

Ethische Entscheidungskriterien. Ethikkonzeptionen und wirtschaftsdidaktische Konsequenzen

Michael Schramm*

* Lehrstuhl für Katholische Theologie und Wirtschaftsethik, Universität Hohenheim

Zusammenfassung

Unter den vielen möglichen Kriterien für wirtschaftliche Entscheidungen (ökonomische, rechtliche, ästhetische usw.) gibt es auch ethische Entscheidungskriterien, die auch für die Wirtschaftsdidaktik und die ökonomische Bildung wichtig sind, weil es nicht nur um die Frage der „Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zwecke“ (MAX WEBER) gehen kann, sondern auch um die Frage der Zwecke unseres Wirtschaftens, also um *ethische* Entscheidungskriterien. Doch auch hier herrscht wiederum Pluralität: während sich alle Ethiken der Moderne darin einig sind, dass der „*moral point of view*“ in einer fairen Unparteilichkeit besteht, gehen die diversen Ethikkonzeptionen dann doch auseinander, wenn es um die Konkretisierung dieser Unparteilichkeit geht. Der Beitrag stellt die drei bedeutendsten *Konzeptionen der modernen Ethik* vor: die Moralphilosophie IMMANUEL KANTS mit ihrem „kategorischen Imperativ“, den klassischen Utilitarismus (beginnend mit JEREMY BENTHAM) und sein Moralprinzip des „größten Glücks der größten Zahl“ sowie die Gerechtigkeitstheorie von JOHN RAWLS mit ihrer „Maximin-Regel“. Schließlich sucht der abschließende Abschnitt nach objektiven Gründen, die den „*moral point of view*“ nahelegen. Die objektiven Realitäten, die die man zwar ignorieren, aber nicht plausibel leugnen kann und die daher wahrzunehmen sind („Wahrnehmung“), sind die realen Interessen bewusster Lebewesen. Es ergibt sich der Ansatz eines „*ethischen Interessenrealismus*“.

Abstract

Among the many possible criteria for economic decisions (economic, legal, aesthetic, etc.), there are also ethical decision criteria, which are also important for economic didactics and economic education, because it is not only a question of the “suitability of the means for a given end” (MAX WEBER), but also the question of the *ends* of our economic activities, i.e. *ethical* decision criteria. But here, too, there is a plurality: while all modern ethics do agree that the “*moral point of view*” consists in fair impartiality, the various concepts of ethics diverge when it comes to concretizing this impartiality. The article presents the three most important *conceptions of modern ethics*: IMMANUEL KANT’s moral philosophy with its “categorical imperative”, classical utilitarianism (beginning with JEREMY BENTHAM) and its moral principle of the “greatest happiness of the greatest number” as well as JOHN RAWLS’ theory of justice with its “maximin rule”. Finally, the concluding section looks for objective reasons that suggest the “*moral point of view*”. The objective realities, which can be ignored but not plausibly denied and which must therefore be perceived (“perceived”), are the real interests of conscious living beings. This results in the approach of an “*ethical interest realism*”.

1 Intro

Die Welt ist „bunt“! Beispielsweise ist unsere Welt durch unterschiedliche „Werte“ geprägt – also Anliegen, die uns wirklich wichtig sind. Es gibt eine Unzahl verschiedener Werte, etwa ästhetische Werte, technische Werte, mathematische Werte, Leberwerte, aber natürlich auch ökonomische Werte oder ethische Werte. Diese Tatsache der Unterschiedlichkeit grundlegender Werte hat der DALAI LAMA in seiner unnachahmlichen Art folgendermaßen kurz und bündig auf den Punkt gebracht:

“Everybody loves money, including myself [*giggles: he, he ...*]. In order to live you need money. Without money you can't work. [*But:*] Beside money, there are other values.”¹

Wenn wir Menschen Entscheidungen treffen müssen, so können wir diese Entscheidungen an unterschiedlichen Werten orientieren. Da mag für manche von uns das Geld der zentrale Wert sein, und in der Konsequenz werden sämtliche Entscheidungen an diesem ökonomischen Wert orientiert. Allerdings ist das einseitige Hängen an nur einem einzigen Werttypus normalerweise pathologisch, denn in den allermeisten Fällen sind auch die „other values“ wichtig, also auch die ethischen Werte. Daher will ich mich in diesem Beitrag den *ethischen* Entscheidungskriterien als einem möglichen Reservoir an Handlungsorientierungen widmen (Abschnitte 2.1, 3 und 5) und die wirtschaftsdidaktischen Implikationen dieser ethischen Entscheidungskriterien verdeutlichen (Abschnitte 2.2 und 4).

2 Der „Moral Point of View“

So wie es unterschiedliche Werte gibt, so kann man auch mit unterschiedlichen Blickwinkeln auf die Welt schauen. Einer der möglichen Blickwinkel oder „Brillen“, durch die man die Dinge betrachten kann, ist der sogenannte „moral point of view“. Um zu klären, worin dieser „*moral point of view*“ besteht, ist er zunächst einmal vom „*economic point of view*“ zu unterscheiden.

2.1 Was ist eigentlich der „Moral Point of View“?

Der „*economic point of view*“ wird immer dann relevant, wenn irgendetwas knapp ist. Beispielsweise ist unsere Zeit ein knappes Gut. Da wir nicht unendlich viel Zeit zur Verfügung haben, müssen wir entscheiden, was wir mit unserer knappen Zeit anfangen. Man muss sich

¹ DALAI LAMA (2009). Gesamter Text: <http://www.manager-magazin.de/magazin/artikel/0,2828,632732,00.html> ; <http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,635133,00.html> . Das Video des Interviews findet man unter: <http://www.spiegel.de/video/video-1009086.html>

entscheiden, ob man etwa diesen Aufsatz lesen oder ein Nickerchen machen will. Würden wir ewig leben, hätten wir Zeit in Hülle und Fülle. Dann wäre es egal, was wir heute oder morgen machen; wir können es ja auch noch übermorgen oder in 1.000 Jahren tun. Aber tatsächlich ist unsere Lebenszeit endlich – und wir müssen uns entscheiden, was wir mit der knappen Zeit anfangen. Wenn wir uns nun am Entscheidungskriterium des „*economic point of view*“ orientieren, dann geht es darum, unsere *Eigennutzinteressen* wahrzunehmen und zu maximieren, also das zu tun, was *uns selbst* am meisten Nutzen bringt. Die neoklassische Ökonomie hat als Modellfigur für diese Strategie der Maximierung des Eigennutzes den sogenannten „Homo Oeconomicus“ ersonnen.² Es geht beim „*economic point of view*“ also um das Management des *eigenen* Nutzens, mithin um eine *ich*-orientierte, eine in diesem Sinn „*egoistische*“ (lat. *ego* = ich) Entscheidungslogik.

Der „*moral point of view*“ hingegen besteht darin, dass neben den eigenen Interessen unparteilich auch die Interessen der *anderen* Menschen (und Lebewesen) wahrgenommen und berücksichtigt werden. Zur Illustration des Unterschieds kann man sich die Situation vorstellen, dass man auf einer Straße fährt und rechts am Straßenrand ein umgestürztes Auto sowie zwei bewusstlose, offensichtlich schwer verletzte Personen bemerkt. Mit der Frage konfrontiert, ob man hier helfen sollte oder nicht, würde der (hier ganz simpel gefasste) „*economic point of view*“ empfehlen, *nicht* zu helfen, also nur die eigenen Interessen (z.B. keine Zeit zu verlieren; sich nicht die Hände schmutzig machen) zu sehen und die Interessen der beiden Verletzten zu ignorieren. Der „*moral point of view*“ hingegen empfiehlt (im Normalfall), zu *helfen*, da die objektive Abwägung aller in dieser Situation *unparteilich* wahrzunehmenden Interessen ergibt, dass die Interessen der beiden Verletzten, bei denen es ja um Leben oder Tod geht, schwerer wiegen als meine eigenen Interessen, mein Ziel frühzeitig zu erreichen und mir nicht die Hände schmutzig zu machen. Dieser moderne „*moral point of view*“ besteht also ausschließlich in dem *formalen* Kriterium der *unparteilichen Berücksichtigung aller realen Interessen*.³ Der „*moral point of view*“ ist daher nicht nur „*egoistisch*“, sondern auch „*altruistisch*“ (lat. *alter* = der Andere) bzw. „*ego+altruistisch*“.⁴

² Hierzu eingehend KIRCHGÄSSNER (1991 / 2008). Man muss sich immer vergegenwärtigen, dass der Homo Oeconomicus eigentlich immer nur eine Modellfigur war und ist, aber kein umfassendes Menschenbild. Vielmehr dient diese Modellfigur dazu, die ökonomischen Aspekte in der Logik einer Situation zu profilieren.

³ Es geht also *nicht* um *inhaltlich vorgegebene* Moralvorstellungen, wie sie zum Beispiel in den traditionellen Religionen zu finden sind (etwa die moralische Ablehnung der Homosexualität).

⁴ Wie die zum Teil widerstreitenden Interessen dann konkret behandelt werden, dazu machen die *diversen Ethikkonzeptionen* unterschiedliche Vorschläge. Einig sind sich alle modernen

2.2 Die wirtschaftsdidaktische Relevanz des „Moral Point of View“?

Der „Wirtschaftsdidaktik“ geht es um die „ökonomische Bildung“, wobei ökonomische Bildung kein rein theoretischer Selbstzweck ist, sondern sich um die praktische Bewältigung von Entscheidungen in ökonomischen Belangen dreht.⁵

„Ökonomische Bildung“ zielt dabei natürlich zuerst einmal auf eine Kompetenz in *ökonomischen* Belangen – seien es volkswirtschaftliche, betriebswirtschaftliche oder privathaushalterische Fragen. Bei der ökonomischen Kompetenz geht es um Wissen in wirtschaftlichen Fragen, also um das Wissen, wie die (moderne) Wirtschaft als System funktioniert (Makro)⁶, wie ein Unternehmen betriebswirtschaftlich organisiert ist (Meso) oder wie privates Haushalten läuft (Mikro). MAX WEBER hatte bereits vor einem Jahrhundert grundsätzlich zu den Möglichkeiten der Wissenschaft erklärt:

„Der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich ist [...] die Frage der Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zwecke. Da wir (innerhalb der jeweiligen Grenzen unseres Wissens) gültig festzustellen vermögen, *welche* Mittel zu einem vorgestellten Zwecke zu führen geeignet oder ungeeignet sind, so können wir [...] die Zwecksetzung selbst [...] als praktisch sinnvoll oder aber als nach Lage der gegebenen Verhältnisse sinnlos kritisieren. [...] Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur was er *kann* und – unter Umständen – was er *will*.“⁷

Das gilt auch im Fall der Wirtschaftswissenschaft, die in der Lage ist aufzuzeigen, was ich ökonomisch (tun) *kann* (weil ich weiß, wie wirtschaftliche Dinge funktionieren), aber nicht, was ich tun *soll*.

Von dieser wissenschaftstheoretischen Basis aus deutet sich schon an, wieso sich die Wirtschaftsdidaktik, also die wissenschaftliche Bezugsdisziplin der ökonomischen Bildung, zusätzlich zu den rein ökonomischen Kompetenzen auch noch um den „*moral point of view*“ kümmern sollte? Wie begründet sich also die von ANDREAS LIENING behauptete „Dringlichkeit der Integration einer zusätzlichen ethischen Dimension in den ökonomisch bildenden Fachunterricht“⁸? Die Antwort hängt mit dem Sinn und Zweck eines Wirtschaftssystems in einer

Ethikkonzeptionen aber darin, dass der „*moral point of view*“ im formalen Kriterium der unparteilichen Berücksichtigung aller realen Interessen besteht.

⁵ Grundsätzlich hierzu etwa EULER & HAHN (2014); GOLDSCHMIDT / KEIPKE / LINGER (2020).

⁶ Vgl. hierzu auch die Einsichten der ‚Systemtheorie‘ NIKLAS LUHMANNs (etwa LUHMANN 1988 / 1989).

⁷ WEBER (1922 / 1988), S. 149 & 151.

⁸ LIENING (2015 / 2019), S. x. Vgl. auch LOERWALD (2010).

modernen Gesellschaft zusammen. Wenn der Wirtschaftswissenschaft „nur“ die „Geeignetheit der Mittel bei *gegebenem* Zwecke“ zugänglich ist, dann sind Wirtschaftsdidaktik und ökonomische Bildung mit der Frage der *möglichen Zwecke* unseres Wirtschaftens konfrontiert. Wozu das Ganze? Denn Wirtschaft ist *kein Selbstzweck*, sondern hat ihren Zweck – irgendwie – in den konkreten Mitgliedern der Gesellschaft, die dieses oder jenes Wirtschaftssystem einrichtet. Wenn sich nun die Mitglieder einer Gesellschaft fragen, wozu wir eigentlich wirtschaften sollten, dann wird man sich auf die Antwort einigen: das Wirtschaften soll für *uns* nützlich sein. Letztlich bedeutet diese Antwort, dass das Wirtschaften – irgendwie – den Interessen *aller* dienen, also dem „moral point of view“ entsprechen sollte.

„Um dem jungen Menschen neben reinem Wissen auch diese damit verbundene Fähigkeit zu vermitteln, wie er mit diesem Wissen verantwortlich umzugehen hat, bedarf es einer moralischen Dimensionierung des Fachunterrichts“⁹.

Aus diesem fachdidaktischen Grund wenden wir uns jetzt drei Ethikkonzeptionen zu, um gewissermaßen das ethische Handwerkszeug in die Hand zu bekommen, das notwendig ist, um kompetent die Frage beantworten zu können, welche ethischen Handlungskriterien uns überhaupt zur Verfügung stehen.

3 Drei Ethikkonzeptionen

Alle modernen Ethikkonzeptionen vertreten als moralphilosophischen Kern das formale Kriterium der *unparteilichen* Berücksichtigung aller realen Interessen, also den „moral point of view“. *Wie* man nun aber genau mit den diversen Interessen umzugehen hat, ist umstritten. Die diversen Ethikkonzeptionen machen zu dieser Streitfrage *unterschiedliche* Vorschläge.

Im Folgenden sollen nun drei einschlägige Ethikkonzeptionen vorgestellt und diskutiert werden, und zwar die Moralphilosophie IMMANUEL KANTS, der klassische Utilitarismus bei JEREMY BENTHAM und JOHN STUART MILL sowie die Gerechtigkeitstheorie von JOHN RAWLS.¹⁰

⁹ LIENING (2015 / 2019), S. 173. Vgl. auch Heid (2006).

¹⁰ Darüber hinaus könnte auch noch die „Diskursethik“ von JÜRGEN HABERMAS und KARL-OTTO APEL vorgestellt werden. Ich verzichte hier aber darauf, weil die Diskursethik zwar einfordert, dass über strittige Fragen ein „herrschaftsfreier Diskurs“ geführt wird, in dem sich alle Diskursteilnehmer*innen dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ fügen, aber über diese formale Bedingung hinaus kein inhaltliches Kriterium zur Frage vorlegt, was ein Argument zu einem „besseren Argument“ macht. Zur Diskursethik vgl. etwa HABERMAS (1983); APEL (1988); HABERMAS (1991).

3.1 Case Study: *Unthinkable*

Der Film *Unthinkable* (USA 2010; Regie: GREGOR JORDAN) dreht sich um die Frage der Rechtfertigung von Folter, die vor allem seit den Anschlägen vom 11. September 2001 kontrovers diskutiert wird. Im Film hat sich ein zum Islam konvertierter Nuklearexperte mit Namen *Steven Arthur Younger*, der sich nun *Yusuf Atta Mohammed* nennt, islamistisch radikalisiert und hat nun drei Atombomben in amerikanischen Großstädten versteckt. Younger stellt sich freiwillig und bietet an, den Ort der Bomben offenzulegen, falls sich sämtliche US-Truppen aus arabischen Ländern zurückziehen. Anderenfalls jedoch wird er sie zünden. Da die USA aber grundsätzlich nicht mit Terroristen verhandeln wollen, bleibt der Standort der Bomben unbekannt. Es wird nun ein Verhörspezialist mit Spitznamen „H“ eingebunden, um Younger zu verhören. Schon bald geht er zu körperlicher Folter über, beispielsweise trennt er einen Finger Youngers ab. Doch Younger schweigt beharrlich. H plant daher, sowohl Youngers Ehefrau als auch Youngers Kinder vor seinen Augen zu foltern ...

Der Film konfrontiert die Zuschauer*innen mit dem Thema der Rettungsfolter, also mit der Entscheidungsfrage, ob die Folter eines Attentäters ein akzeptables Mittel ist, Leben zu retten oder ob sie das nicht ist.¹¹ Er konfrontiert darüber hinaus mit der Frage, ob es gerechtfertigt sein kann, zum Zweck der Rettung von Menschenleben das Udenkbare („Unthinkable“) zu tun, nämlich Unschuldige zu foltern.

Im Folgenden möchte ich nun darlegen, wie die drei unterschiedlichen Ethikkonzeptionen auf diese Entscheidungsfrage reagieren würden. Wie sich zeigen wird, wird die Frage unterschiedlich beantwortet.

3.2 Der „Kategorische Imperativ“ IMMANUEL KANTS

Die Ethik IMMANUEL KANTS (*1724; †1804) ist eine der ersten Konzeptionen, die den formalen „moral point of view“ der unparteilichen Berücksichtigung aller realen Interessen moralphilosophisch detailliert ausformulierte und diesen modernen „moral point of view“ dabei aber auch in einer bestimmten Form interpretierte. (Eine sich von KANT erheblich unterscheidende Interpretation des „moral point of view“ wurde hingegen von JEREMY BENTHAM vorgelegt.¹²)

3.2.1 Die „Goldene Regel“

KANTS Moralphilosophie geht zunächst einmal von der bekanntesten Moralregel der Menschheitsgeschichte aus, bescheinigt ihr aber sogleich, dass es ihr an moralphilosophischer

¹¹ Das Thema Rettungsfolter wurde in den letzten Jahrzehnten durchaus intensiv diskutiert. Einige Überblicksinformationen hierzu, sogar anhand des in *Unthinkable* vorliegenden *Ticking-bomb*-Szenarios, bei STEIGER (2013), S. 569 – 596.

¹² Beide Autoren schrieben ihre Hauptwerke praktisch gleichzeitig, vor allem in der 80er Jahren des 18. Jahrhunderts. Beide Konzeptionen vertreten den modernen (formalen) „moral point of view“, unterscheiden sich aber erheblich in Bezug auf das inhaltliche Kriterium, wie der „moral point of view“ konkret umgesetzt werden sollte.

Präzision mangle. Es geht um die sogenannte „Goldenen Regel“, die im Volksmund lautet: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu!“ Bei einem Blick in die Menschheitsgeschichte fällt sofort auf, dass diese ‚Goldene Regel‘ universal verbreitet ist. Einige Beispiele:

- „Man sollte anderen niemals etwas antun, was für einen selbst unangenehm ist; das ist, kurz gesagt, die Regel der Moral [*dharmā*].“ (Mahābhārata, altindisches Dokument, ca. 6. Jh. vC)¹³
- „Zigong fragte den Konfuzius: ‚Gibt es ein Wort, das ein ganzes Leben lang als Richtschnur des Handelns dienen kann?‘ Konfuzius antwortete: Das ist gegenseitige Rücksichtnahme [*shu*]. Was man mir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen.‘“ (KONFUZIUS, *551, † 479 vC)¹⁴
- „Tu niemandem etwas Böses an, um nicht heraufzubeschwören, dass ein anderer es dir antue.“ (altägyptische Weisheitslehre, vielleicht 4. Jh. vC)¹⁵
- „Was dir selbst verhasst ist, das mute auch einem anderen nicht zu!“ (Altes Testament: Tobit 4,15, ca. 2. Jh. vC).
- „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.“ (JESUS VON NAZARETH, Mt 7,12; vgl. Lk 6,31; ca. 30 nC).
- „Keiner von euch ist gläubig, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er für sich selbst wünscht.“ (AN-NAWAWĪ: Buch der vierzig Hadithe, islamischer Text, 13. Jh.)¹⁶

Um nun nachvollziehen zu können, wo KANT eine Zweideutigkeit der „Goldenen Regel“ sah, ziehen wir einmal die zitierte altägyptische Weisheitslehre heran: „Tu niemandem etwas Böses an, um nicht heraufzubeschwören, dass ein anderer es dir antue.“ Hier wird einem geraten, einem Anderen nichts Böses anzutun – aber nicht etwa deswegen, weil das in sich moralisch richtig wäre (das vielleicht auch). Vielmehr wird als Grund genannt, dass man ansonsten *selber* befürchten müsse, dass der Andere *mir* dieses Unrecht als Vergeltung antut. Wenn man sich nun den bereits erörterten Unterschied zwischen dem „*economic point of view*“ und dem „*moral point of view*“ in Erinnerung ruft, wird schnell deutlich, dass die so gefasste „Goldene Regel“ ein kluger Ratschlag im Sinne des „*economic point of view*“ ist und *keine* Moralregel im Sinne des „*moral point of view*“ darstellt.¹⁷ Um diese mögliche Zweideutigkeit in den

¹³ Mahābhārata XIII 113,8. Es gibt keine vollständige deutsche Übersetzung. In der englischen Übersetzung lautet die Stelle: „One should never do that to another which one regards as injurious to one's own self. This, in brief, is the rule of Righteousness.“ (<https://sacred-texts.com/hin/m13/m13b078.htm>)

¹⁴ KONFUZIUS (1982 / 1998), S. 102 (Kapitel XV, 24).

¹⁵ Aus der Spruchsammlung des Anch-Scheschonki, in: BRUNNER (1998), S. 274.

¹⁶ YAḤYĀ IBN SHARAF AL-NAWAWĪ (2007).

¹⁷ Aus diesem Grund hat KANT (1785 / 1974), S. 62, Fn. *, in einer etwas übertrieben abschätzigen Fußnote zur „Goldenen Regel“ notiert: „Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri

verschiedenen Formulierungen der „Goldenen Regel“ – die „Goldene Regel“ zum einen als „ökonomische“ Klugheitskalkulation im Sinne einer Zukunftsinvestition¹⁸ und zum anderen als genuine Moralregel im Sinne des „*moral point of view*“ – auszuschließen, hat KANT die „Goldene Regel“ als zu undifferenziert abgetan und in seiner Moralphilosophie nun die beiden widerstreitenden Interpretationen auf zwei unterschiedliche „Imperative“ aufgeteilt: einerseits auf die „ökonomische“ Welt der „hypothetischen Imperative“ und andererseits auf die moralische Welt des „kategorischen Imperativs“. Der Mensch ist für KANT also gewissermaßen ein „Bürger zweier Welten“.¹⁹ Beide Welten haben auch bei KANT ihr Recht, sollten aber seines Erachtens scharf unterschieden werden.

3.2.2 Das Streben nach „Glückseligkeit“ und die „hypothetischen Imperative“

Auf der einen Seite hat der Mensch empirische Eigeninteressen, etwa Unannehmlichkeiten zu vermeiden und Angenehmes zu erreichen. Der zusammenfassende Begriff, den KANT für dieses Wohlergehen, das alle Menschen anstreben, verwendet, lautet „*Glückseligkeit*“:

„Es ist [*gibt*] gleichwohl ein Zweck [*ein Ziel*], den man bei allen vernünftigen Wesen [...] als wirklich voraussetzen kann, [...] und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*.“²⁰

Wir alle wollen, dass es uns gut geht, dass wir glücklich sind. Die „Glückseligkeit“ ist also ein ganz natürliches Ziel, dem wir alle zugeneigt sind.²¹ Nun müssen wir aber auch etwas tun, um diesem Ziel der „Glückseligkeit“ näher zu kommen. Es geht also darum, „das Interesse der

etc. zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, dass andere ihm nicht wohl tun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeugen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren, u.s.w.“. Die typische Formulierung der Goldenen Regel kann sogar für einen Vergeltungswunsch verwendet werden. So gibt es etwa in Rom die antike Grabinschrift der *Apusulena Geria* (zit. nach: LUZ 1985 / 1992, S. 390): „*Quod quisque vestrum optaverit mihi, illi semper eveniat vivo et mortuo.*“ („Was jeder von euch mir wünschen wird, soll jenem selbst immer passieren, zu Lebzeiten und nach dem Tod.“)

¹⁸ Der Philosoph ARTHUR SCHOPENHAUER hat diese Interpretation der „Goldenen Regel“ als „ökonomische“ Investitionsklugheit folgendermaßen umschrieben: „so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein *Egoismus* sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe: nicht weil er sie zu *üben*, sondern weil er sie zu *erfahren* Lust hat“ (SCHOPENHAUER 1840 / 2018, S. 512 [§ 7]).

¹⁹ Die „ökonomische“ Welt der „hypothetischen Imperative“ ordnet KANT der („heteronomen“) „Sinnenwelt“ zu, die moralische Welt des „kategorischen Imperativs“ hingegen der („autonomen“) „intelligiblen Welt“ der reinen praktischen Vernunft. So KANT (1785 / 1974), S. 88.

²⁰ KANT (1785 / 1974), S. 44f..

²¹ KANT spricht vom „natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit“ (KANT 1790 / 1989), S. 393, Fn. *.

Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit²² zu „verwalten“. Und für dieses „Verwalten“, also für das Management unseres Interesses am eigenen Glück bedarf es einer rationalen „Klugheit“, denn man kann – so KANT – „die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit* [...] nennen.“²³ Wenn es mich beispielsweise glücklich macht, ein langes Leben zu führen, dann muss ich klug vorgehen, um mit den *geeigneten Mitteln* (gesunde Ernährung; Sport usw.) dieses Ziel zu erreichen. Falls mich Geld glücklich macht, muss ich mir ebenfalls kluge Mittel (geeignete Investitionen an der Wall Street, Gründung eines Unternehmens und dergleichen) ausdenken, um an das beseligende Ziel zu kommen. Es ist also das Geschäft unserer Rationalität, uns zweckmäßige Ratschläge an die Hand zu geben. KANT spricht von „Imperativen der Klugheit“²⁴, von rationalen „Anraturungen“²⁵, mit welchen Mitteln das beglückende Ziel erreicht werden könnte.²⁶ All diese (hoffentlich) klugen Ratschläge bezeichnet KANT nun als „*hypothetische Imperative*“:

„Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d.i. die Vorschrift der Klugheit, [...] *hypothetisch*; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.“²⁷ „Wenn [...] die Handlung bloß *wozu anderes*, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*“²⁸.

KANT benutzt das Wort „*Imperativ*“, insofern die klugen Ratschläge etwas „gebieten“ oder ein Sollen ausdrücken (z.B.: Wenn Du ein langes Leben haben willst, dann solltest Du Dich gesund ernähren und Dich viel bewegen!).²⁹ Und all diese Imperative sind nur „*hypothetisch*“, weil es sich lediglich um Vermutungen (eben Hypothesen) handelt, wie die zweckmäßigen Mittel zum Glück aussehen könnten.³⁰

Die „*hypothetischen Imperative*“ sind – modern ausgedrückt – „ökonomischer“ Natur (im weiteren Sinne). Denn es geht um das Eigeninteresse am eigenen Wohlergehen und um

²² KANT (1788 / 1974), S. 251.

²³ KANT (1785 / 1974), S. 45.

²⁴ KANT (1785 / 1974), S. 48.

²⁵ KANT (1785 / 1974), S. 48.

²⁶ „Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit [...] gar nicht gebieten, [...] daß sie eher für Anraturungen (*consilia*) [...] zu halten sind“ (KANT 1785 / 1974, S. 48).

²⁷ KANT (1785 / 1974), S. 45.

²⁸ KANT (1785 / 1974), S. 43.

²⁹ „Alle *Imperativen* [...] gebieten“ (KANT 1785 / 1974, S. 43). „Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt“ (KANT 1785 / 1974, S. 42).

³⁰ Der Mensch „ist nicht vermögend [*nicht in der Lage*], nach irgendeinem Grundsatz, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen“ (KANT 1785 / 1974, S. 48).

die rationale Maximierung des eigenen Glücks („Glückseligkeit“). Wir sind hier also in der Welt des „*economic point of view*“. KANT hat überhaupt nichts gegen diesen „*economic point of view*“ – aber all das, so KANT, hat noch nichts mit der Moral zu tun.

3.2.3 Das „moralische Gesetz“ und der „kategorische Imperativ“

Wenn wir uns nun der Welt der Moral zuwenden, so ist zunächst festzustellen, dass der Unterschied zwischen einer ökonomisch motivierten Handlung und einer genuin moralischen Handlung bisweilen leicht zu erkennen ist, nämlich dann, wenn die eigennützige Handlung einer moralischen Handlung widerspricht. Das ist aber durchaus nicht immer Fall. An dieser Stelle kann man ein Beispiel heranziehen, mit dem KANT den – nicht immer unmittelbar erkennbaren – Unterschied zwischen „*economic point of view*“ und „*moral point of view*“ illustriert:

„Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteure, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine *unmittelbare* Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus *unmittelbarer* Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.“³¹

KANT stellt hier also erst einmal einen „Krämer“ oder „klugen Kaufmann“ vor Augen, der keinerlei moralisches Interesse hat, sondern rein eigennützig, also geschäftsorientiert handelt. Dieser Kaufmann verkauft seine Ware durchaus zu einem „allgemeinen Preis“, also zu einem „ehrlichen“ Marktpreis, zieht also seine Kund*innen nicht über den Tisch. Aber er tut dies nicht, weil er auch die Interessen seiner Kund*innen unparteilich berücksichtigen will („*moral point of view*“), sondern lediglich aus Furcht vor einer negativen Reaktion der Kundschaft: überteuerte Preise würden die Kund*innen abschrecken, würden sie dazu bewegen, woanders einzukaufen und damit das Geschäft unseres Krämers ruinieren – und *nur darum* geht es ihm („*economic point of view*“). Eine völlig andere Situation dagegen läge dann vor, wenn er nicht

³¹ KANT (1785 / 1974), S. 23.

nur aus Furcht vor geschäftlichen Konsequenzen die Ware zum rechten Preis verkaufen würde, sondern die Sache auch aus den Augen der Käufer*innen betrachten und berücksichtigen würde, dass überhöhte Preise den Interessen der Kundschaft nicht unparteilich Rechnung tragen würden. Wenn unser Kaufmann also bereit ist, die die Dinge (auch) aus den Augen der Kund*innen zu betrachten, nimmt er den „*moral point of view*“ ein, der in der gleichwertigen, also unparteilichen Berücksichtigung auch der Interessen *anderer* besteht. Die Klugheit – hier die des klugen Kaufmanns – kalkuliert zwar auch die Interessen der Kundschaft mit ein, aber nicht deswegen, um *deren* Interessen unparteilich zu berücksichtigen, sondern um das eigene ökonomische Interesse zu bedienen. Er folgt einem „hypothetischen Imperativ“ im Sinne eines „Ratschlags der Klugheit“. Nimmt der Kaufmann dagegen auch einen „*moral point of view*“ ein, dann lenkt ihn auch ein „moralischen Interesse“³². Die Handlung ist die gleiche („man wird also *ehrlich* bedient“), aber die *Gründe* für das Handeln sind unterschiedlich. Die Handlung des rein eigennützigen Krämers ist – wie KANT in obigem Zitat formuliert – zwar „*pflichtmäßig*“, geschieht aber nicht „*aus Pflicht*“.³³ Und KANT sieht nicht ein, warum er einer Handlung, die nicht „*aus Pflicht*“ erfolgt, aber zufällig „*pflichtmäßig*“ ist, das Etikett „moralisch“ verpassen soll.³⁴ Denn der Wille des eigennützigen Krämers war eben nur durch seine *ökonomischen* Interessen geprägt, aber *nicht* durch das „*moralische* Interesse“.³⁵

Wenn unser Krämer hingegen auch die Interessen seiner Kundschaft unparteilich im Blick hat, also den „*moral point of view*“ einnimmt, dann entspricht er dem, was KANT nun in seinem berühmten „*kategorischen Imperativ*“ zum Ausdruck gebracht hat:

³² Nach KANT „ist das *moralische Interesse* ein reines [...] Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (KANT 1788 / 1974, S. 201). Eine moralkonforme Handlung „ist also nur alsdann moralisch echt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht.“ (ebd., S. 201)

³³ Grundsätzlich stellt KANTS Moralphilosophie also eine *Pflichtenethik* dar. In der Ethik spricht man auch von einem „*deontologischen*“ Ansatz (gr. *δεον* = Pflicht). Im Gegensatz zu den „*deontologischen*“ Ethiken gibt es noch die „*teleologischen*“ Ethiken (gr. *τελος* = Ziel, Zweck, Folge). Die wichtigste der „*teleologischen*“ Ethiken ist der „*Utilitarismus*“.

³⁴ Man hört an dieser Stelle des Öfteren die Frage, ob es nicht moralisch in Ordnung wäre, wenn jemand z.B. unbedingt eine signierte Schallplatte der *Beatles* zum irrsinnig hohen Preis von 10.000 € kaufen will, und der Verkäufer auch gerne die 10.000 € dafür einstreicht. Wer sollte moralische Einwände gegen diesen Irrsinnspreis haben, wenn doch beide Geschäftspartner damit „glücklich“ sind? Niemand. Auch KANT nicht. Aber KANT würde eben sagen, dass das alles mit Moral überhaupt nichts zu tun hat, sondern dass es hier um Glückseligkeitsfragen geht.

³⁵ Der *Wille* und die *moralischen Gründe* für eine Handlung sind aber bei KANT das moralisch Entscheidende: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“ (KANT 1785 / 1974, S. 18) Wenn man mit KANT dem Willen eine so zentrale Stellung zuweist, drängt sich natürlich die heute sehr umstrittene Frage der *Willensfreiheit* auf.

„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“³⁶

Was nun möchte uns der Philosoph mit dieser – auf den ersten Blick vielleicht kryptisch erscheinenden – Formulierung sagen? Zunächst müssen hier zwei Begriffe geklärt werden, nämlich „Maxime“ und „allgemeines Gesetz“. Mit dem Wort „*Maxime*“³⁷ ist so etwas wie mein persönlicher Lebensgrundsatz, meine oberste Lebensregel, das Motto oder Prinzip für meine Entscheidungen gemeint.³⁸ Mit der Wendung „*allgemeines Gesetz*“ ist kein juristisches Gesetz gemeint, kein von Menschen in einer bestimmten Gesellschaft empirisch gesetztes Gesetz, sondern ein „*moralisches Gesetz*“³⁹, das man sich als von unserer eigenen Vernunft gegeben denken muss.⁴⁰ Und was ist mit dem Zusatz „*allgemeines Gesetz*“ gemeint? Hier geht es um die Forderung des „moral point of view“, dass die Interessen aller Betroffenen unparteilich Berücksichtigung finden müssen. Wenn wir wieder KANTS Krämerbeispiel heranziehen, dann geht es um die Frage, ob eine bestimmte „Maxime“ des Kaufmanns – beispielsweise die mögliche Maxime: „Es ist in Ordnung, meinen Kund*innen die Ware zu überkauften Preisen zu verkaufen!“ – für alle Betroffenen *allgemein* zustimmungsfähig ist. Und angesichts dieser Frage wird man erleben, dass die Kundschaft einer solchen Maxime *nicht* zustimmen würde, denn natürlich will keine Kundin über den Tisch gezogen werden. D.h.: diese Maxime ist *nicht allgemein* zustimmungsfähig und könnte daher *kein* „*allgemeines Gesetz*“ werden. Hingegen ist die Maxime „Es ist richtig, die Kundschaft ehrlich zu bedienen!“ *allgemein* zustimmungsfähig und besteht den Eignungstest zu einem „*allgemeinen* Gesetz“. Der „kategorische Imperativ“ besagt also, dass nur diejenige Spielregel („Maxime“) moralisch in Ordnung ist, die für alle *allgemein* zustimmungsfähig ist, also ein „*allgemeines Gesetz*“ werden könnte.

Schließlich ist noch zu klären, warum KANT seinen moralischen Imperativ als

³⁶ KANT (1785 / 1974), S. 51.

³⁷ Das Wort kommt aus dem Französischen (fr. *maxime* = Leitspruch), noch ursprünglicher aus dem Lateinischen.

³⁸ Bei KANT (1785 / 1974, S. 27, Fn. *) selber liest sich das so: „*Maxime* ist das subjektive Prinzip des Wollens“. Ähnlich KANT (1785 / 1974, S. 51, Fn. *): „*Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln“.

³⁹ „Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben“ (KANT 1788 / 1974, S. 171). Neben der Formulierung „*moralisches Gesetz*“ findet sich auch die Bezeichnung „*Sittengesetz*“: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das *Sittengesetz* nennen.“ (KANT 1788 / 1974, S. 142)

⁴⁰ „Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt.“ (KANT 1788 / 1974, S. 142)

„*kategorischen* Imperativ“ bezeichnet. Hier verweist KANT auf die wohl nicht selten anzutreffende Tendenz vieler Menschen, sich eine Ausnahme zu genehmigen: im Prinzip sind wir zwar schon z.B. für das „allgemeine Gesetz“, dass man nicht lügen soll, aber jetzt in dieser lokalen Entscheidungssituation, so sagen wir uns, wäre doch vielleicht ein kleiner Schwindel ganz hilfreich: „nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns, oder (auch nur für dieses Mal) zum Vorteil unserer Neigung, davon eine *Ausnahme* zu machen.“⁴¹ Genau dieser Tendenz will KANT unbedingt einen Riegel vorschieben und erklärt, dass der moralische Imperativ (das „allgemeine Gesetz“, auf das wir uns geeinigt haben) *kategorisch* zu gelten hat, also immer und überall, stets, ausnahmslos in jedweder Entscheidungssituation. Der „moral point of view“ lässt keinerlei Ausnahmen zu. Ein Aussetzen der moralischen Verpflichtung zugunsten des eigenen Vorteils – also ein Ersetzen des „moral point of view“ durch den eigennützigen „economic point of view“ ist nicht zulässig.

Neben der „Gesetzesformel“ des „kategorischen Imperativs“ bringt Kant auch noch eine sog. „*Selbstzweckformel*“ seines moralischen Imperativs. Sie lautet:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“⁴²

Diese „Selbstzweckformel“ klingt ganz anders als die „Gesetzesformel“, läuft aber inhaltlich auf das Gleiche hinaus. Auch hier ist es sinnvoll, sich erst einmal der verwendeten Begriffe zu vergewissern. Da wäre zunächst der Begriff der „*Menschheit*“. „Menschheit“ meint hier nicht das Gesamt aller Menschen, sondern die Menschennatur eines jeden Menschen, das Menschliche in einem jeden Menschen. Und diese „Menschheit“ in einer jeden menschlichen Person begründet die „*Würde*“ eines jeden Menschen.⁴³ Schreibt man dem Menschen aber Würde zu, dann bedeutet das, dass er nicht nur als bloßes Mittel für andere Zwecke gebraucht werden kann. Natürlich geschieht das häufig – etwa wenn eine Frau als bloßes Sexobjekt benutzt wird, als bloßes Mittel für den eigenen Zweck der sexuellen Befriedigung. Dagegen betont KANT, dass jeder Mensch ein „*Zweck an sich selbst*“ ist, also seine/ihre Würde in sich

⁴¹ KANT (1785 / 1974), S. 55.

⁴² KANT (1785 / 1974), S. 61 (Kursivsetzung getilgt).

⁴³ Näher hierzu LYSSY (2018). Schlussendlich begründet KANT die Würde eines jeden Menschen mit seiner Vernunftbegabung und spricht von der „Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens“ (KANT 1785 / 1974, S. 67). Diese Fundierung der Menschenwürde in der Vernunftbegabung hat Tradition (es gibt sie etwa auch schon bei THOMAS VON AQUIN), ist m.E. aber gleichwohl nur eingeschränkt plausibel. Denn zum einen ist der reale Mensch nur eingeschränkt vernünftig (was von der Behavioral Economics empirisch untersucht wird), und zum andern gibt es in der Welt nach DARWIN keinen prinzipiellen Graben mehr zwischen dem vernünftigen Menschen und den unvernünftigen Tieren.

selbst trägt und eben nicht als bloßes Mittel für andere Zwecke benutzt werden darf.⁴⁴ Genau darin besteht ja auch der „moral point of view“: in der unparteilichen Respektierung der Interessen aller Menschen aufgrund der unverletzlichen Würde einer jeden Person.

„Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“⁴⁵

Im Lichte dieser Erläuterungen KANTS wird nun auch die „Selbstzweckformel“ des „kategorischen Imperativs“ klar: wenn man einen jeden Menschen in seiner Würde sieht, als „Zweck an sich selbst“, dann kann man die Anderen nicht mehr nur als Mittel für die eigenen Zwecke (etwa der Selbstbereicherung) (miss)brauchen, sondern muss *ihre* Interessen unparteilich genau so berücksichtigen wie die eigenen Interessen. Wenn unser Krämer also das Etikett „moralisch gehandelt“ erwerben will, darf er nicht nur von seinen Eigeninteressen ausgehen und seine Kund*innen auf Preisschilder reduzieren. Vielmehr muss er, weil sie Würde haben und „Zwecke an sich selbst“ sind, auch *ihre* Interessen unparteilich berücksichtigen. Eben darin besteht der moderne „moral point of view“, der in KANTS Moralphilosophie ausgearbeitet wurde.

3.2.4 KANTS blinder Fleck

Zweifelsohne hat IMMANUEL KANT – neben seinem utilitaristischen Kontrahenten JEREMY BENTHAM – den entscheidenden Schritt zu einer modernen Ethik des formalen „moral point of view“ vollzogen. Allerdings gibt es in seiner Moralphilosophie auch einen blinden Fleck, der mit dem

⁴⁴ „Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden.“ (KANT 1785 / 1974, S. 61) Sachen und „vernunftlosen Wesen“, also Tieren, schreibt KANT nur einen „*relativen* Wert“ zu, während die Menschheit in jeder Person einen „*absoluten* Wert“ begründet (vgl. KANT 1785 / 1974, S. 60). „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was aber einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis* [...]; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. *Würde*“ (KANT 1785 / 1974, S. 68), also „*Würde*, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert“ (KANT 1785 / 1974, S. 69).

Nun ist Moralität die Bedingung, “

⁴⁵ KANT (1788 / 1974), S. 210.

kategorischen Charakter seines moralischen Imperativs zu tun hat.

KANT hat selbst ein beredtes Anschauungsbeispiel für diesen blinden Fleck geliefert, und zwar in einer kleinen Schrift mit dem Titel „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“⁴⁶. KANT hatte zuvor in seiner Schrift *Die Metaphysik der Sitten* jedwede Lüge kategorisch verworfen: „Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] ist [...] die Lüge“.⁴⁷ Daraufhin hatte der schweizerisch-französische Schriftsteller BENJAMIN CONSTANT die kritische Bemerkung publiziert, dass „ein deutscher Philosoph [...] so weit geht zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.“⁴⁸ Dies wiederum veranlasste KANT zu seinem kurzen Aufsatz, in dem er erklärte: selbst bei einer „gutmütige[n] Lüge“, mit der man „einen eben itzt mit Mordsucht Umhergehenden durch eine Lüge an der Tat verhindert, [...] ist [es] ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen *wahrhaft* (ehrlich) zu sein“⁴⁹, „weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit [...] *unbedingte Pflicht* ist, die in allen Verhältnissen gilt.“⁵⁰ In der Konsequenz erklärt uns der „deutsche Philosoph“ hier, dass man auch einen Mord nicht durch eine Notlüge verhindern darf, sondern in jedweder Situation kategorisch die Wahrheit zu sagen hat.⁵¹

KANTS blinder Fleck besteht nun darin, dass es bei ihm nur einen „*Begründungsdiskurs*“, aber keinen eigenen „*Anwendungsdiskurs*“ gibt. Inwiefern? KANTS „kategorischer Imperativ“ ist ein Testverfahren, welche Spielregeln ein „allgemeines Gesetz“ werden könnten – und welche nicht. Stellt man sich die Frage, ob Lügen und Betrügen („Du darfst immer lügen und betrügen!“) ein allgemein zustimmungsfähiges „Gesetz“ werden könnten, so ist es unmittelbar einleuchtend, dass diese Regel nicht allgemein zustimmungsfähig ist. KANTS „kategorischer Imperativ“ liefert also einen allgemeinen *Begründungsdiskurs*, ein Verfahren zur *Begründung* von allgemeinen Regeln, in unserem Fall der Regel: „Du sollst nicht lügen!“ Und

⁴⁶ Vgl. KANT (1797 / 1991).

⁴⁷ KANT (1797 / 1991a), S. 562.

⁴⁸ CONSTANT (1797), S. 123.

⁴⁹ KANT (1797 / 1991b), S. 639.

⁵⁰ KANT (1797 / 1991b), S. 641.

⁵¹ KANT liefert allerdings auch eine Begründung dafür, warum er die Lüge kategorisch ausschließen will. Sie würde nämlich den Gesellschaftsvertrag unterspülen: „Die Lüge [...] schadet jederzeit [...] der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.“ (KANT 1797 / 1991b, S. 638). Denn Wahrhaftigkeit sei „eine Pflicht [...], die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.“ (KANT 1797 / 1991b, S. 639). Diese Begründung ist auch deswegen interessant, weil sie teleologischer Natur ist, also Folgen bedenkt.

dann erklärt KANT, dass die so gefundene Regel dann in sämtlichen *Anwendungssituationen kategorisch* zu gelten hat. Was er dabei aber ignoriert, ist die Tatsache, dass es in bestimmten Anwendungssituationen auch echte Pflichtenkollisionen gibt. In unserem Fallbeispiel kollidieren nämlich zwei moralische Gebote: zum einen, dass man nicht lügen soll, zum anderen aber, dass Leben zu schützen ist. Und man muss daher in unserer Anwendungssituation erst noch einmal überlegen, welche moralische Forderung hier wichtiger ist. Es ist in bestimmten Anwendungssituationen also unabdingbar, einen eigenen *Anwendungsdiskurs* zu führen, welche Norm der jeweiligen Situation *angemessen(er)* ist.⁵² Genau einen solchen *Anwendungsdiskurs* sieht KANT aber nicht vor, wenn er erklärt, dass die Norm aus dem *Begründungsdiskurs* (hier: „Du sollst nicht lügen!“) eins zu eins auf *jedwede Anwendungssituation* angewendet werden müsse.⁵³ KANT kennt nur die *Begründungsebene* (die Ebene des „kategorischen Imperativs“), ignoriert aber die mögliche Eigenständigkeit der *Anwendungsebene*. Wenn man aber *nicht* zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskurs unterscheidet, dann kommt unweigerlich jener moralistische Rigorismus heraus, an dem KANT „mit geradezu schrecklicher Konsequenz“⁵⁴ festhält. Die fehlende Ebenenunterscheidung ist KANTS blinder Fleck.⁵⁵

3.2.5 KANT und das Töchterlein aus *Unthinkable*

Nachdem wir uns nunmehr die Grundzüge der Moralphilosophie KANTS angeschaut haben, stellt sich die Frage, was KANT zur Frage aus dem Film *Unthinkable* gesagt hätte, ob es ethisch gerechtfertigt sein kann, zum Zweck der Rettung von Menschenleben den Bombenleger oder das Töchterlein vor seinen Augen zu foltern.⁵⁶ KANTS Antwort wäre in Bezug auf das unschuldige Töchterlein eindeutig negativ ausgefallen: „Es ist kategorisch verboten, das unschuldige Töchterlein zu foltern!“ Erinnern wir uns an die „Selbstzweckformel“ des „Kategorischen Imperativs“:

⁵² Ich selber unterscheide nicht nur *Begründungsdiskurs* und *Anwendungsdiskurs* (wie etwa GÜNTHER 1988 oder HABERMAS 1991), sondern drei Ebenen: Begründungs-, Anwendungs- und *Implementierungsebene*. Näher hierzu etwa SCHRAMM (2012) und SCHRAMM (2015).

⁵³ „Kant argumentiert [...] so, als ob es überhaupt keine *Anwendungssituation* geben könnte, in der dieses Verbot gegenüber anderen zurücktreten sollte“ (GÜNTHER 1988, S. 18). Auch HABERMAS (1991, S. 138), merkt an, dass „KANT *Anwendungsprobleme* vernachlässigt“.

⁵⁴ APEL (1988), S. 280.

⁵⁵ Ich glaube, dass dieser „blinde Fleck“ die Erklärung für die Tatsache ist, dass KANT zwar in der reinen *Theorie* ein ganz herausragender Philosoph war, dass er sich aber in der *Praxis* von Anwendungsfragen oftmals als reichlich engstirniger Moralischer herausstellte. Ich komme gleich darauf zurück.

⁵⁶ Zum Thema Rettungsfolter bei KANT näher STEIGER (2013), S. 630 – 656.

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“⁵⁷

Mit der Folterung der Tochter würde man sie eindeutig „als Mittel“ behandeln – zwar zu dem guten Zweck der Rettung unzähliger Menschenleben, aber man würde sie „*bloß* als Mittel“ gebrauchen, *ausschließlich* als Mittel zum Zweck und *nicht* „zugleich als Zweck“, also *nicht* zugleich als „*Zweck an sich selbst*“. Eine solche Instrumentalisierung aber ist aus KANTS Sicht kategorisch verboten. Wenn man einen Menschen als Mittel behandelt, so muss „jederzeit zugleich“ auch die Würde dieses Menschen respektiert werden. Ausnahmen gibt es bei Unschuldigen nicht.⁵⁸

Wenn man jedoch *nicht* in KANTS Bahnen denkt, wird man zwar auch sagen, dass es *im Allgemeinen* tatsächlich ethisch nicht akzeptabel ist, Kinder zu foltern, aber womöglich handelt es sich um *keine* „*unbedingte Pflicht* ist, die in allen Verhältnissen gilt“⁵⁹. Vielleicht gibt es ja „Verhältnisse“ – z.B. die in *Unthinkable* –, in denen es ethisch richtig ist, das Töchterlein zu foltern. Genau diese Frage würde der „Utilitarismus“ stellen und sagen: „Lieber Immanuel,

⁵⁷ KANT (1785 / 1974), S. 61 (Kursivsetzung getilgt).

⁵⁸ Allerdings kommt dieses kategorische Moralurteil in der „messiness“ der Anwendungssituationen m.E. ziemlich schnell ins Rutschen, beispielsweise wenn es darum geht, wie man mit dem Bombenleger verfahren kann oder sollte. Hier ist zunächst einmal zu erwähnen, dass KANT ein ganz entschiedener Befürworter der Todesstrafe für Mörder war (näher hierzu SCHMITZ 2002). Im Tonfall ziemlich arroganten Moralisiertens erklärt KANT, dass im Falle eines Mordes das „*Wiedervergeltungsrecht* (ius talionis)“ (KANT 1797 / 1914, S. 332) zur Anwendung kommen müsse: „Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit.“ (ebd., S. 333) Mögliche strafmildernde Umstände – etwa im Fall der Ermordung des Ehemannes, der seine Frau über Jahrzehnte verprügelt und missbraucht hat – werden nicht diskutiert, sondern lächerlich gemacht: „Überdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, daß ihm damit zu viel und also unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äußerte.“ (ebd., S. 334) Nein, „nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte“ (ebd., S. 333) muss ein Mord mit dem Tode vergolten werden: „So viel also der Mörder sind, [...] so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen, *a priori* begründeten Gesetzen.“ (ebd., S. 334) Die m.E. im Falle eines Mordes aber wichtige moralphilosophische Frage, ob ein Mörder seine Würde aufgrund seiner Tat verloren habe, wird von KANT nicht diskutiert. Im Fall unseres Bombenlegers aus *Unthinkable* kommt als zusätzliche Schwierigkeit der Anwendungssituation noch hinzu, dass er ja noch gar keinen Mord begangen hat, sondern nur damit droht. Unschuldig ist er aber sicherlich auch nicht. Kurz: ich denke, dass KANT ein herausragender *Theoretiker* der Philosophie war, sich aber im dornigen Gestrüpp *praktischer Anwendungsfragen* des Öfteren als bornierter Moralist entpuppt. So revolutionär seine *theoretische* Philosophie war, so sehr blieb KANT in *praktischen* Moralfragen seiner Zeit verhaftet. So vertrat er beispielsweise in Sexualfragen ziemlich konservative Ansichten (die ziemlich genau der traditionellen Sichtweise der katholischen Kirche entsprechen), er lehnte den Suizid als kategorisch verboten ab und betrachtete Organspenden als Verletzung der eigenen Würde. Der KANT-Fan MICHAEL SANDEL, der einige dieser praktischen Ansichten KANTS diskutiert, notiert nicht zu Unrecht: „Philosophen sind nicht immer die besten Ratgeber, wenn es um die Anwendung ihrer Theorien in der Praxis geht.“ (SANDEL 2009 / 2013, S. 177; Übersetzung deutlich modifiziert).

⁵⁹ KANT (1797 / 1991b), S. 641.

schau Dir doch bitte mal die Folgen an: da sterben Millionen! Wenn das Foltern des Töchterleins ein zweckmäßiges Mittel ist, um Millionen zu retten, dann ist es unter dem Strich doch besser, die Millionen zu retten!“

3.3 Der Durchschnittsnutzen des klassischen „Utilitarismus“

Die Ethikkonzeption des „Utilitarismus“ stellt – wie man bereits am Namen erkennen kann – die Kategorie des *Nutzens* oder der *Nützlichkeit* (lat. *utile* = nützlich; engl. *utility* = Nützlichkeit) in den Mittelpunkt. So erklärt der eigentliche Begründer des Utilitarismus, JEREMY BENTHAM (*1748; †1832), zur „Nützlichkeit“:

„Unter Nützlichkeit ist jene Eigenschaft an einem Objekt zu verstehen, durch die es dazu neigt, Gewinn, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück hervorzubringen (dies alles läuft im vorliegenden Fall auf das gleiche hinaus) oder (was eben-falls auf das gleiche hinausläuft) die Gruppe, deren Interesse erwogen wird, vor Unheil, Leid, Bösem oder Unglück zu bewahren; sofern es sich bei dieser Gruppe um die Gemeinschaft im allgemeinen handelt, geht es um das Glück der Gemeinschaft; sofern es sich um ein bestimmtes Individuum handelt, geht es um das Glück dieses Individuums“⁶⁰.

Und der zweite Hauptvertreter des klassischen Utilitarismus, JOHN STUART MILL (*1806; †1873), bestimmt diese „Nützlichkeit“ als die Basiskategorie der utilitaristischen Ethik:

„Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, daß Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken.“⁶¹

Dabei ist jedoch für den Utilitarismus der „*moral point of view*“ entscheidend. Denn es geht nicht einfach nur um meinen Eigennutzen oder mein eigenes Glück, das befördert werden soll – das wäre der „*economic point of view*“ des Homo Oeconomicus. „*Moralisch richtig*“ wird eine Handlung im Utilitarismus erst dadurch, dass sie *unparteilich* den größten *Durchschnittsnutzen* produziert. Die berühmte Formulierung dieses „Prinzips des größten Glücks“ lautet bei JEREMY BENTHAM folgendermaßen:

„Es ist das größte Glück der größten Zahl, das der Maßstab für richtig und falsch ist.“⁶²

⁶⁰ BENTHAM (1780 / 1789), p. ii [2]. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 235.

⁶¹ MILL (1863 / 2015), p. 121. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 298.

⁶² Im Original: “it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong” (BENTHAM 1776 / 1891, p. 93). Deutsch: Meine Übersetzung.

Ein wichtiger Grund für Bentham, seinen Utilitarismus an mathematischen Nutzengrößen zu orientieren, bestand in seinem Ziel, die Ethik aus KANTS transzendentalen Wolken auf den Boden *empirischer* Größen herabzuholen und sie als eine *kalkulierende* Disziplin zu entwerfen, als eine echte „*Wissenschaft der Moral*“⁶³. Allerdings ist der Utilitarismus zugleich eine wirkliche *Ethik*, eine „*Wissenschaft der Moral*“, eine an empirischen Nutzengrößen orientierte Systematisierung des „*moral point of view*“.

3.3.1 Illustrationsbeispiel: Die Holzplanke

Die Tatsache, dass es sich beim Utilitarismus in der Tat um eine *Ethikkonzeption* handelt, also um eine Konkretisierung des „*moral point of view*“ und nicht nur um eine Variante des „*economic point of view*“, möchte ich anhand eines kleinen (selbsterdachten) Anschauungsbeispiels illustrieren: Nach einem Schiffsuntergang schwimmt eine Familie, also die beiden Eltern und ihre beiden Kinder im Alter von elf und neun Jahren im Meer. Die Kräfte schwinden langsam. Da taucht auf einmal eine Holzplanke (von dem untergegangenen Schiff) auf, an der man sich festhalten könnte. Allerdings ist der Holzbalken nicht groß genug, um alle zu retten; er kann nur entweder zwei Erwachsene oder aber einen Erwachsenen und zwei Kinder tragen. Wenn sich alle vier Familienmitglieder auf die Planke stützen, werden alle vier ertrinken. Die Familie muss nun über Leben und Tod entscheiden. Insgesamt handelt es sich um eine *tragische* Situation, in der es keinen Weg gibt, alle vier Menschen zu retten.

Ein Homo Oeconomicus würde diese Debatte erst gar nicht beginnen, sondern sich seinen Platz an der Holzplanke sichern und alle anderen wegtreten. Eine utilitaristisch denkende Familie wird hingegen versuchen, diejenige Konstellation mit dem größten Durchschnittsnutzen zu ermitteln. Vermutlich wird man sich zunächst für die beiden Kinder entscheiden, da sie ihr Leben noch weitgehend vor sich haben und im Falle des Ertrinkens dieser ganze Lebensnutzen zerstört würde. Wer dann von Mutter oder Vater an die Holzplanke darf, hängt davon ab, welcher Tod den geringeren Nutzen vernichtet. Falls nun die familiäre Nutzenbilanzierung ergäbe, dass der Vater keinen Platz an dem Balken bekommt, müsste er sich – als aufrechter Utilitarist – in geradezu heroischer Selbstaufopferung vom Balken entfernen. Das wäre das glatte Gegenteil dessen, was ein Homo Oeconomicus tun würde. Der Utilitarismus ist eine echte *Ethikkonzeption*, und sogar eine teilweise ziemlich anspruchsvolle!

⁶³ Im Original: „moral science“ (BENTHAM 1780 / 1789, p. i). Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 235.

Um den klassischen Utilitarismus nun näher zu erläutern und auch eine wichtige Differenz zwischen den beiden Hauptvertretern, BENTHAM und MILL, zu verdeutlichen, kann man den klassischen Utilitarismus in drei Prinzipien unterteilen, das *Folgen-*, das *Nutzen-* und das *Sozialprinzip*.

3.3.2 Das Folgenprinzip

In starkem Gegensatz zur Ethik KANTS, in der das moralisch Entscheidende explizit von allen Folgen losgelöst wird⁶⁴, erklärt der Utilitarismus, dass *allein die Folgen* oder Konsequenzen einer Entscheidung für die ethische Beurteilung ausschlaggebend seien. Näherhin sei die Konzentration auf die Folgen nur deswegen relevant, weil es eben darauf ankomme, was an „Leid oder Freude“ aus den verschiedenen Handlungen resultiere:

„Von den Folgen einer Handlung, wie immer sie auch aussehen mögen, können nur solche als wesentlich bezeichnet werden, die entweder aus Leid oder Freude bestehen oder einen Einfluß auf die Erzeugung von Leid oder Freude haben“⁶⁵.

Es interessiert nicht die Handlung selbst, sondern lediglich das, was sie bewirkt. Und bezüglich der Folgen oder Konsequenzen sind Freude oder Leid die alles entscheidenden Größen:

„Freuden und das Vermeiden von Leiden sind also die *Ziele*“⁶⁶.

Nur auf diese Konsequenzen kommt es an, nicht auf die Handlung in sich selber. So gibt es im Utilitarismus kein Gebot, kategorisch stets die Wahrheit zu sagen; und es gibt auch kein kategorisches Verbot, jemals andere Menschen zu foltern oder zu töten:

„Unter bestimmten Umständen kann sogar das Töten eines Menschen eine nützliche Handlung sein; unter anderen Umständen kann es schädlich sein, ihm Essen vorzusetzen.“⁶⁷.

Beispielsweise kann ein Diktatorenmord eine nützliche Sache sein, und es wäre kontraproduktiv, hier auf die Menschenrechte des Diktators zu pochen. Ebenso kann es

⁶⁴ So sagt KANT, in Bezug auf den *moralischen* Wert einer Handlung komme es allein auf den „guten Willen“ an und *nicht* auf „das, was er bewirkt, oder ausrichtet“, *nicht* auf die „Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes“, nicht auf die „Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit“ (alle Zitate KANT 1785 / 1974, S. 19). Kurz: die Folgen sind zwar nicht generell unwichtig, aber sie sind laut KANT unerheblich für den *moralischen* Gehalt einer Handlung.

⁶⁵ BENTHAM (1780 / 1789), p. lxvii [67]. Deutsch: Meine Übersetzung.

⁶⁶ BENTHAM (1780 / 1789), p. xxvi [26]. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 236.

⁶⁷ BENTHAM (1780 / 1789), p. lxvii [74]. Deutsch: Meine Übersetzung.

wünschenswerte Folgen haben, einen Bombenleger auszuhungern, um ihn dazu zu bewegen, den Standort der Bomben zu verraten. Kategorische Menschenrechte, die einem jeden Menschen in jedweder Situation zustehen, kommen im ursprünglichen Utilitarismus des JEREMY BENTHAM nicht vor.⁶⁸ BENTHAM ging sogar so weit, die französische Menschenrechtserklärung als „Unsinn auf Stelzen“ („nonsense upon stilts“) zu bezeichnen.⁶⁹

Das *Folgenprinzip* – auch „*Teleologieprinzip*“ genannt (gr. τέλος = Folge, Zweck, Ziel) – zeigt, dass der Utilitarismus zu den „*teleologischen*“ oder „*konsequentialistischen*“ Ethik gehört – im Unterschied zu den „*deontologischen*“ Ethiken (gr. δεον = Pflicht), die vor allem in der Moralphilosophie KANTS repräsentiert sind.⁷⁰

Der Unterschied zwischen der „*deontologischen*“ Pflichtenethik KANTS einerseits und der „*teleologischen*“ Ethik des Utilitarismus wird deutlich, wenn man sie anhand des folgenden Fallbeispiels konkretisiert. Nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 auf das *World Trade Center* wurde auch in Deutschland verstärkt darüber diskutiert, inwiefern der Abschuss von Flugzeugen, die mutmaßlich entführt wurden, um terroristische Angriffe auf Bodenziele durchzuführen, ethisch und juristisch akzeptabel, geboten oder verboten ist. Schließlich hat das deutsche Bundesverfassungsgericht in einem Urteil vom 15. Februar 2006 solche Abschüsse verboten. Zur Begründung wird im dritten Leitsatz zum Urteil des Ersten Senats (1 BvR 357/05) erklärt:

„Die Ermächtigung der Streitkräfte, gemäß § 14 Abs. 3 des Luftsicherheitsgesetzes durch unmittelbare Einwirkung mit Waffengewalt ein Luftfahrzeug abzuschießen, das gegen das Leben von Menschen eingesetzt werden soll, ist mit dem Recht auf Leben nach Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG in Verbindung mit der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG nicht vereinbar, soweit davon tatunbeteiligte Menschen an Bord des Luftfahrzeugs betroffen werden.“⁷¹

Für die KANT-Kundigen ist unmittelbar erkennbar, dass dies eine Begründung ganz im Sinne

⁶⁸ Bei JOHN STUART MILL sollte sich das ändern. Dazu gleich.

⁶⁹ Näherhin erklärt er zu Moral und Logik „dieses gefeierten Werkes“: „Seine Logik ist aus demselben Holz wie seine Moral: ein unaufhörlicher Strom von Unsinn, der einem unaufhörlichen Mißbrauch von Wörtern entspringt. [...] Man blicke auf den Buchstaben und wird nichts als Unsinn finden: – Man blicke hinter den Buchstaben und wird rein gar nichts finden. [...] Natürliche Rechte sind schlichter Unsinn, natürliche und unantastbare Rechte rhetorischer Unsinn, Unsinn auf Stelzen.“ (BENTHAM 1795 / 2013, S. 139 & 140 & 147)

⁷⁰ Allerdings kann man sich – wie bereits erwähnt – selbst bei KANT fragen, ob er tatsächlich ein so lupenreiner Deontologe war (siehe eine Fußnote im Abschnitt 3.2.4). Für nahezu alle Ethiken in der Tradition Kants sind die Folgen jedenfalls von Belang (vgl. RAWLS 1971 / 1979, S. 48).

⁷¹ Bundesverfassungsgericht (2006a).

des „Kategorischen Imperativs“ KANTS ist. Das Bundesverfassungsgericht beruft sich auf die „Menschenwürdegarantie“, die es kategorisch verbietet, Unschuldige zu töten. In der zugehörigen Pressemitteilung wird das Urteil darüber hinaus in typisch KANTischer Terminologie begründet:

„[T]atunbeteiligte Menschen an Bord des Luftfahrzeugs [...] Diese würden dadurch, dass der Staat ihre Tötung als *Mittel* zur Rettung anderer benutzt, als *bloße Objekte* behandelt; ihnen werde dadurch der Wert abgesprochen, der dem Menschen *um seiner selbst willen* zukommt.“⁷²

In den Worten KANTS: Die unschuldigen Flugzeuginsassen würden „*bloß als Mittel* gebraucht werden“⁷³, obgleich der Mensch doch „ist *Zweck an sich selbst*“⁷⁴ sei. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts ist also durchdrungen vom Geist der Moralphilosophie KANTS.

In denkbar schärfstem Kontrast zum Bundesverfassungsgericht würde dagegen eine Utilitaristin argumentieren, dass ein solches Abschussverbot die Tötung Tausender Menschen zur Konsequenz habe und dass das dadurch verursachte Leid das Leid der – sagen wir – 150 Flugzeuginsassen deutlich übersteige. Die Durchschnittsnutzenbilanz sei hier ganz eindeutig. Überdies würde die Utilitaristin noch das Zusatzargument anführen, dass die Flugzeuginsassen ja in jedem Fall getötet werden – entweder durch den Abschuss oder durch den Crash in das Gebäude – und man durch das Nichtabschießen überhaupt kein Menschenleben gerettet habe. Sie würde also ausschließlich mit den Folgen arbeiten und nicht mit moralphilosophischen Erwägungen zu „Zweck an sich selbst“.

Die meisten der Bürgerinnen und Bürger Deutschlands denken diesbezüglich eher utilitaristisch und nicht kantisch. Dies zeigte sich anlässlich eines Fernsehfilms mit dem Titel *Terror – Ihr Urteil* (Regisseur: LARS KRAUME; nach dem gleichnamigen Theaterstück von FERDINAND VON SCHIRACH), der am 17. Oktober 2016 in der ARD (und im ORF und SRF) ausgestrahlt wurde.⁷⁵ Der Film dreht sich um den Luftwaffen-Major Lars Koch, der ein entführtes Passagierflugzeug mit 164 Insassen, welches Kurs auf die mit 70.000 Menschen gefüllte *Allianz-Arena* in München genommen hatte, eigenmächtig mit einer Rakete abgeschossen hatte, um damit die Menschen im Stadion zu retten. Gegen Ende der Sendung wurden dann die Zuschauer*innen aufgefordert, über Freispruch oder Verurteilung Lars Kochs abzustimmen.

⁷² Bundesverfassungsgericht (2006b).

⁷³ KANT (1788 / 1974), S. 210.

⁷⁴ KANT (1788 / 1974), S. 210.

⁷⁵ Ein Trailer ist hier zu sehen: <https://www.youtube.com/watch?v=iVVXTtiZqzc>

Eine deutliche Mehrheit von 86,9 % entschied sich in Deutschland für einen Freispruch, und nur 13,1 % stimmten für eine Verurteilung. Während das Bundesverfassungsgericht KANT gefolgt ist und „deontologisch“ argumentierte, urteilte das deutsche Volk in diesem Fall mit großer Mehrheit folgenorientiert („teleologisch“) und *utilitaristisch*.

3.3.3 Das Nutzenprinzip

Als Kriterium zur Beurteilung der Folgen wird die Kategorie des Nutzens in Anschlag gebracht. Gut ist, was der Allgemeinheit unparteilich am meisten nützt, schlecht ist dagegen, was ihr schadet oder im Durchschnitt Leid bereitet.

„Das Prinzip der Nützlichkeit ist die Grundlage des vorliegenden Werkes [...]. Unter dem Prinzip der Nützlichkeit ist jenes Prinzip zu verstehen, das schlechthin jede Handlung in dem Maß billigt oder mißbilligt, wie ihr die Tendenz innezuwohnen scheint, das Glück der Gruppe, deren Interesse in Frage steht, zu vermehren oder zu vermindern, oder – das gleiche mit anderen Worten gesagt – dieses Glück zu befördern oder zu verhindern. Ich sagte: schlechthin jede Handlung, also nicht nur jede Handlung einer Privatperson, sondern auch jede Maßnahme der Regierung.“⁷⁶

Da es dem Utilitarismus als Ethik nun jedoch nicht einfach um die Nutzenmaximierung des Einzelnen geht („economic point of view“), sondern um den unparteilichen Durchschnittsnutzen *aller* Betroffenen, müssen die aggregierten Nutzen *bilanziert* werden:

„Man addiere die Werte aller *Freuden* auf der einen und die aller *Leiden* auf der anderen Seite. [...] Man ziehe die *Bilanz*; befindet sich das Übergewicht auf der Seite der *Freude*, so ergibt sich daraus für die betroffene Gesamtzahl oder Gemeinschaft von Individuen eine allgemein *gute Tendenz* der Handlung: befindet es sich auf der Seite des *Leids*, ergibt sich daraus für die gleiche Gemeinschaft eine allgemein *schlechte Tendenz*.“⁷⁷

Das moralisch Richtige besteht also in der Wahl derjenigen Entscheidung, die den *Nutzen* einer Gemeinschaft oder Gesellschaft *unparteilich maximiert*. An dieser Stelle lassen sich *zwei kritische Einwände* erheben: zum einen den Einwand, dass man doch gar nicht über *genaue* Nutzenwerte verfügt, die man ordentlich bilanzieren könnte; und zum anderen den Einwand, dass man dieses Bilanzierungsverfahren doch gar nicht in jedweder Situation *streng* durchführen kann.

⁷⁶ BENTHAM (1780 / 1789), p. xxvii f. [27 f.]. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 235.

⁷⁷ BENTHAM (1780 / 1789), p. ii [2]. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 238.

Was den *ersten* Einwand anbelangt, muss man auch als Utilitarist*in einräumen, tatsächlich nicht über auch nur annähernd genaue Nutzenwerte zu verfügen. Wenn ich beispielsweise in der eingangs geschilderten Unfallsituation an den beiden Verletzten vorbeikomme, bin ich in der Tat nicht in der Lage, eine präzise Zahl anzugeben, wie viele Nutzeneinheiten es den Verletzten einbringen würde, wenn ich anhalte und helfe. Ich kann also in der Tat nicht den Bleistift spitzen und eine zahlengenaue Bilanz aufschreiben. Gleichwohl denke ich nicht, dass man mit diesem Einwand das Nutzenprinzip des Utilitarismus zu Fall bringen kann. Denn Nutzenbilanzierungen dieser Art sind der normale Alltag. Jeden Morgen muss ich beim Frühstück entscheiden, ob ich mir Kaffee oder Tee zubereite – ohne genaue Nutzenwerte der einen oder der anderen Option angeben zu können. Trotzdem wählen wir faktisch dasjenige Getränk, von dem wir uns an diesem Tag mehr Freude versprechen. Das Leben ist auch in dieser Hinsicht einfach *messy*: wir müssen fast immer „Pi mal Daumen“ ins Unreine hinein entscheiden.

Zum *zweiten* Einwand äußert sich BENTHAM selber dahingehend, dass man das von ihm vorgeschlagene Bilanzierungsverfahren in der Tat nicht in jedweder Situation *streng* durchführen kann, dass es aber gleichwohl als regulative Idee unsere Abwägungen bestimmen und sich so zumindest ein Stück weit einem „exakten Verfahren“ annähern kann:

„Es kann nicht erwartet werden, daß dieses Verfahren vor jedem moralischen Urteil und vor jeder gesetzgebenden oder richterlichen Tätigkeit streng durchgeführt werden sollte. Es mag jedoch immer im Blick sein, und je mehr sich das bei solchen Anlässen tatsächlich durchgeführte Verfahren diesem annähert, desto mehr wird sich ein solches Verfahren dem Rang eines exakten Verfahrens annähern.“⁷⁸

Nun gab es aber im Hinblick auf die Bilanzierung der Nutzen eine ethisch doch ziemlich gewichtige Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Hauptvertretern BENTHAM und MILL. Und zwar ging es um die (zunächst harmlos klingende) Frage, ob man bei dieser Nutzenbilanzierung nur *quantitativ* oder aber auch *qualitativ* vorgehen sollte.

JEREMY BENTHAM machte keine qualitativen Unterschiede zwischen verschiedenen Nutzenarten. Vielmehr ist jedwede Art von Nutzen – egal, um welche Art von Lustgewinn es sich handelt – gleich zu behandeln und geht rein *quantitativ* ein in die Nutzenbilanz.

⁷⁸ BENTHAM (1780 / 1789), p. ii [2]. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 238.

„Lassen wir unsere Vorurteile einmal beiseite, dann ist das Spiel push-pin von gleichem Wert wie die Künste und Wissenschaften der Musik und Poesie. Wenn das Spiel push-pin mehr Freude bereitet, ist es wertvoller als die beiden anderen.“⁷⁹

Ob erhabene Genüsse mit BACH oder BEETHOVEN oder billiges Vergnügen mit deutschen Schlagern, ob gehobene Literatur oder Bordellvergnügen – in BENTHAMs liberaler Sicht zählt nicht das (angeblich) kulturell Hochwertigere mehr und das Minderwertigere weniger – es zählt ausschließlich die jeweils faktisch empfundene Nutzen*quantität*.

Während BENTHAM also alle Arten von Nutzen rein *quantitativ* bilanziert, macht JOHN STUART MILL durchaus *qualitative* Unterschiede zwischen verschiedenen Nutzensorten, spricht „von der unterschiedlichen Qualität von Freuden“⁸⁰ und unterscheidet ausdrücklich zwischen „höheren“ und „niedrigeren“ Genüssen. Hintergrund der Argumentation MILLS sind Befürchtungen von Kritiker*innen, der Utilitarismus würde zu einer kulturellen Absenkung des Niveaus der Freuden auf eine Ebene, „die nur der Schweine würdig wäre“⁸¹. MILL widerspricht diesem Trivialisierungsszenario⁸², stellt aber dabei nicht die These „von der unterschiedlichen

⁷⁹ BENTHAM (1825) [Book III, Chapter I], p. 206. Deutsch: Meine Übersetzung. Pushpin war im England des 16. bis 18. Jahrhunderts ein Spiel mit Nadeln (pins).

⁸⁰ MILL (1863 / 2015), p. 122. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 299.

⁸¹ Im Text MILLS bezieht sich diese Formulierung auf die (angebliche) Sichtweise des Utilitarismus selber: die utilitaristische „Lebensauffassung, auf der diese Theorie der Moral wesentlich beruht: daß Lust und das Freisein von Unlust die einzigen Dinge sind, die als Endzwecke wünschenswert sind, [...] stößt bei vielen Menschen [...] auf eingewurzelte Abneigung. Der Gedanke, daß das Leben (wie sie sagen) keinen höheren Zweck habe als die Lust, kein besseres und edleres Ziel des Wollens und Strebens, erscheint ihnen im äußersten Grade niedrig und gemein; als eine Ansicht, die nur der Schweine würdig wäre“ (deutsche Übersetzung nach: HÖFFE 1989 / 1999 / Hg., S. 299).

⁸² MILL lässt sich von einer Vermutung leiten: „Nur wenige Menschen würden darein einwilligen, sich in eines der niederen Tiere verwandeln zu lassen, wenn man ihnen verspräche, daß sie die Befriedigung des Tiers im vollen Umfange auskosten dürften.“ Auch wollten sie, so MILL, weder ein Narr noch ein Dummkopf sein, „auch wenn sie überzeugt wären, daß der Narr, der Dummkopf oder der Schurke mit seinem Schicksal zufriedener ist als sie mit dem ihren.“ So würden laut MILL nach dem Motto verfahren: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedengestelltes Schwein“. Insgesamt ergibt sich für ihn die folgende systematische (und optimistische) Überlegung: „Fragt man mich nun, was ich meine, wenn ich von der unterschiedlichen Qualität von Freuden spreche, und was eine Freude – bloß als Freude, unabhängig von ihrem größeren Betrag – wertvoller als eine andere macht, so gibt es nur eine mögliche Antwort: von zwei Freuden ist diejenige die wünschenswertere, die von allen oder nahezu allen, die beide erfahren haben, ungeachtet des Gefühls, eine von beiden aus moralischen Gründen vorziehen zu müssen, entschieden bevorzugt wird. Wird die eine von zwei Freuden von denen, die beide kennen und beurteilen können, soweit über die andere gestellt, daß sie sie auch dann noch vorziehen, wenn sie wissen, daß sie größere Unzufriedenheit verursacht, und sie gegen noch so viele andere Freuden, die sie erfahren könnten, nicht eintauschen möchten, sind wir berechtigt, jener Freude eine höhere Qualität zuzuschreiben, die die Quantität soweit übertrifft, daß diese im Vergleich nur gering ins Gewicht fällt.“ (alle Zitate: MILL 1863 / 2015, p. 122 – 124; deutsche Übersetzung nach: HÖFFE 1989 / 1999 / Hg., S. 299 f.) MILLS Argumentation ist nicht unplausibel, aber empirisch möglicherweise zu optimistisch.

Qualität von Freuden⁸³ in Frage, die in BENTHAMs rein quantitativer Sicht abgelehnt wird. MILL hingegen stellt eben nicht alle Freuden auf die qualitativ gleiche Ebene, sondern macht qualitative Unterschiede („höhere“ vs. „geringere“ Nutzentypen). Die logische Konsequenz ist dann, dass in der Nutzenbilanzierung „geringere“ Freuden (Spaßfreuden) auch geringer zählen sollten als „höhere“ Freuden (Kulturfreuden), die in der Bilanz dann eben stärker zu Buch schlagen.⁸⁴ Beispielsweise würde MILL den Nutzen eines Sadisten, dem es eine perverse Freude bereitet, andere Lebewesen zu quälen⁸⁵, als minderwertig in der Nutzenbilanz einstufen oder diese perverse Nutzensorte gar nicht in der Bilanz berücksichtigen. Um diese qualitative Bewertung, die in MILLs Konzeption des Utilitarismus konzeptionell enthalten ist, zu veranschaulichen, stelle man sich folgende Situation vor. Da ist also ein Sadist, der aus einem seiner sadistischen Umtriebe, also dem Quälen eines armen Opfers *just for fun* – sagen wir – 40 *Nutzeneinheiten* (an perversen Sadistennutzen), gewinnt. Sein Opfer hingegen muss – sagen wir – 30 *Leideinheiten* erdulden. Vor die Frage gestellt, ob der Sadist moralisch berechtigt ist, sein Opfer zu quälen, müsste ein rein quantitativ vorgehender Utilitarist – also etwa BENTHAM – die Frage bejahen. Mehr noch: BENTHAM müsste logisch sogar erklären, der Sadist sei moralisch *verpflichtet*, sein Opfer zu quälen – erhöht er doch mit seinem Treiben den Durchschnittsnutzen. Spätestens dieser Konsequenz einer rein *quantitativ* bewertenden Logik könnte MILL aber nicht mehr zustimmen. Denn: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedengestelltes Schwein“⁸⁶. Unser Sadist ist ein solches „zufriedengestelltes Schwein“, das nur ein sehr billiges Vergnügen kennt. Solch ein perverser Nutzen entspricht genau *nicht* dem „höheren“, also „menschlich bereichernden“⁸⁷ Nutzen, der MILL im folgenden Zitat vorschwebt:

„Ich betrachte Nützlichkeit als letzte Berufungsinstanz in allen ethischen Fragen, aber es muss Nützlichkeit im weitesten Sinne sein, begründet in den permanenten Interessen der Menschheit als eines sich entwickelnden Wesens.“⁸⁸

⁸³ MILL (1863 / 2015), p. 122. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE (1989 / 1999 / Hg.), S. 299.

⁸⁴ MILL hatte ja erklärt, dass die Nachfrage der Leute nach kulturell „höheren“ Freuden größer sei als die Nachfrage nach billigen Spaßfreuden, obwohl die Leute mit den Kulturfreuden rein vom Spaßfaktor her unzufriedener seien. Die geringere Nachfrage nach bloßen Spaßfreuden impliziert dann in der Nutzenbilanz einen geringeren Wert.

⁸⁵ Eines der Szenarien ist beispielsweise das der „sadistischen (Gefängnis)Wärter“, die Spaß daran haben, einen Gefangenen zu foltern.

⁸⁶ MILL (1863 / 2015), p. 124. Deutsche Übersetzung nach: HÖFFE 1989 / 1999 / Hg., S. 301.

⁸⁷ So die Formulierung bei SANDEL (2009 / 2013), S. 81.

⁸⁸ MILL (1859 / 2010), S. 20; Übersetzung modifiziert.

Um die Relevanz dieses Problems noch etwas weiter zu illustrieren, können wir uns an die historische Praxis im Kolosseum des alten Rom erinnern, zur Unterhaltung der Massen Christenmenschen und andere Gruppen, die als Staatsfeinde galten, Löwen oder Hunden zum Fraß vorzuwerfen. Hier haben die armen Opfer die entsetzlichsten Qualen erlitten. Aber angesichts der Tatsache, dass im Kolosseum mehr als 50.000 Zuschauer ihren Spaß hatten, könnte die Nutzenbilanz ohne Weiteres zugunsten brutaler Unterhaltungsveranstaltungen dieser Art ausfallen. Ähnlich wie in dem Beispiel mit dem Sadisten müsste BENTHAM dann die Frage nach der moralischen Berechtigung solcher Schauspiele bejahen, möglicherweise sogar wieder eine entsprechende moralische *Pflicht* in Betracht ziehen. MILL hingegen würde solcherlei Praktiken ablehnen, denn ganz sicher gehört die Sorte des Nutzens, den die johlenden Zuschauer aus dem Zerfleischen der Opfer ziehen, nicht zum menschlich bereichernden Nutzen, der „in den permanenten Interessen der Menschheit als eines sich entwickelnden Wesens“ gründet.

Nur unter dieser Voraussetzung, also der von MILL formulierten Bedingung, dass perverse, menschenfeindliche Nutzentypen nicht akzeptabel sind, entgeht man der paradoxen Schlussfolgerung, zu der sich BENTHAM gezwungen sähe: dass ein Sadist zu seinem Treiben *moralisch berechtigt* und sogar *verpflichtet* sei. Hier zeigt sich, dass der „moral point of view“ in vielen Fällen nicht nur in der Ermittlung des größten Durchschnittsnutzens bestehen kann, sondern auch in der Anerkennung einer Würde aller Menschen. Man könnte es auch so sagen: MILL importiert KANT in den Utilitarismus – und ich finde das durchaus plausibel. Der waschechte und reine Utilitarismus eines JEREMY BENTHAM ist das dann aber freilich nicht mehr. In diesem Sinn formuliert MICHAEL SANDEL zu Recht:

„Mills Glaube an den Wert der höheren menschlichen Fähigkeiten ist überzeugend – folgt aber nicht der utilitaristischen Logik. [...] Von den zwei Gründungsvätern des Utilitarismus war Mill der humanere, Bentham der konsistentere Philosoph.“⁸⁹

Ich selber glaube: diese Tatsache zeigt, dass wir nicht mit einem einzigen Ethikmodell auskommen, um alle Anwendungssituationen adäquat ethisch beurteilen zu können. Wir brauchen eine Pluralität an moralphilosophischen Konzeptionen.

⁸⁹ SANDEL (2009 / 2013), S. 80 f..

3.3.4 Das Sozialprinzip

Schließlich geht es dem Utilitarismus – wie schon mehrfach angesprochen – nicht einfach um eine individuelle Nutzenmaximierung („*economic point of view*“), sondern um eine *unparteiliche* Nutzenmehrung („*moral point of view*“). Ethisch richtig ist ein Handeln oder eine Regel dann und nur dann, wenn es/sie *unparteilich* den höchsten *Durchschnittsnutzen* produziert. Das ist der Inhalt des „Sozialprinzips“, welches in der berühmten Formulierung BENTHAMs lautet:

„Es ist das größte Glück der größten Zahl, das der Maßstab für richtig und falsch ist“.⁹⁰

Es ist dieses Sozialprinzip, welches den Utilitarismus zu einer wirklichen *Ethik* macht, die eine der moralphilosophisch möglichen Konkretisierungen des „*moral point of view*“ darstellt. Eine andere Frage ist allerdings die, ob BENTHAMs Anwendungsprinzips des größten Durchschnittsnutzens („Sozialprinzip“) in allen Entscheidungssituationen überzeugt⁹¹, denn wie alle Ethikmodelle hat auch der Utilitarismus einen blinden Fleck.

3.3.5 Der blinde Fleck des klassischen Utilitarismus

Der ursprüngliche Utilitarismus JEREMY BENTHAMs empfiehlt als moralisch richtige Entscheidung diejenige Option, die den größten Durchschnittsnutzen liefert. Der blinde Fleck des originalen Utilitarismus ist nun offensichtlich: bereits an BENTHAMs Formulierung des „Sozialprinzips“, es ginge um „das größte Glück der größten Zahl“, ist unschwer zu erkennen, dass es hier oft auch eine „kleine(re) Zahl“ von Menschen gibt, für die die Durchschnittsnutzenlösung eben kein Glück, sondern Unglück bedeutet. Utilitaristisch ist es völlig normal, dass das Leid des einen durch die größere Freud' aller anderen aufgewogen wird. Es gibt im Utilitarismus BENTHAMs kein deontologisches Prinzip (gr. $\delta\epsilon\omicron\nu$ = Pflicht), also keine kategorische Pflicht zur Achtung der Würde oder der Rechte einzelner Personen. Ein absolut geltender Schutz ist weder für die Insassen eines von Terroristen entführten Flugzeugs, noch für das Opfer eines Sadisten oder für Christen im Kolosseum vorgesehen. Entscheidend ist allein der Durchschnittsnutzen. Daher lautet der gängigste Einwand gegen BENTHAMs Utilitarismus, dass er über *Würde und Rechte des/der Einzelnen* hinweggehe.⁹² Und in der Tat tut BENTHAM das

⁹⁰ BENTHAM (1776 / 1891), p. 93; Kursivsetzung getilgt. Deutsch: Meine Übersetzung.

⁹¹ Aus meiner Sicht gibt es in „tragischen Entscheidungen“ keine Alternative zu utilitaristischen Entscheidungen, in anderen Anwendungssituationen aber durchaus.

⁹² Zu dieser Kritik vgl. stellvertretend für zahllose Quellen etwa SANDEL (2009 / 2013), S. 55 – 60. Der Wirtschaftsethiker ANDREAS SUCHANEK weist zudem noch auf empirische Umsetzungsprobleme hin: der

ganz systematisch, wenn er – wie bereits erwähnt – die natürlichen Menschenrechte als “non-sense upon stilts”⁹³ einstuft. Bereits der zweite Hauptvertreter des klassischen Utilitarismus, JOHN STUART MILL, hatte – wie dargestellt – genau an diesem Punkt seine Schwierigkeiten: „Mills Schriften lassen sich als unermüdlicher Versuch lesen, die Rechte des Einzelnen mit der [...] von Bentham übernommenen utilitaristischen Idee zu versöhnen.“⁹⁴

Allerdings lässt sich auch BENTHAMs originaler Utilitarismus trotz dieses blinden Flecks nicht so einfach beiseitelegen – im Gegenteil. Denn es gibt zahlreiche Situationen im menschlichen Leben, in denen man *gezwungen* ist, „das größte Glück der größten Zahl“ mit dem Leid einer kleineren Zahl von Menschen zu verrechnen. Das sind die sogenannten „*tragischen Entscheidungen*“ („*tragic choices*“)⁹⁵. In „tragische Entscheidungen“ macht man sich auf jeden Fall die Hände schmutzig. „Tragische Entscheidungen“ sind solche, in denen es unausweichlich Opfer geben wird und in denen daher der Verweis auf die unverrechenbare Würde eines jeden einzelnen Menschen nicht weiterhilft. Was nützt etwa in der Situation mit der Holzplanke der Verweis auf die unverrechenbare Würde aller beteiligten Personen? KANTs „kategorischer Imperativ“, jeder Mensch sei ein „*Zweck an sich selbst*“ ist, trage also seine Würde in sich selbst trägt, weswegen sein Wohl nicht mit dem Wohl anderer verrechnet werden dürfe, bringt hier nichts. Denn die „tragische Situation“ zwingt dazu, gegen diese „unverrechenbare“ Würde von ein oder zwei Beteiligten zu verstoßen. Es gibt keine Lösung, in der nicht mindestens ein Mensch stirbt. Genau deswegen ist die Situation eben „tragisch“. Ähnlich verhält es sich bei der Frage des Abschusses eines entführten Flugzeugs. Da mag das Bundesverfassungsgericht mit KANT einen Abschuss kategorisch verbieten, doch damit verurteilt es Tausende von Menschen im *World Trade Center* oder im vollbesetzten Fußballstadion zum Tod. (Überdies werden die Flugzeuginsassen sowieso sterben – ob durch den Abschuss oder den Crash des Flugzeugs.) Oder erinnern wir uns an den Beginn der Corona-Pandemie. Da titelten die

Utilitarismus gehe „auf Kosten [...] der Würde jedes einzelnen. Im Utilitarismus kann der Nutzen (Wille) des einzelnen verrechnet werden gegen den Nutzen (Willen) anderer. Das aber ist nicht nur normativ problematisch, sondern führt auch zu erheblichen Problemen in der Umsetzung, ökonomisch formuliert: zum Problem der Anreizkompatibilität“ (SUCHANEK 2001, S. 11), weil diejenigen, die nicht vom „größten Glück der größten Zahl“ profitieren, über kurz oder lang aufbegehren und den utilitaristischen Gesellschaftsvertrag aufkündigen werden.

⁹³ BENTHAM (1795 / 2002), p. 330.

⁹⁴ SANDEL (2009 / 2013), S. 71.

⁹⁵ Klassisch zu den „tragic choices“: CALABRESI / BOBBIT (1978). Eine Definition legt etwa John DANAHER vor: „Ich definiere eine tragische Entscheidung als einen moralischen Konflikt, bei dem zwei oder mehr moralische Verpflichtungen oder Werte so miteinander konkurrieren, dass sie nicht durch Entscheidungsfindung gelöst oder in Einklang gebracht werden können.“ (DANAHER 2022, p. 6; meine Übersetzung)

Zeitungen etwa: „Drama im Elsass: Ärzte lassen Ältere über 80 sterben“⁹⁶. Da schlichtweg zu wenige Beatmungsgeräte verfügbar waren, musste man unter den bedürftigen Patient*innen auswählen, obwohl alle die gleiche Würde hatten. Jedwede „Triage“⁹⁷ immer eine „tragische Entscheidung“. Und in den meisten „tragischen“ Entscheidungssituationen gibt es aus meiner Sicht keine wirkliche Alternative zum utilitaristischen Entscheidungskriterium des größten Durchschnittsnutzens. Allerdings sind die Umstände mancher Anwendungssituationen derartig *messy*, dass auch dies keine unbedenklich anwendbare „Faustregel“ ist.

3.3.6 BENTHAM und das Töchterlein aus *Unthinkable*

BENTHAM hat sich mit dem Thema der Rettungsfolter, das in *Unthinkable* ja auf die Spitze getrieben wird, explizit befasst.⁹⁸ Grundsätzlich war BENTHAM für die Abschaffung der Folter, auch – anders als KANT – für die Abschaffung der Todesstrafe.⁹⁹ Eine Rettungsfolter akzeptierte er zwar im Rahmen seines utilitaristischen Kalküls, allerdings nur unter strengen Bedingungen. In seiner Stellungnahme spricht BENTHAM von einer „Sache, zu der ein Mensch verpflichtet ist“. Angewandt auf den Film *Unthinkable* ist damit die Verpflichtung des Bombenlegers gemeint, den Standort der Bomben offenzulegen. Und nun unterscheidet BENTHAM zwei Fälle, in denen er eine Anwendung von Rettungsfolter als möglich betrachtet (weil BENTHAMS Formulierungen hier derart kryptisch sind, dass man sie mit normalem Lesen nicht verstehen kann, ergänze ich hier eigene Erläuterungen kursiv und in eckigen Klammern):

„1. Der erste Fall [*der Akzeptanz von Rettungsfolter*] liegt vor, wenn die Sache, zu der ein Mensch [*der Bombenleger*] verpflichtet ist [*das Offenlegen des Bombenstandorts*], eine Sache ist, an der die Öffentlichkeit ein Interesse hat, dass er sie tut, wenn es zudem eine Sache ist, die mit Sicherheit in seiner Macht steht [*wenn er weiß, wo die Bomben sind und er also in der Lage ist, den Standort offenzulegen*], und er daher, solange er darunter leidet, dass er sie [*die Offenlegung*] nicht tut, sicher nicht unschuldig [*an der Folter*] ist.

2. Der zweite Fall [*der Akzeptanz von Rettungsfolter*] liegt dann vor, wenn etwas [*das Offenlegen des Bombenstandorts*] von einem Menschen [*dem Bombenleger*] verlangt wird,

⁹⁶ So zum Beispiel das *Schwäbische Tagblatt* vom 27.03.2020, Titelseite.

⁹⁷ „Triage“ (franz. *triage* = Aussortieren, Auswahl, Auslese) bezeichnet die ethisch tragische Entscheidung, welche der vielen bedürftigen Patient*innen die zu knappen medizinischen (personellen und/oder materiellen) Ressourcen bekommt – und welche nicht.

⁹⁸ BENTHAM (1973). Es handelt sich um einen Text mit dem Titel „Of Torture“, der bis 1973 unveröffentlicht blieb. Zum Thema Rettungsfolter bei BENTHAM näher STEIGER (2013), S. 597 – 630; BARELA (2020).

⁹⁹ Überhaupt gab es in BENTHAMS liberalem Denken einige bemerkenswert moderne Anliegen. Er befürwortete beispielsweise das Frauenwahlrecht, die Pressefreiheit und Tierrechte. (Auf Letzteres komme ich noch zurück.)

was zu tun [*nur*] wahrscheinlich, aber nicht sicher in seiner Macht steht, es also möglich ist, dass er für sein Nichttun [*das Nicht-Offenlegen des Standorts*] leidet, obwohl er unschuldig ist, aber die Öffentlichkeit ein so großes Interesse an seinem Tun [*dem Offenlegen*] hat, so dass die Gefahr, die sich aus seinem Nichttun [*seinem Schweigen*] ergeben könnte, eine größere Gefahr ist als sogar die Gefahr, dass eine unschuldige Person das größte Ausmaß an Schmerz erleidet.“¹⁰⁰

BENTHAM akzeptiert die Rettungsfolter also sowohl im ersten Fall, der das Foltern des Bombenlegers thematisiert, als auch im zweiten Fall, in dem es um das Foltern eines möglicherweise Unschuldigen, wahrscheinlich aber Schuldigen geht. Nun entspricht der zweite Fall nicht genau dem Foltern des Töchterleins aus *Unthinkable*, da das Töchterlein ja ganz sicher unschuldig (und nicht wahrscheinlich schuldig) ist. Aus seiner Stellungnahme geht also nicht genau hervor, wie er das Foltern des Töchterleins beurteilen würde. Eigentlich müsste er es aber befürworten – jedenfalls dann, wenn er seinem Konzept des größten Durchschnittsnutzens konsequent folgt. Und immerhin sieht BENTHAM ja auch in seinem zweiten Fall das Foltern eines unbeteiligten Nichtschuldigen als moralisch akzeptabel an. Es handelt sich um eine „tragische“ Entscheidungssituation, und zumindest das utilitaristische Kalkül spricht in tragischen Situationen für die Anwendung des Durchschnittsnutzenprinzips. Gleichwohl ist die Situation aus *Unthinkable* wirklich *messy*, so dass auch Leute, die den schuldigen Bombenleger foltern würden, bei dem Töchterlein doch sehr ernsthafte Bedenken haben und dem Schicksal vielleicht doch seinen Lauf lassen würden.¹⁰¹ Vermutlich steht dann KANTs Argument im Hintergrund, dass man – ungeachtet der schrecklichen Folgen einer Detonation der Bomben – seiner eigenen moralischen Würde nicht gerecht würde, wenn man das Töchterlein foltern würde.

Wie auch immer - nicht alle Entscheidungssituationen sind derart *messy* oder „tragischer“ Natur, und in nichttragischen Entscheidungen ist es m.E. nicht einzusehen, warum man sich auf die Seite des originalen Utilitarismus JEREMY BENTHAMS schlagen sollte. Hier gibt es Alternativen, etwa die Gerechtigkeitstheorie von JOHN RAWLS.

¹⁰⁰ BENTHAM (1973), pp. 312 f.; eigene Übersetzung.

¹⁰¹ In diese Richtung geht eine Vermutung von MICHAEL SANDEL (2009 / 2013, S. 59): „Nehmen wir an, der Verdächtige sei allein dadurch zum Reden zu bringen, dass seine kleine Tochter (die von den schändlichen Aktivitäten ihres Vaters gar nichts weiß) gefoltert wird. Wäre das moralisch zulässig? Ich habe den Verdacht, dass selbst ein hartgesottener Utilitarist bei dieser Vorstellung zurückzucken würde. Dabei stellt diese Version des Folterszenarios einen realistischeren Test des utilitaristischen Prinzips dar. Sie sieht von der Intuition ab, dass der Terrorist ohnehin Strafe verdient habe (ungeachtet der wertvollen Information, die wir zu gewinnen hoffen), und zwingt uns, die utilitaristische Kalkulation an sich zu bewerten.“

3.4 JOHN RAWLS‘ „Gerechtigkeitstheorie“

Der US-amerikanische Philosoph JOHN RAWLS möchte mit seiner Gerechtigkeitstheorie eine „moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft“¹⁰² erarbeiten. Sein Vorschlag ist also von vornherein „nur“ eine *politische* Konzeption, die klären möchte, wie die Spielregeln eines gerechten Zusammenlebens der Menschen in einer modernen Gesellschaft aussehen sollten.¹⁰³

3.4.1 Das Gedankenexperiment: „Urzustand“ und „Schleier des Nichtwissens“

RAWLS stellt sich die Frage, wie ein gerechter Gesellschaftsvertrag aussehen müsste, ein Vertrag also, der dem „moral point of view“ entspräche und dem von daher alle Mitglieder der Gesellschaft frei zustimmen könnten. Es geht ihm also um das Auffinden der Grundstruktur der wichtigsten Institutionen („Spielregeln“) einer modernen Gesellschaft, welche er grundsätzlich als „Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“ konzipierte.¹⁰⁴

Um herauszufinden, was überhaupt als „gerecht“ gelten kann, greift RAWLS ein kontraktualistisches Gedankenexperiment auf, das zuvor schon der Ökonom und Utilitarist JOHN C. HARSANYI (Wirtschaftsnobelpreis 1994) entwickelt hatte.¹⁰⁵ Man stelle sich – fiktiv – einen „Null-Punkt“ der Geschichte vor, also einen Zeitpunkt vor dem Beginn der gesamten Menschheitsgeschichte. Zu diesem „Null-Punkt“ der Geschichte sollen sich alle Menschen, die später

¹⁰² Die „Lehre vom Gesellschaftsvertrag [...] gibt die beste moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft ab“ (RAWLS 1971 / 1979, S. 12).

¹⁰³ Wie wir noch sehen werden, spielen Themen wie die Gerechtigkeit gegenüber nicht-menschlichen Lebewesen hier keine Rolle.

¹⁰⁴ „Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß sieht die Gesellschaft als ein Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil.“ (RAWLS 1971 / 1979, S. 105) Vgl. RAWLS (1971 / 1979), S. 20. Wahrscheinlich hängt von dieser recht ökonomischen Definition auch die Tatsache ab, dass RAWLS nur solche Personen zum „Urzustand“ zulässt, deren Gaben durch das Schicksal „im Bereich des Normalen“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 384) liegen, die also „volle und aktive Gesellschaftsmitglieder“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 384, A. 10) sind. Diese Beschränkung hat ihm nicht zu Unrecht den Vorwurf KERSTINGS eingebracht, wir hätten „[b]ei Rawls [...] eine Betriebsversammlung vor uns“ (KERSTING 2000, S. 67), eine ‚Betriebsversammlung‘ nur der vollwertigen Mitglieder des Kooperationsbetriebs Marktgesellschaft. Im 2001 veröffentlichten „Restatement“ seiner Gerechtigkeitstheorie betont RAWLS dann allerdings stärker die Fairness der sozialen Kooperation und definiert die „Gesellschaft als faires System der Kooperation“ (RAWLS 2001 / 2003, S. 24).

¹⁰⁵ HARSANYI (1953); HARSANYI (1955). RAWLS hat seine Variante erst 1957 publiziert: RAWLS (1957) und erweitert: RAWLS (1958). HARSANYI hat daher wohl nicht zu Unrecht stets auf der historischen Priorität seiner Idee bestanden: „Tatsächlich spielte dieses Konzept in meiner eigenen Analyse moralischer Werturteile eine wesentliche Rolle, und zwar vor der erstmaligen Nutzung durch Rawls im Jahr 1957 (obwohl ich den Begriff ‚Urzustand‘ nicht verwendet habe).“ (HARSANYI 1975, p. 595*, meine Übersetzung). Nebenbei: Rawls verwendete den Begriff „*original position*“ auch erst 1963 in einem Aufsatz mit dem Titel *Constitutional Liberty and the Concept of Justice* und sprach dort von „an original position of equal liberty“ (RAWLS 1999, p. 77). Auf HARSANYIS Variante komme ich noch zurück.

einmal leben werden, versammeln, um über die institutionellen Spielregeln ihres späteren Zusammenlebens zu verhandeln.¹⁰⁶ Diesen fiktiven „Null-Punkt“ der Menschheitsgeschichte nennt RAWLS den „Urzustand“ (*“original position”*)¹⁰⁷. Der moraltheoretische „Witz“ dieser fiktiven Urzustands-Konstruktion ist nun der von RAWLS so benannte „Schleier des Nichtwissens“ (*“veil of ignorance”*)¹⁰⁸. Den Leuten im „Urzustand“ sollen zwar sehr viele Dinge bekannt sein, aber einen Punkt soll dieser „Schleier des Nichtwissens“ verdecken:

- Während den Parteien im „Urzustand“ allgemeine Informationen (über Marktwirtschaft, Demokratie, Sozialstaatsorganisationsformen usw.) sehr wohl bekannt sein sollen¹⁰⁹,
- sollen alle persönlichen Daten hinter dem ‚Schleier des Nichtwissens‘ verborgen bleiben. Die Leute im „Urzustand“ sollen also nicht wissen, später einmal als Mann oder Frau auf die Welt kommen, ob sie dann weiß oder schwarz sein werden, welcher Generation sie angehören, ob sie schlau oder nicht ganz so schlau sein werden oder ob sie zu den Reichen oder aber zu den Armen gehören werden. Das alles bleibt hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ verborgen.

¹⁰⁶ RAWLS spricht meist von den „Parteien“ im Urzustand und stellt sich darunter offenbar Repräsentanten vor, deren Hauptziel im „Urzustand“ darin besteht, „das Wohl der von ihnen vertretenen Personen zu fördern“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 424). Im Grunde muss sich in RAWLS' idealer Theorie eigentlich aber nur ein *einzelner* Mensch im „Urzustand“ hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ befinden, um gerechte Regeln (Institutionen) zu ermitteln. JÜRGEN HABERMAS markiert hier einen Unterschied zu seiner Diskursethik, die „die Durchführung eines realen Diskurses verlangt und *letztlich* nicht monologisch, in der Form einer im Geiste hypothetisch durchgespielten Argumentation möglich ist.“ (HABERMAS 1983, S. 78) RAWLS' ideale Gerechtigkeitstheorie ist aber genau eine solche „im Geiste hypothetisch durchgespielte Argumentation“. Denselben Vorwurf hatte HABERMAS (1991, S. 20) dem „bloß innerlichen, monologischen Ansatz Kants“ gemacht. Man muss hierzu aber zwei Dinge sehen: Erstens soll auch bei RAWLS die reale Umsetzung seiner Gerechtigkeitstheorie – diese Umsetzung nennt er „nicht-ideale Theorie“ – ebenfalls in dialogischen Diskursen erfolgen. Und zweitens kauft sich HABERMAS mit seinem Insistieren auf realen Diskursen, also mit seinem Verweis auf die Diskurspraxis der Gesellschaft selber, den Umstand ein, dass seine Diskursethik inhaltlich leer ist, also keine konkreten Kriterien vorstellt, *wie* ethisch entschieden werden sollte. Das ist im Utilitarismus (größter Durchschnittsnutzen) oder in RAWLS' Gerechtigkeitstheorie („Maximin-Regel“) anders.

¹⁰⁷ „Dieser Urzustand wird natürlich nicht als ein wirklicher geschichtlicher Zustand vorgestellt, noch weniger als primitives Stadium der Kultur. Er wird als rein theoretische Situation aufgefaßt, die so beschaffen ist, daß sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitseinstellung führt.“ (RAWLS 1971 / 1979, S. 18 f.)

¹⁰⁸ Den Ausdruck „*veil of ignorance*“ verwendet RAWLS erstmals 1967 in einem Paper mit dem Titel *Distributive Justice*: RAWLS (1999), p. 132.

¹⁰⁹ Das ist insofern auch zweckmäßig, weil die Leute ja wissen müssen, worüber sie reden. Sie müssen natürlich über den Unterschied zwischen Diktatur und Demokratie Bescheid wissen, über Plan- und Marktwirtschaft, über die Möglichkeiten einer „Sozialen Marktwirtschaft“, spezieller noch über gesetzliche vs. private Krankenkassen oder über die Möglichkeiten eines Umlageverfahrens oder eines Kapitaldeckungsverfahren in den Rentenversicherung und dergleichen mehr.

„Im Urzustand dürfen die Beteiligten weder die soziale Stellung noch die besonderen Globaltheorien der von ihnen repräsentierten Personen kennen. Ebenso wenig kennen sie die rassische und ethnische Gruppenzugehörigkeit der Personen, ihr Geschlecht oder ihre diversen angeborenen Fähigkeiten wie Stärke und Intelligenz – allesamt im Bereich des Normalen. Diese Informationsbeschränkungen kennzeichnen wir metaphorisch und sagen, die Beteiligten befänden sich hinter einem *Schleier des Nichtwissens*.“¹¹⁰

Kurz, die Leute im „Urzustand“ sollen nicht wissen, wer sie später einmal sein werden. Der springende Punkt dieses „Schleiers des Nichtwissens“ in der Verhandlungssituation des „Urzustands“ besteht darin, dass er den „moral point of view“ gewährleistet. Denn da ich nicht weiß, wer ich später einmal sein werde, weiß ich auch nichts über meine persönlichen (spezifischen) Eigennutzinteressen und kann sie folglich auch nicht strategisch maximieren („economic point of view“). Vielmehr bin ich gezwungen, mich in die Lage eines jeden Anderen hineinzusetzen, mir jedwede Interessensposition zu vergegenwärtigen – denn ich könnte mich später ja als Konzernchefin oder aber als Tellerwäscher wiederzufinden, als Mann oder Frau, als Genie oder als Trottel. Insofern muss ich den „moral point of view“ der unparteilichen Berücksichtigung aller Interessen einnehmen und die Dinge daher „ohne Ansehen der Person“ beurteilen. Der „Schleier des Nichtwissens“ entspricht somit der Augenbinde der *Justitia* und gewährleistet unparteiische, also gerechte Entscheidungen. Hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ werden vorsichtshalber unparteiische Grundsätze gewählt. RAWLS erklärt daher:

„Moralische Urteile sind oder sollten [...] unparteiisch sein. [...] Gerechtigkeit als Fairness liefert, was wir wollen. Ein unparteiisches Urteil, so können wir sagen, ist ein solches, das den Grundsätzen entspricht, die im Urzustand beschlossen würden.“¹¹¹

3.4.2 Die Gerechtigkeitsgrundsätze

Was würde nun nach RAWLS' Auffassung im „Urzustand“ beschlossen? Etwas vereinfacht sehen RAWLS' Überlegungen hierzu so aus¹¹²:

Wir alle wissen, dass wir anständig und mit Achtung behandelt werden wollen. Aber der „Schleier des Nichtwissens“ verbirgt uns, wo wir in der Gesellschaft landen werden. Falls wir also einer ethnischen oder religiösen Minderheit angehören werden, würden wir auf keinen Fall unterdrückt werden wollen – und zwar auch dann, wenn die Mehrheit in der Gesellschaft

¹¹⁰ RAWLS (2001 / 2003), S. 40*. Vgl. RAWLS (1971 / 1979), S. 160.

¹¹¹ RAWLS (1971 / 1979), S. 217; Übersetzung modifiziert.

¹¹² Ich folge hier den zusammenfassenden Formulierungen von SANDEL (2009 / 2013), 207 – 209.

davon profitieren würde. Wir würden uns, so RAWLS, daher nicht für den utilitaristischen Durchschnittsnutzen entscheiden, sondern Grundsätze beschließen, die uns vor religiöser Verfolgung oder rassistischer Diskriminierung schützen. Folglich wählen wir den zunächst einmal den *Grundsatz gleicher Grundfreiheiten*, der etwa die Rede- und Versammlungsfreiheit, die politische Freiheit (Wahlfreiheit) oder die Gewissens- und Gedankenfreiheit umfasst. Diese Grundfreiheiten wären für uns alle vorrangig, d.h. sie sollen nicht zugunsten irgendwelcher sozialen und ökonomischen Vorteile eingeschränkt oder gar geopfert werden.

Sind diese politischen Basisrechte gewährleistet, würden wir uns in einem zweiten Schritt laut RAWLS die Frage stellen, wie wir mit der Möglichkeit sozialer und wirtschaftlicher Ungleichheiten umgehen sollten. Hier hält es RAWLS zunächst einmal für wahrscheinlich, dass wir eine *faire Chancengleichheit* gewährleistet sehen wollen, um zu verhindern, in einer Gesellschaft zu landen, in der es für Angehörige niedrigerer Schichten (etwa für Nicht-Adelige) keine Möglichkeit gibt, etwas aus eigener Kraft zu erreichen (in Bezug auf Bildung, Ämter oder sonstige Positionen). Wenn wir uns sodann der Frage der Einkommens- oder Vermögenverteilung zuwenden, könnte es uns auf den ersten Blick – um krasse Armut für uns zu verhindern – sinnvoll erscheinen, eine vollständig gleiche Verteilung von Einkommen und Eigentum anzustreben. Auf den zweiten Blick jedoch würden wir wohl auf den Gedanken kommen, dass es möglicherweise für alle – auch für die Ärmsten – (noch) besser wäre, ein gewisses Maß an Ungleichheit zuzulassen. Denn es könnte ja sein, dass das höhere Einkommen für eine Managerin für diese ein Leistungsanreiz ist, sich anzustrengen und einen guten Job für die Firma zu machen – und dass dann der höhere Unternehmensgewinn auch dem Pförtner derselben Firma ein vergleichsweise besseres Gehalt beschert (als es in einer Gesellschaft mit vollkommen gleichen, aber dadurch wenig leistungsmotivierenden Einkommen der Fall wäre). Diese Überlegung, dass es wahrscheinlich unvernünftig wäre, auf einer strikten Gleichverteilung zu beharren, führt RAWLS zu der Vermutung, dass ein „Differenzprinzip“ beschlossen würde: wir lassen Einkommensdifferenzen zu, *insoweit* sie sich zum Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.

RAWLS hält es also für wahrscheinlich, dass die folgenden beiden „Grundsätze der Gerechtigkeit“ oder „Gerechtigkeitsprinzipien“ hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ gewählt würden (hier in der jüngsten Formulierung von 2001):

- „a) Jede Person hat den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.

- b) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offenstehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip).¹¹³

Ich werde vor allem auf das „Differenzprinzip“ noch näher eingehen. An dieser Stelle sei aber erst mal festgehalten, dass sich beide Gerechtigkeitsgrundsätze *gegen den utilitaristischen Durchschnittsnutzen* wenden, bei dem ja der Nutzen der einen mit dem Leid der anderen verrechnet werden kann und es daher immer sein kann, dass man zur Gruppe der Verlierer gehört. Der Durchschnittsnutzen ist eben nur „das größte Glück der größten Zahl“, aber wer Pech hat, gehört möglicherweise zur „kleineren Zahl“ der Verlierer. RAWLS hingegen glaubt, dass die Leute im „Urzustand“ gegen das Risiko solcher Verrechnungen votieren würden, mehr noch: er hält es für den wichtigsten Kern der Moral, etwas für die Schwächsten oder (möglichen) Verlierer der Gesellschaft zu tun.

3.4.3 Die „Maximin-Regel“

RAWLS hat seine Überzeugung, dass sich die Parteien im „Urzustand“ nicht auf existenzielle Risiken einlassen würden, zu einem Verfahren formalisiert, das seines Erachtens hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ praktiziert werden würde: die sog. „*Maximin-Regel*“ („*maximin rule*“)¹¹⁴. Es geht hier um eine Faustregel, wie man die verschiedenen Optionen, die im „Urzustand“ offenstehen, nach ihren Ergebnissen ordnen kann:

Die „Maximin-Regel [...] schreibt vor, wir sollten das schlechteste Ergebnis jeder verfügbaren Alternative ermitteln und uns dann diejenige Alternative zu eigen machen, deren schlechtestes Ergebnis besser ist als die schlechtesten Ergebnisse aller übrigen Alternativen.“¹¹⁵

Um die Formulierung dieser Verfahrensregel zu verstehen, ist es hilfreich, erneut auf das Illustrationsbeispiel des Kolosseums im alten Rom zurückzukommen. Und hierzu verwende ich eine allgemeine Ergebnismatrix, die Rawls selbst in *A Theory of Justice* an die Hand gibt:

¹¹³ RAWLS (2001 / 2003), S. 78. Vgl. RAWLS (1971 / 1979), S. 81. 336 f. (final); RAWLS (1993 / 1998), S. 382 f..

¹¹⁴ RAWLS (1974) spricht auch vom „Maximin Criterion“, HARSANYI (1975) vom „maximin principle“.

¹¹⁵ RAWLS (2001 / 2003), S. 156.

Decisions	Circumstances		
	c_1	c_2	c_3
d_1	- 7	8	12
d_2	- 8	7	14
d_3	5	6	8

Abbildung 1: Die „Maximin-Regel“

Im „Urzustand“ stehe nun also die Frage an, ob man in den späteren Gesellschaften Spiele solcher Art (also beispielsweise Christenmenschen den Löwen auszusetzen) erlauben sollte oder nicht.

Nehmen wir nun an, dass die Parteien im „Urzustand“ zwischen drei Entscheidungsoptionen („Decisions“ in der linken Spalte) wählen könnten. Option d_2 steht dabei für die Entscheidung, dass solche öffentlichen Veranstaltungen erlaubt seien, dass man also wehrlose Christen den Löwen vorwerfen dürfe. Hingegen beinhaltet d_1 , dass nur *bewaffnete* Christenmenschen den Löwen ausgesetzt werden dürfen (ähnlich wie bewaffnete Gladiatoren). Schließlich bestehe d_3 in der Option, dass nicht die blutigen Varianten angeboten werden dürfen, sondern nur harmlosere Unterhaltungsangebote wie etwa Wagenrennen.

In den drei rechten Spalten sind nun die möglichen späteren Lebensumstände, in denen man sich wiederfinden könnte, abgebildet („Circumstances“). Stellvertretend für die Unzahl möglicher Lebenssituationen werden hier drei Umstände mit ihren jeweiligen Auszahlungen unterschieden. Schauen wir uns nun einmal die Auszahlungen für den Fall an, dass wir d_2 wählen: da hätten wir unter c_1 die Auszahlung - 8 (genauer also: 8 *Leideinheiten*). Das wäre etwa der „Umstand“, dass man als Christenmensch im alten Rom auf die Welt käme und tatsächlich den Löwen ausgesetzt würde. Hingegen winken bei c_3 satte 14 Späßeinheiten. Im Fall bei c_2 handele es sich etwa um eine römische Bürgerin, die solche blutigen Spektakel zwar auch ganz gut findet (7 Späßeinheiten), aber nur halb so lustig wie der Zuschauer in c_3 . Die Spalte c_3 stehe also für den möglichen Lebensumstand, dass man als römischer Bürger mit großem Spaß an mörderisch guten Unterhaltungsshows geboren wird. Hingegen wäre die Spalte c_1 die Möglichkeit, dass man als Christenmensch den Löwen vorgeworfen würde. Diese Spalte c_1 ist nun – man sieht das auch an den anderen Zahlen in dieser Spalte – diejenige Spalte, die herauskommt, wenn wir der ersten Vorschrift der „Maximin-Regel“ folgen, „das schlechteste Ergebnis jeder verfügbaren Alternative“ zu ermitteln (in allen drei „Circumstances“ liefert c_1 das „schlechteste Ergebnis“). Somit haben wir das „min“ der „Maximin-

Regel“ gefunden: die Spalte c_1 . Nach der zweiten Vorschrift der „Maximin-Regel“ soll man sich nun „diejenige Alternative zu eigen machen, deren schlechtestes Ergebnis besser ist als die schlechtesten Ergebnisse aller übrigen Alternativen“. Wenn wir das überprüfen, stellen wir fest, dass d_3 diejenige Alternative ist, deren schlechtestes Ergebnis (die 5 in c_1) besser ist als die schlechtesten Ergebnisse der übrigen Alternativen (besser als die – 8 in d_2 und auch besser als die – 7 in d_1). Anders formuliert: in der Spalte c_1 ist das vergleichsweise beste Ergebnis die 5 in d_3 . Hier haben wir nun auch das „max“ der „Maximin-Regel“ vor uns. Also fordert die „Maximin-Regel“, die Entscheidung d_3 zu wählen. Die Leute im „Urzustand“ würden laut RAWLS also solche blutigen Unterhaltungsveranstaltungen in ihrem späteren Leben nicht zulassen. Das Risiko, als Christenmensch vor gefräßigen Löwen zu landen, wäre zu groß. Also müssen wir uns mit langweiligeren Wagenrennen begnügen.

RAWLS denkt also, dass nur diejenigen Regeln gerecht sind, welche „zum größtmöglichen Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder wirken.“¹¹⁶ Mit anderen Worten: er gesteht den am wenigsten Begünstigten ein Vetorecht zu.¹¹⁷

Die „Maximin-Regel“ war Gegenstand einiger äußerst kritischer Reaktionen. Beispielsweise hat der schon erwähnte JOHN HARSANYI die sich darin ausdrückende Risikoaversion scharf angegriffen:

„Konzeptionell besteht das Grundproblem des Maximinprinzips darin, dass [...] es äußerst irrational ist, sein Verhalten vollständig von einigen höchst unwahrscheinlichen ungünstigen Zufällen abhängig zu machen, *unabhängig davon, wie wenig Wahrscheinlichkeit man ihnen zuzuordnen bereit ist.*“¹¹⁸

Und HARSANYI wird noch deutlicher, indem er mit deutlich sarkastischem Ton die lebensweltlichen Konsequenzen einer allumfassenden Anwendung des „Maximin-Prinzips“ ausmalt:

„Wenn man das Maximin-Prinzip ernst nehmen würde, könnte man nie eine Straße überqueren (man könnte ja von einem Auto angefahren werden); man könnte nie über eine Brücke fahren (sie könnte ja einstürzen); man könnte nie heiraten (es könnte ja in einer Katastrophe enden) usw.. Wenn jemand wirklich so handeln würde, würde er bald in einer Irrenanstalt landen.“¹¹⁹

¹¹⁶ RAWLS (1993 / 1998), S. 70 f..

¹¹⁷ Es „haben diejenigen, die den geringsten Vorteil daraus ziehen (nimmt man eine Gleichverteilung als Maßstab), sozusagen ein Vetorecht.“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 395)

¹¹⁸ HARSANYI (1975), p. 595, meine Übersetzung.

¹¹⁹ HARSANYI (1975), p. 595, meine Übersetzung.

Hier liegt aber m.E. bei HARSANYI ein Missverständnis vor. RAWLS hat bereits in *A Theory of Justice* ausdrücklich erklärt, dass die „Maximin-Regel“ keine umfassende Entscheidungsregel für sämtliche Situationen des wirklichen Lebens sei (so wie die neoklassische „rational choice“ im Rahmen der „Expected Utility Theory“, wie sie von HARSANYI vertreten wird), sondern auf die besondere existenzielle Situation des „Urzustands“ zugeschnitten sei.¹²⁰ Auch später hat Rawls hervorgehoben, die „Maximin-Regel“ sei lediglich eine „nützliche heuristische Faustregel“¹²¹, die speziell für die Zwecke des „Urzustands“ nützlich sei.¹²²

Ich selber glaube darüber hinaus, dass das „Maximin-Prinzip“ nicht mehr und nicht weniger als den verfahrenstechnisch gewendeten Ausdruck der *ethischen* Überzeugung von RAWLS darstellt, dass es moralisch vor allem auf den Schutz der „am wenigsten Begünstigten“ in der Gesellschaft ankommt. Was sich hier zeigt, ist eine Differenz bezüglich des Kerns der Moral:

- RAWLS vertritt die moralische Überzeugung, dass der zentrale Kernpunkt der Ethik darin besteht, etwas für die Schwächsten in der Gesellschaft tun zu müssen. Es muss verhindert werden, dass die Schwächsten aus dem Gesellschaftsboot herausfallen.
- HARSANYI ist dagegen (mit allen Utilitarist*innen) der Auffassung, dass das moralisch zentrale Anliegen darin besteht, unparteilich das vergleichsweise „größte Glück der größten Zahl“ anzusteuern. Utilitaristisch ist die vergleichsweise beste Lösung einfach die, die am meisten Glück produziert.

Beide Positionen haben ihre je eigene Plausibilität. Und auch wir selber entscheiden uns in der einen Anwendungssituation mal für das Moralprinzip oder Entscheidungskriterium von RAWLS und in einer anderen Anwendungssituation für das Moralprinzip von HARSANYI.

¹²⁰ „Ohne Zweifel ist die Maximin-Regel im allgemeinen keine gute Regel für Entscheidungen unter Unsicherheit. Sie ist nur in ganz bestimmten Situationen nützlich. Ich möchte also zeigen, daß sich ein starkes Argument für die beiden Grundsätze aus der Tatsache ergibt, daß der Urzustand diese Eigenschaften in hohem Grade aufweist.“ (RAWLS 1971 / 1979, S. 179)

¹²¹ RAWLS (2001 / 2003), S. 156 f., Fn. 19; vgl. RAWLS (1971 / 1979), S. 177.

¹²² „[D]ie Maximin-Regel [ist] nicht, wie einige Autoren offenbar angenommen haben, als allgemeines Prinzip für rationale Entscheidungen in allen Fällen von Risiko und Ungewißheit vorgeschlagen worden. [...] Ein solcher Vorschlag wäre, wie Harsanyi selbst darlegt [...], einfach irrational. Was diesen Punkt betrifft, gab es und gibt es keine Meinungsverschiedenheit. Die einzige Frage lautet, ob die Maximin-Regel den Parteien unter den überaus speziellen, ja einzigartigen Bedingungen des Urzustands eine nützliche heuristische Faustregel liefert, die sie zur Strukturierung ihrer Überlegung benutzen können.“ (RAWLS 2001 / 2003, S. 156 f., Fn. 19)

3.4.4 Das „Differenzprinzip“

Gesondert einzugehen ist auf RAWLS' Vorschlag, wie mit sozialen und insbesondere wirtschaftlichen Ungleichheiten umzugehen sei: das sog. „Differenzprinzip“ oder „Unterschiedsprinzip“ („difference principle“). Es gehört zum zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz und lautet (wie bereits zitiert):

„Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen [...] den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip).“¹²³

Das „Differenzprinzip“ besteht konzeptionell aus zwei unterschiedlichen Argumenten: einem moralischen und einem ökonomischen Argument.

Das *moralische Argument* besteht darin, dass RAWLS davon ausgeht, dass die natürlichen Begabungen der Menschen Ergebnis einer Lotterie der Natur sind. Die eine ist mit einer hohen Intelligenz gesegnet, der andere nicht. Der eine ist von Natur aus fleißig, die andere hat eine eher phlegmatische Natur. Wenn es nun die Intelligente und der Fleißige in ihrem Leben zu etwas bringen, die beiden Anderen jedoch nicht, dann ist der Erfolg der ersten beiden nicht zuletzt der zufälligen Tatsache geschuldet, dass sie zuvor von der Lotterie der Natur beschenkt wurden, während die anderen beiden hier eben eine Niete gezogen haben.

Die „Verteilung der natürlichen Fähigkeiten [...] ist [...] das Ergebnis der Lotterie der Natur, und das ist unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich.“¹²⁴

Moralisch erscheint es RAWLS also angebracht, „und die willkürlichen Wirkungen der natürlichen Lotterie“¹²⁵ zugunsten der „am wenigsten Begünstigten“ durch gesellschaftliche Maßnahmen auszugleichen:

„Das Unterschiedsprinzip bedeutet faktisch, daß man die Verteilung der natürlichen Gaben in gewisser Hinsicht als Gemeinschaftssache betrachtet [...]. Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient. Doch das ist natürlich kein Grund, diese Unterschiede zu übersehen oder gar zu beseitigen. Vielmehr läßt sich die Grundstruktur so gestalten, daß diese Unterschiede auch den am wenigsten Begünstigten zugute kommen. Man wird also auf das Unterschiedsprinzip geführt“¹²⁶.

¹²³ RAWLS (2001 / 2003), S. 78. Vgl. RAWLS (1971 / 1979), S. 81. 336 f. (final); RAWLS (1993 / 1998), S. 382 f..

¹²⁴ RAWLS (1971 / 1979), S. 94. Vgl. RAWLS (1971 / 1979), S. 92 f.

¹²⁵ RAWLS (1971 / 1979), S. 94.

¹²⁶ RAWLS (1971 / 1979), S. 122 f..

Insofern vertritt RAWLS also „eine egalitäre Gerechtigkeitsauffassung“¹²⁷, nach der moralisch *zunächst einmal* der „Maßstab der Gleichverteilung“¹²⁸ gilt.¹²⁹

In einem zweiten Schritt berücksichtigt RAWLS nun jedoch auch noch ein *ökonomisches Argument*, nach dem es „unvernünftig [*wäre*], bei einer Gleichverteilung stehenzubleiben“¹³⁰. Das ökonomische Argument besagt, dass es eine Rückwirkung von der Distribution (Endverteilung) auf die Allokation (produktivitätsrelevante Produktionsstruktur) gibt. Kurz gesagt: wenn den Leistungsstarken ein Großteil ihres Einkommens zugunsten der (von der Lotterie der Natur) am wenigsten Begünstigten weggesteuert würde, wird man erleben, dass sie ihre Leistung herunterfahren werden – sie haben ja nichts davon, sich anzustrengen.¹³¹ Die Produktionsergebnisse fallen nicht wie „Manna“ vom Himmel, sondern müssen erst erwirtschaftet werden. Eingedenk dieser, auch RAWLS bewussten Tatsache, dass auch „eine wohlgeordnete Gesellschaft keine Manna-Ökonomie besitzt“¹³², kommt er zu der moralökonomischen Schlussfolgerung, dass eine wohlgeordnete, d.h. sowohl moralischen als auch ökonomischen Gesichtspunkten entsprechende Gesellschaftsordnung, so beschaffen sein müsste, dass sie Einkommens*differenzen* zulässt, *insoweit* sie sich zum Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken. Anders formuliert:

„Die Verteilung des Einkommens und Vermögens muß nicht gleichmäßig sein, aber zu jedermanns Vorteil“¹³³.

Das „Differenzprinzip“ und die wichtigsten der anderen Verteilungsmöglichkeiten von Einkommen und Vermögen stellt RAWLS grafisch folgendermaßen dar:

¹²⁷ RAWLS (1971 / 1979), S. 121.

¹²⁸ RAWLS (2001 / 2003), S. 87, Fn. 14.

¹²⁹ Ausführlicher zu diesem moralischen, gegenüber „meritokratischen“ Vorstellungen kritischen Argument: SANDEL (2020b).

¹³⁰ RAWLS (1993 / 1998), S. 395.

¹³¹ RAWLS erliegt also nicht der „grundsätzlichen Konfusion, die von dem angeblich liberalen britischen Denker John Stuart Mill ausging. In seinen ‚Prinzipien der politischen Ökonomie‘ schrieb Mill einen Satz, der die Grundlage für alle sozialistischen Ideen bildet: ‚Ist das Sozialprodukt erst einmal da, kann man damit machen, was man will‘. Dabei wurde völlig übersehen, daß der Produktionsprozeß nicht unabhängig ist vom Verteilungsprozeß, das heißt, man kann mit dem Sozialprodukt eben nicht machen, was man will“ (HAYEK 1981, S. 36).

¹³² RAWLS (1980 / 1992), S. 109.

¹³³ RAWLS (1971 / 1979), S. 82.

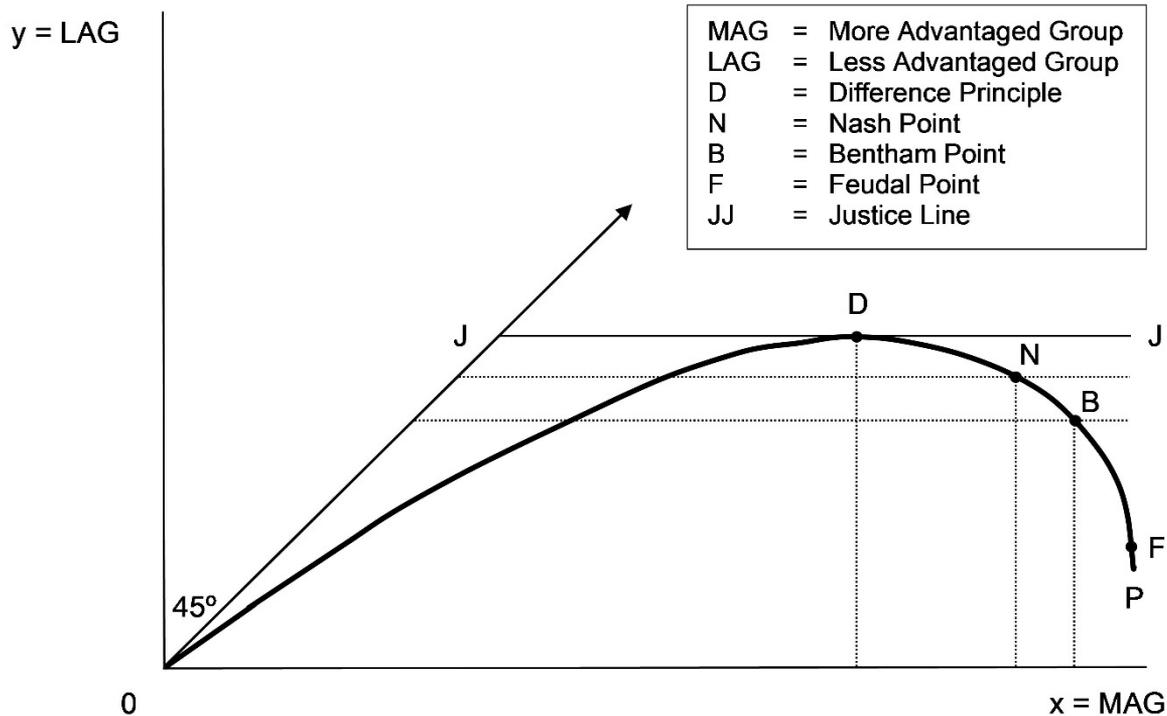


Abbildung 2: Das „Differenzprinzip“ und andere Verteilungsmöglichkeiten ¹³⁴

Die OP-Kurve („P“ für Produktion) stellt das Ergebnis der kooperativen Produktion einer Gesellschaft dar. Auf der x-Achse ist das Einkommen der am meisten begünstigten Gruppe („the more advantaged group“ = MAG) und auf der y-Achse das Einkommen der am wenigsten begünstigten Gruppe („the less advantaged group“ = LAG) aufgetragen. Der für die LAG höchste, also günstigste Punkt der OP-Kurve ist der Punkt „D“ („Differenzprinzip“), der also „den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil“¹³⁵ bringt. Dieser höchste Punkt wird auch durch die Linie „JJ“ („Justice“) markiert. Rechts neben „D“ findet sich der Punkt „N“, der „NASH-Punkt“, an dem das Nutzenprodukt maximiert ist¹³⁶, während „B“ den utilitaristische „BENTHAM-Punkt“ markiert, an dem der Durchschnittsnutzen den höchsten Wert erreicht. Völlig suboptimal für die am wenigsten Begünstigten liegt der „Feudal-Punkt“ „F“.

¹³⁴ RAWLS (2001 / 2003), S. 105.

¹³⁵ RAWLS (2001 / 2003), S. 78.

¹³⁶ „N“ bezieht sich auf den Ökonomen JOHN FORBES NASH Jr. (*1928; †2015), der 1994 zusammen mit JOHN HARSANYI und REINHARD SELTEN den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften erhalten hat.

Aus Sicht des „moral point of view“ dreht sich der Streit also vor allem um die Punkte „D“ (RAWLS‘ „Differenzprinzip“) und „B“ (der utilitaristische „BENTHAM-Punkt“). Die widerstrebenden Sichtweisen lassen sich am folgenden Illustrationsbeispiel weiter verdeutlichen, das mögliche Wirtschaftsarrangements einer (vereinfachten) Modellgesellschaft abbildet.

rein kapitalistische Wirtschaft (USA)	1	2	3	4	5
Einkommen	1.000.000	500.000	100.000	70.000	0
Σ \$ 1,670,000 • Ø \$ 334,000					
Soziale Marktwirtschaft (D)	1	2	3	4	5
Einkommen	950.000	470.000	95.000	70.000	65.000
Σ \$ 1,650,000 • Ø \$ 330,000					
sozialistische Wirtschaft	1	2	3	4	5
Einkommen	60.000	60.000	60.000	60.000	60.000
Σ \$ 300,000 • Ø \$ 60,000					

Abbildung 3: Die Wahl des Wirtschaftssystems im „Urzustand“

- Unsere Modellgesellschaft bestehe aus 5 Gesellschaftsmitgliedern (Personen 1 bis 5): Person 1 sei eine ökonomisch sehr erfolgreiche Managerin, Person 2 ein erfolgreicher Unternehmer, Person 3 eine verbeamtete Professorin, Person 4 ein normaler Arbeiter und Person 5 ein körperlich und geistig schwerstbehinderter Mensch.
- In der „rein kapitalistischen Wirtschaft“ gebe es keinerlei Umverteilung, so dass die Person 5 hungers sterben müsste. In der „Sozialen Marktwirtschaft“, wie wir sie in Deutschland haben, existiere ein Sozialstaat, der über Besteuerungen der Wohlhabenden und entsprechende Umverteilungen auch der Person 5 ein Existenzminimum und eine Grundversorgung gewährleiste. Allerdings reduzierten sich die Arbeitsanreize wegen der Umverteilungen ein wenig und das Bruttosozialprodukt (BSP) falle deswegen etwas geringer aus. In der „sozialistischen Wirtschaft“ herrsche radikale Gleich- und Umverteilung. Das mindere die Arbeitsanreize der an sich Leistungsstarken deutlich, so dass das BSP entsprechend absacke.¹³⁷

¹³⁷ Kleine persönliche Anmerkung: vor dem Mauerfall hat mir einmal ein Elektriker in Erfurt erzählt, dass er am Tag ungefähr 2h effektiv arbeite.

Wenn man sich nun fragt, für welche Wirtschaftsform die beiden widerstreitenden Ethikkonzeptionen im „Urzustand“ votieren würden, so ist klar, dass der Utilitarismus BENTHAMS den größten Durchschnittsnutzen wählen würde (also die „rein kapitalistische Wirtschaft“ mit dem Durchschnittsnutzen \$ 334,000. Wenn die Leute im „Urzustand“ jedoch nach RAWLS' „Differenzprinzip“ vorgehen würden, fiel die Wahl auf die „Soziale Marktwirtschaft“. Denn nach der „Maximin-Regel“ würde zunächst der „Min“-Aspekt, also „das schlechteste Ergebnis jeder verfügbaren Alternative“ ermittelt – das wäre die Position der Person 5. Diejenige Alternative nun, „deren schlechtestes Ergebnis besser ist als die schlechtesten Ergebnisse aller übrigen Alternativen“, ist die Option „Soziale Marktwirtschaft“, denn hier bekommt die Person 5 ein Einkommen von 65.000 (gegenüber 0 oder 60.000). Das „*max*“ der „Maximin-Regel“ läuft also auf die Wahl „Soziale Marktwirtschaft“ hinaus. Und das ist auch meines Erachtens die ethisch richtige Wahl bei *dieser* Entscheidung.¹³⁸ Es handelt sich hier *nicht* um eine „tragische Entscheidung“, und insofern würde ich RAWLS' „Differenzprinzip“ dem utilitaristischen Kriterium des höchsten Durchschnittsnutzens vorziehen.¹³⁹

3.4.5 Der blinde Fleck in RAWLS' Gerechtigkeitstheorie

JOHN RAWLS hat mit seiner Gerechtigkeitstheorie zweifelsohne einen Meilenstein der politischen Philosophie vorgelegt.¹⁴⁰ Gleichzeitig muss man hier aber auch gleich einschränkend sagen, dass seine Theorie „nur“ ein Meilenstein der *politischen* Philosophie ist. Sie ist *keine*

¹³⁸ Wie nun aber *konkret* im Rahmen einer „Soziale Marktwirtschaft“ die Person 5 unterstützt werden kann, ist eine andere Frage. Denn RAWLS' „Differenzprinzip“ mag ja rein *moraltheoretisch* überzeugen, doch in der *Praxis* dürfte es nahezu unmöglich sein, den genauen Punkt „D“ zu ermitteln. RAWLS hat es anderen überlassen, sich mit den Implementationsschwierigkeiten herumzuschlagen. Hierzu erklärt er nur lapidar: „Wir dürfen von einer philosophischen Konzeption nicht zuviel erwarten.“ (RAWLS 1993 / 1998, S. 495. Ich selber neige zu der Vermutung, dass man der Umsetzung des „Differenzprinzips“ in der Praxis am ehesten mit einem *bedingungslosen Grundeinkommen* nahekommt. So auch etwa HIN-SCH (2002).

¹³⁹ An dieser Stelle fällt auch auf, dass die Gegenbeispiele, die HARSANYI (1975) in seiner klassischen Kritik an RAWLS' „Differenzprinzip“ aufführt, allesamt „*tragic choices*“ sind, bei denen der Utilitarismus einen komparativen Vorteil gegenüber den alternativen Ethikkonzeptionen besitzt. Die Frage der Einkommensverteilung in der Abbildung 3 ist aber keine tragische Entscheidung.

¹⁴⁰ Nur hinweisen möchte ich hier auf die Thematik, die RAWLS in seinen späteren Jahren beschäftigt hat. In seinem zweiten Hauptwerk „*Political Liberalism*“ (1993) betont er, dass es ihm nicht um eine allgemeine *moralphilosophische* Gerechtigkeitslehre gehe, sondern „nur“ um eine *politische* Gerechtigkeitskonzeption für moderne (westliche) Gesellschaften. Da sich diese Gesellschaften durch das „Faktum einer vernünftigen Pluralität“ umfassender ethischer oder religiöser Lehren über das Wahre oder das moralische Gültige kennzeichnen, werde es vernünftigerweise notwendig, einen diese widerstreitenden komprehensiven Lehren „übergreifenden (Gerechtigkeits-)Konsens“ („Overlapping Consensus“) zustande zu bringen, der von den (meisten der) widerstreitenden komprehensiven Lehren eines „guten Lebens“ vertreten werden könne.

allgemeine *Theorie der Moral überhaupt*, vielmehr geht es „nur“ um die Institutionen (Spielregeln) einer modernen Gesellschaft:

„Obwohl eine politische Konzeption der Gerechtigkeit natürlich eine moralische Konzeption ist, wurde sie jedoch für einen bestimmten Bereich ausgearbeitet, nämlich für die Grundstruktur eines demokratischen Verfassungsstaates. Diese Struktur besteht aus den wichtigsten politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Institutionen und der Art und Weise, in der sie sich zu einem einheitlichen System sozialer Kooperation zusammenfügen.“¹⁴¹

Da es also „nur“ um institutionelle *Gesellschaftsstrukturen* geht, bleiben viele moralischen Probleme, die es natürlich auch noch gibt, schlicht und ergreifend außen vor. Der m.E. wichtigste blinde Fleck in RAWLS' Gerechtigkeitstheorie betrifft die Würde und Rechte der nicht-menschlichen Lebewesen, also der (höheren) Tiere. RAWLS' hat diesen blinden Fleck schon 1971 durchaus hellsichtig gesehen, das Thema aber trotzdem beiseitegeschoben und an die „Metaphysik“ delegiert:

Die „Theorie der Gerechtigkeit [...]“ läßt nicht nur viele Seiten der Moralität außer acht, sondern fragt auch nicht nach dem richtigen Verhalten gegenüber Tieren und der übrigen Natur. Eine Gerechtigkeitsvorstellung ist nur ein Teil einer moralischen Auffassung. Ich habe nicht behauptet, die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn sei notwendig dafür, daß diesem Wesen gegenüber Gerechtigkeitspflichten bestehen, aber es scheint doch, als brauchten wir gegenüber Wesen ohne diese Fähigkeit jedenfalls keine strenge Gerechtigkeit zu üben. [...] Sicher ist es falsch, Tiere grausam zu behandeln [...]. [*Aber:*] Ich versuche nicht, diese wohlüberlegten Auffassungen zu analysieren. Sie gehören nicht zur Gerechtigkeitstheorie [...] Die Fähigkeit der Tiere zu Lust und Schmerz und ihren Lebensformen führen eindeutig zur Pflicht des Mitleids und der Menschlichkeit ihnen gegenüber. Ich versuche nicht, diese wohlüberlegten Auffassungen zu analysieren. Sie gehören nicht zur Gerechtigkeitstheorie, und die Vertragstheorie scheint sich nicht auf natürliche Weise auf sie ausdehnen zu lassen. Eine richtige Vorstellung von unseren Beziehungen zu Tieren und der Natur dürfte eine Theorie der natürlichen Ordnung und unserer Stellung in ihr erfordern. Es ist eine der Aufgaben der Metaphysik, eine Weltanschauung zu entwickeln, die diese Aufgabe erfüllt; sie müßte die für diese Fragen entscheidenden wahren Aussagen feststellen und systematisieren.“¹⁴²

Aus meiner Sicht ist RAWLS zwar zuzustimmen, dass die Frage unseres Verhältnisses – wir sind allesamt naturale Wesen – zum Rest der Natur uns insbesondere zu den Tieren ein

¹⁴¹ RAWLS (1989 / 1992), S. 342.

¹⁴² RAWLS (1971 / 1979), S. 556.

Thema für die Metaphysik ist, aber sie ist gleichwohl auch ein Thema für eine (metaphysisch aufgeklärte) Gerechtigkeitstheorie. Ich komme im 4. Abschnitt auf dieses Thema zurück.

3.4.6 RAWLS und das Töchterlein aus *Unthinkable*

Was würde RAWLS' Gerechtigkeitstheorie zum Problem aus *Unthinkable* sagen? Genauer formuliert: würden die Leute im „Urzustand“ für oder gegen die institutionelle Regel der Rettungsfolter votieren und welche genaueren Spezifikationen würden sie beschließen? RAWLS selber äußert sich zum Problem der Rettungsfolter nicht. Insofern wird der „schwarze Peter“, sich in dieser Frage selber Gedanken machen zu müssen, den Leuten im „Urzustand“ und damit schlussendlich uns selber zugeschoben. Methodisch wäre nach RAWLS' Konzeption jedenfalls nach der „Maximin-Regel“ vorzugehen. Aber was wäre das schlechtere Ergebnis – das Folterleid, welches das unschuldige gefolterte Töchterlein erdulden muss oder das (millionenfache) Leid der vielen Töchterlein (und aller anderen Opfer), die durch die Bomben getötet oder verstümmelt werden?

Unter dem Strich vermute ich, dass RAWLS' Gerechtigkeitstheorie keine klare Antwort auf das Entscheidungsproblem aus *Unthinkable* hat, weil es sich um eine „tragische Entscheidung“ handelt. Und zur ethischen Aufarbeitung „tragischer Situationen“ ist der Utilitarismus besser geeignet – obwohl es auch hier keine einfachen Lösungen gibt.

4 Wirtschaftsdidaktische Implikationen ethischer Entscheidungskriterien

Ich habe im Abschnitt 2.2 argumentiert, dass ethische Entscheidungskriterien wirtschaftsdidaktisch relevant sind, weil der Wirtschaftswissenschaft „nur“ die „Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zwecke“ (MAX WEBER) zugänglich ist und Wirtschaftsdidaktik und ökonomische Bildung daher mit der Frage der *möglichen Zwecke* unseres Wirtschaftens konfrontiert sind. Wir richten ein Wirtschaftssystem ja nicht „just for fun“ ein. Wirtschaft ist *kein Selbstzweck*, sondern hat ihren Zweck im Nutzen, den sie allen Mitgliedern der Gesellschaft bringt. Dies wiederum bedeutet, dass das Wirtschaften – irgendwie – im Interesse *aller* sein sollte und in diesem Sinn dem „moral point of view“ zu entsprechen hat.

Nun ist es allerdings – wie wir im Abschnitt 3 gesehen haben – *nicht* so, dass „die“ Ethik uns *eine* konkrete Umsetzung des moralischen Zwecks der Wirtschaft vorgeben könnte, denn es gibt verschiedene Ethikkonzeptionen, die zwar alle den modernen „moral point of view“

vertreten, die uns aber – wenn es *konkret* wird – durchaus unterschiedliche Lösungslösungen ans Herz legen. Wenn also die Thematisierung ethischer Entscheidungskriterien zu einer praxistauglichen ökonomischen Bildung dazugehört, damit die Schüler:innen das ethische Handwerkszeug in die Hand bekommen, das notwendig ist, um die Frage zu beantworten, welche ethischen Handlungskriterien uns überhaupt zur Verfügung stehen, dann sieht sich die Wirtschaftsdidaktik mit dem Desiderat der Integration der ethischen Dimension konfrontiert.

4.1 Inwiefern sind ethische Entscheidungskriterien ökonomisch relevant?

Im traditionellen Arbeitsschwerpunkt der Wirtschaftsbürgerlichen Bildung stand die Behandlung *volkswirtschaftlicher* Inhalte im Mittelpunkt.¹⁴³ Ohne Zweifel ist das auch weiterhin ein wichtiger Kernpunkt der Ökonomischen Bildung – insbesondere deswegen, weil der Erwerb volkswirtschaftlicher Kenntnisse nicht gerade zum selbstverständlichen Repertoire der familiären Erziehung gehört. Volkswirtschaftliche Kenntnisse über die Funktionsweise moderner Wirtschaftssysteme sind aber natürlich auch deswegen unabdingbar, weil man ohne sie vermutlich kontraproduktive *institutionenethische* Vorschläge generiert. Wenn die „Institutionenethik“ seit Jahrzehnten erklärt, dass der Hebel zur Umsetzung moralischer Anliegen die institutionelle Rahmenordnung ist¹⁴⁴, dann ist klar, dass man über die Funktionsweise marktwirtschaftlicher Rahmeninstitutionen informiert sein muss, um wirklich geeignete Spielregeländerung vorschlagen zu können. In diesem Sinn hat DIRK LOERWALD durchaus Recht, wenn er schreibt:

„Der Beitrag einer wirtschaftsethischen Bildung als Teil von ökonomischer Bildung liegt vor allem auf der ordnungsethischen Ebene. [...] In vielen wirtschaftsethisch relevanten Problemsituationen genügt es eben nicht, an individuell richtiges Verhalten zu appellieren, auch wenn dies weiter eine wichtige Voraussetzung ist. Schülerinnen und Schüler müssen auch über die Möglichkeiten der Problementschärfung über institutionenökonomisch fundierte Anreizlösungen aufgeklärt werden. Teilhabe bedeutet dann in diesem Sinne nicht reine Teilnahme, sondern auch (Mitwirkung an) Gestaltung von Rahmenbedingungen.“¹⁴⁵

Hier geht es also um *volkswirtschaftliche* Kenntnisse, die man aus gleichem Grunde auch um *betriebswirtschaftliche* Kenntnisse ergänzen muss.

¹⁴³ BANK (2021), S. 9.

¹⁴⁴ Vgl. etwa KARL HOMANN (1993, S. 34 f.): „Der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung, die Struktur, die politisch gestaltet wird.“

¹⁴⁵ LOERWALD 2020, S. 244 f.. Vgl. auch PILLER (2016).

Inwiefern sind nun aber – über diese ökonomischen Kompetenzen hinaus – genuin *ethische* Entscheidungskriterien wirtschaftlich relevant? Wenn der Wirtschaftswissenschaft „nur“ die „Geeignetheit der Mittel bei *gegebenem* Zwecke“ (MAX WEBER) zugänglich ist, dann muss der „Zweck“ von irgendwoher „gegeben“ werden. Und dieses Irgendwoher ist in einer modernen und demokratisch verfassten Gesellschaft der „moral point of view“. Der Zweck des Wirtschaftens besteht darin, *allen* Betroffenen zu nützen, also im *Interesse aller* zu sein. Die ökonomisch kompetenten Problemlösungsvorschläge benötigen auch eine allgemein konsensfähige Ausrichtung auf die unparteiliche Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen. Denn Sinn und Zweck der Ausgestaltung unseres Wirtschaftssystems sind die Menschen und ihre Interessen.¹⁴⁶

4.2 Warum sollte sich die Wirtschaftsdidaktik mit ethischen Entscheidungskriterien auseinandersetzen?

In der Wirtschaftsdidaktik gibt es mittlerweile einen breiten Konsens darüber, dass „ökonomische Bildung ein integraler Bestandteil von Allgemeinbildung“¹⁴⁷ ist, weil „ökonomische Kompetenzen“ benötigt werden, „um das Leben bewältigen, die Welt verstehen und gesellschaftliche Problemlagen reflektieren zu können“¹⁴⁸.

Wenn die Wirtschaftsdidaktik eine Ökonomische Bildung befördern soll, die sich als Teil der Allgemeinbildung versteht, dann gehört die Berücksichtigung der aller Interessen aller Betroffenen zum Programm. Denn Menschen haben empirisch nicht nur ökonomische Eigennutz-, sondern auch ethische Fairnessinteressen. Um also tatsächlich Teil einer *allgemeinen* Bildung sein zu können, kann die Ökonomische Bildung nicht nur eine rein ökonomische Bildung sein, sondern muss auch ethische Bildung beinhalten.

Wirtschaft ist kein Selbstzweck, sondern soll den *Interessen aller* dienen. Diesen letzten Aspekt möchte ich im fünften Abschnitt noch einmal mit meinem Konzept eines „ethischen Interessenrealismus“ ontologisch vertiefen.

¹⁴⁶ Wenn man in dieser Art den Zweck des Wirtschaftens in der unparteilichen Berücksichtigung aller Interessen verortet, sollte man diesen „moral point of view“ konsequenterweise auch für die Ausgestaltung des Unterrichts in Lehr-Lern-Arrangements zur Anwendung bringen. Hierzu etwa HARDER (2014); MINNAMEIER (2016); BELLMANN / MERKENS (2019); KÄRNER / JÜTTLER / FRITZSCHE / HEID (2023).

¹⁴⁷ LOERWALD (2020), S. 239. Auch VOLKER BANK (2021, S. 9) spricht davon, dass „die gegenwärtige Sichtweise auf den Bildungsanspruch der Ökonomischen Bildung [...] ein dezidiert allgemeinbildnerischer Anspruch“ ist.

¹⁴⁸ LOERWALD (2020), S. 240. Vgl. auch GOLDSCHMIDT / KEIPKE / LINGER (2020).

5 Der „ethische Interessenrealismus“

Dieser abschließende Abschnitt behandelt meine eigene Konzeption, die sich der ontologischen Grundlage der ethischen Entscheidungskriterien widmet. Es geht hier um die Frage: Warum eigentlich sollte man überhaupt (auch) den „moral point of view“ einnehmen und sich nicht nur auf den eigennützigen „economic point of view“ beschränken? Gibt es objektive Gründe, die für den „moral point of view“ sprechen? Meine Antwort wird lauten: ja, es gibt objektive Gründe, und diese objektiven Realitäten, die es nahelegen, (auch) den „moral point of view“ einzunehmen, sind die realen Interessen bewusster Lebewesen. In diesem Sinne bezeichne ich meinen Ansatz als „*ethischen Interessenrealismus*“. Worum geht es?

5.1 Reale Interessen als moralische Tatsachen

Angesichts der oben beschriebenen Unfallsituation stellt sich die Frage, ob meine Entscheidung, anzuhalten und zu helfen oder eben nicht, ethisch eine rein *subjektive* und somit *beliebige* Angelegenheit ist¹⁴⁹, oder ob es in dieser Situation *objektive* und ethisch relevante *Realitäten* gibt, die man zwar *ignorieren*, aber *nicht* plausibel *leugnen* kann. Der „ethische Interessenrealismus“ erklärt hierzu, dass die Realität, die objektiv zu verzeichnen ist, die *Interessen* der beteiligten Personen sind: auf der einen Seite die Eigennutzinteressen der vorbeikommenden Autofahrer, auf der anderen Seite aber natürlich auch die *objektiv realen* (Eigennutz)Interessen der Verletzten.¹⁵⁰ Die „moralischen Tatsachen“ – oder moralisch relevanten Tatsachen –, auf die sich der „ethische Interessenrealismus“ bezieht, sind also keine ontologisch verqueren „Moronen“, die in einem „Wolkenkuckucksheim“ obskurer (platonischer) Wertsphären herumschweben¹⁵¹, sondern ganz normale Bestandteile unseres Universums: die ontologisch *realen* Eigennutzinteressen der beteiligten Individuen. Der Philosoph PETER SCHABER hat in diesem Sinn zutreffend formuliert:

¹⁴⁹ Es geht hier nur um die *moralische* und nicht etwa um die juristische Frage. Denn juristisch wäre das Weiterfahren der Tatbestand der unterlassenen Hilfeleistung.

¹⁵⁰ Zusätzlich können alle beteiligten Personen auch noch das „*moralische* Interesse“ haben, dass Verletzten geholfen werden soll. Aber darauf hebt der „ethische Interessenrealismus“ an dieser Stelle nicht ab.

¹⁵¹ Der Ausdruck „*Moronen*“ (“morons”) wurde von RONALD DWORKIN in ironischer Absicht erfunden, um damit auszudrücken, dass moralische Realisten – zu denen DWORKIN selber zu zählen ist – *nicht* unbedingt an ontologisch absonderliche moralische Entitäten, „Moronen“ eben, glauben (vgl. DWORKIN 2011, p. 9).

„Moralische Tatsachen – wie sie hier begriffen werden – bestehen [...] nicht unabhängig von Wesen, die Interessen [...] haben. Die vorgeschlagene Version moralischen Realismus' unterscheidet sich also von einem Werteobjektivismus, demzufolge etwas vollständig losgelöst von unseren Interessen [...] moralisch gut oder wertvoll sein kann.“¹⁵²

Bei diesen „moralischen Tatsachen“, also den *realen Eigennutzinteressen* aller Beteiligten, handelt sich um Fakten der naturalen *objektiven* Wirklichkeit.

5.2 „Wahr-nehmung“ aller Tatsachen anstatt Ignoranz

Nun fordert der „ethische Interessenrealismus“ angesichts dieser Tatsachen methodisch kein anderes Vorgehen als das, welches auch in den Naturwissenschaften im Umgang mit empirischen Fakten gefordert wird: nämlich die offene und ehrliche *Wahrnehmung* all der jeweils relevanten Tatsachen. So wie in den (Natur)Wissenschaften die ehrliche *Wahrnehmung aller relevanten Fakten* – also die praktische Anerkennung eines „*scientific point of view*“ – eine Voraussetzung für ein methodisch *wissenschaftliches* Vorgehen darstellt, so ist die offene *Wahrnehmung aller relevanten Interessen* – also die Anerkennung des „*moral point of view*“ – die Voraussetzung für ein *realitätsangemessenes Vorgehen in ethischen Fragen*. Dementsprechend erklärt der „ethische Interessenrealismus“, dass man die empirisch vorfindlichen Interessen zwar natürlich *ignorieren*, aber *nicht plausibel leugnen* kann. Wer die objektiven Realitäten (ethisch: die realen Interessen) *nicht* (im wörtlichen Sinne) „wahr-nimmt“¹⁵³, sondern ignoriert, ist eben ein Ignorant, der die Augen vor der Realität verschließt. In diesem Sinn erklärt sich der Ausdruck „ethische *Interessenrealismus*“.

5.3 Interessen aller bewussten Lebewesen

Es ist nun nicht unplausibel, den Bereich, in dem wir objektive „Interessen“ antreffen, über die menschlichen Interessen hinaus auszudehnen. Denn auch (höhere) *Tiere* haben eindeutig bewusste Interessen. So hat beispielsweise eine Kuh zwar kein Interesse an der Pressefreiheit – denn soweit wir wissen, haben Kühe keine Presse –, aber sie hat sehr ein eindeutiges Interesse daran, nicht gequält zu werden und auch ein grundlegendes Interesse daran, am

¹⁵² SCHABER (1997), S. 18 f.

¹⁵³ Ich verstehe das Wort „Wahrnehmung“ hier ganz im Wortsinn als „Wahr-nehmung“: also etwas Objektives als *wahr* entgegennehmen.

Leben zu bleiben.¹⁵⁴ Nun stehen wir im Fall konfligierender Interessen dann natürlich vor einem moralischen Problem:

“[L]ife is robbery. It is at this point that with life morals become acute. The robber requires justification.”¹⁵⁵

Wenn die unterschiedlichen Interessen im Widerstreit miteinander liegen, dann ist man unweigerlich mit einem *moralischen* Problem konfrontiert: welchen der konfligierenden Interessen soll Vorrang gewährt werden? Dieses Problem stellt sich in der oben geschilderten Unfallsituation ebenso wie in der Frage des Umgangs mit Tieren. „Der Räuber muß sich rechtfertigen“ und darlegen, inwiefern kulinarische Gelüste des Menschen Vorrang vor den existenziellen Interessen der Kuh haben. Auf jeden Fall aber ist die offene „Wahrnehmung“ aller involvierten Interessen die Voraussetzung für eine realitätsadäquate Sicht der Situation.

6 Outro

Der „ethische Interessenrealismus“ geht davon aus, dass es sowohl moralische Tatsachen – also die realen Interessen – als auch „Wirklichkeitswerte“ gibt. Gleichwohl hat unser Durchgang durch die unterschiedlichen Ethikkonzeptionen im 3. Abschnitt gezeigt, dass man sich in verschiedenen Entscheidungssituationen durchaus streiten kann, wie man nun konkret mit den unterschiedlichen Interessen und Wirklichkeitswerten umgehen sollte. Da man sich allein schon im Bereich ethischer Entscheidungskriterien also sehr unterschiedlich entscheiden kann, schließe ich hinsichtlich der Vielfalt von weiteren Entscheidungslogiken (ökonomischer, ästhetischer, rechtlicher Natur) mit einer Grundregel, die immer stimmt: „In zweifelhaften Fällen entscheide man sich für das Richtige!“¹⁵⁶

¹⁵⁴ Vgl. KAPLAN (2011), S. 45: „Gleicher Schmerz ist gleich schlecht, egal ob er von Weißen, Schwarzen, Frauen oder Tieren erlebt wird. Tiere sind leidensfähig. [...] Ich setze Mensch und Tier keineswegs gleich. Schweine haben beispielsweise kein Interesse, ihre Religion frei zu wählen. Aber sie haben ein Interesse, nicht gequält zu werden.“

¹⁵⁵ WHITEHEAD (1929 / 1979), p. 105.

¹⁵⁶ KRAUS (1996).

Literaturverzeichnis

- APEL, KARL-OTTO (1988): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- BANK, VOLKER (2021): Ökonomische Bildung als Allgemeine Bildung. Erziehung zur Neophilanthropischen Bildung für alle im 21. Jahrhundert, in: Pädagogische Rundschau 75/1 (2021), S. 3 - 14.
- BELLMANN, JOHANNES / MERKENS, HANS (2019 / Hg.): Bildungsgerechtigkeit als Versprechen. Zur Rechtfertigung und Infragestellung eines mehrdeutigen Konzepts, Münster / New York: Waxmann.
- BENTHAM, JEREMY (1776 / 1891): A Fragment on Government (edited with an introduction by F. C. Montague), Oxford: Clarendon Press.
- BENTHAM, JEREMY (1780 / 1789): Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London: Payne.
- BENTHAM, JEREMY (1795 / 2002): Nonsense upon Stilts, or Pandora's Box Opened, in: Schofield, Philip & Pease-Watkin, Catherine & Blamires, Cyprian Rights, Representation and Reform. Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution (The Collected Works of Jeremy Bentham), Oxford: Oxford University Press, pp. 317 – 434.
- BENTHAM, JEREMY (1795 / 2013): Unsinn auf Stelzen, oder: Pandoras Büchse geöffnet, oder: die Französische Erklärung der Rechte, die der Verfassung von 1791 voransteht, ausbreitet und entblößt (1795), in: Niesen, Peter (2013 / Hg.): Unsinn auf Stelzen. Schriften zur Französischen Revolution (Schriften zur europäischen Ideengeschichte, Band 5), ???: Akademie Verlag, S. 137 – 186.
- BENTHAM, JEREMY (1825): The Rationale of Reward, London: John and H. L. Hunt.
- BENTHAM, JEREMY (1973): Of Torture [*previously unpublished manuscript*], edited by TWINING, W. L. & TWINING, P. E. (1973): Bentham on Torture, in: Northern Ireland Legal Quarterly, 24, pp. 305 – 356, text on pp. 308 – 320.
- BIESENBACH, HANS (1982): Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 9), Düsseldorf: Patmos.
- BRUNNER, HELLMUT (1998 / Hg.): Die Weisheitsbücher der Ägypter, Düsseldorf / Zürich: Artemis & Winkler.
- Bundesverfassungsgericht (2006a): Leitsätze zum Urteil des Ersten Senats vom 15. Februar 2006 (1 BvR 357/05). Online: unter: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2006/02/rs20060215_1bvr035705.html
- Bundesverfassungsgericht (2006b): Abschussermächtigung im Luftsicherheitsgesetz nichtig. Pressemitteilung Nr. 11/2006 vom 15. Februar 2006. Urteil vom 15. Februar 2006 (1 BvR 357/05). Online: <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2006/bvg06-011.html>
- CALABRESI, GUIDO / BOBBIT, PHILIP (1978) Tragic Choices, New York: London: Norton.
- CONSTANT, BENJAMIN (1797): Von den politischen Gegenwirkungen (Original: *Des réactions politiques*), in: Cramer, Karl Friedrich (Hg.): Frankreich im Jahr 1797. Aus den Briefen Deutscher Männer in Paris. Mit Belegen, Zweiter Band, Altona, S. 99 – 127.

- DANAHER, JOHN (2022): Tragic Choices and the Virtue of Techno-Responsibility Gaps, in: Philosophy & Technology Volume 35, Article Number 26, pp. 1 - 26.
- DWORKIN, RONALD (2011): Justice for Hedgehogs, Cambridge (Massachusetts) / London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- EULER, DIETER / HAHN, ANGELA (2014): Wirtschaftsdidaktik, 3. Aufl., Bern: Haupt.
- GOLDSCHMIDT, NILS / KEIPKE, YVETTE / LENGER, ALEXANDER (2020, Hg.): Ökonomische Bildung als gesellschaftliche Herausforderung. Wege zu einer reflexiven Wirtschaftsdidaktik, Tübingen: Mohr Siebeck.
- GÜNTHER, KLAUS (1988): Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- HARDER, PAUL (2014): Werthaltungen und Ethos von Lehrern. Empirische Studie zu Annahmen über den guten Lehrer, Bamberg: University of Bamberg Press.
- HARSANYI, JOHN C. (1953): Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking, in: Journal of Political Economy 61, pp. 434 f..
- HARSANYI, JOHN C. (1955): Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility, in: Journal of Political Economy 63, pp. 309 – 321.
- HARSANYI, JOHN C. (1975): Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory, in American Political Science Review 69, pp. 594 – 606.
- HAYEK, FRIEDRICH AUGUST VON (1981): „Ungleichheit ist nötig“. Das Gespräch, in: Wirtschaftswoche 11 (6. März 1981), S. 36 – 40.
- HEID, HELMUT (2006): Werte und Normen in der Berufsbildung, in: Arnold, R. / Lipsmeier, A. (Hg.): Handbuch der Berufsbildung, Wiesbaden: VS (Verlag für Sozialwissenschaften), S. 33 – 43.
- HINSCH, WILFRIED (2002): Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit (Ideen & Argumente), Berlin de Gruyter.
- HÖFFE, OTFRIED (1989 / 1999 / Hg.): Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, München: Beck.
- HOMANN, KARL (1993): Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft, in: Wieland, Josef (Hg.): Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 32 – 53.
- KANT, IMMANUEL (1785 / 1974): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werkausgabe VII: Kritik der praktischen Vernunft • Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 7 – 102.
- KANT, IMMANUEL (1788 / 1974): Kritik der praktischen Vernunft, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werkausgabe VII: Kritik der praktischen Vernunft • Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 103 – 302.
- KANT, IMMANUEL (1790 / 1989): Kritik der Urteilkraft, in Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werkausgabe X, 10. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp.

- KANT, IMMANUEL (1797 / 1991a): Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm [Hg.]: Immanuel Kant. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 303 – 634.
- KANT, IMMANUEL (1797 / 1991b): Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 635 – 643.
- KANT, IMMANUEL (1797, 1914): Vom Straf- und Begnadigungsrecht, in: KANT, IMMANUEL (1793 & 1797, 1914): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft & Die Metaphysik der Sitten (Kants Gesammelte Schriften, Bd. VI, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Berlin: Reimer, S. 331 – 337.
- KAPLAN, HELMUT F. (2011): „Das Interesse der Schweine“ (Interview), in: Der Spiegel 3/2011, S. 45.
- KÄRNER, TOBIAS / JÜTTLER, MICHAEL / FRITZSCHE, YANNICK / HEID, HELMUT (2023): Partizipation in Lehr-Lern-Arrangements. Literaturreview und kritische Würdigung des Partizipationskonzepts, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 26 (2023), S. 1053 – 1103.
- KERSTING, WOLFGANG (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart / Weimar Metzler.
- KIRCHGÄSSNER, GEBHARD (1991 / 2008): Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 74), 3. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck).
- KONFUZIUS (1982 / 1998): Gespräche (Lun-yu), Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralf Moritz, Stuttgart: Reclam.
- KRAUS, KARL (1996): In zweifelhaften Fällen entscheide man sich für das Richtige, Frankfurt (M.) / Leipzig: Insel.
- LIENING, ANDREAS (2015 / 2019): Ökonomische Bildung. Grundlagen und neue synergetische Ansätze, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer Gabler.
- LOERWALD, DIRK (2010): Wirtschaftsethik im Ökonomieunterricht. Zum Spannungsverhältnis von ethischer Ökonomie und ökonomischer Ethik aus wirtschaftsdidaktischer Sicht, in: Fischer, Andreas (Hg.): Schule – der Zukunft voraus, Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, S. 75 - 92.
- LOERWALD, DIRK (2020): Ökonomische Bildung in Deutschland. Status Quo und Perspektiven, in: List Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik Volume 45 (2020), S. 239 – 253.
- LUHMANN, NIKLAS (1988 / 1989): Die Wirtschaft der Gesellschaft, 2. Aufl., Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- LUZ, ULRICH (1985 / 1992): Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Teilband I/1: Mt 1-7, 3. Aufl., Zürich & Braunschweig / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener Verlag.
- LYSSY, ANSGAR (2018): Über den Begriff der Menschheit bei Kant, in: Waibel, Violetta L. & Ruffing, Margit & Wagner, David (Hg.): Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin: de Gruyter, S. 1919 – 1927.
- MILL, JOHN STUART (1859 / 2010): Über die Freiheit (hg. von Bernd Gräfrath, Reclam: Ditzingen).

- MILL, JOHN STUART (1863 / 2015): Utilitarianism, in: Mill, John Stuart (1991 / 2015): *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, edited by Mark Philp & Frederick Rosen (Oxford World's Classics), Oxford / New York: Oxford University Press.
- PILLER, STEFFEN MARKUS (2016): *Wirtschaft im Politikunterricht. Ökonomie, Ökonomische Bildung und Institutionenökonomik*, Wiesbaden: Springer.
- RAWLS, JOHN (1957): Justice as Fairness, in *Journal of Philosophy* 54, pp. 653 - 662.
- RAWLS, JOHN (1958): Justice as Fairness, in *Philosophical Review* 67, pp. 164 - 194.
- RAWLS, JOHN (1971 / 1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- RAWLS, JOHN (1974): Some Reasons for the Maximin Criterion, in: *The American Economic Review*, Vol. 64, No. 2 (May, 1974), pp. 141 – 146.
- RAWLS, JOHN (1980 / 1992): Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in: RAWLS, JOHN (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 - 1989* (hg. v. Wilfried Hin-sch), Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 80 – 158.
- RAWLS, JOHN (1989 / 1992): Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifen-den Konsenses, in: Rawls, John (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989* (hg. v. Wilfried Hinsch), Frankfurt (M.): Suhrkamp, S. 333 – 363.
- RAWLS, JOHN (1993 / 1998): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- RAWLS, JOHN (1999): *Collected Papers* (edited by Samuel Freeman), Cambridge, Massachu- setts / London, England: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2001 / 2003): *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf* (hg. von Erin Kelly, übers. von Joachim Schulte), Frankfurt (M.): Suhrkamp.
- SANDEL, MICHAEL J. (2009 / 2013): *Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun*, Berlin Ullstein.
- SANDEL, MICHAEL J. (2020b): *Vom Ende des Gemeinwohls: Wie die Leistungsgesellschaft un- sere Demokratien zerreißt*, Frankfurt (M.): Fischer.
- SCHABER, PETER (1997): *Moralischer Realismus* (Alber Praktische Philosophie, Bd. 52), Frei- burg (Br.) / München: Alber.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (1840 / 2018): Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Lütken- haus, Ludger (Hg.): *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Band III: Kleinere Schriften*, Haffmans Verlag bei Zweitausendeins: Feldafing, S. 459 – 632.
- SCHRAMM, MICHAEL (2012): Normative Konflikte und flexible Gerechtigkeit. Moralökonomische Anmerkungen, in: Vanberg, Viktor J. (Hg.) *Marktwirtschaft und Gerechtigkeit. Gestal- tungsfragen der Wirtschaftsordnung in einer demokratischen Gesellschaft* (Untersuchun- gen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, Bd. 63), Tübingen: Mohr Siebeck, S. 121 – 130.
- SCHRAMM, MICHAEL (2015): Die Ethik der Transaktion. Warum eine Business Metaphysics im operativen Management nützlich ist, in: Maring, Matthias (Hg.): *Vom Praktisch-Werden der Ethik in interdisziplinärer Sicht. Ansätze und Beispiele der Institutionalisierung, Kon- kretisierung und Implementierung der Ethik* (Schriftenreihe des Zentrums für Technik- und Wirtschaftsethik am Karlsruher Institut für Technologie, Bd. 7), Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, S. 173 – 191.

- STEIGER, DOMINIK (2013): Das völkerrechtliche Folterverbot und der „Krieg gegen den Terror“ (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, Band 241), Heidelberg / New York / Dordrecht / London: Springer.
- SUCHANEK, ANDREAS (2001): Ökonomische Ethik (UTB für Wissenschaft, Bd. 2195), Tübingen: Mohr Siebeck.
- WEBER, MAX (1922 / 1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (hg. v. Johannes Winckelmann), 7. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- WHITEHEAD, ALFRED N. (1929 / 1979): Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28 (Corrected Edition, ed. by D. R. Griffin / D. W. Sherburne), Paperback Edition, New York / London: Free Press.
- YAḤYĀ IBN SHARAF AL-NAWAWĪ (2007): Das Buch der vierzig Hadithe. Kitāb al-Arba‘īn (mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-‘Īd), aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Marco Schöller, Insel: Frankfurt (M.) / Leipzig.