraussetzung für moralische Verantwortung festhalten, denn wenn unsere „individuellen Emissionen *keinerlei* Wirkung auf andere [haben], so können sie auch nicht moralisch falsch sein“ (Leist 2015, 117). Um dem kollektiven Handlungskontext gerecht zu werden, nimmt Leist in Bezug auf öffentliche Güter wie der Atmosphäre von vornherein eine Kooperationsperspektive ein. Durch die gemeinschaftliche Nutzung solcher Güter werden alle Kooperationsmitglieder darauf verpflichtet, je nach ihrer jeweiligen Nutzung und ihrem jeweiligen Vermögen zum Erhalt dieser Güter beizutragen. Leist wendet diese Kooperationsperspektive im nächsten Schritt auf den Klimawandel an (Leist 2015, 125):

Alle Emittierenden haben die Pflicht, sich an Reduktionen zu beteiligen, erstens nach Maßgabe der Effektivität des kollektiv erzielten Verhaltens, und zweitens entsprechend Nutzen und Fähigkeit. Die Effektivitätsbedingung ist so zu verstehen, dass unterhalb einer kritischen Schwelle des Kooperierens die Einzelpflichten wegfallen, weil sie zu befolgen keine Wirkung haben wird.

Diese Position scheint mir jedoch zwei Schwierigkeiten zu haben. Zum einen bindet dieser Ansatz individuelle Klimapflichten an die Kooperationsbereitschaft anderer. Wie Leist selbst einräumt, wird die Schwelle des Kooperierens aber gegenwärtig nicht überschritten, weil es an effektiven internationalen Verträgen fehle. Es scheint aber nicht unproblematisch, dass durch bloße mangelnde Kooperationsbereitschaft eine moralisch fragwürdige in eine moralisch zulässige Handlung verwandelt werden kann. Aber selbst wenn es effektive internationale Verträge gäbe, bleibt unklar, wie Leists Position dadurch individuelle Emissionsminderungspflichten generieren würde. Denn die Emissionen von Einzelpersonen sind so gering, dass sie keine Wirkung in Leists Sinne haben. An der Wirkung von Handlungen auf andere als Voraussetzung für moralische Verantwortung will Leist jedoch gerade festhalten. Solange nicht näher bestimmt wird, was es genau heißt, dass Handlungen Wirkung auf andere haben, solange ist unklar, ob Personen für solche Handlungen Verantwortung zugeschrieben werden kann.

Mein Vorschlag der Verknüpfung von Handlungen mit dem globalen CO<sub>2</sub>-Budget bietet nun eine solche nähere Bestimmung und erlaubt es, an individueller Verantwortung festzuhalten. Denn wenn auch eine konkrete

Emissionsmenge einer Einzelperson keine direkte kausale Veränderung im Klimasystem bewirken mag, so stellt sie dennoch einen kausalen Beitrag zur Verringerung der verbleibenden Emissionsmenge dar. Wie ich argumentiert habe, können sich durch diese Verringerung Rechtfertigungspflichten ergeben, da sie das Risiko zukünftiger Klimawandelschäden erhöhen.

Schließlich besitzt mein Vorschlag einen Vorzug gegenüber einem weiteren prominenten Ansatz individueller Verantwortung im Kontext des Klimawandels, der mit meinem Vorschlag eine gewisse Ähnlichkeit hat. Dabei handelt es sich um den sogenannten *fair share-Ansatz*, der u. a. von Christian Baatz vertreten wird (Baatz 2014). Die Ähnlichkeit besteht darin, dass der fair share-Ansatz ebenfalls von der Atmosphäre als einer normativ begrenzten Ressource ausgeht. Das so generierte CO<sub>2</sub>-Budget wird dann im Hinblick auf bestimmte Gerechtigkeitserwägungen in faire Anteile für Einzelpersonen umgerechnet, wobei der Emissionsegalitarismus (gleiche pro Kopf Emissionsrechte für alle Erdenbürger:innen) die beliebteste Variante des fair share-Ansatzes darstellt. Die Hauptschwierigkeit bzw. die Hauptaufgabe des fair share-Ansatzes besteht darin, genau zu bestimmen, was ein gerechter Anteil im jeweiligen Fall bedeutet, da zahlreiche Faktoren die Höhe dieses Anteils beeinflussen. Dazu zählen z. B. die jeweiligen Bedürfnisse von Personen, deren (finanzielle) Ressourcen und weitere Aspekte der Lebensumstände, die erheblich voneinander abweichen können und auf die unterschiedliche Personen unterschiedlich großen Einfluss haben.

Über den fair share-Ansatz wird eine breite Debatte geführt, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Ich möchte lediglich auf einen Aspekt dieses Ansatzes hinweisen, den ich für nicht unproblematisch halte, selbst wenn es gelänge, für jeden Einzelfall die genaue Höhe des fairen Anteils festzulegen und zu begründen. Denn wie Baatz selbst einräumt, liefert der fair share-Ansatz keine unmittelbare Antwort auf die in Abschnitt 2 skizzierte Herausforderung von Sinnott-Armstrong (Baatz 2014, 4). Ob die sonntägliche Vergnügungsfahrt mit dem Spritschlucker moralisch fragwürdig ist, hängt nach Baatz schlicht davon ab, ob die damit verbundenen Emissionen im Rahmen des zugeteilten fairen Anteils bleiben. Überziehe ich mit einer solchen Fahrt mein privates CO<sub>2</sub>-Budget, dann ist meine Handlung unmoralisch, habe ich jedoch noch genügend Emissionsrechte übrig, so kann ich mir bedenkenlos eine solche Fahrt erlauben. Diese Konsequenz des fair share-Ansatzes scheint mir nicht plausibel (insbesondere dann nicht, wenn es sehr reichen Personen möglich wäre, ihr privates CO<sub>2</sub>-Budget durch Zertifikate-Handel erheblich zu vergrößern). Aus einer pragmatischen Perspektive mag diese Konsequenz akzeptabel sein: Wenn alle sich auf ihren fairen Anteil beschränken und das globale CO<sub>2</sub>-Budget nicht

überzogen wird, dann würden Klimawandelschäden weitgehend ausbleiben und sonntägliche Vergnügungsfahrten hätten global gesehen keine moralische Relevanz.

Aus moralischer Perspektive scheinen jedoch bestimmte Handlungen auch dann fragwürdig zu sein, wenn sie im Rahmen eines fairen Anteils unternommen werden. Wie bereits oben ausgeführt scheint es geboten, eine Zugfahrt einem entsprechenden Inlandsflug vorzuziehen, selbst wenn durch den Inlandsflug das eigene CO<sub>2</sub>-Budget nicht überzogen würde. Der Grund hierfür ist, dass es für die moralische Bewertung von Handlungen wesentlich darauf ankommt, über welche Alternativen und Ressourcen die handelnde Person verfügt. Diese Intuition lässt sich durch meinen Vorschlag einfangen. Danach hängt die moralische Bewertung von mit Emissionen verbundenen Handlungen nicht davon ab, ob diese einen vorab definierten Schwellenwert überschreiten würden, sondern davon, ob es zumutbare Alternativen gibt. Wenn es solche zumutbaren Alternativen gibt, dann sind emissionsintensivere Handlungen rechtfertigungspflichtig.

## 5. Fazit

In diesem Beitrag habe ich untersucht, ob im Kontext des Klimawandels Einzelpersonen individuelle Verantwortung für mit Emissionen verbundene Handlungen zugeschrieben werden kann und ob dafür eine Revision unseres gängigen Verantwortungsbegriffs erforderlich ist. In einem ersten Schritt habe ich die Herausforderungen dargestellt, die sich bei dem Versuch ergeben, Einzelpersonen individuelle Verantwortung zuzuschreiben. Das Haupthindernis besteht in dem fehlenden Kausalnexen zwischen den Handlungen von Einzelpersonen und konkreten Klimawandelschäden. Dadurch wird es nahezu unmöglich, Handlungen von Einzelpersonen überhaupt als schädliche Handlungen zu identifizieren. In einem zweiten Schritt wurden dann diverse jüngere Ansätze beleuchtet, individuelle Verantwortung auf dem Umweg über kollektive Verantwortung von Staaten und Generationen zu etablieren. Das Hauptproblem für diese Ansätze besteht zum einen darin, hinreichend zu plausibilisieren, dass es sich bei den infrage kommenden Kollektiven um genuine (moralische) Akteur:innen handelt, und zum anderen darin, den intergenerationellen Kontext moralischer Beziehungen angemessen zu berücksichtigen. In einem dritten Schritt habe ich einen eigenen Vorschlag entwickelt, der die kollektive und intergenerationelle Dimension von Handlungen berücksichtigt, ohne auf die kontroversen Prämissen kollektiver Verantwortung zurückzugreifen. Der kollektive und intergenerationelle Kontext wurde dabei durch die Verknüpfung von Handlungen mit dem globalen CO<sub>2</sub>-Budget hergestellt. Selbst

geringfügige Emissionen von Einzelpersonen leisten daher einen kausalen Beitrag zur Verringerung der normativ begrenzten Ressource Atmosphäre, auch wenn die konkrete Emissionsmenge keinen direkten kausalen Beitrag zu einem konkreten zukünftigen Klimawandelschaden darstellen mag. Durch diese Rekontextualisierung ändert sich die Form von Handlungen, indem diese durch ihre Verknüpfung mit dem globalen CO<sub>2</sub>-Budget um eine kollektive und intergenerationelle Dimension erweitert wird. Indem mit Emissionen verbundene Handlungen im Zusammenhang eines normativ begrenzten Emissionsvolumens gesehen werden, können Rechtfertigungspflichten generiert werden, da diese Handlungen das Risiko zukünftiger Klimawandelschäden erhöhen. Dies erlaubt eine Zuschreibung individueller Verantwortung, da mit Emissionen verbundene Handlungen rechtfertigungspflichtig werden, solange Einzelpersonen zumutbare Handlungsalternativen zur Verfügung stehen.

## Literatur

- Baatz, Christian. 2014. "Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions." *Ethics, Policy & Environment* 17 (1): 1–19. <https://doi.org/10.1080/21550085.2014.885406>.
- Barry, Brian. 2003. "Sustainability and Intergenerational Justice." In *Environmental Ethics. An Anthology*, herausgegeben von Andrew Light und Holmes Rolston III, 487–499. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Bartmann, Marius, und Aurélie Halsband. 2023. "Climate Justice: Ethical Aspects." In *Climate Justice. Ethical Aspects and Policy Aspects*, herausgegeben von Dirk Lanzerath, Marius Bartmann und Aurélie Halsband, 13–88. Baden-Baden: Nomos.
- Bazargan-Forward, Saba, und Deborah Tollefsen, Hrsg. 2020. *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*. New York: Routledge.
- Birnbacher, Dieter. 1988. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- . 2012. "Schwerpunkt: Der Klimawandel und sein Folgen – eine Herausforderung für die Angewandte Ethik." *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 16 (1). <https://www.degruyter.com/journal/key/jfwe/16/1/html#contents>.
- . 2015. "Klimagerechtigkeit – Verursacher oder Leistungsfähigkeitsprinzip?" In *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, herausgegeben von Angela Kallhoff, 67–80. De Gruyter.

---. 2022. *Klimaethik. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.

Caney, Simon. 2019. "Justice and Posterity." In *Climate Justice*, herausgegeben von Ravi Kanbur und Henry Shue, 157–174. Oxford: Oxford University Press.

Cripps, Elizabeth. 2011. "Climate change, collective harm and legitimate coercion." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14 (2): 171–193. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.529707>.

---. 2013. *Climate Change and the Moral Agent. Individual Duties in an Interdependent World*. Oxford: Oxford University Press.

Crutzen, Paul J. 2002. "Geology of mankind." *Nature* 415 (6867): 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>.

Cullity, Garrett. 2015. "Acts, omissions, emissions." In *Climate Change and Justice*, herausgegeben von Jeremy Moss, 148–164. Cambridge: Cambridge University Press.

Deivanayagam, Thilagawathi Abi, Sonora English, Jason Hickel, Jon Bonifacio, Renzo R. Guinto, Kyle X. Hill, Mita Huq, Rita Issa, Hans Mulindwa, Heizal Patricia Nagginda, Priscila de Morais Sato, Sujitha Selvarajah, Chetna Sharma, und Delan Devakumar. 2023. "Envisioning environmental equity: climate change, health, and racial justice." *The Lancet* 402 (10395): 64–78. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(23\)00919-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(23)00919-4).

Fraginière, Augustin. 2016. "Climate change and individual duties." *WIREs Climate Change* 7 (6): 798–814. <https://doi.org/10.1002/wcc.422>.

French, Peter A. 1979. "The Corporation as a Moral Person." *American Philosophical Quarterly* 16 (3): 207–215. <http://www.jstor.org/stable/20009760>.

Gardiner, Stephen M. 2011a. "Is no one responsible for global environmental tragedy? Climate change as a challenge to our ethical concepts." In *The Ethics Of Global Climate Change*, herausgegeben von Denis G. Arnold, 38–59. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 2011b. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press.

---. 2017. "Accepting Collective Responsibility for the Future." *Journal of Practical Ethics* 5 (1): 22–52.

Gesang, Bernward. 2011. *Klimaethik*. Berlin: Suhrkamp.

- 
- . 2015. "Gibt es politische Pflichten zum individuellen Klimaschutz?" In *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, herausgegeben von Angela Kallhoff, 135–142. Berlin, München: De Gruyter.
- Hahn, Henning, und Jens Schnitker. 2017. "Schwerpunkt: Kollektive Verantwortung in der globalen Ethik – Ein Problemaufriss." *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4 (1). <https://www.praktische-philosophie.org/zfpp/issue/view/6>.
- Hansson, Sven Ove. 2007. "Risk and Ethics: Three Approaches." In *Risk: Philosophical Perspectives*, herausgegeben von Tim Lewens, 21–35. London, New York: Routledge.
- Held, Virginia. 1970. "Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible?" *The Journal of Philosophy* 67 (14): 471–481. <https://www.jstor.org/stable/2024108>.
- Hormio, Såde. 2023. "Collective responsibility for climate change." *WIREs Climate Change* 14 (4): e830. <https://doi.org/10.1002/wcc.830>.
- IPCC. 2023. *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Geneva: IPCC.
- Isaacs, Tracy. 2011. *Moral Responsibility in Collective Contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- Jamieson, Dale. 1992. "Ethics, Public Policy, and Global Warming." *Science, Technology, & Human Values* 17 (2): 139–153. <http://www.jstor.org/stable/689781>.
- . 2010. "Climate Change, Responsibility, and Justice." *Science and Engineering Ethics* 16 (3): 431–445. <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9174-x>.
- . 2014. *Reason in a Dark Time. Why the Struggle against Climate Change failed – and what it means for our Future*. New York: Oxford University Press.
- Kallhoff, Angela. 2015. "Klimakooperation: Kollektives Handeln für ein öffentliches Gut." In *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, herausgegeben von Angela Kallhoff, 143–168. Berlin, München: De Gruyter.
- Keij, Daan, und Boris Robert van Meurs. 2023. "Responsibility for Future Climate Justice: The Direct Responsibility to Mitigate Structural Injustice for Future

- 
- Generations." *Journal of Applied Philosophy* 40 (4): 642–657. <https://doi.org/10.1111/japp.12674>.
- Kiesewetter, Benjamin. 2022. "Klimaaktivismus als ziviler Ungehorsam." *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 9 (1): 77–114. <https://doi.org/10.22613/zfpp/9.1.3>.
- Leist, Anton. 2015. "Schadenverursachen und Kooperation beim Klimawandel. Zwei Weisen, auf das Ende zu sehen." In *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, herausgegeben von Angela Kallhoff, 107–134. Berlin, München: De Gruyter.
- List, Christian, und Philip Pettit. 2011. *Group Agency: The possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Kirsten. 2018. *Was schulden wir künftigen Generationen? Herausforderung Zukunftsethik*. Stuttgart: Reclam.
- Miller, Seumas. 2020. "Collective Moral Responsibility as Joint Moral Responsibility." In *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*, herausgegeben von Saba Bazargan-Forward und Deborah Tollefsen, 38–50. New York: Routledge.
- Mulgan, Tim. 2006. *Future People*. Oxford: Clarendon Press.
- Nolt, John. 2011. "How Harmful Are the Average American's Greenhouse Gas Emissions?" *Ethics, Policy & Environment* 14 (1): 3–10. <https://doi.org/10.1080/21550085.2011.561584>.
- Parfit, Derek. 1986. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Roser, Dominic, und Christian Seidel. 2015. *Ethik des Klimawandels: Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Sardo, Michael Christopher. 2020. "Responsibility for climate justice: Political not moral." *European Journal of Political Theory* 22 (1): 26–50. <https://doi.org/10.1177/1474885120955148>.
- Schlothfeldt, Stephan. 2009. *Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung? Das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel*. Paderborn: Mentis.
- Schwenkenbecher, Anne. 2013. "Joint Duties and Global Moral Obligations." *Ratio* XXVI (3): 310–328. <https://doi.org/10.1111/rati.12010>.

- 
- Shue, Henry. 2014. "Subsistence Emissions and luxury emissions." In *Climate Justice. Vulnerability and Protection*, herausgegeben von Henry Shue, 47–67. Oxford: Oxford University Press.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2010. "It's not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations." In *Climate Ethics. Essential Readings*, herausgegeben von Stephen M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson und Henry Shue, 332–346. New York: Oxford University Press.
- Tremmel, Jörg. 2009. *A Theory of Intergenerational Justice*. London, New York: Routledge.
- UNFCCC. 2015. *Paris Agreement*. New York: UNFCCC. [https://unfccc.int/sites/default/files/english\\_paris\\_agreement.pdf](https://unfccc.int/sites/default/files/english_paris_agreement.pdf) (Zugriff 25. November 2024).
- Wallimann-Helmer, Ivo. 2017. "Kollektive Verantwortung für den Klimaschutz." *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4 (1): 211–238. <https://doi.org/10.22613/zfpp/4.1.9>.
- Wringe, Bill. 2010. "Global Obligations and the Agency Objection." *Ratio* XXIII (2): 217–231. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2010.00462.x>.



# Temporale Vulnerabilität. Janna Thompsons Begründung intergenerationeller Verantwortung und ihre Bedeutung in der Klimaethik

Temporal Vulnerability. Janna Thompson's argument for intergenerational responsibility as a contribution to climate ethics

CHRISTOPH REHMANN-SUTTER, LÜBECK

*Zusammenfassung:* Die australische Philosophin Janna Thompson (1942 – 2022) hat in einer Reihe von Schriften eine politische Ethik der intergenerationellen Gerechtigkeit entwickelt. Sie verbindet die historische Verantwortung Gegenwärtiger gegenüber dem Unrecht früherer Generationen mit der Verantwortung Gegenwärtiger für das Unrecht an den Noch-nicht-Geborenen. Darin findet sich eine Argumentation zur Begründung der intergenerationellen Sorge und Verantwortung, die von der Verletzbarkeit und Abhängigkeit in intergenerationellen Praktiken ausgeht. Sie kritisiert die Vorstellung von zukünftigen Generationen als mit uns unverbundene, noch nicht existierende Individuen und beschreibt die Gesellschaft stattdessen als ein diachrones Kontinuum von Angehörigen einander überlappenden, miteinander verbundener Generationen, die füreinander Verantwortung tragen und voneinander abhängig sind.

In diesem Beitrag wird der Versuch unternommen, Thompsons Argument für „temporale Vulnerabilität“, d.h. zur Begründung einer Verantwortung für das Wohl ungeborener Zukünftiger, im klimaethischen Kontext zu rekonstruieren. Im Zentrum stehen nicht nur die Handlungen oder Entscheidungen, die Normen unterstehen, oder die Rechte Zukünftiger, sondern soziale Praktiken, die, indem sie sich kollektiv fortsetzen, von der Zukunft her eine materiale Normativität in der Gegenwart enthalten. Die Pflichten Gegenwärtiger können erkannt werden, wenn geprüft wird, ob diese Praktiken Zukünftigen gegenüber rechtfertigbar sind. Es handelt sich um Pflichten der sorgenden Verantwortung, die sich aus den intergenerationellen Beziehungen ergeben.

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



Dieses Argument wird mit zwei Fragen konfrontiert: 1) Hängt die Gültigkeit des Arguments wie Thompson andeutet, von vertragstheoretischen Vorannahmen ab? 2) Wie stark ist die normative Bindungskraft, die von ihrem Argument ausgeht und wie funktioniert diese Bindung?

Thompson bietet einen diachronen Ansatz zur intergenerationellen Gerechtigkeit, der sowohl rückwärts in die Vergangenheit als auch vorwärts in die Zukunft blickt, zu einem differenzierten Verständnis der Verantwortung der gegenwärtigen Generation führt, die in Strukturen lebt, die von den Vorgängergenerationen bereits errichtet wurden. Ihre Verantwortung kann spezifiziert werden auf das, *was in ihrer Macht steht* zu tun, um eine schädliche Dynamik aufzuhalten.

*Schlagworte:* Janna Thompson; intergenerationelle Gerechtigkeit; Klimaethik; Vulnerabilität; zukünftige Generationen.

*Abstract:* In a series of writings, the Australian philosopher Janna Thompson (1942 - 2022) developed a political ethics of intergenerational justice. She combines the responsibilities of the present in regard of the injustice of previous generations with the responsibilities of the present for the injustice to those not yet born. Her political ethics of intergenerational justice contains an argument for the justification of intergenerational care and responsibility, which is based on vulnerability and dependency in intergenerational practices. It criticises the notion of future generations as unconnected, as yet non-existent individuals and instead describes society as a diachronic continuum of interdependent members of overlapping, interconnected generations whose members share duties and responsibilities for predecessors and successors.

This article attempts to reconstruct Thompson's argument for "temporal vulnerability", i.e. for the justification of a responsibility for the well-being of unborn future generations, in the context of climate ethics. At the centre are not only the actions or decisions that are subject to norms, or the rights of future generations, but social practices that, by continuing collectively, contain a material normativity in the present from the future. The duties of the present can be recognized by examining whether these practices are justifiable vis-à-vis the future. These are duties of care and responsibility that arise from intergenerational relationships.

This argument is confronted with two questions: 1) Does its validity depend, as Thompson seems to suggest, on presuppositions of a contract theory of justice? 2) How strong seems the normative binding force that emanates from her argument and how does this binding force work?

Through her diachronic approach, Thompson offers an approach to intergenerational justice that looks both backwards into the past and forward into the future, leading to a nuanced understanding of the responsibility of the present generation living in structures already established by previous generations. Their responsibility can be specified in terms of what *is in their power to do* to stop a harmful dynamic.

---

*Keywords:* Janna Thompson; intergenerational justice; climate ethics; vulnerability, future generations.

## 1. Einleitung

Auf erschreckende Weise zeigt das Klimaproblem, dass das Vermächtnis, welches unsere gegenwärtige Generation von den vergangenen übernommen hat, moralisch ambivalent ist. Seit Beginn der Industriellen Revolution im 18. Jahrhundert haben die Aktivitäten der Menschen in den Industrieländern zu einer massiven und eskalierenden Akkumulation von Treibhausgasen in der Atmosphäre geführt (IPCC 2022). Die dadurch verursachte und bereits heute dramatisch spürbare weltweite Disruption des Klimasystems (Otto 2023) hat – zusammen mit einer Reihe anderer Umweltprobleme – die den bisherigen Industrialisierungs- und Globalisierungsprozess tragende Fortschrittsidee wirkungsvoll entzaubert. Eine weltweit über Jahrzehnte bewusst forcierte Abhängigkeit der Wirtschaftssysteme von fossiler Energie ist entstanden, welche die gegenwärtige Generation in eine moralisch prekäre Lage gebracht hat.

Die Klimakrise ist deshalb nicht nur als eine globale Ungerechtigkeit zwischen dem verursachenden Globalen Norden und den Menschen im empfindlicher betroffenen Globalen Süden zu analysieren (Ngcamu 2023), sondern auch als ein intergenerationelles Unrechtsverhältnis (Vanderheiden 2008; Meyer 2021). In diesem stehen wir gegenwärtig Lebenden gleichsam mitten drin. Pfadabhängigkeiten in den technischen Strukturen der Lebenswelt, die sich vor unserer Zeit bereits entwickelt haben, starre Machtstrukturen und mächtige nationale und wirtschaftliche Interessen erschweren wirksames verantwortliches Handeln in der Gegenwart.

Das Klimaproblem ist paradigmatisch für die Entfaltung einer intergenerationellen Verantwortungsethik. Die gegenwärtige Generation lernt gerade, wie sie auf komplexe Weise in temporale moralische Verhältnisse verstrickt ist: sowohl prospektiv als auch retrospektiv. Der Ansatz einer intergenerationellen Gerechtigkeit, der sich nur aus der gemeinsamen Betrachtung *beider* Generationenfolgen (rückwärts und vorwärts) ergeben kann, ist, wie ich argumentieren möchte, notwendig, um ein besseres Verständnis der intergenerationellen Verantwortungsverhältnisse auch in der Klimaethik zu gewinnen.

Dazu ist es sinnvoll, auf die Arbeiten der australischen politischen Philosophin Janna Thompson (1942 – 2022) zur intergenerationellen Gerechtigkeit zurückzugreifen, die vor allem im deutschsprachigen Raum

bisher noch fast nicht rezipiert worden sind. Thompson frühere Arbeiten diskutierten die historische Verantwortung angesichts des Kolonialismus, insbesondere die Frage der Reparation für historisches Unrecht. In späteren Schriften hat sie sich auch zukunftsgerichteten intergenerationellen Verpflichtungsverhältnissen zugewandt. Das Klimaproblem kommt bei ihr als wichtiges Beispiel vor. Mir ist kein anderer Ansatz bekannt, in dem der Zusammenhang zwischen vergangenheitsbezogener und zukunftsbezogener Verantwortung so präzise herausgearbeitet ist. In der feministischen Philosophie, insbesondere in der Care-Ethik spielen ihre Ansätze eine Rolle, weil sie Ungerechtigkeit in Beziehungen von Abhängigkeit thematisieren. Ohne ihr Werk umfassend diskutieren zu können, möchte ich in diesem Beitrag klären, weshalb es sich lohnt, sich in der Klimaethik und anderen intergenerationellen ethischen Fragen vertieft mit Thompson zu befassen.<sup>1</sup> Nach einigen Bemerkungen zu den moralischen Schwierigkeiten, die sich im Klimaschutz heute stellen (2), werde ich Thompsons Ansatz zur intergenerationellen Gerechtigkeit in einigen zentralen Punkten rekonstruieren und zu zeigen versuchen, wie sich das Konzept der „temporalen Verletzbarkeit“ auf die Klimakrise beziehen lässt. Dabei wird der Bezug von Thompsons Ansatz zu Thomas Scanlons Pflichtenethik zu klären sein (3). Ich möchte diesen Ansatz dann (4) mit zwei Fragen konfrontieren: Hängt die Geltungskraft des zentralen Arguments wie die Autorin selbst an einigen Stellen einräumt, tatsächlich von vertragstheoretischen Vorannahmen ab? Wie stark ist die normative Bindungskraft, die von diesem Argument ausgeht und wie funktioniert die Bindung?

## 2. Moralische Schwierigkeiten des Klimaschutzes

Der Klimaschutz ist für die Ethik ein dorniges Problem, aus einer Reihe von Gründen: Das Unrecht, das der anthropogene Klimawandel für die vor allem in der Zukunft besonders Betroffenen und Benachteiligten darstellt, ist seit Jahrzehnten für viele offensichtlich (z.B. Card 2002). Dennoch verschärft sich die Lage, trotz vieler Anstrengungen auf allen Ebenen, durch strukturell immer weiter steigende Treibhausgasemissionen. Der Beitrag, den Einzelne leisten können (etwa durch Verzicht auf Fliegen, durch fleischarme Ernährung) erscheint angesichts der schieren Größe des Problems nicht mehr als ein Tropfen auf einen heißen Stein. Die Beiträge, die Staaten leisten (durch Senkung der Emissionen z.B. auf dem Territorium

---

<sup>1</sup> Vgl. auch Rehmann-Sutter (in press).

der USA oder der EU) wird durch die Steigerung der Emissionen anderswo regelmäßig überkompensiert. Die kausalen Verknüpfungen zwischen Entscheidungen und Effekten sind unüberschaubar und der tatsächliche Effekt ist ungewiss, was besondere Herausforderungen für die Risiko-Ethik bei kollektiven Entscheidungen darstellt (Rehmann-Sutter 1998). Die Atmosphäre und das Klima sind globale Gemeingüter, bei deren nationalstaatlicher und privater Nutzung eine *tragedy of the commons* droht bzw. schon vorliegt (Ostrom 1990). Eine weitere Komplikation entsteht aus der Tatsache, dass sowohl individuelle als auch kollektive Akteure nicht nur dann einer Verschärfung des Klimaproblems schuldig werden, wenn sie sich abweichend, unerwünscht verhalten (indem sie z.B. festgestellte Methanlecks an Industrieanlagen nicht reparieren), sondern indem sie sich gerade erwartungsgemäß und der Systemlogik entsprechend ‚richtig‘ verhalten, also ‚gute Konsument:innen‘ sind. Man könnte die Aufzählung dieser Schwierigkeiten fortführen (vgl. z.B. Gardiner 2006; Birnbacher 2022).

Dass es sich bei der Klimakrise um eine intergenerationelle Problematik handelt, ist offensichtlich. In der Umweltethik hat sich die Figur einer Verantwortung für ‚zukünftige Generationen‘ schon seit längerem etabliert (Jonas 1979; Parfit 1984; Gardiner 2002 und 2010; Attfeld 2015; Nolt 2017; Meyer/Pölzer 2021). Die Auswirkungen des gegenwärtigen Technologiegebrauchs betreffen sowohl andere Gegenwärtige als auch (wesentlich stärker oder anders) die später auf dem Planeten Lebenden. Dabei stellen sich unvermeidlich konzeptionelle Fragen, wie die Beziehungen zwischen den Generationen verstanden werden können und welche Begriffe von *Generation* dabei eine Rolle spielen.

Für John Rawls (1993) dürfen die Menschen hinter dem Schleier des Nichtwissens, wenn sie sich über (ideale) Gerechtigkeitsverhältnisse verständigen, keine Kenntnis davon haben, in welche Position in der Sequenz der Generationen innerhalb einer als fair konzipierten Gesellschaftsordnung sie gelangen werden. Aus dieser Perspektive ist eine absehbare, aber gleichzeitig vermeidbare Schädigung der Lebensgrundlagen der zukünftigen Generationen durch die Gegenwärtigen nicht zu rechtfertigen.<sup>2</sup> Wie

---

<sup>2</sup> Der 6. Assessment Report des Weltklimarats fasst die Evidenz wie folgt zusammen: “The cumulative scientific evidence is unequivocal: Climate change is a threat to human well-being and planetary health. Any further delay in concerted anticipatory global action on adaptation and mitigation will miss a brief and rapidly closing window of opportunity to secure a liveable and sustainable future for all. (very high confidence)” (IPCC 2022, 35)

Dieter Birnbacher deutlich machte, verstößt eine solch Praxis gegen fundamentale Menschenrechte der Angehörigen zukünftiger Generationen (Birnbacher 2022, Kap. 4). Auf juristischer Ebene wurde dies vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in ihrem Urteil im Fall *Klimaseni-orinnen vs. Schweiz* 2024 bestätigt (Hösli/Rehmann 2024).

Es scheint somit nicht schwer, theoretisch aufzuzeigen, dass und weshalb die voraussehbare Schädigung der klimatischen und biosphärischen Lebensgrundlagen der zukünftigen Generationen ein moralisches Unrecht darstellt, das Pflichten zu seiner Vermeidung auslöst.

Wenn die Klimaethik praxisanleitend sein soll, muss die ‚ideale Theorie‘ in eine in der Praxis der realen Welt handhabbare „nichtideale“ Klimaethik übersetzt werden, ohne die Menschen moralisch zu überfordern und gleichzeitig ohne den Anspruch eines universellen Menschenrechtsschutzes aufzugeben (vgl. Birnbacher 2022, Kap. 5). Durch den Aufweis des Unrechts ist aber noch nicht geklärt, wie es möglich wird, es zu vermeiden. Im Verlauf einer für den Klimaschutz offensichtlich notwendigen gesellschaftlichen Transformation ergeben sich eine Vielzahl von moralischen Dilemmata, die der ethischen Beurteilung bedürfen. Welche Priorisierungen sollen etwa beim Umbau der technologischen Infrastrukturen beachtet werden? Welche Rolle sollen verschiedene Technologien spielen (Elektroautos, AI, Kohlenstoffsequestrierung etc.)? Welche Pflichten müssen auf den verschiedenen politischen Ebenen lokal, national und international berücksichtigt werden? Weiter gilt es, die Menschen in ihrer Lebenswelt ernst zu nehmen. Wenn die gesellschaftliche Transformation *von* ihnen und *mit* ihnen bewerkstelligt werden und gelingen soll, so muss von ihren konkreten Lebensbedingungen aus gedacht werden (Bee et al. 2015). An welche Grenzen stoßen Anstrengungen, sich für ein klimafreundlicheres Leben zu engagieren? Wie können diejenigen überzeugt werden, die keine Freunde einer ambitionierten Klimapolitik sind? Unter intergenerationaler Klimagerechtigkeit ist deshalb ein wesentlich komplizierteres Netz von moralischen Verhältnissen zu untersuchen, als es die ideale Theorie suggeriert.

Dazu ist auch die in der Umwelt- und Klimaethik breit etablierte Figur einer ‚Verantwortung für zukünftige Generationen‘ kritisch in den Blick zu nehmen. Wie strukturiert sie das Feld? Wie reflektiert sie Intergenerationalität? Angesichts der bereits in der Vergangenheit begonnen Akkumulation von Treibhausgasen und angesichts der Pfadabhängigkeiten, mit der es die Umweltpolitik zu tun hat, lässt sich ein Außer-Acht-Lassen der Beziehungen der gegenwärtigen Generationen zur Vergangenheit kaum rechtfertigen. Nicht nur die Zukünftigen sind aber von ‚uns‘ Gegenwärtigen

abhängig, die Gegenwärtigen sind auch abhängig von den Vergangenen. Von den Vorfahren sind ‚wir‘ in Verhältnisse verstrickt worden, die sich gegenwärtig als Erschwernisse für die Klimapolitik zeigen. Vor unserem Leben wurden bereits koloniale Ausbeutungsverhältnisse zwischen globalem Norden und Süden, und Unterschiede zwischen Reich und Arm geschaffen, an denen wir nolens volens partizipieren und die sich in die Zukunft hinein fortsetzen, etc. (vgl. Ghosh 2022).

Es ist deshalb nicht nur schwierig, Gerechtigkeit für zukünftige Generationen politisch zu verwirklichen, weil diejenigen, um die es geht, in den Aushandlungsprozessen nicht teilnehmen und ihre Rechte einklagen können (vgl. Rehmann-Sutter et al. 1998; Vatn 2020). Dies ist vielmehr außerdem dadurch erschwert, dass Gegenwärtige Schuld von sich weisen zu können scheinen, weil sie das Problem selbst schon von ihren Vorgängern übernommen haben.

Verschiedentlich ist im intergenerationellen Verhältnis das *non-identity-problem* vorgetragen worden (Tremmel 2019; klassisch Parfit 1984, Kap. 16). Bei vielen klimarelevanten Entscheidungen handelt es sich um *person-affecting choices*: Weil wirksame klimapolitische Entscheidungen in die Strukturen der Lebenswelt eingreifen (und eingreifen müssen), würden durch die Weiterführung klimaschädlicher Praktiken voraussichtlich *andere* Personen betroffen als mit der klimafreundlichen Option. Deshalb sei es logisch nicht möglich zu sagen, dass erstere durch die Folgen dieser Entscheidung ‚geschädigt‘ werden. Solange ihnen ihr Leben trotzdem lebenswert scheint, könnten sie sich nicht wirklich beklagen, weil sie ja nach der klimafreundlichen Entscheidung gar nicht existieren würden. Wenn man dieser Linie folgt, wird es tatsächlich schwierig zu behaupten, dass der Klimawandel die Rechte der Menschen in der Zukunft verletzt.

Diese Problembeschreibung hängt aber von der Voraussetzung ab, dass die Geschädigten zum Zeitpunkt der Entscheidungen oder der fraglichen Praktiken noch nicht existieren. Stephen Gardiner (2002) hat das in einem einflussreichen Beitrag als das „pure intergenerational problem“ gefasst und die zukünftigen Generationen entsprechend durch die Nicht-Existenz ihrer Mitglieder definiert. Die Verantwortung für zukünftige Generationen ist demnach eine Verantwortung für Menschen, deren Existenz mit dem der Gegenwärtigen zeitlich nicht überlappt. In einer Reihe von Beiträgen hat sich Thompson gegen diese Problembeschreibung gewandt (wie übrigens auch Birnbacher 1988, S. 23-27) und stattdessen vorgeschlagen, von überlappenden intergenerationellen Beziehungen aus zu denken. Diesen möchte ich mich im Folgenden zuwenden.

### 3. Thompsons Ansatz zur intergenerationellen Gerechtigkeit

Janna Thompson war eine prominente australische Philosophin, die sich der analytischen Schule zuordnete (Thompson 2020, S. 542). In einer Reihe von Beiträgen hat sie einen *relationalen* Ansatz zur politischen Ethik der intergenerationellen Gerechtigkeit entwickelt, der auch der feministischen Philosophie verbunden ist. Darin verknüpft sie die Verantwortung Gegenwärtiger für das Unrecht früherer Generationen mit der Verantwortung Gegenwärtiger für das Unrecht an den Noch-nicht-Geborenen. In ihrem Werk findet sich eine Begründung der intergenerationellen Sorge und Verantwortung, die in den Diskussionen um intergenerationelle Ethik Diskussion verdient, weil sie statt von abstrakten Szenarien von der Verletzbarkeit und wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen in intergenerationellen Praktiken und intergenerationellen Institutionen ausgeht. Sie wollte zeigen, weshalb es eine historische Verantwortung der jetzt Lebenden gegenüber den früheren Generationen gibt und weshalb jetzt Lebende Pflichten haben, für das Wohl zukünftig Lebender zu sorgen.

Thompson schlägt vor, die Gesellschaft aus einer diachronen Perspektive zu betrachten. Intergenerationelle Beziehungen sind nicht aus einer Analogie zu den Beziehungen zwischen zeitgleich lebenden Erwachsenen zu verstehen. Das Problem für die politische Philosophie ist vielmehr zu erklären, warum die Bürger:innen die Pflicht akzeptieren sollen, sicherzustellen, dass ihre politische Gemeinschaft die Bedingungen erfüllt, eine verantwortungsfähige intergenerationelle Agentin zu sein (Thompson 2009, S. 6).

„The diachronic perspective encourages individuals to see themselves as participants in an intergenerational continuum in which each generation depends in various ways on its predecessors and successors – relationships and dependencies that change in the course of time.”  
(Thompson 2014, S. 169f.)

Es gehört also immer schon zur Natur einer politischen Gemeinschaft, dass sie intergenerationell ist. Wir leben in einem Kontinuum von intergenerationellen Beziehungen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Werkgeschichtlich stehen bei Thompson die Untersuchungen zu retrospektiven ethischen Fragen, speziell die Fragen nach historischer Verantwortung und Reparationen für vergangenes Unrecht, am Anfang (Thompson 2002; und dann wieder 2018). Mit ihrer Auseinandersetzung mit der Umweltethik kam zunehmend die

In ihren auf die Zukunft gerichteten Texten war das Klima für Thompson stets ein primärer Anlass, über die Gerechtigkeit zwischen den Generationen nachzudenken (in Bezug auf historisch begründete Schadenersatzzahlungen für Klimaschäden explizit Thompson 2017b). Insofern ist es in ihrem Werk selbst angelegt, den Ertrag ihres Ansatzes für die Klimathetik zu diskutieren. Weil viele Auswirkungen ökologischer Schäden gegenüber den verursachenden Handlungen zeitlich versetzt auftreten, ergibt sich eine Form von Vulnerabilität, die zuerst genauer zu fassen ist.

### 3.1 Temporale Verletzbarkeit (TV)

„Temporale Verletzbarkeit“ definiert Thompson (2014, S. 163) als die Verletzbarkeit, die aus der zeitlichen Position in intergenerationellen Verhältnissen entsteht. TV umfasst

„the vulnerabilities that people possess in respect to their position in time and their relationship to preceding and succeeding generations.“

Die zeitliche Position besteht in einer Beziehung sowohl zu Älteren als auch zu Jüngeren, mit denen wir Lebenszeit teilen, sowie zu Angehörigen vorangehender als auch nachfolgender Generationen. In beiden Richtungen entsteht Verletzbarkeit als Ergebnis intergenerationeller Abhängigkeiten. Der zentrale Punkt ist, dass nicht nur die zukünftigen Generationen in ihrer Abhängigkeit von der gegenwärtigen Generation untersucht werden müssen, wie das von den meisten Autor:innen in der Literatur zur Verantwortung für zukünftige Generationen unternommen wurde, sondern auch die Abhängigkeit der gegenwärtigen Generation von der vergangenen – und ebenfalls eine Abhängigkeit der Gegenwärtigen von den Zukünftigen. Nur die jeweils Gegenwärtigen haben die Macht, etwas zu tun, die „temporal powers“ (2014, S. 164), indem sie aktuell handeln, Dinge verändern können. Sie sind aber in ihrer Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit, die sich nur durch ihre Abhängigkeiten von Vergangenen und von Zukünftigen verstehen lässt, selbst verletzbar. Diese These mag zunächst überraschen, weil

---

Zukunft in den Blick (Thompson 2017a). Ihr Hauptwerk über intergenerationelle Ethik, das beide Dimensionen umfasst, ist die Monographie *Intergenerational Justice* (Thompson 2009). Den Gesichtspunkt der temporalen Vulnerabilität entwickelt sie vor allem in „Being in Time“ (Thompson 2014). Eine kurze Übersicht über ihr Werk gibt Dodds (2023).

doch weder die Vergangenen noch die Zukünftigen in der Gegenwart existieren (die einen existieren nicht mehr, die anderen noch nicht). Wie können Gegenwärtige von nichtexistenten Menschengruppen abhängig sein, ja gar von ihnen verletzt werden?

Thompsons Antwort ist, dass intergenerationelle Beziehungen nicht auf Beziehungen zwischen distinkten, einander nicht überlappenden Kohorten einzuschränken sind, wie das exemplarisch Gardiner (2003; im Gefolge von Parfit) zu Argumentationszwecken annahm.<sup>4</sup> Sie schließen auch die Vulnerabilität der sehr Jungen bezüglich der Älteren und der Alten gegenüber Jüngeren ein. In einem intergenerationellen Kontinuum leben Menschen unterschiedlichen Alters gemeinsam in einer über die Zeit dauernden (diachronen) Gemeinschaft. Ihr Leben zieht sich von der Vergangenheit in die Zukunft; Kinder werden geboren und von älteren Menschen versorgt, wenn auch nicht alle Kinder haben; Jüngere pflegen Ältere. Verletzbarkeiten entwickeln sich in diesen Beziehungen, in denen verschiedene Generationen in Abhängigkeitsverhältnissen miteinander verbunden sind. Aber auch Interessen haben eine lebenszeitüberschreitende Dimension.

### 3.2 Über die Lebenszeit hinausweisende Interessen

Menschen haben über ihre eigene Lebenszeit hinausweisende Interessen (Thompson nennt sie ‚lifetime-transcending interests‘), die im Rahmen einer Ethik der Verantwortung ernst zu nehmen sind. In *Intergenerational Justice* sind die über die Lebenszeit hinausweisenden Interessen ein zentrales Konzept, aus dem sich eine Erweiterung der Pflichten ergibt, die Agenten gegeneinander haben. Thompsons These ist, dass sie die Grundlage für eine Theorie der Gerechtigkeit bilden, welche sowohl die Pflichten zu vergangenem als auch zu zukünftigen Generationen umfasst.

Allgemein geben Interessen den Handelnden eine vorwärtsschauende Orientierung und motivieren sie zum Handeln. Die Interessen einer Person sind das, was ihre zentralen Anliegen und Lebensthemen ausmacht. Daraus ergibt sich eine motivierende Kraft von Interessen: „An interest is

---

<sup>4</sup> „Suppose that each group is temporally distinct, no group has any causal impact on any previous group, each group is concerned solely with its own interests, and the interests of earlier groups are independent of the interests of later groups (but not *vice versa*).“ (Gardiner 2003, 483) Vgl. Müller-Salo (2022, 17f.): „Im Folgenden werden Generationen jeweils als in sich relative geschlossene und gegeneinander abgrenzbare Einheiten betrachtet.“

at the centre of a related set of propensities, desires, wishes, intentions, hopes and fears; it is the theme that explains their relationship.” (Thompson 2009, S. 41) Interessen gehören also zur Beschreibung von Handlungen. Agenten können dabei Personen sein oder Körperschaften. Interessen reichen vor allem auf die absehbare, nähere Zukunft. Sind sie immer eigennützig?

„[B]ut not all interests are self-interests. People can have an interest in the fate of others, the achievement of world peace, moral goodness and many other things that transcend the self-centred needs and wants.” (Thompson 2009, S. 40f.) Nicht alle Interessen, die wir haben, sind eigennützig oder selbstbezogen, einige sind sogar ausgesprochen altruistisch. Ein wichtiges Beispiel ist das Interesse von Eltern, dass es ihre Kinder und die Kinder ihrer Kinder gut haben werden. Eigennützige Interessen, die über die eigene Lebenszeit hinausweisen, können z.B. die Wünsche sein, dass Nachkommen oder Nachfolger:innen eigene Projekte weiterführen, ihr Ansehen wahren, ein Ideal weitertragen usw. Künstler:innen schaffen Werke, von denen sie hoffen, dass sie auch zukünftige Menschen bewegen und wertschätzen.

Wenn Menschen ein Interesse haben am Wohl ihrer Kinder oder ihrer Gemeinschaft, dann bedeutet das, dass sie wollen, dass ihr Leben gelingt („wants them to flourish“; Thompson 2009, S. 41) und es ist auch wahrscheinlich, dass sie wollen, dass andere Leute Dinge tun, die die Chance erhöhen, dass das Leben ihrer Kinder gelingt. Wir dürfen von anderen sogar verlangen, dass sie dies tun (Thompson 2009, S. 41). Ob diese Erwartungen, wenn sie bestehen, auch gerechtfertigt sind und durchsetzbar sein sollen, ist Thema der politischen Philosophie.

Hier zeigen sich drei Aspekte der intergenerationellen Konzeption menschlicher Interessen, die für die Klimaethik von Bedeutung sind:

(i) Auch hinsichtlich der über ihren Tod hinausweisenden Interessen sind Menschen verletzbar. Wenn wirtschaftliche und technologische Strukturen so aufgebaut sind, dass sie es den Menschen (durch Nebenwirkungen auf das Klimasystem) verunmöglichen, das Wohl ihrer Kinder, Kindeskiner und Gemeinschaften zu schützen und zu fördern, werden dadurch ihre eigenen Interessen verletzt. Wenn das stimmt, sind wir berechtigt, dies den Architekt:innen der klimaschädlichen Systeme zum Vorwurf zu machen. Wir werden in unserer Verantwortungsfähigkeit in diesen Systemen strukturell verletzt. Ein Staat, der dies weiterhin zulässt oder sogar noch fördert,

vernachlässigt nicht nur den Schutz der Rechte der noch nicht geborenen zukünftigen Bürger:innen, sondern auch *unsere* Interessen - die Interessen der jetzt Lebenden.

(ii) Wenn bei der Begründung von Pflichten der Schutz von Interessen überhaupt eine Rolle spielen soll, so müssen die über die eigene Lebenszeit hinausweisenden Interessen sowohl der Gegenwärtigen mitbeachtet werden wie auch entsprechende über die Lebenszeit hinausweisende Interessen derjenigen, die nach ihnen kommen. Interessen sind generativ: „Interests breed interests“ Thompson 2009, S. 41).

(iii) Die Angehörigen der gegenwärtigen Generation sind diejenigen, die sich nach ihrer Verantwortung gegenüber vergangenen und gegenüber zukünftigen Generationen fragen. Aber sie sind nicht die einzigen, deren Verantwortung Thema ist. Denn die Angehörigen der gegenwärtigen Generation können ihre Pflichten gegenüber vergangenen Generationen danach beurteilen, was sie selbst von ihren Nachkommen vernünftigerweise erwarten können. Oder sie können ihre Pflichten gegenüber den zukünftigen Generationen danach beurteilen, was sie vernünftigerweise glauben dürfen, berechtigt zu sein, von den vergangenen Generationen zu erhalten (Thompson 2009, S. 11). Thompson sieht darin einen wesentlichen Grund dafür, dass jede Generation, die für die Gerechtigkeit notwendigen Institutionen („institutions of justice“, *ibid.*) erhalten oder etablieren soll, um die intergenerationelle Gerechtigkeit aufrechterhalten können.

### 3.3 Die diachrone Sicht auf intergenerationelle Zeit

Zur Klärung der temporalen Vulnerabilität ist nun die Unterscheidung zwischen zwei Verständnisweisen wichtig, die Thompson ‚synchronic view‘ und ‚diachronic view‘ auf die Intergenerationalität nennt (Thompson 2014, S. 163).

Die *synchrone Sicht* wird in der Literatur zur intergenerationellen Ethik häufig vertreten. Sie ist dadurch charakterisiert, dass die Positionen der Zukünftigen und der Vergangenen in Bezug auf die Gegenwärtigen betrachtet werden, deren Handlungsmacht im Zentrum ihrer Verantwortung steht. Die Gegenwart ist der Referenzpunkt, wenn z.B. die alten Menschen von den jüngeren verletzt werden können, weil ihre Kraft mit dem Alter schwindet. Sie ist ebenfalls Referenzpunkt, wenn die sehr Jungen von den Erwachsenen verletzt werden können, weil sie noch nicht für sich selbst

sorgen können. Ebenso ist die Gegenwart der Referenzpunkt, wenn die Menschen der Vergangenheit als verletzlich angesehen werden, weil sie tot sind und sich nicht mehr wehren können, bzw. wenn die Noch-nicht-Geborenen deshalb als verletzlich angesehen werden, weil sie heute noch nicht leben und deshalb ihren Einfluss auf gegenwärtige Entscheidungen nicht geltend machen können. Verantwortlich sind in der synchronen Sicht immer die gegenwärtig lebenden Menschen: „at the height of their temporal powers – those who make decisions and engage in activities that affect, or will affect, temporally vulnerable groups.” (Thompson 2014, S. 163).

Die *diachrone Sicht* kennt hingegen keinen fixen Referenzpunkt. Die Gegenwart ist kein Punkt in der Zeit, auf den sich alle Überlegungen richten, sondern sie ist selbst ein Zeitraum in einem Kontinuum, das uns alle unweigerlich in die Zukunft trägt. Eine Person hat in dieser Sicht daher keine fixe zeitliche Adresse („no fixed temporal address“; Thompson 2014, S. 163).

Diese Unterscheidung hat eine wichtige Konsequenz für die temporale Vulnerabilität. Kinder sind nämlich nicht nur in Bezug auf die Handlungen Erwachsener verletzbar, sondern auch darin, wie ihr Wohl als zukünftig Erwachsene dann davon abhängen wird, was Mitglieder älterer Generationen jetzt und in der Zukunft tun. Auch die Person auf der Höhe ihrer temporalen Macht ist deshalb selbst temporal vulnerabel, nämlich als eine Person, die altern und sterben wird, deren wichtigste Anliegen von den Handlungen anderer abhängig sind, die zum Teil erst jung sind, noch gar nicht leben, oder bereits früher gelebt haben. Einige dieser Anliegen gehören zu den über die eigene Lebenszeit hinausweisenden Interessen.

Thompson meint, dass die synchrone Sichtweise zu Paradoxien führt. In der synchronen Sicht wird nämlich die Nichtexistenz sowohl der vergangenen als auch der zukünftigen Generationen als Quelle der Verletzbarkeit in Bezug auf die Handlungen der Gegenwärtigen gesehen. Gleichzeitig ist es aber schwer zu verstehen, wie nichtexistente Menschen überhaupt geschädigt werden könnten. In der diachronen Perspektive ist dieser Zusammenhang besser zu erklären: Es ist nicht die Nicht-Existenz, welche als Quelle der Verletzbarkeit identifiziert werden muss, sondern es sind die verschiedenartigen intergenerationellen Abhängigkeiten, die aus der menschlichen Existenz in der Zeit erwachsen. Alle sind abhängig von den generationellen Vorfahren und werden auch abhängig sein von den Handlungen ihrer Nachfahren: „We depend on our successors to fulfil our reasonable requests concerning our postmortem affairs, and they depend on us to ensure that they inherit suitable conditions for living decent lives.”

(Thompson 2014, S. 170). Die *Abhängigkeiten* in den intergenerationellen Beziehungen ergeben eine Vulnerabilität. Die offensichtliche Nichtexistenz dieser Personen im gegenwärtigen Augenblick und die Abhängigkeit ihrer Identität von gegenwärtigen Entscheidungen ist zwar nicht zu bestreiten, stellt aber für die Begründung moralischer Pflichten kein echtes Problem dar. Es spielt nämlich für die Existenz meiner Pflichten schlicht und einfach keine Rolle, *wer* es ist, der aufgrund der Abhängigkeiten geschädigt werden kann, weil *jede* Person, deren Leben durch die Auswirkungen meiner Handlungen belastet werden kann, es verdient, heute berücksichtigt zu werden, ohne dass ich weiß, wer es ist, und ohne zwei Kausalketten mit Konsequenzen (‘counterfactuals’, vgl. Yeates 2024) miteinander zu vergleichen, in denen ein- und dieselbe Person unterschiedlich betroffen sein wird.

Verantwortung entsteht also nach Thompson nicht nur aus den Anspruchsrechten konkreter Personen (und fehlt entsprechend, wenn diese nicht eindeutig identifizierbar sind), sondern sie besteht in einer Anerkennung Anderer hinsichtlich ihrer Verletzbarkeit in Bezug auf das gegenwärtige Handeln. Andere können *unbestimmte Andere* sein. Denn die Unbestimmtheit ihrer Identität berechtigt uns nicht, uns unserer Verantwortung ihnen gegenüber zu entziehen.

Was sind aber die von Thompson (2014, S. 170) identifizierten „reasonable requests concerning our postmortal affairs“? Wie sich aus dem zitierten Satz ergibt, sind es ‚vernünftige‘ Forderungen, von denen wir mit (moralischem) Recht und mit Unterstellung der Vernunft unserer Nachfahren, erwarten dürfen, dass sie von unseren Nachfahren erfüllt werden. Was heißt aber vernünftig? Ich interpretiere Thomson an dieser Stelle mit dem Ansatz von Thomas Scanlon, auf den sie selbst verweist. Dessen Grundgedanke ist folgender: Wir kennen das Denken und die Prioritäten der Zukünftigen nicht, aber wir müssen an uns selbst die Forderung stellen, dass die Erwartungen auf solchen Prinzipien aufbauen müssen, von denen wir annehmen dürfen, dass sie sie nicht vernünftigerweise zurückweisen könnten. Dazu müssen wir nicht wissen, was sie *denken werden*, sondern wir müssen im Rahmen unserer Selbstprüfung vorwegnehmend annehmen, dass sie vernünftige Wesen sein werden, die eine der unsrigen entsprechende Motivation zur Verständigung haben. Dazu unten mehr.

Die Abhängigkeiten und die TV, die sich aus ihnen ergibt, situieren die Betroffenen und positionieren auch uns selbst als Personen in intergenerationellen Beziehungen. Beide, ‚wir‘ und ‚die Betroffenen‘, sind nicht Individuen mit bestimmten Eigenschaften und bestimmten Interessen, die zu verschiedenen Zeitpunkten der Geschichte zueinander in Verhältnisse

gestellt werden, sondern Wesen-in-Beziehung, die in kollektiven Praktiken, als Gruppen, in Institutionen und in Staaten in einem intergenerationellen Kontinuum leben. Insofern verlangt Thompsons Deutung der Quellen der temporalen Vulnerabilität, wie sie selbst feststellt, eine Transformation der Ethik von einem individualistischen zu einem beziehungsorientierten Paradigma.

Das anthropologische Denken aus Beziehungen ist eine zentrale Aussage feministischer Ethikansätze, mit denen sie solidarisch ist, beschränkt sich aber nicht nur auf diese. Relationale Anthropologie sieht Beziehungen für die Vernunft und für das Selbst als konstitutiv an. Verletzbarkeit als gegenseitiges Ausgesetztsein erweist sich als Grunddimension menschlicher ‚Ex-istenz‘.<sup>5</sup>

### 3.4 Intergenerationelle Pflichten

Thompsons Argumentationsweise zur Identifikation von Pflichten folgt dem Prinzip, dass gleiche Fälle gleich beurteilt werden müssen, unabhängig davon, wo sie auf dem intergenerationellen Kontinuum verortet sind. Wenn wir erkennen wollen, welche Pflichten wir gegenwärtig Lebenden gegenüber unseren *Vorfahren* in unseren Familien und in unseren politischen Gemeinschaften haben, müssen wir darauf achten, was wir lebenden Menschen von denen, die nach uns kommen, vernünftigerweise erwarten dürfen. Nicht alles, was wir wollen, dass sie nach unserem Ableben dereinst für uns tun, dürfen wir von ihnen *berechtigterweise* erwarten. Einige der Erwartungen, die wir an sie richten, können sie aus uns plausiblen Gründen zurückweisen, weil sie sie überfordern oder weil sie sie aus guten Gründen für ungerechtfertigt halten. Z.B. müssen sie keine Lügen aufrechterhalten und keine in der Gegenwart tolerierten Unterdrückungsverhältnisse weiterführen, auch wenn die gegenwärtige Generation ein Interesse daran hätte, dass sie dafür keinen Vorwürfen ausgesetzt werden. Aus denselben Gründen können wir einige der Erwartungen, die unsere Vorfahren an uns gerichtet haben, aus guten Gründen ablehnen. Wir können Verantwortung, die wir den Vorfahren gegenüber übernehmen, auf ein tragbares Maß einschränken. Und gleichzeitig können wir auch erkennen, dass wir ihnen gegenüber Pflichten haben, die anderer Art sind als das, was sie von uns erwartet hätten.

---

<sup>5</sup> Ausgehend vom Geborensein Schües (2016); vgl. MacIntyre (1999); Übersichten geben Norlock (2019) und Zigon (2021).

Ein Beispiel dafür sind Reparationen für vergangenes Unrecht. Es ist einigen aus den früheren Generationen vielleicht nicht genügend bewusst gewesen, dass es sich bei den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sie lebten, um Unrecht handelte. Sie könnten sogar (wie es im Europäischen Kolonialismus zweifellos für einige der Fall war) im *Glauben* gelebt haben, ein Recht auf diese Vorteile zu haben, die sie genossen. Gleichwohl können Angehörige der gegenwärtigen Generation in den Nutznießerländern der kolonialen Ausbeutung, die dies heute erkennen, eine historische Verantwortung übernehmen *müssen*, einschließlich einer Pflicht zur Reparation. Die Aufarbeitung historischen Unrechts im Sinn der Anerkennung des Leidens der Opfer, der Ermittlung von Schuld und der Übernahme von ‚kollektiver Haftung‘ (Arendt 1965, S. 25) ist eine moralische Pflicht auch den Vorfahren gegenüber.

Wenn wir nun ermitteln wollen, welche Pflichten unsere Generation gegenüber Kindern (oder gegenüber den Kindern der Kinder usw.) haben, müssen wir z.B. darauf achten, was wir gegenwärtig Lebenden von denen, die vor uns lebten, erwarten dürfen. Auch hier ist zur Bestimmung und Einschränkung der Pflichten eine ähnliche Überlegung anwendbar wie bei den Pflichten gegenüber den Vorfahren: Nicht alle Lasten, von denen wir (vielleicht vor allem aus eigenem Interesse) meinen, dass sie von den nach uns Kommenden übernommen werden müssen, sind Lasten, von denen wir *erwarten dürfen*, dass sie sie übernehmen. Wir können uns vorstellen, wie es wäre, wenn die vergangenen Generationen uns ähnliche Lasten zugemutet hätten, wie wir sie Nachfahren zumuten. Wenn wir nicht von uns selbst erwarten müssen, dass wir diese Lasten akzeptabel finden, wenn sie uns von den Vorfahren aufgebürdet worden wären, können wir auch nicht erwarten, dass sie unsere Nachfahren übernehmen müssen. Es geht dabei um die Respektierung der *absehbar* von den gegenwärtigen Praktiken betroffenen Nachfahren.<sup>6</sup>

Der Generationenbegriff kann je nach Problemzusammenhang spezifiziert werden. Bei Thompson sind die Pflichtträger:innen die Individuen, die in Beziehungen leben, die für ihr Selbst konstitutiv sind. Wenn man sagt, ‚die gegenwärtige Generation hat die Pflicht zu X‘, so sind damit die Menschen gemeint, die in der Lage sind zu erkennen, dass sie als Angehörige dieser gegenwärtigen Generation eine Pflicht zu X haben. Wenn es sich um institutionelle Akteure handelt (z.B. Staaten oder Firmen), dann sind

---

<sup>6</sup> Thompsons Position lässt sich von einem sog. *longtermism* abgrenzen, wie er in der „effective altruism“-Diskussion aufgekommen ist (vgl. Crary 2023).

Kollektive die Verantwortungsträger. Aber eine ‚Generation‘ im Sinn einer demografischen Kohorte (z. B. die zwischen 1980 und 2000 Geborenen) oder im Sinn einer soziokulturellen Identifikation (die Nachkriegsgeneration, die Generation Z usw.)<sup>7</sup> kann nicht sinnvoll als Verantwortungsträger:innen gemeint sein, insofern in ihr keine Entscheidungsstrukturen bestehen, aus der sich eine kollektive Handlungsfähigkeit ergibt. Je nach Problemzusammenhang ist die Generation, die gemeint ist, eine demografische Kohorte, die lineare Abstammung in einer Familie oder es sind schlicht die Noch-nicht-Geborenen, die in der Zukunft leben werden.<sup>8</sup> Allgemein wichtig ist, dass es sich um Vor- und Nachfahren handelt, mit denen die jetzt Handelnden über die Familie, die Gruppe, eine Institution oder schlicht über das Handeln verbunden sind.

Unsere eigene Position im intergenerationellen Kontinuum verschiebt sich im Laufe unseres eigenen Lebens. Deshalb kann die Frage, was jede Generation ihren Vor- und Nachfahren schuldet, nicht nur die Frage sein, die auf einer abstrakten Universalisierung nach dem Vorbild Kants kategorischen Imperativs beruht, sondern kann besser als eine Frage erklärt werden, die entsteht, wenn die eigene Position im intergenerationellen Kontinuum nicht als absolut angenommen wird. Die Kinder der Kinder sind nicht weniger zu respektieren, weil sie nicht die Kinder sind, die wir selbst schon kennen. Wir sind gleichwohl ihre Vorfahren. Denn unsere Gemeinschaften bringen sie hervor und die Handlungen unserer Gemeinschaft sind verantwortlich dafür, welche Welt sie vorfinden werden, welche Strukturen sie erben und welche Institutionen sie weiterführen können.

Insofern es kausale Verbindungen gibt, die gegenwärtige Praktiken mit dem Schicksal Zukünftiger verknüpft, müssen sich Gegenwärtige deshalb die Frage stellen, welche Praktiken jenen gegenüber zu rechtfertigen sind. Diese Frage ist strukturell analog zur Frage, von welchen Praktiken unserer Vorfahren wir Gegenwärtigen glauben können, dass sie uns gegenüber rechtfertigbar sind. Negativ gewendet: Gewisse Handlungen oder Praktiken, deren Auswirkungen die *Nachfahren* unserer Generation betreffen, sind von uns aus denselben Gründen nicht zu rechtfertigen, wie gewisse

---

<sup>7</sup> Zur Soziologie der Generationen vgl. Costanza et al. (2023).

<sup>8</sup> „Generational cohorts, as I have emphasized, are owed no duties in their own right. Our duties are to their members.” (Thompson 2009, S. 127). Zu verschiedenen Generationenbegriffen vgl. auch Solum (2001).

Handlungen oder Praktiken unserer Vorfahren, deren Auswirkungen wir zu spüren bekommen würden, von uns nicht gerechtfertigt werden müssten.

Intergenerationelle Pflichten ergeben sich bei Thompson also aus drei miteinander verschweißten Überlegungen: Die erste entsteht aus der diachronen Sicht auf die intergenerationale Vulnerabilität, aus der Einsicht in das intergenerationale Kontinuum und die Anerkennung von über die Lebenszeit hinausweisenden Interessen. Innerhalb des intergenerationalen Kontinuums bestehen Abhängigkeitsbeziehungen, aus denen Sorge, Verantwortung und Pflichten erwachsen. Die zweite Überlegung befasst sich mit den moralischen Pflichten, die Menschen gegenüber anderen haben, aus dem Grund, dass es sich auch bei den Angehörigen anderer Generationen um Menschen handelt, die vernünftig denken. Die dritte Überlegung ist das Prinzip der Gleichbehandlung: gleiche Fälle dürfen nicht ohne überzeugenden Grund unterschiedlich beurteilt werden – auch über die Zeit hinweg. Insofern die gegenwärtig Lebenden auch den Nachfahren zugestehen müssen, vernünftig zu sein, müssen sie sich dann auch die Mühe machen zu überlegen, was den anderen gegenüber zu rechtfertigen ist und was eben nicht.

Daraus ergibt sich eine moralische Pflicht, nicht nur für das Wohl der nach uns Kommenden zu sorgen, sondern sich auch darum Sorgen zu machen, dass sie wiederum für die nach ihnen Kommenden werden sorgen können.<sup>9</sup> Das Sorgen der Zukünftigen werden in die eigene Sorge für sie einbezogen. Ansonsten wäre die Sorge unvollständig. Danach zu schließen ist Nachhaltigkeit eine intergenerationale Sorge, die beinhaltet, eine Welt zu hinterlassen, die es den nächsten Generationen ermöglicht, ein gutes Leben zu führen, welches wiederum beinhaltet, ihren nächsten Generationen zu ermöglichen, ein gutes Leben zu führen, usw. Die klimaethische Relevanz dieser Überlegung ist offensichtlich. So ergibt sich aus derselben Überlegung umgekehrt die Pflicht, Dinge zu unterlassen, die dazu führen, dass die kommenden Generationen unserer Generation vorwerfen müssten, dass wir sie in eine Situation gebracht haben, in der sie den nach ihnen Kommenden noch schwerere Lasten aufbürden müssen oder in der ihnen ein Sorgen für die nach ihnen Kommenden praktisch unmöglich wird.

Insbesondere die zweite Überlegung in Thompsons Ansatz schließt an die Moralphilosophie Kants an, wenn auch indirekt: Ausgehend von der

---

<sup>9</sup> Eine Existenzerhaltungspflicht für die Menschheit insgesamt (bei Hans Jonas) ergibt sich daraus eher transitiv d.h. immer jeweils relativ zu einer Folgekohorte. (Danke für diesen Hinweis in einem anonymen Review.).

vernünftigen Selbstbestimmung moralischer Subjekte werden moralische Pflichten begründet. Thompson verweist dabei vor allem auf Thomas Scanlon, der sich wiederum explizit auf Kant bezieht und seinen Ansatz als eine Fortentwicklung von Kants Moralphilosophie versteht. Die Pflichten, die jemand gegenüber anderen hat, sind für Scanlon nicht die, die andere ihm faktisch auferlegen, indem sie zwingende Forderungen stellen, Erwartungen haben etc. Es sind auch nicht die Pflichten, die formal einen Universalisierungstest bestehen. Es sind vielmehr diejenigen Pflichten gemeint, die aus einer Anerkennung der Gründe fließen, von denen wir denken, dass sie auch andere haben können.

Scanlon (1998) hat es ungefähr so formuliert: Wir müssen in unserem Handeln anderen gegenüber diejenigen Prinzipien befolgen, von denen wir annehmen können, dass die anderen sie nicht vernünftigerweise zurückweisen müssen. Eine Handlung ist falsch, wenn sie gemäß einem Set an Gründen und Prinzipien unzulässig wäre, welches nicht vernünftigerweise zurückgewiesen werden könnte. Eine Handlung ist rechtfertigbar, wenn sie *nicht* aus Gründen und Prinzipien erfolgt, von denen ich erwarten muss, dass sie die anderen ablehnen müssten. Die anderen, an die ich dabei denke, sind primär diejenigen, die von den Handlungen betroffen sind.

Das sind nicht allgemeine Argumentationsfiguren oder verallgemeinerte Andere, sondern es sind, zumindest wie ich Scanlon lese, durchaus die *konkreten Anderen* im Sinne von Seyla Benhabib (1992), zu denen wir durch unsere Praktiken in Beziehungen stehen. Diese Anderen zählen allerdings unabhängig davon, wann sie leben, und ob wir bereits wissen, wer sie sind. Die Motivation, die ich den Anderen durch diese Überlegung unterstelle, ist dieselbe, wie ich sie selbst habe, wenn ich über Moral nachdenke. Ich achte auf Gründe und Regulierungen, die andere, wenn sie ähnlich motiviert sind, nicht vernünftigerweise zurückweisen können (Scanlon 1998, S. 4). Daraus ergeben sich die Pflichten, die wir anderen gegenüber haben: „what we owe to each other“, so der Titel seines Buches. Indem die Perspektive der betroffenen Anderen im eigenen Denken Berücksichtigung findet, respektieren wir sie. Oder man könnte sogar sagen, wir fürchten ihr Urteil selbst dann, wenn keine Gefahr besteht, zu Lebzeiten von ihnen noch belangt zu werden.

### 3.5 Der Standpunkt der Verletzbaren

Aus der Verknüpfung dieser drei Überlegungen ergeben sich eine Reihe von substantiellen Thesen zur intergenerationellen Verantwortung und Gerechtigkeit. Wenn gegenwärtige Akteure vernünftig sein wollen, können sie ihre

Verantwortung nicht aus guten Gründen auf die gegenwärtig lebende Generation beschränken. Sie haben die Pflicht, die Verletzbarkeit und Verantwortungsfähigkeit aller Menschen zu beachten, die von den Handlungen und Praktiken absehbar betroffen sind, die sie ausüben, schlicht in allen Generationen: „This means that we are obliged to take into account the situation and point of view of vulnerable people and those who care for them in reasoning about our individual and collective responsibilities. It also means that we are obliged to take into account interests of people of all generations.” (Thompson 2014, S. 173) Der Ausdruck *vulnerable people* beinhaltet, wie deutlich wurde, keine Einschränkung auf bestimmte besonders schutzbedürftige Gruppen von Menschen (z.B. Kinder, nicht Urteilsfähige usw.), wie das etwa im Sprachgebrauch der Forschungsethik üblich geworden ist (Hurst 2008), sondern ist eine allgemeine Charakterisierung von Menschen hinsichtlich ihrer Handlungen und Praktiken. Nachfahren sind in Bezug auf die Handlungen und Praktiken Gegenwärtiger vulnerabel; Gegenwärtige sind vulnerabel in einem gleichsam auf sie aus der Zukunft zurückfallenden Blick.

In dem Zusatz „and those who care for them“ (Thompson 2014, S. 173) zeigt sich die Nähe Thompsons zur feministischen Philosophie, speziell zur Care-Ethik. Thompson reicht es nicht zu zeigen, dass wir eine Pflicht haben, auf Handlungen zu verzichten bzw. Praktiken zu verändern, wenn wir wissen, dass sie Menschen in der ferneren Zukunft beeinträchtigen. Diese Pflicht besteht nicht nur ihnen direkt gegenüber, sondern auch gegenüber denen, die für sie sorgen werden und deshalb darunter leiden werden, dass das Leben der von ihnen Versorgten nicht gut werden kann.

Diese Einsicht führt Thompson zur Forderung, nicht nur Minimalbedingungen für ein lebenswertes Leben zu erhalten, sondern auch einen Anspruch der zukünftigen Generationen zu akzeptieren, ihnen diese Dinge zu ermöglichen, von denen wir aus guten Gründen annehmen müssen, dass jede zukünftige Generation in ihren Genuss kommen soll („that we have reason to believe people of every future generation ought to enjoy“, Thompson 2014, S. 175). Das heißt, dass sich die intergenerationellen Pflichten nicht nur auf das Negative beschränken können, also auf Handlungen zu verzichten, die ihnen Schaden zufügen könnten, oder darauf, ihnen nur das Nötigste zu hinterlassen, damit gerade ihre Grundbedürfnisse gestillt sind. Sie umfassen auch die Pflicht, etwas dafür zu tun, dass sie und ihre eigenen Nachkommen die Fähigkeiten und Möglichkeiten haben werden, Dinge zu tun, von denen wir gute Gründe haben anzunehmen, dass sie sie für das gute Leben als wesentlich erachten: „it is not enough to ensure that our

successors have the necessities of life. They are also entitled to enjoy things of value. This means that they should have an opportunity to appreciate things that we have reason to regard as good.” (Thompson 2010, S. 10f.)<sup>10</sup>

In Verteidigung gegen einen möglichen Vorwurf betont Thompson, dass ihr Ansatz nicht so verstanden werden sollte, dass die eigenen Nachkommen gegenüber den Nachkommen anderer bevorzugt werden, oder dass die eigene Community mehr zählt als Communities anderswo auf der Erde. Der gegen kommunitaristische Ansätze gerichteten Kritik begegnet sie, indem sie auf die globale Vernetzung der Gemeinschaften hinweist: „In a global society the intergenerational projects of many people are shared with individuals and groups in other countries or depend on their cooperation.“ (Thompson 2017, S. 324) Um zu gewährleisten, dass alle unsere Verpflichtungen gegenüber Menschen in anderen Ländern erfüllt werden können, sollten wir globale Institutionen aufbauen, die alle Staaten einbinden. „The relational approach to intergenerational justice is not inherently partial.“ (Thompson 2017, S. 324)

Konkretisiert auf die Klimaethik bedeutet das erstens, dass alle unsere Nachfahren, gleichgültig ob sie räumlich und zeitlich nah oder fern sind, zählen, wenn wir unsere moralischen Verpflichtungen bestimmen. Eine Einschränkung rechtfertigt sich bloß nach Maßgabe unserer Macht zur Schädigung („to the extent that we have the power to harm“; Thompson 2014, S. 176): Wo diese Möglichkeit zur Schädigung (bzw. zur Vermeidung der Schädigung) nicht besteht, ergibt sich *prima facie* kein Grund für die Annahme von Pflichten. Insoweit die Schädigung des Klimasystems mit der eng mit den klimatischen Bedingungen verbundenen Biosphäre die Lebensbedingungen der zukünftigen Generationen umfassend gefährdet, sehe ich keine Gründe für eine Einschränkung von der Pflicht zum Schutz des Klimas und zur möglichst raschen Abkehr von klimaschädlichen Praktiken. Denn Zukünftige haben, wie wir sagen, ‚jeden Grund‘ (also sehr gute Gründe) abzulehnen, was die gegenwärtige Generation tut (und schon mit weniger schwerwiegenden Effekten die vergangenen getan haben), wenn sie Treibhausgase in einem Maß emittieren, das deutlich über den sicheren klimatischen Bereich hinaus reicht.

---

<sup>10</sup> Daraus ergeben sich Berührungspunkte sowohl zum Capabilities-Ansatz von Martha Nussbaum und Amartya Sen wie auch zum Sufficientarism von Meyer und Pölzer (2021).

### 3.6 Die Pflicht zum Klimaschutz

Wir Gegenwärtige haben den kommenden Generationen gegenüber eine mit vernünftigen Gründen nicht abweisbare moralische Pflicht zum Klimaschutz. Negativ gewendet heißt das: Die Verletzung wesentlicher Pflichten anderen gegenüber ist Unrecht. Das Prinzip der Gerechtigkeit wird verletzt – so lässt es sich mit Thompson sagen: „by destroying environmental resources or by causing them to be destroyed as the result of unfair agreements or by other forms of economic exploitation.“ (Thompson 2014, S. 176) Es ist den Jüngeren und ihren Nachfahren gegenüber Unrecht, eine Verletzung ihrer Rechte, die Biosphäre und das Klima zu schädigen.

Umweltprobleme, heute speziell die Klimakrise, bilden, wie es Thompson in *Intergenerational Justice* ausdrückt, eine Art „Testgelände“ (Thompson 2009, S. 145) für jede Theorie der Gerechtigkeit zwischen Generationen. An ihnen erweist sich, ob und wie weit ihre Begründungen tragen und wie sensibel sie sind für die berechtigten Anliegen der Zukünftigen gegenüber den Gegenwärtigen für eine intakte Umwelt.

In Weiterführung dieses nun in den Grundzügen dargelegten Arguments könnte höchstens ein Verständnis dafür eingeräumt werden, dass die Gegenwärtigen selbst auch leiden, nämlich unter den Handlungszwängen, die sie von ihren Vorfahren übernommen haben, von denen sie erkennen, dass sie in der Zukunft schädlich sind. Das *verstärkt* aber nur die Gültigkeit der Verpflichtung, dafür zu sorgen, dass Zukünftige nicht noch stärker eingeschränkt sind und ihren Nachfahren noch schlimmere Einschränkungen überlassen müssen.

Nachdem nun zentrale Elemente von Thompsons Ansatz zur intergenerationellen Ethik, speziell zur Klimaethik erklärt wurden, wende ich mich nun zwei kritischen Fragen zu: Wird durch den Scanlonianismus eine Vertragstheorie adoptiert? Und wie stark kann die normative Bindungskraft der Pflichten sein?

## 4. Diskussion

### 4.1 Scanlons ‚Kontraktualismus‘

An einigen zentralen Stellen bezieht sich Thompson, wie dargestellt wurde, affirmativ auf Thomas Scanlons Ansatz zu einem ‚moralischen

Kontraktualismus<sup>11</sup>. Leser:innen, die mit Scanlon nicht vertraut sind, muss dies vielleicht irritieren, weil es so verstanden werden könnte, dass Thompsons Argumente eine Form von Vertragstheorie voraussetzen, speziell die Vertragstheorie von Scanlon. Vertragstheorien sind ja – wie die meisten Moraltheorien in der philosophischen Fachdebatte – umstritten (vgl. Southwood 2009; Ashford/Mulgan 2018). Wenngleich hier keine systematische Analyse der Bezüge zwischen Scanlons Werk und Thompsons Theorie der intergenerationellen Gerechtigkeit vorgelegt werden kann, möchte ich an dieser Stelle klären, ob der Einwand einer Abhängigkeit von einer vertragstheoretischen Prämisse aus dem Weg geräumt werden kann.

Als ‚moralische Vertragstheorien‘ bezeichnet man allgemein diejenigen Ansätze der Ethik, welche die Richtigkeit und Falschheit unseres Handelns in Begriffen einer hypothetischen oder aktuellen Übereinkunft (agreement) verstehen (Southwood 2009). Es ist aber nicht klar, in welcher Weise Scanlons Ansatz an eine Übereinkunft appellieren soll. Das Wort „contractualism“ hat seinen Ursprung in den Ansätzen, mit denen sich Scanlon bei der Entwicklung seines eigenen Ansatzes befasste, also bei Kant, Rawls, Hare, Habermas und anderen. Aber seine Konzeption von moralischem Denken lässt sich so interpretieren, dass der Vertrag letztlich obsolet wird.

Man könnte den von ihm selbst gewählten Titel „contractualism“ als Grund nehmen für die Vermutung, dass er zwar nicht auf einen aktuellen oder hypothetischen Vertrag aufbaut, aber doch auf der *Idee* einer Übereinkunft, die zum Gegenstand hat, was andere Leute vernünftigerweise unter den gegebenen Bedingungen zurückzuweisen müssten.

Scanlon selbst ist jedoch gegenüber dieser Auslegung kritisch, wenn er darauf angesprochen, in einem Interview mit Alex Voorhoeven seine Idee erklärt, dass sie keine wirklich oder vorgestellte Übereinkunft beinhaltet: „So the idea does *not* really involve actual or imagined agreement.“ (Scanlon 2009, S. 184; Herv. CRS) Er präzisiert die Idee der vernünftigen Ablehnung dann so, dass damit nicht die Vorstellung gemeint sei, was Leute unter bestimmten Bedingungen ablehnen oder akzeptieren würden. „Rather, what’s involved is an act of *judgment* about what it would and would not be *reasonable* for them to reject under those circumstances.“ (Scanlon 2009, S. 184; Herv. i. Orig.) Wir möchten zwar unser Handeln anderen gegenüber rechtfertigen. Aber nur selten können wir ein wirkliches Einverständnis erreichen. Scanlon scheint deshalb nicht behaupten zu wollen, dass wir ein

---

<sup>11</sup> Vgl. z.B. Thompson (2014).

‚hypothetisches‘ Einverständnis voraussetzen müssten. Denn wie könnten wir wissen, welches ihre Motive sind? Das wäre sogar eine paternalistische Vereinnahmung, die wir gerade mit Scanlons eigenem Argument zurückweisen müssen. Scanlon bleibt bei der Rechtfertigung im eigenen moralischen Denken der handelnden Person, wenn er verlangt, dass sie prüfen, ob ein Prinzip nicht vernünftigerweise zurückgewiesen werden könnte. Sein Ansatz ist in dieser Hinsicht, wie er selbst einräumt, „monologisch“ (Scanlon 1998, 394, FN 5).

Die Annahme ist lediglich, dass die Betroffenen ebenfalls Vernunftwesen sind, die mit dem vernünftigen Denken, das wir kennen und ausüben, nicht in komplettem Widerspruch stehen. In der Prüfung, ob die Prinzipien, auf die wir uns berufen, von anderen vernünftigerweise zurückgewiesen werden könnten oder in unserer eigenen Sicht müssten, unterstellen wir den anderen nicht ein bestimmtes Set von Werten und Vorlieben oder eine bestimmte ‚Rationalität‘, sondern bloß die Absicht, *die auch uns selbst trägt*, nämlich herauszufinden, was andere aus vernünftigen Gründen nicht ablehnen könnten (Scanlon 1998, S. 191). Wir können und müssen nicht wissen oder annehmen, wie sie tatsächlich denken werden. Wir müssen aber sorgfältig prüfen, ob wir annehmen müssen, dass sie ein Prinzip aus guten Gründen zurückweisen müssten oder nicht zurückweisen könnten.

Dieser Interpretation von Scanlons Ethik folgt Thompson, wenn sie das Wesen der Theorie intergenerationaler Gerechtigkeit folgendermaßen erklärt: Sie ist nicht eine Konzeption der alle Generationen zu allen Zeiten aus Gründen zustimmen werden, sondern eine Konzeption, von der wir aus unserer Perspektive *denken*, dass sie sie aus guten Gründe akzeptieren sollten („a theory of intergenerational justice should not be thought of as something that all generations, whenever they exist, will find reason to accept. It is a theory about what we think, from our perspective, that all generations ought to accept – and this is a different matter.“ - Thompson 2009, S. 22). Der Vertrag ist für sie selbst (und wie sie meint auch für Scanlon) „eine Metapher“ (Thompson 2009, S. 22) für das ‚moralische‘ Verständnis zwischenmenschlicher Beziehungen. Daraus schließe ich, dass durch die Referenz zu Scanlon keine vertragstheoretische Voraussetzung eingeführt wird.

#### 4.2. Normative Bindungskraft

Thompsons Vorschlag zur intergenerationalen Gerechtigkeit unterscheidet sich von anderen Ansätzen, die auch im klimaethischen Kontext verwendet werden, in der Lokalisierung der Quelle der normativen Bindungskraft. Es sind die intergenerationalen Beziehungen, aus denen die

Verantwortung und die Pflichten stammen. Aus den Beziehungen erwächst eine bindende Kraft normativer Einsichten, nicht *erst* über den Umweg einer rationalen Begründung. Die rationale Erörterung ist vielmehr eine Heuristik, um die normative Bindungskraft der Beziehungen zu erkennen und um sie für konkrete Situationen zu spezifizieren.

Andere Ansätze tendieren dazu, der rationalen Argumentation selbst die Bindungskraft zuzuerkennen: Rationale Akteure sind an rational überzeugende Begründungen gebunden. Sie müssen dann von nichtrechtfertigbaren Handlungen absehen, oder zumindest zugeben, dass diese illegitim sind. Ansonsten verliert ihr Vernunftanspruch seine Glaubwürdigkeit. Thompson hingegen besteht darauf, dass humanitäre Verpflichtungen, einschließlich die Pflichten gegenüber zukünftigen Personen nicht ohne Bezug zu Beziehungen im intergenerationellen Kontinuum richtig verstanden werden können. Es handelt sich um Pflichten zur Sorge oder um sorgende Pflichten. Dies gilt sowohl für die individuellen Pflichten als auch für die kollektive, politische Verantwortung.

Sie scheint aber der Auffassung zu sein, dass sich diese beiden Begründungswege gegenseitig nicht ausschließen. Sie können als komplementär angesehen werden und ihre Kraft kann sich gegenseitig verstärken. Wenn ein Sollen sowohl aus einer relationalen moralischen Ontologie heraus erwächst (s. dazu besonders Thompson 2020), wie es sich auch aus dem vernünftigen Argument selbst ergibt, müsste seine Wirksamkeit umso kräftiger sein. Als Heuristik, um konkrete und spezifische Pflichten zu *ermitteln*, verwendet Thompson die vernunftbasierte Argumentation – nach dem von Scanlon vorgeschlagenen Muster.<sup>12</sup>

Damit lässt sich vielleicht auf die von Ruth Makoff und Rupert Read (2021) als „motivational gap“ bezeichnete Schwierigkeit antworten. Während bei Gerechtigkeitsproblemen innerhalb einer kontemporären Generation eine fürsorgliche Haltung und die aus ihr entspringende Wahrnehmung der Bedürfnisse der Schwächsten eine Motivationsgrundlage für die Erfüllung von Pflichten ist, ist es schwieriger, für zukünftige Personen, die noch nicht existieren, oder für räumlich oder zeitlich weit entfernt lebende Personen fürsorgliche Affekte zu entwickeln. Das bewirkt, wie Makoff und

---

<sup>12</sup> Dass die Destabilisierung des Klimas und die Disruption der Biosphäre Unrecht für die zukünftigen Generationen ist, kann grundrechtsdogmatisch über eine „Vorwirkung“ von Grundrechten der noch nicht Existierenden begründet werden. Zum wegweisenden Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts zu Art. 20a Grundgesetz von 2021 vgl. Franzius (2021), Eifert und von Landenberg-Roberg (2022).

Read zu Recht ausführen, dass Gerechtigkeitsargumente zukünftigen Generationen gegenüber abstrakt bleiben und weniger Motivationskraft entfalten. Allerdings sind Thompsons Fürsorgepflichten als motivierende Pflichten konzipiert („Morality can be motivating“; Thompson 2010, 18). Dies lässt sich innerhalb von Fürsorgebeziehungen durchaus verstehen: Ältere Menschen sind *motiviert*, das zu erfüllen, was sie als ihre Pflichten den Kindern gegenüber ansehen. Diese Motivation reicht weit über Eltern-Kinder-Beziehungen und über das nahe Umfeld hinaus und umfasst auch Handlungen, die entfernt lebende Kinder betreffen, sowie indirekt die Sorge, die diese wiederum für ihre Kinder haben. Die Sorge betrifft ihr Selbstverständnis, ihre Identität. Denn die Sorge für die Menschen, die weiterleben, ist ein Ziel im eigenen Leben. Diese Sorge erfüllt unsere Welt und unser Streben mit Sinn. Die Erfüllung von Pflichten gegenüber Zukünftigen gewinnt eine zusätzliche Motivationskraft, wenn man erkennt, dass sie sich konkret auch auf die Nachfahren richten, mit denen wir in intergenerationellen Beziehungen leben.

Das Klimaproblem ist aber nicht nur ein Problem der Beziehungen mit unverbundenen entfernten Nachfahren, für die wir keine erkennbaren Fürsorgepflichten haben. Im intergenerationellen Staatswesen sind alle Zukünftigen mehr oder weniger nah mit uns verbunden. Die Klimaethik muss auch nicht von einer weit entfernten Zukunft aus denken, denn schon die nächsten Jahrzehnte sind für die Entwicklung des Klimas entscheidend; die Szenarien des 6. Berichts des Weltklimarats reichen gerade bis zum Ende des 21. Jahrhunderts (IPCC 2022, S. 35), also bis zum Ende des Zeitraums, der von heute bereits geborenen Kindern durchlebt wird.

Wie auch Makoff und Read (2022) zu Recht betonen, können sich Gerechtigkeits- und Fürsorgeargumente wechselseitig stützen. Thompsons Einsatz ist in dem Punkt dezidiert feministisch, weil sie auf die notwendigen Veränderungen der Machtverhältnisse pocht, die es verunmöglichen, der Sorge für Nachkommen und Nachfahren bei relevanten Entscheidungen adäquates Gewicht zu geben (vgl. Tronto 1993).

## 5. Schluss

Wegen der zeitlichen Verschiebung zwischen den ‚Generationen‘ und weil es keine Ursachen gibt, die in die Vergangenheit zurückwirken, wird die kausale Verbindung in der Klimaethik meist nur einseitig angesetzt: von der gegenwärtigen zur zukünftigen Generation (am deutlichsten Gardiner 2003). Es gibt aber entgegen dieser Vermutung Formen von reziproker

Kausalität. Dies ist der Fall, soweit die zukünftigen Generationen mit der gegenwärtigen Generation überlappen. Nachkommen führen Projekte weiter, die Ältere begonnen haben, sie tragen berechnete Anliegen der Gegenwärtigen weiter, wahren ihre Würde usw.

Es gibt aber auch eine reziproke moralische Betroffenheit. Wenn Kinder oder Kindeskiner wegen verschlechterter Lebensbedingungen, die auf das Handeln oder Unterlassen Gegenwärtiger zurückzuführen sind, nicht gut werden leben können, und die Gegenwärtigen bereits absehen und erwarten müssen, dass sie dies nicht nur nicht tun können, sondern dass sie unter den Auswirkungen des gegenwärtigen Handelns leiden werden, so sind auch die Gegenwärtigen von den Lebensbedingungen der Zukünftigen moralisch betroffen. Ihr vorhergesehenes und befürchtetes Leiden wirkt sich bereits in der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit aus.

Dass es eine Verantwortung Gegenwärtiger für das Wohl zukünftiger Generationen gibt, ist ja keineswegs ein neuer Gedanke. Robin Attfield (2017) zitierte eine Stelle bei Dante Alighieri (ca. 1265 – 1321), in welcher dieser eine Pflicht zum Arbeitseinsatz für die Nachwelt formulierte, sodass die zukünftigen Generationen bereichert werden, wie sie selbst durch die Anstrengungen vergangener Generationen bereichert wurden. 1992 verlangen die UN-Rahmenkonventionen zum Klimawandel und zur Biodiversität den Schutz zukünftiger Generationen. 1997 wurde die intergenerationelle Verantwortung in der UNESCO noch einmal zum Thema einer speziellen „Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations“ gemacht. Diese Dokumente binden die Staaten in eine Verantwortung für das Wohl ihrer Nachfolgenerationen. Die kontinuierliche Verschärfung des anthropogenen Klimawandels in der Zeit nach 1992 zeigt aber, dass diese Verantwortung offensichtlich bisher nicht eingelöst wurde. Janna Thompsons Ansätze können helfen, diese Verantwortung und die aus ihr erwachsenden Pflichten zu erkennen.

Erklärungen der intergenerationellen Pflichten sind nötig, weil eine normative Wirkung der genannten internationalen Übereinkommen (z.B. einer Charta der Menschenrechte) von der Einsicht abhängt, dass sie sich auf ein moralisches Verpflichtungsverhältnis beziehen, das unabhängig vom Übereinkommen bereits gilt und in diesem lediglich explizit formuliert und damit festgehalten wird. Aus welchen Gründen, für wen genau und wie weit dieses Verpflichtungsverhältnis aber besteht, ist klärungsbedürftig (vgl. Müller-Salo 2017; Gardiner 2022). Intergenerationelle Verantwortung schließt nicht nur die eigenen Kinder und Kindeskiner ein, mit denen

Menschen familiäre Bande teilen, sondern auch kulturell, räumlich und zeitlich weiter entfernte Individuen und Gruppen.

Ich habe zu zeigen versucht, dass im Werk von Janna Thompson in Grundzügen ein Vorschlag zum Verständnis intergenerationaler Gerechtigkeit vorliegt, der sich lohnt, weiter erkundet und ausgebaut zu werden. Sie hat (1) das Zusammenleben von Menschen in einer konsequent diachronen Perspektive als intergenerationelles Kontinuum beschrieben, in dem komplexe Geflechte von Beziehungen in Richtung Vergangenheit und in Richtung Zukunft, zu Vor- und Nachfahren bestehen. (2) Die intergenerationale Verflochtenheit gehört zu den Bedingungen des menschlichen Daseins und zeichnet die menschliche Sozialität aus. (3) Diese intergenerationale Ontologie ist als moralische Ontologie zu verstehen, weil sich innerhalb der intergenerationalen Beziehungen Abhängigkeiten und Vulnerabilitäten ergeben, die Verantwortungs- und Sorgeverhältnisse auslösen. (4) Wenn im modernen Rechtsstaat freiheitseinschränkende Normen durch den Schutz der berechtigten Interessen der Bürger:innen begründet werden, so müssen auch die Interessen geschützt werden, die sich temporal entwickeln und über ihre Lebenszeit hinausweisen. (5) Um zu klären, welche moralischen Pflichten Gegenwärtige den Zukünftigen gegenüber haben, muss geprüft werden, ob die Leitprinzipien gegenwärtiger Praktiken den zukünftig von ihnen Betroffenen gegenüber zu rechtfertigen sind. Handlungen sind *nur dann* gerechtfertigt, wenn sie nicht auf Prinzipien rekurrieren, bei denen Gegenwärtige sehen könnten, dass sie die Zukünftigen, wenn sie ähnlich motiviert sind, zurückweisen müssten. Ebenso muss geprüft werden, ob die Prinzipien, nach denen wir Gegenwärtige handeln, auch von uns akzeptiert werden könnten, wenn sie unsere Vorfahren benutzt hätten. Praktiken, die das Wohl Zukünftiger vermindern oder gefährden, sind *ungerecht*, insoweit Gegenwärtige nicht wünschen oder wollen können, dass frühere Generationen ihnen gegenüber ähnliche Praktiken unterhalten hätten. Generationen sind so normativ miteinander verbunden. (6) Diese Auslegung des intergenerationalen Kontinuums vermeidet (wie einige andere Ansätze auch) das *non-identity problem*.

So wird besser erkennbar, weshalb die aus dem Lebensstil der Industriegesellschaften entstehenden disruptiven Effekte auf das globale Klima und auf die Biosphäre<sup>13</sup> moralisch zu verurteilen sind. Thompson bietet aber durch die diachrone Sichtweise, die sowohl rückwärts in die Vergangenheit als auch vorwärts in die Zukunft blickt, einen Ansatz zum

<sup>13</sup> Beides muss im Zusammenhang gesehen werden: Abbasi et al. (2023).

*differenzierten* Verständnis der Verantwortung der gegenwärtigen Generation, die in Strukturen lebt, die von den Vorgängergenerationen bereits errichtet wurden. Ihre Verantwortung kann präzisiert werden auf das, *was in ihrer Macht steht* zu tun, um eine schädliche Dynamik aufzuhalten.

Wenn sie das nicht ausreichend tut, wird die gegenwärtige Generation wissentlich zur Komplizin von Unrecht. Nicht nur sind viel mehr individuelle Beiträge zum Klimaschutz möglich, sondern es können Reduktionskorridore festgelegt und international im Kontext von CO<sub>2</sub>-Budgets fair abgestimmt werden. Außerdem kann die Veränderung übernommener routinierter sozialer Praktiken und die Transformation wirtschaftlicher Entwicklungspfade angegangen werden. Insofern dies möglich ist oder politisch möglich gemacht werden kann, wird die sorgende Verantwortung der gegenwärtigen intergenerationellen Gemeinschaft zu einer kreativen gesellschaftlichen Aufgabe.

Die Bedeutung des auf der Basis von Thompson entwickelten Ansatzes für die Klimaethik liegt, wie ich dargelegt habe, in einer veränderten Betrachtungsweise und Problemformulierung. Grundlegende Pflichten zum Klimaschutz werden dadurch verdeutlicht. Auch konkretere Normenvorschläge und *policies* lassen sich auf dieser Grundlage ethisch diskutieren, z.B. die Frage, zu welchem Teil Emissionen weiterhin zulässig bleiben dürfen.

Es sind deshalb ambitioniertere Reduktionsziele zu fordern, wenn man - im Sinn von Thompson - ein diachrones Kontinuum von Angehörigen einander überlappend, miteinander verbundener Generationen annimmt, die füreinander Verantwortung tragen und voneinander abhängig sind: Bei der politisch gutklingenden Strategie "netto null" bleiben so viele Emissionen erlaubt, dass die Gesamtkonzentration an Treibhausgasen ab einem festgelegten Zeitpunkt stabil bleibt, aber nicht zurückgeht. Unter der Annahme, dass dieses Ziel messbar (vgl. Fankhauser et al. 2022) und weltweit durchsetzbar ist, würde der dann erreichte Volatilitätsgrad des Klimas und der Grad der Landüberflutung immerhin nicht noch weiter verschlimmert. Erheblich extremere Wetter als bereits heute und die Zerstörung von Lebensraum für Menschen würden aber hingenommen. Mit dem skizzierten Ansatz wird das gravierende ethische Problem dieser Strategie deutlich: die von der Strategie zugrundegelegten Prinzipien müssten die Betroffenen aus guten Gründen zurückweisen.

*Ich danke Niklas Ellerich-Groppe, Dominik Koesling und Kaja Schröder, sowie den anonymen Reviewer:innen für klärende Hinweise am Text. Den*

*Teilnehmer:innen des jährlichen Klimaethik-Blockseminars am philosophischen Seminar der Universität Basel, sowie der Arbeitsgemeinschaft für intergenerationelle Gesundheitsethik (AiG) danke ich für engagierte Diskussionen.*

## Literatur

- Abbasi, Kamran, Parveen Ali, Virginia Barbour, Thomas Benfield, Kirsten Bibbins-Domingo, Gregory E. Erhabor, Stephen Hancocks, Richard Horton, Laurie Laybourn-Langton, Robert Mash, Peush Sahni, Wadeia Mohammad Sharief, Paul Yonga & Chris Zielinski (2023). "Time to Treat the Climate and Nature Crisis as One Indivisible Global Health Emergency." *The American Journal of Bioethics* 23/12: 1-4. <https://doi.org/10.1080/15265161.2023.2276980>
- Arendt, Hannah. 1965. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
- Ashford, Elizabeth and Tim Mulgan: Contractualism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism/>>.
- Attfeld, Robin. 2015. "Future Generations". In *Encyclopedia of Global Bioethics*, herausgeben von Henk ten Have. Cham: Springer.
- Bee, Beth A., Jennifer Rice, Amy Trauger. 2015. "A Feminist Approach to Climate Change Governance: Everyday and Intimate Politics". *Geography Compass*: 1–12, 10.1111/gec3.12218
- Benhabib Seyla. 1992. „Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Die Kohlberg/Gilligan-Kontroverse aus der Sicht der Moraltheorie“. In *Selbst im Kontext.*, herausgeben von Seyla Benhabib, 161-191. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Birnbacher, Dieter. 2022. *Klimaethik. Eine Einführung*. Reclam: Ditzingen.
- Bundesverfassungsgericht (Deutschland): Beschluss des Ersten Senats vom 24. März 2021. 1 BvR 2656/18 u.a.
- Card, Claudia. 2002. *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Costanza, David P., Cort W. Rudolph, Hannes Zacher. 2023. "Are generations a useful concept?" *Acta Psychologica* 241: 104059.
- Crary, Alice. 2023. "The toxic ideology of longtermism." *Radical Philosophy* 214: 49-57.
- Dodds, Susan. 2023. "Janna Thompson's Contributions to Philosophy." *The Monist* 106: 145–149.
- Eifert, Martin, and Michael von Landenberg-Roberg: Climate Change Challenges Constitutional Law. 2022. "Contextualising the German Federal Constitutional

- Courts Climate Jurisprudence Within Climate Constitutionalism". In *European Yearbook of International Economic Law 2022*, 3-33. Cham: Springer International Publishing.
- Fankhauser, Sam et al.. 2022. "The meaning of net zero and how to get it right." *Nat. Clim. Chang.* 12: 15–21. <https://doi.org/10.1038/s41558-021-01245-w>
- Franzius, Claudio. 2021. „Die Figur eingriffsähnlicher Vorwirkungen: Zum Klimabeschluss des Bundesverfassungsgerichts.“ *KritV Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 104, no. 2: 136-158.
- Gardiner, Stephen M.. 2002. „The Pure Intergenerational Problem.“ *The Monist* 86: 481-500.
- Gardiner, Stephen M.. 2006. "A perfect moral storm." *Environmental Values* 15/3: 397-413
- Gardiner, Stephen M.. 2010. "Saved by Disaster? Abrupt Climate Change, Political Inertia and the Possibility of an Intergenerational Arms Race." In *Future Ethics. Climate Change and Apocalyptic Imagination*, herausgegeben von Stefan Skrimshire, 83-106. London: Continuum.
- Gardiner, Stephen M.. 2022. "On the Scope of Institutions for Future Generations: Defending an Expansive Global Constitutional Convention That Protects against Squandering Generations." *Ethics & International Affairs* 36: 157-178.
- Ghosh, Amitav. 2022. *The Nutmeg's Curse. Parables for a Planet in Crisis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hösl, Andreas und Meret Rehmann. 2024. "Verein KlimaSeniorinnen Schweiz and Others v. Switzerland: the European Court of Human Rights' Answer to Climate Change." *Climate Law*: 1-22. doi:10.1163/18786561-bja10055
- Hurst, Samia A. 2008. "Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room?" *Bioethics* 22: 191-202.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC): *Climate Change 2022. Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Summary for Policymakers. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/> (abgerufen 10. 11. 2023)
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Insel.
- MacIntyre, Alasdair C. 1999. *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.
- Makoff, Ruth and Rupert Read. For a Care-Based Intergenerational Ethic, in Stephen M. Gardiner (ed.), *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics* (online edn, Oxford Academic, 10 Mar. 2021), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190881931.013.4>, accessed 25 Aug. 2024).
- Meyer, Lukas H.. 2021. „Klimagerechtigkeit: Ererbte Begünstigungen und Statusquo-Erwartungen.“ In *Crisis and Critique: Philosophical Analysis and Current*

- Events: Proceedings of the 42nd International Ludwig Wittgenstein Symposium*, herausgegeben von Anne Siegetsleitner, Andreas Oberprantacher, Marie-Luisa Frick and Ulrich Metschl, 343-366. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110702255-024>
- Meyer, Lukas H. and Thomas Pölzer. 2021. "Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice." In *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, herausgegeben von Stephen M. Gardiner (online edn, Oxford Academic, 10 Mar. 2021), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190881931.013.23>, abgerufen 13 Nov. 2023.
- Müller-Salo, Johannes. 2017. „Gerechtigkeit und Verantwortung als Paradigmen der Zukunftsethik.“ *Preprints and Working Papers in the Centre for Advanced Study in Bioethics*. Münster 2017/92.
- Müller-Salo, Johannes. 2022. *Offene Rechnungen. Der kalte Konflikt der Generationen*. Ditzingen: Reclam.
- Ngcamu, Bethuel Sibongiseni. 2023. Climate change effects on vulnerable populations in the Global South: a systematic review. *Nat Hazards* 118: 977–991. <https://doi.org/10.1007/s11069-023-06070-2>
- Nolt, John. 2017. "Future Generations in Environmental Ethics." In *The Oxford Handbook on Environmental Ethics*, herausgegeben von Stephen M. Gardiner, Allen Thompson, 344-354. Oxford: Oxford University Press.
- Norlock, Kathryn: Feminist Ethics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/feminism-ethics/>>.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, Friederike. 2023. *KlimaUngerechtigkeit*. Berlin: Ullstein.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rehmann-Sutter, Christoph. 1998. Ethik. In: Rehmann-Sutter et al. *Partizipative Risikopolitik*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 29-166.
- Rehmann-Sutter, Christoph, Adrian Vatter, Hansjörg Seiler. 1998. *Partizipative Risikopolitik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Rehmann-Sutter, Christoph (in press). "Janna Thompson's Argument for Climate Obligations" *Intern. Journal of Feminist Approaches to Bioethics*. Special topic: "Bioethics for the Biosphere".
- Scanlon, Thomas. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- 
- Scanlon, Thomas. 2009. "The kingdom of ends on the cheap (Interview)." In: Alex Voorhoeve: *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 178-192.
- Schües, Christina. 2016. *Philosophie des Geborensseins*. Freiburg: Alber, 2. Aufl.
- Solum, Lawrence. 2001. "To our children's children's children: The problems of intergenerational ethics." *Loyola of Los Angeles Law Review* 35: 163-234.
- Southwood, Nicholas. 2009. "Moral contractualism." *Philosophy Compass* 4, no. 6: 926-937.
- Thompson, Janna. 2002. *Taking Responsibility For the Past*. Cambridge: Polity.
- Thompson, Janna. 2009. *Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*. New York: Routledge.
- Thompson, Janna. 2014. "Being in Time: Ethics and Temporal Vulnerability." In: *In-Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, herausgegeben von Catriona Mackenzie, Wendy Rogers, Susan Dodds, 162-178. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Janna. 2017a. "The ethics of intergenerational relationships." *Canadian Journal of Philosophy* 47 (2017): 313-326.
- Thompson, Janna. 2017b. Historical responsibility and climate change. In *Climate Justice and Historical Emissions*, herausgegeben von Lukas H. Meyer, Pranay Sanklecha, 46-60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Janna. 2018. *Should Current Generations Make Reparations for Slavery?* Cambridge: Polity Press.
- Thompson, Janna. 2020. The ethics of intergenerational relationships. Fritsch's answer to Gardiner's challenge. *Ethica & Politica / Ethics & Politics* 22: 539-548.
- Thompson, Janna: Reparation as Intergenerational Justice, in: Stephen M. Gardiner (ed.), *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics* (online edn, Oxford Academic, 10 Mar. 2021), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190881931.013.48>, abgerufen 11 Nov. 2023.
- Tremmel, Jörg. 2019. "Fact-insensitive thought experiments in climate ethics. Exemplified by Parfit's non-identity problem." In *Routledge Handbook of Climate Justice*, herausgegeben von Tahseen Jafry, 42-56. London: Routledge.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Vanderheiden, Steve. 2008. *Atmospheric Justice. A Political Theory of Climate Change*. Oxford: Oxford Univ. Pr..
- Vatn, Arild. 2020. "Institutions for sustainability—Towards an expanded research program for ecological economics." *Ecological Economics* 168: 106507.
- Yeates, Milo. 2024. "Counterfactual Utilitarianism: A New Metaphysical Framework for Consequentialist Ethics." *RANGE: Journal of Undergraduate*

---

*Research* (2024). <https://uen.pressbooks.pub/range25i1/chapter/yeates/Zi-gon>, Jarrett. 2021. "How is it between us? Relational ethics and transcendence." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 27: 384-401. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13496>

# Die Sorge zur Fürsorge. Eine care-ethische Annäherung an das Motivationsproblem in der Zukunftsethik

The Concern for Care. A Care-ethical Approach to the Motivation Problem in Future Ethics

ALEXANDER BRAML, MÜNCHEN

*Zusammenfassung:* Trotz des Wunsches der meisten Menschen, zumindest den eigenen Kindern und Kindeskindern ein lebenswertes Dasein auf dieser Erde zu ermöglichen, können wir wiederkehrend ein diesem Wunsch konträres individuelles und kollektives ökologisches, ökonomisches, politisches und damit gesamtgesellschaftliches Handeln feststellen. Verdeutlichen lässt sich das aktuell besonders mit Blick auf die Klimakrise. Diese Ambivalenz weist auf ein Motivationsproblem hin, mindestens aber auf die Herausforderung, das eigene Wollen auch tatsächlich zu realisieren.

Das Motivationsproblem stellt mithin eines der Kernprobleme der Zukunftsethik dar. Wie lässt sich die Motivation zu menschlicher Sorge über die individuellen Nahbeziehungen hinaus auch zu Gunsten der Menschen späterer Generationen fördern? Der vorliegende Beitrag leistet einen Vorschlag zur Beantwortung dieser Fragestellung. Das lebenspraktische Prinzip der Fürsorge, wie es insbesondere im Bereich der *Care-Ethik* seit langem Thema ist, bietet in der Verbindung psychologischer und normativer Erkenntnisse erhebliches Potential, zur Überwindung der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit beizutragen. Um auch unserer Langzeitverantwortung gerecht zu werden, hat ein individuell und kollektiv anerkannter und in kognitiven und moralischen Entwicklungsprozessen internalisierter Grundsatz der *Sorge zur Fürsorge* das Potential, motivationale Kraft zu entwickeln. Um diese These zu untermauern, ordnet der Aufsatz das Fürsorgeprinzip in den zukunftsethischen Diskurs ein und leistet eine systematische Darstellung der Fürsorge als ethisches Prinzip. Im Zusammenspiel aus innerer Entwicklung und äußeren Rahmenbedingungen ist es ein Ziel, Menschen zu befähigen und zu bestärken, Widerstände in ihrem lebenspraktischen Handeln und damit im Lebensvollzug volitional, also willentlich und bewusst, zu überwinden. So besteht die Chance, als gut erkannte

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



Überzeugungen motiviert umsetzen zu *wollen*. In diesem Wissen können Menschen aus guten Gründen wertebasiert und nachhaltig Verantwortung auch für die Zukunft und damit für fernere, uns unbekanntere Generationen übernehmen. Obwohl wir die Bedürfnisse und konkreten Normenvorstellungen kommender Generationen heute noch nicht kennen können, besteht so die Chance, auch künftig gutes Leben auf der Erde zu ermöglichen.

*Schlagnworte:* Fürsorgeethik, Sorge zur Fürsorge, Verantwortung, Motivation, Volition.

*Abstract:* Despite the desire of most people to enable at least their own children and grandchildren to have a worthwhile existence on Earth, we can repeatedly observe individual and collective ecological, economic, political, and thus societal actions that contradict this wish. This is currently particularly evident in the context of the climate crisis. This ambivalence points to a motivational problem, or at the very least, to the challenge of translating one's intentions into actual actions.

The motivation problem constitutes one of the core issues in future ethics. How can we foster motivation for human concern that goes beyond individual close relationships and includes the benefit of future generations? This article offers a proposal to address this question. The practical principle of care, as it has long been a topic, particularly in the field of care ethics, holds significant potential to bridge the gap between ideals and reality, by integrating psychological and normative insights. To fulfil our long-term responsibilities, a *concern for care* that is individually and collectively recognized and internalized through cognitive and moral development processes has the potential to unfold motivational force. To support this thesis, the article locates the principle of care within the discourse of future ethics and provides a systematic account of care as an ethical principle. The interplay of internal development and external conditions can empower and encourage individuals to overcome obstacles consciously and wilfully in their practical actions and, consequently, in their life practices – and thus serve as a motivation to implement convictions recognized as good. In this way, individuals can be genuinely convinced to act sustainably for good reasons based on values and to take responsibility for the future, including distant, unknown generations. Although we cannot know the needs and specific normative conceptions of these future generations yet, this approach offers the opportunity to ensure a good life on Earth in the future.

*Keywords:* Care Ethics, Concern for Care, Responsibility, Motivation, Volition.

## 1. Ausgangssituation und Problemstellung

Viele unserer heutigen Entscheidungen und Handlungen haben erheblichen Einfluss auch auf diejenigen Menschen, die nach uns auf dieser Erde leben werden. Dem folgend beschäftigt sich die Zukunftsethik allgemein mit Rechten, die zukünftigen Generationen schon heute zukommen können

und (moralischen) Pflichten, die wir künftigen Generationen schulden (Meyer 2018; Meyer 2019).<sup>1</sup> Dabei stehen allgemein Begriffe, Theorien, aber ebenso praktische Fragen zu intergenerationaler Gerechtigkeit, Zukunftsverantwortung oder Generationensolidarität im Fokus (Birnbacher und Schicha 2001, 20).

Der Fürsorgegedanke hat sich im Zuge der zukunftsethischen Debatten als ein relevantes Konzept entwickelt, um Aspekte einer moralischen Verantwortung für künftige Generationen zu untersuchen. Im Bereich dieser philosophischen und ethischen Debatten sind normative Zukunftsfragen in Bezug auf moralisches Handeln unter Fürsorgegesichtspunkten bei uns Ende der 1970er-Jahre mit Hans Jonas und seinem zukunfts- und verantwortungsethischen Buch *Das Prinzip Verantwortung* (Jonas 1979) stark in den Fokus gerückt und wurden im Diskurs in vielen Facetten aufgegriffen und erweitert. So gilt es nach Dieter Birnbacher, potentiell moralische und – dem Stand des jeweils aktuellen gesellschaftlichen Wissens folgend – zukunftsfähige Handlungen unter Berücksichtigung eines raumzeitlichen Universalismus im Sinne der Verantwortung für zukünftige Generationen zu realisieren (Birnbacher 1988, 53-70). Johannes Rohbeck stellt in diesem Zuge in seiner geschichtsphilosophisch begründeten Zukunftsethik den Begriff der Erbschaft in den Mittelpunkt. Dabei greift Rohbeck auf das Bild einer Kette zurück, die zwar gleichzeitig lebende Generationen synchron, jede vergangene und jede kommende Generation aber ebenso diachron verbindet. Das Erbe, das dann von Generation zu Generation weitergegeben wird, besteht aus tradierten Überlieferungen, dem kulturellen Kapital und der (Weiter-)Gabe von Wissen, Erkenntnissen, bestenfalls aber auch Ermöglichungsstrukturen künftiger Handlungsfreiheit (Rohbeck 2013, 144-145; Rohbeck 2020, 216-219).

Auch andere Schwerpunkte innerhalb der einschlägigen Forschungslandschaft beschäftigen sich mit zukunftsethischen Themen unter Fürsorgeaspekten. So argumentiert Carl Friedrich Gethmann diskursethisch. Demnach sind künftige Generationen vom Diskurs zu den sie betreffenden Folgen heutiger Handlungen nicht auszuschließen, nur weil sie *de facto* nicht an diesem Diskurs teilnehmen können. Wir sind nach Gethmann

---

<sup>1</sup> Zur Klärung der Frage, was unter intra- bzw. intergenerationaler Orientierung, Gerechtigkeit oder auch Verantwortung zu verstehen ist, greife ich die Kategorisierung von Kirsten Meyer auf und setze diese entsprechend durchgängig an: Mit „wir“ und „uns“ sind diejenigen Menschen gemeint, die aktuell leben und (bereits) Träger:innen moralischer Pflichten sind bzw. ein Verständnis dessen innehaben können, was moralisches Handeln heute und morgen bedeutet (Meyer 2018, 13).

daher gefordert, die Teilnahme und die artikulierten Ansprüche kommender Generationen zu antizipieren und diesen künftig Lebenden, da ein direkter Austausch unmöglich ist, so Gehör zu verschaffen (Gethmann 2023, 175-177).

Mit dem Fürsorgegedanken im Sinne einer guten Hinterlassenschaft für unsere Nachkommen gehen jedoch erhebliche Herausforderungen und Grenzen einher. Diese beziehen sich einerseits auf die zunehmenden Unsicherheiten mit Blick auf künftige Entwicklungen und Präferenzen kommender Generationen, je weiter wir in die Zukunft blicken, sowie andererseits auf das Problem menschlicher Motivation zur Langfristvorsorge. Vertiefen wir daher diese beiden Aspekte:

(1) Die Begriffe der Verantwortung und Verantwortlichkeit unter dem Aspekt der Fristigkeit klangen bereits an. Bezogen auf die Spätfolgen unserer heutigen Entscheidungen und Handlungen lassen sich drei Zeithorizonte unterscheiden (Rohbeck 2013, 17): Eher kurze Fristen zeigen sich in den zukünftigen Auswirkungen ökonomischer Entscheidungen; längere Fristen zeigen sich in den Auswirkungen des Ressourcenverbrauchs, des weltweiten Bevölkerungswachstums oder der durch uns hervorgerufenen klimatischen Veränderungen; eine sehr lange Frist zeigt sich beispielsweise in der Frage und den Auswirkungen der Endlagerung radioaktiver Abfälle. Rohbeck unterscheidet zur Kategorisierung der Verantwortung in dem gehandelt werden muss, um langfristigen negativen Auswirkungen zu begegnen. Die Wirkfristen fragen nach dem Zeithorizont, innerhalb dessen Entscheidungen und Handlungen Veränderungen hervorbringen. Die Verantwortungsfristen schließlich untersuchen die Verantwortlichkeit für Handlungen und deren Auswirkungen. Dabei können wir für Wirkungen der Handlungen vergangener Generationen nicht verantwortlich gemacht werden, sehr wohl aber für die Auswirkungen unserer heutigen Handlungen in der Zukunft (Rohbeck 2013, 79, 82).<sup>2</sup> Die künftigen Folgen unserer heutigen Entscheidungen können wir umso schwieriger vorhersehen, je weiter diese in der Zukunft liegen – weder in ihren exakten Auswirkungen (Klimakrise, Artensterben, technologischer Fortschritt) noch in ihren zeitlichen Realisierungshorizonten. Künftige Generationen sind zwar von Wirkungen unserer Handlungen betroffen, selbst wiederum jedoch nur verantwortlich für ihre eigenen, zukünftigen Handlungen. In welchen Kontexten sich künftiges Leben abspielen wird, vermögen wir aus heutiger Sicht nicht

---

<sup>2</sup> Ob wir gegenüber künftigen Generationen auch rechtlich verantwortlich sind oder von diesen gemacht werden können, hat etwa Hans Lenk bereits 1992 diskutiert (Lenk 1992, 161-166).

abschließend vorherzusehen. Wir wissen nicht, welche Wertvorstellungen, normativen Richtlinien, Interessen oder auch welches Risikobewusstsein kommende Generationen ausgebildet haben werden oder entwickeln, um ihrerseits Akteure zukunftsfähig verantwortlichen Handelns innerhalb ihrer eigenen Lebensbezüge sein zu können. Um dem Aspekt einer offen zu haltenden Zukunft zu begegnen sowie dem Paternalismusvorwurf zu entgehen, hat sich der Begriff der *Vorsorge* etabliert (Rohbeck 2013, 90). Künftigen Generationen sollen in diesem Sinne die gleichen Chancen ermöglicht werden, ihre Bedürfnisse zu befriedigen und ein gutes Leben zu führen, was immer die Menschen in 100, 500 oder 1.000 Jahren auch darunter verstehen werden. Diese Ermöglichung und Befähigung firmiert in der Debatte unter dem *Capabilities*-Ansatz, der wesentlich von Amartya Sen (Sen 2009) und Martha Nussbaum (Nussbaum 2013) vertreten wird. Die *Vorsorge* im Sinne der Schaffung geeigneter sozialer, technischer und gesellschaftlicher Strukturen, um einen solchen Befähigungsprozess in Gang zu setzen und weiterzutragen, obliegt den jeweils lebenden Generationen und ist kulturell immerwährend an die Nachkommen zu tradieren (Rohbeck 2013, 150).

(2) Neben dieser Unsicherheit über zukünftige Entwicklungen und die konkreten Bedürfnisse zukünftiger Generationen offenbart sich ein Motivationsproblem. Niemand kann von uns verlangen, dass wir zugunsten künftiger Generationen gegen unser eigenes „begründetes Selbstinteresse“ (Sturma 2006, 228) handeln. Um jedoch auch künftig die Chance auf gutes Leben auf der Erde zu ermöglichen, sind die Für- und *Vorsorge* auf längerfristige Perspektiven und damit im Rahmen der diachronen Verkettung aller Generationen untereinander zu erweitern. Der Gedanke der *Fürsorge* bezieht sich in seiner ursprünglichen Bedeutung auf die Sorge um die Nächsten, die im synchronen generationenbezogenen Umfeld zu finden sind. Während wir Menschen meist motiviert sind, in unserer Nahumgebung für unsere Nächsten zu sorgen, stellt sich diese Motivation in abstrakter Langfristigkeit, in Unkenntnis der tatsächlichen Auswirkungen sowie der künftigen, damit entfernteren und uns unbekanntem Menschen als umso herausfordernder dar (Birnbacher 1988, 173-175).<sup>3</sup> Neben dem Aspekt der unmittelbaren Nahbereichsorientierung, sind daher die

---

<sup>3</sup> Gethmann und Kamp unterscheiden weitere graduelle Abstufungen, indem sie synchrone und diachrone Nah- und Fernverpflichtungen voneinander abgrenzen. Das Nicht-Wissen um die langfristigen Folgen aktueller Handlungen nimmt zu, je weiter wir in die Zukunft blicken (Gethmann und Kamp 2001, 144-146).

Blickwinkel der Langfristfürsorge und -verantwortung mit motivationalen Fragestellungen zu verknüpfen.

Diese Motivationsaspekte finden nicht nur in den aktuellen gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen oder technischen Diskussionen ihren Niederschlag, sondern gewinnen gerade im Rahmen ihrer konkreten praktischen Anforderungen an unsere Handlungen erhebliche Bedeutung. Zwar sind Menschen individuell durchaus motiviert, ihren (eigenen) Kindern und Enkeln eine lebenswerte Erde zu erhalten (Meyer 2018, 205).<sup>4</sup> Demgegenüber bleibt jedoch festzustellen, dass unsere individuellen, kollektiven und teilweise systembedingten Entscheidungen und Handlungen vielfach schon nicht auf den Aspekt längerer und damit erst recht nicht sehr langer Zukunftsfähigkeit ausgerichtet sind. Um im Feld der Ökologie zu bleiben, lässt sich das am Beispiel der sog. *Klimakrise* bestens verdeutlichen. So scheinen aller Wahrscheinlichkeit nach die irreversiblen Kippunkte im Rahmen der globalen Erderwärmung nicht mehr fern zu sein. Diese durch den Menschen beschleunigte Entwicklung lässt erhebliche negative Auswirkungen auf zukünftiges Leben erwarten (Lesch und Kamphausen 2017, 354-361). Ein wirkliches Umsteuern unseres staatlichen, gesellschaftspolitischen und individuellen Handelns ist lokal und global vielfach jedoch nicht zu erkennen. Ursachen für diese Diskrepanz zwischen Wunsch (Erhalt einer enkelgerechten Zukunft) und Wirklichkeit (fehlende langfristige Orientierung im Handeln) lassen sich auf der einen Seite sowohl in Strukturen und Zwängen der externen, uns umgebenden Realität verorten (Petersen und Faber 2001, 58). Auf der anderen Seite liegen diese Ursachen ebenso aber psychologisch betrachtet in uns selbst begründet (Reese 2020, 237-238; Lesch und Kamphausen 2019, 29-32).<sup>5</sup>

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach einem geeigneten ethischen Konzept, das zwei wesentlichen Forderungen gleichermaßen gerecht werden kann, nämlich gleichzeitig (1) als normativer Unterbau zu

---

<sup>4</sup> Eigene Kinder stellen eine Konkretisierung des künftig Abstrakten dar. Für Menschen, die selbst (noch) keine eigenen Kinder oder gar Enkelkinder haben, mag die unmittelbare Motivation der Zukunftsverantwortung daher geringer ausfallen. Ungeachtet dessen bezieht sich meine folgende Argumentation auf normative Aspekte, die allgemeingültige Handlungsmotivation entfalten können.

<sup>5</sup> Die psychologische Forschung spricht bei gegensätzlichen kognitiven Zuständen von kognitiver Dissonanz, damit vom Sachverhalt, dass Menschen Situationen und Informationen erlebten Zwiespalts als unangenehm empfinden und bestrebt sind, diesen Zustand zu verdrängen, zu vermeiden oder zumindest zu reduzieren (Festinger 1957, 15-17; Püttmann 2009, 74-76).

dienen, um intergenerationelle Zukunftsfähigkeit theoretisch zu fundieren, sowie (2) den Anspruch zu erheben, individuell und kollektiv lebenspraktisch leitend zu sein und dadurch motivierenden Charakter im täglichen Tun auch unter Zukunftsaspekten zu entfalten. Nachstehend plädiere ich für die *Fürsorge* als geeignetes Konzept, um zu einem Schließen der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit beizutragen. Praktisch gelebte und verstandene Fürsorge bietet das Potential, individuelle und kollektive Entwicklungsprozesse in Gang zu setzen, die sich in intergenerationeller Sorge positiv auf heutiges nachhaltiges Handeln in Richtung steigender Zukunftsorientierung auswirken können.

Dazu beleuchte ich zunächst den Begriff der Fürsorge und erarbeite systematisch dieses als umfassend lebenspraktisch zu verstehende Prinzip. Darauf aufbauend untersuche ich, inwieweit sich konkret gelebte sowie kognitiv internalisierte und als normativ verstandene Fürsorgeaspekte positiv auf menschliche Motivation und Volition und damit schlussendlich den Willen zur Umsetzung auswirken. Die Verbindung zwischen dem Prinzip der Fürsorge und der Zukunftsethik steht daran anschließend im Mittelpunkt. Sodann unterbreite ich einen Vorschlag zur Annäherung an die Lösung des Motivationsproblems, das eines der Kernprobleme der Zukunftsethik darstellt (Birnbacher 1988, 187-189; Birnbacher und Schicha 2001, 29-30). Dieser Vorschlag soll zur Beantwortung der Frage beitragen können, wie sich die nachhaltige Motivation zu menschlicher Sorge auch über die individuellen Nahbeziehungen hinaus zu Gunsten der Menschen späterer Generationen fördern lässt, sodass sie Bedeutung für unser Handeln erlangt. In diesem Zuge plädiere ich für eine *Sorge zur Fürsorge*, die psychologische sowie normative Aspekte in sich vereint.

## 2. Fürsorge als ethisches Prinzip

### 2.1 Die Bedeutung der Fürsorge

Im Bereich der Fürsorgearbeit des sozialen Zusammenlebens dominiert teilweise bis heute die Auffassung einer im weitesten Sinne gendercodiert spezifischen Aufgabe von Frauen (Schnabl 2005, 11-12). In modernen Gesellschaften und unter Berücksichtigung kultureller oder auch politischer Veränderungen sowie hinterfragter Rollenverständnisse hat sich jedoch mittlerweile der Blick auf die Bedeutungsebenen und Sphären der Fürsorge erweitert (Dingler 2016, 105-110). Im Bereich spezifisch sozialetischer Betrachtungsweisen nimmt das Prinzip der Fürsorge als Reflexionsbegriff der „grundlegenden[n] Gestaltung des (zwischen)menschlichen Miteinanders

überhaupt“ (Schönwälder-Kuntze 2022, 92) eine besondere Stellung ein. Ursprünglich basiert das Konzept der Fürsorge in der ethischen Debatte auf den Erweiterungen, die Carol Gilligan seit Ende der 1970er-Jahre zu den moralpsychologischen Studien des amerikanischen Psychologen und Erziehungswissenschaftlers Lawrence Kohlberg vorgenommen hat.<sup>6</sup> Kohlberg rückte die Frage in den Mittelpunkt, wie sich individuelles moralisches Handeln im Geflecht von institutionalisierten Mustern, sozialen Rollen und gesellschaftlicher Interaktion verwirklicht (Kohlberg 1996, 21). Dem von Kohlberg vorgestellten Stufenmodell der Motivation menschlichen Handelns und Urteilens folgend entwickeln sich Individuen über hierarchische Stufen moralischen Bewusstseins. Ohne dass alle Menschen in ihrem Leben dabei tatsächlich die höchste Stufe nach Kohlberg erreichen, hat der Mensch im Laufe seiner kognitiven Entwicklung dennoch die Möglichkeit, zunehmend ein moralisches Selbst auszubilden. Universale Werte können dabei erkannt und zur Richtschnur des eigenen, rational und moralisch begründbaren, auch zukunftsfähigen und damit auf Langfristigkeit angelegten Handelns werden (Kohlberg 1981, 10-11; Kohlberg 1996, 14). Carol Gilligan, selbst eine Schülerin Kohlbergs, begründet im Anschluss wesentlich die Kritik<sup>7</sup> an diesem Konzept und moniert in und mit ihrer Forschung, dass Kohlberg sich im Rahmen seiner empirischen Untersuchungen als empirische Basis des Stufenmodells nahezu ausschließlich auf männliche Probanden kaprizierte. Eine männlich dominierte Moral fuße demnach auf den Prinzipien des Rechts, der Gerechtigkeit oder der Fairness und diese Überzeugungen dominieren gleichzeitig die gesellschaftlichen Debatten. Die weibliche Entwicklung wird in der Folge mit den Kriterien der männlich konnotierten Moralvorstellungen bemessen und lässt die spezifisch weibliche Sichtweise außer Acht (Gilligan 1996, 208). Die in diesem Sinne als männlich zu bezeichnende Moral wurde erst mit und durch Gilligans Forschungstätigkeit um den spezifisch ‚weiblichen‘ Blickwinkel erweitert. Auch Gilligan geht dabei von einer Entwicklung des Menschen in der Begründung moralischer Urteile aus. Eine weiblich konnotierte Moral fundiert den Studien Gilligans zufolge jedoch ungleich stärker in Fragen sozialer Beziehungen, dem Wissen um wechselseitige Abhängigkeit sowie gegenseitiger Anteilnahme und Fürsorge. Aus der Erkenntnis intersubjektiv-sorgender Verbundenheit und damit menschlicher Fürsorge erst entsteht ein Gefühl

---

<sup>6</sup> Kohlbergs Theorie erweiterte selbst wiederum die Untersuchungen des Schweizer Biologen Jean Piaget zu kognitiven Anpassungsprozessen des Menschen (Piaget 1975).

<sup>7</sup> Zur Kritik ausführlich Becker 2011.

und damit letztlich eine Ethik der Verantwortung (Gilligan 1996, 30, 209). Gilligan bezeichnet das Gebot der Anteilnahme, Fürsorge und Verantwortung als „moralischen Imperativ“ (Gilligan 1996, 124). Zwischenzeitlich wurde das Gedankengut fürsorglichen Handelns in den akademischen Diskussionen in Richtung etwa der sozialwissenschaftlich-empirischen Forschung (exemplarisch Sayer 2011) oder der politischen Theorie (exemplarisch Tronto 1993) erweitert.

Heute wird die Fürsorgeethik (*Care Ethics*) vielfach als eigenständiges ethisches Paradigma bezeichnet, das neben deontologischen und teleologischen Theorien Bestand hat (Alfano 2016, 18; Held 2015, 30-31). In der aktuellen moralphilosophischen Forschung wird die Fürsorge daher als normatives Konzept definiert (Conradi 2016, 53), das affektives Wissen und die Beziehungsebene im Kontext der jeweils konkreten Situation berücksichtigt. In zwischenmenschlichen Begegnungen vollziehen Menschen Handlungen oft unbewusst anhand impliziter Abwägungen. Ergänzend dazu besteht die Möglichkeit, persönlich und sozial höhere Stufen der Moralbegründung zu erreichen, insofern damit ein wechselseitig individueller und kollektiver Wissenszuwachs um dann explizite und bewusste Begründungen moralischer Abwägungen im sozial-praktischen Handeln einhergeht (Hamington 2011, 246; Gatzia 2011, 81). Affektives, situationsbezogenes und in den Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen eingebundenes konkretes Tun sowie die Entwicklungsstufen kognitiver, vor allem auch moralischer Begründungsmerkmale dessen, gehen – und das macht die Stärke des Konzepts einer solchen Ethik der Beziehung aus – unabdingbar Hand in Hand. Individuelle und wechselseitig gesellschaftliche Weiterentwicklung ist somit auf Basis alltäglicher Fürsorgearbeit im weitesten Sinne gerade unter moralischen Aspekten möglich – bei aller Offenheit, die einem solchen Prozess inhärent ist.

## 2.2 Fürsorge im metaethischen Fokus

In den ethischen Traditionen der Deontologie oder des Konsequentialismus wird gedanklich jeweils von einem abstrakten Moralprinzip ausgegangen sowie ein Sollensanspruch formuliert. Menschliche Handlungen müssen (*ex ante* reflektiert und *ex post* überprüfbar) demnach allgemeingültigen Forderungen standhalten. Die Lücke, die im Rahmen dieser Konzepte bestehen bleibt, ist die einer befriedigenden Antwort, warum Menschen motiviert sein können, derart *Gesolltes* auch zu *wollen*. Ein abstrakt anmutender Kantischer Vernunftgedanke legitimer Handlungen beispielsweise scheint dafür nicht ausreichend zu sein (Petersen und Faber 2001, 51-53), denken wir gerade an die bereits diskutierte Diskrepanz zwischen Wunsch

und Wirklichkeit im täglichen Tun. Gelebte Fürsorge als Prinzip menschlichen Handelns aus einem Blick- und Standpunkt *im* Leben und eingebunden in intersubjektive Beziehungen hat dagegen die Kraft, weniger den Solens-, als vielmehr den Wollensaspekt und damit Fragen der Motivation und der Volition (den Willen zur Umsetzung) in den Mittelpunkt zu rücken. Dazu setzt die Care-/Fürsorgeethik anders an und gewinnt ihre Kraft aus ihrem konkret lebenspraktischen Charakter: Menschen interagieren und handeln schon immer in sozial aufeinander bezogener und – idealiter – fürsorglicher Praxis. Der Ausgangspunkt ist die basal biologische und damit verschränkt die kulturell vermittelte Grundkonstitution des Menschen (Piaget 1975). Ein so verstandenes Prinzip der Fürsorge, das in menschlicher sozialer Praxis (Vosman und Conradi 2016, 14) anderen gegenüber konkret gelebt und damit nicht bloß abstrakt kategorisiert wird, kann daher niemals unter Gültigkeitsvorbehalt stehen. Sorge, Fürsorge und Verantwortung im Lichte menschlicher Beziehungen stehen zudem im Zentrum kulturellen Denkens und Handelns und leiten Menschen auf diese Weise in sozialen Entscheidungssituationen (Schües 2016, 260). Konkret soziales Handeln kann daraufhin normativ reflektiert und untersucht werden; aus dieser ethischen Reflexion folgt die Bedeutungsübersetzung in Kontexte moralischer Begründungen des Zusammenlebens. Die Verständigung über die normativen und gesellschaftlichen Implikationen, aber auch die Veränderungsanforderungen im Tun, die sich aus einem alltäglich gelebten Prinzip der Fürsorge ergeben können, sind dann potentieller Inhalt eines diskursiven Austauschs zwischen Bürgern, die sich als Bestandteil der Gesellschaft (des kulturellen Kontextes, des politischen Raums, der Demokratie, der Zivilgesellschaft) verstehen. Ohne Rationalität in dieser Diskussion und ohne daraus folgender theoretischer Grundlegung gäbe es gleichzeitig keine Möglichkeit, ein *Prinzip* der Fürsorge auf geforderte ideale, dabei als dynamisch zu betrachtende lebenspraktische Anforderungen und Entwicklungen gelingenden Handelns hin zu *denken*.

Im Rahmen des Fürsorgeprinzips als gelebte Praxis entsteht aufbauend bzw. ergänzend zur intuitiv-biologischen, dann erst nachgeordnet normative Verbindlichkeit. Im Wissen um die wechselseitige Verletzlichkeit gilt es, Verantwortung für andere zu übernehmen (Levinas 2022, 30). Handlungsleitung erwächst aus der Möglichkeit eines so erkannten Sinnhorizonts individuell sowie kollektiv und wirkt theoretisch und praktisch auf erfahrungsbasierte Prozesse fortschreitenden Wissens und – im Anschluss an das Stufenmodell Kohlbergs – des moralischen Verständnisses. Somit kann der Spagat zwischen dem tatsächlichen täglichen Tun und dem Wissen um noch abstrakte Anforderungen an unsere Handlungen durch ein praktisch gelebtes und gleichzeitig normativ *verstandenes* Konzept der

Fürsorge gelingen. Der Weg in der bewussten Bewältigung konkret lebensweltlicher Herausforderungen führt dabei durch performatives Tun (Visse 2016, 228) über das Können zum konkreten Wissen. Dieser Weg ist also ein entgegengesetzter im Vergleich zur Deontologie oder zum Konsequentialismus: nicht die theoretische Norm setzt die ethischen Maßstäbe, nach denen praktisch gehandelt werden soll. Vielmehr ergeben sich aus den mehrdimensionalen Erfahrungen eines sinnstiftenden und umfassenden Grundverständnisses gelebter Fürsorge in täglicher Praxis die moralischen Ansatzpunkte, aus denen wir dann diskursiv die Möglichkeiten allgemeingültiger gesellschaftlicher Bekräftigung und Verbindlichkeit herausarbeiten und damit (erst) bewusst verstehen können.

Viele unserer Handlungen mit Zukunftsbezug unterliegen wie angedeutet dem Problem des Nicht-Wissens, also der Tatsache, dass wir bei Entscheidungen maximal den aktuellen Stand des Wissens einbeziehen und allenfalls Prognosen zu künftigen Entwicklungen aufstellen können. Damit gehen erhebliche Komplexitätssteigerungen einher, gerade bezogen auf die langfristigen Auswirkungen unseres Tuns. Fürsorge ist jedoch umfassend zu denken und wirkt in vielen Dimensionen. Große Bedeutung gewinnen damit, bei bewusster Internalisierung eines solchen Konzepts, die zeitliche Dimension und damit auch unter Zukunftsbezug als ‚gut‘ zu verstehende Handlungsweisen. Wie der Terminus des (moralisch) ‚Guten‘ theoretisch gefasst und normativ zu fundieren ist und welche Implikationen der Wunsch mit sich bringt, moralisch ‚gut‘ zu handeln, betrifft Kernfragen der Metaethik, also der Frage nach der Bedeutung moralischer Urteile (Heinrichs und Heinrichs 2016, 9). Untersucht wird im Zuge dessen, was kennzeichnend ist, wenn wir einer Handlung oder gar einem Leben das Prädikat ‚gut‘ zuschreiben. Im hier diskutierten Zusammenhang verstehe ich ein ‚gutes Leben‘ aristotelisch: Zum teleologisch verfassten Ziel eines guten, glücklichen, gelingenden Lebens kommen wir als Menschen demnach potentiell durch tugendhaftes und damit moralisch gutes Handeln (Aristoteles 2013, 1098a, 5-15). Das ‚Wie‘ der Erreichung dieses Ziels (Bordt 2015, 72-73) unterliegt dann dem kollektiven Diskurs in der Frage, was anerkannt als moralisch gut zu verstehende Handlungsweisen sind sowie der individuellen Motivation, Handlungen in diesem Verständnis auch zu verwirklichen.

Eine Facette der vielfältigen metaethischen Debatte unterscheidet internalistische von externalistischen Motivationskonzepten. Internalist:innen vertreten den Ansatz, die Erkenntnis guter Gründe bringe die unabdingbare Motivation mit sich, auch tatsächlich danach zu handeln. Externalist:innen widersprechen dem, nicht zuletzt unter Berufung auf empirisch feststellbare Tatbestände von Willensschwäche oder Irrationalitäten im menschlichen Tun (Wallace 2005, 26-28; Brüntrup und Frick 2022, 2-

4). Im Zuge dessen rückt der Begriff der Volition zunehmend in den Fokus auch zeitgenössischer philosophischer Betrachtungen (Frankfurt 2004, 95; Brüntrup 2012, 178-179). Was also motiviert Menschen, als richtig und notwendigerweise als gut anerkannte Gründe auch volitional, damit willentlich, gegen innere und äußere Widerstände tatsächlich in die Tat umzusetzen? Zu klären gelten nachstehend daher die Voraussetzungen, die motivationale und volitionale Gründe liefern, nachhaltig zukunftsfähig und auch in diesem Sinne ‚gut‘ zu handeln.

### 3. Das Motivationsproblem in der Zukunftsethik

Dieter Birnbacher definiert drei Faktoren, die sich motivational positiv auf zukunftsfähiges menschliches Handeln auswirken: (1) die individuelle und kollektive Überzeugung, die Zukunft tatsächlich beeinflussen zu können, (2) die Tatsache der zeitlichen Nähe sowie (3) die Notwendigkeit der sozialen Nähe zu zukünftig Betroffenen (Birnbacher 1988, 188). Gleichzeitig legt Birnbacher Vorschläge vor, welche praktischen Normen dazu dienen können, in langfristigeren Zeiträumen und zu Gunsten zeitlich weiter entfernter Nachkommen zu handeln. Konkret benennt er die Forderungen, die Gattung Mensch an sich und ein potentiell menschenwürdiges Dasein künftiger Generationen nicht zu gefährden, natürliche Ressourcen zu erhalten oder diese gar zu verbessern (Birnbacher 1988, 202-240). Birnbacher argumentiert dabei aus der Position eines utilitaristisch fundierten Universalismus heraus, an der es auch Kritik gibt: Lebenspräferenzen und die Nutzenmehrung werden von den real handelnden Personen entkoppelt, was eine konkrete Motivation zur Verantwortung erschwert (Sturma 2006, 223-224). Gleichzeitig bestimmen wir, was dereinst unter Nutzenmaximierung zu verstehen sein wird und legen damit heute schon fest, welcher Glücksbegriff auch in Zukunft Geltung haben soll (Rohbeck 2013, 59, 89). Eine Kernforderung des Utilitarismus lautet zudem, den Nutzen und das Glück für möglichst viele Menschen zu maximieren und muss damit auch zeitlich universal, also für alle künftigen Menschen, Geltung beanspruchen. Das schränkt unser eigenes Wohlergehen und unsere Handlungsoptionen massiv ein, insofern wir davon ausgehen müssen, dass es künftig noch deutlich mehr Menschen geben wird, als aktuell auf der Erde leben.

Das Motivationsproblem in Richtung längerfristig fürsorglicher Orientierung bleibt also evident. Es gilt, berechnete Ansprüche und eine selbstbestimmte Lebensweise heutiger *und* künftiger Generationen einer offenen Zukunft nicht aus dem Blick zu verlieren und damit unserer Verantwortung gerecht zu werden. Wie kann die abstrakt-normative Anforderung der Zukunftsverantwortung in unseren konkreten Handlungen aber

Berücksichtigung finden? Wie lässt sich die konkrete Motivation dafür steigern, nicht nur für gute Lebensbedingungen der synchron lebenden, sondern auch für die in mittlerer oder gar ferner Zukunft lebenden Nachkommen zu sorgen? Blicken wir nachstehend daher auf die Untersuchung eben dieser Fragestellungen.

### 3.1 Motivation

Unter dem Begriff der Motivation verstehen wir allgemein Beweggründe, die Menschen dazu bringen, bestimmte Handlungen, also ein Tun oder Unterlassen, zur Erreichung als positiv empfundener Zustände auszuführen. Die Psychologie unterscheidet zwischen intrinsischer, damit innerer, handlungszentrierter sowie extrinsischer, damit äußerer, anreiz- und ergebniszentrierter Motivation zur Bedürfnisbefriedigung (Benecke und Brauner 2017, 19-22). Neben der Erfüllung rein biologischer Grundbedürfnisse sind nach den aktuellen Forschungen Richard M. Ryans und Edward L. Deci drei darüberhinausgehende psychologische Grundbedürfnisse zu definieren, die den Menschen als auch soziales Wesen kennzeichnen: Handlungsfreiheit, Handlungsfähigkeit sowie soziale Eingebundenheit. Die ergänzende Befriedigung dieser Bedürfnisse ist entscheidend für das Wohlergehen, das innere Wachstum und auch die Integrität von Menschen, insofern sich ein Erlebnis der Übereinstimmung von individuellen Zielen und kollektiven Werten einstellt (Ryan und Deci 2017, 9-19). Gründe und vor allem Begründungen des Handelns bieten Orientierung, kollektiv anerkannte Werte bergen das Potential, als handlungsleitende Begründungen zu dienen und daher auch normative Orientierung des Handelns zu liefern (Steigleder 2005, 272). Hans Joas folgend „entstehen [Werte] in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz“ (Joas 2017, 10); sie sind unabhängig von individuellen Vorlieben und nicht weiter hinterfragbar. Eine nachhaltige Ausrichtung des Handelns, um künftigen Generationen ein irgend geartetes gutes Dasein zu ermöglichen, stellt im Sinne des Erhalts des Lebens auf der Erde sowie der Sicherung einer lebenswerten Zukunft einen Wert an sich dar. Welche Werthaltungen, Interessen oder Vorstellungen des Glücks kommende Generationen künftig jedoch entwickeln, muss offen bleiben.

Die klassischen ethischen Paradigmen enthalten zwar bereits jeweils individuelle, wie ebenso als kollektiv verbindlich zu definierende motivationale Komponenten. So weist die eudämonistische Tugendethik den Weg, Glückseligkeit eingebunden in die Gesellschaft zu erreichen. Die deontologische Ethik fordert den Menschen auf, sich durch Handlungen innerlich nicht mit sich selbst in ein Missverhältnis zu setzen und damit der

allgemeinverbindlichen Vernunft Genüge zu tun. Die utilitaristisch-konsequentialistische Ethik schließlich fordert die Ausrichtung vor allem auf kollektive Nutzenaspekte, die über rein individuellen Hedonismus hinausgehen. Dennoch bleibt jeweils die bereits angesprochene Diskrepanz bestehen, dass sich aus dem Sollen erfahrungsgemäß noch nicht zwangsläufig ein Wollen ergibt. Daher steht nach wie vor die Frage<sup>8</sup> im Raum, wie Ursachen, individuelle Gründe und Motive, Wünsche, Einstellungen und Emotionen in ihrer konstituierenden Beziehung zu konkreten Handlungen normativ, über die Empirie hinaus also, zu bestimmen sind – beispielsweise in der Ausrichtung auf den Wert der kollektiv anerkannten Zukunftsfähigkeit unserer Handlungen.

Christa Schnabl bezeichnet das Konzept der Fürsorge in anschlussfähiger Definition an das oben ausgeführte Stufenmodell Kohlbergs als „moralisch reife Form des Handelns“ (Schnabl 2005, 456). Dazu formuliert Schnabl drei Pflichtnormen, die im menschlichen Handeln gesellschaftliche Verbindlichkeit beanspruchen: die Liebespflicht, die Tugendpflicht und die Rechtspflicht. Den Wortteil der *Pflicht* wählt Schnabl jeweils, um das moralische Spektrum der Normen zu verdeutlichen, das in der Wechselseitigkeit der gegenseitigen Verpflichtungen verankert sein muss (Schnabl 2005, 456-473): Die Pflicht zur (Menschen-)Liebe ist durch die allgemeine Sorge für unsere Nächsten gekennzeichnet. Die Tugendpflicht beschreibt die Anforderung an Menschen, über das eigene Wohl hinaus Anteil am Wohlergehen anderer Menschen zu nehmen, um sich gemeinsam dem anzunähern, was als das aristotelische ‚gute Leben‘ bezeichnet werden kann. Die Rechtspflicht schließlich rückt die Tatsache in den Mittelpunkt, dass jeder Mensch auf Fürsorge angewiesen ist und die (moralische) Verpflichtung zur Hilfe auch strukturell, damit institutionell und rechtlich in der Gesellschaft verankert sein muss.

Somit finden sich in den Definitionen Schnabls konzeptionell bereits die ethischen Forderungen der Tugend, der Pflicht sowie der Nächstenliebe. Um potentiell jedoch wirkliche motivationale Kraft in tätiger Fürsorge zu begründen, sind diese Dimensionen abweichend zu definieren bzw. erweitert zu kategorisieren und um darüberhinausgehende Aspekte zu ergänzen: So ist jeder Mensch als Säugling selbst unabdingbar auf Fürsorge

---

<sup>8</sup> Eine Frage, die im Rahmen der *Hume-Kant-Debatte* die Diskussion um motivationale Begründungen mittels unserer Gefühle oder unserer Vernunft prägt (zur Übersicht Trampota 2012). Auch Gefühle können motivationale Wirkung entfalten (Döring 2013, 438), zum Beispiel das Gefühl des Stolzes, eben zukunftsfähig und fürsorglich gehandelt zu haben.

angewiesen, um überleben zu können, ein Beispiel, das hervorragend die Verbindung von „Verbundenheit und wechselseitige[r] Abhängigkeit“ (Dingler 2016, 93) im Rahmen menschlicher Fürsorge illustriert. Fürsorge stellt in dieser Lesart nicht nur einen menschlichen Reflex dar, sondern ist bereits als evolutionäre, biologische und intuitive Grundkonstitution des Menschen vorgezeichnet (Engster 2015, 227, 244). Vieldimensional ergänzt wird diese menschliche Grundkonstitution dann um Aspekte, die mit Begriffen wie Mitleid, Güte oder Rücksichtnahme repräsentiert werden. Diese als biologisch, affektiv und eher noch als persönlich-individuell zu bezeichnenden Facetten fürsorglichen Handelns sind in Erweiterung dessen und in ihrer Begründung dann erst um kollektiv zu betrachtende, weitere normative Aspekte zu ergänzen. Darunter fallen Kriterien der Gerechtigkeit und Fairness, Gedanken der Vorsorge, die sozialetische (Wohlfahrts-)Dimension, wechselseitig die Menschenwürde erhaltende Begegnungen (Weber-Guskar 2016) oder auch Fragen der Verantwortung (Braml 2023, 20). Diese stark normativen Aspekte erfüllen die Funktion, den „Horizont der [gesellschaftlichen] Verantwortung über den Kreis emotionaler Nahbeziehungen hinaus zu erweitern“ (Birnbacher und Schicha 2001, 21). Auf dieser Basis und in einem solchen Verständnis des Fürsorgeprinzips in sozialer Eingebundenheit erst entsteht für Menschen die Möglichkeit, die Notwendigkeit und den Sinn kollektiv begründbaren und damit auch längerfristig zukunftsfähigen Handelns zu erkennen und sich daran auszurichten – und damit mithin die Grundlage für eine entsprechende Motivation.

### *3.2 Volition als der Wille zur Umsetzung*

Um äußere und vor allem innere Hürden und Hindernisse bei der Verfolgung von Zielen zu überwinden, wird menschliche Willenskraft benötigt – die Psychologie spricht hier vom Begriff der Volition (Kuhl 1994, 12-13). Bezogen auf die willentliche Überwindung motivationaler Hürden klingt der Begriff in Richtung des normativen Elements, also als gut und richtig anerkannter Handlungsweisen, oben bereits an. Philosophisch hat vor allem Harry Frankfurt den Volitionsbegriff in seinem Konzept der Willensfreiheit ausbuchstabiert (Frankfurt 1971). Demnach verfügt der Mensch über die Möglichkeit, Wünsche zweiter Ordnung („second-order-volitions“, Frankfurt 1971, 10) auszubilden, die sich auf Wünsche erster Ordnung beziehen. In der ersten Ordnung ist der Mensch zwar schon motiviert, Wünsche zu befriedigen. Auf der zweiten Stufe jedoch kommt dann (erst) ein Willensakt (Volition) zum Tragen, der sich auf die erste Ordnung bezieht. Der Mensch wird sich seiner Willensfreiheit bewusst; er kann reflektieren, was er wirklich will und welcher Mensch er sein will. Wenn der Mensch mit

ganzem Herzen („wholehearted“, Frankfurt 2004, 95) bei der Sache und sich (ein durchaus normativer Bezug) bewusst im Klaren ist, was er liebt und worum er sich sorgt, besteht Frankfurt zufolge die Möglichkeit zu dem zu gelangen, was ein insofern gelungenes Leben ausmacht (Frankfurt 2004, 68).

Godehard Brüntrup erweitert diese Gedanken auch im Rückgriff auf Peter Bieri um die Notwendigkeit eines narrativen Elements (Brüntrup 2012, 188-189; Bieri 2015, 53-55). Geschichten auf dem Weg zur Selbsterkenntnis und zur Findung des eigenen Selbst entwickeln demnach motivationale Kraft, insofern wir uns stimmige, sinnhafte Erfahrungen unseres eigenen Lebens erzählen können.<sup>9</sup> Werte, wie die fürsorgliche Schaffung einer lebenswerten Zukunft für künftige Generationen, bergen motivationales Potential, zu deren Verwirklichung beizutragen. Die Realisierung werbeförderlicher Handlungen bedient, neben konkreten Forderungen im Rahmen bloßer Rechte und Gesetze, gesellschaftlich anerkannte positive Narrative. Gleichzeitig tragen die im wahrsten Sinne *guten* Geschichten, die wir uns selbst und anderen erzählen, dazu bei, uns einerseits selbst zu verstehen und andererseits unsere Fähigkeiten und den Willen zu entwickeln, beispielsweise zukunftsfähige und damit in diesem Sinne als ‚gut‘ anerkannte Handlungsweisen auch tatsächlich motiviert umzusetzen.

Hier können wir nochmals die Verbindung zum oben vorgestellten Begriff des Erbes verdeutlichen. Aus einem fürsorglichen Verständnis heraus geben wir unser Wissen und unsere Wertvorstellungen an nachfolgende Generationen weiter. Gleichzeitig schaffen wir bestenfalls die strukturellen Voraussetzungen, dass künftig lebenden Menschen die Möglichkeit erhalten bleibt, ihrerseits diese Gedanken zu internalisieren und weiterzuentwickeln. So kann jede Generation Vorbild für die nächste Generation sein und ihre eigenen Wertvorstellungen auch narrativ tradieren. Fürsorge und Vorsorge an sich bleiben universale Werte, deren praktische Ausbuchstabierung in Richtung der Werthaltungen, Interessen und Bedürfnisse sowie des guten Lebens in eine offene Zukunft hinein einen immerwährenden diskursiven Prozess darstellt.

---

<sup>9</sup> Ähnlich argumentiert Fritz Breithaupt in seiner kognitionswissenschaftlichen Publikation „Das narrative Gehirn“ unter Rückgriff auf seine empirische Forschung (Breithaupt 2023).

#### 4. Die Sorge zur Fürsorge in intergenerationeller Perspektive

Das Motivationsproblem zur Langfristfürsorge stellt ein zentrales Kernproblem der Zukunftsethik dar. Meine in diesem Aufsatz vertretene These lautet, dass ein Konzept der *Sorge zur Fürsorge* sowohl lebenspraktisch vermittelt als auch normativ begründbar ist und Menschen motivieren kann, umfassend nachhaltig und insofern zukunftsfähig zu handeln. Wir hinterlassen unseren Nachkommen eine Welt, die aktuell durch erhebliche kurzfristige (ökonomische), mittelfristige (Klimaveränderung, Bevölkerungswachstum, Artensterben) und langfristige (Industriegifte, radioaktive Abfälle) Folgelasten gekennzeichnet ist. Selbst wenn wir noch nicht wissen, welche Interessen, Bedürfnisse, Normen oder Wertvorstellungen in der Zukunft vorherrschen werden, so ist die Fürsorge als Wert an sich universal und zeitlos gütig, unabhängig davon, welche normativ wirkenden Motivatoren dahinterstehen. Fürsorgliche, zugewandte Tätigkeiten und Handlungen selbst, damit noch nicht abstrakt normativ-ethische Konzepte *ex ante* oder reine Nutzenaspekte bestimmen unser tägliches zwischenmenschliches Tun. Die Komplexität bloß idealer Normen (Birnbacher 1988, 199) und anonymer Präferenzmaximierung kann durch das intuitiv gelebte und praktisch vermittelte Prinzip der Fürsorge reduziert werden.

Moralisch begründete Handlungen sind daher unter dem Blickwinkel der vorstehend diskutierten fürsorgeethischen Fragestellungen zu erweitern. Auf diese Weise erst besteht die Möglichkeit, die diskutierte Lücke zwischen der Sorge für unsere Nächsten und einem tatsächlich oftmals wenig nachhaltigen konkreten Handeln zu schließen. Durch verbindlich verstandene Sorge zur Fürsorge gewinnen menschliche Entscheidungen und unser Tun eine breitere und stark normative Basis in einem vieldimensionalen und auch zukunftstauglich umfassenderen Sinn. Konkrete Ideen und Ansatzpunkte, langfristigen Folgelasten unserer Handlungen unter Fürsorge- und Vorsorgegedanken entgegenzuwirken oder diese zumindest abzumildern, gibt es und diese werden zumindest teilweise bereits umgesetzt. Diese reichen beispielsweise vom Umbau der Energieversorgung auf unbeschränkt vorhandene oder regenerative Energieträger, über die verursachergerechte Bepreisung bisher externalisierter Kosten des CO<sub>2</sub>-Ausstosses, den Umbau der Agrarpolitik und den Schutz der Biodiversität, die Mobilitätswende auch mittels geeigneter Anreizsysteme, bis hin zu einer Konsumwende, die uns Menschen in unseren Breitengraden noch viel bewusster werden muss (Wallacher 2021). Technologischer Fortschritt kann, wird

und muss dabei unterstützen.<sup>10</sup> Der Fürsorgegedanke zeigt sich an dieser Stelle auch in der Forderung nach einer *sozial-ökologischen* Transformation, um die sozialen Folgen der notwendigen Veränderungen auch für heute lebende und von den Veränderungen betroffene Menschen sozial abzufedern (Steinforth 2021, 13-14).

Wie ich oben argumentiert habe, kumulieren im Konzept der Fürsorge evolutionär-biologische sowie gleichzeitig stärker normative Facetten dessen, was es bedeutet, anderen Menschen fürsorglich zu begegnen. Im Sinne des Kohlbergschen Stufenmodells muss es darauf aufbauend das Ziel sein, möglichst allen Menschen eine moralisch-kognitive Entwicklung im Rahmen von Bildungsprozessen ganz allgemein zu ermöglichen. Entsprechendes Wissen ist zu internalisieren, Menschen sind zu befähigen, den Pfad in Richtung des Wunsches nach einem guten Leben auch für die (nicht nur eigenen) Nachkommen volitional umzusetzen. Der Fokus dieser umfassenden Dimensionen motivationaler Begründung der Sorge zur Fürsorge liegt – und das macht die Stärke des Gedankens aus – grundlegend in den für die Fürsorgeethik typischen Merkmalen der Praxisrelevanz und bleibt daher lebensnah und lebensstauglich vermittelt. Die Geschichten gelungener Beispiele müssen wir uns innerhalb und zwischen den Generationen erzählen und diese weitertragen. Parallel gilt es, normativ erkannte und kollektiv zu diskutierende Ziele gesellschaftlich institutionalisiert, damit ordnungs-, sozial- und bildungspolitisch zu verankern (Caspar 2001, 90-91). Aus ihrer individuellen Verantwortung sind die Menschen dabei nicht zu entlassen. Die Möglichkeiten für jede:n, an den gesellschaftlichen und politischen Prozessen zu partizipieren, müssen dafür jedoch geschaffen sein.

Wenn wir die Gedanken Frankfurts nochmals aufgreifen, können wir die Sorge zur Fürsorge als eine Volition zweiter Ordnung verstehen. Wir können uns bewusst machen, welche Menschen wir sein wollen und wie wir leben wollen. Die Blickwinkel auf unser eigenes gutes Leben und unsere legitimen Interessen müssen dabei ebenso Berücksichtigung finden, sind diese doch konstitutiv für die Möglichkeit, überhaupt ein relevantes Erbe hinterlassen zu können. Gleichzeitig können wir uns bewusst machen,

---

<sup>10</sup> Dabei stellen sich auch im Rahmen des technologischen Fortschritts ethische und moralische Fragen (Bsp. Künstliche Intelligenz und Pflegeroboter). Zudem gehen konkrete Nachteile damit einher. Exemplarisch sei an dieser Stelle der *Rebound-Effekt* genannt, der immer dann einsetzt, wenn Effizienzsteigerungen zu Kostensenkungen und daraus resultierend zu stärkerer Nutzung führen, was ein Nullsummenspiel ergibt.

welche Werte wir tradieren, welches Erbe und welche institutionalisierten Ermöglichungschancen wir unseren Nachkommen hinterlassen *wollen* und welche Geschichten wir uns und anderen dazu erzählen. Der Prozess der Narration setzt sich laufend diachron fort und wir sollten das Vertrauen in die künftigen Generationen haben, unser Erbe zwar aufzunehmen, dann aber ihre eigenen Geschichten eines guten Lebens zu entwickeln und eigenverantwortlich zu handeln, ihrerseits wiederum unter Zukunftsbezug. Im Rahmen der Fürsorgeethik und der Frage nach der Motivation unseres Handelns zur Sorge lassen sich psychologische Erkenntnisse sowie normative, (meta-)ethische Gedanken verbinden. In der Kombination und gegenseitigen Verstärkung von Praxis (fürsorgliche Lebenserfahrung) und Theorie (Bildungsprozesse, gesellschaftlicher Diskurs) besteht die Chance der fortlaufenden Annäherung der beiden Pole in Form des Wunschs, aktuellen, aber auch künftigen Generationen die Chance auf eine lebenswerte Zukunft zu erhalten sowie der Wirklichkeit unserer konkreten Handlungen. Eine Grunddisposition des Menschen zur (Nächsten-)Sorge steht in einem Wechselverhältnis zum Wissen um wertebasierte, kollektiv anerkannte und auch zukunftsethisch begründbare Normen. Wie ich argumentiert habe, bietet gerade das lebenspraktisch schon immer verankerte Prinzip der beziehungsbasierten Fürsorge erhebliches Potential, ein auch konkret normatives Verständnis der langfristigen intergenerationellen Sorgenotwendigkeit zu schaffen und damit die willentliche Motivation zur Übernahme von Zukunftsverantwortung zu stärken.

## Literatur

- Alfano, Mark. 2016. *Moral Psychology. An Introduction*. Cambridge: Polity.
- Aristoteles. 2013. *Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Becker, Günter. 2011. *Kohlberg und seine Kritiker. Die Aktualität von Kohlbergs Moralphyschologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Benecke, Cord und Brauner, Felix. 2017. *Motivation und Emotion. Psychologische und psychoanalytische Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bieri, Peter. 2015. *Wie wollen wir leben?* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Birnbacher, Dieter. 1988. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- Birnbacher, Dieter und Schicha, Christian. 2001. "Vorsorge statt Nachhaltigkeit - ethische Grundlagen der Zukunftsverantwortung". In *Zukunftsverantwortung*

- 
- und *Generationensolidarität*, herausgegeben von Dieter Birnbacher und Gerd Bruder Müller, 17-34. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Bordt, Michael. 2015. *Die Kunst, sich selbst zu verstehen. Den Weg ins eigene Leben finden. Ein philosophisches Plädoyer*. München: Elisabeth Sandmann.
- Braml, Alexander. 2023. "Fürsorge als Prinzip - Motivation in der Care-Arbeit. Gedanken zu einem ethischen Konzept in lebenspraktischer Anwendung". *KSHhealthcare Online-Magazin*, Vol. 1/23: 19-21. München: KSH.
- Breithaupt, Fritz. 2023. *Das narrative Gehirn. Was unsere Neuronen erzählen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brüntrup, Godehard. 2012. "Motivation und Verwirklichung des autonomen Selbst". In *Warum wir handeln - Philosophie der Motivation*, herausgegeben von Godehard Brüntrup und Maria Schwarz, 175-200. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brüntrup, Godehard und Frick Eckhard, Hrsg. 2022. *Motivation, Sinn und Spiritual Care*. Berlin: de Gruyter.
- Caspar, Johannes. 2001. "Generationen-Gerechtigkeit und modernen Rechtsstaat - Eine Analyse rechtlicher Beziehungen innerhalb der Zeit". In *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität*, herausgegeben von Dieter Birnbacher und Gerd Bruder Müller, 73-105. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Conradi, Elisabeth. 2016. "Die Ethik der Achtsamkeit zwischen Philosophie und Gesellschaftstheorie". In *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, herausgegeben von Elisabeth Conradi und Frans Vosman, 53-86. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Dingler, Catrin. 2016. "Relationale Subjektivität - Zur Theoriegeschichte der Care-Ethik". In *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, herausgegeben von Elisabeth Conradi und Frans Vosman, 93-114. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Döring, Sabine, Hrsg. 2013. *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Engster, Daniel. 2015. "Care in the state of nature. The biological and evolutionary roots of the disposition to care in human beings". In *Care Ethics and Political Theory*, herausgegeben von Daniel Engster und Maurice Hamington, 219-269. Oxford: Oxford University Press.
- Festinger, Leon. 1957. *Theorie der kognitiven Dissonanz*. Bern: Verlag Hans Huber.
- Frankfurt, Harry G. 1971. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1: 5-20. DOI: 10.2307/2024717

- 
- Frankfurt, Harry G. 2004. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Gatzia, Dimitria Electra. 2011. "Towards a Caring Economy". In *Applying Care Ethics to Business*, herausgegeben von Maurice Hamington und Maureen Sander-Staudt, 73-92. Dordrecht, Heidelberg: Springer.
- Gethmann, Carl Friedrich. 2023. *Konstruktive Ethik. Einführung und Grundlegung*. Berlin: Springer Ethik. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-66671-5>
- Gethmann, Carl Friedrich und Kamp, Georg. 2001. "Gradierung und Diskontierung bei der Langzeitverpflichtung". In *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität*, herausgegeben von Dieter Birnbacher und Gerd Brudermüller, 137-153. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Gilligan, Carol. 1996. *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München, Zürich: Piper.
- Hamington, Maurice. 2011. "Care Ethics, Knowledge Management, and the Learning Organization". In *Applying Care Ethics to Business*, herausgegeben von Maurice Hamington und Maureen Sander-Staudt, 245-258. Dordrecht, Heidelberg: Springer.
- Heinrichs, Bert und Heinrichs Jan-Hendrik, Hrsg. 2016. *Metaethik. Klassische Texte*. Berlin: Suhrkamp.
- Held, Virginia. 2015. "Care and justice, still". In *Care Ethics and Political Theory*, herausgegeben von Daniel Engster und Maurice Hamington, 19-36. Oxford: Oxford University Press.
- Joas, Hans. 2017. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- Kohlberg, Lawrence. 1981. *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, Lawrence. 1996. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Unter Mitarbeit von Gil G. Noam und Fritz Oser. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuhl, Julius. 1994. *Wille und Freiheitserleben: Formen der Selbststeuerung*. Osnabrück: Selbstverlag der Universität.
- Lenk, Hans. 1992. *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- 
- Lesch, Harald und Kamphausen, Klaus. 2017. *Die Menschheit schafft sich ab. Die Erde im Griff des Anthropozän*. München: Komplett-Media.
- Lesch, Harald und Kamphausen, Klaus. 2019. *Wenn nicht jetzt, wann dann? Handeln für eine Welt, in der wir leben wollen*. München: Penguin.
- Levinas, Emmanuel. 2022. *Ethik als Erste Philosophie*. Übers. von Gerhard Weinberger. Wien: Sonderzahl.
- Meyer, Kirsten. 2018. *Was schulden wir künftigen Generationen? Herausforderung Zukunftsethik*. Stuttgart: Reclam.
- Meyer, Kirsten. 2019. "Précis zu Was schulden wir künftigen Generationen? Herausforderung Zukunftsethik". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 73 (1): 133-137. DOI: 10.3196/004433019825852330
- Nussbaum, Martha C. 2013. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard: Harvard University Press.
- Petersen, Thomas und Faber, Malte. 2001. "Der Wille zur Nachhaltigkeit. Ist, wo ein Wille ist, auch ein Weg?" In *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität*, herausgegeben von Dieter Birnbacher und Gerd Brudermüller, 47-72. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Piaget, Jean. 1975. *Biologische Anpassung und Psychologie der Intelligenz*. Unter Mitarbeit von Übers. von Luc Bernard. Stuttgart: Klett.
- Püttmann, Andreas. 2009. "Kognitive Dissonanz. Über unsere verderbliche Neigung, die Kenntnisnahme von Wirklichkeiten zu verweigern". *Die Politische Meinung*, Nr. 480: 74-76.
- Reese, Gerhard. 2022. "Psychologische und systemische Barrieren nachhaltigen Handelns ...und wie wir sie niederreißen können". *Transforming Our World. Zukunftsdiskurse zur Umsetzung der UN-Agenda 2030*, herausgegeben von Christiane Meyer, Vol. 7: 235-242. Bielefeld: transcript Verlag. DOI: 10.1515/9783839455579-016
- Rohbeck, Johannes. 2013. *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*. Berlin: Akademie Verlag. DOI: 10.1524/9783050060460
- Rohbeck, Johannes. 2020. *Integrative Geschichtsphilosophie in Zeiten der Globalisierung*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Ryan, Richard M. und Deci, Edward L. 2017. *Self-determination Theory. Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness*. New York, London: Guilford Press.

- 
- Sayer, Andrew. 2011. *Why Things Matter to People. Social Science, Values, and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schnabl, Christa. 2005. *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge*. Zugl.: Wien, Univ., Habil.-Schr. Freiburg, Schweiz, Wien: Academic Press Fribourg: Herder.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana. 2022. "Schwerpunkt: Diskursbeobachtungen - Care, Sorge und Fürsorge". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 70 (1): 87-95. DOI: 10.1515/dzph-2022-0004
- Schües, Christina. 2016. "Ethik und Fürsorge als Beziehungspraxis". In *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, herausgegeben von Elisabeth Conradi und Frans Vosman, 251-271. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Sen, Amartya. 2009: *Die Idee der Gerechtigkeit*. München: C.H. Beck.
- Steigleder, Klaus. 2005. "Die Bedeutung moralischer Prinzipien für die Orientierung des Handelns". In *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, herausgegeben von Werner Stegmaier, 269-288. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steinforth, Thomas. 2021. Ethische Anfragen an den Topos einer „sozial-ökologischen Transformation“, *EthikJournal* Ausgabe 1/2021: 1-24.
- Sturma Dieter. 2006. "Die Gegenwart der Langzeitverantwortung". In *Recht, Gerechtigkeit und Freiheit. Aufsätze zur politischen Philosophie der Gegenwart*, herausgegeben von Claus Langbehn, 221-238. Paderborn: mentis.
- Trampota, Andreas. 2012. "Vernunft allein bewegt nichts. Hume, Kant und die Externalismus-Internalismus-Kontroverse in der Ethik". In *Warum wir handeln - Philosophie der Motivation*, herausgegeben von Godehard Brüntrup und Maria Schwarz, 41-59. Stuttgart: Kohlhammer.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*. New York, NY.: Routledge.
- Visse, Merel. 2016. „Wessen Verantwortung? Auf dem Weg zu einem dialogischen Begriff“. In *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, herausgegeben von Elisabeth Conradi und Frans Vosman, 209-230. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Vosman, Frans und Conradi, Elisabeth. 2016. „Einleitung – Schlüsselbegriffe der Care-Ethik“. In *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, herausgegeben von Elisabeth Conradi und Frans Vosman, 13-30. Frankfurt am Main, New York: Campus.

- 
- Wallace, R. Jay. 2005. „Drei Konzeptionen rationalen Handelns“. In *Rationale Motivation*, herausgegeben von Erich Ammereller und Wilhelm Vossenkuhl, 29-56. Paderborn: mentis.
- Wallacher, Johannes. 2021. Wie die sozial-ökologische Transformation gelingen kann. *Stimmen der Zeit*, 08/2021: 563-572.
- Weber-Guskar, Eva. 2016. *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde*. Paderborn: mentis .

# Moralischer Kontraktualismus und das Nichtidentitätsproblem: die Grenzen nicht-komparativer Lösungen<sup>1</sup>

## Moral Contractualism and the Non-identity Problem: The Limits of Non-comparative Solutions

D. VALESKA MARTIN, BERLIN

*Zusammenfassung:* Der moralische Kontraktualismus scheint als Konzeption einer nicht-konsequentialistischen intergenerationellen Ethik sehr vielversprechend. Eine zentrale theoretische Herausforderung stellt jedoch das Nichtidentitätsproblem dar. Spezifisch ist zu klären, ob zukünftige Personen einen Einwand gegen die Prinzipien unseres Handelns haben, wenn unser Handeln negative Folgen für die Lebensqualität zukünftiger Personen hat, die Existenz der konkreten Personen aber von ebendiesem Handeln abhängt und ihr Leben für sie insgesamt lebenswert ist. Eine prominente Antwort besteht darin, die Einwände zukünftiger Personen “nicht-komparativ” zu verstehen. Ihr Einwand bestehe also nicht darin, dass sie durch unser Handeln *schlechter* gestellt werden, als sie es andernfalls wären, sondern darin, dass sie dadurch in relevanter Form *schlecht* dastehen. Es ist bislang unklar, wie genau eine solche Position im Rahmen des moralischen Kontraktualismus aussehen könnte, ob sie eine Lösung des Nichtidentitätsproblems darstellt und ob ihre substanziellen Implikationen überzeugen. Dieser Beitrag prüft daher kritisch die Möglichkeiten und Grenzen eines nicht-komparativen kontraktualistischen Ansatzes. Es wird dafür argumentiert, dass nicht-komparative Einwände mit Bezug auf das Wohlergehen der zukünftigen Personen nicht plausibel sind, solange ihr Leben nicht überwiegend schlecht für sie ist. Der hier diskutierte Ansatz kann für den moralischen Kontraktualismus also höchstens eine Teilantwort auf das Nichtidentitätsproblem darstellen.

---

<sup>1</sup> Ich danke den Teilnehmer:innen des Kolloquiums von Kirsten Meyer an der Humboldt-Universität zu Berlin und des PhD-Seminars an der Universität Stockholm sowie den anonymen Gutachter:innen für ihre konstruktiven Kommentare.

*Schlagwörter:* Moralischer Kontraktualismus, Nichtidentitätsproblem, nicht-komparative Schädigung, zukünftige Generationen, intergenerationale Ethik

*Abstract:* Moral Contractualism provides a compelling framework for understanding what we owe to each other and seems promising as a non-consequentialist intergenerational moral theory as well. However, the non-identity problem presents a critical challenge. Specifically, the question arises as to whether future individuals can have an objection against the principles allowing an act even if the future individual's existence is contingent on this act and their lives will be worth living. A prominent response to this challenge is to understand the objections of future individuals in a "non-comparative" way. The idea is that, whereas future persons cannot object that they are made *worse* off by our actions, they can complain that they are made *badly off* in some sense. It remains unclear how to best understand such a position within Moral Contractualism, whether it offers a coherent solution to the non-identity problem, and whether its substantial implications are convincing. This paper critically examines the possibilities and limitations of a non-comparative contractualist approach, concluding that non-comparative wellbeing-based objections above the threshold of a life worth living are not plausible. Consequently, a non-comparative response to the nonidentity problem referring to the well-being of future persons can, at best, provide a partial solution for Moral Contractualists.

*Keywords:* Moral contractualism, non-identity problem, non-comparative harm, future generations, intergenerational ethics

## 1. Einleitung

Der moralische Kontraktualismus bietet eine attraktive Ethik dessen, was wir einander schulden, und damit einen überzeugenden Gegenentwurf zu konsequentialistischen Sichtweisen wie dem Utilitarismus. Paradigmatisch für diese Theoriefamilie ist der Ansatz von Thomas M. Scanlon (1982; 1998). Die Grundidee ist, dass wir uns in einem Verhältnis gegenseitiger Anerkennung Rechtfertigung für unser Handeln schulden. Wir handeln einer Person gegenüber ungerechtfertigt und damit moralisch falsch, wenn sie die Prinzipien, die unser Handeln erlauben, vernünftigerweise zurückweisen könnte. Es handelt sich hierbei um eine relationale Moraltheorie, die moralischen Pflichten als gerichtete Pflichten versteht, also als

Pflichten, die wir anderen Personen schulden und welche mit ihren moralischen Ansprüchen korrespondieren.<sup>2</sup>

Es spricht viel dafür, dass der moralische Kontraktualismus auch eine überzeugende intergenerationelle Ethik darstellen könnte. Insofern wir unser Verhältnis zu zukünftigen Generationen als intergenerationelle Anerkennung verstehen, lassen sich die Ansprüche zukünftiger Personen grundsätzlich genauso in die moralische Deliberation einbeziehen wie die unserer Zeitgenoss:innen (Scanlon 1998, 187; Kumar 2009, 255f.; Hurley und Weinberg 2015, 724; Gibb 2016, 138; Finneron-Burns 2016, 1152f.; 2024, Kap. 2). Gleichzeitig legt der moralische Kontraktualismus einen besonderen Fokus auf das Verhältnis von Personen zueinander, sodass er die theoretischen Ressourcen bietet, besser zu verstehen, wie sich inter- und intragenerationelle Ansprüche zueinander verhalten.<sup>3</sup> Auch in der Risikoethik, die eine zentrale Rolle für die Frage spielt, was wir zukünftigen Generationen schulden, hat sich der moralische Kontraktualismus bereits als theoretische Grundlage etabliert (vgl. z.B. Frick 2015; Kumar 2015; Horton 2017). Da es dem moralischen Kontraktualismus um die Rechtfertigbarkeit allgemeiner Handlungsprinzipien anstelle von Einzelhandlungen geht, können zudem auch kollektive Schädigungen und die Folgen von gesellschaftlichen Praktiken sinnvoll in den Blick genommen werden (vgl. Nefsky 2019, 8, Fn. 33). Umgekehrt lassen sich aus dem Nachdenken über zukünftige Generationen wertvolle Rückschlüsse für die kontraktualistische Theoriebildung ziehen.

Eine zentrale offene Frage für den moralischen Kontraktualismus ist, wie genau die möglichen Einwände zukünftiger Personen gegen die Prinzipien unseres Handelns zu verstehen sind. Auf theoretischer Ebene stellt sich dabei das Nichtidentitätsproblem (insb. Parfit 1984, Kap. 16; frühere Beiträge von Schwartz 1978; Kavka 1982). Spezifisch ist hier zu klären, ob zukünftige Personen einen Einwand gegen unser Handeln haben können,

---

<sup>2</sup> Der moralische Kontraktualismus ist kantisch inspiriert, auch wenn Scanlon (1998, 5; 2011) sich von einigen kantischen Annahmen abgrenzt und eher in der Tradition Rousseaus verortet.

<sup>3</sup> Utilitaristische und andere konsequentialistische Sichtweisen implizieren im Sinne des „Longtermism“ womöglich, dass die Belange zukünftiger Personen aufgrund ihrer absehbar viel größeren Anzahl die unserer Zeitgenoss:innen überwiegen und es unsere moralische Priorität sein sollte, das langfristige Fortbestehen der Menschheit sicherzustellen (insb. Greaves und MacAskill 2021; MacAskill 2022). Dies halten viele für unplausibel und der moralische Kontraktualismus könnte hier eine attraktive Gegenposition begründen (vgl. Henning 2022, 105–8).

obwohl ihre Existenz von diesem Handeln abhängt und ihr Leben insgesamt für sie lebenswert ist; und wenn ja, wie diese Einwände zu konzeptualisieren sind. Als vielversprechende Antwort gilt ein sogenannter „nicht-komparativer“ Ansatz. Diesem zufolge muss der Einwand einer Person nicht darauf beruhen, dass sie durch die infragestehende Handlung schlechter gestellt wird als sie andernfalls wäre. Vielmehr kann eine Handlung auch für sich genommen schlecht für eine Person sein und so einen nicht-komparativen Einwand gegen das Prinzip begründen, das diese Handlung erlaubt (Suikkanen 2014; Wallace 2019; siehe auch Kumar 2018, 253; Scanlon 2021a, 143; für nicht-komparative Antworten auf das Nichtidentitätsproblem außerhalb eines kontraktualistischen Rahmens, vgl. insb. Shiffrin 1999; Harman 2004; 2009).

Es ist bislang offen, wie genau eine nicht-komparative Position im Rahmen des moralischen Kontraktualismus aussehen könnte, ob sie eine kohärente Antwort auf das Nichtidentitätsproblem darstellt und ob ihre substanziellen Implikationen überzeugen. Dieser Beitrag prüft daher kritisch die Möglichkeiten und Grenzen nicht-komparativer Lösungen für den moralischen Kontraktualismus. Abschnitt (2) stellt zunächst knapp den moralischen Kontraktualismus und das Nichtidentitätsproblem dar. In (3) wird der nicht-komparative Ansatz vorgestellt und in (4) kritisch diskutiert. Es wird dafür argumentiert, dass nicht-komparative Einwände auf Basis des Wohlergehens der zukünftigen Personen nicht plausibel sind, sofern ihr Leben nicht überwiegend schlecht für sie ist. Ein nicht-komparativer Ansatz mit Bezug auf das Wohlergehen zukünftiger Generationen kann daher nur sehr begrenzte Pflichten ihnen gegenüber erklären. Auf dieser Basis schlägt Abschnitt (5) vor, in welche Richtung sich weiterdenken ließe, um eine umfassendere intergenerationelle Ethik im kontraktualistischen Rahmen zu begründen.

## 2. Der Moralische Kontraktualismus und das Nichtidentitätsproblem

Der moralische Kontraktualismus kann im Detail unterschiedlich ausbuchstabiert werden, als Ausgangspunkt dient hier der Scanlonsche Kontraktualismus (Scanlon 1982; 1998). Dieser sieht das Verhältnis gegenseitiger Anerkennung („mutual recognition“) als Fundament ethischer Forderungen. Hiermit ist eine sehr basale, wechselseitige Anerkennung von Personen als Akteur:innen, die nach Gründen handeln, gemeint (Scanlon 1998, 162; 2008, 139; siehe auch Wallace 2002, 450). In diesem Verhältnis schulden wir einander, aus Respekt vor dem Wert der anderen Person, Rechtfertigung für unser Handeln. Eine Handlung ist moralisch falsch, wenn die

Handlungsprinzipien, die diese Handlung erlauben, als Grundlage einer allgemeinen, informierten und freiwilligen Einigung vernünftigerweise zurückweisbar sind (Scanlon 1982, 110; 1998, 153). In der moralischen Deliberation werden also die verschiedenen Standpunkte der betroffenen Personen und ihre jeweiligen Gründe für die Zurückweisung von Handlungsprinzipien und ihrer Alternativen ermessen. Ein Prinzip ist genau dann vernünftigerweise zurückweisbar, wenn ein individueller Einwand gegen dieses Prinzip besteht, welcher stärker ist als der stärkste individuelle Einwand gegen ein alternatives Prinzip. Gewissermaßen kann eine Person also die Prinzipien, die mein Handeln erlauben, zurückweisen, weil sie auf ein alternatives Handlungsprinzip verweisen kann, gegen das keine oder im Vergleich zu ihrem Einwand nur weniger schwerwiegende Einwände bestehen. Handle ich entsprechend des von ihr zurückweisbaren Prinzips, so handle ich dieser Person gegenüber ungerechtfertigt und schulde es ihr, die Handlung zu unterlassen.<sup>4</sup>

Der moralische Kontraktualismus versteht sich insbesondere als Gegenentwurf zum Utilitarismus und anderen Formen des Konsequentialismus. Dies zeigt sich darin, dass Gründe für die Zurückweisung von Handlungsprinzipien nicht nur auf Wohlergehen, sondern auch auf Fairness und anderen Formen des Respekts gegenüber anderen Personen beruhen können (Scanlon 1998, 229). Zudem lehnt er eine unbegrenzte interpersonelle Aggregation von Ansprüchen ab und betont dagegen, dass Gründe, die für die Zurückweisung von Handlungsprinzipien gelten, die persönlichen Gründe von Individuen sein müssen (Scanlon 1998, 218-220, 229, 241).<sup>5</sup> Diese Einschränkung ergibt sich Scanlon zufolge unmittelbar aus der Idee der gegenseitigen Anerkennung und der Rechtfertigung, die wir jeder einzelnen Person in diesem Verhältnis schulden. Die Falschheit einer

---

<sup>4</sup> Hierbei geht es stets um hypothetische Einwände, also Einwände, die eine Person vernünftigerweise vorbringen könnte. Es ist unerheblich, ob jemand tatsächlich Einwand erhebt.

<sup>5</sup> Es ist umstritten, inwieweit der moralische Kontraktualismus Aggregation zumindest in gewissen Fällen, z.B. in Fällen, in denen wir die größere statt einer kleineren Anzahl von Menschen retten sollten, zulassen sollte und kann. In seinem umstrittenen „Tie-Breaking Argument“ argumentiert Scanlon (1998, 229–41) dafür, dass diese Annahme ohne interpersonelle Aggregation möglich ist (kritisch hierzu Otsuka 2000; Norcross 2002; Parfit 2003). Zuletzt zeigte Scanlon (2021b) sich offen, die strikte Beschränkung auf individuelle Gründe in dieser Hinsicht ein wenig zu lockern.

Handlung liegt darin begründet, dass diese einer Person gegenüber ungerechtfertigt ist und ihr damit Unrecht tut.

Prinzipiell können im moralischen Kontraktualismus alle in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lebenden Personen Ansprüche haben und unser Handeln kann, im Lichte ihrer Gründe zur Zurückweisung unserer Handlungsprinzipien, ihnen gegenüber gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein (Scanlon 1998, 187; Kumar 2009, 255f.; Hurley und Weinberg 2015, 724; Gibb 2016, 138; Finneron-Burns 2016, 1152f.; 2024, Kap. 2). Da die kontraktualistische Deliberation die hypothetischen Einwände der Betroffenen von allgemeinen Handlungsprinzipien betrachtet, schließt dies Personen, die noch nicht existieren oder deren Identität wir nicht kennen, nicht grundsätzlich aus. Insofern wir zukünftige Personen als Personen anerkennen, schulden wir ihnen Rechtfertigung für unser Handeln, auch dann, wenn wir sie nie persönlich treffen und keine Lebenszeit mit ihnen teilen.

Was die Bestimmung des Inhalts der möglichen Einwände zukünftiger Personen betrifft und damit die Reichweite und Art unserer Pflichten, stellt jedoch das Nichtidentitätsproblem eine zentrale Herausforderung für den moralischen Kontraktualismus dar (insb. Parfit 1984; 2017). Es beruht auf der Annahme, dass wir mit unserem Verhalten direkt oder indirekt beeinflussen, welche und wie viele Personen in Zukunft in Existenz kommen. Schon kleine, vermeintlich triviale Entscheidungen können verändern, wann und von wem ein Kind gezeugt wird, und dies bedeutet im Normalfall, dass eine andere Person zur Welt kommt. Insbesondere die Implementierung weitreichender politischer Maßnahmen oder die allgemeine Befolgung von Handlungsprinzipien haben somit umfassende Auswirkungen darauf, welche Personen in Zukunft existieren werden. In vielen Fällen können wir daher annehmen, dass die verschiedenen Handlungsoptionen auch zu verschiedenen zukünftigen Personen führen würden. Als Grundlage der folgenden Diskussion soll Derek Parfits Nichtidentitätsfall *Ressourcenverbrauch (Depletion)* dienen:

*Ressourcenverbrauch:* Wir stehen vor der Entscheidung, bestimmte begrenzte natürliche Ressourcen entweder aufzubreuchen oder nachfolgenden Generationen zu erhalten. Wenn wir uns für *Ressourcenverbrauch* entscheiden, ginge es der gegenwärtig lebenden Generation ein bisschen besser. Den Personen, die in 200 Jahren leben würden, ginge es jedoch erheblich schlechter, als es den Personen ginge, die in 200 Jahren existieren würden, wenn wir *Ressourcenerhalt* wählen. In jedem Fall wird das Leben der zukünftigen Personen

---

jedoch insgesamt lebenswert sein (Parfit 1984, 361f., eigene Übersetzung).

Intuitiv würden wohl die meisten annehmen, dass es falsch wäre, die Ressourcen zu verbrauchen. Bei genauer Betrachtung kann dies jedoch in Zweifel gezogen werden. Nehmen wir an, dass die beiden Handlungsalternativen dazu führen würden, dass völlig unterschiedliche Personen in Zukunft existieren werden. Wenn wir die Ressourcen verbrauchen, wird es den in der Zukunft lebenden Personen daher nicht schlechter gehen als es *diesen* Personen andernfalls ergangen wäre. Wenn wir die Ressourcen bewahren, würden wir vielmehr dafür sorgen, dass *andere* Personen in Zukunft leben werden, denen es besser gehen würde. Der Einwand einer zukünftigen Person gegen die Prinzipien, die uns Ressourcenverbrauch erlauben, kann daher nicht darin bestehen, dass es ihr dadurch schlechter geht als es *ihr* gehen würde, wenn wir stattdessen den Ressourcenerhalt wählen. Darüber hinaus wird das Leben der zukünftigen Personen, so die Beschreibung des Falls, insgesamt lebenswert sein. Entsprechend scheinen wir ihnen auch nicht bereits dadurch Unrecht zu tun, sie überhaupt in Existenz zu bringen. Man könnte daraus schließen, dass in Fällen wie *Ressourcenverbrauch* gar kein Einwand aufseiten der zukünftigen Personen besteht und der Ressourcenverbrauch daher auch nicht moralisch falsch ist. Dies scheint jedoch sehr unplausibel.<sup>6</sup> Für eine Lösung des Nichtidentitätsproblems steht der moralische Kontraktualismus daher vor der folgenden Herausforderung: Wie lässt sich begründen, dass eine zukünftige Person einen Einwand gegen ein Prinzip hat, dessen Befolgung Voraussetzung ihrer Existenz ist?

Eine Antwortstrategie besteht darin, nicht die Einwände von konkreten Individuen, sondern von abstrakt beschriebenen Personentypen oder Standpunkten zu betrachten (Kumar 2003; 2009; 2018; Finneron-Burns 2016; 2024; vgl. aus nicht-kontraktualistischer Perspektive auch Hare 2007). Es ist jedoch zweifelhaft, ob so Ansprüche der tatsächlichen zukünftigen Personen begründet werden können. Da der moralische Kontraktualismus gerichtete Pflichten auf den persönlichen Einwänden von

---

<sup>6</sup> Einige akzeptieren diese Folgerung und nehmen an, dass wir keine Pflichten gegenüber zukünftigen Personen in Nichtidentitätsfällen haben und daher, sofern keine anderen Pflichtverletzungen vorliegen, moralisch nichts gegen die infragestehende Handlung spricht (Heyd 2009; Boonin 2014). Die meisten halten dies jedoch für sehr kontraintuitiv und das Nichtidentitätsproblem dementsprechend für ein *Problem*, dessen scheinbare Implikationen wir nicht akzeptieren sollten.

Individuen gründet, müssen die Gründe der zukünftigen Personen damit zu tun haben, wie sie selbst von diesem Prinzip betroffen sind. Die Typen-Lösung geht jedoch davon aus, dass ein Prinzip auf Basis der Betroffenheit eines abstrakt beschriebenen Persontyps zurückweisbar sein kann, obwohl die konkreten Personen selbst nicht auf diese Weise betroffen sind. Die Bedingung, dass es sich um die persönlichen Einwände von Individuen handeln muss, scheint hier daher verletzt zu sein (eine ausführliche Zurückweisung erfolgt in Martin 2024; siehe auch Huseby 2010; Gibb 2016; Katz 2018; Harney 2023).

Eine Antwort, die ebendiese persönliche Perspektive der konkreten Individuen stark macht, um gerichtete Pflichten und die korrespondierenden Ansprüche uns gegenüber zu begründen, sollte daher sogenannte nicht-komparative Gründe in den Blick nehmen. Der Einwand einer zukünftigen Person muss also auf einen Vergleich mit den Folgen der alternativen Prinzipien für sie selbst (oder ihren Persontyp) verzichten und sich stattdessen darauf beziehen, was die betroffene Person gegen das infragestehende Prinzip für sich genommen einzuwenden hat. Eine solche nicht-komparative kontraktualistische Antwort auf das Nichtidentitätsproblem soll im Folgenden genauer untersucht werden.

### 3. Die nicht-komparative Antwort

Die Grundidee einer nicht-komparativen Antwort auf das Nichtidentitätsproblem innerhalb des moralischen Kontraktualismus ist, dass Personen einen Einwand gegen Prinzipien haben, wenn und weil die Befolgung dieser Prinzipien *schlecht* für sie ist, unabhängig davon, ob sie auch *schlechter* für sie ist als die Befolgung der alternativen Prinzipien. Die Bezeichnung „nicht-komparativ“ hat sich für Antworten dieser Art auf das Nichtidentitätsproblem durchgesetzt und bedeutet, dass die Falschheit der Handlung nicht auf einem kontrafaktischen (oder zeitlichen) Vergleich beruht, also nicht darauf, dass eine Person schlechter gestellt wird als sie andernfalls wäre (oder vorher war). Im kontraktualistischen Kontext ist entscheidend, dass die Einwände gegen ein Prinzip keinen Vergleich mit den alternativen Prinzipien beinhalten, sondern nur darauf beruhen, wie die Befolgung des Handlungsprinzips selbst die Person betrifft. Die Abwägung darüber, welche Einwände gegen die verschiedenen Prinzipien stärker sind und welche Prinzipien daher letztlich gerechtfertigt sind, bleibt hingegen komparativ.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Auch Sichtweisen, die auf der Annahme einer Wohlergehensschwelle beruhen und daher insofern als komparativ bezeichnet werden könnten, als sie einen Vergleich

Für Nichtidentitätsfälle kann eine in diesem Sinne nicht-komparative kontraktualistische Deliberation so aussehen. Wir betrachten zuerst was die Personen, die existieren würden, wenn wir nach den Prinzipien, die Ressourcenverbrauch erlauben, handeln würden, gegen diese einzuwenden hätten. Dann betrachten wir separat davon, was die Personen, die existieren würden, wenn wir nach den alternativen Prinzipien (welche Ressourcenverbrauch verbieten, d.h. Ressourcenerhalt vorschreiben) handeln würden, gegen jene Prinzipien einzuwenden hätten. Wenn die Einwände der zukünftigen Personen, die leben würden, wenn wir Ressourcenverbrauch wählen, einen stärkeren Einwand hätten als wir oder die anderen möglichen zukünftigen Personen gegen Ressourcenerhalt, so wäre der Ressourcenverbrauch moralisch falsch.

Ein nicht-komparatives Verständnis der Einwände zukünftiger Personen in Nichtidentitätsfällen wurde für den moralischen Kontraktualismus mehrfach vorgeschlagen oder angedeutet. Jussi Suikkanen (2014) geht davon aus, dass die Einwände zukünftiger Personen gegen unser Handeln auf dem konkreten Leid beruhen, das diese Personen erleben (z.B. Hitzschlag oder Malariaerkrankung). Diese Einwände seien unabhängig von der Frage, ob eine komparative Schädigung in dem Sinne vorliegt, dass die Person schlechter gestellt wird als sie es andernfalls wäre. Auch Rahul Kumar (2018, 253) deutet an, dass nicht-komparative Urteile eine wichtige Rolle in der Bestimmung der Einwände zukünftiger Personen spielen. Scanlon (2021a, 143) selbst beschreibt die relevante Situation zukünftiger Personen, die einen Einwand begründen könnte, als eine, in der es Personen aufgrund unseres Handelns *schlecht* geht, auch wenn die Betroffenen andernfalls nicht existiert hätten.

Eine detailliertere Ausarbeitung einer nicht-komparativen Konzeption von Einwänden zukünftiger Personen gibt R. Jay Wallace (2019) in *The Moral Nexus*.<sup>8</sup> Er argumentiert, dass zukünftige Personen einen Einwand

---

des Wohlergehens der Person relativ zu dieser Schwelle beinhalten, zählen hier als „nicht-komparativ“, weil sie keinen Vergleich mit den alternativen Prinzipien vornehmen. Eine solche Position diskutiere ich in Abschnitt (4).

<sup>8</sup> Wallace (2019, 19) argumentiert für ein relationales Verständnis der Moral und geht davon aus, dass dies durch verschiedene konkretere Theorien ausgefüllt werden könnte, von denen er den Scanlonschen Kontraktualismus für die vielversprechendste hält. Wie Scanlon geht Wallace davon aus, dass die moralische Erlaubtheit einer Handlung davon abhängt, ob betroffene Personen Einwände gegen die Prinzipien, die diese Handlung erlauben, vorbringen könnten. Insofern ist Wallace dem

gegen ein Handlungsprinzip haben, wenn dadurch ihre nicht-komparativen fundamentalen Interessen verletzt werden, welche notwendig für ein gelingendes Leben sind. Dies gilt auch dann, wenn es der Person durch die Befolgung des Prinzips nicht schlechter geht, als es ihr durch die Befolgung der alternativen Prinzipien ginge:

It is true that the objections of future individuals to our complacent behavior cannot be couched in terms of a comparative conception of harm ... But they also have noncomparative interests in obtaining those basic resources and opportunities that we all understand to be necessary for a flourishing human life, including adequate supplies of food and water and shelter, access to a basic education, freedom from constant social insecurity and displacement, and so on (Wallace 2019, 211f.).

Dieser Ansicht zufolge sind basale Interessen, wie der Zugang zu Nahrungsmitteln und sauberem Trinkwasser, Unterkunft, grundlegende Bildung, Freiheit vor andauernder Bedrohung oder Vertreibung, so grundlegend für ein gelingendes Leben, dass eine Person bei Verletzung dieser Interessen einen Einwand hat. Und zwar auch dann, wenn sie ohne diese Interessenverletzung gar nicht existieren würde.

Wie bereits beschrieben bedeutet dies nicht, dass jede Verletzung eines nicht-komparativen Interesses moralisch falsch ist. Während der Einwand selbst nicht-komparativ beschrieben wird, bleibt eine Abwägung der individuellen Einwände gegen die alternativen Handlungsprinzipien für die Frage der Rechtfertigung entscheidend. Wenn etwa die einzige Alternative zur Verletzung eines nicht-komparativen Interesses die noch schwerwiegendere Verletzung der Interessen einer anderen Person ist, so wiegt der Einwand dieser Person schwerer und rechtfertigt die Handlung. Wenn jedoch alternative Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen, gegen die keine oder nur schwächere Einwände vorliegen, ist die Handlung moralisch falsch (Wallace 2019, 212; Suikkanen 2014).

Eine nicht-komparative Antwort auf das Nichtidentitätsproblem klingt aus kontraktualistischer Perspektive zunächst sehr vielversprechend. Etwas unklar bleibt, worin genau diese nicht-komparativen Einwände begründet liegen sollen. Eine Lesart der genannten Autoren wäre, dass es sich hierbei um nicht-komparative Einwände auf Basis des Wohlergehens der

---

Nichtidentitätsproblem auf dieselbe Weise ausgesetzt wie Scanlon und seine Position hier unmittelbar einschlägig.

Personen handelt. Zum einen legen die verwendeten Beispiele dies nahe (Leid, Erkrankungen, verfrühter Tod, schlechte Lebensqualität und grundlegende Güter für ein gelingendes Leben), zum anderen schließen die Vorschläge (teils explizit) an eine ältere Debatte um nicht-komparative Schädigungen an.<sup>9</sup> Dort ist die Idee, dass wir einer Person schaden, wenn wir sie in einen intrinsisch schlechten Zustand bringen, unabhängig davon, ob sie durch die Handlung schlechter gestellt wird als sie andernfalls wäre oder vorher war. So könne eine Handlung eine Person schädigen und damit eine Pflichtverletzung darstellen, auch wenn die Person ohne diese Schädigung nicht existiert hätte. Verschiedene Autor:innen bieten dabei verschiedene Beschreibungen dessen an, worin genau ein solcher intrinsisch schlechter Zustand, der ein Schaden ist, besteht. In der Literatur werden oft Schmerz, Verletzung, Krankheit, schwere Behinderung oder ein verfrühter Tod genannt (Shiffrin 1999; Harman 2004; 2009). Andere nehmen an, dass eine Handlung einer Person schadet, wenn ihre Lebensqualität aufgrund der Handlung unterhalb einer gewissen Schwelle des Wohlergehens liegt (z.B. Meyer 2003; Rivera-López 2009; Steinbock 2009).

Eine zentrale Kritik, die gegen nicht-komparative Konzeptionen von Schädigungen vorgebracht wurde, ist, dass diese eine sehr revisionistische Interpretation des Schadensbegriffs darzustellen scheinen, umso mehr, wenn davon ausgegangen wird, dass *alle* Schädigungen nicht-komparativ zu verstehen sind (vgl. hierzu Hanser 2008; 2011; Boonin 2014, 52ff.; Thomson 2010).<sup>10</sup> Ein Vorteil einer nicht-komparativen Sichtweise innerhalb des kontraktualistischen Rahmens ist daher, dass er nicht auf den Begriff der Schädigung abheben muss, um (etwa auf Basis eines

---

<sup>9</sup> Wallace (2019, 212 und 269, Fn. 34) etwa betont, dass seine Position keine Neuerung ist, und verweist explizit auf Shiffrins (1999) und Harmans (2004) Konzeption nicht-komparativer Schädigung. Die Rede von Interessen lässt hier jedoch einen gewissen Interpretationsspielraum. Wallace (2019, insb. 160f., 165) geht davon aus, dass zusätzlich zu Interessen im engeren Sinne des individuellen Wohlergehens auch beispielsweise Interessen an fairer Behandlung oder Autonomie Einwände begründen können. Er lässt offen, wie er die fundamentalen nicht-komparativen Interessen zukünftiger Personen in diesem Zusammenhang versteht. In diesem Aufsatz soll losgelöst von der exegetischen Frage die Plausibilität von nicht-komparativen wohlergehensbasierten Einwänden und entsprechend von nicht-komparativen Interessen im Sinne des individuellen Wohlergehens diskutiert werden.

<sup>10</sup> Zumindest normalsprachlich scheinen Schädigungen einen kontrafaktischen oder zeitlichen Vergleich zu implizieren, d.h. dass die geschädigte Person durch die Schädigung schlechter gestellt wurde als sie ansonsten wäre oder vorher war.

Schadensprinzips) die Falschheit von Handlungen zu begründen. Gleichsam ist der moralische Kontraktualismus nicht darauf festgelegt, dass *alle* Einwände nicht-komparativ zu verstehen sind. Es scheint aus kontraktualistischer Sicht sehr natürlich, komparative sowie nicht-komparative Einwände gegen Handlungsprinzipien gelten zu lassen, solange es sich dabei um die persönlichen Gründe der betroffenen Individuen handelt.<sup>11</sup>

Eine kritische Diskussion einer nicht-komparativen Lösung des Nichtidentitätsproblems im Rahmen des moralischen Kontraktualismus steht jedoch aus. Im folgenden Abschnitt soll daher die Plausibilität nicht-komparativer Einwände auf Basis des Wohlergehens der zukünftigen Personen diskutiert werden. Hier stellen sich eine Reihe offener Fragen. Einerseits ist bislang unklar, ob ein solches Verständnis der Einwände zukünftiger Personen tatsächlich eine plausible Lösung für das Nichtidentitätsproblem darstellt. Andererseits ist zu prüfen, was die substanziellen Implikationen einer solchen Position sind und ob eine entsprechende Interpretation des moralischen Kontraktualismus angesichts dieser attraktiv für eine intergenerationelle Ethik ist.

#### 4. Nicht-komparative Einwände auf Basis des Wohlergehens zukünftiger Personen

Es scheint erst einmal plausibel davon auszugehen, dass, zumindest unter normalen Umständen, bestimmte Erlebnisse oder Zustände, z.B. Schmerzen oder Verletzung, Vertreibung, Verlust oder früher Tod schlecht für eine Person sind. Und so scheint naheliegend, dass eine Person einen Grund hat, etwas gegen ein Handlungsprinzip einzuwenden, das es uns erlaubt ihr diese zuzufügen. Für die folgende Diskussion werde ich zumindest den ersten Teil dieser Annahme akzeptieren und annehmen, dass bestimmte Erlebnisse der genannten Art intrinsisch schlecht für Personen sind, unabhängig davon, ob diese auch schlechter für sie sind. Es ist allerdings keineswegs offensichtlich, dass dies *per se* einen Grund darstellt, die Prinzipien zurückzuweisen, die es uns erlauben, diese für sie schlechten Folgen zu verursachen. Da die infragestehende Handlung in Nichtidentitätsfällen Voraussetzung für die Existenz der betroffenen Person ist, scheint nicht nur das nicht-komparativ Schlechte, sondern auch das Gute in ihrem Leben eine wichtige Folge des Handlungsprinzips für sie zu sein. Die

---

<sup>11</sup> Eine pluralistische Sichtweise auf Schädigungen ist auch denkbar, sollte aber eine Erklärung dafür bieten, was die dann sehr verschiedenen Phänomene sinnvoll zusammenhält und abgrenzt (für eine hybride Sichtweise vgl. etwa Unruh 2023).

Herausforderung für eine nicht-komparative kontraktualistische Sichtweise besteht daher darin, zu zeigen, dass Personen auch dann einen Einwand haben, wenn ihr Leben insgesamt lebenswert ist, das Schlechte also durch das Gute in ihrem Leben aufgewogen wird.

Ich gehe hier davon aus, dass sich sinnvoll davon sprechen lässt, dass es nicht-komparativ Gutes und Schlechtes im Leben einer Person gibt, welches in einem gewissen Verhältnis zueinandersteht, sodass ihr Leben für sie insgesamt überwiegend gut oder schlecht (oder neutral) ist, ohne mich auf eine konkrete Theorie des guten Lebens bzw. des Wohlergehens festzulegen. In einem eher hedonistischen Verständnis könnte es hier vor allem um leidvolles und freudvolles Erleben gehen, gemäß einer Wunschtheorie des guten Lebens ginge es hier um erfüllte und unerfüllte Wünsche. Im Sinne einer Objektive-Listen-Theorie könnten darunter aber auch für objektiv gut oder schlecht gehaltene Güter, Erfahrungen oder Zustände fallen, wie etwa erfüllte Lebensprojekte, wertvolle soziale Beziehungen, Sinn, Exzellenz, usw. Im moralischen Kontraktualismus wird zumeist von einer pluralistischen Konzeption von Wohlergehen ausgegangen, die subjektive und objektive Elemente einschließt (siehe hierzu Scanlon 1998, Kap. 3; Wallace 2019, 160).

Als Schwelle des lebenswerten Lebens (*life worth living*) gilt normalerweise der Punkt, an dem das, was das Leben gut macht, das, was das Leben schlecht macht, aufwiegt. Die in der Debatte übliche Rede von einem nicht lebenswerten Leben (*life not worth living*) trägt im Deutschen vor allem auch historisch bedingt problematische Konnotationen mit sich, von denen ich hier Abstand nehmen möchte. Es ist in diesem Kontext wichtig zu betonen, dass es hier stets darum geht, ob das Leben *aus Perspektive der Person selbst* lebenswert ist, also ihr Leben überwiegend gut oder schlecht (oder neutral) *für sie* ist. Im Weiteren werde ich daher vom „für die Person lebenswerten Leben“ sprechen, die Formulierung „nicht lebenswert“ jedoch vermeiden und stattdessen von einem „für die Person überwiegend schlechten Leben“ sprechen. Es wird dabei auf die Schwelle verwiesen, ab der das, was das Leben für die Person gut macht, das, was das Leben für die Person schlecht macht, aus ihrer Perspektive nicht mehr aufwiegt.

Wenn das Leben einer Person für sie überwiegend schlecht ist, scheint es plausibel davon auszugehen, dass diese Person einen nicht-komparativen Einwand gegen das Prinzip hat, das dieses Leben verursacht, da es für die Person absolut gesehen schlecht ist.<sup>12</sup> In Nichtidentitätsfällen wie

---

<sup>12</sup> Der Einwand einer Person mit einem für sie überwiegend schlechten Leben dagegen, in Existenz gebracht zu werden, könnte gleichwohl auch komparativ verstanden werden, wenn man davon ausgeht, dass ihre Existenz *schlechter* für sie ist als

*Ressourcenverbrauch* ist das Leben der zukünftigen Personen jedoch explizit insgesamt lebenswert, also nicht für sie überwiegend schlecht. Wie ließe sich also erklären, dass diese Personen trotzdem einen nicht-komparativen Einwand gegen dieses Prinzip haben?

Zunächst könnte man grundsätzlich bestreiten, dass das Gute im Leben der zukünftigen Personen die schlechten Folgen des Ressourcenverbrauchs ausgleichen kann. Da normalerweise die zu erwartenden positiven Folgen einer Handlung für die betroffene Person relevant für die moralische Bewertung der Handlung scheinen, verlangt dies jedoch eine Begründung. Eine Möglichkeit ist, dafür zu argumentieren, dass die absehbar guten Dinge im Leben einer Person uns keine moralisch relevanten Gründe liefern, solange es sich dabei um bislang bloß *mögliche* zukünftige Personen handelt. Während bei bereits lebenden Personen womöglich sowohl die für sie schlechten wie auch die für sie guten Folgen eines möglichen Handlungsprinzips relevant dafür sind, ob sie einen Einwand haben, könnte man dies bei bloß möglichen Personen zurückweisen und davon ausgehen, dass bei diesen nur die schlechten Folgen moralisch zählen. Dies scheint gut an eine Asymmetrie anzuschließen, die viele für sehr plausibel halten: während wir, *ceteris paribus*, moralisch verpflichtet sind, eine mögliche Person mit einem absehbar sehr qualvollen Leben nicht in Existenz zu bringen, scheinen wir keine äquivalente moralische Pflicht zu haben, eine mögliche Person mit einem absehbar sehr glücklichen Leben in Existenz zu bringen.<sup>13</sup> Dass es im Leben einer möglichen zukünftigen Person viel Gutes gäbe, gibt uns keinen moralischen Grund, die mögliche Person tatsächlich in Existenz zu bringen.

Wenn allerdings die schlechten Erlebnisse, die eine Person im Laufe ihres Lebens absehbar erleiden wird (wie Schmerzen, Verlust oder Tod), relevant sind, all die guten Erlebnisse jedoch für moralisch irrelevant gehalten werden, folgt eine sehr stark antinatalistische Position. Immer wenn wir die Möglichkeit haben, alternativ auch gar keinen Menschen in Existenz zu bringen, und dagegen keine schwerwiegenden Einwände anderer Personen bestehen, so wären wir dieser Ansicht zufolge dazu verpflichtet. Das heißt, selbst wenn wir wissen, dass eine Person ein sehr glückliches Leben haben würde, dürften wir sie nicht in Existenz bringen, solange auch

---

ihre Nicht-Existenz. Für diejenigen, die die Vergleichbarkeit von Existenz und Nicht-Existenz für unplausibel halten, ist eine nicht-komparative Konzeption des Einwandes eine attraktive Alternative.

<sup>13</sup> Die sog. „procreation asymmetry“ geht auf Jan Narveson (1967) zurück, die Namensgebung stammt von Jeff McMahan (1981).

irgendetwas Schlechtes in ihrem Leben enthalten ist. Eine solche Position scheint sehr unplausibel.<sup>14</sup>

Eine mögliche Gegenposition ist, dass das absehbar Schlechte im Leben einer möglichen zukünftigen Person mit dem absehbar Guten in ihrem Leben grundsätzlich abzuwiegen ist, um zu ermitteln, ob sie einen Einwand gegen die Prinzipien hat, deren Befolgung zu ihrer Existenz führt. Wenn das Gute im Leben einer Person das Schlechte in ihrem Leben für sie überwiegt, hat sie dementsprechend keinen Einwand gegen die Prinzipien, die es uns erlauben, sie in Existenz zu bringen (Henning 2022, 111ff.; McMahan 2021, 224). Für Nichtidentitätsfälle wie *Ressourcenverbrauch* impliziert dies jedoch, dass die zukünftigen Personen keinen Einwand gegen die Prinzipien haben, die den Ressourcenverbrauch erlauben und ihre Existenz bedingen, da die guten die schlechten Folgen für sie überwiegen. Unsere Pflichten gegenüber zukünftigen Generationen auf Basis ihres Wohlergehens wären dann grundsätzlich insoweit begrenzt, dass wir nur die Pflicht haben, dafür zu sorgen, dass das Leben der zukünftigen Personen für sie insgesamt lebenswert sein wird. Dies wäre also keine Lösung des Nichtidentitätsproblems, sondern die Akzeptanz der Folgerung, dass wir in Fällen wie *Ressourcenverbrauch* nicht falsch handeln, zumindest mit Blick auf das Wohlergehen der zukünftigen Personen.

Die Position, dass das Gute im Leben einer möglichen zukünftigen Person das Schlechte für sie gar nicht ausgleichen kann, ist also unplausibel restriktiv und lässt uns womöglich wenig Spielraum, überhaupt noch erlaubterweise Menschen in Existenz zu bringen. Die Position, dass alles erlaubt ist, sofern das Leben zukünftiger Personen noch insgesamt für sie lebenswert ist, mag wiederum unplausibel schwach erscheinen. Eine Zwischenposition wäre daher sehr attraktiv. Entsprechend könnte man behaupten, dass nur manche oder besonders schwerwiegende schlechte Folgen für das Wohlergehen von Personen nicht durch gute Folgen aufwiegbare sind.

Auf Wallace aufbauend könnte man etwa davon ausgehen, dass die Erfüllung von besonders grundlegenden Interessen, wie etwa an Trinkwasser, Nahrung, Unterkunft, usw. plausible Kandidaten hierfür sind. Wallace

---

<sup>14</sup> Es gibt durchaus Autor:innen, die für einen ethischen Antinatalismus argumentieren, am prominentesten David Benatar (1981). Andere betonen, dass die Wünsche der Eltern ein Kind zu bekommen oder etwa volkswirtschaftliche Überlegungen Einwände begründen, die den Einwand des Kindes überwiegen können (Horton 2021, 488, Fn. 10; Henning 2022, 137–45). Hierauf komme ich später in diesem Abschnitt noch einmal zu sprechen.

geht davon aus, dass die Erfüllung dieser basalen Interessen notwendig für ein gelingendes Leben (*flourishing life*) und insoweit gewissermaßen nicht verhandelbar ist. Es ist unklar, wo genau hier die Grenzen eines gelingenden und eines lebenswerten Lebens liegen sollen, wobei ein gelingendes Leben offensichtlich etwas Anspruchsvolleres verlangt. Obwohl die Verletzung der für ein gelingendes Leben notwendigen Interessen durch das Gute im Leben der Person aus Perspektive ihres Wohlergehens insgesamt aufgewogen wird, bleibt ihr Einwand Wallace zufolge bestehen. Es scheint sich hierbei um eine deontologisch-moralische Grundannahme zu handeln: Nicht nur kann eine schwere Interessenverletzung nicht durch Vorteile für andere Personen überwogen werden, sondern auch nicht durch Vorteile für die Person selbst.<sup>15</sup>

Aus Sicht des moralischen Kontraktualismus ist dies jedoch schwer haltbar. Zunächst ist fraglich, ob sich hierfür eine Begründung finden lässt, die nicht auf eine problematische Form der Zirkularität hinausläuft. Der moralische Kontraktualismus ist ohnehin schon dem Vorwurf einer gewissen explanatorischen Zirkularität ausgesetzt und es ist nicht klar, inwiefern dies den moralischen Kontraktualismus grundsätzlich unterminiert (siehe hierzu etwa Scanlon 1998, 139–41, 213–18; Hooker 2003; Southwood 2010, Kap. 3). Diese Frage kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht grundsätzlich geklärt werden. Eine Sorge wäre jedoch, dass hier eine auch für Kontraktualist:innen inakzeptable Form der Zirkularität vorliegt, indem vorab die substanzielle moralische Annahme getroffen wird, dass Menschen einen Anspruch auf gewisse Güter oder ein Mindestmaß an Wohlergehen haben. Somit droht der Kontraktualismus auf folgende Begründung moralischer Falschheit hinauszulaufen: wir tun den zukünftigen Personen moralisch Unrecht, weil sie gegen die Prinzipien, die unsere Handlung erlauben, einwenden können, dass die Handlung ihre moralischen Ansprüche verletzt. Da die kontraktualistische Deliberation jedoch dazu dient, überhaupt erst auszumachen, was die moralischen Ansprüche der betroffenen Personen sind, können diese nicht bereits vorausgesetzt werden und in die

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu auch Shiffrins Annahme, dass nicht-komparative Schäden nur durch das Verhindern größerer Schäden, nicht jedoch durch reine Vorteile („pure benefits“) für die Person, gerechtfertigt werden können. Shiffrin zählt zu den nicht durch reine Vorteile aufzuwiegenden Schäden jedoch auch bereits Schmerzen oder das Risiko einer Verletzung, was erneut zu antinatalistischen Implikationen zu führen scheint und auch sonst einigen Gegenbeispielen ausgesetzt ist (Hanser 2008; Boonin 2014, 93ff.).

Deliberation als Grund zur Zurückweisung von Prinzipien eingehen.<sup>16</sup> Um diesem Einwand zu begegnen, sollte plausibilisiert werden, dass diese Ansprüche nicht einfach völlig unabhängig und vorab angenommen werden, sondern in irgendeiner Form auf das Ideal der gegenseitigen Anerkennung zurückgeführt werden können.

Unabhängig von der Frage der Zirkularität stellt sich jedoch ein weiteres grundlegendes Problem für moralische Kontraktualist:innen. Nicht-komparative wohlergehensbasierte Einwände scheinen insofern in Spannung mit dem kontraktualistischen Projekt zu stehen, dass die Perspektive der Person, um die es geht, übergangen wird. Der moralische Kontraktualismus verweist explizit nicht auf starr definierte Pflichten, sondern beansprucht, die Perspektive der betroffenen Personen ernst zu nehmen und im Lichte ihrer persönlichen Gründe zu erwägen, ob ein Handlungsprinzip ihnen gegenüber rechtfertigbar ist oder nicht. Dies ist es, was wir ihr in unserem Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung schulden. Wenn jedoch aus Perspektive des betroffenen Individuums tatsächlich die positiven Folgen eines Handlungsprinzips die negativen Folgen für ihr Wohlergehen

---

<sup>16</sup> Scanlon (1998, insb. 214) räumt ein, dass sein Verständnis der vernünftigen Rechtfertigbarkeit von Prinzipien auf Basis von Gründen nicht frei von moralischem Gehalt ist. Annahmen darüber, welche Gründe moralisch zählen und wie diese zu gewichten sind, enthalten moralische Urteile. Dies ist Scanlon zufolge jedoch keine problematische Art der Zirkularität. Inakzeptabel sei es hingegen, wenn genau die Ansprüche, die durch ein Prinzip begründet werden sollen, bereits vorausgesetzt werden. So schreibt Scanlon (1998, 214): „While it would be objectionably circular to make ‘reasonable rejection’ turn on presumed entitlements of the very sort that the principle in question is supposed to establish, it is misleading to suggest that when we are assessing the ‘reasonable rejectability’ of a principle we must, or even can, set aside assumptions about other rights and entitlements altogether. Even in those cases that come closest to being decided on the basis of a principle’s implications for the welfare of individuals in various positions, many other moral claims must be presupposed in order to provide a context in which that principle can be understood.” Scanlons Ausführungen über akzeptable und inakzeptable Arten der Zirkularität sind nicht besonders klar und können hier nicht ausführlich diskutiert werden. Mir scheint jedoch, dass die hier genannte Art der Zirkularität in Scanlons eigenem Verständnis problematisch sein könnte, weil genau die Ansprüche, die zu begründen sind, vorausgesetzt werden – und nicht etwa allgemeine Annahmen darüber, dass Wohlergehen überhaupt moralisch zählt, wie Gründe zu gewichten sind, oder das Fix-Halten anderer Ansprüche, um die Gründe einer Person gegen ein spezifisches Prinzip zu erwägen.

überwiegen, so sollte der moralische Kontraktualismus akzeptieren, dass diese Person, zumindest auf Basis ihres Wohlergehens, keinen Einwand gegen dieses Prinzip hat.

Zudem werfen auch die substanziellen Implikationen einer solchen nicht-komparativen kontraktualistischen Sichtweise Fragen auf. Zunächst kann, ganz offensichtlich, nur in solchen Fällen die Falschheit der Handlung erklärt werden, in denen die nicht-komparativen Interessen der zukünftigen Personen verletzt sind (also nur solche Versionen des Falles *Ressourcenverbrauch*, in denen dies gegeben ist). Zumindest die moralisch drängendsten Fälle scheinen damit abgedeckt zu sein. Im Weiteren hängt die Attraktivität des Vorschlags jedoch zentral davon ab, welche schlechten Folgen für das Leben einer Person als nicht aufwiegar gelten sollen bzw. für wie anspruchsvoll die relevante Wohlergehensschwelle gehalten wird.

Fälle des Ressourcenverbrauchs, Klimaschutzes oder nuklearer Risiken scheinen intuitiv einen vergleichbar hohen Standard dessen zu nahelegen, welche Lebensbedingungen zukünftigen Menschen zustehen. Es scheint intuitiv nicht nur moralisch unakzeptabel, die fundamentalsten Interessen des Überlebens zu verletzen. Auch eine Version des Falles *Ressourcenverbrauch*, in dem es den zukünftigen Menschen noch insgesamt etwas besser geht, als dass ihr Leben für sie gerade so lebenswert ist, scheint moralisch problematisch. Die Interessen, die notwendig für ein gelingendes Leben sind, bzw. die Schwelle des guten Lebens, die zukünftige Personen beanspruchen können, muss entsprechend deutlich über der Schwelle des für sie lebenswerten Lebens liegen, um umfangreichere Pflichten zu generieren. Wallaces Vorschläge, dass auch Bildung und soziale Sicherheit zu den relevanten nicht-komparativen Interessen gehören, deuten sicherlich darauf hin, dass auch er hier anspruchsvollere Pflichten vor Augen hat.

Je anspruchsvoller die Konzeption der basalen Interessen, desto kontraintuitivere Implikationen ergeben sich jedoch in anderen Fällen. Wir können uns etwa Eltern vorstellen, die in Armut oder in Kriegszeiten leben, oder Eltern, die wissen, dass sie nur ein Kind mit einer Behinderung bekommen können. Bei einer anspruchsvolleren Konzeption nicht-komparativer Interessen sind die Interessen der Kinder in diesen Fällen womöglich nicht erfüllt. Die Eltern würden ihren Kindern also zunächst Unrecht tun, wenn sie sie in Existenz bringen, selbst wenn sie davon ausgehen können, dass das Leben ihres Kindes aus seiner eigenen Perspektive nicht überwiegend schlecht oder sogar sehr glücklich wäre. Dies scheint unplausibel.

Um die Intuition aufzufangen, dass die Eltern ihren Kindern in diesen Fällen kein Unrecht tun, müsste man darauf verweisen, dass die entgegengesetzten Einwände der Eltern oder anderer Personen die Einwände der

Kinder überwiegen. Hier sind möglicherweise die Wünsche der Eltern, Kinder zu bekommen, ihre reproduktive Autonomie, die gesamtgesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Folgen usw. zu nennen und diese können durchaus moralisch relevant sein. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die nicht-komparativen Einwände auf Basis der fundamentalen Interessen, die notwendig für ein gelingendes Leben sind, in dieser Sichtweise für so stark gehalten werden, dass nicht einmal überwiegend positive Folgen für die betroffene Person selbst diese rechtfertigen können. Es scheint daher fragwürdig, ob die Wünsche der Eltern, ein eigenes Kind zu bekommen, oder volkswirtschaftliche Überlegungen hier ernstlich das fundamentalste Kindeswohl moralisch überwiegen.

Abschließend lässt sich festhalten, dass selbst wenn die zuvor diskutierten, theoretischen Schwierigkeiten ausgeräumt werden könnten, auch die substanziellen Implikationen einer solchen nicht-komparativen Position als unbefriedigend erscheinen. Es spricht daher viel dafür anzunehmen, dass nicht-komparative Einwände auf Basis des Wohlergehens einer zukünftigen Person nur dann überzeugen können, wenn ihr Leben für sie überwiegend schlecht wäre.

## 5. Wie kann es für den moralischen Kontraktualismus weitergehen?

Die Einwände zukünftiger Personen gegen die Prinzipien, die unser Handeln erlauben, beruhen in den hier diskutierten Nichtidentitätsfällen also plausiblerweise nicht auf ihren persönlichen Gründen des Wohlergehens. Dies heißt jedoch nicht unbedingt, dass gar keine Einwände bestehen und nichts an der infragestehenden Handlung moralisch falsch ist. Verschiedene Strategien sind denkbar und diese verdienen jeweils eine eigenständige Ausarbeitung und kritische Diskussion, welche in diesem Beitrag nicht geleistet werden können. Es sollen hier jedoch ein paar Möglichkeiten eröffnet werden, in welche Richtung es sich für moralische Kontraktualist:innen lohnen könnte weiterzudenken.

Erstens könnten die hier angestellten Überlegungen zum Anlass genommen werden, über andere nicht-komparative Gründe als die des Wohlergehens der zukünftigen Personen nachzudenken. Vielversprechend scheinen hier insbesondere Gründe der Fairness zu sein, die im moralischen Kontraktualismus als Grundlage von Einwänden explizit genannt werden. Auf Basis von Fairness kann Scanlon (1998, insb. 209–213) zufolge ein Prinzip auch dann zurückgewiesen werden, wenn das Wohlergehen der Person durch das Prinzip nicht negativ oder sogar positiv beeinflusst wird. Dies könnte also ein interessanter Ansatz sein, wenn sich zeigen ließe, dass

gewisse Prinzipien zukünftigen Generationen gegenüber unfair sind.<sup>17</sup> Denkbar sind hier auch Einwände gegen ausbeuterisches, diskriminierendes, degradierendes oder auf andere Weise respektloses Verhalten, das dem Status zukünftiger Personen als Gleichwertige innerhalb des Anerkennungsverhältnisses nicht angemessen ist.<sup>18</sup> Auch hier stellt das Nichtidentitätsproblem eine Herausforderung dar (Boonin 2014, 123–48), doch könnte sich eine tiefergehende Diskussion aus Perspektive des moralischen Kontraktualismus lohnen.

Zweitens könnte das Einbeziehen von Risiko und Unsicherheit einen entscheidenden Beitrag für eine plausible Antwort auf das Nichtidentitätsproblem für den moralischen Kontraktualismus leisten. Die in der Debatte diskutierten Nichtidentitätsfälle, so auch *Ressourcenverbrauch*, nehmen an, dass wir mit Sicherheit wissen, dass die zukünftigen Personen in beiden Fällen ein aus ihrer Perspektive lebenswertes Leben haben werden. Dies ist offensichtlich eine unrealistische epistemische Annahme, wenn wir uns fragen, welche Maßnahmen der Klima-, Ressourcen- oder Energiepolitik entfernteren zukünftigen Generationen gegenüber moralisch gerechtfertigt sind. So argumentiert etwa Henning (2022, insb. 118–135) dafür, dass viele absehbar schlechte Folgen eines Prinzips realistischlicherweise mit einem erhöhten Risiko einhergehen, dass die zukünftige Person ein für sie überwiegend schlechtes Leben haben wird. Hier stellen sich eine Reihe von Fragen, die diskutiert werden sollten.<sup>19</sup> Dennoch scheint es lohnend, näher zu untersuchen, ob unter Risiko und Unsicherheit Einwände bestehen, die unter der Annahme epistemischer Sicherheit unplausibel erscheinen.

Drittens ist zu betonen, dass der moralische Kontraktualismus nur einen Teil der Moral abzudecken beansprucht: den Bereich dessen, was wir

---

<sup>17</sup> Aus Perspektive eines Rawlsschen Kontraktualismus argumentiert Jeffrey Reiman (2007) dafür, dass Handlungen in Nichtidentitätsfällen unfair gegenüber den zukünftigen Personen sind.

<sup>18</sup> Einige argumentieren etwa dafür, dass in Fällen wie *Ressourcenverbrauch* eine Form der Ausbeutung besteht, die die Handlung moralisch falsch macht (Rendall 2011; Liberto 2014; vgl. auch Kavka 1982, 106–9).

<sup>19</sup> Insbesondere ist zu klären, ob es plausibel ist, dass Risiken nicht durch Chancen ausgeglichen werden können, und ob abermals unplausible antinatalistische Implikationen drohen. Henning (2022, 137–45) akzeptiert einen gewissen Antinatalismus. Er geht davon aus, dass es die Interessen der Eltern und anderer Personen sowie unpersönliche Gründe sind, die das in-Existenz-Bringen von Kindern rechtfertigen.

einander *qua* Personen schulden. Dies schließt nicht aus, dass uns beispielsweise der intrinsische Wert der Natur, Tiere oder Ökosysteme unabhängig davon, ob und wie sie Personen betreffen, eigenständige moralische Gründe geben. Diese sind nur nicht Teil der kontraktualistischen Deliberation darüber, was wir anderen Personen schulden (Scanlon 1998, 218ff.) Für Kontraktualist:innen besteht also weiterhin die Möglichkeit, einen Pluralismus zu akzeptieren und anzunehmen, dass die moralische Falschheit der Handlung in Nichtidentitätsfällen nicht interpersonal zu begründen sondern in einem anderen Bereich der Moral verortet ist (Scanlon 2021a, 142f.). Insbesondere in Fällen, die mit der Klimakrise, natürlichen Ressourcen und ökologischen Folgen zu tun haben, könnten unpersönliche Gründe herangezogen werden, die auf dem intrinsischen Wert der Natur beruhen, oder allgemeiner mit dem unpersönlichen Wert der alternativen Weltzustände zu tun haben. Auch hiermit sind jedoch theoretische Kosten verbunden, die kritisch geprüft werden sollten.

## 6. Schlussfolgerung

Der moralische Kontraktualismus scheint in vielerlei Hinsicht sehr vielversprechend für eine intergenerationelle Ethik. Das Nichtidentitätsproblem stellt jedoch eine Herausforderung dafür dar, wie die Einwände zukünftiger Personen in Fällen, in denen ihre Existenz von der infragestehenden Handlung abhängt und ihr Leben insgesamt für sie lebenswert ist, zu verstehen sind. Dieser Beitrag hat die sogenannte nicht-komparative Strategie kritisch diskutiert und gezeigt, dass nicht-komparative Einwände auf Basis des Wohlergehens der zukünftigen Personen eine Reihe tiefgehender Schwierigkeiten aufwerfen.

Wird angenommen, dass die nicht-komparativ guten Folgen eines Prinzips die nicht-komparativ schlechten Folgen für eine Person grundsätzlich nicht aufwiegen können, führt dies zu einem unplausiblen Antinatalismus. Die Annahme, dass das Zufügen ganz bestimmter Übel, wie etwa die Verletzung fundamentaler Interessen, nicht durch gute Folgen für die betroffene Person aufzuwiegen ist, scheint jedoch ebenso wenig haltbar. Dies übergeht auf für den moralischen Kontraktualismus unhaltbare Weise die Perspektive des betroffenen Individuums. Zudem scheinen auch die substanziellen Implikationen nur begrenzt überzeugend. Bei einer anspruchsvollen Konzeption der nicht-komparativen Interessen oder der relevanten Wohlergehensschwelle droht erneut ein unplausibler Antinatalismus. Bei einer stärker begrenzten Konzeption ist hingegen nicht viel gewonnen und relevante Fälle wie *Ressourcenverbrauch* nicht mehr abgedeckt.

Diese Überlegungen sprechen dafür, dass ein nicht-komparatives Verständnis der Einwände zukünftiger Personen auf Basis ihres Wohlergehens für den moralischen Kontraktualismus keine attraktive Lösung des Nichtidentitätsproblems darstellt. Plausiblerweise besteht ein nicht-komparativer Einwand auf Basis des Wohlergehens einer zukünftigen Person genau dann, wenn das Gute das Schlechte in ihrem Leben aus ihrer Perspektive nicht aufwiegt. Ansonsten sollten wir den Blick auf andere Gründe der Rechtfertigbarkeit richten, etwa auf Fairness oder Ausbeutung, oder auf unpersönliche Gründe, welche im Rahmen einer pluralistischen Sichtweise die kontraktualistische Deliberation ergänzen könnten.

## Literatur

- Benatar, David. 2000. „The Wrong of Wrongful Life“. *American Philosophical Quarterly* 37:175–83.
- . 2006. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001>.
- Boonin, David. 2014. *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682935.001.0001>.
- Finneron-Burns, Elizabeth. 2016. „Contractualism and the Non-Identity Problem“. *Ethical Theory and Moral Practice* 19:1151–63. <https://doi.org/10.1007/s10677-016-9723-8>.
- . 2024. *What We Owe To Future People. A Contractualist Account of Intergenerational Ethics*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197653258.001.0001>.
- Frick, Johann. 2015. „Contractualism and Social Risk“. *Philosophy and Public Affairs* 43 (3): 175–223. <https://doi.org/10.1111/papa.12058>.
- Gibb, Michael. 2016. „Relational Contractualism and Future Persons“. *Journal of Moral Philosophy* 13 (2): 135–60. <https://doi.org/10.1163/17455243-4681057>.
- Greaves, Hilary, und William MacAskill. 2021. „The Case for Strong Longtermism“. *Global Priorities Institute Working Paper Series* 5–2021. <https://globalprioritiesinstitute.org/wp-content/uploads/The-Case-for-Strong-Longtermism-GPI-Working-Paper-June-2021-2-2.pdf>.
- Hanser, Matthew. 2008. „The Metaphysics of Harm“. *Philosophy and Phenomenological Research* 77 (2): 421–50. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2008>.

- 00197.x.
- . 2011. „Still More on the Metaphysics of Harm“. *Philosophy and Phenomenological Research* 82 (2): 459–69. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00477.x>.
- Hare, Caspar. 2007. „Voices From Another World. Must We Respect the Interests of People Who Do Not, and Will Never, Exist?“ *Ethics* 117 (3): 498–523. <https://doi.org/10.1086/512172>.
- Harman, Elizabeth. 2004. „Can We Harm and Benefit in Creating?“ *Philosophical Perspectives* 18 (1): 89–113. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2004.00022.x>.
- . 2009. „Harming and Causing Harm“. In *Harming Future Persons*, herausgegeben von David Wasserman Melinda A. Roberts, 137–54. Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0\\_7](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0_7).
- Harney, Jonas. 2023. „The Interpersonal Comparative View of Welfare: Its Merits and Flaws“. *The Journal of Ethics* 27 (3): 369–91. <https://doi.org/10.1007/s10892-023-09436-7>.
- Henning, Tim. 2022. *Die Zukunft der Menschheit - soll es uns weiter geben?* Berlin: J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-65536-8>.
- Heyd, David. 2009. „The Intractability of the Nonidentity Problem“. In *Harming Future Persons*, herausgegeben von David Wasserman Melinda A. Roberts, 3–25. Dordrecht: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0\\_1](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0_1).
- Hooker, Brad. 2003. „Scanlon’s Contractualism, the Spare Wheel Objection, and Aggregation“. In *Scanlon and Contractualism*, herausgegeben von Matt Matravers, 53–76. London: Frank Cass. <https://doi.org/10.1080/13698230410001702592>.
- Horton, Joe. 2017. „Aggregation, Complaints, and Risk“. *Philosophy and Public Affairs* 45 (1): 54–81. <https://doi.org/10.1111/papa.12084>.
- . 2021. „New and Improvable Lives“. *Journal of Philosophy* 118 (9): 486–503. <https://doi.org/10.5840/jphil2021118934>.
- Hurley, Paul, und Rivka Weinberg. 2015. „Whose Problem Is Non-Identity?“ *Journal of Moral Philosophy* 12 (6): 699–730. <https://doi.org/10.1163/17455243-4681044>.
- Huseby, Robert. 2010. „Person-Affecting Moral Theory, Non-Identity and Future People“. *Environmental Values* 19 (2): 193–210. <https://doi.org/10.3197/096327110x12699420220590>.

- Katz, Corey. 2018. „Contractualism, Person-Affecting Wrongness and the Non-Identity Problem“. *Ethical Theory and Moral Practice* 21 (1): 103–19. <https://doi.org/10.1007/s10677-017-9857-3>.
- Kavka, Gregory. 1982. „The Paradox of Future Individuals“. *Philosophy and Public Affairs* 11 (2): 93–112.
- Kumar, Rahul. 2003. „Who Can Be Wronged?“. *Philosophy and Public Affairs* 31 (2): 99–118. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00099.x>.
- . 2009. „Wronging Future People. A Contractualist Proposal“. In *Intergenerational Justice*, herausgegeben von Axel Gosseries und Lukas H. Meyer, 251–72. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199282951.003.0010>.
- . 2015. „Risking and Wronging“. *Philosophy and Public Affairs* 43 (1): 27–51. <https://doi.org/10.1111/papa.12042>.
- . 2018. „Risking Future Generations“. *Ethical Theory and Moral Practice* 21 (1): 245–57. <https://doi.org/10.1007/s10677-018-9880-z>.
- Liberto, Hallie. 2014. „The Exploitation Solution to the Non-Identity Problem“. *Philosophical Studies* 167 (1): 73–88. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0233-4>.
- MacAskill, William. 2022. *What We Owe the Future*. London: Basic Books.
- Martin, Valeska. 2024. „Navigating Non-Identity: Scanlonian Contractualism and Types of Persons“. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 29 (1): 86–106. <https://doi.org/10.26556/jesp.v29i1.3436>.
- McMahan, Jeff. 1981. „Problems of Population Theory“. *Ethics* 92:96–127.
- . 2021. „Climate Change, War, and the Non-Identity Problem“. *Journal of Moral Philosophy* 18:211–38.
- Meyer, Lukas. 2003. „Past and Future. The Case for a Threshold Notion of Harm“. In *Rights, Culture and the Law. Themes From the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, herausgegeben von Lukas Meyer, Stanley Paulson, und Thomas Pogge, 143–60. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199248254.003.0009>.
- Narveson, Jan. 1967. „Utilitarianism and New Generations“. *Mind* 76 (3): 62–72.
- Nefsky, Julia. 2019. „Collective Harm and the Inefficacy Problem“. *Philosophy Compass* 14 (4): 1–17. <https://doi.org/10.1111/phc3.12587>.
- Norcross, Alastair. 2002. „Contractualism and Aggregation“. *Social Theory and*

- 
- Practice 28 (2): 303–14. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract200228213>.
- Otsuka, Michael. 2000. „Scanlon and the Claims of the Many Versus the One“. *Analysis* 60 (3): 288–93. <https://doi.org/10.1111/1467-8284.00243>.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2003. „Justifiability to Each Person“. *Ratio* 16 (4): 368–90. <https://doi.org/10.1046/j.1467-9329.2003.00229.x>.
- . 2017. „Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles“. *Philosophy and Public Affairs* 45 (2): 118–57. <https://doi.org/10.1111/papa.12088>.
- Reiman, Jeffrey. 2007. „Being fair to future people: The non-identity problem in the original position“. *Philosophy and Public Affairs* 35 (1): 69–92. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2007.00099.x>.
- Rendall, Matthew. 2011. „Non-Identity, Sufficiency and Exploitation“. *Journal of Political Philosophy* 19 (2): 229–47. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00378.x>.
- Rivera-López, Eduardo. 2009. „Individual Procreative Responsibility and the Non-Identity Problem“. *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (1): 336–63. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.2009.01344.x>.
- Scanlon, Thomas M. 1982. „Contractualism and Utilitarianism“. In *Utilitarianism and Beyond*, herausgegeben von Amartya Sen und Bernard Williams, 103–28. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511611964.007>.
- . 1998. *What We Owe To Each Other*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv134vmrn>.
- . 2008. *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674043145>.
- . 2011. „How I am Not a Kantian“. In *Derek Parfit, On What Matters, Vol. 2*, herausgegeben von Samuel Scheffler, 116–39. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199572816.003.0005>.
- . 2021a. „Responses to Forst, Mantel, Nagel, Olsaretti, Parfit, and Stemplowska“. In *Reason, Justification, and Contractualism. Themes from Scanlons*, herausgegeben von Markus Stepanians; Michael Frauchinger, 131–53. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110733679-012>.
- . 2021b. „Contractualism and Justification“. In *Reason, Justification, and*

- Contractualism. Themes from Scanlons Themes from Scanlon, herausgegeben von Markus Stepanians; Michael Frauchinger, 17–44. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110733679-005>.
- Schwartz, Thomas. 1978. „Obligations to Posterity“. In *Obligations to Future Generations*, herausgegeben von Richard I. Sikora und Brian Barry, 3–13. Winwick: White Horse.
- Shiffrin, Seana. 1999. „Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm“. *Legal Theory* 5 (2): 117–48.
- Southwood, Nicholas. 2010. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Steinbock, Bonnie. 2009. „Wrongful Life and Procreative Decisions“. In *Harming Future Persons*, herausgegeben von David Wasserman und Melinda Roberts, 155–78. Dordrecht: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0\\_8](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5697-0_8).
- Suikkanen, Jussi. 2014. „Contractualism and Climate Change“. In *Canned Heat: Ethics and Politics of Climate Change*, herausgegeben von Marcello Di Paola und Gianfranco Pellegrino, 115–28. New Delhi: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315734002-8>.
- Thomson, Judith. 2010. „More on the Metaphysics of Harm“. *Philosophy and Phenomenological Research* 82 (2): 436–58. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00418.x>.
- Unruh, Charlotte. 2023. „A Hybrid Account of Harm“. *Australasian Journal of Philosophy* 101 (4): 890–903. <https://doi.org/10.1080/00048402.2022.2048401>.
- Wallace, R. Jay. 2002. „Scanlon’s Contractualism“. *Ethics* 112 (3): 429–70. <https://doi.org/10.1086/338481>.
- . 2019. *The Moral Nexus*. Princeton: Princeton University Press.

# Der intergenerationale Turnus im irdischen Raum

## The intergenerational turn and terrestrial space

MATTHIAS FRITSCH, CONCORDIA UNIVERSITY, MONTRÉAL<sup>1</sup>

*Zusammenfassung:* Dieser Artikel bietet eine Antwort auf massive ökologische Destabilisierungen, indem er die vielversprechenden Vorschläge, Generationengerechtigkeit zu verstehen als ein abwechselndes *An-der-Reihe-Sein* mit der Erde verbindet mit den Entwürfen einer geokinetischen Sicht der Erde und der Idee einer zweiten Kopernikanischen Revolution. Die Argumentation erfolgt in vier Schritten. Erstens argumentiere ich, dass die jüngsten Aufforderungen, auf das Anthropozän zu reagieren, indem wir die gelebte menschliche Zeit in die geologische Zeit einbetten, durch die Zeit der Generationen und somit durch die Ethik der aufeinander folgenden menschlichen Generationen ergänzt werden muss. Um dann die intergenerationale Gerechtigkeit zu konzeptualisieren, gehe ich daraufhin auf den Vorschlag ein, dass sich die menschlichen Generationen mit der Erde abwechseln, also jede Generation eine Art Turnus innehat. Im dritten Abschnitt wird gezeigt, dass die Erde jedoch kein externes, austauschbares Objekt ist, das wir abwechselnd benutzen (wie es z. B. bei einem Fahrrad der Fall wäre). Ebenso ist sie kein Objekt, das wir wahlweise nutzen oder nicht nutzen können, sondern sie ist konstitutiv dafür, dass Generationen überhaupt entstehen und sich abwechseln können. In diesem konstitutiven Sinne wechseln nicht nur ‚wir‘ uns mit der Erde ab, sondern, so könnte man sagen, sie wechselt auch uns ab. Um diesen Gedanken weiter zu spezifizieren, diskutiere ich abschließend die sogenannte ‚zweite Kopernikanische Revolution‘, nach der sich die Erde nicht nur um die Sonne bewegt, sondern auch in ihrem Inneren in Bewegung ist und diese geokinetischen Prozesse die menschlichen Generationen mitkonstituieren. In diesem Sinne fordern uns die Umweltdestabilisierungen auf, die Zeit als immer schon intergenerationell verfasst und den Raum als gegenkopernikanisch zu verstehen.

---

<sup>1</sup> Ich bedanke mich bei anonymen Rezensenten und bei den Herausgebern, Niklas Ellerich-Groppe und Dominik Koesling, für sehr hilfreiche Kommentare.

*Schlagwörter:* Generationengerechtigkeit; Umweltkrise; geologische Tiefenzeit; Turnus (turn-taking); zweite Kopernikanische Wende; geokinetische Erde

*Abstract:* This article offers a response to massive environmental destabilization by linking the promising accounts of intergenerational justice as *turn-taking* with the proposals for a geokinetic view of earth and the idea of a second Copernican revolution. The argument will proceed in four steps. First, I suggest that recent proposals calling on us to respond to the Anthropocene by ‘being geologically human’, that is, by situating lived human time in geological time, should be supplemented by generational time, and thus, by the ethics of human generations following one another. To conceptualize intergenerational justice, I review the proposals for human generations taking turns with the earth. I then suggest that, however, the earth is not an external, exchangeable object of turn-taking (as e.g. a bicycle would be). Rather than being an object that we may choose to use or not, earth is constitutive of generations being able to come about and take turns in the first place. In this constitutive sense, earth also takes turns with us. To further specify this idea, I discuss the so-called ‘second Copernican revolution’, according to which the earth not only moves around the sun, but is internally on the move, its geokinetic processes co-constituting human generations. If the argument goes through, the environmental crises in our very midst should be understood as demanding a reconceptualization of time as always already intergenerational and space as counter-Copernican.

*Keywords:* intergenerational justice; environmental crisis; geological deep time; turn-taking; second Copernican Revolution; geokinetic earth

## Einleitung

Dieser Artikel versucht, eine Antwort auf die gegenwärtigen Destabilisierungen der Umwelt zu geben, indem er die jüngsten Darstellungen der Generationengerechtigkeit als abwechselndes *An-der-Reihe-Sein* mit der Idee einer zweiten Kopernikanischen Wende und in diesem Sinne mit einer geokinetischen Sicht auf die Erde verbindet. Demnach wechseln sich die Generationen mit der Erde ab, wobei die Erde jedoch kein passiver Gegenstand ist, sondern die Generationen mitkonstituiert.

Die Argumentation wird in vier Schritten erfolgen: (1) Zunächst argumentiere ich, dass die jüngsten Vorschläge, auf das ‚Anthropozän‘ zu reagieren, indem wir die gelebte menschliche Zeit in der geologischen Tiefenzeit verorten, durch eine Zeit der Generationen ergänzt werden muss, weil der geologischen Zeit die normativen und begrifflichen Ressourcen fehlen, um die Sorge um die Zukunft zu entwerfen und zu motivieren. (2) Um Gerechtigkeit zwischen den Generationen zu konzeptualisieren, trage ich dann meinen (andernorts entwickelten) Vorschlag vor, nach dem Generationen

sich mit der Erde abwechseln. Anstatt die Erde unter den verschiedenen Generationen nach dem Modell der zerlegenden Verteilungsgerechtigkeit aufzuteilen, sollten wir uns vorstellen, dass die Generationen sich mit einem quasi-holistischen, regenerativen Gegenstand abwechseln, der sich nicht in Teile zerlegen lässt, ohne ihn zu beeinträchtigen oder gar zu zerstören. Die entscheidende normative Frage der Nachhaltigkeit ist dann, was ein gerechter Turnus mit den Erdsystemen ist. (3) Im dritten Schritt schlage ich vor, dass sich die Erde von den üblichen Gegenständen der Turnus-Teilung (z. B. einem Fahrrad oder einem Ferienhaus) unterscheidet. Die Erde ist kein äußeres, austauschbares Objekt, das wir nutzen können oder nicht, sondern sie ist konstitutiv dafür, dass Generationen überhaupt entstehen und sich abwechseln können. (4) Um dies weiter zu spezifizieren, erörtere ich das, was einige Autor:innen die zweite Kopernikanische Wende genannt haben. Nach dieser neuen Sichtweise bewegt sich die Erde nicht nur um die Sonne, sondern ist in ihrem Inneren in Bewegung, wobei diese geokinetischen Prozesse den Menschen mitkonstituieren. Die Erde dreht sich nicht nur um die Sonne, als befände sie sich in einem undifferenzierten Raum ohne jede Form von Handlungsfähigkeit, sondern zieht uns in ihre innere Bewegung hinein. Gerade die Umweltkrisen in unserer Mitte erfordern eine Neufassung des irdischen Raums als geokinetisch und der Zeit als intergenerationell. Die zweite Kopernikanische Wende braucht aber die intergenerationelle Turnus-Teilung ebenso sehr wie die geologische Verortung des Menschen. Ohne die Normativität und die Zeit der menschlichen Generationen fehlt dieser Wende die richtige Art von profuturaler Motivation und das Verständnis für unser intergenerationelles Sein.

## (1) Das Anthropozän und die Tiefenzeit

Im Diskurs über das Anthropozän – die vorgeschlagene geochronologische Epoche, die durch die massiven wenn auch teils unfreiwilligen Auswirkungen einiger Menschen (oder der Menschheit) auf die Natur gekennzeichnet ist (Crutzen und Stoermer 2000; Steffen et al. 2007) – hört man häufig die Behauptung, dass die richtige Antwort auf diese neue Epoche darin besteht, den Menschen in der tiefen geologischen Zeit zu verorten – der Zeit, in der diese Auswirkungen lesbar sein werden. Als Tiefenzeit bezeichnen Wissenschaftler:innen die geologische Zeit der Naturgeschichte, die das gesamte Leben auf der Erde umfasst und miteinander verbindet (Gould 1990). Dabei geht es somit nicht nur um Jahrhunderte oder Jahrtausende, sondern mehr noch um die Zeitskala, die bis zu den Ursprüngen des Universums, der Entstehung der Erde und der Entwicklung allen Lebens zurückreicht, bis hin zum gegenwärtigen Zeitpunkt und darüber hinaus in die Zukunft.

In dieser Zeit, so die häufige Forderung, solle sich der Mensch des Anthropozäns neu verorten. So fordert z. B. David Wood ein neues „geologisches Bewusstsein“, da die Tiefenzeit heute die menschliche Geschichte „beiseitegeschoben“ habe (Wood 2018, 29). Wood erinnert daran, dass für Freud die erste Kopernikanische Wende eine gewaltige „Wunde in der menschlichen Psyche“ darstellte, so wie danach Darwins Evolutionstheorie und die psychoanalytische Entdeckung des Unbewussten (Wood 2018, 29). Wood aber kontrastiert in seinem Buch *Deep Time Dark Times: On Being Geologically Human* diese drei „Wunden“, die (mit Ausnahme von Darwin) Transformationen *innerhalb* der menschlichen Geschichte seien, mit dem geologischen Bewusstsein, welches eben diese Geschichte selbst verdränge. Daher verlange das Anthropozän, ein geologisches Bewusstsein zu entwickeln, die menschliche Geschichte in die Naturgeschichte einzutragen und die „Bedeutung der Tiefenzeit wahrzunehmen“ (Wood 2018, 29).

Ähnlich argumentiert der postkoloniale Historiker Dipesh Chakrabarty in seinem jüngsten Buch über den Klimawandel. Nachdem auch er an die massiven Auswirkungen menschlicher Aktivitäten erinnert hat, argumentiert er, dass das Jetzt der menschlichen Geschichte im Anthropozän mit dem langen Jetzt der geologischen und biologischen Zeitläufte ‚verflochten‘ worden sei:

In thinking historically about humans in an age when intensive capitalist globalization has given rise to the threat of global warming and mass extinction, we need to bring together conceptual categories that we have usually treated in the past as separate and virtually unconnected. We need to connect deep and recorded histories and put geological time and the biological time of evolution in conversation with the time of human history and experience (Chakrabarty 2021, 7-8).

Es mag etwas schwächer klingen als bei Wood, aber auch hier gilt es, die Geschichte mit Geologie in Verbindung zu bringen. In ähnlicher Weise argumentiert auch Ted Toadvine, die Tiefenzeit sei weiterhin wichtig, weil sie Geomaterialität zur Geltung bringe (Toadvine 2022). In jüngster Zeit hätten die Umwelt- und Geisteswissenschaften versucht, die Aufmerksamkeit für das Wirken, den Widerstand und die Lebendigkeit der materiellen Elemente zu wecken, ihre Ablagerungen, Versteinerungen, Zerfallserscheinungen, Wirbel und Strömungen. Die Andersartigkeit dieser geologischen Welt und die Abhängigkeit des Lebens von ihnen komme vielleicht am besten durch ihre hartnäckige und widerspenstige Zeitlichkeit zum Ausdruck, durch ihren Verlauf eben in einer Tiefenzeit, die nicht nur sehr lang sei, sondern auch grundsätzlich asynchron zu den Zeitläufen menschlicher

Kulturen und persönlicher Biografien. Das aufkommende kulturelle Bewusstsein für diese tiefe geologische Vergangenheit, so Toadvine und andere, spiegele sich in unserem Interesse an den Horizonten der tiefen Zukunft wider, etwa in der Konfrontation mit den geologischen Hinterlassenschaften des Klimawandels und des Atommülls (Toadvine 2024). Auch wenn viele behaupten, dass dieser Bruch der zeitlichen Horizonte die Bemühungen um globale Nachhaltigkeit und die Sorge um die Gerechtigkeit zwischen den Generationen vorantreibt, habe ich, wie wir sehen werden, in dieser Hinsicht meine Zweifel.

Bei Chakrabarty führt der Gedanke der Alterität dessen, was er im Zusammenhang mit der geologischen Zeit „das Planetarische“ nennt, zur Aufstellung zweier „Kalender“: die Tiefenzeit der Erdgeschichte, die sich nicht um die Menschen kümmert, und die Zeit des historischen Geschehens, das übliche Untersuchungsfeld von Historiker:innen seiner Zunft (Chakrabarty 2021, 12-14, 203, 214). Er assoziiert die Alterität des Planetarischen mit einer Zeit vor dem Menschen, von der er, hier dem Spekultativen Materialismus des Quentin Meillassoux (2012) folgend, glaubt, dass weder Historiker:innen noch Phänomenolog:innen sie kennen (Chakrabarty 2021, 87).<sup>2</sup> Aber das, was er seit einem vielzitierten Aufsatz „das Klima der Geschichte“ nennt (Chakrabarty 2009), störe heute die Normalität, denn die Tiefenzeit „durchbreche“ erstmals die „Mauer“ oder „Wand“ zwischen diesen beiden Zeitlinien und „verstricke“ und „vermische“ die planetarische mit der menschlichen Geschichte. Durch diesen durch menschliche Aktivitäten mitverursachten Durchbruch entstehe die Notwendigkeit, die Menschheit als „bio-geologischen Akteur“ zu fassen, auch wenn wir uns so nicht selbst verstehen und dieses Wissen gar dem geschichtlichen Verstehen widerstehe (Chakrabarty 2021, 45). Ohne die Tiefenzeit und den Gattungsbegriff des biogeologischen Akteurs, z. B. also nur als Teil und Ergebnis der Geschichte des Kapitalismus, ließe sich die massive Umweltkrise nicht begreifen, wie Chakrabarty meint:

Climate change, refracted through global capital, will no doubt accentuate the logic of inequality that runs through the rule of capital; some people will no doubt gain temporarily at the expense of others. But the whole [environmental] crisis cannot be reduced to a story of

---

<sup>2</sup> S. auch zu Husserl, Chakrabarty 2021, 179ff.; eine Verteidigung Husserls und Merleau-Pontys findet sich in Toadvine 2022, auch in Toadvine 2024.

capitalism. Unlike in the crises of capitalism, there are no lifeboats here for the rich and the privileged (Chakrabarty 2021, 45).

Wie wir hier bereits sehen können, hat die Verteidigung der Alterität der Erde als das tiefenzeitliche Planetarische, das sich der Geschichtswissenschaft wie auch der Phänomenologie (von Husserl bis Heidegger) entziehen soll, politische Konsequenzen. Trotz seiner anhaltenden postkolonialen Kritik am Eurozentrismus und an der globalen Ungleichheit, die der Kapitalismus mit sich bringt, bedeutet die „Durchbrechung der Mauer“ (Chakrabarty 2021, 4) für Chakrabarty, dass die profuturale Sorge auch eine für die gesamte Menschheit sein muss, nicht nur für die Armen. Und das bringt mich zu einem grundlegenden Problem im Diskurs des Anthropozäns.

Die Forderungen nach einem geologischen Bewusstsein sind unter folgendem Gesichtspunkt verständlich: Natürlich kann die Tiefenzeit das Verständnis für die Abhängigkeit des Menschen von der Umwelt und ihrer eigenen fragilen Geschichtlichkeit wecken und verstärken, wie auch Wood schön zeigt (Wood 2019); auf diese Abhängigkeit werde ich unten näher eingehen. Hinzu kommt Folgendes. Wenn der Singular ‚der Mensch‘ sich als notwendig erweisen sollte, wie Chakrabarty meint, und dieser Mensch nun kollektiv und über längere Zeiträume hinweg ein unbeabsichtigter, unbewusster Akteur auf geologischer Ebene ist, etwa wie ein Meteor, der die Atmosphäre oder die Umlaufbahn des Planeten verändert, dann sollte unser Selbstverständnis dem entsprechen: Wir sollten das Unbewusste und Unbeabsichtigte zum Bewussten und damit zum prinzipiell Veränderbaren und Steuerbaren machen. Das wirft natürlich große Fragen auf, z.B. wie die menschliche Gattung politisch geeint sein könnte ohne Unterdrückung, und zwar über die längeren Zeiträume, die nötig sind, um ihre Handlungen demokratisch zu lenken; wie man ein Gleichgewicht zwischen geologischer Bescheidenheit und menschlicher Verantwortung für die Governance der Erdsysteme denken könnte, usw. Trotz der verständlichen Bemühungen um ein geologisches Bewusstsein möchte ich nun einige Bedenken gegenüber diesen Forderungen nach einem geologischen Bewusstsein äußern, die auch Bedenken gegenüber dem Diskurs über das Anthropozän sind.

Zunächst müssen wir Kausalität und Verantwortung klar trennen. Wenn die menschliche Gattung für eine Reihe von Umwelteffekten kausal verantwortlich gemacht werden kann, die nur kollektiv und kumulativ erfasst werden können, wenn man mithin die menschliche Spezies als einen biogeologischen Akteur betrachtet, wie Chakrabarty argumentiert, dann macht dies nicht alle Menschen gleichermaßen verantwortlich. Wir sollten die Menschheit als geografisch und sozioökonomisch differenziert

betrachten, wobei der signifikanteste, aber auch vereinfachende Unterschied sicherlich zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden besteht. Der industrialisierte, entwickelte Norden trägt weitaus mehr Verantwortung für Umweltschäden, ist aber – und das ist Teil der gegenwärtigen Ungerechtigkeit – viel weniger davon betroffen, auch weil er über mehr Ressourcen zur Anpassung verfügt (oft das Ergebnis der kolonial-imperialen Geschichte und dem fortwährenden Extraktivismus). Solche signifikanten Unterschiede gibt es auch innerhalb der Länder, z. B. zwischen Klassen. Derartige Unterschiede werden jedoch leicht durch die Idee des Anthropozäns überdeckt, was im Großen und Ganzen die Motivation ist für Gegenvorschläge wie das Kapitalozän, das Eurozän und ähnliches (Moore 2016; Grove 2017).

Darüber hinaus sollten wir eine einzige Trennlinie zwischen den Arten vermeiden, insbesondere zwischen Menschen und allen anderen Tieren und Pflanzen als eine hierarchische Trennung, die den anthropozentrischen Humanismus gestützt hat (Plumwood 1993; Derrida 2006). Der Hauptpunkt aber, auf den ich mich jetzt konzentrieren will, ist der Folgende: Wir sollten die menschliche Gattung auch als zeitlich differenziert betrachten, nämlich in Form von Generationen. Die letztgenannte Differenzierung wird in diesem Zusammenhang normalerweise nicht untersucht, obwohl es Vorteile hat, die Menschheit als in Generationen verfasst zu verstehen. Trotz ihrer Vorzüge halte ich die Idee der Tiefenzeit für nur begrenzt nützlich, wenn sie nicht enger mit der Generationenzeit verknüpft wird: der Zeit der Vorfahren und Nachkommen. An anderer Stelle (Fritsch 2018, 19-24) habe ich die verschiedenen Generationenbegriffe untersucht und mich für ein "idealisiertes Familienmodell" stark gemacht, das bei Ökonom:innen auch "overlapping generations model" (OGM) genannt wird (Blanchard and Fischer 59; Barro and Sala-i-Martin 2004). Demnach bezieht sich ‚Generation‘ auf die Gesamtheit aller in einem bestimmten Zeitraum Geborenen, dessen Länge durch die durchschnittliche Zeit bestimmt wird, in der Kinder zu Eltern werden, und Eltern zu Großeltern, z. B. 30 Jahre (Birnbacher 1988, 23-24; s.a. Dilthey 1990, 37). Nach dieser Definition bezieht sich ‚zukünftige Menschen‘ sowohl auf überlappende Generationen als auch auf nicht überlappende Individuen (die ‚Ungeborenen‘ zu dieser Zeit).

Die Diskrepanz zwischen der geologischen Zeit und der Zeit der Generationen manifestiert sich unter anderem in den Berichten über die derzeit unzureichenden Maßnahmen bei der Destabilisierung der Umwelt. Befürworter:innen des geologischen Bewusstseins (oder des Anthropozäns, der Tiefenzeit usw.) gehen in ihren politischen Diagnosen dieser Maßnahmen in Bezug auf den Klimawandel typischerweise nicht auf das ein, was Stephen Gardiner als „intergenerationelle Weitergabe des Schwarzen

Peters“ oder als „Tyrannei der Gegenwart“ (Gardiner 2011, 143) bezeichnet hat.<sup>3</sup> Gardiners Argument für ein im Falle von Generationen verschärftes kollektives Handlungsproblem zeigt, dass in den institutionellen Strukturen der Moderne, die eigennütziges Verhalten in wichtigen Lebensbereichen fördern, die Versuchung sehr groß ist, sich auf ‚vorverlagerte‘ Aktivitäten einzulassen, die zwar kurzfristige Vorteile, aber langfristig höhere Kosten mit sich bringen, letztere oft ökologisch (aber auch infrastrukturell, institutionell usw.). Die auffällige Abwesenheit einer spezifisch intergenerationellen Diagnose findet sich, wie wir sehen werden, auch bei Latour und Serres, deren Diagnosen der Untätigkeit oder unzureichender Tätigkeit sich typischerweise auf die Kluft zwischen Wissenschaft und Politik beziehen (z. B. Latour 2015, 45; Serres 1990; auch, aber vielschichtiger in Latour 2017).

Das Fehlen einer generationenübergreifenden Komponente in den Diskussionen um das Anthropozän führt meiner Meinung nach dazu, dass sich diese geologischen Diskurse auf die Menschheit als die angemessene Einheit des pro-futuralen Anliegens konzentrieren. Hier meine ich, dass wir trotz seiner Bedeutung für die Anerkennung des Einflusses der Menschheit auf die Biosphäre als Ganzes den Begriff ‚Menschheit‘ als zukunftsorientiertes, kritisch-normatives Konzept ablehnen sollten, wie es in Anthropozän-Diskursen so oft impliziert wird. Wir sollten die Frage nach der Menschheit als kausalem Akteur von der Menschheit als zukünftigem Anliegen trennen, d. h. wir sollten versuchen, die kausale Geschichte von unserer Darstellung der pro-futuralen Verantwortung zu entkoppeln, sowohl was das Subjekt der Verantwortung (die gesamte Menschheit) als auch was das Objekt (die Sorge um den Fortbestand der Menschheit) betrifft. Selbst wenn man also mit Chakrabarty und anderen darin übereinstimmen sollte, dass wir heute die Menschheit als einen biogeologischen Akteur ansehen müssen, muss dies nicht die profuturale, moralisch-politische Perspektive der Gerechtigkeit für die Zukunft bestimmen.

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass diese kausale Darstellung ungenau und unterdifferenziert ist, aber es ist kaum darauf abgehoben worden, dass dasselbe Narrativ, das eben die Menschheit im Singular ansetzt, häufig auch zur Idee führt, dass es das Wichtigste sei, das Überleben der Menschheit in der Zukunft zu sichern. Das beginnt oft damit, dass man meint, die Verortung des Menschen in geologischer Zeit führe notwendig dazu, die Tiefenzeit zu einem Zeitpunkt in der Zukunft

---

<sup>3</sup> Chakrabarty erwähnt Gardiners Arbeit nur am Rande (2021, 10n37). Gardiner operiert übrigens mit einem von meinem abweichenden Generationen-Begriff, dennoch hat seine Analyse auch Anwendung auf OGM.

weiterzuspinnen, an dem es die Menschheit nicht mehr geben wird, aber ihre Spuren in den Gesteinsschichten der Erde nachweisbar sein werden (Colebrook 2014, 10ff.). Normalerweise sind ja geologische Epochen retrospektive Kategorien. Wenn wir also schon jetzt vom Anthropozän sprechen, so versetzen wir uns in eine ferne Zukunft, in der der Mensch möglicherweise zum Zeitpunkt der Diagnose – und sicher irgendwann in der Ferne der Tiefenzeit – nicht mehr existieren wird.

Chakrabarty etwa meint, die Gegenwart der planetarischen Krisen lasse sich nur dann fassen, wenn wir eine ‚Zukunft ohne uns‘ denken; hierzu bezieht er sich auf Alan Weismans Bestseller *The World Without Us* (Chakrabarty 2021, 23). Dieser Gedanke vom Ende der Menschheit wird manchmal damit verbunden, dass das Anthropozän signalisiere, die Menschheit werde geeint eben gerade und nur durch ihre Macht, massives Aussterben von Arten zu verursachen, die Vernichtung der eigenen Art explizit miteingeschlossen. Die Menschheit als einheitliche ist damit schon von ihrem Ende her gedacht (Cohen et al. 2016, 8). Von dort scheint es dann für viele Autoren nur noch ein kurzer Schritt, als das wichtigste Ziel für die Zukunft das Überleben der Menschheit auszugeben, wie Hans Jonas schon in den 1970er Jahren, allerdings auf anderer Grundlage aber auch im Angesicht menschengemachter ökologischer Bedrohung, argumentiert hatte (Jonas 1979). Dieser Schritt ist aber offenkundig ein Kurzschluss, und es wäre besser, wie ich versuche zu zeigen, die berechtigte Sorge um die Zukunft in Generationsbegriffen zu denken, wie Jonas es ja auch formuliert.

Denn *erstens* ist der Begriff der Menschheit nicht nur, wie bereits angedeutet, geographisch und sozial-ökonomisch unterdifferenziert, sondern auch zeitlich und geschichtlich. Dies hat insbesondere die marxistische Kritik am Anthropozän mit dem Gegenvorschlag des Kapitalozäns hervorgehoben und daher die Differenzierung der Menschheit, als Verursacher und auch als Opfer dieser Prozesse, betont (Malm und Hornborg 2014; Malm 2016; Moore 2016). Ich füge dieser Differenzierung nun die zeitliche hinzu.

*Zweitens* ist das Ziel des menschlichen Überlebens zu niedrig angesetzt. Viele Ungerechtigkeiten könnten zukünftigen Menschen zugefügt werden, die davon nicht erfasst werden. Obwohl ein absolutes Worst-Case-Szenario tatsächlich das menschliche Leben selbst gefährden könnte, sind nicht so sehr die Menschen allgemein, sondern ihre verletzlichsten Mitglieder durch Umweltdestabilisierungen bedroht. Wenn sich zukunftsorientierte Bedenken in erster Linie um die Rettung der Menschheit sorgen, kann das tendenziell bedeuten, dass diejenigen gerettet werden sollen, die von denjenigen, die am ehesten in der Lage sind, sich damit auseinanderzusetzen, als die Würdigsten, die Fortschrittlichsten, die Rationalsten, die

Verantwortungsvollsten usw. angesehen werden.<sup>4</sup> Wie wir schon gehört haben, hat Chakrabarty in seiner Debatte mit den Befürworter:innen des Kapitalozäns ja tatsächlich argumentiert, dass es beim Klimawandel keine Rettungsboote gäbe: „[u]nlike in the crises of capitalism, there are no lifeboats here for the rich and the privileged“ (Chakrabarty 2021, 45). Gekoppelt mit der überragenden profuturalen Bemühung, die Menschheit zu retten, kann dies zur Rechtfertigung der Bunker und Hochseejachten (die buchstäblichen Rettungsboote) der Superreichen werden. Um dies zu zeigen, zitiere ich Chakrabarty noch einmal:

Humans remain a species in spite of all our differentiation. Suppose all the radical arguments about the rich always having lifeboats and therefore being able to buy their way out of all calamities including a Great Extinction event are true; and imagine a world in which some very largescale species extinction has happened and that the survivors among humans are only those who happened to be privileged and belonged to the richer classes. Would not their survival also constitute a survival of the species (even if the survivors eventually differentiated themselves into, as seems to be the human wont, dominant and subordinate groups)? (2017, 34; s. auch 2021, 137)

Aus diesen Gründen sollte die kritische Antwort auf das Anthropozän – abgesehen von dem offensichtlicheren Desiderat der Berücksichtigung globaler Gerechtigkeit – eine Theorie der intergenerationellen Gerechtigkeit entwickeln, um zu vermeiden, dass das Überleben der Menschheit zum Hauptziel der Antwort auf das Anthropozän ausgegeben wird. So wie die Belange der globalen Gerechtigkeit die Menschen nach geografischen, sozioökonomischen und politischen Gesichtspunkten differenzieren müssen, so sollten auch die zukunftsorientierten Werte und Interessen vom menschlichen Überleben losgelöst und nach Generationen unterschieden werden.

Ein *dritter Grund* kann schließlich etwa bei indigenen Autor:innen gefunden werden. Die Bedeutung von Vorfahren und Nachkommen haben nämlich auch viele indigene Reaktionen auf den Klimawandel und die

---

<sup>4</sup> Genau diese Tendenzen finden wir m. E. etwa bei der sog. Longtermism-Bewegung und ihrer prominenten (oft sehr reichen) Unterstützung (Torres 2021). Hier ist allerdings nicht der Ort, um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit philosophischen Argumenten der Longtermist:innen und ihrer konsequentialistischen Grundlagen im sog. Effective Altruism (Ord 2021; MacAskill 2022) zu beginnen (s. Adams et al. 2023).

Umweltzerstörung betont. Sie haben die typischen Darstellungen des Anthropozäns als dystopische oder postapokalyptische Erzählungen von Klimakrisen angefochten, die die Menschen in schrecklichen Science-Fiction-Szenarien zurücklassen werden. Denn solche Erzählungen neigen dazu, einige Bevölkerungsgruppen aus der Geschichte auszulöschen, wie z.B. indigene Völker, die sich dem Klimawandel stellen müssen, nachdem sie bereits einen durch koloniale Gewalt verursachten Wandel ihrer Gesellschaften durchgemacht haben und in vielen Fällen weiterhin erleben. Dieser Wandel ähnelt in gewisser Weise den befürchteten Folgen des Klimawandels für die Nachkommen der Kolonisatoren (erzwungene Vertreibung vom angestammten Land, Hunger und Armut, Verlust einer bedeutungsstiftenden Verbindung mit einem lokalen Ökosystem und seiner Tierwelt, große Flüchtlingsströme, Verlust von Handlungsfähigkeit und politischer Selbstbestimmung, usw.; s. Whyte 2018). Anstatt eine bevorstehende Krise zu befürchten, betrachten viele indigene Perspektiven auf den Klimawandel die Gegenwart als bereits dystopisch (Scott 2016, 73). Mit anderen Worten: Die Angst um die Zukunft der Menschheit als Ganzes vergisst die Vergangenheit einiger Menschen und verrät damit ein illegitimes Privileg. Im Gegensatz zu dieser Auslöschung einiger Geschichten sind indigene Ansätze zum Klimawandel oft durch dialogische Erzählungen mit Nachkommen und Vorfahren motiviert (z.B. bei Whyte 2018).<sup>5</sup>

Zum Abschluss dieses Abschnitts lässt sich also sagen, dass der Aufruf zum ‚geologischen Menschseins in der Tiefenzeit‘ die Generationenwechsel berücksichtigen muss: eine sinnvollere, motivierendere und gerechtere Zeit.

## (2) Generationen im Turnus

Wie aber lässt sich der Generationswechsel im Kontext der Umweltdestabilisierung sowohl ontologisch als auch normativ am besten fassen? Hierzu gibt es eine sich ausweitende Literatur, die ich hier nicht im Einzelnen Revue passieren lassen kann (vgl. etwa Laslett und Fishkin 1992; Dobson 1999; Tremmel 2009; Gosseries und Meyer 2009; Meyer 2016; Gonzalez-Ricoy und Gosseries 2017; Gardiner 2021; Gosseries 2023). In diesem Abschnitt werde ich eine Theorie der intergenerationellen Gerechtigkeit darstellen, die ich andernorts entwickelt habe (Fritsch 2011b; 2018; 2020b; 2023a), und ihre Beziehung zur globalen Gerechtigkeit auf einen anderen Tag verschieben. Aufgrund der Umweltkrise liegt das Augenmerk hier auf

---

<sup>5</sup> Siehe hierzu auch Fritsch 2024a.

der Frage, wie Generationen die Natur oder die Erde (Klima eingeschlossen) gerecht teilen können und sollen.

Ich werde zunächst ein wenig darauf eingehen, warum Generationengerechtigkeit ein wichtiger Hebel ist, um auf die Umweltdestabilisierung zu reagieren. Moralische und politische Antworten auf die Umweltkrisen lassen sich zumindest zum Teil gut in normativen Beziehungen zwischen den Generationen fassen. Ohne den moralischen Wert der Natur vorauszusetzen, wird die Erhaltung der Umwelt um der zukünftigen Generationen willen moralisch gefordert (Gardiner 2011). In der Tat wurde oft vorgeschlagen, dass Nachhaltigkeit und nachhaltige Entwicklung am besten als Forderungen nach intergenerationaler Gerechtigkeit formuliert werden können (Holland 1999; Habib 2013). Die bekannte Definition der Brundtland-Kommission lautet ja, nachhaltige Entwicklung „meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs“ (WCED, 1987, 53). Dennoch wird in Diskussionen über Nachhaltigkeit einer gründlichen Untersuchung von Theorien der intergenerationalen Gerechtigkeit zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, wie Philosophen immer wieder moniert haben (etwa Gosseries 2008, 62; siehe auch Gosseries 2023).

Die Ethik zwischen den Generationen ist ein entscheidender Hebel in der Umweltkrise, nicht nur wegen der offensichtlichen Ungerechtigkeiten gegenüber zukünftigen Menschen, sondern auch, weil die Sorge um die Nachkommenschaft einen breiten Querschnitt der Weltöffentlichkeit zusammenzubringen verspricht. Während Umweltaktivisten und Ökologen dazu neigen, den nicht-instrumentellen Wert der Natur in den Vordergrund zu rücken, nehmen politische Entscheidungsträger:innen und Wirtschaftswissenschaftler:innen sowie die breite Öffentlichkeit oft einen eher anthropozentrischen und humanistischen Standpunkt ein. Zu diesen Unterschieden kommen kulturelle Differenzen in Bezug auf so grundlegende Fragen wie die Vorstellung davon, was Natur ist, wie der Mensch mit ihr verflochten ist und welchen normativen Status sie hat. Die Sorge um künftige Menschen kann, *grosso modo*, die daraus resultierenden Meinungsverschiedenheiten über den Schutz der Natur umgehen, sollte jedoch nicht, wie ich gleich argumentieren werde, die notwendige Einbettung der Generationen in natürliche Systeme vernachlässigen.

Theorien der intergenerationalen Gerechtigkeit müssen sich jedoch bekanntermaßen mit „ontologischen Problemen“ auseinandersetzen (Becker 1986, 232), die von der Herausforderung der Nichtexistenz der Künftigen und dem schlechten epistemischen Zugang bis hin zu Interaktionsproblemen (wie etwa mangelnde Reziprozität) und Fragen der ontologischen Verfassung der geschichtlichen Welt, inklusive des Nicht-

Identitätsproblems reichen (Page 2006; Roberts und Wasserman 2009; Jamieson 2014; Gosseries und Meyer 2009; siehe hierzu meinen Abriss in Fritsch 2018, 24-38). Deshalb habe ich vorgeschlagen, Gerechtigkeit zwischen den Generationen in Begriffen der asymmetrischen Reziprozität und des Turnuswechsels zu formulieren, die viele der Probleme umgehen oder zumindest abschwächen, insbesondere die oft zugrunde liegende Prämisse, nach der Gerechtigkeit zunächst und zumeist unter Zeitgenossen zu denken ist, Generationengerechtigkeit daher nur ein nachträglicher Gedanke ist (Fritsch 2018).

Ein paradigmatischer Fall für eine solche Sichtweise ist Rawls, der die Gerechtigkeit zwischen den Generationen ausdrücklich als „problem of extension“ bezeichnet, ebenso wie die Beziehungen zu anderen Nationen, zu Menschen mit Behinderung, zu Tieren und zur übrigen Natur (Rawls 1996, 20ff.). Zukünftige Menschen gehören ihm zufolge also nicht zum Kernproblem der Gerechtigkeit, einem Kern, der durch „Vereinfachungen“ für die Theoriebildung gewonnen wird (Rawls 1971, 45-46), auch wenn Rawls einräumt, dass Erkenntnisse aus den „extensions“ den Theoriekern verändern können. Andere Theoretiker:innen der intergenerationellen Gerechtigkeit haben ebenfalls vorgeschlagen, dass diese Gerechtigkeit im Allgemeinen am besten behandelt wird, wenn wir uns auf bestehende, gut ausgearbeitete Theorien der Gerechtigkeit unter Zeitgenossen stützen, die wir modifizieren, um zukünftige Menschen einzubeziehen (Gosseries und Meyer 2009).

Diese Herangehensweise könnte man als eine Art von ontologischem Präsentismus begreifen, der sich Zeitgenossen als einander gegenwärtig vorstellt, während Vorfahren und Nachkommen weit entfernt sind und eine besondere, sekundäre Bemühung erfordern, um sie überhaupt in unseren Gesichtskreis zu bringen. Gegen diesen Präsentismus habe ich mich auf phänomenologische Zeittheorien und indigene Ansichten über die Gaben der Vorfahren und der Natur gestützt, um zu argumentieren, dass im Allgemeinen jede Gegenwart von der Vergangenheit und der Zukunft getragen wird, und dass insbesondere die heutigen Generationen von reziproken Beziehungen mit Vorfahren und Nachkommen leben (Fritsch 2018). Die Zeit kann nicht vom irdischen Raum getrennt werden, so wie die Generationen nicht losgelöst von den natürlichen und sozialen Kontexten gedacht werden können, die, wie mobil sie auch sein mögen, die Generationen aneinanderbinden – und sie natürlich auch voneinander trennen.

Vor diesem Hintergrund habe ich dann – um eine längere Argumentationskette kurz zu fassen – versucht zu zeigen, dass sich Generationen mit der Erde und anderen quasi-holistischen Institutionen (Sprache, Kultur, gesellschaftliche Institutionen) abwechseln. Denn der Fall von

Generationen, die sich die Erde teilen, stellt die Verteilungsgerechtigkeit vor besondere Bedingungen, die eine grundsätzliche Abweichung vom gängigen Modell des Aufteilens in Teile nahelegen. Teilen kann man etwas nämlich nicht nur, indem man es aufteilt, sondern auch, indem man sich damit abwechselt. Diese grundlegende Idee, nahezu vollständig vergessen in den Gerechtigkeitstheorien, haben Allen Habib im Hinblick auf die Rawls'sche Tradition (Habib 2013) und ich im Rückgriff auf Aristoteles' *Politik* (und der dortigen Vorstellung der Ämterteilung) für die Generationengerechtigkeit versucht fruchtbar zu machen (Fritsch 2011b; 2018; 2023a). Demnach stellt man sich vor, jede Generation wechselt sich im Turnus mit anderen Generationen in der Nutzung (oder Bewohnung) und Verwaltung des Objekts der Teilung ab, hier den irdischen Ökosystemen.

Denn tatsächlich hat ja eine Generation den gemeinsamen Gegenstand nur für einen gewissen Zeitraum zur Verfügung, wie bei der Teilung in Turnusse mit etwa einem Amt oder einem Fahrrad (etwa bei einem Bikesharing-Dienst, obwohl es dabei einen Dritten gibt, der das Rad besitzt, was ja im Fall der Erde oder Natur nicht zutrifft). Dabei gehen wir davon aus, dass der Gegenstand von anderen erhalten wurde und wiederum anderen überlassen wird. Der Unterschied, dass Generationen keinen zweiten Turnus bekommen (es sei denn, man glaubt an kollektive Wiedergeburten), muss dabei normativ nicht entscheidend sein, denn gewisse Pflichten ergeben sich aus dem Turnus auch ohne eine Wiederkehr. So sehen wir schon, wie sich die Turnusinhaber:innen als miteinander über den Gegenstand verbunden verstehen müssen, im Gegensatz zur Verteilung als Aufteilung in Teile, etwa beim Schneiden eines Kuchens, wo nach der Teilung keine Verbindung mehr zwischen den Parteien bestehen muss. Im Falle von Generationen und der Erde ist diese Verbindung dazu eine über Tod und Geburt hinweg, damit also anti-präsentistisch.

Ich werde nun einige Vorteile und damit weitere Konturen dieser Turnus-Theorie ausführen. Zunächst einmal dürfen wir davon ausgehen, dass die Turnus-Teilung (im Folgenden: TT) relativ leicht und interkulturell zugänglich ist für allgemeine Intuitionen, die als normative Prinzipien ausgearbeitet werden können. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass die Turnus-Teilung tief in der menschlichen Sozialisierung und im Sprachspiel verankert ist (Hayashi 2012).

Ein weiterer Vorteil besteht in dieser normativen Ausarbeitung. Wie Allen Habib überzeugend argumentiert hat (2013), erfordert TT im Gegensatz zur üblichen Verteilung keine mereologische Buchführung und somit keine quantitative Metrik, um den Wert von Teilen miteinander zu

vergleichen.<sup>6</sup> Dies macht TT besonders geeignet, um Dinge zu teilen, die nicht oder nicht gut durch Aufteilung verteilt werden können. Teilt man z. B. ein Fahrrad per Aufteilung, sodass jede Partei einen Teil bekommt (Reifen, Lenkrad, Rahmen, usw.), so ist es für keine Partei mehr als Rad nutzbar. Ganzheitliche oder funktionale Dinge lassen sich also meistens besser abwechselnd als per Aufteilung teilen. Die abwechselnde Nutzung verspricht, die ganzheitliche Natur bestimmter Gegenstände zu respektieren, und so z. B. schwerwiegende Probleme bei der Definition von Nachhaltigkeit zu vermeiden, die sich daraus ergeben, dass man die Natur als ‚Kapital‘ oder eine aufteilbare Ansammlung von ‚Werten‘ betrachtet (Holland 1997; 1999).

Darüber hinaus müssen wir bei TT nicht entscheiden, ob die Natur oder die Erde einen Wert an sich hat, um Pflichten gegenüber der Erde selbst – oder zumindest in Bezug auf sie – zu begründen. TT verbietet Wohlfahrtsabwägungen, weil sie Pflichten nicht nur gegenüber zukünftigen Turnusinhaber:innen, sondern auch gegenüber dem Teilungsgegenstand mit sich bringt. Damit ändert sich die Frage nach dem Inhalt der Gerechtigkeit: Die primäre Frage lautet nicht mehr: Welche Arten von Dingen und wie viele davon schulden wir künftigen Menschen, sondern: Was bedeutet es, mit diesen ganzheitlichen Objekten einen gerechten Turnus mit künftigen Menschen zu pflegen?

Ich sehe drei mögliche Antworten, die sich auf drei Grundelemente des Teilens beziehen (und daher auch wohl immer ins Spiel kommen werden, was zu einer gewissen Überdeterminierung führt): entweder auf die vorherigen oder künftigen Turnusinhaber:innen, oder aber auf den Gegenstand. *Erstens* könnten wir sagen, dass wir den Gegenstand den zukünftigen Menschen schulden in einem mindestens so guten Zustand, wie wir ihn erhalten haben. Es wäre nicht fair, ihn von einer Generation zur nächsten in einem Zustand weiterzugeben, der schlechter ist als der, in dem wir selbst den Gegenstand erhalten haben. In diesem Sinne schulden wir den Vorfahren eine Reziprozität, die oft als ‚indirekt‘ bezeichnet wird und die ich als asymmetrisch weiterentwickelt habe (Fritsch 2017, 2018, 2020a). Die Bedingung ‚mindestens genauso gut‘ ist eine gängige Methode, um Reziprozitätsanforderungen mit normativem Inhalt zu füllen. Wie Marcel Mauss es in seiner klassischen ethnografischen Studie über indigene Gabepraktiken formulierte, ist das, was im Gegenzug geschuldet wird, „etwas

---

<sup>6</sup> Eine solche Buchführung kann jedoch nicht völlig ausgeschlossen werden, z. B. beim intragenerationellen Teilen und bei nicht erneuerbaren Ressourcen.

von gleichem oder höherem Wert“ (Mauss 2002, 17; siehe auch Kolm 2006; Gosseries 2009).

Anstatt auf die vorherige Generation zu blicken, wie die erste Antwort, könnten wir aber auch, *zweitens*, nach vorne auf die nächste Generation schauen. Ein gerechter Turnus verlangt dann in erster Linie, das Objekt der Teilung so weiterzugeben, dass es für die nächsten Turnusinhaber:innen gut funktioniert oder relevante Bedürfnisse bedient. Wenn der Gegenstand z. B. destabilisiert wird, sollten wir ihn stabilisieren um derer willen, die nach uns kommen – selbst wenn wir einen Teil der Destabilisierung geerbt haben. Indem wir auf diese Weise in die Zukunft blicken, sollten wir unsere Verantwortung transitiv verstehen: Sie geht von uns (G1) über diejenigen, die nach uns an der Reihe sind (G2), über auf diejenigen, die danach kommen (G3). Denn ein gutes Funktionieren für G2 schließt wohl die Fähigkeit von G2 ein, ihren Verpflichtungen gegenüber G3 und von G3 gegenüber G4 gerecht zu werden, auch wenn die Verpflichtungen von G1 auf G2 konzentriert bleiben. (Wir erahnen hier schon, wie hilfreich die ontologische und normative Differenzierung ‚der Menschheit‘ oder ‚der zukünftigen Menschen‘ ist.) So sollte G1 zum Beispiel nicht in der Lage sein, ihre unzureichende Abhilfe mit der Vorhersage zu entschuldigen, dass die Klimadestabilisierung noch kein signifikantes Problem für G2 sein wird, sondern erst für G4.

*Drittens* könnten wir sagen, dass der Gegenstand der TT gedeihen muss als die Art von Ding, der er ist. Offensichtlich ist hierbei die Definition des Gegenstandes und seines Florierens von entscheidender Bedeutung. (Muss ein Fahrrad ein oder zwei Räder haben? Gehört eine Gangschaltung zu einem florierendem Rad?) Im Falle von Umweltdestabilisierungen verweist diese Frage auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen normativen Theoretiker:innen und Umweltexperten und Klimawissenschaftler:innen. Bei diesem dritten Kriterium liegt der Fokus nicht auf den sich abwechselnden Turnusinhaber:innen, sondern auf dem Gegenstand. Bei TT hat dieses Objekt einen besonderen Status, da es weder vollständig im Besitz der jetzigen Generation ist noch von ihr ganz angeeignet wird, sondern die Parteien auf unbestimmte Zeit in einer Gemeinschaft zusammenfügt. Jede Generation besitzt hier nur ihren Turnus, nicht aber den Gegenstand, und genau daher stammen die Verantwortlichkeiten.

Natürlich aber hinken die Vergleiche von irdischen Ökosystemen mit Fahrrädern auch in einigen Hinsichten. Der *tertium comparationis* ist ja neben der temporären Nutzung die Tatsache, dass beide funktional zusammenhängende Gegenstände sind, bei denen eine Aufteilung in den meisten Fällen widersinnig wäre, weil eine Zerlegung in Teile zum Zwecke der Teilung die Nutzbarkeit verhindern würde. Wie in den Theorien zur

intergenerationellen Gerechtigkeit oft diskutiert wird, überlappen Generationen sich ja auch und sind einem einzelnen Radfahrer:in nicht gleichzusetzen. Aber der wohl wichtigste Unterschied ist der Folgende: Das Rad muss man nicht benutzen, da es alternative Fortbewegungsmittel gibt. Man muss kein:keine Radfahrer:in sein, aber aufgrund einer langen irdischen Evolutionsgeschichte können wir nicht umhin, Erdlinge zu sein, die konstitutiv bezogen sind auf irdische Ökosysteme, die den jeweiligen Generationen vorhergehen und von keiner einzelnen vollständig angeeignet werden kann. Diesem Umstand widme ich dem dritten Abschnitt.

### (3) Die Erde wechselt sich mit den Generationen ab

Das Ziel der Argumentation in den folgenden Abschnitten ist nicht eine weitere Ausführung der normativen Frage, was eine gerechte TT ist, sondern wie TT konzeptuell verstanden werden sollte und weiter motiviert werden kann. Ich meine auch nicht, dass TT der Erde unangemessen ist, weil sie, anders als das Fahrrad, nicht rein instrumentell verstanden werden kann und für uns alternativlos ist – im Gegenteil. Das Aufzeigen des instrumentellen Missverständnisses motiviert TT in Bezug auf Erde noch stärker, d.h. eben nicht nur über die bessere Angemessenheit, weil die Erde wie ein Fahrrad gewisse Bedingungen (s. S. 10) erfüllt. Das Ziel ist also, die Verbindung zwischen Erde und TT enger zu führen. Weil wir konstitutiv generationell und irdisch verfasst sind und sich die Erde in gewissem Sinne mit Generationen abwechselt, ist, so hoffe ich zu zeigen, TT nicht nur ein mögliches Modell der ökologischen Generationengerechtigkeit, sondern wird durch unsere Verfasstheit nahegelegt.

Generationen wechseln sich nicht mit der Erde als äußerem, instrumentellem, austauschbarem Objekt ab. Vielmehr sind wir Teil dieses Gegenstandes des Teilens. Generationen sind konstitutiv eingebettet in Ökosysteme, auch wenn unser Leben dies nicht einfach hinnehmen kann und auch die Trennung von diesemstituierenden Kontext suchen muss. Die Generationen teilen sich die Erde, aber auch die Erde (denn die menschliche Reproduktion ist ja ein Ergebnis der irdischen Evolutionsgeschichte) teilt in Generationen ein. Es gehört zur Evolution, gewisse Arten wie den Menschen immer neu in Individuen zu gebären, um dadurch Anpassung an Umweltveränderungen zu ermöglichen. Zeitliche Nähe fasst diese Individuen dann in Generationen zusammen. Man könnte also sagen, die Erde (verstanden als Geschichte und Habitat des Lebens) wechselt sich mit den Generationen ab in einer verschränkten Gegenbewegung zur menschlich-intergenerationellen Abwechslung mit ihr. Diese Gegenbewegung gilt es zu bedenken.

Trotz der Vorteile, die das TT-Modell für die Beziehungen zwischen den Generationen verspricht, kann ja ansonsten der Eindruck entstehen, dass die Gerechtigkeit zwischen den Generationen nur für und unter den Menschen gilt. Sicherlich wirkt die der TT innewohnende Beziehung zwischen den Generationen wie oben angerissen dem Präsentismus entgegen, weil sie jede Generation auf Vorfahren und Nachkommenschaft bezieht. Doch besteht die Gefahr, dass das Abwechseln so verstanden wird, dass die Menschen mehr oder weniger gleichgültig dem ‚Objekt‘ Erde und Klima gegenüberstehen. Erde und Klima aber unterscheiden sich von anderen Objekten der TT wie Fahrrädern und Spielplatzschaukeln, indem sie notwendigerweise den Generationen vorausgehen und sie überdauern. Daher können sich Generationen den Gegenstand auch nicht vollständig aneignen und müssen ihn, in welchem Zustand auch immer, weitergeben. Dazu sind Erde und Klima nicht unabhängig von, sondern mit-konstitutiv für das Wesen der Generationen. Dass diese ko-konstitutive Rolle nicht erfasst wird, ist ein Problem, das ich in den meisten Modellen von Stewardship, Treuhanderschaft oder auch Michel Serres‘ Pächter-Modell sehe, in dem die Natur als Mietobjekt für ihre derzeitigen menschlichen Nutzer:innen konzipiert wird (Serres 1990, 35).

Meines Erachtens ist also das menschliche Dasein irdisch verfasst, womit die Erde dem Menschen nicht nur äußerlich ist. Mehr noch, die Erde konstituiert die Menschen auch so, dass sie generationell zu verstehen sind, das heißt, sie sind geboren von einer vorhergehenden Generation und gebären i. d. R. eine neue, für die sie durch ihren Tod Platz machen (bzw. genau genommen im Normalfall erst für die 3. oder 4.). Als konstitutive Erdlinge sind wir intergenerationelle Wesen, die als Generation einen irdischen Überschuss in sich tragen, den wir uns nicht aneignen können und deswegen intergenerationell weitergeben müssen (ein Gebot, welches besser oder schlechter umgesetzt werden kann – ein fairer Turnus bietet eine Idee an, wie man dies genauer verstehen und umsetzen kann). Denn irdische Konstitution bedeutet, dass wir die Erde nie ganz als Objekt vor uns bekommen, da sie immer schon vorausgesetzt ist – sowohl in epistemischer als auch in materieller und evolutionsbiologischer Hinsicht. Insofern motiviert die irdisch-generationelle Verfasstheit einen materiellen, symbolischen, und normativen Zusammenhang der Generationen, der über den äußerlichen Umstand hinausgeht, dass jede Generation nun einmal, jede für sich, die Erde braucht.

In der Umweltphilosophie gibt es verschiedene Ausführungen, diese konstitutive Rolle der Erde für das Dasein des Menschen (und auch zuweilen für das generationelle Wesen) zu denken. Aber ich denke, ich muss hier nicht für eine bestimmte Ausführung *en détail* argumentieren, denn mein

Augenmerk liegt auf den Konsequenzen für das TT-Modell der Generationengerechtigkeit im Kontext der Anthropozän-Diskurse. Das evolutionsbiologische Argument habe ich bereits angerissen, welches sich vertiefen lässt durch anti-adaptionistische Argumente für die Interdependenz zwischen (menschlichen und nichtmenschlichen) Organismen und ihrer Umwelt (siehe etwa Lewontin 1982; Habib 2019). Darüber hinaus könnte man etwa den Ökofeminismus in Anschlag bringen, der versucht, die hierarchischen Dualismen der westlichen patriarchalischen Kultur zu überwinden, insbesondere die hierarchische Entgegensetzung des Männlich-Rationalen und des Weiblich-Natürlichen, die die Instrumentalisierung der Frau und der Natur rechtfertigt. Die vorherrschende westliche Kultur hat die Abhängigkeit von der gesamten Sphäre der Reproduktion (d. h. der Gebürtigkeit des Menschen durch die Natur und die Mutter und damit das generationelle Wesen) systematisch abgewertet, verdrängt und geleugnet. Stattdessen gilt es, dem Ökofeminismus folgend, in Überwindung dieser Dualismen die binäre Gegenüberstellung der Natur und der Kultur eingeschlossen, die Natürlichkeit des Menschen neu und konstruktiv zu denken (Irigaray 1974; Plumwood 1993, 2002).

Wir können uns hier auch auf die Ökophänomenologie beziehen, wie ich es andernorts ausführlich getan habe (Fritsch 2018; 2024b). Hier wird die Erde nicht von außen als ein Planet unter anderen gesehen, sondern als der immer schon vorausgesetzte, transzendente Boden der menschlichen Erfahrung und Lebenswelt (so schon bei Husserl 1940; siehe auch Himanka 2005).<sup>7</sup> Das alte Anliegen der Phänomenologie, das dualistische Erbe des westlichen Denkens zu überwinden, ist ja schon lange von Umweltdenker:innen aufgegriffen worden, von denen viele unsere Entfremdung von der Natur auf die begriffliche Trennung von Geist und Körper, von Wert und Tatsache, und von Erfahrung und Welt zurückführen (Zimmermann 1990; Brown und Toadvine 2003; McWhorter und Stenstad 2009; Toadvine 2009). Husserls Konzept der Intentionalität, Heideggers *In-der-Welt-Sein*, Merleau-Pontys Auffassung des lebendigen Leibes und auch Arendts Natalität bieten fruchtbare Alternativen zu solchen Dualismen. Erde drückt bei Heidegger z.B. die phänomenologische Erfahrung der Materialität aus,

---

<sup>7</sup> S. hierzu auch Derrida (1962, 79), der argumentiert, die ‚transzendente Erde‘ bei Husserl würde Geometrie (als objektive Wissenschaft der irdischen Dinge) ermöglichen aber damit die Geo-Logie (als objektive Wissenschaft der Erde selbst) unmöglich machen. Toadvine (2022) zeigt, dass Husserls Schlussfolgerung, die so verstandene Erde bewege sich nicht, in Merleau-Pontys Deutung von Husserls Text überwunden wird.

welche die Entstehung von Bedeutung stützt und schützt, während sie sich gleichzeitig entzieht und so nie ganz gewusst oder gar beherrscht werden kann. Diese Beschreibung von Erde erfasst das dynamische Wechselspiel zwischen der Öffnung einer Welt von referenziellen Bedeutungen und der Erdung dieser Welt in einer hartnäckigen Dinglichkeit. Verbunden mit Gebürtigkeit und Sterblichkeit nennt die Erdhaftigkeit des menschlichen Daseins damit einen Entzug, der auch als den Überschuss der Generationentransfers (und damit der Verbindung zwischen den Generationen) gesehen werden kann, also als das, was eine Generation von einer vorherigen und auch einer folgenden Generation (Scheffler 2013, 2018, Corvino 2023) erhält, aber sich nicht vollständig aneignen kann (Fritsch 2018, 58-62, 128-149; zur Phänomenologie und Generationengerechtigkeit, s.a. Fritsch et al. 2024).

Jede Generation muss sich also etwas von den Ökosystemen der Erde sowie von ererbten Lebenswelten aneignen, aber es bleibt bei dieser Aneignung immer ein Rest, ein unverdaulicher Überschuss, der anzeigt, dass die Aneigner:innen Teil eines größeren Zusammenhangs sind, der sowohl irdisch also auch zeitlich und generationell verfasst ist. Wenn wir die traditionellen Dualismen nicht von vornherein ansetzen, könnten wir sagen, in der Reproduktion des Leben sind Generationen mit der Erde auf eine Weise vermischt, die die Generationen nicht nur äußerlich miteinander verbindet (in dem Sinne, dass eine jede wieder die Erde zum Leben braucht), sondern auch innerlich in der Konstitution des Menschen und seiner körperlich-biologischen Fähigkeit zur Reproduktion des menschlichen Daseins, aber auch seiner geschichtlich-politischen Schaffung und Neuschaffung der Lebenswelt und deren Welt von Bedeutsamkeiten, der Sprache und Tradition, dem Hintergrundwissen und notwendigen Infrastrukturen.

Der überschüssige Rest der Aneignung von Erde und Vorfahren kann nur zurückgelassen werden, für neue Anfänge und andere Generationen (wie aber schon angedeutet, kann dieses Überlassen besser oder schlechter geschehen und fordert daher weitere normative Ausarbeitung). Der Überschuss markiert die unumstößliche Zugehörigkeit des Lebens, auch des menschlichen Lebens, zur Erde. Diese Zugehörigkeit zeigt sich auch im (Stoff-)Wechsel von Einatmen und Ausatmen, Trinken und Urinieren, Essen und Ausscheiden, Geborenwerden und Sterben. Wir können zum Beispiel nicht verhindern, dass wir CO<sub>2</sub> in die Atmosphäre ausatmen, womit wir ja zum Kohlenstoffkreislauf gehören. Unweigerlich hinterlassen wir der Erde und den Menschen auch unsere körperlichen Überreste, die die Erde in ihrem Kohlenstoff- und Wasserkreislauf wiederverarbeitet (Afeissa 2019), die aber auch die überlebenden Generationen vor eine Aufgabe stellt, etwa der Bestattung und damit der kulturellen Aneignung und

Bedeutungsaufladung (Bestattung und Trauer werden ja oft als kulturgründend und spezifisch menschlich angesehen; s. etwa Ariès 1985; Assman et al. 2005; Ruin 2018).

Auf dieser Grundlage der Stoffwechsel und des kulturell-irdischen Austausches lässt sich meines Erachtens argumentieren, dass Chakrabartys Trennung zwischen der historischen menschlichen Zeit und der planetarischen Tiefenzeit zu binär und dualistisch ist. Die durch das Anthropozän „durchbrochene Mauer“ (Chakrabarty 2021, 45; eigene Übersetzung) muss mit einer vorherigen und konstitutiven Verflechtung der beiden Zeiten konfrontiert werden. Der Mauerdurchbruch hat bereits stattgefunden. Tatsächlich hat er immer schon stattgefunden, da ein solcher Bruch sowohl für das Leben als auch für die Wissenschaften konstitutiv ist, die die Geschichte des Lebens und der Erde denken (Toadvine 2022). Diese konstitutiven Wechsel verankern also die Turnusse der Generationen in der Erde. Der normativ gehaltvolle Überschuss ‚in‘ den Menschen verbindet sowohl Generationen miteinander als auch Generationen mit der Erde. Vielleicht könnte man in diesem Sinne auch sagen, dass sich nicht nur Generationen mit der Erde abwechseln, sondern ebenso die Erde die Generationen abwechselt und sie in ihren jeweiligen Turnus einschreibt. Im letzten Abschnitt versuche ich, diesen Gedanken etwas näher zu beleuchten.

#### (4) Die gegenkopernikanische Revolution

In diesem letzten Abschnitt möchte ich nun zeigen, dass dieser zweite Wechsel – die Erde, die die Generationen auswechselt und in ihren Turnus einschreibt – mit dem Gedanken der zweiten Kopernikanischen Wende präzisiert werden kann, die Latour und andere als „gegenkopernikanische Revolution“ (Latour 2015, 83) bezeichnet haben. Die zweite Kopernikanische Revolution (KR2) kann uns helfen, zu verstehen (s.u.), dass wir nicht *auf* sondern *in* der Erde leben. Darüber hinaus kann sie deutlich machen, wie auf langen Zeitskalen die eigene ‚innere‘ Bewegtheit der Erde die Wechsel der Generationen möglich macht. Gleichzeitig kann auch bei KR2 der Mangel an einer intergenerationellen Perspektive und damit an einer profuturalen Motivation aufgezeigt werden.

Was ist nun mit der KR2 gemeint und warum ist sie heute notwendig? Nach Ansicht von Serres und Latour hat die erste Kopernikanische Revolution eingesehen, dass die Erde sich um die Sonne dreht, hat dabei aber auch die Erde von anderen Arten der Bewegung und des Handelns befreit. Angesichts der aktuellen Umweltdestabilisierungen sei es jedoch ratsam, der Erde eine interne Bewegung und eine gewisse nicht-intentionale Handlungsfähigkeit zurückzugeben. Kopernikus und nach ihm Galilei und

Newton (in der zweiten Phase der KR1) verliehen der Erde nur Bewegung, indem sie aus ihr eine weitere Billardkugel in einem unendlichen, undifferenzierten Raum machten, der von mechanischer Kausalität bestimmt wird. Als solche sei KR1 untrennbar mit der wissenschaftlichen Revolution und ihrem modernistischen Dualismus zwischen einer „deanimierten“ Natur und einer „überanimierten“ Kultur oder Menschheit verbunden (Latour 2015, 92, 114-5).

Diese allzu exzeptionalistische Verteilung von Handlungsmacht passt Latour zufolge nicht mehr zur „Erde des Anthropozäns“ (Latour 2015, 82) – nicht mehr, aber natürlich offenbart die Gegenwart eine andere Vergangenheit, sobald wir nach den langfristigen Bedingungen der aktuellen Destabilisierung fragen (Nail 2021, 7-9). KR2 muss dem folgend diese modernistische Verteilung aufheben, um die massiven Mobilisierungen dessen zu erfassen, was Latour das Neue Klimaregime nennt (Latour 2015, 83). In diesem Sinne ist KR2 hier nicht nur als eine Revolution zu verstehen, die auf der Ebene des Wissens stattfindet, sondern auch als reales Ereignis im Erdsystem. Klimawandel, Kipppunkte, Rückkopplungsschleifen, Versauerung der Ozeane, das sechste Artensterben, aber auch Massenbewegungen von Pflanzen und Tieren, die durch die Destabilisierung von Lebensräumen ausgelöst werden, zeigen uns dabei, dass das Erdsystem innerlich in Bewegung ist (Latour 2015, 99; Nail 2021).

Michel Serres bringt diese Reaktionen der Erde mit einer Wiederholung von Galileis *Eppur si muove!* in Verbindung. Diesmal versteht er dessen berühmten Spruch als „die Erde ist bewegt“ – und zwar bewegt im Sinne einer emotionalen Reaktion: Die Erdsysteme zeigen aufgrund ihrer fragilen und komplexen Interaktion eine gewisse Empfindsamkeit (Serres 1990, 101; Latour 2015, 81). In einem Sinne, der nicht mit einem Anthropomorphismus verwechselt werden sollte (siehe Latours Erläuterung zu Serres, Latour 2015, 88), macht KR2 dieser Lesart folgend die Deanimierung von KR1 rückgängig, indem sie uns (aber nur in einem bestimmten Sinne und nicht in anderen) in eine Zeit vor KR1 zurückversetzt: denn vormoderne Ansichten über die nicht-menschliche Natur räumen ihr typischerweise eine gewisse Handlungsfähigkeit ein. KR2 entdecke – so hält Latour fest – Handlungsfähigkeit in der nicht-menschlichen Natur wieder, aber als immer geteilte, distribuierte Handlungsfähigkeit (Latour 2015, 85), d. h. ohne Autonomie im Sinne von Kants noumenalem Selbst-Anfang. Hier entlehne ich nun den Gedanken der irdischen Bewegtheit und nicht-intentionalen Handlungsfähigkeit, um auszuführen, dass sich die Erde mit den Generationen abwechselt.

KR1 erforderte bekanntlich, dass Galilei sein Teleskop auf den Mond (und den dahinter postulierten unendlichen Raum) richtete, um nach

weiteren Beweisen für das heliozentrische Weltbild zu suchen. KR2 hingegen lässt es Latour zufolge als sinnvoll erscheinen, die Erde zu untersuchen, indem man „auf die Erde zurückkommt“ (Latour 2015, 116) oder lernt, nach dem hybridistischen Höhenflug der Moderne, erneut auf ihr zu „landen“ (Latour 2017).<sup>8</sup> In einigen jüngeren Schriften verwenden Latour und seine Mitarbeiter – Wissenschaftler, Landschaftsarchitekten und Künstler – die wissenschaftliche Sprache des dünnen „Biofilms,“ einer „kritischen Zone“ der Erde, in der allein Leben möglich ist (Arenes et al. 2018, 120). An anderer Stelle (Fritsch 2018, 205ff.) habe ich – und auch hier folge ich diesem Gedanken – vorgeschlagen, dass es angemessener sei, zu sagen, wir lebten *in* statt *auf* der Erde. Die Vorstellung einer kritischen Zone konkretisiert dies. Wir sollten unser Verständnis vom Leben auf der Erde demnach so umdrehen, wie man einen Handschuh umstülpt, wobei das Aussen nach Innen kommt (Arenes et al. 2018, 127): Wir leben nicht auf der Erdoberfläche, wie bei Kant (vgl. Oliver 2014), sondern in einer dünnen Schicht, in denen die Bewegungen der Ökosysteme unser Leben ermöglichen. Eben diese Bewegungen konstituieren, per Evolutionsgeschichte und den irdischen Voraussetzungen des Lebens, das menschliche Dasein. Es geht also darum, diese Voraussetzungen als nicht den Menschen äußerlich zu verstehen, darüber hinaus als nicht statisch oder passiv, sondern selbst-bewegt, darin aber abhängig von anderen Bewegungen. Dies zeigt die Fragilität und Endlichkeit der Ökosysteme wie auch die unsere. Beide Seiten, die irdische und die menschlich-generationelle, sind also durch Handlungsbewegungen gekennzeichnet, die ineinander verschränkt sind. Als mit-bewegt und mit-getragen ist uns keine totalisierende Perspektive auf die Erde als Ganze ver-gönnt.

KR1 bietet uns dagegen die planetarische Sicht auf die Erde, als ob sie aus dem Weltraum betrachtet würde, wie auf den berühmten Fotos der Apollo-Mission (siehe Oliver 2015). Die Weltraumsicht auf die Erde macht aber Lebensformen unsichtbar und suggeriert, dass wahres Wissen über die Erde aus einer äußeren, objektiven Sicht gewonnen werden muss, anstatt aus dem Inneren des Lebens. Wie Hans Jonas (teilweise im Anschluss an Heidegger) jedoch gezeigt hat, gilt: „life can be known only by life“ (Jonas 1966, 91; siehe hierzu Thompson 2010, 128ff., inbes. 163). Die statische, planetarische Sichtweise macht die Strömungen und Verbindungen zwischen den Schichten und Organismen innerhalb der kritischen Zone

---

<sup>8</sup> Dieses letzte Buch von Latour trägt im Original den schönen Titel *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. (Paris: La Découverte, 2017) wobei „atterrir“, also „landen“, den Stamm „terre“ (Erde) in sich trägt.

unsichtbar. Im Gegensatz dazu stellt die neue Sichtweise, die Latour und andere vorschlagen, die Erde als konkret, dynamisch, vernetzt, komplex, heterogen und reaktiv dar (Arenes et al. 2018, 121). In dieser Sichtweise befindet sich die untere Atmosphäre, die kritische Zone, die für das Leben von zentraler Bedeutung ist, auf der *Innenseite* von ineinander verschachtelten konzentrischen Kreisen, mit dem Erdmantel und dem Erdkern auf der Außenseite und dem Mutterboden, dem Saprolit und der Kruste dazwischen.

Das Umstülpen von Innen und Außen bei Latour und seinen Mitautor:innen<sup>9</sup> wendet sich gegen den Blick von außen auf die Erde als einem Planeten unter anderen und gegen den dazugehörigen Blick in den Weltraum als ‚unseren Raum‘. Wie die Autor:innen am Rande trocken anmerken: “If we pollute the atmosphere or mess it up, there is no other horizon to which we could escape, contrary to the impression given by the traditional planetary view” (Arenes et al. 2018, 127). Diesen Traum vom Verlassen der Erde suggeriere aber die planetarische Sichtweise. Genauso wie die planetarischen Landkarten der Erde, die mit KR1 einhergingen, die Suche nach neuen Räumen, die man erobern und dem eigenen Territorium angliedern kann, ermutigt haben, so führt dieselbe Sichtweise auch heute dazu, die Grenze in den Weltraum auszudehnen und Exoplaneten zu suchen für den Fall, dass grenzenloses Wachstum die Erde degradiert oder zu klein werden lässt. Im Gegensatz dazu verortet uns die geo-kinetische Sicht der Erde als mobiler Biofilm, dessen dynamische Interaktionen das Leben erhalten, im irdischen Inneren ohne Fluchtmöglichkeit.

Wenn wir also sagen, dass sich die menschlichen Generationen mit der Erde abwechseln, und wir dies mit der geokinetischen Sicht verbinden, sollten wir uns nicht vorstellen, dass die derzeit Lebenden den folgenden Turnusinhaber:innen ein Objekt – den Planeten – ‚übergeben‘, das sich zu Beginn in ihren Händen befindet, wie das Promotionsmaterial der Vereinten Nationen, der NASA, und vieler Umweltverbände es oft darstellen. Vielmehr zwingt die Erde uns als Teil des Biofilms, das zurückzulassen, was wir, einzeln und als Generation, niemals in unseren Händen halten könnten. Obwohl die umgestülpte Erde von Latour und Mitautor:innen also die verschränkten Abwechslungsbewegungen präzisieren hilft – die Generationen teilen sich die Erde im Turnus, die ihrerseits die Generationen in Turnusseinschreibt – fehlt Latours Konzept nicht nur die Perspektive auf Generationen und ihre Zeitlichkeiten, sondern auch auf den irdisch-generationellen

---

<sup>9</sup> Wie ja auch die Ökophänomenologie, obwohl bei Latour ohne Rückgriff auf sie. Latour subsumiert irrtümlicherweise die Phänomenologie unter die modernen Subjekt-Objekt Dualismen; siehe dazu Kochan 2010; Schrijvers 2022.

Überschuss, der die Generationen verbindet und profuturale Sorge mitmotiviert. Wir schulden den Künftigen die Erde, weil wir von ihr sind und in ihrem Inneren leben, verstanden als durch interne, querverbundene Kreisläufe und Bewegungen gebildete kritische Zone. In Generationengerechtigkeit eingeschrieben kann diese Zone nun so verstanden werden, dass sie den Überschuss konkretisiert, von dem ich meinte, wir müssten ihn den Nachfolgenden hinterlassen, könnten dies aber natürlich in besserer oder in schlechterer Weise tun. Das Modell der Turnus-Teilung ist ein Vorschlag, eine bessere Weise zu finden.

Hier habe ich nun versucht, den Vorschlag so zu verbessern, dass dem Missverständnis vorgebeugt wird, Generationen würden sich mit einem mehr oder weniger gleichgültigen und passiven Objekt abwechseln, indem die Erde eine gewisse Konterkraft, eine aktive und reaktive Handlungsfähigkeit zurückerhält – für die wir allerdings nicht das Gaia-Konzept einer sich selbst schöpfenden *causa sui* (Latour und Lenton 2019, 677) übernehmen müssen (s. Schrijvers 2022). Hierfür ist es wie gesehen wichtig, die Erde und ihre Kreisläufe den Generationen gegenüber nicht als extern zu verstehen, sondern letztere im Inneren zu verorten, und damit auch die fragile Abhängigkeit in den Blick zu bekommen. Dies leistet KR2 für das Modell des intergenerationellen Turnus, denn richtig verstanden kann KR2 die vielleicht seltsam anmutende Idee mit motivieren, die Erde schreibe Generationen in den Turnus ein und würde sich auch so in gewisser Weise mit ihnen abwechseln. Die gegenkopernikanische Wende wendet auch die Generationen hin und her.

Allerdings leistet KR2 das nur bis zu einem gewissen Punkt. Denn, um es abschließend kurz zu fassen, die Erde dieser gegenkopernikanischen Wende wird immer noch zu sehr im Dualismus von Innen und Außen gefasst. Das, was ich den Überschuss der generationellen und irdischen Gaben genannt habe, wird aber besser verstanden jenseits dieser binären Dichotomie. Der Überschuss entsteht gerade im Außen der inneren Aneignung, der Produktion und Reproduktion des Lebensprozesses und der Lebenswelt, oder auch im internen Raum des Stoffwechsels mit dem Außen. Dieses In- und Gegeneinander habe ich eben versucht, mit der Verschränkung der generationellen und irdischen Turnusteilungen zu fassen. Die Bewegtheit der Erde konstituiert uns mit (wobei KR2 aber nicht die intergenerationelle Konstitution bedenkt), und damit ist Erde uneinholbar vor und in uns, womit die Motivation durch den Überschuss mitbegründet wird. Wir könnten versuchen, diese Verschränkung im Mediopassiv zu denken, wie z. B. das Verhältnis von Mensch und Erde/Welt in der Ökophänomenologie im Anschluss an Heidegger ausgearbeitet worden ist (Scott 1988, 1990; s. besonders Llewellyn 1991), und wie Hartmut Rosa dies für seine

Resonanztheorie reklamiert (Reckwitz und Rosa 2023, 141–158). Mit Mediopassiv ist eine Form der Beteiligung gemeint, in der nicht ein Partner aktiv und der andere passiv ist, auch nicht halb aktiv und halb passiv, sondern zugleich ganz aktiv und ganz passiv. Es gilt also gerade nicht, dass sich *entweder* die Erde mit den Generationen abwechselt *oder* die Generationen mit der Erde. Da das Deutsche nur aktive und passive Verbformen kennt und Zwischenformen oft nur mit einem unbestimmten Subjekt oder mit reflexiven Konstruktionen andeuten kann (etwa in „es gibt“ oder „es begab sich“), könnten wir eher sagen: Erde und Generationen wechseln *sich* ab und teilen *sich* in Turnusse ein.

Paradigmatisch eintreten kann für diese verschränkte und mediopassive Komplikation und Implikation des Innen und Außen der menschliche Leib, der von den irdischen Kreisläufen im Stoffwechsel getragen wird. So wie unsere Leichen notwendigerweise von der Erde wieder aufgenommen und von anderen Organismen zu neuem Leben verarbeitet werden, wird die Generation nach uns entscheiden müssen, was mit unserem toten Körper und insgesamt mit unserem Erbe geschehen soll. Mein Leichnam – ob eingäschert oder verbrannt oder wie auch immer – wird von den irdischen Elementen beansprucht werden. In diesem Sinne ist der Mensch sowohl beerdigt (der Erde zugehörig, damit einer größeren Zeit und einem größeren Raum) als auch beerdigend (von Anfang an gekennzeichnet durch Überleben und Überlebt-Werden, und das heißt durch die intergenerationelle Verantwortung für die Rückgabe anderer wie auch der eigenen Überreste an die Erde und an zukünftige Generationen).

Nach meinem Verständnis fordert uns die Einsicht in die geerdete Verfassung (beerdigt-beerdigend, auch dies nun im Mediopassiv) auf, diese Verantwortung zu entfalten und zu entwickeln. Das ist, kurz gesagt, der Grund, warum KR2 den Turnus der Generationen ebenso braucht wie das ‚geologische Bewusstsein‘ und ihre Tiefenzeit. Ohne die Normativität und die geschichtliche Zeit der überlappenden Generationen innerhalb der kritischen Zone wird es KR2 an profuturaler Motivation und einem guten Verständnis unseres generationellen Seins fehlen. Dazu bedarf es des Konzeptes der Erde in uns und des daher stammenden Überschusses. Wenn man im Französischen mit *terre à terre* eine bescheidene Bodenständigkeit meint, und mit *tour à tour* das abwechselnde An-der-Reihe-Sein, dann lässt sich der irdisch-generationelle Zustand des Menschen vielleicht am besten so ausdrücken: *tour-à-terre, terre-à-tour*.

## (5) Ausblick

Abschließend biete ich einen kurzen Ausblick über mögliche Anschlüsse, Weiterentwicklungen und Anwendungen des irdischen TT-Modells an.

Eine wichtige philosophische Problematik, die im obigen Argument angesprochen wird, besteht in der hier vorausgesetzten, möglichen Neubetrachtung des Gegensatzes von Tatsachen und Werthaftigkeit. Obwohl das nicht immer betont wird, müssen Gerechtigkeitstheorien ja sowohl normativen als auch ontologischen Anforderungen gerecht werden. Ich glaube, dass TT dieser doppelten Herausforderung in besonders auffälliger Weise gerecht wird. Nach der hier vorgelegten Auffassung entzündet sich die normative Verpflichtung durch den generationell-irdischen Überschuss, der mit dem menschlichen Dasein ‚faktisch‘ gegeben ist. Ich habe diese Art und Weise, Ontologie und Ethik jenseits des naturalistischen Fehlschlusses miteinander zu verknüpfen, andernorts näher beleuchtet, insbesondere in der Auseinandersetzung mit Heidegger, Levinas, und Derrida (Fritsch 2011a; 2018; 2021; 2024b; siehe auch Taylor 2003).

Über diese metaethischen Fragen hinaus kann das hier vorgelegte Konzept in Richtung der angewandten Ethik verfolgt werden, insbesondere im Hinblick auf die oben schon angerissene Frage, was ein gerechter Turnus mit der Erde von einer Generation fordert. Auch hier habe ich an anderer Stelle einige Überlegungen begonnen, die etwa versuchen, den fairen Turnus mit den sog. planetarischen Grenzen (siehe etwa Rockström et al. 2009; Steffen et al. 2015) inhaltlich anzureichern und somit auf diesem Wege naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit normativen Modellen zu verbinden (Fritsch 2023a; siehe auch Habib 2013).

Zur Motivation, sich auf solche Modelle einzulassen, zähle ich eine anti-hybristische Bescheidenheit im menschlichen Selbstverständnis, die man weiter untersuchen und ausbauen sollte. Besonders in Verbindung mit der Betonung der irdischen Verfasstheit des Menschen stellt TT eine solche Demut in den Vordergrund. Die TT-Zeit erfasst die Einsicht, dass ein durch die Erde und Generationen konstituierter Lebenskontext (die kritische Zone des Biofilms, Traditionen, Institutionen usw.) den Individuen und Generationen vorausgeht, den sie sich zu eigen machen müssen, der ihnen aber in Zeit und Raum ständig in Richtung Zukunft und Erde entgleitet. Eben als konstitutiver Kontext können die Generationen sich ihn nicht vollkommen aneignen, und sollten es auch nicht versuchen. TT wird dieser Bedeutung gerecht, indem sie nahelegt, dass eine Generation ‚ihren‘ Turnus besitzt, aber nicht die Sache, mit der sie sich abwechselt. Handlungsfähigkeit und Kontrolle über diese Sache sind also immer bezogen auf Verantwortung für folgende Turnusinhaber und auf soziale-generationelle und

irdische Abhängigkeiten. Für diese Demut könnte man das alte Wort *Humilität* reaktivieren, welches ja vom lateinischen *humilis* stammt: ‚niedrig, bescheiden‘, wörtlich ‚auf dem Boden‘, das, was dem Boden und der Erde nahe ist, von *humus*, ‚(fruchtbare) Erde‘. In der Geschichte hat *humilis* auch so viel bedeutet wie ‚von niedriger Geburt oder niedrigem Rang‘, womit meist Diener und die Klasse der Bauern gemeint waren, die die Erde bearbeiten – eine Erdverbundenheit, die es neu zu bewerten gilt, auch im Hinblick auf (Land)Arbeiter:innen, die die Nahrung und den Wohlstand für eine nutznießerische Klasse bereitstellen, deren Selbsteinschätzung als höher nur allzu leicht meint, auch über der irdischen Verfasstheit zu stehen.

Dieser Hinweis auf die Überwindung der Klassenunterscheide im irdisch-menschlichen Selbstverständnis bringt mich zum letzten Ausblick, diesmal in Bezug auf Gleichheit unter den Menschen und damit auch der Demokratie. Oft wird gesagt, dass Demokratien intrinsisch kurzfristig orientiert sind und deswegen intergenerationelle Probleme wie den Klimawandel nicht gut handhaben können. Daher müssten Experten und andere Eliten mehr Entscheidungsmacht bekommen oder eine Art Ökodiktatur eingerichtet werden (s. die Übersicht zu diesem Thema in Fritsch 2023b). TT kann hier eventuell helfen, denn der Turnus-Gedanke spielt ja auch intragenerationell, im demokratischen Ethos, eine große Rolle, in dem Sinne, dass laut Aristoteles politische Gleichheit fordert, dem Anderen einen fairen Turnus im Regieren einzurichten (Aristoteles 2012). Als Antwort auf die Behauptung, dass Demokratien von Natur aus kurzfristig orientiert sind, plädiert TT für ein neues Verständnis von Demokratie als Verpflichtung gegenüber künftigen Generationen. Wenn der Wechsel zwischen Herrschern und Beherrschten eine normative Idee ist, die dem Konzept der Demokratie innewohnt, dann verpflichtet eine solche Abwechslung die Demokraten zu einem fairen Umgang mit künftigen Generationen (Fritsch 2023a). Wenn der Turnus unter Generationen als eingebettet in den irdischen Turnus verstanden wird, dann könnten wir z.B. den Klimawiderstand von jüngeren Generationen nicht mehr nur anthropozentrisch-politisch als Interessenvertretung verstehen, sondern z. T. als Weiterführung der Gegenkraft der Erde in den Bereich des Politischen hinein.

## Literatur

Adams, Carol, Alice Crary, und Lori Gruen. (Hg.) 2023. *The Good it Promises, the Harm it does: Critical Essays on Effective Altruism*. Oxford: Oxford University Press.

- 
- Afeissa, Hicham-Stéphane. 2019. *Esthétique de la charogne*. Bellevaux, France: Éditions Dehors.
- Arenes, Alexandra und Bruno Latour, Jerome Gaillardet. 2018. „Giving Depth to the Surface. An Exercise in the Gaia-graphy of Critical Zones“ *The Anthropocene Review* 5(2), 120-135.
- Ariès, Philippe. 1985. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- Aristoteles. 2012. *Politik*, hg. und übersetzt von Eckart Schütrumpf. Hamburg: Meiner.
- Assmann, Jan, Franz Maciejewski und Axel Michaels (Hg.) 2005. *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*. Göttingen: Wallstein.
- Becker, Lawrence. 1986. *Reciprocity*. Oxford: Oxford University Press.
- Barro, Robert J., und Xavier Sala-i-Martin. 2004. „Appendix: Overlapping-Generations Models.“ In *Economic Growth*, zweite Auflage, hg. Barro und Sala-i-Martin. Cambridge: MIT Press, 190–200.
- Birnbacher, Dieter. 1988. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- Blanchard, Olivier Jean, und Stanley Fischer. 1989. „The Overlapping Generations Model.“ In *Lectures on Macroeconomics*, 91–152. Cambridge, MA: MIT Press.
- Brown, Charles S. und Ted Toadvine (Hg.) 2003. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*. Albany: SUNY Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. „The Climate of History: Four Theses.“ *Critical Inquiry* 35, 197-222.
- Chakrabarty, Dipesh. 2017. „The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism.“ *Theory, Culture & Society* 34:2-3, 25-37.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Tom, Claire Colebrook und J. Hillis Miller. 2016. *Twilight of the Anthropocene Idols*. London: Humanities Press.
- Colebrook, Claire. 2014. *Death of the PostHuman. Essays on Extinction*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Corvino, Fausto. 2023. „Why We Need Future Generations: a Defence of Direct Intergenerational Reciprocity“ *Economics & Philosophy* 39, 395–422. doi:10.1017/S0266267122000116

- 
- Crutzen, Paul J. und Eugene F. Stoermer. 2000. „The „Anthropocene““ *International Geosphere-Biosphere Programme Global Change Newsletter*. Nr. 41, 17–18.
- Derrida, Jacques. 1962. *L'origine de la géométrie, de Husserl. Introduction et traduction*, Paris: PUF.
- Derrida, Jacques. 2006. *L'Animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Dilthey, Wilhelm. 1990. *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens; Erste Hälfte; Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hg. Georg Misch, *Gesammelte Schriften* Band V. Kornwestheim: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Dobson, Andrew (Hg.) 1999. *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Fritsch, Matthias. 2011a. „Deconstructive Aporias: Both Quasi-Transcendental and Normative“ *Continental Philosophy Review* 44:4, 439-468.
- Fritsch, Matthias. 2011b. „Taking Turns: Democracy to Come and Intergenerational Justice“ *Derrida Today* 4:2, 148–172.
- Fritsch, Matthias. 2017. „'La justice doit porter au-delà de la vie présente': Derrida on Ethics Between Generations“ *Symposium* 21:1, 231-253.
- Fritsch, Matthias. 2018. *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*. Stanford: Stanford University Press.
- Fritsch, Matthias. 2020a. „Asymmetrical Reciprocity in Intergenerational Justice“ in: *Future Design: Incorporating Preferences of Future Generations for Sustainability*, ed. Tatsuyoshi Saijo, Berlin: Springer, 2020, 17-36.
- Fritsch, Matthias. 2020b. „Response to Critics of *Taking Turns with the Earth*“ *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XXII:2, 557-588.
- Fritsch, Matthias. 2021. „On the Sources of Critique in Heidegger and Derrida“ *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4.2, 63-88.
- Fritsch, Matthias. 2023a. „Why Democrats Should be Committed to Future Generations“ *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 62:3, 459-474.
- Fritsch, Matthias. 2023b. „Climate Change and Democracy“ *Handbook of the Philosophy of Climate Change*, hg. von Gianfranco Pellegrino und Marcello Di Paola (Cham: Springer, 2023), 1001-1026.
- Fritsch, Matthias. 2024a. „Climate Ethics and Intergenerational Reciprocity in Indigenous Philosophies“ in *Intercultural Philosophy and Environmental*

- 
- Justice Between Generations: Indigenous, African, Asian and Western Perspectives*, hg. Hiroshi Abe, Matthias Fritsch, Mario Wenning. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fritsch, Matthias. 2024b. „Die Technik und der Turnus. Überlegungen zum Klimawandel im Anschluss an Heidegger“ *Heidegger Forum* 18, 78-96 (mit japanischer Übersetzung, S. 1-27)
- Fritsch, Matthias, Ferdinando Menga und Rebecca van der Post (Hg.) 2024. *Phenomenology and Future Generations. Generativity, Justice, and Amor Mundi*. Albany: SUNY Press.
- Gardiner, Stephen. 2011. *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Gardiner, Stephen. (Hg.) 2021. *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Gonzalez-Ricoy, Inigo und Axel Gosseries (Hg.) 2017. *Institutions for Future Generations*, Oxford: Oxford University Press.
- Gosseries, Axel. 2008. „Theories of Intergenerational Justice: A Synopsis.“ *Sapientia* 1:1, 61–71.
- Gosseries, Axel, and Lukas H. Meyer (eds.) 2009. *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Gosseries, Axel. 2023. *What is Intergenerational Justice?* London: Polity.
- Gould, Stephen Jay. 1990. *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*. Carl Hanser Verlag, München.
- Grove, Jairus Victor. 2017. „The Geopolitics of Extinction. From the Anthropocene to the Eurocene“ in Daniel R. McCarthy (Hg.), *Technology and World Politics*. London: Routledge.
- Hayashi, Makoto. 2012. „Turn Allocation and Turn Sharing.“ In *The Handbook of Conversation Analysis*, hg. Jack Sidnell und Tanya Stivers, Chichester, UK: John Wiley and Sons, 167–190.
- Habib, Allen. 2013. „Sharing the Earth: Sustainability and the Currency of Intergenerational Environmental Justice.“ *Environmental Values* 22: 751–764.
- Habib, Allen. 2019. „On the Possibility of a Planetary Entitlement,“ *Canadian Environmental Philosophy*, hg. C. Tyler DesRoches, Frank Jankunis, Byron Williston. Montreal: McGill/Queens University Press, 40-56.

- Himanka, Juha. 2005. „Husserl’s Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth“ *The Review of Metaphysics* 58, 621-644.
- Holland, Alan. 1997. „Substitutability: Or Why Strong Sustainability Is Weak and Absurdly Strong Sustainability Is Not Absurd.“ In *Valuing Nature?* hg. von John Foster. London: Routledge, 119–134.
- Holland, Alan. 1999. „Sustainable Development: Should We Start from Here?“ In *Fairness and Futurity*, hg. von Andrew Dobson, Oxford: Oxford University Press, 46–68.
- Husserl, Edmund. 1940. „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur,“ in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, hg. Marvin Farber. Cambridge, MA: Harvard University Press, 305–25.
- Irigaray, Luce. 1974. *Speculum de l’autre femme*, Paris : Les éditions de Minuit.
- Jamieson, Dale. 2014. *Reason in a Dark Time: Why the Struggle against Climate Change Failed—and What It Means for Our Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Jonas, Hans. 1966. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Chicago: University of Chicago Press. (Neuausgabe Northwestern University Press, 2000).
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kochan, Jeff. 2010. „Latour’s Heidegger.“ *Social Studies of Science* 40(4): 579–598.
- Kolm, Serge-Christophe. 2006. „Reciprocity: Its Scope, Rationales and Consequences.“ In *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*, vol. 1, hg. von S. Kolm and J. Mercier Ythier, Amsterdam: Elsevier, 371–541.
- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris : La Découverte - Les Empêcheurs.
- Latour, Bruno. 2017. *Où atterrir? Comment s’orienter en politique*. Paris : La Découverte.
- Latour, Bruno und Dipesh Chakrabarty. 2020. “Conflicts of Planetary Proportion—A Conversation” *Journal of the Philosophy of History* 14, 419-454.

- 
- Latour, Bruno, und T. M. Lenton. 2019. „Extending the domain of freedom, or why Gaia is so hard to understand.“ *Critical Inquiry* 45(3): 659–680.  
doi:10.1086/702611
- Lewontin, Richard C. 1982. „Organism and Environment.“ In *Learning, Development and Culture*, hg. Henry C. Plotkin. Chichester, UK: Wiley.
- Laslett, Peter und James S. Fishkin (Hg.) 1992. *Justice Between Age Groups and Generations*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Llewelyn, John. 1991. *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Heidegger, Levinas, and Others*. UK: Palgrave Macmillan.
- MacAskill, William. 2022. *What We Owe the Future*. New York: Basic Books.
- Malm, Andreas 2016. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London: Verso.
- Malm, Andreas und Alf Hornborg. 2014. „The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative.“ *The Anthropocene Review* 1(1), 62–69.
- Mauss, Marcel. 2002. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses universitaires de France.
- McWhorter, Ladelle, und Gail Stenstad (Hg.). 2009. *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*. Toronto. University of Toronto Press.
- Meillassoux, Quentin. 2012. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Meyer, Lukas H. (Hg.) 2016. *Intergenerational Justice*. London: Routledge.
- Moore, Jason (Hg.). 2016. *Anthropocene or Capitalocene?* New York: PM Press.
- Nail, Thomas. 2021. *Theory of the Earth*. Stanford: Stanford University Press.
- Oliver, Kelly. 2014. „The Excesses of Earth in Kant's Philosophy of Property.“ *The Comparatist* 38:23–40.
- Oliver, Kelly. 2015. *Earth and World: Philosophy after the Apollo Mission*. New York: Columbia University Press.
- Ord, Toby. 2021. *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. New York: Hachette Books.
- Page, Edward A. 2006. *Climate Change, Justice, and Future Generations*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.

- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge.
- Plumwood, Val. 2002. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Reckwitz, Andreas, und Hartmut Rosa. 2023. *Late Modernity in Crisis. Why We Need a Theory of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Roberts, Melinda A., und David T. Wasserman (Hg.) 2009. *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*. Berlin: Springer.
- Rockström, Johan, et al. 2009. „A Safe Operating Space for Humanity“ *Nature* 461, 472–475. <https://doi.org/10.1038/461472a>.
- Ruin, Hans. 2018. *Being with the Dead: Burial Ancestral Politics and the Roots of Historical Consciousness*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Scheffler, Samuel. 2013. *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel. 2018. *Why Worry About Future Generations?* Oxford: Oxford University Press.
- Schrijvers, Joeri. 2022. „Gaia and Ontotheology – Latour, Heidegger and the Debate with Phenomenology“ *South African Journal of Philosophy*, 41:3, 275-291, DOI: 10.1080/02580136.2022.2095163
- Scott, Charles E. 1988. „The Middle Voice in *Being and Time*“ In *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, hg. von Sallis, John, Moneta, Giuseppina Chiara, und Taminiaux, Jacques, 159-173. Dordrecht, NL: Kluwer Academic Publishers.
- Scott, Charles E. 1990. *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Scott, Conrad. 2016. „(Indigenous) Place and Time as Formal Strategy: Healing Immanent Crisis in the Dystopias of Eden Robinson and Richard Van Camp“ *Extrapolation* 57, no. 1–2: 73–93.
- Serres, Michel. 1990. *Le contrat naturel*. Paris: Éditions François Bourin.
- Steffen, Will. 2015. „Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet“ *Science* 347. <https://doi.org/10.1126/science.1259855>, 1259855–1259855.

- 
- Taylor, Charles. 2003. „Ethics and Ontology.“ *Journal of Philosophy* 100 (6): 305–20.
- Thompson, Evan. 2010. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Toadvine, Ted. 2009. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Toadvine, Ted. 2016. „Phenomenology and Environmental Ethics“ In *Oxford Handbook of Environmental Ethics* Hg. Stephen M. Gardiner und Allen Thompson. Oxford: Oxford University Press.
- Toadvine, Ted. 2021. „Climate Collapse, Judgment Day, and the Temporal Sublime“ *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4.2, 127-143 DOI : <https://doi.org/10.5399/PJCP.v4i2.8>
- Toadvine, Ted. 2022. „Anthropocene Time and the Memory of the World.“ *Chiasmi International* 24, 171-190.
- Toadvine, Ted. 2024. *The Memory of the World. Deep Time, Animality, and Eschatology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tremmel, Jörg (Hg.) 2009. *Handbook of Intergenerational Justice*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Torres, Emile P. 2021. „The Dangerous Ideas of ‚Longtermism‘ and ‚Existential Risk‘“ in *Current Affairs* (July 2021) (<https://www.currentaffairs.org/2021/07/the-dangerous-ideas-of-longtermism-and-existential-risk?mibextid=Zxz2cZ>).
- WCED. 1987. *World Commission on the Environment and Development: Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Whyte, Kyle. 2018. „Indigenous Science (Fiction) for the Anthropocene: Ancestral Dystopias and Fantasies of Climate Change Crises.“ *Environment and Planning* 1:1–2, 224–242.
- Will, Steffen, Paul J. Crutzen, J. R. McNeill. 2007. „The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?“ In: *Ambio* 36, 614–621, doi:10.1579/0044-7447(2007)36
- Wood, David. 2018. *Deep Time, Dark Times. On Being Geologically Human*. New York: Fordham University Press.
- Wood, David. 2019. *Reoccupy Earth. Notes toward an Other Beginning*. New York: Fordham University Press.

Zimmermann, Michael. 1990. *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics, Art*. Bloomington: Indiana University Press.

Zimmermann, Michael. 1994. *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*. Berkeley: University of California Press.

# Marktsozialismus als realistische Utopie

## Market Socialism as Realistic Utopia

CHRISTIAN NEUHÄUSER, DORTMUND

*Zusammenfassung:* Das Buch „Ökonomie, Demokratie und liberaler Sozialismus“ von Hannes Kuch verbindet auf äußerst anregende Weise Rawlsianische Gerechtigkeitstheorie mit Kritischer Theorie, um für einen Marktsozialismus mit stark wirtschaftsdemokratischer Ausrichtung zu argumentieren. Diese Einleitung gibt einen Überblick über die Artikel in diesem Schwerpunkt.

*Schlagwörter:* John Rawls, Kritische Theorie, Wirtschaftsdemokratie, Marktsozialismus, Realistische Utopie

*Abstract:* The Book „Economy, Democracy, and Liberal Socialism“ is a milestone in combining Rawlsian thought and critical theory in order to argue for market socialism with a strong form of economic democracy. This introduction gives an overview over the articles in the special issue discussing this proposal.

*Keywords:* John Rawls, Critical Theory, Economic Democracy, Market Socialism, Realistic Utopia

Mit seinem Buch „Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus“ legt Hannes Kuch die gegenwärtig umfangreichste und tiefgreifendste Studie zur ökonomischen Gerechtigkeit und, so muss man ergänzen, zur ökonomischen Sittlichkeit vor. Ein zentraler Punkt von Kuch besteht darin, dass eine stabile und lebendige Demokratie auf eine Demokratisierung der Wirtschaft angewiesen ist, die als Schule für ein republikanisches Selbstbewusstsein dienen muss. Der so einfache wie einleuchtende Grund dafür lautet letztlich, dass die Menschen in subjektivitäts- und identitätsformender Hinsicht vor allem Wirtschaftsbürger:innen und nur in viel geringerem Umfang auch Staatsbürger:innen sind. Ein wirklich republikanisches

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



Selbstverständnis als Staatsbürger:innen erfordert daher eine Übung in Demokratie der Menschen als Wirtschaftsbürger:innen. Kuch zufolge kann letztlich nur ein liberaler Marktsozialismus dieses Kunststück einer sittlichen Bildung der Menschen vollbringen, weswegen unser politisches und Wirtschaftssystem in diese Richtung transformiert werden muss.

Nicht nur in seiner zugleich praktischen und theoretischen Perspektive und Ausrichtung ist die Arbeit innovativ, sondern auch dadurch, dass es ein bedauerliches Schisma überwindet. Es gibt in der politischen und Sozialphilosophie eine für progressives Denken wenig hilfreiche Distanz zwischen an der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und der durch ihn angestoßenen Diskussion orientierten Theoretiker:innen auf der einen und kritischen Theoretiker:innen auf der anderen Seite. Kuch macht sehr deutlich, dass die sozialliberale Gerechtigkeitstheorie im Anschluss an Rawls und die Kritische Theorie sehr viel mehr miteinander gemein haben, als sehr viele Denker:innen glauben, die die eine oder andere Seite recht pauschal und vorschnell ablehnen. Kuch zeigt beispielsweise die hegelianischen Wurzeln in Rawls und die gerechtigkeitstheoretischen Grundlagen in der kritischen Tradition auf. Auch wenn er letztlich deutliche Defizite am Rawlsianismus aufzeigt, so geschieht dies dennoch aus Sicht einer kritischen Theorie, die ihn als wichtige Grundlage der eigenen Theoriebildung anerkennt. Das ist ein echter Fortschritt und weist in die richtige Richtung für zukünftige Theoriebildungen.

Im Jahr 2023, noch vor Veröffentlichung des Buches, hat in Dortmund ein Workshop zum bereits fertigen Manuskript stattgefunden, an dem zahlreiche interessierte Wirtschaftsphilosoph:innen teilgenommen haben. Sechs von ihnen haben sich bereit erklärt, zu dem vorliegenden Zeitschriftenschwerpunkt zur Diskussion der Thesen und Argumente von Kuch beizutragen. Den Aufschlag macht der Kommentar *Die „Gymnastik des Allgemeinen“: (moralische) Bildung in der ökonomischen Sphäre* von Niklas Dummer, Johanna Müller und Lea Prix. Die Autor:innen prüfen kritisch die Gegenüberstellung von Politik und Ökonomie, die ihrer Ansicht nach bei Kuch zu einseitig moralisierend ausfällt. Der zweite Kommentar *Demokratischer Fortschritt und kollektive Bildung. Hannes Kuch zwischen pragmatischem Hegelianismus und realer Utopie* stammt von Charlotte Baumann. Sie hinterfragt die normativen Grundlagen des Ansatzes von Kuch und vermutet Zirkularität, weil die Voraussetzungen des demokratischen Ideals nicht explizit werden, was eine dystopische Gefahr mit sich bringt. Timo Jütten hat den dritten Kommentar *Konkurrenz, sittliche Pathologien und Marktsozialismus* beigetragen. Er untersucht, ob die

Überlegungen von Kuch angemessen sind, um schädliche und in einen Autoritarismus führende Formen des Wettbewerbs und Statuskampfes zu unterbinden. Der vierte Kommentar *Kapitaleigentum, Ausbeutung und Marktethos* von Simon Derpmann diskutiert, ob es für die Zwecke von Kuch tatsächlich eines Marktsozialismus bedarf oder ob auch eine Eigentumsdemokratie hinreicht, zumal sie größere Freiheitspotentiale besitzt. In seiner Replik *Sittlichkeit, liberaler Sozialismus und die Frage der Transformation: Eine Erwiderung* würdigt Hannes Kuch die Kommentare und vertieft seine Argumentation. Der Text lässt sich auch gut als Zusammenfassung der Kernthesen und Positionierung von Kuch lesen.

Angesichts gegenwärtiger politischer Entwicklungen erscheinen die hier vorgestellten Überlegungen vielleicht noch einmal in einem besonderen Maße als auf unrealistische Weise utopisch. Das sind sie jedoch nicht und sie erscheinen nur so, wenn man den politischen Realismus auf einen sehr kurzfristigen politischen Zeithorizont festlegt. Mittel- und erst recht langfristig betrachtet sind die gegenwärtig zu beobachtenden Verwerfungen offensichtlich Ausdruck einer tiefgreifenden Krise der liberalen Demokratie und des Kapitalismus. Es zeigt sich immer mehr, dass der philosophisch erreichte zutiefst egalitäre Humanismus und die gegenwärtigen Produktionsverhältnisse sowie die politischen Strukturen in einem eklatanten Widerspruch zueinanderstehen. Das ist die Ursache der gewaltigen politischen Verwerfungen, die wir bereits erleben und die noch auf uns zukommen. Um ein immer stärkeres Abgleiten in Autoritarismus und Barbarei verhindern zu können, bedarf es einer realistischen Utopie darüber, wie die reflektierten ethischen Überzeugungen politische sowie wirtschaftliche Realität werden können. Kuch hat seine Version dieser realistischen Utopie vorgeschlagen und damit einen Meilenstein für progressive Bewegungen erreicht.



# Die „Gymnastik des Allgemeinen“<sup>1</sup>: (moralische) Bildung in der ökonomischen Sphäre. Ein Kommentar zu Hannes Kuchs Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus

(Moral) Education in the Economic Sphere. A commentary on  
Hannes Kuch's Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialis-  
mus

NIKLAS DUMMER, TU DORTMUND, JOHANNA MÜLLER, RUHR-UNI-  
VERSITÄT BOCHUM & LEA PRIX, TU DORTMUND

*Zusammenfassung:* Der Artikel diskutiert Hannes Kuchs Kritik an der in liberalen Gerechtigkeitstheorien vertretenen Annahme, dass ökonomisches Verhalten leitende und politisch-moralische Normen getrennt voneinander zu betrachten sind. Gegen diese Annahme argumentiert Kuch in seiner Studie „Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus“ dafür, dass die ökonomische Sphäre eine zentrale Rolle für die Ermöglichung und Verwirklichung demokratischer Gerechtigkeit spielt. Dabei problematisiert Kuch, dass die ökonomische Sphäre in ihrer gegenwärtigen Gestalt einen überwiegend negativen Einfluss auf die moralische Bildung der Subjekte hat. Hieran anknüpfend attestiert Kuch der politischen Sphäre ein normatives Primat, während er der ökonomischen Sphäre ein empirisches Primat hinsichtlich der moralischen Bildung der Subjekte zuschreibt. Die KommentatorInnen kritisieren Kuchs Position dahingehend, dass sie einen problematischen Gegensatz zwischen einer amoralischen ökonomischen Sphäre und einer idealisierten moralischen politischen Sphäre postuliert. Neben einem binnenlogisch-argumentativen Problem erweist sich diese Darstellung insbesondere hinsichtlich der Analyse real-politischer und global-ökonomischer Machtverhältnisse als problematisch. Die KommentatorInnen plädieren daher für eine differenziertere Analyse, die die moralische

---

<sup>1</sup> Kuch 2023, S. 180.

Ambivalenz der beiden Sphären und ihre moralisch bildenden und destruktiven Potenziale anerkennt.

*Schlagwörter:* Sittlichkeit, Ökonomie, Politik, Demokratie, Gerechtigkeit, moralische Bildung, Ethos, Transformation, Moralische Ambivalenz

*Abstract:* The article discusses Hannes Kuch's critique of a prominent assumption liberal theories of justice make: norms guiding economic behavior and political-moral norms are to be considered separately. Against this assumption, Kuch argues in his study 'Economy, Democracy and Liberal Socialism' that the economic sphere plays a central role in enabling and realizing democratic justice. In doing so, Kuch problematizes the fact that the economic sphere in its current form has a predominantly negative influence on the moral education of subjects. Following on from this, Kuch ascribes a normative primacy to the political sphere, while he ascribes an empirical primacy to the economic sphere with regard to the moral education of subjects. The commentators criticize Kuch's position to the effect that it postulates a problematic contrast between an amoral economic sphere and an idealized moral political sphere. Besides an internal logical-argumentative problem, this contrast proves to be particularly problematic with regard to the analysis of real-political and global-economic power relations. The commentators therefore argue for a more differentiated analysis that recognizes the moral ambivalence of the two spheres and their morally formative and destructive potential.

*Keywords:* Ethical life, economy, politics, democracy, justice, moral education, ethos, transformation, moral ambivalence

Hannes Kuchs Studie *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus* widmet sich dem Vorhaben, den Zusammenhang von Ökonomie und demokratischer Gerechtigkeit zu analysieren. Einsatzpunkt der Studie ist Kuchs Kritik an der in liberalen Gerechtigkeitstheorien vertretenen Annahme, dass ökonomisches Verhalten leitende und politisch-moralische Normen getrennt voneinander zu betrachten sind. Diesen Theorien zufolge finde zwischen Ökonomie und Politik, wie Kuch sagt, eine „moralische Arbeitsteilung“ statt: „Die ökonomische Sphäre Sorge für maximalen Output, unter Bedingungen maximaler negativer Freiheit, während die politische Sphäre gerechte Hintergrundstrukturen und Verteilungsgerechtigkeit sicherstelle“ (Kuch 2023: 180). Mit seinem Projekt stellt Kuch diese Annahme der Trennung ökonomischer und politisch-moralischer Normen grundsätzlich in Frage und argumentiert dafür, dass die ökonomische Sphäre

zentral für die Ermöglichung und Verwirklichung demokratischer Gerechtigkeit ist.

Diese These entwickelt Kuch im Wesentlichen in Anlehnung an G.W.F. Hegels Sittlichkeitstheorie. Zentrales Merkmal der hegelschen Sittlichkeitstheorie, die diese von der kantischen Moralphilosophie unterscheidet, ist die Annahme, dass Subjekte nicht „bloß“ aufgrund des „Factum[s] der Vernunft“<sup>2</sup> moralische Subjekte sind. Dem sittlichkeitstheoretischen Ansatz zufolge werden Subjekte vielmehr zu moralischen Subjekten *gebildet*, indem sie moralische Normen und Prinzipien konkret praktizieren und einüben. Kuch argumentiert nun mit Hegel dafür, dass die Ökonomie eine sittliche „Bildungssphäre“ ist, die einen starken Einfluss auf die moralische Bildung der Subjekte hat (vgl. ebd.: 22).

Wie Kuch selbst ausführt, umfasst der hegelsche Bildungsbegriff eine *machttheoretische* (a) und eine *normative* (b) Dimension: a) Praktiken und Institutionen prägen und bilden nolens volens die Haltungen, Dispositionen und Motivationen der Subjekte; b) Praktiken und Institutionen prägen und bilden die *moralischen* Haltungen, Dispositionen und Motivationen der Subjekte. Kuch hebt ebenfalls hervor, dass die hegelschen Argumente zur Bildung in der ökonomischen Sphäre nicht bloß die machttheoretische, sondern auch die normative Dimension der Bildung umfassen.

Basierend auf der mit Hegel getroffenen Feststellung, dass die ökonomische Sphäre eine wesentliche Rolle in der moralischen Bildung der Subjekte spielt, kommt Kuch zu dem Schluss, dass sich diese Rolle aufgrund der gegenwärtigen Gestalt der ökonomischen Sphäre lediglich moralisch ent-bildend auswirkt.<sup>3</sup> Das heißt, einerseits vertritt Kuch mit Hegel die These, dass die Subjekte in ökonomischen Praktiken und Institutionen moralisch gebildet werden. Andererseits haben Kuch zufolge die gegenwärtigen ökonomischen Praktiken und Institutionen einen ausschließlich negativen Einfluss auf die moralische Bildung der Subjekte – d.i., in den gegenwärtigen ökonomischen Praktiken und Institutionen werden die Subjekte moralisch deformiert. Die logische Konsequenz aus dieser Annahme ist, dass die Transformation der amoralischen ökonomischen Praktiken und Institutionen, ihren Anstoß von *politisch-moralischen* Praktiken und

---

<sup>2</sup> Vgl. Kant, Immanuel (1788/1913): Kritik der praktischen Vernunft, Kant's gesammelte Schriften, Band V, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, §7 Anmerkung.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Kuch 2023, Kap. 6.

Institutionen nehmen muss, die bereits als Bedingung der moralischen Bildung der Subjekte existieren. Genau diese Konsequenz zieht auch Kuch aus seiner Analyse und spricht der Politik ein klares normatives Primat gegenüber der Ökonomie und ihrer an demokratischen Gerechtigkeitsprinzipien orientierten Transformation zu (vgl. ebd.: 129).<sup>4</sup>

Wir möchten hier direkt vorwegnehmen, dass wir grundsätzlich mit Kuchs Analyse und Position sympathisieren. Wie Kuch sind auch wir der Ansicht, dass ökonomische Praktiken und Institutionen einen Einfluss auf die moralische Bildung der Subjekte haben. Und wie Kuch denken auch wir, dass ökonomische Praktiken und Institutionen sich je nach ihrer Ausformung sowohl positiv als auch negativ auf die moralische Bildung der Subjekte auswirken können. Anders als Kuch denken wir allerdings, dass ökonomische Praktiken und Institutionen sich nie ausschließlich negativ oder positiv auf die moralische Bildung der Subjekte auswirken, sondern immer beide dieser Tendenzen beinhalten. Auf den folgenden Seiten dieses Kommentars wollen wir darlegen, warum sich auch für Kuchs Anliegen – der an demokratischen Gerechtigkeitsprinzipien orientierten Transformation der Ökonomie – dieser differenziertere Blick auf die Ökonomie lohnt. Genauer gesagt geht es uns darum aufzuzeigen, inwiefern aus Kuchs Argumentation eine verkürzende Opposition folgt, in der auf der einen Seite die amoralische Sphäre der Ökonomie steht und auf der anderen Seite die moralisch-idealisierte Sphäre der Politik. Diese verkürzende Darstellung, so werden wir im Folgenden argumentieren, erweist sich in zweifacher Hinsicht als problematisch: zum einen ist sie nicht hilfreich zur Analyse relevanter realpolitischer Probleme. Zum anderen untergräbt sie den kritischen Einsatzpunkt von Kuchs Analyse, der darin besteht, die ‚moralische Arbeitsteilung‘ zwischen Ökonomie und Politik aufzuheben, die er den liberalen gerechtigkeits-theoretischen Ansätzen attestiert. In einem ersten Abschnitt werden wir hierzu noch einmal rekonstruieren, inwiefern Kuchs zentrale These, dass die ökonomische Sphäre eine sittliche ist, dennoch auf ein gänzlich normatives Primat der Politik gegenüber der Ökonomie hinausläuft. In einem zweiten Abschnitt gehen wir dann genauer auf die genannten problematischen Konsequenzen dieser Darstellung ein.

---

<sup>4</sup> In Abgrenzung zu den von Kuch kritisierten liberalen gerechtigkeits-theoretischen Ansätzen, geht es Kuch bei der Transformation der Ökonomie nicht bloß um die externe Einhegung, sondern um die *interne* Umstrukturierung der ökonomischen Praktiken und Institutionen. Siehe hierzu Kuch 2023, Kap. 7 und 8.

## I. Das normative Primat der Politik – das empirische Primat der Ökonomie

Wie bereits angeführt, lautet Kuchs zentrale These, dass ökonomische Praktiken und Institutionen die moralischen Handlungsdispositionen von Individuen prägen – also das, was Kuch ‚Ethos‘ nennt (vgl. ebd.: 85). Diese Prägung entspricht keiner vollständigen Determinierung der Individuen. Aufgrund dieser Prägung sind die Individuen aber auch nicht als vollkommen autonom zu erachten. Mit Hegels Sittlichkeitstheorie positioniert sich Kuch in der Mitte dieser beiden Extremstandpunkte: Individuen werden geprägt durch die materiellen ökonomischen Umstände, können diese aber gleichzeitig beeinflussen. Kuchs Konzept der Sittlichkeit ist dabei weniger anspruchsvoll als das von Hegel. Er versteht unter Sittlichkeit die „minimalen Stabilitätsbedingungen der Verwirklichung einer demokratischen Gerechtigkeit“ (vgl. ebd.: 19f.). Moralität, stellt Kuch mit Hegel fest, setzt die Kultivierung von Sittlichkeit in diesem Sinne voraus (vgl. ebd.: 112). Ohne Sittlichkeit gehe Moralität das motivationale Element ab und normative Ansprüche würden als bloß äußerliche Befehle wahrgenommen (vgl. ebd.: 85). Damit dies nicht der Fall ist, bedarf es sittlicher Institutionen, die zur Realisierung von Autonomie im Sinne einer demokratischen Selbstbestimmung beitragen (vgl. ebd.: 75). Ökonomische Institutionen als *sittliche* Institutionen sollen dementsprechend dazu beitragen, Ethosformen zu kultivieren, die demokratische Selbstbestimmung und Gerechtigkeit befördern (vgl. ebd.: 131). Die ökonomische Sphäre wird damit in den Dienst der politischen Sphäre gestellt. Hierin klingt das bereits erwähnte normative Primat der politischen gegenüber der ökonomischen Sphäre (aber auch aller anderen untergeordneten Sphären) an, das für Kuchs Projekt von großer Bedeutung ist (vgl. ebd.: 129).

Gleichzeitig – und hieraus ergibt sich eines der Kernprobleme, das Kuch in den Blick nimmt – kommt der ökonomischen Sphäre aber in moralpsychologischer und lebenspraktischer Hinsicht ein Primat gegenüber der politischen Sphäre zu: Die ökonomische Sphäre hat eine „existenzielle, subjektbildende Prägekraft“, welche der politischen Sphäre weitgehend abgeht (vgl. ebd.: 221). Ökonomische Praktiken und Institutionen formen Individuen und ihre Ansichten zutiefst. Die Annahme einer subjektbildenden Kraft der ökonomischen Sphäre begründet Kuch auf dreifache Weise: Erstens sichern Individuen hier ihre materielle ebenso wie ihre soziale

Existenz, zweitens sind sie in der Regel zur Beteiligung an diesen Institutionen genötigt und drittens verbringen sie hier das Gros ihrer Lebenszeit (vgl. ebd.: 153f., 221). Befördert die ökonomische Sphäre keine demokratischen Ethosformen, wirkt sich das auch negativ auf die politische Sphäre aus, so Kuchs Prognose. In diesem Kontext spricht Kuch von der „Ergänzungsbedürftigkeit der politischen Sphäre durch eine sittlich strukturierte Ökonomie“ (vgl. ebd.: 112).<sup>5</sup>

So nachvollziehbar dieser Befund ist, bleibt in Kuchs Argumentation letztlich unklar, welchen konkreten Einfluss die ökonomische Sphäre auf die Sittlichkeit hat. Ist die ökonomische Sphäre erst durch die politische Sphäre eine sittliche? Oder sind in der ökonomischen Sphäre sittliche Bildungspotenziale vorhanden, die wir in der politischen Sphäre nicht finden können? Wie oben dargestellt, begründen der Zwang, an ökonomischen Praktiken teilzunehmen, sowie die Ermöglichung von materieller und sozialer Teilhabe für Kuch das lebensweltliche Primat der ökonomischen gegenüber der politischen Sphäre. Das spezifische Merkmal der ökonomischen Sphäre ist ihre subjektformierende Kraft als ‚nächste Realität‘ des Menschen, argumentiert Kuch. Wenn das der wesentliche Punkt ist, dann ließe sich aber immer noch sagen, dass in der politischen Sphäre die moralischen Prinzipien und Normen bestimmt und bewertet werden, um dann anschließend in der ökonomischen Sphäre durchgesetzt, „eingeübt“ und zu subjektiven Dispositionen zu werden. Das heißt: *Wo* moralische Dispositionen eingeübt, die Subjekte moralisch gebildet werden, sagt noch nichts darüber aus, *wie* der Inhalt moralischer Normen entsteht. Die ökonomische Sphäre besitzt dann ein empirisches Primat gegenüber der politischen, aber zu einer sittlichen Sphäre wird die ökonomische nur *mittels* der politischen.

Wenn die ökonomische Sphäre nur ein empirisches Primat besitzt, dann liegt die normative Dimension der Bildung ausschließlich in der politischen Sphäre begründet. Hierzu passt, dass Kuch – anders als Hegel – der ökonomischen Sphäre kein spezifisches normatives Bildungspotenzial zuschreibt. Zwar sieht auch Kuch in der ökonomischen Sphäre selbst

---

<sup>5</sup> Hieraus leitet Kuch auch eine der zeitdiagnostischen Nebenthesen seiner Analyse ab: Die Ausbreitung rechtspopulistischer Ressentiments in der Folge neoliberaler Politiken ab den 1970er-Jahre gehe auf ebenjene mangelhafte „Verzahnung der ökonomischen und politischen Sphäre“ (Kuch 2023: 17) zurück.

versittlichende Potenziale, diese seien allerdings „lediglich latente Möglichkeiten“. Zudem stünde diesen ein „sittlichkeitszersetzendes Potenzial“ entgegen (vgl. ebd.: 168f.). Und in ihrer gegenwärtigen Ausformung – so Kuchs Zeitdiagnose, die er in Kapitel 6 seiner Studie ausführt – überwiegt gänzlich das sittlichkeitszersetzende Potenzial der ökonomischen Sphäre. Wenn sich das normative Bildungspotenzial gar nicht aus der Eigenlogik der ökonomischen Sphäre ergibt, wo kommt es dann her?

Es scheint naheliegend, dass die politische die ökonomische Sphäre so reguliert, dass die für sie nützlichen latenten Potenziale kultiviert werden. Wenn die ökonomischen Akteure aber kein Mitspracherecht haben, was für Prinzipien richtig und falsch sind, dann scheint diese Entscheidung aus ihrer Perspektive etwas rein Äußeres, Aufoktroiertes, ‚Polizeiliches‘ zu sein. Dann aber stellt sich die Frage, inwieweit sich diese Position von den liberalen Gerechtigkeitstheorien unterscheidet, die Kuch kritisiert, weil sie das Verhältnis der ökonomischen und politischen Sphäre als ein rein äußerliches bestimmen. Von Hegel entlehnt Kuch einen weiten Polizeibegriff und definiert Polizei als „zwangsbewehrte öffentliche Autorität, die den Markt ordnungspolitisch reguliert und sozialstaatliche Umverteilungsmaßnahmen durchführt“ (vgl. ebd.: 171f.). Kuch zufolge stellt das eine bloß äußerliche Einhegung des Marktes durch die Politik dar, die das Ethos der handelnden Akteure unberührt lässt: „Sie bildet die Akteure nicht. Die Individuen werden durch bloß polizeiliche Strategien der Einhegung nicht darauf vorbereitet (...), eine vernünftige Einsicht in die Allgemeinheitsansprüche (...) zu erlangen“ (ebd.: 174). Ihnen ginge deswegen weiterhin die Motivation für moralisches Handeln ab.

Um dem naheliegenden Einwand zu entgehen, dass das normative Primat der Politik selbst auf ein polizeiliches Vorgehen hinausläuft, fordert Kuch, das die politische und die ökonomische Sphäre – vermittelt der Bildung – „spiralförmig“ ineinandergreifen (vgl. ebd.: 133). Das impliziert, dass die Ökonomie nicht gänzlich von der Politik usurpiert wird und die Unterschiede dieser Sphären berücksichtigt werden (vgl. ebd.: 129). Entsprechend betont Kuch, dass die demokratische Willensbildung nicht das Kernprinzip der Sphäre der ökonomischen Kooperation sein kann (vgl. ebd.: 130):

Mit dieser Differenz geht aber eine grundsätzliche Spannung einher, ja potenziell ist damit sogar eine Unterwanderung der anderen Sphären gesetzt – insbesondere des Anspruchs der politischen Sphäre, das ‚Erste‘ zu sein, also die wirksame Autorität über die Ausgestaltung der

untergeordneten Sphären ausüben zu können. Daher müssen die untergeordneten Sphären so ausgestaltet sein, dass sie, trotz ihrer Unterschiedenheit, den Anforderungen der politischen Sphäre zuträglich und förderlich sind. Und dies läuft im Kern auf nichts anderes hinaus als die Notwendigkeit eines spiralförmigen Bildungsprozesses. (Kuch 2023: 129)

Wie sich dieser spiralförmige Bildungsprozess konkret darstellt, bleibt allerdings sehr abstrakt. Insbesondere wie das spiralförmige Ineinandergreifen innerhalb der hierarchischen Sphärendifferenz in der Praxis aussehen könnte:

„Der Prozess der Bildung hat eine gewisse Zirkelstruktur, die sich im Fall des Gelingens in eine fortschreitende (und doch stets umstrittene) Spiralbewegung übersetzt, durch die sich die sittliche Bildung im Gesamtarrangement der gesellschaftlichen Einrichtungen im Lauf eines historischen Lernprozesses potenziell verbessert.“ (Kuch 2023: 127)

Grundsätzlich scheint Kuch die Eigenlogik der ökonomischen Sphäre auf ihre quantitative Eigenschaft zu reduzieren: Menschen verbringen hier den Großteil ihrer Lebenszeit. Was moralisch richtig und falsch ist, ergibt sich aber nicht aus den ökonomischen Praktiken und Institutionen selbst. Die Annahme, dass diese Frage ausschließlich in der politischen Sphäre entschieden wird, erweist sich allerdings als problematisch, sowohl für die Binnenlogik von Kuchs Argumentation als auch für die Analyse relevanter realpolitischer Themenkomplexe.

## II. Die moralische Ambivalenz von Politik und Ökonomie

Rekapitulieren wir noch einmal: Kuch argumentiert, dass Subjekte zu moralischen Subjekten gebildet werden, indem sie moralische Normen und Prinzipien konkret praktizieren und einüben. Die Ökonomie als ‚nächste Realität‘ des Menschen beeinflusst die moralische Bildung der Subjekte maßgeblich. Wenn in der ökonomischen Sphäre nicht die „Gymnastik des Allgemeinen“ trainiert wird, dann wirkt sich das auch negativ auf die anderen Sphären aus (vgl. ebd.: 180). Zur Durchsetzung der moralischen Normen und Prinzipien ist es daher notwendig, so Kuchs kritischer Einsatz, dass die Subjekte als *ökonomische* Subjekte moralisch gebildet werden. Diese Annahme impliziert, dass die politische Sphäre (oder eine andere

Sphäre) allein nicht hinreichend für die moralische Bildung der Subjekte ist. Hierin liegt der zentrale Unterschied zwischen Kuchs Position und den liberalen Gerechtigkeitstheorien, die Kuch zufolge die moralische Bedeutung der Ökonomie verkennen.

Kuchs Zeitdiagnose lautet nun, dass ökonomische Praktiken und Institutionen in ihrer gegenwärtigen Ausformung einen ausschließlich negativen Einfluss auf die moralische Bildung der Subjekte haben. Und dieser negative Einfluss wiegt Kuch zufolge so schwer, dass auch die politische Sphäre und die moralische Bildung der Subjekte insgesamt davon betroffen sind. Hieraus ergibt sich für Kuch die Notwendigkeit einer an demokratischen Gerechtigkeitsprinzipien orientierten Transformation der Ökonomie. Wenn diese Transformation kein leeres Versprechen, sondern eine realistische Utopie sein soll, dann stellt sich die Frage, wodurch und von wem sie angestoßen wird. Kuchs Argumentation lässt auf diese Frage, abschließlich die folgende Antwort zu: nur die politischen Subjekte, die hinreichend moralisch gebildet sind, können die Notwendigkeit dieser Transformation einsehen und sie anstoßen. Genau hier zeigt sich ein binnenlogisches Problem von Kuchs Argumentation: während die Bedeutung der moralischen Bildung der ökonomischen Subjekte den kritischen Einsatzzpunkt seiner Argumentation darstellt, läuft diese dennoch darauf hinaus, dass die moralische Bildung der politischen Subjekte die moralische Deformation der ökonomischen Subjekte überwiegt. Damit bleibt die Frage offen, warum die moralische Bildung der ökonomischen Subjekte von so zentraler Bedeutung ist, wenn ihre moralische Deformation letztlich durch die moralische Bildung der politischen Subjekte ausgeglichen werden kann.

Neben diesem binnenlogischen Problem, erweist sich Kuchs Analyse auch hinsichtlich bestimmter real-politischer Themenkomplexe als problematisch. Zunächst einmal stellt sich die Frage, ob das politische Subjekt nicht selbst moralisch korrumpiert ist durch Praktiken, die in der politischen Sphäre etabliert sind. Wenn dem so ist, spricht Vieles dafür, dass das politische Subjekt gar nicht in der Lage ist, die ökonomische Sphäre im Sinne eines demokratischen Ethos zu regulieren. Darüber hinaus ergibt sich das Problem, dass eine ökonomische Sphäre, die der politischen Sphäre untergeordnet ist, von dieser durchaus auch in einem undemokratischen Sinne instrumentalisiert werden kann. Wie soll also verhindert werden, dass die Politik die ökonomische Sphäre korrumpiert und für eigene, undemokratische Zwecke missbraucht?

Kuchs These, dass Konkurrenzverhältnisse innerhalb gegenwärtiger Marktstrukturen einem demokratischen Ethos abträglich sein können,

ließe sich auch auf die politische Sphäre übertragen. Politiker:innen stehen zueinander im Wettbewerb und bekämpfen einander zuweilen mit harten Bandagen. Dies geschieht nicht immer notwendigerweise im Sinne eines demokratischen Ethos. Darüber hinaus verwendet nicht jede:r Politiker:in die ihnen anvertraute Amtsgewalt im Sinne der Bürger:innen, wie Fälle von Vetternwirtschaft und andere Formen korrupten Verhaltens immer wieder zeigen.<sup>6</sup> Die Wirtschaftswissenschaftlerin Julia Cagé hat den Einfluss von Spenden auf die Politik empirisch untersucht. Sie sieht vor allem in durch Unternehmensspenden finanzierten Wahlkampagnen ein korrumpierendes Instrument: „Money still occupies center stage in politics; democracy means who pays wins“.<sup>7</sup> Camila Vergara vertritt die These, dass die meisten modernen liberalen Demokratien zunehmend oligarchisch geworden seien, und dass diese Entwicklung unabhängig von den individuellen Akteuren vonstatten ginge, die gerade die Regierung bildeten. Deswegen spricht sie von „systemic corruption“.<sup>8</sup> Dem ließe sich zwar entgegenhalten, dass diese Praktiken kontingent sind und die politische Sphäre idealtheoretisch durchaus in der Lage sei, die ökonomische Sphäre im Sinne eines demokratischen Ethos einzuhegen. Allerdings ließe sich das Gleiche auch über die ökonomische Sphäre behaupten. Voraussetzung für Kuchs Argument scheint eine sehr idealisierte Darstellung der politischen Sphäre zu sein, in der alle auf faire Weise über ihre politische Stimme partizipieren können.

Während Kuchs idealisierte Darstellung der politischen Sphäre im Kontext demokratischer Rechtsstaaten noch plausibilisiert werden könnte, erweist sie sich als weniger hilfreich, sobald es um die Frage der Transformation ökonomischer Praktiken und Institutionen geht, die Teil und Ausdruck *globaler* (Macht-)Verhältnisse sind. Hier geht es nicht um die Frage, wie die im Politischen bereits durchgesetzten demokratischen Gerechtigkeitsprinzipien auch im Ökonomischen wirksam werden können. Vielmehr hat man es hier mit dem Problem zu tun, dass sich die politischen Institutionen, die die Durchsetzung demokratischer Gerechtigkeitsprinzipien erwirken könnten, zuallererst ausbilden müssen. Verortet man wie Kuch das

---

<sup>6</sup> Vgl. Ceva, Emanuela/Ferretti, Maria Paola (2021): *Political Corruption. The Internal Enemy of Public Institutions*, Oxford University Press.

<sup>7</sup> Cagé, Julia (2020): *The Price of Democracy. How Money shapes Politics and what to do about it*, Harvard University Press, S. 1.

<sup>8</sup> Vgl. Vergara, Camila (2020): *Systemic Corruption. Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*, Princeton University Press.

---

normative Bildungspotenzial ausschließlich in der politischen Sphäre, beraubt man sich im Kontext globaler ökonomischer (Macht-)Verhältnisse der theoretischen Grundlage, um die an demokratischen Gerechtigkeitsprinzipien orientierten Transformation der (globalen) Ökonomie als realistische Utopie zu begründen.

Hier ließe sich natürlich einwenden, dass eine derartige Transformation auch unrealistisch ist und keiner theoretischen Begründung bedarf. Wenn es einem allerdings um eine Theorie geht, die begründen soll, warum nationalstaatliche Politiken nicht die Lösung der Probleme sein können, die im Kontext globaler ökonomischer (Macht-)Verhältnisse auftreten, bedarf es einer differenzierteren Analyse von Politik und Ökonomie. Anstatt einer verkürzenden Opposition, in der auf der einen Seite die amoralische Sphäre der Ökonomie steht und auf der anderen Seite die moralisch-idealisierte Sphäre der Politik, müsste eine solche Analyse die jeweils fördernden und zersetzenden moralischen Bildungspotenziale beider Sphären untersuchen. Das würde implizieren der Ökonomie mehr und der Politik weniger moralisches Bildungspotenzial zuzusprechen als Kuch das tut und die moralische Ambivalenz beider Sphären anzuerkennen. Die moralischen Bildungspotenziale der wirklichen Welt lassen sich nämlich nicht ausschließlich einer einzigen Sphäre zuordnen – genau das ist auch der verdienstvolle Einsatzzpunkt von Kuchs Studie, an dem er in seiner Argumentation selbst hätte konsequenter festhalten sollen.



# Demokratischer Fortschritt und kollektive Bildung. Hannes Kuch zwischen pragmatischem Hegelianismus und realer Utopie

Can making norms for ourselves and real-utopian imaginings go terribly wrong?

CHARLOTTE BAUMANN, FERN-UNIVERSITÄT HAGEN

*Zusammenfassung:* Der Begriff der (kollektiven Selbst-)Bildung ist genauso zentral wie schwierig, nicht nur im pragmatischen Hegelianismus, sondern auch in Hannes Kuchs *Wirtschaft, Demokratie, Liberaler Sozialismus* (2023). Einerseits scheint eine kollektive Selbsttransformation demokratisch; andererseits kann eine solche freie und kollektive Veränderung der eigenen Werte zu einem als rechtmäßig empfundenen Unrechtssystem führen, und so in einer Dystopie enden. In diesem Beitrag analysiere und kritisiere ich Kuchs Argumentation vor dem Hintergrund philosophischer Debatten zum kollektiven, demokratischen Fortschritt und einer ‚realen Utopie.‘

*Schlagwörter:* Bildung, Demokratie, Arbeitswelt, Pragmatismus, Leiden, Idealtheorie

*Abstract:* The collective formation of a people or group is a central, yet difficult concept both for pragmatic Hegelians and in Hannes Kuchs' book, *Wirtschaft, Demokratie, Liberaler Sozialismus* (2023). On the one hand, there is something deeply democratic about the idea that a society transforms itself with individuals constantly discussing, defining and re-defining what counts as good for them. On the other hand, critics have rightly worried that such an approach is relativist and implies that any system can count as just, as long as it fits shared beliefs. In this article I analyze and criticize Kuch's argument the background of philosophical debates on collective, democratic progress and 'real utopia.'

*Keywords:* Formation, democracy, work, pragmatism, suffering, ideal theory

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



Hannes Kuch führt gegen Jürgen Habermas und Axel Honneth ins Feld, dass ein moralisch-gutes und demokratisches Handeln und Denken eine alltägliche, konkrete und ökonomische Bildung erfordert, die in der Marktwirtschaft nicht einfach als gegeben angenommen werden kann.

Kuchs Buch *Wirtschaft, Demokratie, Liberaler Sozialismus* (2023) steht so im Diskussionszusammenhang der jüngeren Frankfurter Schule und er formuliert, wie mir scheint, einen wichtigen Einwand. Um sein Buch richtig einzuordnen, ist es jedoch zielführender nicht in diesen engeren Kontext einzusteigen, sondern sein Argument im größeren Zusammenhang verschiedener Debatten der Philosophie zu analysieren.

Kuchs Argumentation zur ökonomisch-demokratischen Bildung nimmt auf viele Problemkomplexe und Positionen Bezug. Dies beginnt bereits mit der Aristotelischen/Hegelianischen Annahme, dass tugendhaftes Handeln Gewohnheit bzw. ein Erleben im Alltag erfordert – statt reiner Kantischer Vernunftprinzipien. Zentral für das Verständnis seines Buches und besonders interessant sind meines Erachtens jedoch Kuchs Beiträge zu den folgenden Problemkomplexen rund ums Thema Bildung. Zunächst ist da das geschichtsphilosophische Dilemma des (demokratischen) Fortschritts zu betrachten, das für Kuch sehr wichtig ist. Die Bildung der Menschen in ihrem ökonomischen Alltag zielt darauf ab, Menschen demokratiefähiger und damit wiederum die demokratische Praxis besser zu machen. Das Problem ist folgendes: Wenn die Ziele des Fortschritts vorgegeben sind, scheint er nicht demokratisch zu sein; aber wenn Menschen kollektiv Ziele und Prozesse entwickeln (und die Gesellschaft sie noch nicht ideal dazu ausbildet) dann ist nicht klar, warum Fortschritt und nicht Rückschritt oder zumindest ein relativistisch unbewertbares soziales Ergebnis zu erwarten ist. Der zweite Problemkomplex dreht sich rund um ‚reale Utopien‘ und Idealtheorien und die Rolle von Bildung darin. Kuch führt seine Theorie als ‚reale Utopie‘ ein und stellt enge Verbindungen zur Idealtheorie von Rawls her. Beide Theoriearten versuchen eine andere Gesellschaftsordnung auszumalen, die ‚gangbar‘, also ‚möglich‘ und ‚wünschenswert‘ ist und die zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft dient. Hier ist nun die Frage, wieviel Realismus eine solche Theorie benötigt, um ihre von Kuch und anderen unterstrichene kritische Funktion erfüllen zu können. Zum Beispiel kann man mit Charles Mills (2005) fragen, ob Kuchs Theorie systematisch von realen Unterdrückungszusammenhängen abstrahiert und daher ihr eigenes Ziel verfehlen muss, das ja darin besteht, die Bedingungen einer ‚gangbaren‘ Bildung theoretisch zu erfassen.

## 1. Kuchs Grundgedanke zum Problem der Bildung

Der Grundgedanke von Kuch kann in folgende Behauptungen zerlegt werden:

1. Demokratisches und gerechtes Handeln der Bürger ist gut und ein anzustrebendes Ideal (das derzeit noch nicht erreicht ist).
2. Menschen haben keinen natürlichen Gerechtigkeitssinn, der ausreichen würde, um das Ideal eines demokratischen Miteinanders zu realisieren.
3. Konkreter Gerechtigkeitssinn, sowie gerechtes und demokratisches Handeln basiert auf Bildung im Sinne der Formierung von Handlungs- und Denkgewohnheiten im Alltag.
4. Eine solche konkrete, alltägliche Bildung oder Formierung der Individuen muss (auch) im ökonomischen Bereich stattfinden, denn die meisten Menschen verbringen einen Großteil ihres Lebens in der Arbeitswelt.
5. Die Arbeitswelt in der derzeitigen Marktwirtschaft reicht nicht aus für diese Art von Bildung.
6. Es bedarf daher einer Umstrukturierung der Arbeitswelt, um die demokratische Werteerziehung zu gewährleisten, die für eine wirklich funktionierende Demokratie nötig ist.

## 2. Kuch und die Bildung/Fortschrittsproblematik im pragmatistischen Hegelianismus

Zentral für Kuchs Bildungsverständnis ist das Fortschrittsproblem, das er anhand des „Paradox demokratischer Bildung“ einführt (Kuch 2023, 150): Das Paradox besteht darin, dass (demokratische) Bildung eine Art Führung oder „Philosophenkönig\*in“ voraussetzt, die die Bildungsziele formuliert und lehrt; andererseits sollte (demokratische) Bildung ja demokratisch sein, also vom Volk selbst ausgehen. Aber das ist im Grunde nur ein kleiner Teil des Problems der demokratischen Bildung, das ich als Autoritätsproblem bezeichnen würde oder als Problem vorgegebener Ziele. (Wer darf bestimmen, was gut ist und wie Individuen gebildet werden sollen? Wer oder was gibt die Ziele eines demokratischen Bildungsprozesses vor?). Kuch lehnt die Vorstellung einer Philosophenkönig\*in ab, genauso wie die Idee eines angeborenen Gerechtigkeitssinns (Kuch 2023, 163). Stattdessen betont er mit Hegel: „der Gerechtigkeitssinn muss durch die richtige Art von Institutionen hervorgebracht werden“ (Kuch 2023, 163).

Ein solcher Ansatz vermeidet das Autoritätsproblem, bringt aber andere Probleme mit sich. Kuch zitiert in diesem Zusammenhang Forsts

Kritik an Hegels Bildungskonzept: Für Forst kommt die Idee, dass sich Menschen „durch die Errichtung sich perfektionierender Institutionen selbst vervollkommen«, einem „autopoietischen Kunststück“ gleich, das wahrscheinlich in einer Dystopie endet (Forst 2011, 211). Forst erwähnt hier zwei Teilprobleme: Das erste Problem nenne ich ganz unphilosophisch das Huhn-Ei-Problem (Was kommt zuerst: die Individuen, die Institutionen nach ihren Werten errichten, oder die Institutionen, die Individuen in ihrer Wertentwicklung formen?). Das zweite und wichtigste Problem besteht in der Möglichkeit der Dystopie und bezeichnet das Problem der Richtung, in die die Bildung geht (Wie kann bei einem freien, autonomen oder autopoietischen Prozess der kollektiven Selbsttransformation gesichert werden, dass dieser Prozess in eine ethisch gute Richtung läuft?).

Wie versucht Kuch das Autoritäts-, Huhn/Ei- und Richtungsproblem zu lösen? Der Grundgedanke ist folgender: Weder das Ziel des Bildungsprozesses noch die Standards einer Bewertung der Bildungsergebnisse werden vorausgesetzt (Lösung des Autoritätsproblems). Bezüglich der Zirkularität bzw. Ei-Huhn Frage ist klar, dass Kuch tatsächlich ein ‚autopoietisches‘, also selbsterzeugendes System beschreibt, in dem zirkulär Institutionen den Gerechtigkeitssinn ausbilden und Individuen Institutionen errichten, die sie zu gerechteren Individuen erziehen.<sup>1</sup> Das Huhn-Ei-Problem wird aber dadurch umgangen, dass Institutionen und Individuen von einem primitiven Status  $x$  ausgehend sich gegenseitig verändern und ständig kritisch hinterfragen. Wie Kuch schreibt, muss Bildung konsistent als „reflexive[r] Prozess der kollektiven Selbsttransformation“ (Kuch 2023, 150) verstanden werden. Es besteht ein „Wechselspiel zwischen der zum Teil unbewussten Formierung in der historischen Zeit und den reflexiven Veränderungen dieses Formierungsprozesses in der Gegenwart.“ Bildung ist ein Prozess, der „nachträgliche Distanznahme und Durcharbeitung, die Aneignung und Revision“ der sozialen „Einrichtungen im Lauf eines historischen Lernprozesses potenziell verbessert“ (Kuch 2023, 154).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> „Der Gerechtigkeitssinn kann nicht einfach der Ausgangspunkt sein, sondern muss durch die richtige Art von Institutionen hervorgebracht werden“ (Kuch 2023, 163).

<sup>2</sup> Kuch hat, Hegel folgend, vor allem ökonomische Institutionen für diese Aufgabe im Blick. Hier sind insbesondere die hegelschen „Korporationen“ relevant; das sind Zusammenschlüsse von Berufsgruppen, in denen sich Mitglieder gegenseitig unterstützen und ihre Interessen gemeinsam (im Parlament) vertreten. In solchen Institutionen üben die Mitglieder Solidarität, Debattieren, Anerkennen die Bedürfnisse

Das letzte und schwierigste Problem ist das der (wünschenswerten und guten) Richtung der Bildungsentwicklung. Die Institutionen setzen Bildungsziele und gebildete Individuen voraus, und diese wiederum bedürfen der Institutionen, um sich zu bilden. Wenn man Individuen und Institutionen so mit Hegel als interdependent versteht, dann scheint es wirklich ein Wunder oder „Kunststück“, dass so etwas nicht nur entstehen kann und sondern auch noch ‚positiv‘ verläuft und nicht in der „Dystopie“ endet, insbesondere in dem Desaster eines als gerecht empfundenen Unrechtssystems. Wie kann man vermeiden, dass ein so gelesener Hegel nicht letztendlich jegliches System gutheißt, in dem Individuen die von ihnen geformten Institutionen als legitim empfinden und diese Institutionen und Werte die Individuen wiederum als gut darstellen? Eine solche Beschreibung kann im Prinzip auf ein Mafiasystem oder den Nationalsozialismus passen; oder zumindest auf jegliches System, in dem Werte, Institutionen und individuelle Handlungen zusammengehen, ob wir diese nun von außen betrachtet positiv bewerten oder nicht. Ja, der Ansatz scheint sogar der Möglichkeit einer Bewertung von außen generell zu widersprechen, was den viel geäußerten Vorwurf des Relativismus nach sich zieht (siehe Thompson 2018).

Wie versucht Kuch das Dystopie-Problem zu umgehen? Eine erste, einfache Antwort ist, dass es ihm zufolge der Prozess Institutionen „potenziell verbessert,“ diese also verbessern kann, aber nicht muss. Kuch beschreibt die Bildungsbewegung als eine Spirale, in der bestimmte historische Institutionen kritische Bildung sowie Diskurse und Analysen ermöglichen, aufgrund derer die Institutionen dann wieder verändert und idealerweise verbessert werden. Die Möglichkeit der sprichwörtlichen ‚downward spiral‘ wird hierbei nicht angesprochen.

Dies ist aber nur ein Teil seiner Antwort. Es lohnt sich das Dystopie-Problem im Rahmen des pragmatischen Hegelianismus zu betrachten, aus dem ja der Gedanke eines „reflexiven Prozess der kollektiven Selbsttransformation“ stammt. (Diesen Gedanken kann man im Grunde bei Honneth oder Robert Pippin, Terry Pinkard, John McDowell finden und Kuch

---

und Beiträge anderer und kämpfen gemeinsam für das Wohl der Gruppe. Auch wenn Hegel die mittelalterlichen Zünfte im Sinn hat, waren Praktiken solcher Art tatsächlich zum Beispiel auch innerhalb der englischen und deutschen Arbeiterklasse im 19. Jahrhundert verbreitet, mit gemeinsamen Schulen, Waisen- und Witwenversorgung, Krankenpflege etc. (siehe z.B. Mount 2010). Kuch spricht von einer Ethos-formierenden Macht der Institutionen, die den Alltag und die „nächste Realität“ (Kuch 2023, 186) der Individuen darstellen und so ihre Einstellungen und Persönlichkeiten formen.

schreibt dieses Verständnis explizit „zeitgenössischen Hegel-Interpret[en]“ zu (Kuch 2023, 154)). Grob in Einklang mit dieser Tradition stehend ist für Kuch klar, dass Menschen nicht nur sich selbst und ihre Gewohnheiten verändern und dass sie dadurch gerechter und demokratie-fähiger werden können. Auch das Gerechtigkeitsstreben als Ziel und die Bedeutung des Wortes Gerechtigkeit entstehen historisch und selbst-transformativ im Prozess der menschlichen kollektiven Entwicklung. Diese Position ist so weit in sich stimmig und konsequent.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass es doch nicht ganz klar ist, wie Kuch nun die von Forst befürchtete autopoietische Dystopie vermeiden will – ohne seinem eigenen Ansatz zu widersprechen. Das Problem ist, dass Kuch implizit sehr wohl an der Idee festzuhalten scheint, dass die Ziele des zu entwickelnden Gerechtigkeitssinns klar vorgegeben sind: Was Menschen lernen als gerecht zu empfinden, sind demokratische Ideale wie Solidarität, Offenheit für andere Meinungen, Eingehen auf Bedürfnisse anderer, Wertschätzung und gegenseitige Anerkennung. Die Selbsttransformation ist also nicht komplett frei und selbstbestimmt, sondern soll auf klar vorgezeichneten Bahnen verlaufen. Sein Bildungsverständnis scheint also eher in einem Appell zur Anpassung an extern vorgegebene Standards zu bestehen als in einem Bekenntnis zur freien kollektiven Selbstbestimmung.

Ein solcher Ansatz widerspricht keineswegs der Tradition pragmatisch-hegelianischer Denkweisen – auch wenn Kuch in einem zentralen Punkt von dieser Tradition abweicht. Für die meisten Denker des pragmatischen Hegelianismus ist, angelehnt an Hegel, die Selbsttransformation nur rückblickend zu betrachten. Man kann also nur im Nachhinein den kollektiven Bildungsprozess nachvollziehen und sagen, dass er unseren heutigen Standards zu Folge gut war. Das zeigt sich in Robert Brandoms berühmter Behauptung, dass der „Gang der Vernunft durch die Geschichte“ nur die Geschichten bezeichnet, die wir uns über uns selbst gerne erzählen (Brandom 2009, 91). Kuch spricht im Gegensatz dazu von einer noch zu erwartenden oder zu erhoffenden zukünftigen Entwicklung.

Und dennoch ist ein implizit zweideutiges Verständnis von Bildung und Fortschritt sehr wohl Teil des pragmatisch-hegelianischen Programms. Die Sache ist die: Jegliche kollektive Bildung und jegliche neuen, kollektiven Werte sind gut für diejenigen, die diese Werte mitentwickelt haben und/oder teilen. Natürlich könnten die Diskursteilnehmer sich irren oder ihre Werte neu überdenken, aber grundsätzlich sind kollektive Werte, per definition Werte die eine Mehrheit gutheißt. Zu sagen, dass eine kollektive Weiterentwicklung von Werten eine gute oder positive Entwicklung ist für diejenigen, die daran teilhaben, ist also fast tautologisch. Aber, und hier kommt das große „Aber“, pragmatische Hegelianer wollen meist nicht nur

---

diese minimale tautologische Aussage machen. Sie nehmen implizit an, dass das Ergebnis der historisch erreichten Bildung nicht einzig und allein aus Sicht der so Gebildeten gut ist. Stattdessen suggerieren Interpreten wie Pippin und Pinkard zumindest implizit, dass die moderne Gesellschaft tatsächlich und objektiv besser ist als frühere bzw. andere Gesellschaften und größere Legitimation verdient. Pippin schreibt zum Beispiel: “Ethical institutions which base their claim to authority on a claim about being legislated by the nature of man, the will of God, or the accidents of history are thus not objectively rational” (Pippin 2008, 259). Institutionen, die über angebliche natürliche Gegebenheiten oder göttliche Fügung legitimiert werden, sind nicht rational. Institutionen sind nur dann „objektiv rational“, wenn sie sich selbst begründen und legitimieren; solche Institutionen basieren auf einem „appeal to reasons, justifications and norms“ (Pippin 2008, 112). Also kurz gesagt: Wenn man gute Gründe für Institutionen anführen und diese verteidigen muss, dann ist zu erwarten, dass das Ergebnis, also die erreichten Institutionen, besser ist, als; wenn keine rationale Rechtfertigung eingefordert wird. Daher ist anzunehmen, dass die (westlichen) moderne Institutionen nicht nur aus unserer heutigen Sicht, sondern objektiv und damit auch transhistorisch besser sind als andere. Diese Annahme mag schlüssig erscheinen. Aber sie ist nur kohärent, wenn zusätzlich drei Hintergrundannahmen gemacht werden: 1. dass keine andere, nicht-westlich-moderne Gesellschaft vor, neben oder nach der Aufklärung jemals Gründe für ihre Werte anführte (und andere Werte und Institutionen nicht genauso gut oder besser begründbar sind als moderne), 2. dass bei der Rechtfertigung in der Moderne alle beteiligt waren/sind – bzw. wenn alle beteiligt wären, keine ganz anderen Institutionen oder Werte sich durchsetzen würden; und 3., dass man nicht auch moralisch schlechte Werte gut begründen kann. Die erste Hintergrundannahme ist widerlegt (Allen, 2016) und kolonial überheblich. Der empirische Anteil der zweiten Annahme ist historisch de facto nicht korrekt (es haben nicht alle Nord-Amerikaner bzw. Menschen der Welt teilgenommen an der Rechtfertigung der geltenden Werte und Institutionen); der Rest ist rein spekulativ. Und auch die dritte Annahme ist logisch fragwürdig. Wenn man den historischen Ansatz ernst nimmt, verändern sich die Standards, anhand derer Gründe als gut oder schlecht gelten, über die Geschichte hinweg. In verschiedenen Gesellschaften gelten verschiedene Standards, die festlegen, ob etwas als ein guter Grund gilt oder nicht. Das impliziert den von Michael Thompson und anderen monierten Relativismus.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Pippin versucht diese Konsequenz in seinem Metaphysik-Buch (Pippin 2019) dadurch zu umgehen, dass er a priori Prinzipien einführt, die festlegen, wie man

Kuch führt, im Gegensatz zu den jüngsten Arbeiten von Pippin, keine logisch vorgegebenen Bewertungskriterien ins Feld, anhand derer man den Gang der kollektiven Selbst-Transformation bewerten und so den Relativismus vermeiden könnte. Ganz im Gegenteil, Kuch betont häufig, dass der ‚Gerechtigkeitssinn‘ sich über die Geschichte hinweg verändert – und somit die Bedeutung von Begriffen wie ‚gerecht‘ und ‚demokratisch‘. Und so stellt sich doch verstärkt die Frage, inwiefern Kuch die Gefahr der Dystopie eines autopoietischen Systems wirklich überwunden hat. Anders gesagt: Wie kann man so sicher sein, dass die ‚Bildung‘ nicht letztendlich ein Selbstläufer wird, indem sich ein Kollektiv in ein als gerecht empfundenes Unrechtssystem verrennt? Zudem ist natürlich Folgendes klar: Es ist widersprüchlich, einerseits anzunehmen, dass es keine externen Bewertungsstandards gibt und alles nur nach dem jeweiligen historischen Wertesystem beurteilt werden kann, und gleichzeitig zu suggerieren, dass die europäischen, liberalen Werte und Institutionen gut im transhistorischen Sinne seien. Inwiefern ist hier das „Paradox demokratischer Bildung“ überwunden und das Problem der gleichzeitigen Notwendigkeit und Unmöglichkeit vorgegebener Bildungsziele gelöst?

### 3. Kuch und ‚reale Utopien‘/Idealtheorien – über konsistentes, utopisches Denken und reale Oppression

Kuch ordnet seine Theorie im Kontext „realer Utopien“ (Kuch 2023, 15) ein, also Theorien, die sich explizit gegen das Utopieverbot der frühen Frankfurter Schule wenden, und versuchen eine mögliche und bessere Gesellschaft zu imaginieren. Wie Kuch schreibt: reale Utopien müssen „praktisch verwirklicht sein, doch handelt es sich immer noch um Utopien in einem spezifischen Sinn: Sie setzen einen Bruch mit der bestehenden Wirtschaftsordnung voraus.“ (Kuch 2023, 17).

Dieser ‚real-utopische‘ Ansatz ermöglicht es Kuch, Rawls‘ Idealtheorie mit Denkern und Themen der Frankfurter Schule zusammenzubringen. Denn auch Rawls Idealtheorie beantwortet folgende Frage, die Kuch zitiert: „Wie wäre eine gerechte demokratische Gesellschaft unter einigermaßen günstigen, aber immerhin möglichen historischen Bedingungen beschaffen – also unter Bedingungen, die von den Gesetzen und Tendenzen der sozialen Welt zugelassen werden?“ (Rawls 2003: §1.4, Kuch 2023,67). Kuch will

---

Schlussfolgerungen konsistent zieht (siehe Baumann 2019). Ob Pippin dies gelingt, kann ich hier nicht erörtern.

in diesem Sinne eine Theorie entwickeln die bei Rawls ‚realistische Utopie‘ heißt, die er jedoch meist mit Wright (2010) als ‚reale Utopie‘ bezeichnet. Eine solche Theorie soll eine Gesellschaftsstruktur vorschlagen, die sowohl „gangbar“ als auch „wünschenswert“ ist (Kuch, 2023, 16). Es geht Kuch also darum, mit Rawls, Hegel und anderen eine Gesellschaftsstruktur vorzuschlagen, die zum einen „zumindest grundsätzlich machbar“ und an die gegenwärtigen gesellschaftliche Realität anschließt. Zum anderen soll die Gesellschaftsordnung utopisch sein, also eine bessere Gesellschaft, wie Kuch sie sich ausmalt ohne sich von der Umsetzbarkeit, also den „Stand der gegenwärtigen politischen Kräfteverhältnisse“ einschränken zu lassen (Kuch 2023,16).

Wie viele Idealtheoretiker, arbeitet Kuch einerseits mit Idealen, also wünschenswerten Zielen der gesellschaftlichen Entwicklung, und andererseits mit Idealisierungen, also positiv-vereinfachten Darstellungen sozialer Prozesse. An welchen Idealen orientiert sich Kuchs Verständnis einer ‚besseren‘ Gesellschaft? Das zentrale Ideal ist das der kollektiven Bildung hin zu mehr Demokratie. Das anvisierte Ziel der Demokratie und moralisch-gebildeten Menschheit ist vereinfacht oder idealisiert dargestellt; genau wie das Mittel zu diesem Ziel, also die mögliche Bildung in alltäglichen, ökonomischen Interaktionen.

Ich möchte in diesem Abschnitt nun sowohl das idealisierte Ziel (wahre Demokratie und demokratisch gebildete Menschen) als auch das idealisierte Mittel dafür (eine neue ökonomische Praxis als Bildungsinstanz) kritisch vor dem Hintergrund einer ‚realen Utopie‘ analysieren. Sind die von Kuch anvisierten Ziele und Mittel ‚gangbar‘ und ‚wünschenswert‘? Was genau bedeutet das?

Wünschenswert bedeutet ‚gut‘ in einem zu spezifizierenden Sinne. Gut gemessen an gegenwärtigen Überzeugungen scheint zu gering zu sein, um den Begriff der Utopie zu rechtfertigen. Nach einem solchen, rein historischen Verständnis wäre die entworfene ‚bessere Gesellschaft‘ eine Utopie und gut nur für und aus dem Blickwinkel der Mitglieder einer ganz bestimmten Gesellschaft. Für andere Gesellschaften und deren Mitglieder wäre die sogenannte Utopie keineswegs wünschenswert. In diesem Sinne könnte im Kapitalismus die komplette Kontrolle der Natur und eine unendliche Anhäufung von Konsumgütern wünschenswert und (irreal) utopisch sein, aber für andere Menschen könnte es eine Dystopie darstellen. Wenn aber der Bewertungsstandard, der die Utopie von der Dystopie unterscheidet, nicht selbst historisch, sondern ahistorisch vorgegeben ist, dann ist nicht klar, wie dies mit Kuchs historischem Ansatz zusammenpasst – und worauf diese ahistorischen Normen gründen. Hier wiederholt sich im Grunde die problematische Frage des vorherigen Abschnitts auf größerer

Skala: Inwiefern kann überhaupt ein Bildungsziel oder eben eine ganze, angebliche Utopie gut sein? Wer entscheidet darüber? Die Philosophen\*königin - oder Kuch? Woher haben sie ihr Wissen und ihre Legitimität? Von welchem Standpunkt aus können sie das sehen und wissen, was sonst kein Mensch sehen kann?

„Gangbar“ bedeutet prinzipiell möglich, also möglich, wenn man die aktuellen materiellen und sozialen Gegebenheiten voraussetzt. Es bedeutet aber sicher auch intern konsistent und logisch kohärent. Eine intern widersprüchliche Utopie ist eher eine Art Farce, ein witziges, vielleicht anregendes Kunstprodukt, aber kein „machbarer“ Vorschlag für eine bessere Welt. Ich habe bereits implizit einige Fragen der internen Kohärenz der Ideale aufgeworfen: Sind die demokratischen Ideale vom Autor Kuch vorgegeben und damit undemokratisch oder sind sie frei selbst gesetzt, was dann sehr wohl in eine dystopische Situation führen kann? Ist es nicht undemokratisch und somit intern widersprüchlich, demokratische Ideale, ja überhaupt eine „Utopie“ zu oktroyieren?

Für eine reale Utopie müssen auch die anvisierten Mittel der Bildung, nicht nur die Ziele in sich stimmig und gangbar sein. Eine solche Einschränkung ist nötig, um Idealtheorie und reale Utopie von purer Spekulation zu unterscheiden und ihr die Funktion zu bewahren, der Kritik und sozialen Veränderungen förderlich zu sein. Was ist eigentlich das Mittel der Bildung, das Kuch anvisiert? Kuch verteidigt einen „liberalen Sozialismus“, den er gegen eine „Eigentümerge demokrati e“ à la Rawls und Alan Thomas (2017) abgrenzt. Es geht Kuch um die „materialistischen Formierungsbedingungen eines Ethos demokratischer Gerechtigkeit“ auf Grundlage von „geteilten Eigentumsstrukturen in der ökonomischen Sphäre“ (Kuch 2023, 21). Im Kern ist das Ziel, dass Arbeiter auch als Eigentümer/Shareholder und Entscheidungsträger an ihrem Unternehmen beteiligt sein sollten. Auch wenn die genaue Abgrenzung zur Eigentümerge demokrati e gelegentlich etwas unfair gegen deren Verfechter erscheint, ist es an sich stimmig zu argumentieren, dass eine Teilhabe an unternehmensinternen Entscheidungen und Gewinn Demokratie lehren kann und so, auch ohne sozialistische Rhetorik, eine gewisse Überwindung der freien Marktwirtschaft legitimiert wird. Eine detaillierte Diskussion dieses Vorschlags überlasse ich anderen Beiträgen.

Für meinen Beitrag ist es ausreichend Folgendes anzunehmen: Kuch hat Recht und die Wirtschaft ist ein wichtiger Bereich, in dem demokratische Bildung stattfinden sollte. Er hat auch Recht anzunehmen, dass dies am Besten in Form von Teilhabe von Arbeitern an Entscheidungen und Gewinn geschieht.

Auch wenn wir das so annehmen, kann man dennoch die ‚Gangbarkeit‘ bzw. interne Konsistenz einer solchen Bildung in Frage stellen. Zum Einen ist da der alte marxistische Einwand der Ideologie oder des falschen Bewusstseins. Die Marktwirtschaft untergräbt die Fähigkeiten, die für eine Kritik bzw. Verbesserung des sozialen Zusammenlebens nötig wären. Das schreibt Kuch in ähnlichen Worten selbst. Aber woher können dann die intellektuellen Ressourcen zur demokratischen Selbst-Transformation der Menschen kommen? Wie kann eine Utopie ‚gangbar‘, also realisierbar sein, wenn die derzeitige Gesellschaft systematisch die subjektive Motivation zu einer solchen Veränderung zerstört? (Und inwiefern ist die Forderung einer solchen Veränderung utopisch, demokratisch und gut, wenn keiner oder kaum jemand sie sich wünscht?)

Hinzu kommt, dass die Marktwirtschaft, sowohl in der Produktion als auch in der Konsumption, de facto global ist und nach historisch entstandenen Strukturen der Ungleichheit und Übervorteilung funktioniert. Man kann nicht leugnen, dass systematische Asymmetrien zu Gunsten der ehemaligen Kolonialmächte auf Kosten der Arbeiter ehemaligen Kolonien bestehen. W.E.B. Du Bois ging sogar so weit, bereits 1935 von einer Zwei-Klassen-Arbeiterschaft zu sprechen, auf der die Weltwirtschaft basiere: Nicht-westliche/nicht-weiße Arbeiter werden von liberalen Rechtsnormen ausgeschlossen und extrem ausgebeutet. Sie ermöglichen so den relativen Wohlstand weißer Arbeiter – und somit das Funktionieren westlicher liberaler Gesellschaften (Du Bois 2012, siehe auch Robinson 1983). Bedeutet dies nicht, dass wir Theoretikerinnen wie Bhambra (2021, 83–84) beipflichten müssen und systematische Reparationen von Europa an ehemalige Kolonien moralisch, ethisch, ökonomisch und nun eben auch bildungstechnisch nötig sind? Wie können europäische Arbeitnehmer einen konsistenten Gerechtigkeitsinn und demokratische Überzeugungen ausbilden, wenn sie in ihren Köpfen ständig einen Orwellschen ‚doublethink‘ praktizieren müssen? Wenn sie immer zwischen ‚uns‘ und ‚den Anderen‘ unterscheiden müssen und nur auf ihre eigene Gruppe die Standards der Gerechtigkeit anwenden sollen? Es ist anzunehmen, dass der von Kuch anvisierte Gerechtigkeitsinn keine Clan-Solidarität sein soll, sondern eine ethische Haltung mit universellen Standards und Forderungen. Eine solche kann man sicher nicht dadurch einüben, dass man die Universalität seiner ethischen Ansprüche täglich ignoriert. Auch wenn es verständlich ist, dass Kuch keine Arbeiterräte vorsieht, die globale Fragen entscheiden, wäre zumindest eine außenpolitische und wirtschaftliche Orientierung hin zur Gerechtigkeit für alle für die Konsistenz seiner Theorie systematisch notwendig.

Generell besteht die Frage, ob es Sinn macht, Bildung (zur Demokratie) isoliert von realen Oppressionszusammenhängen und strukturellen,

epistemischen, materiellen Ungleichheiten zu betrachten. Die eine Ungleichheit, die Kuch beachtet, ist die zwischen Kapital und Arbeit und versucht, diese systematisch zu reduzieren. Aber es ist Teil seines idealtheoretisch inspirierten Ansatzes, andere Ungleichheiten und Oppressionenslinien auszuklammern, unter anderem den Rassismus, (Post-)Kolonialismus und das Patriachat. Mills schreibt in seiner berühmten Kritik an Idealtheorien, dass sie notwendig „zu Oppression schweigen“, auf Grund einer „reliance on idealization to the exclusion, or at least marginalization, of the actual“ (Mills 2005, 168). Oppression wird mit der Wirklichkeit zusammen aus der Idealtheorie ausgeklammert. Aber sind nicht auch andere Oppressionsstrukturen und strukturelle Ungleichheiten neben der Kapital-Arbeits-Beziehung wichtige Fakten, mit denen eine Theorie der Gerechtigkeit und Demokratie umgehen muss? Bedingt es nicht die Weise, wie Menschen wahrnehmen, wer in einem (formal demokratischen) Diskurs gehört wird, wessen Bedürfnisse wichtig erscheinen? Sind diese Oppressionzusammenhänge nicht wichtig, sowohl um eine „gangbare“ Umsetzung der Demokratisierung als auch um eine „wünschenswerte“, bessere Gesellschaft zu formulieren?

Ich möchte sogar noch weitergehen und in Bezug auf Hegel Folgendes suggerieren: Das Verständnis der Bildung, auf das sich Kuch, aber auch McDowell, Pinkard und Pippin gerne beziehen, neigt systematisch zur Oppressions-Blindheit und Abstraktion von Machtverhältnissen. Ein von dieser Tradition inspiriertes Bildungsverständnis ist aus diesem Grund gerade nicht ‚gangbar‘ und kann daher auch nicht konsistent real-utopisch sein.

Kuch hat gewiss gute Gründe zu schreiben, dass für Hegel Bildung die „zunehmende Verallgemeinerung des partikularen, natürlichen Willens hin zu einem allgemeinen, rationalen und freien Willen“ (Kuch 2023, 102) bedeutet. Wenn Hegel fordert, seinen individuellen Willen zu verallgemeinern, bedeutet das nicht im heutigen Kontext, dass schwarze Amerikaner ihre besonderen Probleme und ihre Geschichte vergessen sollen und sich auf das Allgemeinwohl der Amerikanischen Nation, die Gesetze und die Verfassung besinnen sollen? Eine Verfassung, die sie systematisch ausgeschlossen hat und die von Weißen während Zeiten der Sklaverei ohne ihre Beteiligung geschrieben wurde? Kann das wirklich der wahre, rationale, „allgemeine“ Wille der schwarzen Amerikaner sein? Ich interpretiere Hegel daher bewusst anders: Für ‚meinen‘ Hegel ist das Allgemeinwohl nichts anderes als das organische, kollektiv koordinierte Zusammenspiel aller Berufs- und Interessengruppen, mit Hilfe dessen sich die Gesellschaft materiell reproduziert und jede Gruppe sich selbst verwirklicht. Jeder soll seine eigenen Interessen so vertreten, dass er dem Ziel einer harmonischen,

organischen Unterstützung aller durch alle zuarbeitet (Baumann 2018). Kuch lehnt eine solche Interpretation ab. Er ist insofern in einer Linie mit Pippin, Pinkard, und McDowell. In deren Texten klingt es manchmal so, als ob jemand, der sich systematisch ausgeschlossen fühlt, sich nur mit dem falschen Aspekt von sich selbst identifiziere. Pippin schreibt zum Beispiel, Individuen müssten “als Gewohnheit verstanden und verinnerlicht” haben, dass, was als “Opfer der Individualität oder die Herrschaft großer Gemeinschaften über Individuen” erscheinen mag, in Wirklichkeit Teil ihrer Freiheit sei (Pippin 2019, 271). Individuen sollten „accept the purpose of the world as their own,” also den Zweck der Welt als ihren eigenen annehmen und Gutes tun wollen, was gleichbedeutend sei mit “what the state of the world requires“ (Pippin 2019, 309). Kurz gesagt: Wir müssen uns als Teil der Allgemeinheit wahrnehmen und das wollen, was für die Gemeinschaft und die Welt gut und nötig ist. Dies scheint zu implizieren: Jemand, der sich ausgeschlossen, diskriminiert oder nicht repräsentiert fühlt, sollte sich mit seinem allgemeinen, rationalen Menschensein identifizieren. Wenn er dies täte, würde er sich so sofort gut repräsentiert fühlen, er wäre froh, wenn es der Nation gut geht, und er wäre frei, da er die Gesetze, die ihn kontrollieren, selbst will. Eine solche Neu-Identifizierung wäre dann auch ein erfolgreicher Bildungsprozess. Die zunächst ausgeschlossene Person of Color ist plötzlich kein POC mit eigenen, besonderen Interessen mehr, sondern einfach ein rationaler Mensch, der als solcher das Wohlergehen der Menschheit will. Er ist nun gebildet, freier und zufriedener und das Problem scheint gelöst. Ich formuliere das bewusst zugespitzt; aber die grundlegende Stoßrichtung ist meines Erachtens sehr wohl bei Pippin angelegt.

Dies kann natürlich nicht Kuchs Meinung sein, denn sein Bildungsbegriff ist viel konkreter und bezieht Mitbestimmung und materielle Vorteile mit ein. Für Kuch verallgemeinert Bildung die Individuen in dem Sinne, dass sie lernen, ihre Bedürfnisse so zu formulieren, dass sie sozial befriedigt werden können; und insofern sie lernen auf andere und ihre Bedürfnisse einzugehen und eigene Bedürfnisse auch mal zurückzustellen. Ich sympathisiere durchaus mit dem Grundgedanken. Er muss aber mit einem Bewusstsein von Oppression begleitet werden, damit nicht immer dieselben, nämlich die Schwächsten, gebeten werden, ihre Bedürfnisse zurückzustellen oder so umzuformulieren, dass sie keinen damit stören. Außerdem sollte Kuchs Theorie, aus logischen und systematischen Gründen, um Vorschläge zu konkreten Maßnahmen zur materiellen Teilhabe aller Menschen ergänzt werden.

## Literatur

- Allen, Amy. 2016. *The End of Progress*. Columbia University Press.
- Baumann, Charlotte. 2018. „Hegel and Marx on Individuality and the Universal Good.” *Hegel Bulletin* 39, no. 1: 61-81.
- Baumann, Charlotte. 2019. „Pippin’s Hegel’s Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic.” *British Journal of the History of Philosophy* 27, no. 6: 1256-1260.
- Bhambra, Gurminder K. 2021. „Decolonizing Critical Theory: Epistemological Justice, progress, reparations.“ *Critical Times* 4, no. 1: 73-89
- Brandom, Robert. 2009. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Du Bois, W.E.B. 2012. *Black Reconstruction in America*. London: Routledge.
- Kuch, Hannes. 2023. *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus. Hegel – Rawls – Kritische Theorie*. Frankfurt: Campus.
- Forst, Rainer, 2011. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Mills, Charles. 2005. „Ideal Theory as Ideology.” *Hypatia* 20, no. 3: 165-184.
- Mount, Ferdinand. 2010. *Mind the Gap. The New Class Divide in Britain*. London: Short Books.
- Pippin, Robert. 2008. *Hegel’s Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Pippin, Robert. 2019. *Hegel’s Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, John. 2003 [2001]. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Übersetzung von Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Robinson, Cedric. 2000. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Thomas, Alan. 2017. *Republic of Equals. Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Michael J. 2018, “Introduction.” In *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics*, herausgegeben von Michael Thompson. London: Routledge.

# Konkurrenz, sittliche Pathologien und Marktsozialismus. Ein Kommentar zu Kuchs *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*

Competition, ethical pathologies and market socialism.  
A comment on Kuch's *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*

TIMO JÜTTEN, UNIVERSITY OF ESSEX

*Zusammenfassung:* Im sechsten Kapitel seiner Studie, *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*, untersucht Hannes Kuch sittliche Pathologien der kapitalistischen Gesellschaft. Er argumentiert, dass solche Pathologien entstehen, wenn Lernerfahrungen im Markt zu Einstellungen führen, die negative Auswirkungen auf andere soziale Sphären haben und den demokratischen Ethos untergraben. In diesem Kommentar gehe ich auf zwei Aspekte seiner These ein. Erstens untersuche ich ihre empirischen Grundlagen in der Verhaltensökonomie; zweitens die neue Analyse des Autoritarismus, den sie vorschlägt. Kuchs Diagnose der sittlichen Pathologien des Kapitalismus stützt sich zum Teil auf verhaltensökonomische Studien zu den moralischen Konsequenzen von Marktbeziehungen. Diese Studien zeigen, dass Marktbeziehungen langfristig zur Erosion moralischer Handlungsmotive führen können. Dieser Tendenz kann aber entgegengewirkt werden, wenn Marktbeziehungen in rechtsstaatliche Institutionen und eine vertrauensbildende Kultur eingebettet sind. Die verhaltensökonomischen Studien, die Kuch diskutiert, beziehen sich jedoch auf Entscheidungen, in denen Subjekte zwischen Geld und moralischem Handeln wählen müssen oder Geld verteilen müssen, und nicht um Marktbeziehungen, in denen Konkurrenz und Wettbewerb eine Rolle spielen. Ich argumentiere, dass solche Konkurrenzsituationen besonders zersetzend für moralische Beziehungen sein können, weil sie Subjekte gegeneinander ausspielen. Die Frage ist, ob es möglich ist, auch gegen diese Erosion moralischer Motive wirksame Gegenmittel zu finden. Kuchs Analyse des Autoritarismus besagt, dass Menschen im Kapitalismus lernen, dass das Recht des Stärkeren ein legitimes Handlungsprinzip ist, und dass die Normalisierung solcher Prinzipien im Umgang mit schwächeren Gruppen eine

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



wesentliche Rolle in der Erklärung des neuen Autoritarismus spielt. Das ist plausibel. Insbesondere glaube ich, dass eine neoliberale Version des meritokratischen Gedankens dieser Entwicklung zu Grunde liegt. Subjekte sehen sich als Gewinner oder Verlierer ständiger Statuswettbewerbe, und wenn sie auf der Verliererseite stehen, kompensieren sie den drohenden Statusverlust mit der Unterdrückung schwächerer. Die Frage ist, ob eine weniger radikale Reaktion dieser Art auch im Marktsozialismus drohen könnte, weil dieser ja noch transparenter als der Kapitalismus den Subjekten zeigt, wieviel Wert ihr je eigener gesellschaftlicher Beitrag hat. Kann der Marktsozialismus einer solchen Entwicklung entgegenwirken?

*Schlagwörter:* Verhaltensökonomie, Wettbewerb, Konkurrenz, Autoritarismus, Statusverlust

*Abstract:* In the sixth chapter of his study, *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*, Hannes Kuch examines moral pathologies of capitalist society. He argues that such pathologies arise when learning experiences in the market lead to attitudes that have negative effects on other social spheres and undermine the democratic ethos. In this comment, I address two aspects of his thesis: its empirical foundations in behavioural economics, and the new analysis of authoritarianism that it proposes. Kuch's diagnosis of the moral pathologies of capitalism is based in part on studies in behavioural economics about the moral consequences of market relations. These studies show that market relations can lead to the erosion of moral motives for action in the long term. This tendency can be counteracted if market relations are embedded in constitutional institutions and a trust-building culture. However, the studies that Kuch discusses relate to decisions in which subjects have to choose between money and moral action or have to distribute money, and not to market relations in which competition and rivalry play a role. I argue that such competitive situations can be particularly erosive to moral relations because they pit subjects against each other. The question is whether it is possible to find effective antidotes to this erosion of moral motives. Kuch's analysis of authoritarianism suggests that people in capitalism learn that the right of the strongest is a legitimate principle of action, and that the normalization of such principles in dealing with weaker groups plays an essential role in explaining the new authoritarianism. This is plausible. In particular, I believe that a neoliberal version of the meritocratic idea underlies this development. Subjects see themselves as winners or losers in constant status competitions, and if they are on the losing side, they compensate for the impending loss of status by oppressing weaker groups. The question is whether a less radical reaction of this kind could also threaten market socialism, because it shows subjects even more transparently than capitalism how much value their own social contribution has. Can market socialism counteract such a development?

*Keywords:* Behavioural economics, competition, rivalry, authoritarianism, loss of status

1. Im sechsten Kapitel seiner Studie, *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*, untersucht Hannes Kuch die sittlichen Pathologien der kapitalistischen Gesellschaft, also diejenigen Pathologien, die die moralischen Dispositionen zersetzen oder aushöhlen, die zur Aufrechterhaltung einer demokratischen Gerechtigkeit erforderlich sind (Kuch 2023:297).<sup>1</sup> Kuchs These ist, dass der Markt eine soziale Sphäre ist, in der Subjekte durch Lernerfahrungen Einstellungen, Absichten und Haltungen herausbilden. Sittliche Pathologien entstehen, wenn diese Einstellungen, Absichten und Haltungen in anderen sozialen Sphären zu Problemen führen, die die Bildung und Reproduktion eines lebendigen demokratischen Ethos untergraben (303). In diesem Kommentar möchte ich auf zwei Aspekte von Kuchs These eingehen: erstens, ihre empirische Grundlage in der Verhaltensökonomie, und zweitens die Analyse des neuen Autoritarismus, die sie ermöglicht. Insbesondere möchte ich fragen, welche Rolle die Konkurrenz (oder der Wettbewerb) in Kuchs Argumenten spielt.

2. Kuchs Diagnose der sittlichen Pathologien des Kapitalismus stützt sich zum Teil auf Ergebnisse aus der Verhaltensökonomie. Dort geht es unter anderem um die Frage, ob *situative* Aspekte dafür verantwortlich sind, dass Subjekte eigeninteressiert oder prosozial handeln, wenn es um die Verteilung von Gütern geht. Er bezieht sich zum Beispiel auf eine bekannte Studie von Falk und Szech (2013), die zeigt, dass Marktbeziehungen zur Erosion moralischer Standards beitragen. *Langfristig* führen Marktbeziehungen zur endogenen Formung von Präferenzen, die die Verfolgung von Eigeninteressen über moralische Einwände hinweg fördern (Bowles 2016). Allerdings zeigen verhaltensökonomische Studien auch, dass der Erosion moralischer Handlungsmotive entgegengewirkt werden kann, wenn Marktbeziehungen in rechtsstaatliche Institutionen und eine vertrauensgenerierende liberale staatsbürgerliche Kultur eingebettet sind.<sup>2</sup> Für Kuch führt das zu zwei Fragen: was sind die Kriterien für das Bestehen und Aufrechterhalten einer solchen Kultur, und ist es unseren kapitalistischen Gesellschaften in jüngeren Zeiten gelungen, eine solche Kultur aufrecht zu erhalten (309)?

3. Es ist natürlich immer möglich, zu fragen, ob bestimmte verhaltensökonomische Experimente wirklich die externe Gültigkeit haben, die sie für sich in Anspruch nehmen, oder sogar, ob die experimentellen

---

<sup>1</sup> Im Rest dieses Beitrags gebe ich Referenzen zu Kuchs Buch nur als Seitenzahl in Klammern.

<sup>2</sup> Das ist Bowles' Interpretation der Ergebnisse von Henrich u.a. (2004), der Kuch folgt.

Versuchsanordnungen überhaupt die Einstellungen, Absichten oder Haltungen testen, die die Wissenschaftler nachweisen wollen.<sup>3</sup> Hier will ich kurz ein Problem diskutieren, das für beide Formen der Gültigkeit Relevanz hat. Was genau ist die Erfahrung der Marktbeziehung, die Subjekte in den klassischen verhaltensökonomischen Experimenten machen, und was folgt daraus für die Möglichkeiten, der Erosion moralischer Motive entgegenzuwirken? In den klassischen Experimenten, die Kuch diskutiert, geht es in der Regel entweder um Entscheidungen, in denen Subjekte zwischen Geld und moralischem Handeln wählen müssen, oder um das Aufteilen von Geld, wodurch sich zeigen soll, ob Subjekte eigeninteressiert oder moralisch handeln.<sup>4</sup> In diesen Situationen geht es also um knappe Güter, „winlose“ Ergebnisse, und um Einstellungen wie Fairness und Vertrauen. Aber es geht nicht um Konkurrenz.

4. Bei Konkurrenz geht es natürlich auch um knappe Güter und „winlose“ Ergebnisse, aber es geht auch um andere Dinge. Insbesondere geht es bei Konkurrenz darum, etwas zu gewinnen, sich gegen andere durchzusetzen, und im direkten Vergleich mit anderen besser zu sein. Im Wettbewerb versuchen Subjekte, ihre Ziele durch Anstrengung und unter Nutzung ihrer Fähigkeiten zu erreichen. Oft haben Wettbewerbe eine „winner-takes-all“-Struktur (Frank und Cook 1995), das heißt, dass es nicht um die relative Verteilung von Gütern geht, sondern um alles oder nichts. Wiederholte Wettbewerbe können zur Verfestigung hierarchischer Strukturen führen, in denen Subjekte eine individuelle Position relativ zu anderen innehaben. Der springende Punkt ist, dass genau diese Form der Konkurrenz die gängigste Erfahrung der Marktbeziehung ist. Sie zeigt sich in den Momenten, die das Subjekt als Marktteilnehmer bilden und formen: auf dem Arbeitsmarkt im Wettbewerb um offene Stellen, und am Arbeitsplatz im Wettbewerb um Beförderung und die relative Höhe der Bonuszahlung. Darüber hinaus ist der allgemeine Gedanke, dass Subjekte sich ganz generell immer in Konkurrenz zu ihren Mitbürgern befinden, in Marktgesellschaften weit verbreitet. Dies zeigt sich auch in tagtäglichen Statuskämpfen, zum Beispiel wenn Subjekte konsumieren, weil Freunde oder Nachbarn es tun („*keeping up with the Joneses*“) und anderen Formen von *conspicuous consumption*. Im Vergleich zu diesen Momenten der Konkurrenz sind Erfahrungen der Marktbeziehung, die strukturell einer doppelten Auktion ähneln, in der zwei Subjekte sich auf einen Preis oder eine Güterverteilung einigen

---

<sup>3</sup> Vgl. Breyer und Weimann (2015).

<sup>4</sup> Für die Details der Experimente, vgl. Bowles (2016:43–44, 228–30).

müssen (also der Erfahrung, die Falk und Szech als paradigmatisch ansehen), weniger subjektbildend oder formativ.<sup>5</sup>

5. Nun gibt es vergleichsweise wenig verhaltensökonomische Studien über Konkurrenzverhalten, aber es gibt eine Reihe von Experimenten, die den Willen, an einem Wettbewerb teilzunehmen, untersuchen (das heißt, sie untersuchen, ob Subjekte in einem „real effort task“ lieber um höheres Preisgeld konkurrieren wollen, als einen Stücklohn bezahlt zu bekommen, der unabhängig von der Leistung anderer ist). Das erste robuste Resultat wird in fast allen Studien bestätigt und lautet, dass es eine relativ große Gruppe (mehr als 40%) von Subjekten gibt, die Wettbewerb einer Stücklohnbezahlung unter fast allen Umständen vorzieht. Gleichzeitig gibt es eine relativ große Gruppe, die Wettbewerb unter fast allen Umständen ablehnt.<sup>6</sup> Ein zweites Resultat ist, dass Subjekte davon ausgehen, dass ihre Konkurrenten, wann immer es möglich ist, betrügen werden, und deshalb oft selbst betrügen. Das heißt, dass Konkurrenzsituationen moralische Handlungsmotive in den Hintergrund drängen.<sup>7</sup> Gibt es funktionale Äquivalente zu den rechtsstaatlichen Institutionen gibt, die laut Bowles moralisches Verhalten in Marktbeziehungen fördern auch auch für Konkurrenzsituationen (oder gibt es andere Möglichkeiten gibt, Wettbewerb fairer zu machen)?

6. Diese Frage ist für das institutionelle Design des Marktsozialismus von besonderer Wichtigkeit, denn es ist ja gerade das Besondere am Marktsozialismus, dass er die ökonomische Funktionalität des Marktes nutzen will, ohne sich die moralischen und sozialen Probleme einzuhandeln, die die kapitalistische Marktwirtschaft charakterisieren. Diese Probleme sitzen jedoch tief. Wie Waheed Hussain überzeugend gezeigt hat, ist es eine charakteristische Eigenschaft von Wettbewerb, Subjekte so „gegeneinander aufzustellen“ (*putting people against each other*; Hussain 2020), dass ihre Ziele miteinander unvereinbar sind. Mein Gewinn muss eines

---

<sup>5</sup> Eine dritte Erfahrung ist die des Subjekts als „price-taker“ (Breyer und Weimann 2015). Falk und Szechs Verteidigung ihrer Konzeptualisierung ist wenig überzeugend (Falk und Szech 2015).

<sup>6</sup> In den meisten Studien geht es um geschlechtsbasierte Unterschiede im Willen an einem Wettbewerb teilzunehmen, aber die jüngsten Untersuchungen legen nahe, dass dieser Unterschied kleiner sein könnte als bisher angenommen. Die klassische Studie ist Niederle und Vesterlund (2007).

<sup>7</sup> Kuch weist manchmal auf diese Tendenz hin, zum Beispiel in seiner Diskussion der Argumente von Joseph Heath (382–83; vgl. Heath 2014).

anderen Verlust sein, und umgekehrt. Diese *win-lose*-Struktur kann selbst in fairem Wettbewerb negative Folgen haben, weil es Gemeinschaft schwächt. Gemeinschaft ist ein wichtiger Wert für Sozialisten, der unabhängig von Gleichheit dafür sorgt, dass Subjekte sich umeinander kümmern und miteinander solidarisch sind (Cohen 2009). Konkurrenz um knappe Güter, zum Beispiel Plätze in nachgefragten Schulen oder Universitäten, oder prestigeträchtige und intrinsisch wertvolle Arbeit würde Gemeinschaft auch im Marktsozialismus schwächen, weil sie auch dort zu materiellen und Statusungleichheiten führen kann (auch wenn diese geringer sind als in kapitalistischen Gesellschaften). Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass Gewinner disproportionale soziale Macht ausüben können, wenn ihr Erfolg als Zeichen ihrer höheren Kompetenz und besseren Urteilskraft verstanden wird.

7. Gleichzeitig gibt es gute Gründe zu der Annahme, dass institutionelle Strukturen des Marktsozialismus besonders dazu geeignet sind, fairen und für alle vorteilhaften Wettbewerb zu fördern.<sup>8</sup> Die positive Vision sieht so aus: Während die Anreizfunktion der Konkurrenz im Marktsozialismus weiterlebt und soziale Effizienz steigert, verliert das Verlieren seine existentielle Dimension<sup>9</sup>, und Konkurrenten können darin Trost finden, dass die Leistung und Innovation der Gewinner letztendlich allen zugutekommen. Der „winner-takes-all“-Effekt der kapitalistischen Marktwirtschaft verschwindet, wenn Versorgung im Krankheitsfall und im Alter, Wohnsituation und die Zukunftschancen der Kinder nicht mehr direkt mit Erfolg im Markt zusammenhängen. Während Wettbewerb auch im Marktsozialismus nicht zum Spiel wird, und Konkurrenzdruck sich nicht völlig vermeiden lässt, sind die Einsätze geringer, und das kann dazu führen, dass Wettbewerb als positive Erfahrung für alle werden kann. Die Herausforderung sich mit anderen zu messen, ermöglicht es Subjekten, ihre Fähigkeiten zu entwickeln oder zu verbessern, sich selbst besser kennenzulernen, und zu einer Exzellenz-Kultur beizutragen. Allerdings wirft Wettbewerb im Marktsozialismus ein ihm spezifisches Problem auf. Da er fair und transparent aufzeigt, wieviel jedes Subjekt beiträgt, legitimiert er eine Statusordnung, die die fundamentale Gleichheit aller Subjekte untergraben kann, wenn diese

---

<sup>8</sup> Es gibt zwar verschiedene Vorschläge zu den spezifischen Strukturen des Marktsozialismus, aber hier beziehe ich mich auf allgemeine Aspekte dieser Strukturen, die die meisten Vorschläge teilen.

<sup>9</sup> Hussain weist darauf hin, dass Konkurrenz dann besonders schadhaft für Gemeinschaft ist, wenn Subjekte um existentiell wichtige Güter konkurrieren müssen (Hussain 2020:80–81).

Beiträge unterschiedlich genug sind, gerade auch in den Augen derer, die weniger erfolgreich sind. Ironischerweise könnte diese Gefahr im Marktsozialismus sogar noch größer sein als im Kapitalismus, weil der Wettbewerb nicht durch unfaire Besitzverhältnisse verzerrt wird. Darauf werde ich am Schluss noch einmal kurz zurückkommen. Hier soll nur festgehalten werden, dass Konkurrenz soziale Spannungen schafft, und dass es nicht klar ist, dass der Marktsozialismus diese Spannungen völlig auflösen kann.

\*\*\*

8. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit von dem allgemeinen Begriff der Marktbeziehungen auf die konkrete Erfahrung der Konkurrenzbeziehung verschieben, können wir auch neue Einblicke in die Diagnose des neuen Autoritarismus gewinnen, der in den letzten 20 Jahren zuerst in den USA und Großbritannien entstanden ist und heute in vielen Ländern existiert. Kuch analysiert den neuen Autoritarismus, in meinen Augen überzeugend, als die Reflektion einer Leidenserfahrung, die Subjekte im Neoliberalismus machen. Über die Konsequenzen neoliberaler Politik für die Bevölkerungsschichten, die am anfälligsten für den neuen Autoritarismus sind, schreibt Kuch, „gesteigerte Selbstverantwortung bei Verstärkung von Konkurrenz, Ungleichheit und Prekarität [...] schüren eine Angst vor Statusverlust, einem Absturz ins Bodenlose, vor allem wenn ökonomischen Krisen die Situation weiter destabilisieren“ (326). Im Hintergrund dieser Analyse steht die Idee, dass Menschen im Kapitalismus lernen, dass „das Recht des Stärkeren“ (327) ein legitimes Handlungsprinzip ist. Darunter leiden sie, wenn sie schwach sind, doch umgekehrt machen sie selbst davon Gebrauch, wenn sie es gegen schwächere soziale Gruppen anwenden. Welche Rolle spielt Konkurrenz in dieser Situation? Ich möchte vorschlagen, dass die polarisierte Einstellung zu Wettbewerb und Konkurrenz in kapitalistischen Staaten eine wesentliche Rolle in der Erklärung des neuen Autoritarismus spielt.

9. Der „erbarmungslose[] Existenzkampf“ (327), in dem das Recht des Stärkeren herrscht, ist nicht länger auf den Markt begrenzt, sondern hat sich im Neoliberalismus in fast allen Sphären der Gesellschaft ausgebreitet. Im Zuge dieser Ausbreitung hat er sich jedoch auch normativ verändert: er wurde moralisiert. Das zeigt sich schon durch die zunehmende Verwendung von Begriffen wie „Verantwortung“ und die damit verbundene Forderung, jedes Subjekt müsse „etwas aus sich machen“, etwa sein Humankapital entwickeln, um seinen gesellschaftlichen Beitrag leisten zu können. Individuelle Lebensentscheidungen werden so in eine Kultur der Meritokratie

eingebettet, die der Marktökonomie ursprünglich fremd ist.<sup>10</sup> Sie hat den Anspruch, die Subjekte davon zu überzeugen, dass der erbarmungslose Existenzkampf nicht nur legitim ist, sondern auch autoritative Urteile über ihren sozialen Wert als Gesellschaftsmitglieder ermöglicht (Sandel 2020). Dabei ist der Existenzkampf immer ein *Wettkampf*, denn es geht immer um die eigene Position im Vergleich zu anderen. Erfolg im Wettbewerb impliziert einen hohen gesellschaftlichen Wert, Misserfolg einen niedrigen. Dabei hat sich der Wettbewerb in zwei Weisen verändert. Der Marktwettbewerb wurde moralisiert, so dass Scheitern persönliches Versagen ist, selbst wenn es strukturelle Gründe hat. Und meritokratischer Wettbewerb, das heißt, Wettbewerb ostensiv auf der Basis von Leistung und Performance, bestimmt zunehmend Lebenschancen auf Gebieten wie Arbeit, Bildung und Partnerwahl (Markovits 2019).

10. In dieser Situation stecken Anhänger des neuen Autoritarismus in einer Zwickmühle. Auf der einen Seite gehört der Wettbewerb, vor allem in den USA, zusammen mit dem Versprechen, dass Erfolg mit sozialem Aufstieg und individueller Distinktion belohnt wird, fest zum amerikanischen Traum, dem Gründungsmythos der Republik, dem auch heute noch die meisten Amerikaner anhängen. Daher ist Gewinnen so wichtig, und sie glauben auch daran, wenn sie selbst nicht zu den Gewinnern gehören (Dulina 2011). Wie Kuch sagt, „loser“ ist eine der schwersten Beleidigungen, mit denen Donald Trump seine Gegner verhöhnt (327). Natürlich fürchten viele Menschen, in diesen Wettbewerben nicht bestehen zu können, und dass ihnen daher Statusverlust droht: Absturz statt Auszeichnung. Sie fürchten, dass am Ende sie selbst die „loser“ sind. Im ökonomischen Wettbewerb haben viele schon verloren. Die Abwanderung vieler Unternehmen aus US-Staaten im Rahmen der Globalisierung hat gezeigt, dass zumindest Teile der amerikanischen Industrie nicht konkurrenzfähig sind. Die Menschen in den betroffenen US-Staaten sind jetzt gezwungen, Argumente dafür zu finden, dass eine protektionistische „America First“-Politik mit ihrem Glauben an ihre eigene Überlegenheit zu vereinbaren ist. Das führt dazu, nicht nur in den USA, aber dort vielleicht besonders, dass chauvinistische und nationalistische Diskurse an Andrang gewinnen, weil putative Verlierer andere Wege suchen, um ihren Status relativ zu anderen zu demonstrieren.

11. Die Assoziation mit Gewinnern ist ein Weg Statusverlust zu kompensieren, das Ausüben von Macht gegenüber Schwächeren (zum Beispiel in der Familie) ein anderer. Aber immer geht es um relative Position, um

---

<sup>10</sup> Zur Unterscheidung von Markökonomie und Marktgesellschaft, vgl. Cunningham 2005.

die eigene Stelle im Wettbewerb mit anderen. So können Verlierer im globalen Wettbewerb ihren eigenen Wert scheinbar erhöhen, wenn sie sich als Teil einer kollektiven Bewegung sehen, die Amerika wieder groß macht oder eine gemeinsame Vergangenheit zelebriert, in denen sie einer dominanten Gruppe angehörten. Leider basieren diese Versuche der Identitätsrettung stets auf dem Kontrast mit anderen Gruppen, die weniger Macht oder Status haben, und das erklärt, warum so heterogene Gruppen von Menschen zu Opfern von Hass und Gewalt werden können. Was haben Menschen mit anderer Hautfarbe, Immigranten, Flüchtlinge, Frauen, Schwule und Lesben, Menschen mit Transgender-Identitäten, Behinderte, Obdachlose, usw. gemeinsam, außer, dass sie in irgendeinem Sinne weißen Männern (und machen weißen Frauen) unterlegen sind oder scheinen? Die spezifischen Mechanismen der Ausgrenzung und Unterdrückung unterscheiden sich, aber sie alle teilen das allgemeine Muster, dass eine bestimmte normative Lebensform als überlegen angesehen wird und Abweichungen davon aggressiv „bestraft“ werden. Erklärungsansätze wie die „Opfermentalität“ der männlichen Mitglieder der Bostoner Arbeiterklasse, die Richard Sennett und Jonathan Cobb in ihrer Studie *The Hidden Injuries of Class* diagnostiziert haben (Sennett and Cobb 1972), passen genauso in dieses Muster wie der Anspruch vieler Männer, von Frauen umsorgt zu werden, den Kate Manne in ihrem Buch *Down Girl* beschreibt (Manne 2018). In all diesen Fällen geht es um Hierarchien, und den Versuch, nicht als Verlierer in einem Wettbewerb dazustehen.

12. Das sind extreme Reaktionen, und sie hängen sicherlich mit der sozialen Abstiegsgefahr zusammen, die Kuch diskutiert. Aber wenn wir den neuen Autoritarismus als Reaktion auf die Unsicherheit vieler Menschen darüber zurückführen, ob sie im sozialen Wettbewerb bestehen können, stellt sich die Frage, ob eine weniger radikale Reaktion dieser Art auch im Marktsozialismus drohen könnte. Wie wir gesehen haben, ist Marktsozialismus der institutionelle Versuch, die Vorteile des Marktwettbewerbs zu nutzen, ohne seine Nachteile in Kauf nehmen zu müssen. Da die materiellen Lebensgrundlagen der Subjekte im Marktsozialismus ebenso gesichert sind wie die Zukunftschancen ihrer Kinder, sind die Einsätze im Wettbewerb geringer. Trotzdem übt der Wettbewerb weiterhin eine disziplinarische Funktion aus. Lebendiger Wettbewerb zwingt Konkurrenten effizient und innovativ zu sein, treibt sie zu Höchstleistungen an und die Verlierer aus dem Geschäft. Der Wettbewerbsdruck sorgt auch dafür, dass Firmen intern straff organisiert sind, auch wenn sie demokratisch verwaltet werden. Für individuelle Mitarbeiter bedeutet das, dass ihr eigener Beitrag zur Produktivität der Firma sogar transparenter sein kann als in hierarchisch

organisierten Firmen im Kapitalismus. Ihr sozialer „Wert“ ist daher auch transparenter.

13. Das muss natürlich kein Problem sein. Vielleicht sollten wir erwarten, dass die Firmenkultur in solchen Fällen fördernd statt fordernd ist, und auf Entwicklung statt Stigmatisierung setzt. Und vielleicht wird die marktsozialistische Gesellschaft insgesamt nicht von einem Leistungsethos getragen, in dem der individuelle Beitrag zum Gemeinwohl genau beobachtet und verglichen wird. Es ist allerdings unklar, ob und wie solche Einstellungen entstehen werden. Schließlich handelt es sich bei den Subjekten des Marktsozialismus der Zukunft um die Subjekte des Kapitalismus von heute, und, wie wir gesehen haben, ist Subjekten ihre eigene Position im Verhältnis zu anderen sehr wichtig. Daraus folgt einerseits, dass wir auch im Marktsozialismus damit rechnen müssen, dass Subjekte sich miteinander vergleichen wollen, und dass sie darunter leiden, wenn sie selbst zu den „Verlierern“ gehören. Der Drang, besser zu sein als andere, oder zumindest nicht schlechter, sich auszeichnen zu wollen, exzellent zu sein, scheint ein tief liegendes menschliches Bedürfnis zu sein, das auch im Marktsozialismus überleben wird.<sup>11</sup> Die Frage ist daher, ob der Marktsozialismus durch seinen Ethos und seine Institutionen Orte bereitstellen kann, in denen die Menschen ihren Konkurrenzkampf um Anerkennung führen können, ohne die solidarische Gemeinschaft zu schwächen.

## Literatur

Bowles, Samuel (2016), *The Moral Economy: Why good laws are no substitute for good citizens*, New Haven: Yale University Press.

Breyer, Friedrich und Weymann, Joachim (2015), „Of morals, markets and mice: Be careful drawing policy conclusions from experimental findings!“, *European Journal of Political Economy* 40:387–90.

Cohen, G.A. (2009), *Why Not Socialism?*, Princeton: Princeton University Press.

Cunningham, Frank (2005), „Market Economies and Market Societies“, *Journal of Social Philosophy* 36(2): 129–42.

Duina, Francesco (2011), *Winning: Reflections on an American obsession*, Princeton: Princeton University Press.

Falk, Armin und Szech, Nora (2013), „Morals and Markets“, *Science* 340: 707–11.

---

<sup>11</sup> Für unterschiedliche Deutungen dieses Drangs nach Anerkennung, vgl. etwa Honneth (1992) und Neuhausser (2008).

- 
- (2015), „Institutions and Morals: A reply“, *European Journal of Political Economy* 40: 391–94.
- Frank, Robert H. and Cook, Philip J. (1995), *The Winner-Take-All Society: Why the few at the top get so much more than the rest of us*, New York: The Free Press.
- Heath, Joseph (2014), *Morality, Competition, and the Firm: The market-failure approach to business ethics*, Oxford und New York: Oxford University Press.
- Henrich, Joseph, Boyd, Robert, Bowles, Samuel, Camerer, Colin, Fehr, Ernst and Gintis, Herbert (2004), *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford und New York: Oxford University Press.
- Honneth, Axel (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hussain, Waheed (2020), „Pitting People against Each Other“, *Philosophy and Public Affairs* 48(1): 79–113.
- Kuch, Hannes (2023), *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*, Frankfurt und New York: Campus.
- Manne, Kate (2018), *Down Girl: The Logic of Misogyny*, London: Penguin.
- Markovits, Daniel (2019), *The Meritocracy Trap*, London: Penguin.
- Neuhouser, Frederick (2008), *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford: Oxford University Press.
- Niederle, Muriel und Vesterlund, Lise (2007), “Do Women shy away from Competition? Do Men compete too Much?” *Quarterly Journal of Economics* 122(3): 1067–101.
- Sandel, Michael (2020), *The Tyranny of Merit: What's become of the common good?*, London: Allen Lane.
- Sennett, Richard and Cobb, Jonathan (1972), *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.



# Kapitaleigentum, Ausbeutung und Marktethos – Kommentar zu *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus* von Hannes Kuch

Capital Ownership, Exploitation, and Morality in the Market  
– A commentary on *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus* by Hannes Kuch

SIMON DERPMANN, KARLSRUHE

*Zusammenfassung:* In *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus* argumentiert Hannes Kuch für die gerechtigkeits- und sittlichkeitstheoretischen Stärken des liberalen Sozialismus. Kuch verteidigt diese Alternative zum Kapitalismus insbesondere gegen die Eigentumsdemokratie, die aus seiner Sicht anfälliger für das Aufkommen von Ausbeutung und die Herausbildung gerechtigkeitsadverser Dispositionen unter ihren TeilnehmerInnen ist. Allerdings sind aus liberaler Perspektive die Einbußen, die mit der grundlegenden Einschränkung von Kapitaleigentum und Vertragsfreiheit einhergehen, nicht zu unterschätzen.

*Schlagwörter:* Sozialismus, Eigentumsdemokratie, Lohnarbeit, Kapital, Genossenschaften

*Abstract:* In *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*, Hannes Kuch argues for the strengths of liberal socialism in terms of its account of social justice and the emergence of a common morality. Kuch defends this alternative to capitalism in particular against the conception of a *property-owning democracy*, which he deems to be more susceptible to the emergence of exploitation and the development of justice-adverse dispositions among its participants. However, from a liberal perspective, the losses associated with the fundamental restriction of capital ownership and freedom of contract may be underestimated in his argument.

*Keywords:* Socialism, Property-owning democracy, wage labor, capital, cooperatives

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



## Die Defizite der kapitalistischen Marktordnung

Im siebten und achten Kapitel von *Wirtschaft, Demokratie, Sozialismus*, die gemeinsam den vierten und abschließenden Teil der Abhandlung bilden, erörtert Hannes Kuch verschiedene Alternativen zum Kapitalismus. Den normativen Hintergrund dieser Erörterung bilden Kuchs vorausgehende Überlegungen, die unterschiedliche Defizite der kapitalistischen Marktordnung aufzeigen. So ist der kapitalistische Markt zumindest anfällig für das Aufkommen sozialer Ungleichheit und ökonomischer Ausbeutung. Unter Rückgriff auf ein Hegelsches Verständnis von Sittlichkeit argumentiert Kuch außerdem, dass der Marktmechanismus gerechtigkeitsadverse Dispositionen unter seinen TeilnehmerInnen fördert. Auf der Grundlage dieser Diagnose stellt Kuch sich der Frage, wie Gesellschaften unter Berücksichtigung dieser marktinhärenten Defizite ökonomische Kooperation organisieren sollten. Kuch selbst argumentiert letztlich für einen liberalen Sozialismus, in dem unter Beibehaltung individueller Grundfreiheiten kapitalistische Unternehmen durch genossenschaftlich organisierte Betriebe abgelöst werden. Die problematischen Folgen des ungezügelter Wettbewerbsmechanismus werden im Wesentlichen für Arbeits- und Kapitalmärkte durch die Begrenzung des Privateigentums an Produktionsmitteln eingeeht. Diese Modifikation von für den Kapitalismus konstitutiven Institutionen ist Kuchs Argumentation nach geeignet, sowohl strukturelle Mechanismen der Ausbeutung einzugrenzen als auch die Herausbildung eines Ethos demokratischer Gerechtigkeit zu befördern. Kuchs Analyse ist besonders erhellend, weil sie diese verschiedenen Dimensionen moralischer Anforderungen an die Organisation ökonomischer Kooperation beleuchtet, und dabei gleichzeitig die spezifischen Bedingungen konkreter Institutionen und Organisationsformen im Blick behält.

Bevor Kuch sein eigenes Plädoyer für einen *liberalen Sozialismus* formuliert, befasst er sich mit dem wirkmächtigen Ideal der *Property-Owning Democracy*, die für eine Reihe neuerer Ansätze der Gerechtigkeitstheorie einen institutionellen Rahmen formuliert, der die Vereinbarkeit von Kapitaleigentum mit den Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien gewährleistet. Ich ignoriere im Weiteren die Überlegungen, ob und welche Form der Eigentumsdemokratie sich mit Blick auf die Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien untermauern lässt, und ob nicht auch Alternativen zu diesen Prinzipien denkbar wären. Vielmehr wende ich mich der von Hannes Kuch vertretenen These zu, dass der Liberale Sozialismus der Eigentumsdemokratie hinsichtlich der Vermeidung von Ausbeutung überlegen ist. Der zunächst abstrakt anmutende Vergleich dieser beiden Systementwürfe ist unmittelbar dem Einwand ausgesetzt, dass die diskutierten Alternativen

derart grundlegende Differenzen zu bestehenden Institutionen aufweisen, dass Urteile über ihre Auswirkungen auf Gleichheit, Stabilität, Produktivität, Solidarität oder Partizipation kaum zu treffen sind. Kuch zeigt jedoch, dass die Überlegungen zur Wünschbarkeit und Gangbarkeit von Alternativen zum Kapitalismus weder von Wirklichkeitsfremdheit noch von einem Selbstverständnis der Expertokratie geprägt sein müssen.

## Die Alternative der Eigentumsdemokratie

Rawls (2001) argumentiert in *Justice as Fairness*, dass der kapitalistische Wohlfahrtsstaat aufgrund der Erzeugung – oder zumindest der Duldung – enormer Vermögensungleichheiten nicht in der Lage ist, den fairen Wert der politischen Freiheit zu realisieren, sowie Chancengleichheit und Verteilungsgerechtigkeit herzustellen.<sup>1</sup> Die Alternative der Eigentumsdemokratie korrigiert die Defizite des kapitalistischen Wohlfahrtsstaats über die veränderte Struktur der Umverteilung, die sich nun nicht mehr nur über Transferzahlungen vollzieht: “the institutions of property-owning democracy work to disperse the ownership of wealth and capital [...] by ensuring the widespread ownership of productive assets and human capital.”<sup>2</sup> Meade (1964, 40), auf den die Terminologie der *Property-Owning Democracy* zurückgeht, unterstellt in seiner knappen Darlegung eine grundsätzlich marktförmig organisierte Wirtschaft, die aber über maßgebliche Vermögensumverteilungen jede Bürgerin mit einer stetigen Quelle von Kapitaleinkommen ausstattet, so dass seiner Einschätzung nach Lohnarbeit, insbesondere ‘unangenehme’ Arbeit, eine Frage der persönlichen Entscheidung würde: “unpleasant work that had to be done would have to be very highly paid to attract to it those whose tastes led them to wish to supplement considerably their incomes from property.”

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu etwa O’Neill (2012, 77-78).

<sup>2</sup> Rawls (2001, 139). Dabei ist zunächst offen, in welcher Form Zugang zu Kapitalressourcen hergestellt wird. Möglich wäre dies etwa durch eine Begrenzung der Vererbbarkeit von Kapitalvermögen, die stattdessen umverteilt werden könnten. Gleichzeitig müsste sichergestellt werden, dass diese umverteilten Kapitalvermögen – etwa in Form von Unternehmens- oder Fondsbeteiligungen als Kapitalvermögen den EmpfängerInnen erhalten blieben. Neuhäuser (2021, 560) begreift den etwa von Roemer vorgeschlagenen Couponsozialismus nicht als Implementierung der Eigentumsdemokratie, insofern in einem solchen System aufgrund der Begrenztheit an Verfügungsrechten über Unternehmensanteile – etwa eingeschränkter Veräußerungsansprüche – überhaupt kein *Eigentum* an Kapital im Vollsinn bestehe.

Die Ausweitung der Perspektive von der Umverteilung von Einkommen hin zu einer Unterstützung der Bildung von Vermögen stellt zweifellos einen wichtigen Aspekt in der Behandlung sozialer Ungleichheiten dar. Die Prüfung von Meades Prognose der Vermeidbarkeit bestimmter Formen der Lohnarbeit erfordert allerdings beachtliche Vorstellungskraft, da kaum zu eruieren ist, mit welchen breit gestreuten Vermögenseinkommen in einer solchen Gesellschaft zu rechnen wäre. Denn sowohl die Höhe der Kapitalrendite als auch deren relative Kaufkraft ist durch die relative Position von ArbeitnehmerInnen in der Gesellschaft bestimmt. Wenn Kapitaldividen den und Preisniveaus in gegenwärtigen Gesellschaften von der Ausbeutung von Arbeitskraft abhängen, dann ist nicht unmittelbar ersichtlich, von welchem realen Einkommen aus Kapitalerträgen in einer Eigentumsdemokratie auszugehen wäre. Daher ist – wie auch Kuch argumentiert – vermutlich nicht anzunehmen, dass ein Großteil der BürgerInnen in einer Eigentumsdemokratie ohne Lohnarbeit ihr Auskommen sichern könnten. Jedoch ist zumindest zuzugestehen, dass die Verbesserung der relativen Verhandlungsposition von ArbeitnehmerInnen einen wesentlichen Unterschied für die Beschaffenheit kapitalistischer Kooperationsverhältnisse bedeuten würde. Dies deckt sich mit der Vorstellung oder Hoffnung von Alan Thomas (2017), dass es sich bei einer solchen Gesellschaft um eine *Republik von Gleichen* handeln würde.

Diese Hoffnung ergibt sich aus der spezifischen Form der Umverteilung, die in einer Eigentumsdemokratie vollzogen würde. So besteht für Rawls ein entscheidender Vorzug der Eigentumsdemokratie darin, dass sie ihre BürgerInnen nicht nur mit der Gewährung von Transferleistungen vor Armut bewahrt, sondern auch der Konzentration von Kapital Grenzen setzt, “not by the redistribution of income [...], but rather by ensuring the widespread ownership of productive assets and human capital [...]”. Die explizite Betonung der Bedeutung von “Humankapital”, also von wirtschaftlich bedeutsamen Fähigkeiten, Kenntnissen und Dispositionen, ist durchaus vereinbar mit einem auf Chancengleichheit bedachten Wohlfahrtsstaatskapitalismus, der etwa durch sozialstaatliche Maßnahmen der Stratifikation des Bildungssystems entgegenwirken würde. Die Eigentumsdemokratie formuliert jedoch darüber hinaus, grundlegende Korrekturen der Verteilung “produktiver Vermögen”.

Im Vergleich der *Alternativen* zum Kapitalismus sind die an dieser Stelle vorgesehenen Eingriffe in Eigentums- und Marktverhältnisse wesentlich. Gerade hier scheint jedoch der lose verwendete Kapitalbegriff weitere Differenzierungen zu erfordern, die etwa bei Mead oder Rawls nicht abgedeckt sind. Rawls scheint von einer in der politischen Ökonomie sehr basalen Vorstellung von Kapital als konkreten Produktionsmitteln im Sinne

---

von Lagerhallen, Maschinen, Rohstoffen, etc. auszugehen. Diese vereinfachte Gegenüberstellung von Kapital und Arbeit unterläuft aber die Komplexität kapitalistischer Vermittlungsprozesse. Bereits Joseph Schumpeter (1934) etwa legt in der *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung* dar, dass ‚Kapital‘ nicht mit ‚Produktionsmitteln‘ gleichzusetzen ist, sondern vielmehr einen komplexen Prozess innerhalb der marktförmigen Organisation ökonomischer Kooperation darstellt. Auch für Marx ist Kapital Wert in Bewegung, oder „processierender Werth, processierendes Geld und als solches Kapital“ (MEGA II/6, 173). Kapital besteht demzufolge nicht in Produktionsmitteln selbst, sondern in Finanzmitteln, die innerhalb eines Investitionskreislaufes Erträge generieren. Die von Rawls getroffene Unterscheidung zwischen den bloßen Transferzahlungen im Wohlfahrtsstaatskapitalismus und der Umverteilung von Kapital in der Eigentumsdemokratie scheint demnach nicht hinreichend differenziert, um die Bedeutung gegenwärtiger Vermögensformen im kapitalistischen Wirtschaftsprozess zu fassen. Wie unterscheidet sich die Dividende aus einem umverteilten nur bedingt veräußerlichen Unternehmensanteil von und einem Anspruch auf Sozialleistungen? Handelt es sich nicht in beiden Fällen um soziale Ansprüche? Die Rawlssche Bestimmung von Kapital als Verfügung über Produktionsmittel – in Form von direktem Unternehmenseigentum oder abgeleiteten Ansprüchen in Form von Aktien – übergeht insbesondere die Bedeutung von Finanzmärkten in gegenwärtigen Wirtschaftsordnungen. Zumindest müssten deren ökonomische Funktion sowie ihre gerechtkeitsrelevanten Implikationen gesondert in den Blick genommen werden. Um die Eigentumsdemokratie als Alternative zum Kapitalismus ernstzunehmen, ist zu erörtern, *ob* und *wie* die Funktionsweise von Geldmarktinstrumenten, Derivaten und strukturierten Finanzprodukten, von Futures, Hedges, Optionen, und Swaps außerhalb der bestehenden Marktordnung abzubilden sind. Wenn diese institutionellen Einrichtungen beibehalten würden, ist zu eruieren, welche gerechtkeitsrelevante Bedeutung ihnen zukäme. Wenn sie modifiziert oder eingeschränkt würden, ist zu überlegen, ob sich problematische Leerstellen ergeben könnten. So ist der moderne Kapitalismus nicht nur durch den Gegensatz von Arbeit einerseits und Land, Rohstoffen, und Produktionsstätten andererseits geprägt, sondern von sozialen Geltungsverhältnissen: von der Verfügung über Forderungen, Konzessionen, Lizenzen, Patente, Markenzeichen, Informationen, etc. Die Auseinandersetzung mit Alternativen zum Kapitalismus oder dessen Korrekturen sollte sich insofern nicht allein mit der Gegenüberstellung von abhängigen Beschäftigten und EigentümerInnen von Produktionsmitteln begnügen, sondern – wie etwa die Tradition des ökonomischen Institutionalismus zeigt – auch mit der komplexen Struktur der Rechts- und

Geltungsverhältnisse, in die der unmittelbare kapitalistische Produktionsprozess eingebettet ist. Dieses Desiderat zeigt eine zusätzliche Dimension der Debatte um Alternativen zum gegenwärtigen Kapitalismus auf.

## Gerechtigkeitstheoretische Probleme der Eigentumsdemokratie

In seiner Gegenüberstellung von Eigentumsdemokratie und liberalem Sozialismus stellt Kuch entsprechend der vorherrschenden Debatte das Problem des Widerspruchs von Kapital und Arbeit ins Zentrum, wie er auch der Eigentumsdemokratie auf Formationsebene eingeschrieben ist. Kuch rekonstruiert die Argumente, und Optionen, mit denen die Eigentumsdemokratie Korrekturen an Defiziten des Wohlfahrtskapitalismus vornimmt, und kommt letztlich zu dem Schluss, dass selbst diese von weitreichenden Eingriffen in die Verfügung über Kapital geprägte Systemalternative letztlich nicht den von ihm vorgelegten Anforderungen entspricht. Seine zentrale These ist, dass der Fortbestand von Ausbeutung auch noch in einer Eigentumsdemokratie zu erwarten wäre. Ein Großteil der wirtschaftlichen Produktion würde aufgrund von Skalenvorteilen nach wie vor in großen Unternehmen stattfinden, die miteinander am Markt konkurrieren. Die Produktion in diesen Unternehmen würde wiederum in Lohnarbeit stattfinden, deren Bedingungen aufgrund des bestehenden Wettbewerbsdrucks zwischen Unternehmen gegenüber dem Wohlfahrtskapitalismus unverändert wären. Das Kapital würde also nach wie vor ArbeiterInnen ausbeuten, auch wenn diese in einer Eigentumsdemokratie gleichzeitig auch KapitaleigentümerInnen wären. Das zu erwartende Fortbestehen von Konkurrenz und Ausbeutung ist für Kuch nicht vereinbar mit dem von ihm anvisierten Ethos demokratischer Gerechtigkeit. Diese spezifische Idealvorstellung lässt sich Kuch zufolge nicht realisieren, wenn wirtschaftliche Kooperation im Wettbewerb von in Privateigentum befindlichen Unternehmen – und damit über die Opposition von Kapital und Arbeit – organisiert ist, innerhalb dessen Ausbeutung nicht verlässlich zu regulieren ist. Aus dieser Beobachtung zieht Kuch die Schlussfolgerung, dass nur im Rahmen eines Systems geteilten Unternehmenseigentums, etwa in Form von Genossenschaften, dem ausbeuterischen Gegensatz von Kapital und Arbeit zu begegnen ist.

Die Eigentumsdemokratie unterscheidet sich demnach maßgeblich von dem von Kuch verteidigten liberalen Sozialismus, insofern sie Privateigentum an Produktionsmitteln – bzw. Kapital – zulässt und außerdem der Freiheit auf Lohnarbeit in kapitalistischen Unternehmen keine Beschränkungen auferlegt. Anstelle einer grundlegenden Veränderung der

Kooperationsbedingungen soll die Umverteilung von Kapitalressourcen sicherstellen, dass die Freiheit zur Lohnarbeit nicht in die von Marx beschriebene Wendung mündet, dass die Arbeiterin – aufgrund des Mangels an eigenen Kapitalressourcen – gezwungen ist, ihre “eigene Haut zu Markte zu tragen.” Obwohl es in der Eigentumsdemokratie privateigentümlich verfasste Unternehmen gibt, ist die regelmäßige Umverteilung darauf ausgelegt, der Konzentration von Kapitalressourcen entgegenzuwirken, sowie die Wirtschaftssubjekte möglichst breit zu KapitaleigentümerInnen zu machen.

Insbesondere hinsichtlich der Begrenzung oder Verhinderung von Ausbeutung muss sich die Eigentumsdemokratie mit dem liberalen Sozialismus vergleichen lassen. In diesem Zusammenhang ist insbesondere ein Machtungleichgewicht von Kapital und Arbeit zu berücksichtigen, das auch dann fortbesteht, wenn die ökonomischen ArbeitnehmerInnen selbst gleichzeitig KapitaleigentümerInnen sind. Abhängig Beschäftigte innerhalb der Eigentumsdemokratie sind zwar selbst mit Kapitalvermögen ausgestattet, aber nicht zwingend MiteigentümerInnen der Betriebe, in denen sie tätig sind; Kuch argumentiert, dass in dieser Konstellation Unternehmen nach wie vor über erhebliche Marktmacht gegenüber ihren ArbeitnehmerInnen verfügen, die sie aufgrund des Konkurrenzdrucks ausbeuterisch einsetzen müssten.

Obwohl die von Kuch vorgebrachten Argumente zu den Auswirkungen von Märkten innerhalb der Eigentumsdemokratie plausibel sind, könnten doch verschiedene Erwägungen dagegen sprechen, diese Auswirkungen als entscheidendes Argument für den liberalen Sozialismus vorzubringen. Zwar ist zuzugestehen, dass die Beibehaltung kapitalistischer Unternehmen Akteure mit beachtlicher Marktmacht im ökonomischen Kooperationsprozess zulässt. Durch die Diversifikation der Anteile an kapitalistischen Unternehmen, die kennzeichnend für die Eigentumsdemokratie ist, bliebe allerdings zu erwarten, dass es mehr bürgerliche Kontrolle der Betriebspraxen kapitalistischer Unternehmen gäbe. Denn die hier angestrebte weitreichende Umverteilung von Kapitalbeständen sieht die regelmäßige Übertragung von Unternehmensanteilen an die BürgerInnen vor. In der Folge würden Unternehmen nicht durch eine überschaubare Gruppe weniger AnteilseignerInnen gelenkt, sondern eine breite gesellschaftliche Beteiligung würde zumindest indirekt unternehmerische Zielsetzungen und Entscheidungen mitbestimmen. So bliebe zu hoffen, dass diese breiter gestreute Beteiligung zu mehr Transparenz und zu einer geringeren Akzeptanz ausbeuterischer Unternehmenspraxen führen würde. Kuch hält diese Hoffnung für nur begrenzt tragfähig. Seiner Ansicht nach sorgen die Strukturbedingungen der Konkurrenz auch unter einer veränderten Verteilung

von Kapitalressourcen für einen enormen Druck auf Betriebe, ihre Beschäftigten auszubeuten. Diese Ausbeutungstendenz müsste im Marktsozialismus nicht extern unterbunden werden, da die Beschäftigten als EigentümerInnen der Betriebe die Produktionsbedingungen bestimmen. Hier lässt sich allerdings einwenden, dass die Tragfähigkeit der Selbstbestimmung – auch durch die Belegschaft – wiederum von betriebswirtschaftlichen Rahmenbedingungen abhänge, solange unterschiedliche Betriebe im Wettbewerb miteinander stünden.

Eine schwerwiegendere Erwägung, die sich gegen den liberalen Sozialismus vorbringen lässt, scheint allerdings in der zweifachen Bedeutung der innerhalb der Eigentumsdemokratie vergleichsweise starken Betonung der Autonomie ökonomischer Subjekte zu bestehen. Zum einen bedeutet die durch die signifikante Umverteilung gestärkte Position von Wirtschaftssubjekten, dass sie deutlich weniger anfällig für Ausbeutung sind, insofern sie als VerhandlungspartnerInnen mit eigenem Kapitalvermögen auftreten. In der Bestimmung von Ausbeutung als Ausnutzung der Verletzbarkeit einer Person zum eigenen Vorteil ist die *Vulnerabilität des ausgebeuteten Subjekts als begriffliche Vorbedingung* der Realisierung von Ausbeutung zu begreifen.<sup>3</sup> In der Debatte um die moralische Einordnung des Marktes stehen meist dessen indirekte Wohlfahrtswirkungen als Informations- und Anreizsystem im Zentrum. Gerade in der vorliegenden Debatte scheint womöglich aber die normative Bedeutung von für den Markt konstitutiven Privilegien bedeutsam, etwa der Vertragsfreiheit. So ist die vielzitierte *Butcher*-Passage aus Adam Smiths (1937) *Wealth of Nations* nicht als Plädoyer für einen indirekt wohlfahrtsförderlichen rigorosen Markt egoismus zu verstehen, wie er von Mandeville bis Friedman in der Begründung eigenständiger Wettbewerbsnormen eingefordert wird. Smith betont vielmehr den Unterschied zwischen der Position des Wirtschaftssubjekts als selbständiger Kooperationspartner in einer wechselseitig überlegten Übereinkunft – wie etwa einem Kaufvertrag – und seinem Auftreten als abhängiger Bittsteller. Bereits Smith (1937, 14) betont, dass sich in den Marktsystemen, die das Ende der feudalen Gesellschaft einläuten, eine Form der sozialen Kooperation findet, in der die Einzelne – zumindest unter geeigneten Voraussetzungen – nicht mehr die Gunst ihres Kooperationspartners, auf den sie angewiesen ist, erwerben muss, sondern im Tausch an dessen Eigeninteresse appellieren kann. Die hieraus erwachsende Form der Selbstbestimmung, die sich in der Marktkooperation herauskristallisiert, ist aus

---

<sup>3</sup> Ein ähnliches Ausbeutungsverständnis als Instrumentalisierung der Vulnerabilität einer anderen Person zum eigenen Vorteil verteidigt etwa Vrousalis (2023).

liberaler Perspektive zuerst deshalb von Wert, weil sich hierin die Autonomie eines Subjekts manifestiert, das anderen auf Augenhöhe begegnen kann. Kuch stellt selbst fest, dass mit der Abschaffung kapitalistischer Unternehmen die Möglichkeit bestimmter Formen der Lohnarbeit ausgeschlossen ist, dass also Wirtschaftssubjekten spezifische Privilegien kapitalistischer Kooperation als abhängige Beschäftigte oder eigenständige UnternehmerInnen genommen werden, wenn auch zur Vermeidung von Ausbeutung und zur Eindämmung gerechtigkeitsadverser Dispositionen.<sup>4</sup> Im Vergleich dieser Alternativen zum Kapitalismus sollte die normative Bedeutung dieses Verlusts an Optionen nicht unterschätzt werden. Gleichzeitig scheint der von Kuch anvisierte liberale Sozialismus wiederum andere Formen der Abhängigkeit zu verstärken. So wirkt sich die Eingrenzung der Vertragsfreiheit im liberalen Sozialismus nicht nur als Schutzmechanismus gegenüber dem wirtschaftlichen Subjekt aus, sondern auch als Reduktion seiner wirtschaftlichen Optionen. Dies ist deshalb relevant für die Auseinandersetzung, insofern auch die Abhängigkeit vom genossenschaftlichen Betrieb Ausbeutungspotentiale in sich birgt. So sind die Beteiligten der Genossenschaften durch Einlagen und Mitgliedschaft stärker an die Genossenschaft gebunden als es für ökonomisch stabil situierte Beschäftigte in einer Eigentumsdemokratie zu erwarten wäre.

Kuch hält dem entgegen, dass genossenschaftliche Unternehmen gegenüber kapitalistischen Unternehmen nicht nur hinsichtlich der Vermeidung von Ausbeutung überlegen sind, sondern auch hinsichtlich der Ausbildung der ethischen Grundhaltung, mit der ökonomische Kooperation begriffen wird. In diesem Sinne beschreibt bereits John St. Mill (1848) Genossenschaften als „school of the social sympathies“. Kuch formuliert damit ein normatives Desiderat, das auch noch für eine weitgehend egalitäre Gesellschaft wie die Eigentumsdemokratie kritische Anforderungen formuliert. Allerdings stellt sich die Frage, ob ein solches sittliches Ideal in angemessener Form durch den Ausschluss bestimmter Kooperationsformen befördert wird, wenn diese – wie etwa die Lohnarbeit – nicht *per se* moralisch verwerflich sind, sondern nur unter kontingenten Rahmenbedingungen in Probleme wie Ausbeutung und Armut münden. Zugestanden, in gegenwärtigen Marktverhältnissen muss ein Großteil der abhängig Beschäftigten diesen Verweis auf die Bedeutung der Freiheit als Hohn empfinden. Aber in der Eigentumsdemokratie beträten die Wirtschaftssubjekte den Markt nicht mittellos; sie wären also nicht im Marxschen Sinne doppelt frei. Könnte sich unter solchen Bedingungen die gemeinschaftliche Form der

---

<sup>4</sup> Siehe hierzu auch Taylor (2014).

unternehmerischen Kooperation nicht auch gegen die kapitalistische Unternehmensform durchsetzen? Zumindest scheinen die Übergänge zwischen den angeführten ökonomischen Utopien fließender als es die Gegenüberstellung vermuten lässt. Eine Eigentumsdemokratie, die sich etwa dem Wert genossenschaftlicher Unternehmensformen und demokratischer Mitbestimmung verpflichten würde, könnte zwar Privateigentum an Kapital zulassen, aber gleichzeitig alternative Kooperationsformen institutionell begünstigen. Umgekehrt könnte ein liberaler Sozialismus in überschaubaren Kontexten einvernehmliche Lohnarbeitsverhältnisse zulassen, sofern diese vor dem Hintergrund eines vergleichsweise flachen Machtgefälles stattfinden. Der Unterschied zwischen einer Position wie der Eigentumsdemokratie und Kuchs' liberalem Sozialismus scheint primär in voneinander abweichenden Intuitionen über die angemessenste Form der Vermeidung von Ausbeutung zu bestehen. So setzt die Eigentumsdemokratie zuerst auf die Autonomiebedingungen einzelner Wirtschaftssubjekte, die womöglich gerade dann vor Ausbeutung gefeit sind, wenn sie aufgrund ihrer geringen ökonomischen – und sozialen – Vulnerabilität anderen Subjekten und auch Unternehmen eher als Gleiche begegnen könnten. Auch wenn die Debatte um diese beiden Alternativen zum Kapitalismus eher als graduelle Abwägung denn als binäre Opposition zu verstehen ist, und auch wenn Kuchs' Analyse die Überlegenheit des liberalen Sozialismus angesichts seines normativen Preises nicht eindeutig nachweisen kann, erhellt seine Analyse gleichwohl die Verfasstheit der Ideale, anhand derer wir vorstellbare Systeme wirtschaftlicher Kooperation prüfen sollten, und es gelingt ihm, dies anhand praktischer und anschaulicher institutioneller Arrangements zu zeigen.

## Literatur

Meade, James E.: *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*. George Allen & Unwin Ltd, 1964.

Mill, John S.: *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*. In: Robson, John M. (Hrsg.): *Collected Works of John Stuart Mill* Bd. 2-3. Routledge and Kegan Paul, 1848/1965.

Neuhäuser, Christian: Property-owning democracy, market socialism and workplace democracy. In: *Review of Social Economy* 79 (2021), Nr. 3, S. 554–580.

- 
- O'Neill, Martin: Free (and Fair) Markets without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy. In: *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. John Wiley & Sons, 2012, S. 75–100.
- Rawls, John ; Kelly, Erin (Hrsg.): *Justice as Fairness - a Restatement*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- Smith, Adam ; Cannan, Edwin (Hrsg.): *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*. Random House, 1937
- Taylor, Robert S.: Illiberal Socialism. In: *Social Theory and Practice* 40 (2014), Nr. 3, S. 433–460.
- Thomas, Alan: *Republic of Equals - Predistribution and PropertyOwning Democracy*. Oxford University Press, 2017.
- Vrousalis, Nicholas: *Exploitation as Domination. What Makes Capitalism Unjust*. Oxford University Press, 2023.



# Sittlichkeit, liberaler Sozialismus und die Frage der Transformation: Eine Erwiderung

## Ethical Life, Liberal Socialism, and Social Transformation: A Reply

HANNES KUCH, FRANKFURT

*Zusammenfassung:* In dieser Replik antworte ich auf Rückfragen und Einwände, die mein Buch *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus* hervorgerufen hat. In dem Buch entwickle ich eine normative Theorie, die zeigt, dass demokratische Gesellschaften auf ein Ethos der demokratischen Gerechtigkeit angewiesen sind. Die kritische Diagnose lautet, dass dieses Ethos durch die Institutionen des kapitalistischen Marktes unterwandert wird. Schließlich biete ich eine gesellschaftliche Kur an, indem ich zwei Alternativen zum Kapitalismus vergleiche, die Eigentümerdemokratie und den liberalen Sozialismus, um die Überlegenheit des Letzteren aufzuzeigen.

In dieser Replik ergänze ich meine Argumentation um neue Elemente, die im Buch aus Platzgründen weitgehend ausgespart blieben. Dies betrifft vor allem das Problem der Transformation, also die Frage, wie der Weg zu einem liberalen Sozialismus aussehen könnte. Ich wende mich dabei insbesondere gegen den Einwand, dass die Struktur meines Arguments die Potenziale einer solchen Transformation durch die Grundausrichtung der Analyse von vornherein verstellen würde. Als Antwort arbeite ich unsere Doppelnatur als soziale geprägte Wesen heraus, die zugleich über Vernunft verfügen, und damit über die Fähigkeit zur reflexiven Prägung der Umstände, die uns prägen. Zudem zeige ich die Sittlichkeitspotenziale unterschiedlicher sittlicher Sphären der Gesellschaft auf. Und schließlich mache ich deutlich, wie wichtig es ist, Menschen, die in den Kampfzonen des kapitalistischen Alltags gelernt haben, die Gesellschaft als eine bloße Verlängerung des Naturzustands zu betrachten, ein neues Deutungsmuster anzubieten. Das kann dazu beitragen, die eingespielten Deutungsmuster bis zum Kippunkt zu verschieben, an dem ein Motivationschub zur emanzipatorischen Transformation begünstigt wird.

Im Rest des Aufsatzes widme ich mich vor allem der Entkräftung von Einwänden und der Präzisierung meiner Argumentation. Dafür setze ich mich mit grundlegenden Fragen der wirtschaftsinternen Bildung zur Sittlichkeit auseinander, ein-

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



schließlich komplexer Fragen der kollektiven Selbsttransformation, auf die diese Theorie der Sittlichkeit angewiesen ist. Zudem reagiere ich Rückfragen zu meiner Kritik an der Eigentümerdemokratie. Schließlich wende ich mich Einwänden gegenüber meinem Plädoyer für einen liberalen Sozialismus zu. Dabei setze ich mich sowohl mit der Kritik auseinander, der liberale Sozialismus gehe im Vergleich zu einer Eigentümerdemokratie zu weit und beinhalte ungemessen starke Forderungen, als auch der Kritik, der liberale Sozialismus sei gerade zu wenig weitreichend.

*Schlagwörter:* Sittlichkeit, liberaler Sozialismus, Eigentümerdemokratie, Transformation, Bildung

*Abstract:* In this reply, I address questions and objections raised by my book *Economy, Democracy, and Liberal Socialism*. In the book I develop a normative theory that demonstrates how democratic societies crucially depend on an ethos of democratic justice. The critical diagnosis is that this ethos is undermined by the institutions of the capitalist market. Finally, I propose a social cure by comparing two alternatives to capitalism, a property-owning democracy and liberal socialism, to argue for the superiority of the latter.

In this reply, I expand my argument by introducing new elements that I had to bracket in the book due to space constraints. This concerns the question of transformation, that is, the question of what the path to liberal socialism might look like. I address the objection that the structure of my argument obscures, from the outset, the potential for such a transformation due to the fundamental structure of my analysis. In response, I spell out our dual nature as socially shaped beings who are also endowed with reason, thus endowed with the ability to reflexively shape the conditions that shape us. I also elaborate on the moral potentials of different 'ethical' (*sittliche*) spheres of society. Finally, I emphasize the importance of offering a new interpretative framework to those who, in the battle zones of capitalist everyday life, have come to view society as a mere extension of the state of nature. This new interpretative framework can help shift entrenched patterns of interpretation toward a tipping point, at which a motivational push towards emancipatory transformation is encouraged.

In the remainder of the paper I focus primarily on refuting objections and clarifying my argument. To this end, I engage with fundamental questions regarding ethical formation within the economy, including complex issues of collective self-transformation, upon which this theory of ethical formation depends. I move on to respond to questions pertaining to my critique of a property-owning democracy. Finally, I address objections to my plea for liberal socialism. Here, I engage with both the criticism that liberal socialism goes too far compared to a property-owning democracy and entails excessively strong demands, as well as the opposite criticism that liberal socialism is not sufficiently far-reaching.

*Keywords:* Ethical life, liberal socialism, property-owning democracy, transformation, ethical formation

Es ist eine große Ehre zu erleben, auf welcher breiten Resonanz die Überlegungen stoßen, die ich in meinem Buch *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus* entwickelt habe. Die in diesem Buchsymposium versammelten Kommentare von Charlotte Baumann, Simon Derpmann, Niklas Dummer, Timo Jütten, Johanna Müller und Lea Prix geben Zeugnis davon, wie eine ernsthafte philosophische Auseinandersetzung im besten Fall aussehen kann. In all den unterschiedlichen Rekonstruktionen meiner Überlegungen, die sich in den vier Kommentaren finden, erkenne ich mich nicht nur wieder, sondern finde meine eigenen Gedanken oft noch klarer artikuliert, als es mir ursprünglich gelungen ist. Abgesehen von gelegentlich erkennbaren trivialen Missverständnissen sind die vorgebrachten Einwände beinahe durchweg systematisch relevant und tragen produktiv zur Weiterentwicklung der Diskussion bei. Ich bin dankbar für die Anregungen und die Gelegenheit, meine Überlegungen weiter zu verfeinern und auszubauen.

Mein Buch entwickelt eine normative Theorie, eine kritische Diagnose und eine gesellschaftliche Kur. Die normative Theorie geht von der Annahme aus, dass demokratische Gesellschaften, wenn sie ernsthaft auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit zielen wollen, auf einen lebendigen Sinn für Gerechtigkeit, ein Ethos demokratischer Gerechtigkeit, angewiesen sind. Darin liegt der Kern meiner Erneuerung von G.W.F. Hegels Theorie der Sittlichkeit. Das erforderliche Ethos demokratischer Gerechtigkeit muss eingeübt und wachgehalten werden, und dies insbesondere in der für die Gesellschaftsmitglieder prägendsten Lebenswirklichkeit, der Teilnahme an der wirtschaftlichen Arbeitsteilung. Die kritische Diagnose meines Buches besteht im Aufweis einer Unterwanderung des erforderlichen Ethos durch die Institutionen des kapitalistischen Marktes. Die gesellschaftliche Kur, welche auf die kritische Diagnose folgt, geht vom Vergleich zweier Vorschläge für Alternativen zum Kapitalismus aus, der Eigentümerdemokratie und dem liberalen Sozialismus (oder Marktsozialismus). Der liberale Sozialismus ist einer Eigentümerdemokratie überlegen, so weise ich nach, weil jener viel stärker als diese eine wirtschaftsinterne Gerechtigkeitsverwirklichung ermöglicht, demokratische Partizipationsmöglichkeiten in den wirtschaftlichen Institutionen schafft und die solidarischen Potenziale, die in jeder Form wirtschaftlicher Kooperation latent schlummern, erst zur angemessenen Entfaltung bringt.

Anstatt die vier Kommentare der Reihe nach und isoliert voneinander zu diskutieren, widme ich mich übergreifenden Themensträngen, die sich oft durch mehrere Kommentare hindurchziehen. Einige Rückfragen, die in mehreren Kommentaren artikuliert wurden, waren für mich sogar wie unverhoffte Vorlagen, die mir nun den Vorstoß auf bislang unberührte Teile des philosophischen Spielfelds erlauben; ich kann meine

Argumentation mit dieser Replik also um gänzlich neue Elemente erweitern, die ich im Buch aus Platzgründen weitgehend aussparen musste. Das betrifft vor allem das Problem der gesellschaftspolitischen Transformation, also die Frage danach, wie der Weg zu einem liberalen Sozialismus aussehen könnte. Diese Frage werde ich im ersten Teil der Replik ausführlich erörtern. In den darauffolgenden Teilen widme ich mich stärker der Entkräftung von Einwänden und der Schärfung meiner Argumentation. Dafür setze ich mich im zweiten Teil mit grundlegenden Fragen der wirtschaftsinternen Bildung zur Sittlichkeit auseinander, einschließlich komplexer Fragen der kollektiven Selbsttransformation, auf die diese Theorie der Sittlichkeit angewiesen ist. Der dritte Teil stellt sich Rückfragen zu meiner Kritik der Eigentümerdemokratie. Im vierten und letzten Teil widme ich Einwänden gegenüber meinem Plädoyer für einen liberalen Sozialismus. Es sollte nicht unerwähnt bleiben, dass ich in dieser Replik nicht auf jede einzelne der Fülle an Rückfragen eingehen konnte, die in den vier Kommentaren artikuliert wurden, dieser Aufgabe werde ich mich hoffentlich zu einer anderen Gelegenheit widmen können.

## I. Von hier nach dort: Das Problem der Transformation

Angenommen, die Schlussfolgerung des Buches trifft zu und der liberale Sozialismus überzeugt als realistische Utopie: Wie können wir dann dorthin gelangen, wie kommen wir von hier nach dort? Das ist die Frage der gesellschaftspolitischen Transformation. Diese Frage war nicht Gegenstand meiner Arbeit, zunächst schlicht aus Platzgründen. Doch die Transformationsfrage stand auch deshalb nicht im Fokus, weil ihr in der Tradition der kritischen Theorie von Karl Marx über Jürgen Habermas und Axel Honneth bis hin zu Rahel Jaeggi stets ungleich größere Beachtung beigemessen wurde als der Frage, wohin die Transformation überhaupt führen soll.<sup>1</sup> Es scheint daher so, als könnte ich mich bequem zurückzulehnen, um auf die Möglichkeit zu verweisen, dass meine Überlegungen direkt durch die Analysen von Marx, Habermas, Honneth und Jaeggi ergänzt werden können – allerdings nur unter einer gewichtigen Voraussetzung: Die Struktur meines Arguments für einen liberalen Sozialismus dürfte nicht die Potenziale der Transformation von vornherein durch die Grundkategorien der Analyse verstellen. Genau dieses Problem diagnostizieren jedoch Dummer, Müller und Prix ebenso wie Baumann; in beiden Kommentaren wird ein

---

<sup>1</sup> Siehe zu Konzeptionen sozialer Transformation in der Kritischen Theorie vor allem Honneth (1994) und Jaeggi (2017).

„binnenlogisches Problem“ (Dummer et al. 279) meiner Überlegungen in Bezug auf die Frage der Transformation konstatiert.

### *Gesellschaftliche Potenziale der Transformation*

Baumann bezweifelt, wie „eine Utopie ‚gangbar‘, also realisierbar sein“ könne, „wenn die derzeitige Gesellschaft systematisch die subjektive Motivation zu einer solchen Veränderung zerstört“ (Baumann 293). Wenn meine Diagnose sittlicher Pathologien kapitalistischer Gesellschaft zutrifft, so Baumanns Einwand, mag zwar die Notwendigkeit eines liberalen Sozialismus wohlbegründet sein, doch nur um den Preis, dass sich die Potenziale der politischen Transformation in Luft aufgelöst haben. Denn woher sollen die solidarischen Energien zur Transformation kommen, wenn der Kapitalismus Solidarität zersetzt?

Hier sind drei Gedankenschritte entscheidend, die in der Arbeit eher verstreut auftauchen und zum Teil gänzlich fehlten: *Erstens* bin ich von der Annahme ausgegangen, dass wir janusköpfige Wesen sind, die Vernunftbegabte und mit einer moralischen Sensibilität ausgestattet sind, zugleich jedoch sind wir soziale Wesen mit verkörperten Dispositionen, die von geteilten sozialen Strukturen geprägt werden und die nicht gänzlich von ihren natürlichen oder naturalisierten Dispositionen absehen können. Wir sind weder moralisch perfekte Vernunftwesen noch totalsozialisierte Marionetten institutioneller Strukturen oder bloße Ausführungsautomaten körperlicher Impulse. Nimmt man diesen Gedanken ernst, wird ein entscheidendes Möglichkeitsfenster eröffnet, nämlich dafür, genau diejenigen Strukturen zu formen, die uns geformt haben und uns zukünftig formen werden. Darin liegt der Kern des Potenzials zur kollektiven Selbsttransformation. Ungeachtet der Prägekraft der Wirtschaft kommt der Politik und dem Denken eine ‚relative Autonomie‘ (Althusser et al. 2015: 87) zu. Die ökonomische Sphäre übt eine starke, aber keine unilaterale, monokausale Prägekraft aus, und das lässt die Möglichkeit zu, dass wir uns gleichsam am eigenen Schopf packen, um uns selbst aus dem Sumpf undemokratischer, gerechtigkeitsadverser Wirtschaftsstrukturen und Habitusformen ziehen.

*Zweitens* habe ich in der Arbeit betont, wenngleich vielleicht zu schwach, dass es neben der Wirtschaft viele weitere Sphären und Ordnungen der Subjektbildung und sittlichen Formierung gibt, dazu gehören Freundschafts- und Familienbeziehungen, die politische Sphäre, zivilgesellschaftliche Vereinigungen und Praktiken, aber auch Kultur im weitesten Sinn, darunter Geistes- und Sozialwissenschaften. All diesen Sphären und Ordnung sind wichtige Quellen der subjektiven Motivation zur Transformation unsolidarischer, gerechtigkeitszersetzender Wirtschaftsinstitu-

tionen. Auch die Versittlichungspotenziale in kapitalistischen Marktwirtschaften dürfen nicht unterschätzt werden, etwa in den dominanten Institutionen in ihrer bestehenden Form, beispielsweise der Kooperation in Unternehmen, oder in kapitalismusinternen Gegen- und Alternativinstitutionen, wie Gewerkschaften oder Genossenschaften.<sup>2</sup> Aus diesen moralischen Quellen schöpfte sich die Motivation der Arbeiterbewegung (die nicht gänzlich von der Bildfläche verschwunden ist), und aus diesen Quellen schöpft sich die Motivation immer neuer Generationen des Systemprotests junger Erwachsener, von den Neuen Sozialen Bewegungen über die Globalisierungskritiker:innen, die Occupy-Proteste bis hin zum gegenwärtigen Klima-Aktivismus.

An einem *dritten* Punkt weite ich meine bisherigen Überlegungen am stärksten um neue Argumente aus. Für die politische Transformationspraxis wird es von erheblicher Bedeutung sein, bei zwei wichtigen Mentalitätsmustern auf eine radikale Veränderung der Deutungsschemata zu zielen. Eines der beiden Mentalitätsmuster ist naheliegend: Es findet sich bei der Gruppe der Wohlmeinenden, die sich aufrichtig für Gerechtigkeit engagieren, auch auf Kosten eigener Interessen; diese Gruppe setzt sich vermutlich recht stark aus Personenkreisen zusammen, deren interne Tätigkeitsformen von den Verwertungsimperativen des kapitalistischen Marktes weitgehend verschont geblieben sind, darunter Personen, die in der öffentlichen Verwaltung tätig sind oder in Pflege, Bildung und Erziehung. Für diese Gruppe lautet die zentrale Botschaft der Arbeit, nicht jenem Trugschluss von John Rawls und Jürgen Habermas zu erliegen, den ich in meinem Buch kritisiere (und der auch bis hinein in weite Teile der sozialdemokratischen Tradition vorherrschend ist): Wir sollten die Wirtschaft nicht einfach als sittlich neutrale Wohlfahrtsmaschine behandeln, die wir nach Belieben mit den Schalthebeln demokratischer Macht steuern könnten. Wenn dieses Trugbild im öffentlichen Diskurs erfolgreich zersetzt und durch das angemessenere Deutungsmuster ersetzt werden kann (dass nämlich Wirtschaft unsere moralischen Habitusformen prägt, ob wir wollen oder nicht), wäre für die politische Transformation bereits viel gewonnen.

---

<sup>2</sup> Es ist also ein Missverständnis, wenn Dummer, Müller und Prix den Eindruck gewannen, ich würde dem kapitalistischen Markt einen „ausschließlich negativen Einfluss auf die moralische Bildung der Subjekte“ (Dummer et al. 293) zuschreiben. Es gibt vielfältige marktinterne Sittlichkeitspotentiale (vgl. Kuch 2023: Kap. 4.3 sowie 493ff.). Allerdings sind diese nur latent wirksam und in ihrer Reichweite begrenzt, und letztlich überwiegen die negativen Sittlichkeitseffekte.

Ein zweites Mentalitätsmuster spielt für die Frage der politischen Transformation ebenfalls eine wichtige Rolle, es geht hier um die Haltung des „deprimierten Einzelkämpfertums“.<sup>3</sup> Es findet sich vor allem in verarmten oder zumindest prekären Milieus, bei der unterbezahlten Leiharbeiterin ebenso wie beim abstiegsbedrohten Facharbeiter, und es reicht vermutlich bis hin zur Neureichen, die sich einen randständigen Platz in der unteren Oberschicht erkämpft hat. Robert Misik fasst die Haltung der resignierten Einzelkämpfer:innen so zusammen: „Ich kümmere mich nur um mich selbst, denn der andere ist ein potenzieller Konkurrent.“ (Misik 2019: 129) Was die Einzelkämpfer:innen in den Kampfzonen der kapitalistischen Alltagskultur gelernt haben, ist die vermeintliche Einsicht, in einer erbarungslosen Welt zu leben, in der es um ein Fressen und Gefressenwerden geht. Im präventiven Verteidigungskrieg um die relative Verbesserung ihrer Wettbewerbsposition versuchen sie vor allem, nicht unter die Räder zu kommen. Oft wird der Konkurrenzkampf naturalisiert und in sozialdarwinistischer Manier zur verlängerten Natur verewigt. Ein Teil dieser Gruppe wird bereits zu fatalistisch für jede Form der emanzipatorischen Transformation sein, oder schlimmer noch, man ist bereits in einen gänzlich faktenresistenten Verschwörungsglauben abgedriftet.

Doch ein anderer Teil der Gruppe ist noch erreichbar. Davon kann man ausgehen, wenn man das lautstark bekundete Einzelkämpfertum als enttäuschte normative Erwartung entziffert. Wenn es anfänglich substanzielle normative Erwartungen gegenüber den sozialen Potenzialen der Kooperation gab, getragen von den vielfältigen genuin kooperativen sozialen Ordnungen und Sphären (der Familie, Freundschaft, Demokratie und Kultur usw.), dann können die kapitalismustypischen Erfahrungen von Ausbeutung, Unterordnung und Konkurrenz ein Gefühl der Enttäuschung und des Vertrauensbruchs auslösen. In dieser Konstellation treten die Gefühle der Enttäuschung und des Vertrauensbruchs besonders stark hervor, anders als im Fall von Personen, die von vorherein lediglich kühl kalkulierende Maximierer:innen ihres privaten Nutzens sind: Denn diese können von nichts enttäuscht sein, da sie nichts anderes erwarteten als Ausbeutung, Unterordnung und Konkurrenz. Im Fall enttäuschter normativer Erwartungen ist die demonstrativ bekundete Haltung eines Einzelkämpfertums jedoch die naheliegende Reaktion.

Bei dieser Gruppe der Einzelkämpfer:innen besteht die folgende begründete Hoffnung: Deren eingespielte Deutungsmuster können bis an einen Kippunkt verschoben werden, an dem ein Motivationsschub zur

---

<sup>3</sup> Davon spricht Robert Misik in seiner klugen Milieustudie (Misik 2019: 39).

emanzipatorischen Transformation begünstigt wird. Ganz ähnlich wie bei Ludwig Wittgensteins Kippbild des Hasen-Enten-Kopfes (Wittgenstein 1984: 519ff.) geht es hier darum, einen fundamental anderen Blick auf ein und denselben Gegenstand, in diesem Fall die Gesellschaft, plausibel zu machen. Wenn alles gutgeht, entsteht beinahe mit einem Schlag ein gänzlich anderes Deutungsmuster.

Für diese Gruppe der Einzelkämpfer:innen lautet die Kernaussage meiner Überlegungen: Es stimmt, die Gesellschaft wirkt wie ein unbarmherziger Kampf ums Überleben, bei dem die Großen die Kleinen fressen. Doch das ist nicht notwendig so, es ist kein natürlicher Umstand, keine Verlängerung des tierischen Naturzustands ins menschliche Leben hinein. Es ist das Produkt ganz bestimmter gesellschaftlicher Strukturen, nämlich des kapitalistischen Marktes. Die Welt könnte anders sein. Selbst in der scheinbar durchkapitalisierten Gegenwart einer allumfassenden Marktlogik gibt es bereits vielfältige Formen der Kooperation, die eine solche andere Welt vorwegnimmt, sei es in der Kooperation unter Freund:innen und Nachbar:innen, sei es in der Zusammenarbeit im Unternehmen, in der die Kolleg:innen meist sehr viel solidarischer sind, als der bloße Dienst nach Vorschrift verlangen würde. Zudem kann meine Arbeit eine starke Anfangsevidenz für eine gesellschaftsweite Alternative herauschälen, die hinreichend gut funktioniert und die vor allem so beschaffen ist, dass wir alle uns durch sie zum Besseren verändern können. Für diese Alternative braucht es also weder perfekte Altruist:innen noch überzeugte Kommunist:innen oder lupenreine Kantianer:innen. Die Institutionen des liberalen Sozialismus nehmen uns als die Menschen, die wir sind, zum Teil vernunftbegabt und mit einer gewissen moralischen Sensibilität ausgestattet, zum Teil jedoch auch ängstlich und misstrauisch, manchmal auch egoistisch, machtversessen oder ressentimentgeladen. Doch diese pluralen Motivlagen sind nicht unveränderlich. Sie hängen zu einem erheblichen Teil vom sozialen Kontext ab. Der liberale Sozialismus enthält das Versprechen auf einen solchen veränderten Kontext, er schafft einen stützenden Kontext, in dem wir uns gemeinsam in unserer Fähigkeit und Bereitschaft zur demokratischen Gerechtigkeit bestärken.

### *Ökonomische Subjektformierung und politische Transformation*

Dummer, Müller und Prix setzen in ihrer kritischen Diagnose an einem anderen Punkt als Baumann an, sie konstatieren ein ‚binnenlogisches Problem‘ folgender Art:

„Wenn diese Transformation kein leeres Versprechen, sondern eine realistische Utopie sein soll, dann stellt sich die Frage, wodurch und von wem sie angestoßen wird. Kuchs Argumentation lässt auf diese Frage, ausschließlich die folgende Antwort zu: nur die politischen Subjekte, die hinreichend moralisch gebildet sind, können die Notwendigkeit dieser Transformation einsehen und sie anstoßen. Genau hier zeigt sich ein binnenlogisches Problem von Kuchs Argumentation: während die Bedeutung der moralischen Bildung der ökonomischen Subjekte den kritischen Einsatzpunkt seiner Argumentation darstellt, läuft diese dennoch darauf hinaus, dass die moralische Bildung der politischen Subjekte die moralische Deformation der ökonomischen Subjekte überwiegt. Damit bleibt die Frage offen, warum die moralische Bildung der ökonomischen Subjekte von so zentraler Bedeutung ist, wenn ihre moralische Deformation letztlich durch die moralische Bildung der politischen Subjekte ausgeglichen werden kann.“ (Dummer et al. 279)

Ich habe nicht behauptet, dass die moralische Deformation der ökonomischen Subjekte ohne Weiteres durch eine moralische Bildung der Akteure in ihrer Rolle als politische Subjekte ausgeglichen werden kann; ganz im Gegenteil, dabei handelt es sich um eine schwierige Aufgabe. Noch schwieriger und noch weniger aussichtsreich ist jedoch die Hoffnung auf einen permanenten Schutz der politischen Subjekte vor den korrosiven Einflüssen der ökonomischen Subjektformierung durch kapitalistische Institutionen. Das heißt aber nicht, dass wir diesen Einflüssen vollkommen hilflos ausgeliefert wären, so als wären wir einer Gehirnwäsche unterzogen. Wie gegenüber Baumann bereits angesprochen, mag die relative Autonomie von Politik und Denken nur gering ausgeprägt sein, sie ist jedoch mehr als nichts. Wir werden unweigerlich von wirtschaftlichen Strukturen geprägt, doch wir verfügen zugleich über die schwache, aber entscheidende Fähigkeit, genau diejenigen Strukturen zu prägen, die uns prägen. Darin liegt eine schwierige Paradoxie, zu der wir uns in der demokratischen Politik reflexiv verhalten müssen: Weder sollten wir verkennen, dass uns wirtschaftliche Strukturen unweigerlich prägen, noch sollten wir befürchten, dass wir den prägenden Wirkungen völlig hilflos ausgeliefert sind. Wir müssen uns in der politischen Sphäre gleichsam ständig der Unvollständigkeit und Schwäche der politischen Demokratie bewusst bleiben und fortlaufend darauf hinarbeiten, die vermeintlich vopolitischen, vor allem materiellen Bedingungen der Subjektbildung und sittlichen Formierung auf die richtige Weise auszugestalten. Das heißt, diese Bedingungen müssen dem Geist der demokratischen Gerechtigkeit so weit wie möglich zuträglich sein. Selbst-

verständlich bedeutet das nicht, dass Forderungen nach einer Transformation der Wirtschaft nicht durch ökonomische Subjekte angestoßen und vorangetrieben werden – so scheinen Dummer, Müller und Prix mich zum Teil zu verstehen (Dummer et al. 279). Natürlich gab und gibt es Kämpfe für mehr betriebliche Mitbestimmung ebenso wie vielfältige praktische Versuche, durch alternative Institutionen wie Genossenschaften oder Kollektivbetriebe den Logiken des kapitalistischen Marktes zu entkommen. Aber diese Kämpfe und Bestrebungen werden kaum gesellschaftsweiten Erfolg haben, wenn sie nicht auf institutionelle Veränderungen zielen, die durch die politische Demokratie durchgesetzt, verallgemeinert und auf Dauer gestellt werden. Es führt also kein Weg daran vorbei, dass ökonomische Subjekte auch in ihrer Rolle als politische Subjekte tätig werden und für Veränderungen eintreten.

## II. Wirtschaftsinterne Bildung und kollektive Selbsttransformation

Wie erläutert, dreht sich eine zentrale Idee meines Buches um den Gedanken der kollektiven Selbsttransformation: Darunter verstehe ich einen spiralförmigen Prozess, der darin besteht, reflexiv diejenigen sozialen Strukturen zu prägen, die uns geprägt haben, um dann wieder von dieser veränderten Struktur geprägt zu werden. Baumann reformuliert die Grundidee der kollektiven Selbsttransformation in hegelianischen Begriffen der kollektiven Selbstbildung, allerdings verbunden mit einer spezifischen Kritik.

### *Warum und wie wir über Bildung zur demokratischen Gerechtigkeit nachdenken sollten*

Baumann kritisiert, ich würde die Ziele dieses Bildungsprozesses als vorgegeben behandeln, weshalb dieser Prozess selbst nicht mehr als frei und demokratisch bezeichnet werden könne. Das nennt Baumann das „Problem vorgegebener Ziele“ (Baumann 285):

„Das Problem ist, dass Kuch implizit sehr wohl an der Idee festzuhalten scheint, dass die Ziele des zu entwickelnden Gerechtigkeits sinns klar vorgegeben sind: Was Menschen lernen als gerecht zu empfinden, sind demokratische Ideale wie Solidarität, Offenheit für andere Meinungen, Eingehen auf Bedürfnisse anderer, Wertschätzung und gegenseitige Anerkennung. Die Selbsttransformation ist also nicht komplett frei und selbstbestimmt, sondern soll auf klar vorgezeichneten Bahnen verlaufen. Sein Bildungsverständnis scheint also eher

---

in einem Appell zur Anpassung an extern vorgegebene Standards zu bestehen als in einem Bekenntnis zur freien kollektiven Selbstbestimmung.“ (Baumann 288)

Diese Problematisierung lässt sich leicht auflösen. Es stimmt, das Bildungsziel in meiner Arbeit liegt in demokratischen Werten, darunter all die Werte und Fähigkeiten, die Baumann nennt. Von diesen Bildungszielen gehe ich in der Tat aus, nicht aufgrund einer privaten Vorliebe, sondern weil diese Bildungsziele kaum strittig sind. Ich sehe nicht, wie wir Freiheit oder die von Baumann angesprochene ‚freie kollektive Selbstbestimmung‘ ohne demokratische Gerechtigkeit denken könnten. Falls Baumann das annimmt, scheint die Beweislast eher bei ihr zu liegen. Das heißt selbstverständlich nicht, dass wir Werte wie Freiheit, Demokratie oder Gerechtigkeit nicht als Ziele von Bildungsprozessen infrage stellen könnten. In der Philosophie ebenso wie in der öffentlichen Debatte wird durchaus über Sollgeltung höchster Bildungsziele debattiert. Darum geht es in vielen Debatten und Büchern, aber nicht in meinem Buch.

Die Fragestellung liegt auf einer anderen Ebene: Wenn vernünftige Freiheit Demokratie und Gerechtigkeit umfassen muss, muss man in einem philosophischen Kontext überhaupt erst darlegen, warum diese Themen stets auch im Hinblick auf Bildung analysiert werden müssen. Es genügt nicht, wie sonst unter Philosoph:innen häufig üblich, lediglich in einer gänzlich normativen Hinsicht darüber zu sprechen, was eine vernünftige Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit bedeuten sollen und wozu uns diese Werte idealerweise verpflichten, wenn wir als vernünftige Wesen handeln würden. Stattdessen muss man auch die Frage stellen, wie eine Bildung zur vernünftigen Freiheit, Demokratie oder Gerechtigkeit aussieht, die überhaupt erst zu einer Reflexion dieser Werte ebenso wie zur Selbstbindung an diese Werte befähigt. Der nächste Schritt in meiner Argumentation vollzieht sich innerhalb der Theorie der Bildung: Anstatt Bildung auf familiäre Sozialisation oder formelle Schulbildung zu begrenzen, wie es häufig geschieht, müssen wir die wirtschaftliche Arbeitsteilung als zentrales Medium der Bildung systematisch in den Fokus nehmen. Auch das ist eine kontroverse These, die überhaupt erst plausibel gemacht werden musste.

### *Die Dystopie ideologischer Selbstbeglaubigung und die Bedeutung historischer Lernprozesse*

Baumann sieht ein weiteres Problem in meiner Konzeption kollektiver Selbsttransformation: die Gefahr eines Umschlags in Dystopie. Wenn Gerechtigkeit von Bildung abhängt, ist dann nicht die Gefahr gegeben, so fragt

Baumann, dass Bildung einfach jedes gegebene Gerechtigkeitsverständnis beglaubigen und legitimieren kann? In Baumanns Worten: „Wie kann man so sicher sein, dass die ‚Bildung‘ nicht letztendlich ein Selbstläufer wird, indem sich ein Kollektiv in ein als gerecht empfundenes Unrechtssystem verrennt?“ (Baumann 290) An diesem Punkt ist vielleicht zu wenig deutlich geworden, dass eine Bildung zur vernünftigen Freiheit immer auch zu einer Infragestellung gegebener Begriffe von Freiheit, Vernunft und Gerechtigkeit befähigen muss, auch wenn ich diesen Gedanken angedeutet habe (Kuch 2023: Kap. 3.3). Damit wird der Gefahr der ideologischen Selbstbeglaubigung entgegengewirkt.

Allerdings folgt an diesem Punkt sogleich Baumanns nächster Einwand. Sie sieht nämlich bei der Förderung der Infragestellung der eigenen Bildungsbedingungen das nächste Problem heraufziehen: die Gefahr des Relativismus. Wenn Bildung heißt, alles infrage stellen zu können, kann das tatsächlich in einen fundamentalen Relativismus münden. Ich schätze diese Gefahr jedoch nicht als außergewöhnlich groß ein. Die eingehende Analyse dieser Gefahr führt zu weit, ich will an dieser Stelle nur andeuten, in welche Richtung meine Antwort führt, nämlich in eine, die Baumann ihrerseits problematisiert: Wir müssen an diesem Punkt Rekurs auf historische Lernprozesse nehmen. Bildung zur Freiheit muss immer auch zur Infragestellung aller gegebenen Begriffe von Freiheit, Vernunft und Gerechtigkeit einladen und befähigen, aber eine Antwort auf diese Infragestellung lässt sich kaum ohne die historische Analyse von Lernprozessen geben, im umfassenden, radikalen Vergleich unterschiedlicher historischer Epochen und Entwicklungspfade. Baumann befürchtet, dies führe zu einer falschen Glorifizierung der westlichen Aufklärung und Moderne (Baumann 288f.). Das mag eine Berufskrankheit vieler Hegelianer:innen sein, mir leuchtet jedoch nicht ein, warum das zwangsläufig der Fall sein sollte. Warum sollte eine offene Analyse historischer Lernprozesse nicht gerade zur Einsicht in die Errungenschaften „nicht-westlich-moderne[r] Gesellschaft[en]“ (Baumann 289) führen, wie das Bauman einfordert? Allgemein gesprochen ist mein Eindruck, Baumann kritisiert meine Überlegungen oft eher stellvertretend für eine Kritik, die sich eigentlich gegen Axel Honneth, John McDowell, Robert Pippin und Terry Pinkard richtet, auch wenn ich auf nur wenige Prämissen dieser Linie der Hegel-Interpretation angewiesen bin. Auf Fragen nach historischen Lernprozessen und Relativismusgefahren erschöpfend zu reagieren, geht auf jeden Fall weit über die Möglichkeiten einer Replik hinaus. Ich will nur festhalten, dass ich nicht sehe, wie man ohne jeden Bezug auf Bildung und historische Lernprozesse die Verwirklichung einer gerechten, vernünftigen – oder wenn man Baumann folgen will: „harmonischen“ (294) – Weise des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens

verstehen können sollte. Auch an diesem Punkt sehe ich die Beweislast eher bei Baumann als bei mir.

### III. Zur Kritik der Eigentümerdemokratie

Im Buch analysiere ich das Modell einer Eigentümerdemokratie, das Rawls ausdrücklich als „Alternative zum Kapitalismus“ (Rawls 2003: §41) entwirft, um zu zeigen, dass diese Systemalternative ihrem Anspruch nicht gerecht wird: Ihr gelingt es nicht, zentrale Dynamiken des kapitalistischen Marktes zu überwinden. Einer meiner Hauptkritikpunkte gegenüber Rawls' Vorschlag für eine Eigentümerdemokratie lautet, dass sie die strukturelle Ausbeutung der Beschäftigten nicht wirklich verhindern kann. Derpmann bezweifelt die Reichweite dieser Kritik, indem er auf eine größere „bürgerliche Kontrolle der Betriebspraxen kapitalistischer Unternehmen“ (Derpmann 315) in einer Eigentümerdemokratie hinweist, da praktisch alle Bürger:innen Unternehmensanteile halten würden. Die „breite gesellschaftliche Beteiligung“ würde, so führt er weiter aus, „zumindest indirekt unternehmerische Zielsetzungen und Entscheidungen mitbestimmen. So bliebe zu hoffen, dass diese breiter gestreute Beteiligung zu mehr Transparenz und zu einer geringeren Akzeptanz ausbeuterischer Unternehmenspraxen führen würde.“ (Ebd.) Da gewissermaßen alle zu Investor:innen werden würden, wäre eine öffentliche Debatte darüber, was eine Unternehmensbeteiligung bedeutet und wozu sie verpflichtet, wahrscheinlicher, sodass Ausbeutung zurückgedrängt werden könnte. Darauf möchte ich nun etwas ausführlicher eingehen.

#### *Ausbeutung in einer Eigentümerdemokratie*

Zunächst ist folgender Umstand von Belang: Die „breite gesellschaftliche Beteiligung“ (ebd.) an den Unternehmen einer Eigentümerdemokratie, die Derpmann anspricht, klingt auf den ersten Blick nach einer schönen Sache. Doch sie bedeutet grundsätzlich nichts weiter, als dass sich die Unternehmen im Eigentum einer formlosen Masse an anonymen, zersplitterten Aktieninhaber:innen befinden. Derpmann folgt dabei meiner Diagnose, dass es auch in einer Eigentümerdemokratie aufgrund von Skalenvorteilen nur wenige große Unternehmen in den jeweiligen Branchen geben wird, die typischerweise als Aktienkonzerne strukturiert sind. Diese Konzerne werden jeweils eine praktisch unüberschaubar große Zahl an Aktieninhaber:innen haben, während die Beschäftigten ihr Vermögen aus Gründen der Risikostreuung in einer großen Zahl anderer Unternehmen investiert haben. Selbst wenn eine Einzelperson starkes Interesse an demokratischen Mit-

bestimmungsmöglichkeiten hat und sich vor Ausbeutung im eigenen Unternehmen schützen will, ist der individuelle Erwerb von Anteilen an diesem Unternehmen dafür praktisch aussichtslos ist.

In einer Eigentümerdemokratie steht den Beschäftigten in einem Unternehmen also eine breite Masse anonymer, privater Aktieninhaber:innen gegenüber. So wird die Lage in den meisten Kapitalgesellschaften aussehen, in die der Großteil der Bevölkerung ihr Vermögen breit gestreut angelegt hat. Folgt aus dieser gesichtslosen Zersplitterung des Unternehmensbesitzes bereits eine geringere Akzeptanz von Ausbeutung, wie Derppmann hofft? Das bezweifle ich. Zwei zentrale Argumente sind hier von Belang, die vielleicht nicht hinreichend deutlich geworden sind.

*Erstens* verleitet Aktieneigentum zu einem verengten Fokus: Diese Eigentumsform lenkt den Blick strukturell auf die pure Geldverwertung (vgl. Kuch 2023: 446). Die Verbindung, die die anonyme Masse an Aktienbesitzer:innen zu der breit gestreuten Menge an Unternehmen unterhalten, in die sie investiert haben, schrumpft im Wesentlichen auf die Frage zusammen, wie hoch die Dividende ist. Denn sie sind in ihrem Urteil auf nackte Zahlen zurückgeworfen. Wenn man sich zwischen vier und fünf Prozent Dividende entscheiden muss, dann wohl eher für fünf. Dieses Zurückgeworfensein auf die Maßlosigkeit nackter Zahlen drängt sich bei Kleinunternehmer:innen und bei Genossenschaftsmitgliedern deutlich weniger stark auf, denn diese Akteure kommen kaum umhin, die Rendite von vornherein in einem umfassenderen Horizont zu bewerten, vor allem im Hinblick auf die Arbeitstätigkeit im Unternehmen und die Art und Weise bewertet, wie und was im Unternehmen produziert wird.

Derppmann kann an dieser Stelle einen wichtigen Grund für geringere Akzeptanz der Ausbeutung in einer Eigentümerdemokratie anführen: Da im Vergleich zum Status quo jeder und jede Aktieninhaber:in meist auch auf abhängiger Basis in einem Unternehmen beschäftigt ist, sollte das moralische Bewusstsein für das Problem der Ausbeutung steigen, sofern die Bürger:innen in ihrer Rolle als abhängig Beschäftigte urteilen (Derppmann 315f.). Das stimmt sicherlich, was ich in meiner Arbeit auch nicht leugne. Tatsächlich speist sich daraus die Hoffnung, die Aktieninhaber:innen einer Eigentümerdemokratie könnten ihr Vermögen verstärkt bei fairen Banken und sozial und ökologisch nachhaltigen Investitionsfonds anlegen. Die relative Nachfrage nach diesen Produkten wird im Vergleich zur Gegenwart wahrscheinlich steigen, über die veränderte öffentliche Debatte und Stimmung dürfte sich die Nachfrage vielleicht sogar leicht überproportional erhöhen. Allerdings steht dieser Weg vor erheblichen Hürden, da starke kollektive Handlungsprobleme bestehen bleiben. Warum soll man selbst auf die höhere Rendite verzichten, wenn man nicht sicher sein kann, dass die

große Mehrheit ebenso bereit ist, diese Bürde auf sich zu nehmen? Das gilt umso mehr, als die Einzelnen wissen, dass ihre individuellen Privatentscheidungen lediglich einen minimalen, kaum spürbaren Unterschied machen. Zudem besteht die Gefahr des Greenwashings bei sozial und ökologisch nachhaltigen Investitionsfonds, was nicht nur die Motivation zu dieser Anlageform belastet, sondern auch bezweifeln lässt, ob diese Strategie grundsätzlich hinreichend aussichtsreich im Hinblick auf die Verringerung von Ausbeutung ist.

Bis zu diesem Punkt ist allenfalls ersichtlich geworden, dass es in einer Eigentümerdemokratie eine leichte Verringerung der Akzeptanz von Ausbeutung geben wird. Doch die Wirkmacht dieser veränderten Bewusstseinslage und eines entsprechend veränderten Investitionsverhaltens steht der Ausbeutungsdruck der Unternehmen gegenüber.

Das führt mich zum *zweiten* Argument, das ich in der Arbeit entwickle: Selbst wenn in einer Eigentümerdemokratie eine breitere Ächtung von Ausbeutung vorherrscht, steht dem eine erhebliche Gegenkraft des Ausbeutungsdrucks entgegen, unter dem Unternehmen stehen. Das liegt zum einen an der Dynamik der Konkurrenz, die Derpmann kurz erwähnt, das liegt zum anderen an der Persistenz der Machtasymmetrie zwischen Kapital und Arbeit. Diese Machtasymmetrie besteht auch dann fort, wenn die Klassenungleichheit zwischen Kapitaleigentümer:innen und Beschäftigten als unterscheidbaren Klassen überwunden ist, was in der Eigentümerdemokratie tatsächlich gelingt. Ich habe in der Arbeit drei distinkte Machtquellen aufgeschlüsselt, aus der die Kapitaleseite auch in einer Eigentümerdemokratie ihre Machtüberlegenheit gegenüber den Beschäftigten ziehen kann: Das ist die größere Mobilität, die größere zeitliche Elastizität und eine überlegene Organisationsmacht (Kuch 2023: Kap. 7.4). Auf diese Faktoren geht Derpmann kaum ein, damit wird jedoch vernachlässigt, wie groß der Ausbeutungsdruck in einer Eigentümerdemokratie tatsächlich ist. Ich weise hier insbesondere ausführlich die Persistenz dieser Machtasymmetrie auch unter jenen Bedingungen nach, die gegeben sind, wenn die Beschäftigten einer Eigentümerdemokratie, in Derpmanns Worten, „den Markt nicht mittellos“ (317) betreten. Die Machtasymmetrie zwischen Kapital und Arbeit erzeugt eine strukturelle Gelegenheit zur Ausbeutung der Beschäftigung, und der Konkurrenzdruck drängt dazu, diese Gelegenheit zu nutzen. Derpmann hätte an diesem Punkt zeigen müssen, dass die Machtüberlegenheit der Kapitaleseite geringer ist, als ich darlege, oder die Gegenmacht der Beschäftigten größer. Das Fazit muss insgesamt folglich lauten, dass es wenig wahrscheinlich ist, aufgrund des bloßen Umstands einer breiteren Beteiligung an Unternehmen auf eine hinreichend starke Verringerung des Ausbeutungsdrucks in den Unternehmen zu hoffen.

### *Autonomie durch kapitalistische Lohnarbeit?*

Derpmann entwickelt noch eine leicht anders gelagerte Verteidigung der Eigentümerdemokratie. Sie setzt am Wert der Autonomie an, um zu zeigen, dass die Möglichkeit, Lohnarbeit in kapitalistischen Unternehmen verrichten zu können, eine wichtige Form der Verwirklichung der eigenen Autonomie sein könne. Im Gegensatz zum Marktsozialismus schließt die Eigentümerdemokratie diese Möglichkeit nicht aus, worin Derpmann einen zentralen Vorzug dieses Wirtschaftssystems sieht. Derpmann verweist auf die verbesserten Ausgangsbedingungen für eine materiale Verwirklichung von Autonomie in einer Eigentümerdemokratie: In diesem Wirtschaftssystem hätten die Beschäftigten die Chance, eben weil sie eigene Vermögensressourcen als Sicherheitspolster im Hintergrund haben, sich tatsächlich mit Kapitaleigentümer:innen, mit denen sie auf der Basis freier Wahlentscheidungen Arbeitsverträge schließen, „auf Augenhöhe begegnen“ (Derpmann 317) zu können. Derpmann schränkt allerdings rasch ein: „[I]n gegenwärtigen Marktverhältnissen muss ein Großteil der abhängig Beschäftigten diesen Verweis auf die Bedeutung der Freiheit als Hohn empfinden. Aber in der Eigentumsdemokratie beträten die Wirtschaftssubjekte den Markt nicht mittellos [...].“ (Ebd.) Das stimmt zwar, aber soeben hat sich noch einmal gezeigt, dass die meisten Beschäftigten in einer Eigentümerdemokratie nach wie vor der unterlegene Part innerhalb einer Machtasymmetrie gegenüber den Unternehmen sind. Angesichts der Persistenz dieser Machtasymmetrie dürfte also der Verweis auf die Bedeutung von Freiheit bzw. Autonomie weiterhin wie ein Hohn wirken. Das Autonomieargument zugunsten von kapitalistischer Lohnarbeit ist also nur sehr begrenzt gültig, und, wenn ich es richtig sehe, lässt Derpmann dieses Argument selbst nur insoweit gelten, als strukturelle Ausbeutungsgefahren erheblich verringert sind, was, wie sich erwiesen hat, nicht zutrifft.

Damit ist allerdings ein weiterer Einwand Derpmanns noch nicht entkräftet, der auf neue Formen von Abhängigkeiten und damit Bedrohungen der Autonomie im liberalen Sozialismus hinweist. Auf diesen Einwand werde ich im Lauf des nun folgenden letzten Teils zurückkommen.

## **IV. Die Sittlichkeit der Demokratie und die Potenziale des liberalen Sozialismus**

Auf der Ebene der gesellschaftlichen Kur, die ich als Gegenmittel zur Diagnose einer kapitalismusinduzierten Unterwanderung eines angemessenen demokratischen Ethos vorschlage, geht es um realistische Utopien, verstanden als Entwürfe gesellschaftlicher Alternativen, die prinzipiell machbar

sind. In diesem sehr engen Sinn kann ich mit dem Etikett „Idealtheoretiker“, mit dem mich Baumann charakterisiert, gut leben, ich beschäftige mich tatsächlich mit den „wünschenswerten Zielen der gesellschaftlichen Entwicklung“ (Baumann 291). Zugleich stellt Baumann fest, ich würde auch „Idealisierungen, also positiv-vereinfachten Darstellungen sozialer Prozesse“ (ebd.), vornehmen, auch das ist eine Einschätzung, die ich nicht ablehne – sofern man nicht leugnet, dass Sozialwissenschaften grundsätzlich nicht ohne vereinfachte und zugespitzte Darstellungen sozialer Prozesse auskommen können.

In diesem letzten Teil dieser Replik, der zugleich der ausführlichste ist, widme ich mich nun beiden Dimensionen. Ich beginne mit dem Einwand unangemessener Idealisierungen, vor allem in Bezug auf meine Konzeptionen von Markt und Demokratie. Danach komme ich auf kritische Bemerkungen zu meinem Plädoyer für einen liberalen Sozialismus zu sprechen. Dabei muss ich mich sowohl der Kritik stellen, der liberale Sozialismus gehe im Vergleich zu einer Eigentümerdemokratie zu weit und beinhalte ungemessen starke Forderungen, als auch der Kritik, der liberale Sozialismus sei gerade zu *wenig weitreichend*. Zum Abschluss dieses letzten Teils gehe ich auf den liberalen Sozialismus im Kontext globaler Wirtschaftstransformationen ein.

### *Falsche Idealisierungen?*

In meinen Überlegungen gehe ich davon aus, dass der liberale Sozialismus durch die politische Demokratie eingeführt werden kann, und mehr noch: dass ein zentrales Ziel des liberalen Sozialismus gerade darin liegt, die stabile sittliche Infrastruktur für eine vernünftige, gerechte Willensbildung in der politischen Demokratie zu schaffen. Während ich also viele Gründe für eine Kritik des kapitalistischen Marktes sehe, scheine ich relativ große Erwartungen gegenüber der politischen Demokratie zu hegen. Aus diesem Grund werfen mir Dummer, Müller und Prix eine „idealisierte Darstellung der politischen Sphäre“ (280) vor. Sie sehen in meinen Überlegungen eine partielle Blindheit gegenüber der Gefahr, dass politische Macht oligarchische Strukturen begünstigt und diejenigen Akteure, die über politische Macht verfügen, korrumpiert. Zudem gebe es auch innerhalb der Demokratie, ebenso wie am Markt, Konkurrenzverhältnisse (etwa die Konkurrenz um Wählerstimmen), die zu sittlichkeitsadversen Effekten führen könnten.

All das will ich nicht grundsätzlich bestreiten, im Vergleich zur Grundform des Marktes gehe ich jedoch von einem größeren intrinsischen Versittlichungspotenzial aus, welches der Demokratie in ihrer Grundform zukommt. Die Idee der Demokratie besteht grundlegend darin, alle öffent-

lichen Angelegenheiten zum Gegenstand einer öffentlichen Debatte machen zu können, sodass alle beteiligten Akteure fundamental unter Rechtfertigungsdruck gegenüber allen anderen gestellt werden, auch wenn dieses Potenzial in der tatsächlichen Funktionsweise von Demokratien oft verstellt und verzerrt ist.<sup>4</sup> Die grundlegende Idee des Marktes besteht jedoch lediglich im formal freiwilligen Austausch zwischen zwei Akteuren, bei dem strukturell Kosten auf Dritte abgewälzt werden können, die keine Stimme bekommen, und bei dem Informationsasymmetrien und ungleiche Verhandlungsmacht die Ausnutzung der Schwächen einer Seite erlauben und vor allem auch gratifizieren, unter Nichtberücksichtigung der Normen von Fairness oder anderer moralischer Pflichten. In beiden Hinsichten ersetzt die Sprache der Preise die Sprache der öffentlichen Rechtfertigung. In diesem Zum-Schweigen-Bringen der öffentlichen Rechtfertigung liegt ein fundamentaler Unterschied zur Logik der Demokratie ist. Auch was die Konkurrenz betrifft, gibt es fundamentale Unterschiede zwischen Demokratie und Markt: Am Markt sind die Akteure als Einzelpersonen gezwungen, in existenzieller Weise um die Sicherung ihres Lebenserhalts zu kämpfen, und wie soeben erläutert, können Marktakteure hierbei zum Mittel rechtfertigungsloser ökonomischer Macht greifen. In der politischen Konkurrenz stehen sich hingegen genuin kollektive Akteure gegenüber, die um politischen Einfluss konkurrieren, nicht unmittelbar um ihre Lebenssicherung, und dabei lässt sich politischer Einfluss beinahe nie ohne jeden Rückgriff auf allgemeine Rechtfertigungsansprüche gewinnen.

Mit all dem will ich nicht die Gefahren der Oligarchisierung und Korrumpierung durch das Medium politischer Macht in Abrede stellen; das Argument ist vielmehr, dass die Grundform der Demokratie eine größeres Sittlichkeitspotenzial hat als der Markt. Daher sind die vielen Sittlichkeitsdefizite real existierender Demokratien grundsätzlich besser intern behebbar als die realer Märkte. Im Übrigen liegt einer der Gründe für meine Plädoyer für einen liberalen Sozialismus anstelle einer demokratischen Planung der Wirtschaft genau in den Gefahren der Hierarchisierung von po-

---

<sup>4</sup> Darin folge ich Habermas' Konzeption der Demokratie (Habermas 2022: 21ff.), deren normativer Gehalt nicht als bloßes Ideal existiert, sondern mit den Verfassungsrevolutionen des späten 18. Jahrhunderts partiell zur Wirklichkeit wurde und seitdem im Modus einer „ungesättigten Norm“ (Habermas 2022: 12) über die Defizite jeder real praktizierten demokratischen Politik hinausweist.

litischer Macht, darauf verweise ich kurz zu Beginn der Arbeit.<sup>5</sup> Auch im Vergleich unterschiedlicher Varianten des Marktsozialismus gibt die Berücksichtigung dieser Gefahr den Ausschlag für den spezifischen Marktsozialismus, für den ich plädiere, nämlich ein genossenschaftlicher Marktsozialismus anstelle eines Marktsozialismus jugoslawischer Prägung (vgl. Kuch 2023: Kap. 8.1).

### *Autonomie und Abhängigkeit im liberalen Sozialismus*

Derpmann hält nicht nur Rawls' Eigentümerdemokratie für weniger kritikwürdig, sondern den liberalen Sozialismus auch für problematischer, als von mir dargestellt. Wie erwähnt, setzt Derpmanns Kritik am Wert der Autonomie an und der Bedeutung der Möglichkeit zur Lohnarbeit für die Verwirklichung dieses Werts. Grundsätzlich bestreite ich keineswegs die Bedeutung der Möglichkeit von Lohnarbeit für den Wert der Autonomie, ich betone das sogar ausdrücklich (Kuch 2023: Kap. 8.2.). Ich hege lediglich starke Skepsis gegenüber Lohnarbeit in kapitalistischen Unternehmen, wie oben dargelegt. In Genossenschaften kann es hingegen durchaus begrenzte Spielräume für Lohnarbeit geben, was schwierig auszugestalten ist, aber nicht unmöglich erscheint (ebd.).

In einem liberalen Sozialismus sieht Derpmann jedoch noch eine weitere Quelle der Gefahr für den Wert der Autonomie, insofern dieses Wirtschaftssystem nämlich neue Abhängigkeiten schaffe. Er betont, dass „die Beteiligten der Genossenschaften durch Einlagen und Mitgliedschaft stärker an die Genossenschaft gebunden [sind] als es für ökonomisch stabil situierte Beschäftigte in einer Eigentumsdemokratie zu erwarten wäre.“ (Derpmann 317) Es ist sicherlich richtig: Die Verpflichtung zum Erwerb von Genossenschaftsanteilen stellt eine Bürde dar, die die persönliche Autonomie in gewisser Weise einschränkt. In einem genossenschaftlichen Marktsozialismus wird diese Bürde jedoch akzeptabel, weil die Personen auf universelle Erbschaften zurückgreifen können. Universelle Erbschaften gibt es im liberalen Sozialismus genauso wie einer Eigentümerdemokratie, mit einem Unterschied: Ein größerer Teil der universellen Erbschaft, die alle Gesellschaftsmitglieder erhalten, ist von vornherein zweckgebunden und nur zum Erwerb von Genossenschaftsanteilen verwendbar. Mit den universellen Erbschaften gibt die Gesellschaft einen Teil ihres gemeinschaftlich er-

---

<sup>5</sup> Kuch (2023: 20). In einem aktuellen Aufsatz arbeite ich die signifikanten Zentralisierungstendenzen heraus, die es sogar in einer partizipativ und dezentral angelegten Variante der demokratischen Wirtschaftsplanung gibt; siehe Kuch (2024).

zeugten Reichtums an die nachfolgende Generation weiter, im Gegenzug wird damit die Verpflichtung auferlegt, einen Teil dieses Reichtums als Beitrag zum kooperativen Unterfangen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu verwenden – und dies buchstäblich in einem kooperativen, d.h. genossenschaftlichen, Unternehmen.

Aufgrund der universellen Erbschaften ist die Bürde des Erwerbs von Genossenschaftsanteilen also geringer, als es zunächst scheinen mag; dennoch liegt Derpmann mit seiner Diagnose teilweise richtig, dass in genossenschaftlichen Unternehmen stärkere direkte Bindungen und Abhängigkeiten als in kapitalistische Unternehmen. Doch diese Abhängigkeiten existieren ohnehin, entweder in der direkten, transparenten Form wie in den genossenschaftlichen Betrieben, oder in der indirekten, weniger sichtbaren, stärker anonymen Form von Abhängigkeit, die kapitalistische Strukturen mit sich bringen, auch in einer Eigentümerdemokratie. Denn selbstverständlich sind auch ‚stabil situierte Beschäftigte‘ in einer Eigentümerdemokratie auf vielfältige Weise abhängig: vor allem von der Gunst der Kapitalanbieter:innen ihres Unternehmens, auf die sie jedoch in ihrem Unternehmen keinen hinreichenden demokratischen Einfluss nehmen können. Die Kapitalanbieter:innen sprechen nur in der Sprache der Preise mit den Beschäftigten vor Ort, das macht sich bei den Beschäftigten als stummer Zwang der ökonomischen Verhältnisse geltend. In der Genossenschaft ist die Kapitalbildung hingegen von vornherein demokratisch verflüssigbar und gestaltbar (vgl. Kuch 2023: Kap. 8.3.). Es gibt direkte wechselseitige Abhängigkeiten, was die Verpflichtung zur Mitgliedschaft und zum Erwerb von Genossenschaftsanteilen betrifft, doch innerhalb eines Rahmens, der gemeinsam gestaltet werden kann, auf der Grundlage wechselseitiger Rechtfertigungspflichten. Mit diesem Recht und dieser Macht zur kollektiven Ausgestaltung geteilter Abhängigkeiten geht eine stärkere Verpflichtung einher und damit auch eine direktere Form der Abhängigkeit vom sozialen Ganzen des Unternehmens. Doch entscheidend ist, dass die geteilte Kapitalbildung von vornherein ausdrücklich und transparent als gemeinsame Aufgabe und Verantwortung gesetzt wird, in einem Rahmen, der die kollektive Selbstbestimmung in der gemeinsamen Arbeitstätigkeit und Kapitalbildung sichert und fördert. An dieser geteilten Verantwortungsübernahme führt kein Weg vorbei, das ist der Preis, den wir für die Sicherung eines wirksamen Gerechtigkeithethos bezahlen müssen.

---

## *Fließende Übergänge zwischen Eigentümerdemokratie und liberalem Sozialismus?*

Schließlich betont Derpmann, die beiden Systemalternativen Eigentümerdemokratie und liberaler Sozialismus müssten keine binären Gegensätze bilden, vielmehr solle die Möglichkeit „fließender“ Übergänge (Derpmann 318) in den Blick genommen werden. Derpmann macht geltend, ein liberaler Sozialismus könne „in überschaubaren Kontexten einvernehmliche Lohnarbeitsverhältnisse zulassen“ (ebd.). Was die begrenzte Möglichkeit von Lohnarbeit in genossenschaftlichen Unternehmen betrifft, stimme ich sofort zu, wie oben ausgeführt. Anders sieht es mit der Möglichkeit von Lohnarbeit in kapitalistischen Unternehmen aus, also in Privatunternehmen oder Kapitalgesellschaften.

Wenn man kapitalistische Unternehmen zulässt, wird sich sehr rasch eine gesellschaftliche Eigendynamik entfalten, die sich mit ungeheurer Wucht durchsetzen wird: Die genossenschaftlichen Betriebe werden in einen Abwärtswettlauf hineingezogen, der viele Genossenschaften zur Verwässerung und oftmals zur Abkehr von der genossenschaftlichen Form zwingen wird. Dafür arbeite ich mehrere Gründe heraus (vgl. Kuch 2023: 507-511), darunter die Wettbewerbsvorteile, die die kapitalistischen Unternehmen in einer Eigentümerdemokratie aufgrund der größeren Spielräume für die Ausbeutung der Beschäftigten erzielen können. Zudem handeln sich Genossenschaften leichte Effizienz- und damit Wettbewerbsnachteile ein, die eine hinreichend partizipative Unternehmensdemokratie mit sich bringt, und schließlich weisen sie leichte Effizienznachteile in der Kapitalallokation auf. Allerdings ist der erste Konkurrenznachteil für Genossenschaften ohnehin unfair, während die beiden zuletzt genannten Effizienznachteile aus triftigen normativen Gründen gesamtgesellschaftlich akzeptabel sind. Für die Genossenschaften bringen sie in einem kapitalistischen Kontext jedoch einen erheblichen Konkurrenznachteil mit sich. Das bedeutet: Ein genossenschaftlicher Sozialismus funktioniert nur als gesellschaftsweite Alternative. Wenn die Tür auch nur einen Spalt weit für kapitalistische Unternehmen geöffnet wird, wird ein Großteil der Genossenschaften nach und nach vom Markt verdrängt.

Diese Argumente deuten bereits an, weshalb ich auch der umgekehrten Variante, die Derpmann anführt, skeptisch gegenüberstehe: dass sich nämlich im Rahmen einer Eigentümerdemokratie „alternative Kooperationsformen“, also Genossenschaften und demokratische Mitbestimmungsmöglichkeiten, „institutionell begünstigen“ ließen (Derpmann 318). Meine Skepsis hat mit den gerade erwähnten mehrschichtigen und komplexen Konkurrenznachteilen von Genossenschaften gegenüber kapitalistischen

Unternehmen zu tun, die normativ auch noch unterschiedlich zu bewerten sind: unfaire Konkurrenz Nachteile von Genossenschaften durch Ausbeutungsvorteile für kapitalistische Unternehmen auf der einen Seite, auf der anderen Seite jedoch tatsächliche, aber normativ akzeptable Effizienz Nachteile von Genossenschaften, etwa im Hinblick auf die Kapitalallokation. Mir scheint es praktisch und normativ kaum machbar, angesichts dieser Komplexität auf das richtige Maß der Subventionierung von Genossenschaften im Rahmen einer Eigentümerdemokratie zu hoffen. Gleichwohl ist es richtig, dass auf dem Weg zu einer schrittweisen institutionellen Transformation hin zu einem liberalen Sozialismus in einem Anfangsstadium die institutionelle Begünstigung von Genossenschaften eine wichtige Rolle spielen wird.

### *Reicht der liberale Sozialismus nicht weit genug?*

Anders als Derpmanns Verteidigung der Eigentümerdemokratie führt Jütten's Argumentation in die entgegengesetzte Richtung: In seinem Beitrag wird indirekt die Frage aufgeworfen, ob ein liberaler Sozialismus vielleicht gar nicht weit genug reicht. Das hängt mit einem Problem zusammen, das auch in einem liberalen Sozialismus weiter bestehen wird: das Problem der Konkurrenz. Jütten plädiert in seinem Beitrag vor allem dafür, die sittlichkeitszersetzenden Folgeschäden der Marktkonkurrenz stärker in den Vordergrund zu rücken, als ich dies tue, insbesondere im Unterschied zu den Effekten von Marktaustauschverhältnissen im engeren Sinn (Jütten 300f.). Er weist auf die besonders tiefgehenden Subjektformierungseffekte hin, die von Konkurrenzbeziehungen ausgehen. Dieses Argument verstehe ich als willkommene Ergänzung und Verstärkung meiner Überlegungen.

Es ist vor allem ein Kernelement der neoliberalen Ausweitung der Wettbewerbsidee, das Jütten herausstellt, nämlich die Moralisierung des Wettbewerbs, der zufolge Erfolg und Scheitern im Wettbewerb zunehmend auf das Individuum, sein Verhalten und seine Entscheidungen, zurückgeführt wurden, bei einer wachsenden Ausblendung struktureller Faktoren. Diese problematische Verknüpfung von Erfolg und persönlichem Verdienst bezieht Jütten nun auf den Marktsozialismus. Er befürchtet, der Marktsozialismus könne ungewollt zu einer noch stärkeren falschen Moralisierung von Wettbewerbserfolg beitragen, als wir gegenwärtig bereits beobachten können: Da der Marktsozialismus, so Jütten, „fair und transparent aufzeigt, wieviel jedes Subjekt beiträgt, legitimiert er eine Statusordnung, die die fundamentale Gleichheit aller Subjekte untergraben kann, wenn diese Beiträge unterschiedlich genug sind, gerade auch in den Augen derer, die weniger erfolgreich sind.“ (Jütten 302) Der Anschein einer unverzerrten Ab-

bildung der persönlichen Beiträge der Subjekte zur wirtschaftlichen Leistung werde dadurch gefördert, dass unfaire Eigentumsverhältnisse überwunden sind und daher von vornherein als wettbewerbsverzerrende Faktoren nicht mehr in Frage kommen. Von einem ‚falschen Anschein‘ von Transparenz muss Jütten zufolge deshalb gesprochen, weil „Scheitern“ als „persönliches Versagen“ interpretiert wird, „selbst wenn es strukturelle Gründe hat“ (Jütten 304), während umgekehrt Erfolg von den Gewinner:innen „als Zeichen ihrer höheren Kompetenz und besseren Urteilkraft verstanden wird“ (Jütten 302), wiederum unter Ausblendung struktureller Faktoren.

Ich kann Jützens Befürchtung verstehen, auf eine Eigentümerdemokratie würde seine Kritik auch weitgehend zutreffen. Doch der Marktsozialismus, so wie ich ihn konzipiere, zielt im innersten Kern genau darauf, die von Jütten angeführten ideologischen Verblendungseffekte zu zersetzen. Denn in den zentralen Institutionen des Marktsozialismus gibt es garantierte Foren der demokratischen Deliberation, die aus sich heraus dazu anspornen, die strukturellen, nicht-individuellen Gründe für Erfolg und Scheitern im Wettbewerb in den Vordergrund zu rücken. Institutionelle Foren der Deliberation gibt es in Form demokratischer Strukturen innerhalb der Unternehmen (Kuch 2023: Kap. 8.3) wie auch jenseits der Unternehmen, zwischen Konkurrenzunternehmen einer Branche und unter Einbeziehung aller relevanten Interessengruppen, darunter Umweltschutzvereinigungen und Verbraucherschutzverbänden.<sup>6</sup>

Die demokratische Unternehmensform im Marktsozialismus etabliert im Wesentlichen einen interpersonalen Rechtfertigungstest (Kuch 2023: Kap. 5.2). Diese institutionelle Vorkehrung erlaubt es – und ermutigt dazu –, die Erfolgreichen im Unternehmen, diejenigen mit überdurchschnittlichen produktiven Beiträgen, auf die Bedingungen ihres Erfolgs zu befragen. So kann der falsche Anschein persönlichen Verdiensts vor Ort in Frage gestellt werden. Denn die deliberative Ermunterung zur interpersonalen Rechtfertigung wird früher oder später auf genau diejenigen strukturellen Faktoren führen, die auch Jütten vor Augen hat: die Abhängigkeit persönlicher Leistungen von kollektiven Institutionen und historischen Ererungenschaften sowie von der willkürlichen Verteilung des Glücks, in die richtige Familie oder mit außergewöhnlichen Talenten geboren worden zu sein. Selbst eine scheinbar gänzlich subjektive Größe wie die Fähigkeit und

---

<sup>6</sup> Das meine ich mit einer zivilgesellschaftlichen Demokratisierung des Markts (Kuch 2023: Kap. 8.4), Waheed Hussain hat einen ähnlichen Vorschlag jüngst als „intermediated market arrangement“ bezeichnet (Hussain 2023: Kap. 8).

Bereitschaft zur persönlichen Anstrengung und Mühe kann auf dieser Grundlage bald als von strukturellen Faktoren abhängig entlarvt werden.

Gibt es eine Garantie dafür, dass die produktiveren Akteure mit diesen strukturellen Faktoren konfrontiert werden? Oder brauchen wir dafür philosophische Gerechtigkeitsexpert:innen? Es gibt keinen Grund zur Annahme, ausschließlich Philosoph:innen kämen dafür in Frage. Die Beteiligten vor Ort sind dazu prinzipiell ebenso in der Lage, und in dem von Jütten befürchteten Fall hätten sie auch jeden Anlass dazu: Denn sie würden die Selbstgerechtigkeit und Arroganz der produktiveren Firmenmitglieder hautnah erleben, tagtäglich würden sie deren selbstgefälliges Klopfen auf die eigene Schulter vor Augen geführt bekommen. Daher hätten sie jeden Grund, das scheinbar ureigene Verdienst der Produktiveren in Frage zu stellen. Und anders als heute gibt es im liberalen Sozialismus die garantierte Möglichkeit dazu. Daher wird es in einem liberalen Sozialismus nicht mehr, sondern weniger falschen Glauben an den persönlich verdienten Wettbewerbserfolg als in kapitalistischen Marktwirtschaften geben.

Trotz allem könnte Jütten geltend machen, dass eine Marktökonomie, einschließlich eines Marktsozialismus, zu problematischen Folgeeffekten führt: Diejenigen mit knappen Talenten und starken Ressourcen zur persönlichen Anstrengung werden Positionen mit anspruchsvolleren, abwechslungsreicheren, verantwortungsvolleren Tätigkeitsmustern erlangen können als gering qualifizierte Beschäftigte, die kaum eine Wahl haben, als eintönigere Routinetätigkeiten mit geringer Verantwortung zu akzeptieren. Selbst wenn alle Beteiligten diese Ungleichheit in der Arbeitsteilung nicht mehr als „persönliches Versagen“ interpretieren, sondern die „strukturelle[n] Gründe“ (Jütten 304) dafür zu durchschauen lernen – wozu der Marktsozialismus, wie soeben gezeigt, beitragen kann –, bleiben zentrale Sittlichkeitsdefizite bestehen: Einige wenige können sich an anspruchsvollen und verantwortungsvollen Tätigkeiten erfreuen, während viele andere Menschen eintönigere Routinearbeiten verrichten müssen. Der Grund dafür ist, dass es auch in einem Marktsozialismus einen erheblichen Konkurrenzdruck gibt, der die Unternehmen dazu nötigt, die erheblichen Effizienzgewinne auszuschöpfen, die aus der Arbeitsteilung resultieren. Eine Gegenkraft hierzu ist die garantierte demokratische Selbstregierung in allen Unternehmen (so etwa Yeoman 2014). Doch ob diese Kraft ausreichend weit trägt, halte ich nicht für gesichert. Lässt sich dieses Problem nur überwinden, wenn der Markt abgeschafft und durch ein System demokratischer Planung ersetzt wird? Das könnte der Fall sein. Es ist aber durchaus möglich, dass in einem Marktsozialismus eine gesetzlich vorgeschriebene Rotation zwischen unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern eingeführt wird, sodass sich auch hochqualifizierte Beschäftigte regelmäßig an einfache Routine-

tätigkeiten beteiligen. Der politische Wille zur Einführung gesetzlicher Regelungen dieser Art kann in einem liberalen Sozialismus vorhanden sein, denn die motivationale Bereitschaft zur Gerechtigkeit ist dort viel stärker zur zweiten Natur geworden.

### *Globale Wirtschaftsbeziehungen*

Dummer, Müller und Prix ebenso wie Baumann kritisieren, das Problem globaler Wirtschaftsbeziehungen bleibe unberücksichtigt. Man muss an diesem Punkt eine schwierige Entscheidung treffen: Entweder man stellt die Frage nach globalen Institutionen und akzeptiert den kapitalistischen Markt bis auf weiteres, beispielsweise um sich für eine globale Mindeststeuer für Unternehmen einzusetzen. Oder man stellt die Frage nach Alternativen zum kapitalistischen Markt und rückt die Frage nach globalen Institutionen vorläufig in den Hintergrund. Da sich beide Fragen kaum simultan beantworten lassen, habe ich den zweiten Weg gewählt, denn die Dringlichkeit der Frage nach Alternativen zum kapitalistischen Markt dürfte kaum strittig sein. Die globale Durchsetzung einer Alternative zum Kapitalismus ist selbstverständlich ebenfalls von immenser Bedeutung; wie diese aussehen könnte, müsste Thema eines weiteren Buches sein. Schablonenhaft sei hier nur angedeutet: Eine globale Transformation des kapitalistischen Marktes muss, zumindest in normativer Hinsicht, in privilegierten Gesellschaften des globalen Nordens ihren Anfang nehmen, um dann über Bündnisse und Allianzen befreundeter Gesellschaften nach und nach Einflussmacht zu gewinnen, während parallel globale Gerechtigkeitsinstitutionen ausgebaut werden. Dass diese schrittweise Transformation einen „doublethink“ unausweichlich macht, wie Baumann befürchtet, der die Mitglieder privilegierter Gesellschaften des globalen Nordens dazu bringt, „dass man die Universalität seiner ethischen Ansprüche täglich ignoriert“ (Baumann 293), stellt sicherlich eine Gefahr dar. Aber gegenüber dieser Gefahr scheint mir die Chance höher zu sein, dass die verbesserte Sittlichkeit der eigenen Gesellschaft dazu befähigt, sich viel stärker für globale Gerechtigkeit einzusetzen, als dies heute der Fall ist.

### Literatur

Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, and Jacques Rancière. 2015. *Das Kapital lesen*. Hrsg. von Frieder Otto Wolf. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Habermas, Jürgen. 2022. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.

- Honneth, Axel. 1994. „Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer Kritischen Gesellschaftstheorie“, in: *Leviathan* 22 (1): 78–93.
- Hussain, Waheed. 2023. *Living with the Invisible Hand: Markets, Corporations, and Human Freedom*. Hrsg. von Nicholas Vrousalis und Arthur Ripstein. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeggi, Rahel. 2017. „Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory“, in: *Feminism, Capitalism, and Critique*, Hrsg. von Banu Bargu und Chiara Bottici, 209–24. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Kuch, Hannes. 2024. „Centralization Tendencies in Participatory Planning“, *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 17(2), online first, <https://doi.org/10.23941/ejpe.v17i2.885>.
- Misik, Robert. 2019. *Die falschen Freunde der einfachen Leute*. Berlin: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2003. *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Band 1: *Tractatus logico-philosophicus*, 225–580. Berlin: Suhrkamp.
- Yeoman, Ruth. 2014. *Meaningful Work and Workplace Democracy: A Philosophy of Work and a Politics of Meaningfulness*. London: Palgrave Macmillan.