

u^b

meta(φ)

Autonomie

Wem ist ein Unfall mit einem autonomen Fahrzeug übelzunehmen?

Ist Tötung aus Notwehr moralisch erlaubt?

Rechtfertigt das Selbstbestimmungsrecht von Staaten die Abweisung von
Migrantinnen und Migranten?

Herausgeberin

Universität Bern, Institut für Philosophie
Länggassstrasse 49a, 3012 Bern, Schweiz

Redaktion

Meta(φ)
Fachschaft Philosophie, Universität Bern
metaphi.philo@lists.unibe.ch

Chefredaktion

Sebastian Drosselmeier, Céline Hoog, Michael Müller

Auswahl und Lektorat

Sebastian Drosselmeier, Céline Hoog, Michael Müller

Produktion und Gestaltung

Michael Müller

ISSN

Gedruckte Ausg.: Meta(φ) ISSN:2297-9948

Online-Ausg.: Meta(φ) [Elektronische Ressource] ISSN:2297-9956

Text-Einreichungen

Einreichungen zur Veröffentlichung sind erwünscht an metaphi.philo@lists.unibe.ch. Die Auswahl wird vom Redaktions-Team entsprechend dem Themenschwerpunkt, der Relevanz und des Schreibstils vorgenommen. Es besteht kein Anrecht auf Veröffentlichung, weder bei erfolgreicher Einreichung noch nach Anfrage durch ein Redaktions-Mitglied. In diesem Magazin veröffentlichte Texte gelten als wissenschaftliche Publikation und sind somit zitierfähig.

Druck

Für dieses Journal wurde 97% rezykliertes Papier verwendet, das FSC® zertifiziert und mit dem EU Ecolabel ausgezeichnet ist.

Erste Worte

Liebe Leserin, lieber Leser

Als Immanuel Kant im Jahre 1784 «sapere aude» zum Leitspruch der Aufklärung erklärte, war dies in gewisser Hinsicht die Geburtsstunde des modernen, autonomen Menschen. Der Leitspruch, den Mut zu haben, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, diente als Aufforderung zu mehr Eigenständigkeit, mehr Unabhängigkeit und mehr Freiheit des Individuums, zum «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit». Jemandem Autonomie zuzusprechen bedeutet die Respektierung und Wahrnehmung des Gegenübers als selbständige, im wörtlichen Sinne selbst-gesetzgebende (auto-nomos) Person. Doch der Begriff der Autonomie ist noch viel weitreichender und nicht nur bezogen auf das Individuum von grosser Relevanz: Staaten wollen von anderen Staatengemeinschaften als unabhängig und somit autonom anerkannt werden und dadurch internationale Handlungsfähigkeit erlangen. In der Medizinethik ist das Autonomieprinzip eine grundlegende Regel in der Beziehung zwischen Arzt/Ärztin und Patient/Patientin. Die Autonomie des Einzelnen gilt als fundamentalstes Grund- und Menschenrecht und somit unabdingbares Element vieler Justizsysteme. Und gegenwärtig stellt uns die digitale Welt vor die Frage nach dem Umgang mit autonomen Maschinen.

Von diesen verschiedenen Aspekten der Autonomie handelt die vorliegende Ausgabe. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Bestimmung des Selbst und der Frage, in welchem Verhältnis personale Identität und Autonomie zueinanderstehen. Leona Sager beschäftigt sich in ihrem Text mit der Frage, ob Menschen, die an Demenz erkranken, ihre Identität verlieren und

inwiefern gängige Theorien der personalen Identität den Fall einer demenzkranken Person nicht erfassen. Michael Müller untersucht in seinem Essay den narrativen Ansatz zur personalen Identität, der die Lebensgeschichte einer Person als für ihre Identität zentral ansieht. Mit Fragen bezüglich der Autonomie in der Ethik beschäftigt sich Xenia Schmidli, indem sie nach der Legitimität von Notwehr fragt. Vom Umgang mit autonomen Maschinen handelt der Text von Jannik Zeiser, der fragt, gegenüber wem man die Haltung des Übelnehmers bei einem Unfall mit einem autonom fahrenden Auto einnehmen sollte. Anna Goppel erklärt im Fachwort, weshalb bei humanitären Interventionen alle zum Handeln berechtigt sind. Und schlussendlich widmet sich diese Ausgabe der politischen Philosophie, beziehungsweise dem Verhältnis von Autonomie und Staaten. Karen Poertzgen fragt in ihrem Text nach der Natur und Legitimität von Grenzkontrollen und Moritz Brunhold unternimmt in seinem Essay eine kritische Reflexion über David Millers Argument über geschlossene Grenzen, in welchem die Autonomie von Immigrantinnen und Immigranten der Autonomie von Staaten gegenübersteht.

Nun wünschen wir eine vielfältige, inspirierende und spannende Lektüre und hoffen, Sie erhalten einen Einblick in die Arbeit am philosophischen Institut der Universität Bern.

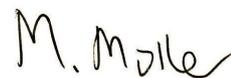
Herzlichst, Céline Hoog
im Namen des Redaktionsteams.



Sebastian Drosselmeier



Céline Hoog



Michael Müller

«Das Übel aber ist, dass persönliche Selbstentwicklung und Ursprünglichkeit von der gewöhnlichen Denkweise kaum als etwas von innerem Wert oder als um seiner selbst willen Schätzbares betrachtet wird.»

John Stuart Mill
On Liberty, 1895
(Übersetzung: Adolf Grabowsky)

«Die Unabhängigkeit und Freiheit des Menschen beruht weniger auf der Kraft seiner Arme als auf der Mäßigung des Herzens. Wer wenig begehrt, hängt von wenigem ab.»

Jean-Jacques Rousseau
Émile ou de l'éducation, 1762
(Übersetzung: Hermann Denhardt)

Inhaltsverzeichnis

Bestimmung des Selbst

Demenz und Identität – Leona Sager	6
Über den narrativen Ansatz zur personalen Identität – Michael Müller	13

Autonomie in der Ethik

Ist Notwehr erlaubt? – Xenia Schmidli	17
Wem ist ein Unfall mit einem autonomen Fahrzeug übelzunehmen? – Jannik Zeiser	24

Fachwort

Warum alle berechtigt sind zu handeln – Anna Goppel	33
---	----

Politische Autonomie

The Nature of Border Controls – Karen Poertzgen	45
Public Culture and National Self-Determination – Moritz Brunold	50

Demenz und Identität

Ein Widerspruch generiert durch einseitige Diskursrealisationen?

Die Zeit ist die Substanz, aus der ich gemacht bin
Die Zeit ist ein Fluss, der mich davon reißt,
aber ich bin der Fluss;
sie ist ein Tiger, der mich zerfleischt,
aber ich bin der Tiger;
sie ist ein Feuer, das mich verzehrt,
aber ich bin das Feuer.

Jorge Luis Borges

Nehmen wir an, ein Mann verliert eines Tages seine gesamten geistigen Fähigkeiten, während alle seine lebensnotwendigen Funktionen intakt bleiben. Man würde ihm Kinderfotos vorlegen und ihm Geschichten seiner Jugend erzählen, aber er könnte sich nicht erinnern. Seine Autobiographie wäre ihm nicht mehr zugänglich, die von ihm durchlebte und mit Ereignissen gefüllte Zeit hätte sich verflüchtigt. Er ist nur noch eine leere Hülle der Person von damals. Würden wir nicht gleichwohl davon ausgehen, dass er immer noch derselbe ist? Ist nicht doch so etwas wie die *Kontinuität des Körpers* für Identität entscheidend? Oder würden wir gar sagen, an ein vergessenes Leben knüpft ein Neues an, also ist auch die Person, welche letzteres lebt, eine andere?

Verliert ein Demenzkranker seine Identität? – dieser Frage möchte ich in folgender Arbeit nachgehen. Dazu möchte ich in einem ersten Teil verschiedene Identitätstheorien und Identitätskriterien beleuchten, wobei ich dann in einem zweiten Teil die theoretische Ebene verlassen möchte, um Demenz und Identität in einem praktischen Rahmen zu diskutieren. Ich orientiere mich an den Gedanken von Verena Wetzstein.

Meine Argumentation fußt vorrangig auf der Auffassung von transitorischer Identität und relationaler Identität als Ausgangslage für eine Akzeptanz von Demenz als eine Lebensform. Ich möchte in der vorliegenden Arbeit betonen, dass es an der Zeit ist, Demenz als ein praktisches Phänomen zu erfassen und einer Metaebene als Diskussionsgrundlage den Rücken zu kehren.

Personale Identität

Wenn Philosophen und Philosophinnen von personaler Identität sprechen, beschäftigen sie sich damit, die notwendigen oder hinreichenden Bedingungen für die Identität von Personen ausfindig zu machen. Die Art und Weise der betrachteten Gegenstände steht in engem Zusammenhang mit deren Identitätskriterien. Der Begriff der Person spielt hier also eine wichtige Rolle.¹ Personale Identität meint in der Regel diachrone personale Identität, wobei diachrone Identitätsaussagen zwei verschiedene Zeiten beinhalten und sich deshalb auf folgende Form bringen lassen:

$$x \text{ zu } t_1 = y \text{ zu } t_2^2$$

Wir können also bereits sagen, wofür genau ein Kriterium gesucht wird, nämlich dafür, dass eine Person x zu einem Zeitpunkt t_1 mit einer Person y zu einem Zeitpunkt t_2 identisch ist.³ Identitätsfragen bezüglich Personen fragen nach der Identität in einem „Ganz-Oder-Gar-Nicht-Sinn“, das heißt, sie müssen zwingend eine Antwort haben. Vagheit und personale Identität sind unvereinbar. Dies liegt wohl hauptsächlich daran, dass Personen die einzigen Wesen sind, die über ihre Identität wissen, welche also ihre diachrone Identität als solche ausdrücken können. So wäre es absurd auf die Frage „Bist du es, der das Tagebuch der Anne Frank geschrieben hat?“ zu antworten „Ich weiß, wen du meinst, aber ob ich mit dieser Person identisch bin, ist Ansichtssache.“⁴ Dem Selbstbewusstsein kommt also in der Frage nach personaler Identität eine besondere Bedeutung zu. Es macht keinen Sinn, von selbstbewussten Wesen, wie es Personen sind, zu behaupten, sie seien weder eindeutig identisch, noch eindeutig verschieden, sondern etwas dazwischen – je nach Betrachtungsweise. Personale Identität muss also in der Theorie in jedem Fall dem Phänomen des Selbstbewusstseins einen Platz einräumen.⁵

1 Vgl. Krämer 2014, S. 66.

2 Krämer 2014, S. 66.

3 Vgl. Krämer 2014, S. 66f.

4 Vgl. Krämer 2014, S. 67.

5 Vgl. Krämer 2014, S. 68.

Person-Sein

Nun ist bei Demenz-Kranken oftmals schon die Integration ins Person-Sein problematisch. Denn eine *Person* im philosophischen Sinn wird oftmals als durch den Hintergrund unseres abendländischen Denkhorizontes gestütztes Menschsein angesehen: Einer Person wird Entscheidungsfreiheit und Verantwortlichkeit für ihr Handeln zugeschrieben. Zwei Eigenschaften über die Demenz-Kranke gerade nicht verfügen. Demenz-Kranke erfüllen also nicht einmal die grundlegendste Bedingung für personale Identität. Unser Bild einer Person ist geprägt von Rationalität und Funktionalität, verbunden mit einem freien Willen. Als allererstes gilt es also unser heutiges Menschenbild und die Auffassung, wer oder was eine Person ist, zu revidieren und zu ergänzen. Die Theologin Katrin Müller stellt nun dem heute gängigen Menschenbild ein neues an die Seite, welches von alttestamentlichen Auffassungen der Person gestützt wird.⁶ Im alten Testament findet sich keine sprachliche Differenz zwischen dem Mensch als Gattungsbegriff und dem Menschsein im Sinne eines Individuums. Es existiert kein Synonym zum Begriff „Person“ im heutigen Sinne. Person wird mit Mensch gleichgesetzt. Diese Auffassung ist erhellend im Hinblick auf die Absprache des Person-Seins von Demenz-Kranken, denn wenn Person-Sein schlichtweg mit Mensch-Sein einher geht, so löst sich diese Degradierung von selber auf.⁷

Im alten Testament wird der Mensch als eine konstellative Gesamtheit erfasst. So findet sich kein Dualismus zwischen Seele und Körper. Die beiden Entitäten fallen zusammen und bilden eine Ganzheit. Es existiert demnach kein reales, immaterielles Selbst innerhalb des Körpers. Aus diesem Grund kann es im Rahmen des alten Testaments auch keine Abwertung eben dieses Selbst geben.⁸

Erinnerungskriterium

Wie wir weiter oben bereits gesehen haben, ist die Frage, ob Selbstbewusstsein nicht nur ein Grund für die zwingende Beantwortbarkeit der Identitätsfrage ist, sondern ebenfalls ein Kriterium für personale Identität darstellt, durchaus angebracht.⁹ Seit jeher wird personale Identität an psychologische Begriffe wie Bewusstsein und Selbstbewusstsein gebunden. Bereits Locke, welcher als Begründer der modernen Diskussion um die personale Identität gilt, entlarvt die Erinnerung,

also die Vergegenwärtigung von vergangenen Erlebnissen durch das denkende und bewusste Subjekt, als Merkmal personaler Identität.¹⁰ Daraus wird häufig das sogenannte Erinnerungskriterium abgeleitet:

Erinnerungskriterium (E): x zu t₁ und y zu t₂ sind genau dann dieselbe Person, wenn y sich zu t₂ daran erinnern kann, Erfahrungen gemacht zu haben, die x zu t₁ gemacht hat.¹¹

Erinnerung als Kriterium für personale Identität zu identifizieren, ist nun fatal im Hinblick auf Demenz-Kranke, welche in den meisten Fällen an massiven Gedächtnisstörungen leiden. Dies ist jedoch nicht nur für Demenz-Kranke ein utopischer Zustand, sondern auch für gesunde Menschen, denn es ist absurd, zu glauben, wir müssten uns an jedes einzelne Ereignis in unserem Leben erinnern – schon nur wenn man bedenkt, dass wir einen großen Teil unseres Lebens schlafend verbringen.¹²

Einige Philosophen und Philosophinnen haben versucht, das Erinnerungskriterium abzuschwächen und zu revidieren, indem sie an Locke anknüpfen, jedoch das Wesentliche an einer Person darin sehen, dass sich diese über die Zeit hinweg ihres „Identisch-Sein“ bewusst ist und sich an Erfahrungen der Vergangenheit erinnern kann.¹³ Es wird also von einer Person nicht mehr verlangt, dass durch die Erinnerung eine direkte Verbindung zwischen t₁ und t₂ hergestellt wird, sondern dass einzelne kontinuierliche Erinnerungen in diesem Bereich ausreichen: Demnach ist eine Person y identisch mit einer Person, die vor 10 Jahren eine bestimmte Erfahrung gemacht hat, wenn es gestern eine Person y₁ gab, an deren Erfahrung sich y größtenteils erinnern kann, und es vorgestern eine Person y₂ gab, an deren Erfahrung sich y₁ größtenteils erinnern kann und es vor neun Jahren und 364 Tagen eine Person gab, die sich erinnern kann, am Tag zuvor die betreffende Erfahrung gemacht zu haben.¹⁴ Doch auch hier wird es problematisch für Demenz-Kranke, schließlich leidet bei Demenz oftmals das Kurzzeitgedächtnis am stärksten.

Neben der Erfahrungserinnerung gibt es jedoch auch andere psychologische Einstellungen, mit denen sich Personen auf sich selbst beziehen, wie zum Beispiel Wünsche und Absichten oder auch Charaktereigen-

6 Vgl. Müller 2015.

7 Vgl. Müller 2015.

8 Vgl. Müller 2015.

9 Vgl. Krämer 2014, S. 68.

10 Vgl. Krämer 2014, S. 68.

11 Krämer 2014, S. 69.

12 Vgl. Krämer 2014, S. 69.

13 Vgl. Krämer 2014, S. 70.

14 Vgl. Krämer 2014, S. 70.

schaften und nicht zuletzt mentale Zustände im Allgemeinen.¹⁵ Wir können also aus dem Erinnerungskriterium ein psychologisches Kriterium ableiten:

Psychologisches Kriterium (Ps): x zu t₁ und y zu t₂ sind genau dann dieselbe Person, wenn zwischen ihnen psychologische Kontinuität besteht.¹⁶

„Psychologische Kontinuität“ ist ein philosophischer Terminus, welcher das lock'sche Erinnerungskriterium insofern erweitert, als dass neben Erinnerungen auch weitere psychologische Zusammenhänge (Absichten, Wünsche, Überzeugungen etc.) als relevant eingestuft werden.¹⁷ Man spricht von einer psychologischen Verbundenheit, also dem Bestehen direkter psychologischer Beziehung (ich finde den alten Picknick-Korb und erinnere mich dann an die Ferien an der Nordsee in meiner Kindheit) und psychologischer Kontinuität, also dem Bestehen einer starken Kette von überlappenden, starken Verbindungen zwischen der Person von damals und der Person von heute. Jegliches Überlappen von Erinnerungen und Erfahrung kommt Demenz-Kranken jedoch nicht zu und psychologische Kontinuität als Begriff kann geradezu als das pure Gegenteil ihres Zustandes verstanden werden.¹⁸ Die beiden Kriterien wurden noch weiter ergänzt und revidiert, jedoch kaum mit zufriedenstellenden Resultaten. Ich werde sie deshalb nicht weiter ausführen.

Körperkriterium

Wie wir gesehen haben, schließen psychische Kriterien für personale Identität Demenz-Kranke aus. Psychische Kriterien verlangen nach Personen, deren geistigen Funktionen vollumfänglich intakt sind.

Es ist nun an der Zeit einen Perspektivenwechsel zu vollziehen. Lassen wir fürs erste Lockes psychologisches Kriterium für personale Identität hinter uns und wenden uns stattdessen physischen Kriterien für personale Identität zu. Ein solches Körperkriterium soll vor allem den Stellenwert der körperlichen Kontinuität als Kriterium für personale Identität hervorheben.¹⁹ Personen werden also mit anderen Gegenständen, seien diese belebt oder unbelebt, auf eine Stufe gesetzt und somit wird ihnen aufgrund ihres kontinuierlichen Seins durch Raum und Zeit Identität zugeschrieben.²⁰ Dies können wir wie folgt zusammenfassen:

15 Vgl. Krämer 2014, S. 70f.

16 Krämer 2014, S. 71.

17 Vgl. Krämer 2014, S. 71.

18 Vgl. Krämer 2014, S. 71.

19 Vgl. Krämer 2014, S. 74.

20 Vgl. Krämer 2014, S. 74

Körperkriterium (K): x zu t₁ und y zu t₂ sind genau dann dieselbe Person, wenn sie denselben Körper haben.²¹

Doch auch das Körperkriterium hat Kritik auf sich gezogen. So wurde oftmals das Gedankenexperiment bezüglich zweier Herren, Brown und Robinson, als Einwand angebracht: Den beiden Herren wird operativ das Gehirn entfernt und aus Versehen wird nach der Operation Browns Gehirn in den Schädel von Robinson transplantiert. Die Person mit dem Gehirn von Brown und dem Körper von Robinson überlebt und hat das Gefühl, sie sei Brown, weil sie sämtliche Erinnerungen und Charaktereigenschaften von diesem übernommen hat.²² Müssten wir also nicht sagen, dass Brown und die Person, der Browns Gehirn eingepflanzt wurde, identisch sind?

Da die Frage von einigen Philosophen mit „ja“ beantwortet wurde, hat man daraufhin aus dem Körperkriterium ein Gehirnkriterium gemacht. Dieses nähert sich insofern dem psychologischen Kriterium an, als dass in unserem Kontext vom Gehirn als Träger sämtlicher mentaler Funktionen einer Person ausgegangen wird.²³ Die mentale Kapazität eines Menschen ist also wiederum relevant für den Begriff einer Person.

Gehirnkriterium (G): x zu t₁ und y zu t₂ sind dieselbe Person, wenn sie dasselbe Gehirn haben.²⁴

Doch auch hier stoßen wir mit der Integrierung von Demenz-Kranken an Grenzen. Denn das Wesentliche, was sich im Verlauf der Krankheit Demenz verändert, ist gerade das Gehirn. Das Gehirn als Kriterium für personale Identität zu identifizieren, kann und soll also nicht der richtige Weg sein. Auch das sogenannte Körperkriterium scheint mir unangebracht, denn bereits der natürliche Alterungsprozess würde die Existenz eines solchen Kriteriums in Frage stellen.

Neben den beiden oben ausgeführten Kriterien gibt es ebenfalls alternative Ansätze.²⁵ So wie das narrative Kriterium, das vor allem von Ricoeur ausführlich beschrieben wurde. Ich werde im Folgenden nicht weiter auf die alternativen Ansätze zu sprechen kommen, da sie für meine Zwecke nicht relevant sind.

21 Krämer 2014, S. 74.

22 Vgl. Krämer 2014, S. 74.

23 Vgl. Krämer 2014, S. 75.

24 Krämer 2014, S. 75.

25 Vgl. Krämer 2014, S. 75.

Konstellativer Personenbegriff

Wie wir gesehen haben, scheitert die Zuschreibung von personaler Identität für Demenz-Kranke oftmals schon an der Definition einer Person.

Gehen wir nun über zu einem konstellativen Personenbegriff.²⁶ Dieser besagt, dass Identität weder durch Rationalität noch durch Narrativität zustande kommt, sondern durch eine Bezogenheit auf etwas anderes. Die personale Identität kommt nicht durch eine die Selbst- und Außenwahrnehmung steuernde Rationalität zustande, sondern durch Konstellation von Gegenseitigkeiten.²⁷ Jeder Mensch ist von Geburt an auf andere angewiesen, ein Ausschluss aus der Gesellschaft bedeutet nicht mehr vollumfänglich Mensch zu sein. Dies führt uns zum Schluss, dass der Mensch immer schon Person ist aufgrund seines In-Beziehung-Stehens. Diese Verbundenheit macht personale Identität aus.²⁸

Ein solches Menschenbild trägt ebenfalls dazu bei, dass der demenzkranke Mensch im Strudel der Zeit derselbe bleibt, weil nämlich die Beziehungen, welche seine Identität generieren, bestehen bleiben. Er bleibt bis zum Schluss in Beziehung, sei es mit Angehörigen, mit Pflegenden oder anderen.²⁹

Dies klingt nun einleuchtend, doch ist ein solches Menschenbild in unserer heutigen Gesellschaft überhaupt denkbar? Die Rede von einem „eingebundenen Selbst“ ist doch schlichtweg nicht kompatibel mit unserem heutigen gesellschaftlichen System, welches vielmehr auf Konkurrenz ausgerichtet ist, als auf Solidarität und Beziehung.

Verena Wetzstein: Leben in Beziehungen, Perspektiven einer Ethik der Demenz

Oftmals geschieht es, dass man sich einem Thema stets aus derselben Perspektive annähert. Gerade im Hinblick auf Demenz sollten wir versuchen, als selbstverständlich angesehene Zusammenhänge neu zu denken. Der heute vorherrschende, medizinische Blick allein reicht nicht aus, um das Phänomen der Demenz in all seinen Facetten zu beleuchten. Stattdessen brauchen wir einen neuen Blick in Partnerschaft mit der Ethik. Die Ethikerin Verena Wetzstein steht für fünf Thesen ein, die einer solchen neuartigen Perspektive als Leitfaden dienen sollen.

Wetzstein interessiert sich vor allem für das komplexe

Wechselverhältnis zwischen medizinischem und gesellschaftlichem Diskurs und dessen Auswirkungen. Es soll erkannt werden, wie Alzheimer gegenwärtig in der Gesellschaft wahrgenommen wird, wo diese partikuläre Wahrnehmung ihren Ursprung hat und ob dieses gegenwärtige Konzept von Demenz wünschenswert, bzw. moralisch verantwortbar ist.

Demenz als Tod bei lebendigem Leib?

Die erste These betrifft die Art und Weise wie Demenz in der Öffentlichkeit dargestellt wird. Die Sprache über Demenz ist in der Öffentlichkeit von einem düsteren Grundtenor geprägt. Doch woher rührt diese dämonisierende Haltung? Wetzstein ist der Meinung, dass wir unsere durch die Betroffenheit ausgelöste Sprachlosigkeit mit drastischen Parolen und Bildern füllen. Sachaussagen werden so gänzlich beiseite gelassen. Diese destruktiven, einseitigen Bilder spiegeln unseren Zeitgeist wieder. Sie drücken aus, dass Demenz all das nicht ist, was heute zählt. Demenz gilt als Symbol für die Kehrseite dessen, was wichtig ist in der heutigen Gesellschaft. Demenz steht für ein Leben, welches nicht von kognitiver Leistungsfähigkeit geprägt ist, sondern von deren Einbußen.³⁰

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist der vor 30 Jahren gefällte verheerende Entscheid, die Alzheimer-Demenz ins Krankheitsregister aufzunehmen sowie die damit verbundene Pathologisierung der Demenz und deren Abschiebung in den Bereich der Medizin.³¹ Damit hat man Demenz als Krankheit abgestempelt und aus der Öffentlichkeit verbannt. Mit dieser Abschiebung hat sich die Öffentlichkeit schuldig gemacht, indem sie die Medizin restlos überforderte. Das von der Medizin entworfene Konzept von Demenz stellt uns vor drei Probleme im Umgang mit Demenz. Da man die Demenz als Krankheit definiert hat, welche es zu heilen gilt, wird verhindert, dass Demenz als gesamtgesellschaftliches Phänomen betrachtet wird. Denn für pathologische Phänomene scheinen nur medizinische Lösungen in Frage zu kommen.³²

Zudem hat die Konzentration auf kognitive Einbußen eine Reduktion des Personenbegriffs zur Folge. Man entzieht den Demenz-Kranken die Anerkennung als Person im Vollsinn. Eine solche Konzeption, welche die Personalität eines Menschen an die aktuellen kognitiven Leistungen bindet, schränkt also das Person-Sein von Demenz-Kranken graduell ein - mit der Gefahr, es ihnen letztlich ganz abzusprechen.³³

26 Vgl. Müller 2015.

27 Vgl. Müller 2015.

28 Vgl. Müller 2015.

29 Vgl. Müller 2015.

30 Vgl. Wetzstein 2006, S. 38.

31 Vgl. Wetzstein 2006, S. 39.

32 Vgl. Wetzstein 2006, S. 39f.

33 Vgl. Wetzstein 2006, S. 42.

Ein drittes Problem liegt in der Konzentration auf die Anfangsstadien von Demenz. Gerade in den fortgeschrittenen Stadien von Demenz ist pflegerische Betreuung und Begleitung in höchstem Maße gefragt, doch in diesen schwierigen Phasen werden Pfleger und Angehörige alleingelassen. Es müsste also weiter erforscht werden, was Demenz-Kranke in fortgeschrittenen Stadien erleben und fühlen.³⁴

Dieses von der Medizin reduzierte Bild von Demenz wurde dann zurück in die Öffentlichkeit getragen, und so entstand über die Jahre hinweg ein einseitiges und rein medizinisches Bild von Demenz. Die Streuung eines allumfassenden, pathologischen Bildes war sehr fatal.³⁵ Wetzstein formuliert die Problematik, die mit diesem medizinischen Reduktionismus von Demenz einhergeht, folgendermaßen:

„Aus einem methodisch bedingten Reduktionismus wurde durch die Tradierung der medizinischen Konzeption in den öffentlichen Diskurs ein ontologischer Reduktionismus.“³⁶

Es gilt zu verstehen, dass dieses objektive Grundmuster der Medizin nicht unadaptiert und unreflektiert vom öffentlichen Bereich übernommen werden kann, denn so verkennen wir wichtige Aspekte von Demenz. Es gilt Demenz in einem neuen, sinnstiftenden Rahmen zu definieren, fernab der Medizin.

Die Würde des Menschen mit Demenz ist unantastbar

Verena Wetzstein steht dafür ein, dass Demenz im Kern ein Beziehungsgeschehen ist. Es gilt Aspekte der Demenz hervorzuheben, die in ihren herkömmlichen Betrachtungen (in der pathologischen Betrachtung) keine Erwähnung finden. Man sollte beginnen, Demenz aus anthropologischer Sicht zu betrachten. Der Mensch und sein Leben stehen im Zentrum und nicht seine Krankheit.³⁷ Demenz und ihre Folgen müssen als ein den Menschen betreffendes Phänomen erfasst werden, welches nur aus einem multiperspektivischen und interdisziplinären Zugang erfasst werden kann. Zudem gilt es endlich zu akzeptieren, dass der Mensch auch dann nicht verloren geht, wenn seine Hirnfunktion schwindet. Bei Wetzstein ist die Ontologie eines jeden an Relationalität gebunden. Da der Mensch in der theologischen Anthropologie als Sein verstanden

wird, welches sich im Verhältnis zu anderen lebend versteht und sich durch diese Beziehungen konstituiert, verliert der Mensch niemals seine Menschenwürde, weil er stets in Beziehung bleibt.³⁸

Demenz ist Leben in Beziehungen

Wetzstein ist der Meinung, dass wir alle aufeinander angewiesen sind. Der Mensch kann sein Leben nur in Beziehung zu anderen leben. Ein menschliches Leben hat stets ein Gegenüber. Selbst in der extremen Hilflosigkeit der Demenz kann die Würde des Betroffenen von anderen Menschen erkannt werden. Wenn sich Demenz-Kranke und Angehörige oder Pfleger treffen, so findet stets ein Anerkennungsakt statt, wobei von Seiten der Angehörigen und Pfleger die persönliche Beziehungsfähigkeit ausgedrückt wird.³⁹ Stellen wir also dieses Beziehungsgeschehen in der Betrachtung von Demenz in den Vordergrund. Es sind die Angehörigen und die Pflegenden, wenn nicht im weiten Sinne die Gesellschaft, welche den dementen Menschen ihre Würde entgegenbringen. Dies rückt ebenfalls die wichtige Rolle des Betroffenen-Angehörigen-Verhältnisses in den Mittelpunkt. Den Angehörigen kommt eine Doppelrolle zu. Zum einen sind sie die nächsten Bezugspersonen und zum anderen sind sie selbst Betroffene. Sie sind es, welche während des Demenzprozesses die Identität, die Kontinuität und die Relationalität dementer Personen bewahren.⁴⁰ Denn die Angehörigen, als Kenner der Lebensgeschichte einer dementen Person, können Auskunft geben über deren Vorlieben und Abneigungen und stehen so in einer wichtigen Beziehung mit den Demenz-Kranken. Sie öffnen die Türen für ein „In-Beziehung-Treten“ mit den Demenz-Kranken, welches über die Verwandtschaft hinaus geht. Es wird Zeit, nicht mehr nur über die Demenz-Kranken zu sprechen, sondern mit ihnen.⁴¹

Neue Partnerschaften - für ein demenzfreundliches Umfeld

Die Diagnose Demenz betrifft nicht nur den Demenz-Kranken selbst, sondern auch dessen Angehörige oder, allgemein gesprochen, dessen gesamtes Umfeld. Eine Demenz fordert viel Zeit und Kraft von Angehörigen und Pflegenden und oftmals ist die Belastung schlichtweg zu groß. Es gilt deshalb, neue Entlastungsangebote zu schaffen für Angehörige und

34 Vgl. Wetzstein 2006, S. 42f.

35 Vgl. Wetzstein 2006, S. 40.

36 Vgl. Wetzstein 2006, S. 43.

37 Vgl. Wetzstein 2006, S. 46.

38 Vgl. Wetzstein 2006, S. 46f.

39 Vgl. Wetzstein 2006, S. 46.

40 Vgl. Wetzstein 2006, S. 47.

41 Vgl. Wetzstein 2006, S. 48.

Pfleger, sowie in eine Burn-Out-Prävention dieser Personengruppen zu investieren.⁴²

Um die Beziehungen zwischen den Angehörigen und den Demenz-Kranken zu festigen, braucht es Rahmenbedingungen für künstlerisches Tun und Sport, welche demenzfreundlich sind. Ziel ist die Umstellung auf eine inklusive Gesellschaft.⁴³

Aufbruch in ein anderes Universum

Füreinander sorgen geht nur, wenn wir Demenz über den medizinischen Sinn hinweg betrachten. Die Art und Weise, wie wir mit den Menschen mit Demenz und deren Umfeld in Partnerschaft treten, ist ausschlaggebend. Demenz ist als eine gesellschaftliche Aufgabe zu betrachten, welche wir nur dann angehen können, wenn wir die pathologische Perspektive ausblenden. Die Medizin hat nicht die alleinige Verantwortung für ein solch multidimensionales Phänomen wie die Demenz.

Ich möchte nun meine Aufmerksamkeit auf einen oft zitierten Einwand gegenüber dem Vorschlag von Verena Wetzstein lenken. Die Vision von Wetzstein wird von Kritikern regelmäßig als „anderes Extrem“ betitelt. So wird ihre Idee mit dem zynischen Slogan „Demenz als Lebensform“ abgetan. Ich möchte mich gerne zu eben diesem Slogan äußern.

Ich erinnere mich daran zurück, wie sich zum Schluss einer Tagung über das Thema Demenz ein Mann, der einem Freund mit einer demenzkranken Frau helfen wollte, zu Wort meldete und nach dem praktischen Sinn dieser Tagung fragte: „Was soll ich meinem Freund erzählen?“ In dieser Frage lag etwas sehr Wahres. Ist es nicht wiederum am Ziel vorbeigeschossen, wenn wir über das Thema Demenz auf einer Metaebene diskutieren, die ihren Bezug zur Realität mit jeder weiteren Erwähnung von Konzepten und Diagrammen verliert? Findet nicht auch hier wieder eine methodisch orientierte Reduktion statt, welche einen direkten, praktischen Zugang zum Phänomen Demenz verschließt? Ist nicht Demenz als Lebensform genau das, was wir brauchen? Wie kann man leben mit Demenz? Welche Aufgaben kommen wem zu? Wie betten wir Demenz-Kranke in unsere Gesellschaft ein? Das Wort „Lebensform“ bringt uns endlich dorthin, wo wir hinwollen, nämlich zur Praxis, auf direktem Weg zum Leben mit Demenz. Eine Lebensform ist die Art und Weise, wie jemand sein Leben organisiert. Im Laufe eines Lebens bleibt es nicht bei einer konstanten Lebensform, denn Lebensformen zeichnen sich durch

Beweglichkeit und Veränderbarkeit aus. Man organisiert sein Leben oftmals neu, je nachdem in welche Richtung es verläuft. Wenn man die Diagnose Demenz bekommt, ist das ein einschneidender Moment. Es gilt, dieses Hindernis, welches den üblichen Lebensplan versperrt, zu umgehen. Bei diesem Prozess ist man jedoch nicht alleine, denn Lebensformen schließen andere Personen ein. Lebensformen überschneiden sich und so bildet sich ein Netz, ein Beziehungsnetz, welches darin besteht, einander zu helfen und zu stützen. Mir scheint es wichtig, auf einen bisher unerwähnten Punkt hinzuweisen, nämlich auf die Gebrochenheit der menschlichen Existenz. Die stetige Unvollkommenheit der Ich-Identität gilt es zu akzeptieren. Ganzheit und Vollendung des Seins ist eine eschatologische Sehnsucht.⁴⁴ Dies scheint mir wichtig, um von diesem absolutistischen Denken der stetigen Kontinuität eines Selbst weg zu kommen. Das beständige Sein gibt es nicht, es muss sich stets beugen und formen, um kontingente Ereignisse und Veränderungen in seinen Wirklichkeitscharakter einzubauen.⁴⁵ Bewegtheit ist das, was personale Identität ausmacht. Jürgen Straub und Joachim Renn haben diesen dynamischen Charakter des Selbst wie folgt erfasst: „*Das aktuelle Selbstverhältnis einer Person ist nie ein „letztes Wort“.*“⁴⁶ Die Abhängigkeit von der Kontingenz des Lebens bleibt stetig vorhanden. Identität ist Sein in und mit der Zeit. Ich finde diesen Punkt sehr wichtig, weil er uns von der Dämonisierung der Demenz entfernt. Die Resentiments gegenüber der Demenz rühren vor allem daher, dass man glaubt, dass der Demenz-Kranke in seiner Ganzheit beraubt wurde. Dieses Fehlende findet man häufig angesprochen in der Literatur:

„[...] Unter welchen Qualen und mit welchem brennendem Verlangen du versucht hast, dich selbst wiederzufinden. Aber du hast den Schlüssel verloren und irrst außerhalb deiner selbst umher[...] [...] Er ist nicht mehr derselbe[...] [...] [Dieser] Schleichende Abschied von der eigenen Persönlichkeit [...]“⁴⁷...etc.

Diese Abneigung gegenüber der Unvollständigkeit eines Ganzen, welche durch das Fehlen eines Elements ausgelöst wird, verschließt uns der produktiven Debatte über Demenz gänzlich.

42 Vgl. Wetzstein 2006, S. 47.

43 Vgl. Wetzstein 2006, S. 47f.

44 Vgl. Pirner 2002, S. 74ff.

45 Vgl. Straub und Renn 2002, S. 14.

46 Straub und Renn 2002, S. 14.

47 Wogenstein, 2009, S. 2.

Jedoch findet man in der Literatur auch Sätze wie diesen:

„[...] Er hört nicht auf sich selbst zu sein – er wandelt sich [...]“⁴⁸

Solche Sätze lassen uns vorsichtig schlussfolgern, dass Demenz auch einen Lebensgewinn beinhalten kann, einen Identitätswandel im transitorischen Sinne. Identität impliziert nicht zwingend Kontinuität. Diese dynamische, moderne Konzeption von Identität gilt es endlich anzuerkennen.

Eine zweite und ebenso wichtige Auffassung von Identität ist Identität als Beziehungsgeschehen. Diese relationale Identität wurde von Verena Wetzstein ausgiebig erläutert. So wie der Mensch Ich wird am Du, so bleibt das Du Garant seiner Identität. Die eigene Identität wird von einem Du konserviert.⁴⁹ Der Sozialpsychologe Tom Kitwood definiert Identität wie folgt:

„[Identität ist] der Stand oder Status, der dem einzelnen Menschen im Kontext von Beziehung und sozialem Sein von anderen verliehen wird. Er impliziert Anerkennung, Respekt und Vertrauen.“⁵⁰

Je schwächer also ein Selbst durch eine Demenz wird, desto mehr braucht es die Spiegelung seiner selbst und die Unterstützung seiner am Du.

Fazit

Ich habe versucht, zu zeigen, dass Demenz als Lebensform als Ausgangspunkt für eine praktische Diskussion über Demenz fungieren kann. Wenn man einen praktischen Zugang zum Phänomen der Demenz schaffen möchte, so muss man einerseits den medizinischen Diskurs verlassen, welcher bloß das Defizitäre der Demenz erfasst. Andererseits muss man auch die theoretische Metaebene verlassen, welche zwar ohne Zweifel wichtig und nötig ist, um sich dem Thema anzunähern, aber schlussendlich einem praktischen Zugang zum Thema den Weg verschließt. Es gilt auch Konzepte der Personalen Identität zu verwerfen, denn diese müssen hinsichtlich Demenz erneuert werden, wenn nicht gar ersetzt durch die gegenwärtige Auffassung von transitorischer Identität.

In der Rubrik „Was mein Leben reicher macht“ der ZEIT fand ich einmal einen Beitrag eines Lesers mit einem geistig behinderten Sohn:

„Mein Sohn ist geistig behindert. Alle zwei Wochen kommt er nach Hause. Dann machen wir sonntags einen Spaziergang durch den Ort, bei dem wir auch in der Eisdiele einkehren. Nun wechselte dort der Besitzer – und als wir wieder hinkamen, begrüßte der neue Chef meinen Sohn mit Vornamen! Christian war völlig erstaunt und freute sich unglaublich. Offensichtlich wurde er beim Übergabegespräch mit übergeben. Das ist Inklusion!“⁵¹

In diesem Fall ließe sich „geistig behindert“ geradezu durch „psychisch krank“ oder durch „dement“ ersetzen.

Ich finde das kleine Fragment aus dem Alltag dieses betroffenen Mannes sehr bereichernd, da sich dieses Beziehungsnetz, welches sich nach und nach ergeben sollte, sehr schön herauskristallisiert. Es sind diese „Erkennungsakte“, welche dem Demenz-Kranken zeigen, dass wir ihn als Person in ihrem Vollsinn, mit der wir in Beziehung stehen, erkennen – trotz ihrer fragmentarischen Identität.

⁵¹ Forst 2015, S. 76.

Literatur

- Forst, Elmar (2015): „Was mein Leben reicher macht“, in: *DIE ZEIT* N°23, S. 76.
- Kitwood, Tom (2008): *Demenz: Der personenzentrierte Ansatz im Umgang mit verwirrten Menschen*, Bern: Huber Verlag.
- Krämer, Friedrich K. (2014): *Zeit und personale Identität*, Berlin: De Gruyter.
- Müller, Katrin (2015): *Menschenwürde, Person-Sein und Demenz - Alttestamentliche Impulse zu einem schwierigen Thema*, in: Tagung „Demenz als Hölle im Kopf“, Bern.
- Pirner, Manfred (2002): „Christliche Identität - Identität zwischen Grenzbewusstsein und Ganzheitsvertrauen“, in: *Zeitschrift für Religionspädagogik* N°2, S. 68-79.
- Straub, Jürgen und Renn, Joachim (2002): *Transitorische Identität: Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse (Einleitung der Herausgeber)*, in: Straub Jürgen und Renn Joachim (Hg.): *Transitorische Identität: Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Hamburg: Campus.
- Wetzstein, Verena (2006): *Alzheimer-Demenz: Entstehung eines Krankheitsbegriffs*, in: Nationaler Ethikrat (Hg.): *Altersdemenz und Morbus Alzheimer: Medizinische, gesellschaftliche und ethische Herausforderungen*, Hamburg: Druckerei in St. Pauli.
- Wogenstein, Roswitha (2009): *Identität – erworben oder verliehen? Unverlierbar oder gefährdet?* <http://www.glaube-und-demenz.de/downloads/WerkstattgespraechReferatWogenstein2009.pdf>, Zugriff am 15.7. 2016.

⁴⁸ Wogenstein 2009, S.2.

⁴⁹ Vgl. Wogenstein 2009, S. 3.

⁵⁰ Kitwood 2008, S. 27.

Leona Sager (25) ist Masterstudentin in Philosophie und französischer Literatur im 9. Semester. Sie interessiert sich für personale Identität, Ethik und die Ontologie von Zeit und Raum.

Über den narrativen Ansatz zur personalen Identität

In den philosophischen Debatten treten Narrationen in verschiedensten Kontexten auf. Sie scheinen uns zu helfen, unsere Emotionen zu verstehen¹ und ein ethisches Leben zu führen,² und sogar unsere Identität soll von ihnen abhängen.³ Zudem berichten wir im Alltag ständig über unsere Erlebnisse, indem wir sie als Geschichten erzählen. Doch alleine aus der breiten Verwendung von Narrationen⁴ lässt sich noch nicht schliessen, dass sie auch philosophisch interessant sind. Vielleicht ergibt sich bei genauerer Betrachtung der Vorkommnisse von Narrationen, dass die erbrachte Leistung gar nicht aus der Narration selbst stammt, sondern beispielsweise aus der Fiktion oder der Kausalkette, welche narrativ vermittelt werden. In seinem Essay „On Not Expecting Too Much from Narrative“⁵ behauptet Peter Lamarque genau das. Narrationen werden ihm zufolge vor allem durch einen zu starken Fokus auf literarische Narrative, auf welche alle Narrationen zurückgeführt werden, überschätzt. Dadurch würden fälschlicherweise Erzählungen an sich als interessant betrachtet, während die einzig wirklich interessanten Narrationen die Erzählungen in literarischen Werken seien.⁶

Im Folgenden möchte ich einen Aspekt aus Lamarques Text herausgreifen – seine Kritik am narrativen Ansatz zur personalen Identität – und die These verteidigen, dass Narrationen in diesem Zusammenhang aufgrund ihrer Unverzichtbarkeit als Verständnis schaffendes Mittel an sich interessant sind. Dazu werde ich zuerst den narrativen Ansatz darstellen und ihn gegen Lamarque verteidigen, um anschließend zu zeigen, dass eine philosophische Analyse der Narration in diesem Zusammenhang gewinnbringend ist.

Der narrative Ansatz zur personalen Identität enthält als zentrale Behauptung, dass die Einheit unserer Identität

als Personen auf der Einheit der Geschichte unseres Lebens beruht.⁷ Alasdair MacIntyre, der Begründer dieses Ansatzes, geht für sein Argument von den Bedingungen für das Verstehen von Handlungen aus.⁸ Eine verständliche Handlung ist eingebettet in eine Geschichte, in der die Gründe und Handlungsumstände des Akteurs dargelegt werden. Dabei können zu einer Handlung unterschiedliche Geschichten erzählt werden, welche die Handlung in unterschiedliche Rahmen einordnen. Die unmittelbaren Handlungsgründe werden ihrerseits durch eine Einbettung in eine umfassendere Geschichte verständlich, welche die längerfristigen Absichten enthält. Dieser Prozess geht weiter, bis schliesslich die ganze Lebensgeschichte erzählt ist.⁹ Auf diese Weise können wir Akteure verstehen. Da wir als Personen aber selbst essentiell Akteure sind, gilt dieser Prozess auch für das Verständnis von uns selbst.¹⁰ Unser Verständnis von unserem Selbst stammt also aus den Geschichten, die wir über uns erzählen. Eine vollständige Geschichte über eine Person zu erzählen setzt die Einheit dieser Person (die hier als Hauptcharakter der Geschichte fungiert) voraus. Genau diese Einheit des Hauptcharakters unserer eigenen Geschichte ist es nach MacIntyre, worauf unsere personale Identität gründet.¹¹

Lamarque behauptet, dass die Narration auch in diesem Beispiel nicht so viel leistet, wie üblicherweise angenommen wird.¹² Sein erstes Argument zielt darauf ab, dass wir unsere Lebensgeschichten nie vollständig erzählen. Wenn die Einheit unseres Selbst von der Einheit unserer Lebensgeschichte abhängt, muss es eine einheitliche und damit vollständige Geschichte über unser Leben geben. Da Geschichten aber nicht unabhängig von uns existieren, sondern erst durch den Akt

1 Vgl. Voss 2004.

2 Vgl. Nussbaum 2000, Taylor 1989.

3 Vgl. MacIntyre 1987.

4 Ich verwende hier die Begriffe «Narration», «Erzählung» und «Geschichte» als Synonyme.

5 Lamarque 2014, S. 51-66.

6 Lamarque 2014, S. 51, 65.

7 Vgl. Rudd 2007, S. 60.

8 MacIntyre 1987, S. 273-279.

9 Es muss natürlich nicht für jede Handlungserklärung die ganze Lebensgeschichte des Akteurs erzählt werden. Was genau für ein ausreichendes Verständnis einer Handlung benötigt wird, ist kontextabhängig.

10 Vgl. Rudd 2007, S. 62.

11 MacIntyre 1987, S. 291.

12 Die folgenden Ausführungen orientieren sich an Lamarque 2014, S. 60-65.

des Erzählens¹³ entstehen, erfordert unser einheitliches Selbst das Erzählen unserer gesamten Lebensgeschichte. Die Geschichten, die wir aber tatsächlich von uns erzählen, sind oft über banale Alltagsereignisse, die nur kleine Fragmente unseres Lebens darstellen. Es gibt keine vollständige Geschichte unseres Lebens. So kann die Einheit der personalen Identität nicht auf der Einheit einer Narration beruhen. In seinem zweiten Argument geht Lamarque darauf ein, dass die Geschichten, die wir erzählen, gar nicht immer miteinander kompatibel sind. So betten wir die selben Ereignisse je nach Kontext und Zeitpunkt des Erzählens in verschiedene Narrative ein, die sich oftmals widersprechen. Gerade die bedeutenden Ereignisse in unserem Leben deuten wir je nach Situation und zeitlicher Distanz sehr unterschiedlich. Damit stellt sich die Idee einer einheitlichen Lebensgeschichte, auf der die Einheit der personalen Identität basieren soll, als eine bloße Erfindung heraus. Aus diesen Gründen ist es nach Lamarque nicht möglich, dass die Einheit unseres Selbst auf der Einheit einer Narration beruht. Die Erklärungskraft von Narrationen bezüglich Handlungen führt er zudem auf die geschilderten Kausalketten und Handlungsgründe zurück und sieht sie nicht als eine inhärente Eigenschaft der Narration selbst.

Die Stärke von Lamarques Kritik hängt von seiner Narrationsdefinition ab, denn es gilt zu prüfen, ob sie sich mit derjenigen des narrativen Ansatzes deckt. Er beschreibt vier Bedingungen, die eine Narration erfüllen muss:¹⁴

1. Eine Geschichte muss erzählt werden. Sie hat keine von uns unabhängige Existenz (dieser Punkt ist gerade für sein erstes Argument zentral).

2. Es müssen zwei oder mehr Ereignisse dargestellt werden.

3. Diese Ereignisse müssen in einer mehr oder weniger lockeren Relation zueinander stehen.

4. Eine Narration muss eine zeitliche Dimension enthalten.

Diese Minimaldefinition, wie Lamarque sich ausdrückt, scheint aber vom Narrationsverständnis, das dem narrativen Ansatz zugrunde liegt, verschieden zu sein. Denn MacIntyre spricht davon, dass Geschich-

ten gelebt werden und dass wir unser Leben durch sie verstehen. Geschichten müssen nicht erzählt werden, sie können auch verkörpert werden.¹⁵ Das entspricht einem Verständnis von Narration, das nicht gesondert von Begriffen wie „Identität“ (und „Verstehbarkeit“ und „Verantwortlichkeit“) Sinn ergeben kann.¹⁶ In diesem Punkt unterscheidet sich MacIntyres Sicht auf die Narration stark von der Minimaldefinition Lamarques. Auch die dritte Bedingung wird in dieser Form vom narrativen Ansatz nicht geteilt. Denn die Relation zwischen den Ereignissen muss auf eine bestimmte Art und Weise geartet sein. Nämlich so, dass durch die Geschichten Verständnis geschaffen werden kann. Das ist mit Lamarques Bedingung noch nicht erfüllt, da sie ihm zufolge Beispiele wie „die Sonne schien und das Gras wuchs“¹⁷ als Narrationen kennzeichnen würde. Nach MacIntyre besitzen Erzählungen aus der Sicht der Charaktere (also unsere Sicht auf unsere eigene Lebensgeschichte) zwei essentielle Eigenschaften: Unvorausagbarkeit und Zielgerichtetheit.¹⁸ Speziell der teleologische Charakter von Geschichten ermöglicht es ihnen, Verständnis zu schaffen, da die Ereignisse so in einen zielgerichteten Prozess eingeordnet werden und so einen Sinn erhalten. Die Ereignisse in Lamarques Beispiel stehen in keinem grösseren Rahmen, wodurch sie zu Wegstücken zu einem Ziel werden könnten. Dadurch kommt dem Beispiel kein narrativer Charakter zu.

Aufgrund der definitorischen Unterschiede zwischen den beiden Positionen greift Lamarques erstes Argument nicht. Dass die Lebensgeschichten nie in ihrer Vollständigkeit erzählt werden, ist für den narrativen Ansatz kein Problem, da wir unsere Geschichte direkt ausleben. Für uns als menschliche Wesen relevant ist, dass wir unsere Geschichte erzählen können. Wir sind nie im vollen Bewusstsein über unser Selbst, doch können wir uns die Ereignisse in unserem Leben durch Narration verständlich machen. Wir können ihnen einen Sinn geben (indem wir sie in einen Weg zu einem Ziel einordnen), wir können sie anderen Menschen verständlich machen und wir können uns durch die Deutungen der Ereignisse ein Selbstbild aufbauen. Dieses Selbstbild ist für unsere Identität nicht irrelevant, wie Lamarque behauptet.¹⁹ Um eine Identität als Person zu haben, müssen wir uns unser selbst bewusst sein. Genau das erreichen wir durch ein Selbstbild.

15 MacIntyre 1987, S. 283.

16 MacIntyre 1987, S. 291.

17 Lamarque 2014, S. 52.

18 MacIntyre 1987, S. 288.

19 Lamarque 2014, S. 63.

13 Dieser Akt muss nicht mündlich ausgeführt werden, sondern kann beispielsweise auch schriftlich, oder in Gedanken erfolgen.

14 Lamarque 2014, S. 52-53.

Fehlt dieses, so verlieren wir das Bewusstsein von uns als einem Selbst und damit unsere personale Identität. Kurz gesagt: auch ohne eine vollständig erzählte Geschichte können wir mit Hilfe von Narrationen ein Selbstbild aufbauen, was für unsere personale Identität essentiell ist.

Können wir aber eine einheitliche, auf einer Narration beruhende Identität haben, wenn die Erzählung unseres Lebens so veränderbar ist, wie es Lamarque in seinem zweiten Argument beschreibt? Was Lamarque anspricht, ist unser natürlicher Reflexionsprozess. Wir ringen ständig mit der Bedeutung der erlebten Ereignisse für unser Leben und versuchen, die richtige Einordnung zu finden. Mit fortschreitender Zeit verändert sich unsere Perspektive auf unser eigenes Leben und damit auch die Deutung der einzelnen Ereignisse. Was sich verändert, ist unser Selbstbild, nicht unsere Identität. Die Identität von unserem Selbst basiert auf der Einheit der gelebten Geschichte. Das „personale“ kommt durch unser Selbstbewusstsein ins Spiel, welches wir durch das Haben eines Selbstbildes erlangen. Dieses wiederum ist bestimmt durch die Geschichte, die wir uns mindestens implizit erzählen.²⁰ Dass sich unsere erzählte Geschichte und damit unser Selbstbild verändert, stellt kein Problem für unsere Identität dar, denn diese basiert auf der gelebten Geschichte, welche in gleicher Form erhalten bleibt. Wir versuchen, durch Anpassungen der erzählten Geschichte näher an die tatsächlich gelebte Geschichte zu gelangen. Dieser Umstand stellt jedoch kein Problem für den narrativen Ansatz dar.

Es bleibt noch zu klären, ob die Leistung der Narrationen wirklich durch das Wesen der Narration selbst oder ob sie nur durch die dargestellten Handlungsgründe und Kausalketten erreicht wird. Davon hängt auch ab, ob eine Analyse von Narrationen in diesem Zusammenhang philosophisch wertvoll ist oder nicht. Narrationen sind zwar nicht die einzig mögliche Art, wie sich Ereignisse verbinden lassen, doch erfüllen sie diese Funktion auf eine einzigartige Weise. Deren Deutung durch eine Erzählung erfolgt durch das Setzen oder Erkennen eines Zieles, und die gedeuteten Ereignisse werden im Bezug auf dieses Ziel eingeschätzt. Die Einschätzung der Ereignisse, beispielsweise durch eine Wertung, kann aber wiederum das Ziel beeinflussen. Das Ziel und die Einschätzung der Ereignisse bedin-

gen sich gegenseitig.²¹ Mit den Schlüssen, die wir aus Geschichten ziehen, verhält es sich ähnlich. Die narrative Konklusion aus Ereignissen ist nicht getrennt von ihnen zu verstehen. Einerseits ergibt sich die volle Bedeutung der Konklusion erst im Hinblick auf die Geschichte, aus der sie gezogen wird und andererseits erhält sie ihre Überzeugungskraft aus dem Weg, der zu ihr geführt hat.²² Auf diese Weise ist die Erkenntnis, die wir aus einer Erzählung gewinnen, nicht von der Geschichte abtrennbar. Auch kann dieselbe Erkenntnis nicht durch andere Medien wie induktive Argumente oder Berichte über Kausalketten erlangt werden, da sie durch eine Übersetzung ihren Hintergrund verlieren und damit ihre Bedeutung ändern würde. Daraus ergibt sich nun die Rolle, welche Narrationen im Bezug auf unser Verständnis von Menschen spielen. Um zu verstehen, weshalb jemand auf eine gewisse Weise handelt oder jemand eine bestimmte Überzeugung hat, müssen wir den Weg kennen, der dazu geführt hat. Erst so können wir die eigentliche Bedeutung der Handlung oder Überzeugung erkennen. Die Erklärungsleistung, welche Narrationen erbringen können, lässt sich nicht rein auf die dargestellten Kausalketten und Handlungsgründe zurückführen.

Aus diesen Gründen ist es ein lohnendes Projekt, Narrationen philosophisch zu untersuchen. Durch die Analyse des Mediums, welches uns unser eigenes Leben verständlich machen kann, können wir mehr über uns und unser Wesen als Personen in Erfahrung bringen. Lamarque verkennt die essentielle Bedeutung, die Erzählungen in unserem Leben spielen.

Narrationen werden in den verschiedensten philosophischen Teilbereichen angewendet. Durch diese Allgegenwart kann man durchaus skeptisch werden, und den Wert von Narrationen in Frage stellen. Ich habe versucht zu zeigen, dass mindestens im narrativen Ansatz zur personalen Identität der Rückgriff auf Erzählungen wertvoll ist. Lamarques Argumente gegen diesen Ansatz scheitern, da sie zu stark von seinem eigenen Narrationsverständnis ausgehen.

²⁰ Auch wenn wir unsere Lebensgeschichte nie explizit erzählen, so haben wir doch eine implizite Vorstellung davon, wie sie aussehen würde. Wir könnten sie erzählen, indem wir auf diese implizite Vorstellung zurückgreifen, ohne dass wir die ganze Geschichte im Moment des Erzählens konstruieren müssten.

²¹ Taylor 2017, S. 584.

²² Taylor 2017, S. 590.

Literatur

- Lamarque, Peter. 2014. *The Opacity of Narrative*. London.
- MacIntyre, Alasdair. 1987. *Der Verlust der Tugend, Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt/New York.
- Nussbaum, Martha. 2000. *Cultivating Humanity, a classical defence of reform in liberal education*. Cambridge, Massachusetts/London.
- Rudd, Anthony. 2007. In *Defence of Narrative*. in: *European Journal of Philosophy* 17:1, S. 60-75.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts.
- Taylor, Charles. 2017. *Das sprachbegabte Tier, Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*. Berlin.
- Voss, Christiane. 2004. *Narrative Emotionen, eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*. Berlin.

Michael Andreas Müller (22) studiert Philosophie und Geschichte im 5. Bachelorsemester und interessiert sich für Wissenschaftsphilosophie, Logik, Philosophie der Musik und Literatur und andere Bereiche der Philosophie und Nicht-Philosophie.

Ist Notwehr erlaubt?

Rechteeverwirkung und Rechtewiederherstellung des Angreifers durch hypothetische Einwilligung

Unter welchen Umständen und Bedingungen das Töten einer Person erlaubt ist, ist seit jeher Brennpunkt der Diskussionen in der angewandten Ethik. Diese Arbeit befasst sich im Kontext der Frage, wann Töten gerechtfertigt ist, mit dem Thema der Notwehr. Die Hauptfrage, die dabei beantwortet werden soll, ist die, ob Notwehr gerechtfertigt ist aufgrund eines Rechteeverlustes durch Einwilligung auf Seite des Angreifers. Dabei soll hauptsächlich Bezug genommen werden auf den Text «Self-Defense» von Judith Jarvis Thomson aus dem Jahre 1991. Darin geht Thomson davon aus, dass ein Angreifer sein Recht auf Leben nicht mehr besitzt, erklärt aber nur spärlich, warum dies so ist. Dieser Punkt bietet Angriffsfläche für Rüdiger Bittner, der dies in «Ist Notwehr erlaubt?» kritisiert. An dieser Stelle soll diese Arbeit ansetzen. Das Ziel ist dabei, Thomsons Theorie, auch mit der Hilfe einiger anderer Autoren, gegen Bittners Kritik zu verteidigen. Diese Autoren sind namentlich Peter Schaber, G.E.M. Anscombe und Fred D'Agostino, Gerald Gaus und John Thrasher, die Autoren des Eintrags im Stanford Encyclopedia über «Contemporary Approaches to the Social Contract».

Die Argumentation baut auf der Grundthese auf, dass Rechte grundsätzlich durch Einwilligung aufgegeben werden können, wie es auch bei vielen Theorien zum Thema Sterbehilfe angenommen wird. Im Verlaufe dieser Arbeit soll jedoch gezeigt werden, dass sich dies durch das Prinzip der hypothetischen Einwilligung, wie wir es im sozialen Kontraktualismus finden, begründen lässt. An einem ersten Beispiel lässt sich erklären, wie Verlust und Wiederherstellung von Rechten durch die hypothetische Einwilligung möglich sind. Danach wird die gleiche These auf die Situation des Angreifers übertragen werden. Es soll zuerst gezeigt werden, dass der Angreifer sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, durch die hypothetische Einwilligung verliert, was es dem Opfer erlaubt, sich zu wehren und seinen Angreifer zu töten. Danach wird in einem zweiten Schritt erläutert werden, weshalb es nötig ist, dass die Einwilligung mit der Beendigung der Handlung zurückgezogen wird, was zur Folge hat, dass

das Recht des Angreifers wiederhergestellt wird. Die Argumentation wird also schlussendlich zeigen, dass durch den Rechteeverlust des Angreifers die Notwehr des Opfers und die Tötung des Angreifers erlaubt ist, zumindest so lange, bis dieser seine hypothetische Einwilligung wieder zurückzieht.

Problematik

Thomson

Um zu erklären, weshalb Notwehr erlaubt ist, beginnt Thomson ihre Argumentation damit, dass auf sogenannte «Bystander» folgende Prämisse zutrifft:

«(1) In the circumstances, he has a right that you not kill him» (Thomson 1991: 299).

Thomson geht also davon aus, dass eine Person *prima facie* ein Recht darauf hat, nicht getötet zu werden, was jedoch durch gewisse Umstände aufgehoben werden kann. Sie fährt dann fort, zu erklären, warum in den anderen drei Fällen, die sie diskutiert, diese Prämisse nicht zutrifft. Die drei Fälle sind namentlich «Villanous Aggressor», «Innocent Aggressor» und «Innocent Threat», wobei nur der erste Fall an dieser Stelle genauer erläutert werden soll. Laut Thomson sind Sie in diesem Szenario von einem Lastwagenfahrer bedroht, der Sie willentlich und böswillig überfahren will. Die einzige Möglichkeit, die Sie zur Selbstverteidigung haben, ist eine Antipanzerwaffe, mit der Sie den Lastwagen zerstören, aber damit auch den Angreifer töten können (Thomson 1991: 283).

Thomson ist nun der Überzeugung, dass Prämisse (1) nicht auf den Villanous Aggressor zutrifft. Sie begründet dies unter anderem damit, dass «other things being equal, every person Y has a right against X that X not kill Y» (Thomson 1991: 300). Sie stellt an dieser Stelle drei weitere Prämissen auf, die alle auf Villanous Aggressor zutreffen:

«(2) In the circumstances, you have a right that he not kill you. [...]

(3) If he kills you, he will violate your right that he not kill you. [...]

(4) If you do not kill him, he will kill you.» (Thomson 1991: 300).

Thomson schließt aus den Prämissen (2) bis (4), dass Prämisse (1) nicht auf den Villanous Aggressor zutrifft, was bedeutet, dass er das Recht darauf, nicht getötet zu werden, nicht besitzt. Dies erklärt nach Thomson warum es erlaubt ist, den Villanous Aggressor in Notwehr zu töten - er hat in dem Fall sein Recht verwirkt (Thomson 1991: 298-300).

Später in ihrem Text geht Thomson auf eine Problematik ein, die sich durch das sogenannte «fighting back» ergibt. In diesem neuen Szenario hat auch der Villanous Aggressor eine Antipanzerwaffe, mit der er Sie wiederum angreifen könnte. Dieser «erneute» Angriff des Villanous Aggressor will Thomson nicht als Notwehr einstufen. Sie erklärt dies damit, dass er durch seinen ersten Angriff mit dem Lastwagen sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, verwirkt hat. Dies hat zur Folge, dass er nun dieses verwirkte Recht auch nicht mehr verteidigen kann, es handelt sich also nicht um Notwehr (Thomson 1991: 304).

Bittner

Thomsons Argumentation hat zur Folge, dass für sie Notwehr erlaubt ist aufgrund der Abwesenheit des Rechts des Angreifers, nicht getötet zu werden. Ihrer Meinung nach verwirkt er dieses Recht im Moment des Angriffs. Bittner beginnt seine Kritik an Thomson genau damit, dass er eine gewisse Problematik darin sehe, Rechte als verwirkt anzusehen. Er bringt als Gegenbeispiel einen Fall, in dem der Angriff durch ein unabhängiges Ereignis gestoppt wird, was zur Folge hat, dass der Angegriffene keinen Schaden mehr fürchten muss. Naheliegend wäre nun, so Bittner, dass nun der Angegriffene den Angreifer nicht mehr töten darf. Laut Bittner bringt Thomson jedoch keine Lösung für dieses Problem: Stattdessen wäre es laut ihr möglich, den Angreifer auch zu einem späteren Zeitpunkt noch zu töten. Bittner bringt nun eine mögliche Erklärung mit der Idee von «verwirkten und wieder auflebenden Rechten» (Bittner 2006: 269), dass also ein Angreifer sein Recht darauf, nicht angegriffen zu werden, zurückbekommt, sobald der Angriff verhindert oder abgebrochen wurde. Daran kritisiert Bittner aber

wiederum, dass es sich dabei um eine umständliche und übertrieben aufwändige Vorstellung von Rechten handelt. Ebenfalls sieht er ein Problem mit dieser Ansicht des Wiederherstellens von Rechten. Er erklärt dies folgendermaßen: «Das Verwirken eines Rechts denken wir uns gewöhnlich als einen Vorgang, der die rechtliche oder moralische Stellung eines Menschen tiefer berührt und nicht [...] rückgängig gemacht werden kann» (Bittner 2006: 269). Er ist also nicht überzeugt davon, dass Rechte verwirkt und wiederhergestellt werden können.

Argumentation

Spezifikation des Falls

Im Folgenden wird nur Bezug genommen auf die Sorte von Fällen der Notwehr, die Thomson «Villanous Aggressor» nennt (Thomson 1991: 283). Dabei handelt es sich um Fälle, in denen eine Person eine andere mit der bösen Absicht angreift, diese zu töten. Ebenfalls wird sich diese Arbeit aus Platzgründen nur mit der Option beschäftigen, in der das Opfer keine andere Möglichkeit der Notwehr hat, als den Angreifer zu töten.

Rechteverwirkung und Rechtewiederherstellung

Um Thomson erfolgreich gegen Bittner zu verteidigen, muss vor allem erklärt werden, wie es möglich ist, ein Recht zu verwirken und wiederherzustellen. Dabei ist es wichtig, zuerst einmal zu erkennen, dass die Idee von verwirkten und wiedergewonnenen Rechten in anderen Fällen der angewandten Ethik weitreichend akzeptiert ist. So lässt sich dies auch im Text «Selbstbestimmter Wille und das Recht auf assistierten Suizid» von Peter Schaber erkennen. Aus seiner Argumentation geht hervor, dass sich Sterbehilfe dadurch legitimieren lässt, dass der Wille einer Person respektiert werden muss, selbst wenn diese Person in einer Ausübung ihres Selbstbestimmungsrechtes ein anderes Recht, wie dasjenige, nicht von anderen getötet zu werden, aussetzt (Schaber 2016: 100-104). Es lässt sich folgende Argumentation ableiten:

(P1) Grundsätzlich haben Personen ein Recht, nicht getötet zu werden.

(P2) Die Person kann dieses Recht durch gültige Einwilligung aussetzen (diese Einwilligung kann aber auch wieder zurückgenommen werden).

(K) Die Handlung des Tötens ist dann erlaubt, da sie das Recht nicht verletzt.

Prämisse (2) könnte man kritisieren, indem man bezweifelt, dass die Einwilligung wieder zurückgenommen werden kann. Dies ist jedoch nötig, denn es muss für eine Person, die in die Sterbehilfe eingewilligt hat, möglich bleiben, sich wieder dagegen zu entscheiden. Einem Arzt, der diese Person dann trotzdem tötet, könnte man vorwerfen, moralisch falsch gehandelt zu haben. Die Tötung durch den Arzt ist erlaubt, solange der Patient nicht über das Recht, nicht getötet zu werden, verfügt. Entscheidet dieser sich um, darf der Arzt ihn nicht mehr töten. Es scheint also plausibel, dass Rechteverlust und -wiederherstellung grundsätzlich möglich ist, was Bittners Kritik schon einmal widersprechen würde. Ebenfalls spielt Einwilligung offenbar eine große Rolle. Es muss jedoch noch gezeigt werden, dass dies auch bei Notwehr der Fall ist.

Natürlich lässt sich nun einwenden, dass zwischen Sterbehilfe und Notwehr ein gravierender Unterschied darin besteht, dass bei ersterem das Recht darauf, nicht getötet zu werden, freiwillig aufgegeben wird, dies jedoch bei Notwehr nicht der Fall ist. An dieser Stelle muss nun ein weiteres Konzept eingeführt werden, um damit das Phänomen der Rechteverwirkung und deren Wiederherstellung des Angreifers zu erklären. Dabei handelt es sich um die Idee der hypothetischen Einwilligung, die wir im sozialen Kontraktualismus antreffen. Vor allem die zeitgenössischen Ansätze bauen ihre Theorien des sozialen Vertrags auf dem Grundprinzip des Einverständnisses und der Einwilligung auf. Der soziale Vertrag besteht dabei nicht aus einem tatsächlichen, bindenden Akt, sondern zeigt vielmehr, welche Gründe eine handelnde Person hat oder haben sollte und ob sie im Idealfall in einen solchen Vertrag einwilligen würde. Die Grundfrage lautet deshalb: «If we surveyed the idealized surrogates of the actual citizens in this polity, what social arrangements would be the object of an agreement among them?» (D'Agostino, Gaus, Thrasher 2017). Dabei ist es vor allem wichtig, auf das «idealized» hinzuweisen: Es handelt sich hierbei nicht um die tatsächlichen Mitglieder einer Gemeinschaft, sondern um das Idealbild derer. Sie sind «no longer treated empirically, i.e. taken as given, but are, instead, themselves considered from a hypothetical point of view—as they would be if (typically) they were better informed or more impartial, etc.» (D'Agostino, Gaus, Thrasher 2017). Dazu gehört auch, dass sie ihr rationalstes Selbst sind.

Es stellt sich an dieser Stelle natürlich die Frage, ob die hypothetische Einwilligung eine tatsächliche Person an einen Vertrag binden kann, und ob es deshalb überhaupt nützlich ist, sie in die Debatte miteinzubeziehen.

Im sozialen Kontraktualismus wird vielseitig auf diese Kritik geantwortet, eine häufige Lösung ist jedoch, dass die hypothetische Einwilligung ein Modell sein soll für die tatsächliche Einwilligung, wie es zum Beispiel Rawls bekannterweise getan hat (D'Agostino, Gaus, Thrasher 2017).

Selbstverständlich handelt es sich hierbei um ein Konzept aus der politischen Philosophie. Es lässt sich aber auf das Thema dieser Arbeit sehr gut anwenden, da der Fall von Notwehr, wie er zuvor spezifiziert wurde, nur in einer Gemeinschaft, in der Menschen aktiv interagieren, auftreten kann. Wo Menschen zusammenleben, ergeben sich notwendigerweise die Probleme, mit denen sich der soziale Kontraktualismus beschäftigt. Bei Notwehr handelt es sich um eines dieser Probleme, mit denen sich eine Gesellschaft befassen muss.

Das Konzept der hypothetischen Einwilligung lässt sich nun auf Thomsons Rechtstheorie anwenden. Dabei stellt sich zuerst ganz allgemein die Frage, ob es durch die hypothetische Einwilligung möglich ist, Rechte zu verwirken und wiederherzustellen. Dass dies möglich ist, soll am Beispiel des Rechts, nicht von anderen Personen intim berührt zu werden, gezeigt werden (eine ähnliche Formulierung dieses Rechts findet sich auch bei Schaber 2016: 101). Dass die hypothetische Einwilligung hier ins Spiel kommt, zeigt sich am Beispiel eines Fahrradfahrers, der nach einem Unfall ins Krankenhaus gebracht wird. Er ist bewusstlos, besitzt keine Verfügung oder ähnliches, ist aber schwer verletzt und liegt im Sterben. Natürlich hat der Arzt eine moralische Verpflichtung, den Fahrradfahrer zu behandeln und wenn möglich zu heilen. Dabei ist es unumgänglich, dass er dabei seinen Patienten intim berühren muss. Als erste Erklärung dafür, warum dies dem Arzt erlaubt ist, steht häufig (wenn man sich immer noch auf Rechte statt auf konsequentialistische Ansätze bezieht) die Idee, dass das Recht des Fahrradfahrers, nicht von anderen Personen intim berührt zu werden, ausser Kraft gesetzt wurde durch die akute Bedrohung eines anderen Rechts, nämlich sein Recht auf Leben. Dies bringt jedoch einige Probleme mit sich. Es ist äusserst schwierig, festzulegen, mit welchen Kriterien beurteilt werden soll, welche Rechte einer Person denn nun wichtiger sind als andere, welche also ausser Kraft gesetzt werden dürfen, wenn ein anderes Recht bedroht wird. Stattdessen scheint es sinnvoller, alle Rechte als gleichwertig anzusetzen und die hypothetische Einwilligung einzuführen. Um dies zu illustrieren, muss darauf hingewiesen werden, dass der Fahrradfahrer bewusstlos ist, als er im Krankenhaus ankommt. Es gibt also keine Möglichkeit, ihn um seine

tatsächliche Einwilligung zu fragen. Seine Bewusstlosigkeit hat aber auch zur Folge, dass er in diesem Moment weder informiert noch rational ist. Die hypothetische Einwilligung kann jedoch sein Idealselbst geben, das erkennen kann, dass es richtig ist, das Recht darauf, nicht von anderen Personen intim berührt zu werden, aufzugeben. Die Entscheidung, die das Idealselbst hier fällt, ist, dass es rational ist, dazu einzuwilligen, dass das Recht darauf, von anderen nicht intim berührt zu werden, ausser Kraft gesetzt wird, wenn dafür das eigene Recht auf Leben geschützt wird. Dem Arzt ist es danach erlaubt, den Fahrradfahrer intim zu berühren, da dessen Recht aufgrund seiner Einwilligung nicht mehr besteht. Diese Einwilligung kann natürlich auch wieder aufgehoben werden, wenn zum Beispiel der Fahrradfahrer aufwacht und (wenn er im Besitz seiner rationalen Kräfte und informiert ist über seine Situation) seine Einwilligung zurückzieht. Ein Arzt, der danach den Patienten weiter behandelt und intim berührt (zum Beispiel durch eine Operation), handelt moralisch falsch, da er das Recht des Patienten, auf das dieser besteht, nun verletzt.

Aus diesem Beispiel folgt, dass es möglich ist, durch hypothetische Einwilligung ein Recht aufzugeben, dieses jedoch genauso wieder zurückgefordert werden kann.

Rechteverwirkung und -wiederherstellung bei einem Angriff

a) Verwirkung des Rechts, nicht getötet zu werden
Da sich nun gezeigt hat, dass es in bestimmten Fällen plausibel erscheint, dass Rechte durch hypothetische Einwilligung aufgegeben und wiederzurückgefordert werden können, muss dies nun auf die Situation der Notwehr übertragen werden. Das Problem, das sich bei Thomson stellte und was Bittner an ihrer Theorie kritisierte, war, dass unklar war, auf welche Weise das Recht des Angreifers, nicht getötet zu werden, verloren gehen und wiederhergestellt werden kann. Das folgende Argument zeigt, in welcher Weise dafür argumentiert werden soll, dass der Angreifer durch eine hypothetische Einwilligung sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, aufgibt:

(P1): Wenn das Idealselbst des Angreifers erkennt, dass es, wenn es in der Opferrolle wäre, sich verteidigen wollen würde, dann gibt es die hypothetische Einwilligung, das Recht darauf, nicht getötet zu werden, aufzugeben.

(P2): Das Idealselbst erkennt, dass es, wenn es in der Opferrolle wäre, sich verteidigen wollen würde.

(K1): Das Idealselbst gibt die hypothetische Einwilligung, das Recht darauf, nicht getötet zu werden, aufzugeben.

(P3): Wenn das Idealselbst des Angreifers hypothetisch einwilligt, dann verliert der Angreifer sein Recht darauf, nicht getötet zu werden.

(K2): Der Angreifer verliert sein Recht darauf, nicht getötet zu werden.

Ein erster Kritikpunkt, den man diesem Argument vorwerfen könnte, ist, dass das Erkennen des Opfers durch das Idealselbst, das in (P1) der hypothetischen Einwilligung vorausgesetzt wird, weit hergeholt scheint, da der Angreifer doch kaum das Wohl seines Opfers, das er im Begriff ist zu töten, in Betracht ziehen wird. Dabei muss jedoch zuerst wieder auf die Stellung der hypothetischen Einwilligung im sozialen Kontraktualismus hingewiesen werden. Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei der hypothetischen Einwilligung nicht um die tatsächliche Einwilligung die der tatsächliche Akteur hier geben könnte. Stattdessen handelt es sich hierbei um das Idealselbst des Angreifers, der in seiner reinen Rationalität dazu imstande ist, das Gesamtbild der Situation zu erfassen. Erstens erkennt das Idealselbst, dass die Verletzung des Rechts einer anderen Person, nicht getötet zu werden, klar eine moralisch falsche Handlung ist, die gestoppt werden darf. Zweitens ist das Idealselbst dazu fähig, sich in die Position des Opfers zu versetzen, wobei es erkennt, dass, wenn es in dieser Rolle wäre, es sich ebenfalls gerne verteidigen wollen würde. Dass der Angreifer selbst sich diese Gedanken nicht macht, spielt hier keine Rolle und ist ja sogar der springende Punkt: Wenn er in dieser Situation vollkommen rational wäre, würde er seine Handlung gar nicht erst durchführen, würde also gar nicht das Recht einer anderen Person, nicht getötet zu werden, aktiv bedrohen. Gerade weil der Angreifer nicht im Besitz seiner vollen rationalen Fähigkeiten ist, ist das Idealselbst überhaupt nötig, das seine Einwilligung gibt, das Recht, nicht getötet zu werden, aufzugeben. Der Angreifer verliert also sein Recht in dem Moment, als das Idealselbst die hypothetische Einwilligung dazu gibt, das Recht aufzugeben. Mit dieser Erklärung wurde nun nicht nur begründet,

warum der Angreifer sein Recht verliert, es lässt sich nun auch daraus ablesen, warum es dem Angegriffenen erlaubt ist, den Angreifer zu töten. Da der Angreifer durch die hypothetische Einwilligung nicht mehr im Besitz seines Rechts darauf, nicht getötet zu werden, ist, ist es dem Opfer nun erlaubt, sich nicht nur zu wehren, sondern es darf den Angreifer sogar töten, da dessen Recht nicht mehr verletzt werden kann. Dies entspricht auch dem Schluss, zu dem Thomson kommt.

b) Wiederherstellung des Rechts, nicht getötet zu werden

Was Bittner des Weiteren an Thomsons Theorie störte, war die Idee, dass das Recht des Angreifers verwirkt und danach auch wiederhergestellt werden kann. Bis jetzt wurde mithilfe eines Beispiels veranschaulicht, dass Rechte grundsätzlich durch hypothetische Einwilligung aufgegeben und wieder zurückgefordert werden können und dass im speziellen Fall der Notwehr der Angreifer sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, auch auf diese Art und Weise verliert. Es muss also an dieser Stelle gezeigt werden, dass es ebenfalls wieder möglich ist, das Recht des Angreifers wiederherzustellen.

Dies geschieht ebenfalls aufgrund der hypothetischen Einwilligung, oder genauer, dem Rückzug derjenigen. Im Folgenden ist die Grundstruktur dieser Argumentation aufgeführt:

(P4): Während des Angriffs hat der Angreifer sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, durch die hypothetische Einwilligung aufgegeben.

(P5): Wenn die Handlung (der Angriff) aufhört, dann wird auch die Einwilligung zurückgezogen.

(P6): Die Handlung hört auf.

(K3): Die hypothetische Einwilligung wird zurückgezogen, was zur Folge hat, dass das Recht des Angreifers, nicht getötet zu werden, wiederhergestellt ist.

Dass die hypothetische Einwilligung zurückgezogen wird, wenn der Angriff entweder vom Angreifer selbst oder durch äussere Einwirkung aufgehalten wird, hat zwei Gründe. Zuerst einmal ist es wichtig, zu erkennen, dass das Idealselbst die hypothetische Einwilligung wohl kaum geben würde, wenn es keine

Möglichkeit gäbe, diese Einwilligung wieder zurückzuziehen. Wenn das Recht durch die Einwilligung unwiderruflich verloren wäre und der Angreifer keine Möglichkeit hätte, sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, wiederherzustellen, dann bleibt er für immer ungeschützt vor einem Angriff (dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um den Angreifenden, um sein Opfer oder um eine Drittperson handelt). Dies würde es möglich machen, dass Rache ausgeführt werden dürfte. Das Idealselbst ist aber rational, erkennt also zwar die Notwendigkeit der Notwehr des Opfers und die moralische Falschheit des Angriffs, weshalb es die Einwilligung erteilt. Es gibt jedoch für das Idealselbst keinen Grund, warum Rache erlaubt sein sollte, weil diese wiederum willkürliche, irrationale Attacken auf Mitglieder der Gemeinschaft erlauben. An dieser Stelle kann sogar so weit gegangen werden, dass das Idealselbst nur unter der Kondition, dass das Recht des Angreifers, nicht getötet zu werden, wiederhergestellt werden kann, überhaupt erst die hypothetische Einwilligung zum Rechtsverlust gibt.

Wenn die Möglichkeit oder sogar Notwendigkeit der Rechtswiederherstellung sich also aus diesen Gründen ergibt, stellt sich nun die Frage, zu welchem Zeitpunkt dies geschehen soll. Dabei macht es nur wenig Sinn, die Rücknahme der Einwilligung komplett dem tatsächlichen Angreifer selbst zu überlassen, obwohl dies sicherlich eine Möglichkeit wäre. Angenommen ein Angreifer entscheidet sich während seiner Handlung, sein Opfer doch nicht zu töten: Würde er auf der Stelle zurücktreten und sagen «Ich will dich nicht mehr angreifen», zieht er damit seine Einwilligung zu seinem Rechtsverlust wieder zurück, selbst wenn diese hypothetisch war. Wenn sein Opfer ihn danach immer noch angreift, handelt dieses gegen das Recht des Angreifers, nicht getötet zu werden und ist damit im Unrecht. Diese Situation ist vergleichbar mit dem zuvor genannten Beispiel des Fahrradfahrers, der während seiner Operation aufwacht und seine hypothetische Einwilligung wieder zurückzieht, was zur Folge hat, dass sein Recht darauf, nicht von anderen Personen intim berührt zu werden, wiederhergestellt wird.

Weiter zeigt sich in (P5) und (P6), dass die fortschreitende Handlung eine wichtige Rolle einnimmt. Wie auch G.E.M. Anscombe in ihrem Text «War and Murder» es beschreibt, sind Angreifer «engaged in an objectively unjust proceeding» (Anscombe 1961: 49). Es ist dabei dieses «engaged», das einen wichtigen Hinweis mit sich bringt. Es zeigt, dass sich der Angreifer an der Handlung des Angreifens beteiligen muss, damit ihm ein Vorwurf gemacht werden kann. Dement-

sprechend macht es Sinn, den Zeitpunkt, in dem die hypothetische Einwilligung zurückgezogen wird, auf den Moment festzulegen, in dem sich der Angreifer nicht mehr an der Handlung beteiligt. Dabei kann sich der Angreifer entweder selbst dafür entscheiden oder er kann von einem äusseren Einfluss an der Fortführung des Angriffs gehindert werden, sei dies nun durch eine Drittperson oder ein Zufallsereignis. Entscheidet er sich selbst dafür, die Handlung abubrechen, wird er dies mit allergrösster Wahrscheinlichkeit auch damit zeigen, dass er den Angriff stoppt. Dabei muss nun spezifiziert werden, dass die Möglichkeit besteht, dass er sich schon gegen den Angriff entschieden hat, und damit die hypothetische Einwilligung zurückgezogen hat, was zur Folge hat, dass sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, wieder in Kraft getreten ist, der Angegriffene dies jedoch nicht oder zu spät realisiert. Angenommen der Angreifer wirft zum Beispiel das Messer, mit dem er sein Opfer erstechen wollte, nicht zu Boden, sondern lässt nur seine Hand sinken - der Angriff ist damit zwar durch seine eigene Entscheidung unterbrochen worden, jedoch kann dem Opfer hierbei kaum ein Vorwurf gemacht werden, wenn es sich trotzdem noch gegen den Angreifer wehrt. Schliesslich hatte es noch nicht realisiert, dass sein eigenes Recht darauf, nicht getötet zu werden, gar nicht mehr bedroht war. Des Weiteren kann die Handlung des Angreifers auch von einer Drittperson unterbrochen werden, die diesen zum Beispiel niederschlägt so dass dieser bewusstlos liegen bleibt. Die hypothetische Einwilligung wird auch hier zurückgezogen, das Recht des Angreifers, nicht getötet zu werden, wird wiederhergestellt. Tötet das Opfer darauf seinen Angreifer, handelt es sich um Rache, was moralisch verwerflich ist. Auf das gleiche Resultat lässt sich schließen, wenn der Angriff durch ein Zufallsereignis aufgehalten wird, zum Beispiel wenn der Angreifer einen plötzlichen Epilepsieanfall erleidet. Zuletzt ist es natürlich auch möglich, dass der Angreifer seine Handlung abschliesst. Dass er eine moralisch verwerfliche Tat begangen hat, bedeutet nicht, dass sein Recht darauf, nicht getötet zu werden, danach nicht mehr wiederhergestellt wird. Denn auch hier muss die Möglichkeit von Rache ausgeschlossen werden.

Damit konnte nun gezeigt werden, dass die Wiederherstellung des Rechts des Angreifers, nicht getötet zu werden, notwendig ist um ein Rachefeldzug des Opfers oder einer anderen Person zu verhindern. Ebenfalls lässt sich der Moment, in dem das Recht wiederhergestellt wird, auf den Zeitpunkt zurückführen, in dem die Handlung aufgehalten oder abgeschlossen wird.

Schluss

In dieser Arbeit wurde die Frage untersucht, ob Töten in Notwehr aufgrund eines Rechtesverlusts auf Seiten des Angreifers erlaubt ist. Dabei wurde Judith Jarvis Thomsons Rechtetheorie, die sie in «Self-Defense» vertritt, gestärkt. Sie begründet die Erlaubnis der Tötung einer Person in Selbstverteidigung im Verlust des Rechts des Angreifers, nicht getötet zu werden. Diese Theorie wurde von Rüdiger Bittner kritisiert, wobei seiner Ansicht nach Rechte nicht einfach so verwirkt und wiederhergestellt werden können. Dass das Gegenteil der Fall ist, wurde in dieser Arbeit unter Beihilfe der hypothetischen Einwilligung gezeigt.

Nach einer kurzen Spezifizierung des Falls wurde die Debatte zwischen Thomson und Bittner kurz erläutert. Danach war der erste Punkt der Argumentation, am Beispiel der Sterbehilfe aufzuzeigen, dass Rechtesverlust und deren Wiederherstellung durch Einwilligung durchaus üblich sind. Darauf folgte eine Erläuterung des Prinzips der hypothetischen Einwilligung, wobei vor allem auf die Idee des rationalen Idealselbst eingegangen wurde, und eine erste Anwendung auf die Rechtetheorie anhand eines Beispiels, das zeigen konnte, dass durch Einwilligung Rechte aufgegeben, aber auch wiederhergestellt werden können. Anschliessend konnte gezeigt werden, dass sich die These auch auf die Situation des Angreifers übertragen lassen konnte. Dabei wurde zuerst dafür argumentiert, dass während des Angriffs ein Rechtesverlust durch eine hypothetische Einwilligung eintritt. Dass dieses Recht durch den Rückzug dieser Einwilligung auch wiederhergestellt werden kann, wurde in einem letzten Argument ebenfalls gezeigt.

Durch die Spezifikation des Falls auf eine einzige Art des Angriffs und der Notwehr bleiben an dieser Stelle einige Fragen offen, von denen es aber auch gar nicht das Ziel dieser Arbeit war, sie zu beantworten. Jedoch muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass die Konklusion, zu der diese Arbeit gekommen ist, noch keine Antworten darauf liefert, wie mit Thomsons anderen Beispielen der Notwehr, wie dem «Innocent Aggressor» und dem «Innocent Threat», umgegangen werden soll. Ebenfalls ist noch unklar, wie sich die These auf Beispiele anwenden lassen könnte, in denen der Angegriffene nicht in seinem Leben bedroht wird oder ihm andere Möglichkeiten der Verteidigung statt einer Tötung des Angreifers zur Verfügung stehen. Jedoch konnte mit dem Prinzip der hypothetischen Einwilligung ein wichtiges Hilfsmittel gewonnen werden, mit der eventuell auch diese Debatten angegangen werden könnten.

Literatur

- D'Agostino, Fred, Gaus, Gerald and Thrasher, John, «Contemporary Approaches to the Social Contract», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/contractarianism-contemporary/> (12.02.2018).
- Anscombe, G.E.M. 1961: «War and Murder». In Walter Stein (Hg.): *Nuclear Weapons: A Catholic Response*. London. 44-52.
- Bittner, Rüdiger. 2006: «Ist Notwehr erlaubt?». In Bleisch, Barbara und Strub, Jean-Daniel (Hg.): *Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie und Praxis*. Hauptverlag. 265-275.
- Schaber, Peter. 2016. «Selbstbestimmter Wille und das Recht auf assistierten Suizid». *Ethik in der Medizin*, Vol. 29, No. 2. Berlin Heidelberg: Springer Verlag. 97-107.
- Thomson, Judith Jarvis. 1991: «Self-Defense». *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 4, 283-310.

Xenia Schmidli (21) ist Bachelorstudentin in Philosophie und Anglistik im 5. Semester. Sie interessiert sich für Sprachphilosophie, Themenbereiche der Angewandten Ethik wie Feministische Ethik und Sexualethik, Philosophie des Geistes und Science Fiction.

Wem ist ein Unfall mit einem autonomen Fahrzeug übelzunehmen?

Eine besondere Art der Autonomie ist derzeit Thema einer öffentlichen Debatte: die der *autonomen* Fahrzeuge. Irgendwann werden es nicht mehr menschliche Fahrer sein, die über das Verhalten ihrer Vehikel bestimmen, stattdessen werden sie nurmehr passive Mitfahrer in computergesteuerten Autos sein – so zumindest die Vision von Technologie-Optimisten. Von den autonomen Fahrzeugen erwartet man, dass sie bessere Fahrer sind als Menschen es sein können: reaktionsschneller, risikoaverser und insgesamt sicherer.

Bis diese Vision eines vollkommen automatisierten Straßenverkehrs Realität ist, dürften noch einige Jahre vergehen. Für philosophische Gedankenexperimente sind Szenarien mit selbstfahrenden Autos dagegen gut geeignet. Dieses Essay will aufzeigen, was sich in philosophisch relevanter Hinsicht ändert, wenn tatsächlich autonome Fahrzeuge auf den Straßen unterwegs sind. Namentlich soll es um die Frage nach rational angemessenen *Haltungen* gegenüber autonomen Fahrzeugen gehen. Im sozialen Umgang unter Menschen ist es selbstverständlich, dass wir uns mit einer bestimmten Haltung begegnen und dabei auf die Haltungen und Handlungen von Mitmenschen reagieren. Peter F. Strawson hat in seinem Essay „Freedom and Resentment“ (1974) diesen Umstand menschlicher Interaktion beschrieben. Wenn Peter seiner Freundin Susie eine Lüge erzählt, wird sie ihm dies übelnehmen. Ebenso wird Peter es Susie übel nehmen, wenn diese aus Achtlosigkeit ihn mit dem Auto überfährt. Macht Susie nach dem Unfall dagegen Peter ein Geschenk und drückt damit ihre Reue aus, könnte Peter ihr gegenüber wiederum eine Haltung des Verzeihens oder der Dankbarkeit einnehmen.

Diese Haltungen und Reaktionen scheinen auf den ersten Blick eine interessante Eigenschaft zu haben: Sie funktionieren nur dann, wenn beide Interaktionspartner *menschlich* sind. Es mag einigen Menschen passieren, dass sie in einem Wutanfall auf eine Computertastatur schlagen oder einen defekten Drucker anbrüllen. Es erschien uns jedoch merkwürdig, wenn diese Menschen ihrem Computer sein Verhalten *ernsthaft* übelnehmen oder *ernsthaft* Dankbarkeit gegenüber ihrem Drucker empfinden, wenn dieser seine Fehlfunktion überwunden hat.

Wie verhält es sich also, wenn der Straßenverkehr maßgeblich von autonomen Fahrzeugen bestimmt wird – wenn man rational nicht darin gerechtfertigt ist, ihnen gegenüber Haltungen einzunehmen, gibt es stattdessen ein anderes adäquates Ziel für solche Haltungen? Die Frage ist relevant, insbesondere wenn man sich das hohe Konfliktpotential des Straßenverkehrs anschaut: Selbst dann, wenn autonome Fahrzeuge in deutlich weniger Unfälle verwickelt sind als menschliche Fahrer, sind vereinzelt Unfälle unvermeidlich. Besonders bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Haltung des Übelnehmens: Unter bestimmten Bedingungen ist etwa ein Unfallopfer darin gerechtfertigt, dem Unfallverursacher sein Verhalten übelzunehmen. Ist ein Unfallopfer in einem Unfallszenario mit einem autonomen Fahrzeug dann überhaupt gegenüber irgendjemandem in der Haltung des Übelnehmens gerechtfertigt? Und (wenn ja) mit welcher Begründung? Um letztere Frage wird es im folgenden Essay gehen. Dafür wird ein Fallbeispiel betrachtet, das in seinen Grundzügen dem „Trolley-Problem“ nach Philippa Foot entspricht. Anschließend wird der Begriff der *reaktiven Haltungen* nach Strawson eingeführt, um schließlich zu analysieren, welchem Akteur gegenüber ein Unfallopfer rational berechtigt wäre, eine solche reaktive Haltung einzunehmen.

Fallbeispiel: Das Trolley-Problem im Straßenverkehr

Das folgende beispielhafte Szenario lehnt sich an das Trolley-Problem nach Philippa Foot an (Foot 1967). Ziel ist an dieser Stelle nicht, mögliche Lösungen für das Problem zu diskutieren, vielmehr geht es darum, beispielhaft zu untersuchen, wem gegenüber ein Unfallopfer welche *Haltung* einzunehmen gerechtfertigt ist.

Paul steigt wie an jedem Morgen in sein selbstfahrendes Auto, um zu seinem Arbeitsplatz zu gelangen. Er teilt dem System sein Fahrziel mit und macht es sich auf dem Vordersitz bequem. Im Verlauf der Fahrt ist es nicht nötig, dass Paul aktiv eingreift – das Auto beschleunigt, bremst und lenkt vollkommen selbstständig. In der Innenstadt bewegt sich das Fahrzeug vorschriftsmäßig mit 50 Stundenkilometern. Links von

der Fahrbahn des Autos verläuft eine Fahrradspur, auf der ein einzelner Fahrradfahrer unterwegs ist. Pauls Auto befindet sich kurz hinter dem Fahrradfahrer, als eine Gruppe von vier Grundschulkindern ganz plötzlich auf die Fahrbahn läuft. Zum Bremsen ist es zu spät, die einzige verbleibende Option ist, scharf nach links auszuweichen und dabei den Fahrradfahrer zu treffen. Seiner Programmierung folgend, wählt Pauls Auto diese Möglichkeit und kollidiert mit fast voller Geschwindigkeit mit dem Fahrradfahrer. Die Kinder bleiben somit unverletzt. Der Fahrradfahrer jedoch ist schwer verletzt, und wie sich später herausstellt, kann er aufgrund einer Wirbelsäulenverletzung möglicherweise nie mehr laufen. Der ganze Vorgang spielt sich innerhalb von wenigen Augenblicken ab und Paul hatte weder die Chance noch die Möglichkeit, in das Geschehen einzugreifen.

Das autonome Fahrzeug

Der Begriff „autonomes Fahrzeug“ wird in dieser Arbeit verstanden als Oberbegriff für jegliches Straßenverkehrsmittel, das ohne die unmittelbare Kontrolle eines Menschen jegliche Situationen im Straßenverkehr meistern kann. Pauls selbstfahrendes Auto aus dem vorhergehenden Fallbeispiel ist also ein autonomes Fahrzeug in diesem Sinne: Es bedurfte lediglich der Angabe eines Zielortes durch Paul als Benutzer und Mitfahrer, jede weitere nötige Entscheidung traf das Auto selbst. Sogar auf die dann eintretende Unfallsituation war das Auto ausgelegt, da Situationen wie diese in seiner Programmierung berücksichtigt wurden.

Dabei soll hier davon ausgegangen werden, dass in der Unfallsituation Pauls Auto aufgrund eines quasi-utilitaristischen Algorithmus gehandelt hat. Das Auto war dabei in der Lage, die Anzahl der potentiell betroffenen Personen für jede mögliche Entscheidung zu erfassen; der Algorithmus kommt schließlich zu dem Schluss, dass die Kollision mit dem Fahrradfahrer insgesamt weniger Schaden verursacht.¹

Reaktive Haltungen nach P. F. Strawson

Wie der Name vermuten lässt, ist eine *reaktive* Haltung eine Reaktion auf etwas. Strawson versteht sie als Reaktion auf eine Forderung: In unserem sozialen Zusammenleben stellen wir an alle unsere Mitmenschen implizit die Forderung, dass sie uns mit Wohlwollen und Rücksichtnahme begegnen mögen. Je nachdem wie gut oder schlecht die Mitmenschen diese Forde-

rung erfüllen, nehmen wir ihnen gegenüber eine entsprechende *reaktive Haltung* ein. Indem Peter Susie anlügt, verletzt er ihre Forderung nach Wohlwollen und Rücksichtnahme (darüber hinaus verletzt er natürlich außerdem moralische Normen). Susie begegnet Peter daraufhin mit einer Haltung, die man *Groll* oder *Übelnehmen* nennen könnte (engl. *resentment*).

Strawson kontrastiert diese reaktiven Haltungen mit den sogenannten *objektiven Haltungen*. In einer objektiven Haltung begegnen wir etwa Kindern, Tieren oder psychisch kranken Menschen; an sie stellen wir nicht die Forderung nach Wohlwollen und Rücksicht. Ebenso ist es möglich, Mitmenschen kurzfristig in der objektiven Haltung zu begegnen – das bedeutet unter anderem, ihr Verhalten in Begriffen von Ursache und Effekt zu interpretieren, quasi in eine Beobachterperspektive zu wechseln, ohne teilnehmend in eine Beziehung zu dieser Person involviert zu sein und normative Forderungen an sie zu stellen. Strawson nennt das Verhältnis eines Therapeuten zu seinem Patienten als Beispiel. Insgesamt sei es jedoch unmöglich, Menschen *immer* in der objektiven Haltung zu begegnen. Unser soziales Zusammenleben beruhe darauf, dass wir Mitmenschen teilnehmend begegnen, indem wir Forderungen an sie stellen und reaktive Haltungen ihnen gegenüber einnehmen, entsprechend der Tatsache, ob sie den Forderungen gerecht werden.

Für das Fallbeispiel mit Paul und seinem selbstfahrenden Auto lautet die Frage nun: Wem gegenüber ist Paul rational gerechtfertigt, eine reaktive Haltung einzunehmen? Namentlich soll hier die reaktive Haltung *Übelnehmen*, auch genannt *Groll*, im Fokus stehen.

Wann ist die reaktive Haltung *Groll* angemessen?

In *Freedom and Resentment* verzichtet Strawson auf eine formale Definition der Angemessenheit bestimmter reaktiver Haltungen. Vielmehr gibt er Hinweise auf die notwendigen Bedingungen, wann es etwa gerechtfertigt ist, die Haltung des *Übelnehmens* einzunehmen und welche Faktoren diese Haltungen abschwächen können.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, diese von Strawson angerissenen Bedingungen in eine konkrete Form zu bringen. Die nachfolgenden Punkte sind somit eher als Richtlinien zu verstehen, weniger als strikte Bedingungen.

¹ Für eine ausführliche Diskussion möglicher Implementierungen von Moraltheorien in Entscheidungsalgorithmen von autonomen Fahrzeugen, siehe Gerdes und Thornton (2015).

1. S ist grundsätzlich ein angemessener Adressat reaktiver Haltungen.

2. Es gibt eine Handlung X, die S ausgeführt hat, und die notwendig für das Auftreten des Übels ist, das P widerfahren ist.

3. X ist ein Ausdruck davon, dass S gegenüber P die Forderung nach Wohlwollen und Rücksichtnahme *missachtet* hat.

Nun ist es Zeit, das Fallbeispiel mit Paul und seinem autonomen Auto heranzuziehen und unter Berücksichtigung der obigen Bedingungen zu untersuchen, ob und wem gegenüber jeweils eine Haltung des Übelnehmens gerechtfertigt ist. Zunächst ist es jedoch hilfreich, den Vergleichsfall heranzuziehen, bei dem *kein* autonomes Fahrzeug involviert ist, sondern Paul als menschlicher Fahrer. Hier bewegen wir uns auf bekanntem Terrain – ähnliche Fälle passieren schließlich täglich im Straßenverkehr.

Vergleichsfall: Wie ist es mit einem menschlichen Fahrer?

Wäre Paul der Fahrer des Wagens gewesen und nicht ein Computer, dann wären zunächst Bedingungen 1 und 2 offensichtlich erfüllt: Paul ist als Mensch grundsätzlich geeignet, ein Adressat reaktiver Haltungen zu sein; zudem ist er als Fahrer recht unzweifelhaft an einer Handlung beteiligt, die dem Fahrradfahrer Schaden zugefügt hat (was nicht bedeutet, dass niemand anderes ebenfalls zur Schädigung des Fahrradfahrers beigetragen hat). Die Frage ist somit nur, ob Paul mit seiner Handlung die Forderung nach Wohlwollen und Rücksichtnahme vonseiten des Fahrradfahrers missachtet hat.

Hier sind wir bei Bedingung 3 angelangt und müssen feststellen, dass sich an dieser Stelle weitere Fragen auftun, die bisher nicht beantwortet worden sind: Nach welcher Überlegung hat Paul sich entschieden, den Radfahrer anzusteuern und nicht die Kindergartenkinder? Ist er implizit von einer konsequentialistischen Kosten-Nutzen-Abwägung ausgegangen und hat sich für die Handlungsoption mit den am wenigsten schlechten Folgen entschieden? Mag er grundsätzlich keine Fahrradfahrer und hat deshalb den Fahrradfahrer anvisiert? Kennt er die Kinder oder den Fahrradfahrer persönlich und steht in einer Beziehung zu den Beteiligten, die sein Urteil beeinflusst?

Die Antworten auf diese Fragen beeinflussen potentiell das Urteil darüber, ob (und wie sehr) der Fahrradfahrer in einer Haltung des Übelnehmens gerechtfertigt ist. Die Antworten geben Aufschluss darüber, ob und in welcher Form Paul die implizite Forderung des Fahrradfahrers nach Wohlwollen und Rücksicht missachtet hat. Eine Rolle spielt darüber hinaus, wie sich Paul im Anschluss an den Unfall verhält.

Tritt er an den Fahrradfahrer mit einer Rechtfertigung seiner Entscheidung heran? Bittet er um Verzeihung? Drückt er sein Mitgefühl aus?

Diese Faktoren beeinflussen im Nachhinein, welche Haltung des Fahrradfahrers gegenüber Paul angemessen ist.

Im Szenario mit dem autonomen Fahrzeug, in dem Paul lediglich Insasse ist, ändert sich die Lage deutlich. Paul ist zwar auch in diesem Fall *prinzipiell* ein angemessener Adressat für reaktive Haltungen im Allgemeinen; Bedingung 1 ist somit erfüllt. Jedoch ist weit weniger eindeutig, inwieweit er für *diesen Unfall* ein angemessener Adressat der Haltung Übelnehmen ist. Bei Bedingung 2 wird es nämlich schwierig: Welche Handlung könnte Paul ausgeführt haben, die zum Unfall und zur Verletzung des Fahrradfahrers geführt hat? Hier wäre anzufügen, dass Paul schon durch die Benutzung seines autonomen Autos eine notwendige Bedingung dafür erfüllt hat, dass es zur Verletzung des Fahrradfahrers kommen konnte. Dieser Umstand ist für die vorliegende Fragestellung jedoch nur bedingt hilfreich. Zwar stimmt es, dass Paul mit der Nutzung seines autonomen Fahrzeugs die Verletzung von Menschen in Kauf genommen hat. Jedoch stellt sich dieser Zusammenhang nur sehr abstrakt her. Konkret hatte Paul keinen Einfluss auf das Verhalten des Autos im Moment des Unfalls. Es wäre rational nicht angemessen, wenn der Fahrradfahrer Paul die konkrete Entscheidung seines Autos übelnehmen würde, auf die dieser faktisch keinen Einfluss hatte.

Der Fahrradfahrer kann Paul lediglich die Tatsache übelnehmen, überhaupt ein selbstfahrendes Auto zu benutzen. In diesem Fall hätte er jedoch gegenüber *jedem* Nutzer eines solchen Fahrzeuges denselben Grund des Übelnehmens. Die Tatsache, dass es ausgerechnet *dieses* Fahrzeug war, das ihn verletzte, ist reiner Zufall.

Szenario mit autonomem Fahrzeug

Wenn der Fahrradfahrer also gegenüber Paul nicht darin gerechtfertigt ist, eine Haltung des Übelnehmens einzunehmen (zumindest nicht in starker Form), wem gegenüber ist eine solche Haltung vonseiten des Radfahrers dann angemessen? In diesem Essay sollen zwei

weitere mögliche Kandidaten dafür analysiert werden: Das selbstfahrende Auto selbst sowie der Hersteller des selbstfahrenden Autos. *Nicht* bedacht wird hier die Gruppe an Kindern, die durch ihr Betreten der Straße erst die gefährliche Situation herbeigeführt hat, die schließlich zum Unfall führte. Einerseits wird davon ausgegangen, dass Kinder per se in der Regel keine angemessenen Adressaten für reaktive Haltungen sind (vgl. Strawson 1974: 8ff.). Andererseits liegt die Kindergruppe ohnehin nicht im Fokus der Analyse, sie sind lediglich ein kontingenter Faktor in der Verursachung des Unfalls – ihre Rolle ist dieselbe sowohl im Szenario mit autonomen Fahrzeug als auch mit menschlichem Fahrer.

Das autonome Fahrzeug als möglicher Adressat: Zieht man die oben aufgeführten drei Bedingungen für die Angemessenheit der reaktiven Haltung Übelnehmen heran, so wird bereits bei Punkt 1 deutlich, dass das autonome Fahrzeug prinzipiell nicht als möglicher Adressat reaktiver Haltungen infrage kommt. Zumindest ist dieser Schluss nach der vorliegenden Betrachtung zu ziehen. Als Maschine ist das Auto allgemein unfähig, Forderungen nach Wohlwollen oder Rücksicht zu erfüllen. Das selbstfahrende Auto ist – davon sei hier ausgegangen – vornehmlich als Transportmittel entworfen, und nicht dafür, mit Menschen in diese besondere Art der zwischenmenschlichen Interaktion zu treten. Somit steht das autonome Fahrzeug in dieser Hinsicht auf einer Stufe mit dem defekten Drucker: Zwar mag man im Umgang mit diesen Maschinen emotional reagieren, es ist jedoch nicht rational gerechtfertigt, *ernsthaft* eine reaktive Haltung gegenüber ihnen einzunehmen.

Ob dies prinzipiell bei Maschinen der Fall sein kann, wäre an anderer Stelle zu klären.

Der Autohersteller als möglicher Adressat: Den Hersteller als Kandidaten für eine reaktive Haltung in Erwägung zu ziehen, mag zunächst als ungewöhnliche These erscheinen. Wie oben ausgeführt wurde, sind die reaktiven Haltungen etwas, das wir typischerweise individuellen Menschen entgegenbringen, in Reaktion darauf, ob sie unsere Forderung nach Wohlwollen und Rücksichtnahme erfüllen. Das mag für den Großteil unserer sozialen Interaktionen zutreffen, jedoch hat etwa Deborah Tollefsen (2003) darauf aufmerksam gemacht, dass wir de facto auch kollektive Akteure, wie Unternehmen, in diese Praxis einbeziehen.

Es erscheine uns ganz natürlich, so Tollefsen, einem Unternehmen gegenüber eine reaktive Haltung ein-

zunehmen. Als Beispiele nennt sie die historisch dokumentierte Wut von Verbrauchern gegenüber amerikanischen Tabakfirmen, die lange Zeit die gesundheitlichen Risiken des Rauchens geleugnet haben sowie die Wut und den Groll gegenüber der katholischen Kirche nach Aufdeckung von Sex-Skandalen. Auch positive reaktive Haltungen gegenüber Kollektiven seien möglich, so Tollefsen:

«Aren't we sometimes grateful for the support, moral or financial, of certain collectives – scholarship foundations, juries, political action groups?» (Tollefsen 2003: 224).

Diese Haltungen richten sich laut Tollefsen nicht an Individuen, sondern an die Kollektive selbst. Diese reaktiven Haltungen sind gerechtfertigt, sofern sie folgende Bedingungen erfüllen:

1) Sie sind fähig, die Forderungen² zu verstehen, die an sie gerichtet werden. Diese Fähigkeit zeigt sich im Dialog: Ist der potentielle Adressat in der Lage, eine Konversation zu führen, dabei auf Kritik einzugehen und Gründe für sein Handeln zu geben sowie auf die Gründe anderer zu reagieren?³

2) Sie sind fähig, nach (moralischen) Forderungen und Werten zu handeln. Dies verlangt nach einer Fähigkeit zur Überlegung (*deliberation*), damit Werte und Handlungen prinzipiell im Einklang stehen können.

Tollefsen schreibt Kollektiven generell die Möglichkeit zu, diese Fähigkeiten zu besitzen. Unternehmen können etwa auf Kritik reagieren, ihre Handlungen entsprechend ändern und Gründe geben und zur Kenntnis nehmen. Wenngleich für diesen kommunikativen Prozess einzelne Sprecher des Unternehmens auftreten, so geben diese Sprecher nicht ihre eigene Position wieder, sondern sprechen für das Kollektiv als Ganzes (vgl. Tollefsen 2003: 226ff.). Stimmt man Tollefsens Ansatz grundsätzlich zu,⁴ so scheint nichts dagegen zu

2 Bei Tollefsen «moralische Forderungen». Es genügt hier jedoch, Strawson folgend, von der Forderung nach Rücksicht und Wohlwollen auszugehen.

3 Es besteht dann streng genommen das epistemische Problem der Unsicherheit, ob die Fähigkeit zum Dialog wirklich Ausdruck eines Verstehens der Normen ist oder nur von sprachlicher Kompetenz zeugt.

4 In ihrem Paper diskutiert Tollefsen einige mögliche Einwände gegen ihre Argumentation, denen an dieser Stelle aber nicht mehr Raum gegeben werden kann.

sprechen, auch den (fiktiven) Hersteller von Pauls autonomem Auto als angemessenen Adressaten reaktiver Haltungen in Erwägung zu ziehen. Es ist beispielsweise vorstellbar, dass das Unternehmen sich nach Pauls Unfall mit dem Fahrradfahrer einem Diskurs über die Programmierung der Unfalloptimierung in den Fahrzeugen stellt. Ob tatsächliche Unternehmen in dieser Weise empfänglich sind für einen solchen Diskurs über normative Forderungen, ist letztlich vom Einzelfall abhängig. Es sei jedoch davon ausgegangen, dass die Kapazitäten für einen solchen Diskurs – und damit die Voraussetzungen dafür, adäquater Adressat reaktiver Haltungen zu sein – beim Hersteller von Pauls autonomen Auto grundsätzlich vorhanden sind.

Der Autohersteller als Adressat von Übeln

Stimmt man Tollefsens These zu, dass Unternehmen potentielle Adressaten für reaktive Haltungen sind, so liegt es bei der Analyse dieses Fallbeispiels nahe, den Hersteller von Pauls Auto als angemessenen Adressaten für den Groll des Fahrradfahrers in Erwägung zu ziehen. Der Begriff *Hersteller* bezeichnet dabei das Kollektiv aller Akteure, die an der Entwicklung und Produktion des Autos beteiligt waren – relevant ist hierbei natürlich insbesondere die Entwicklung und Programmierung der Fahrsoftware. Mit dem Begriff „Hersteller“ wird somit das oben lose definierte Kollektiv von Akteuren bezeichnet. Die Bezeichnung „Hersteller“ trägt außerdem einer epistemischen Schwierigkeit Rechnung: Es dürfte kaum möglich sein, einzelne Akteure innerhalb eines Unternehmens oder mehrerer Unternehmen ausfindig zu machen, die als Autoren einer konkreten Entscheidung eines autonomen Autos auszumachen sind. Nicht *einzelne Programmierer* oder *einzelne Ingenieure* treten in aller Regel in einen Dialog mit der Öffentlichkeit, sondern der *Autohersteller*, das Unternehmen als Kollektiv. In dieser Hinsicht meint „Hersteller“ hier auch dasjenige Kollektiv, das sich öffentlich für das Verhalten eines autonomen Autos rechtfertigt.

Von den weiter oben formulierten Bedingungen für die Angemessenheit von Übeln ist somit die erste als erfüllt anzusehen: Der Hersteller von Pauls Auto ist ein möglicher Adressat reaktiver Haltungen. Bedingung 2 (*Es gibt eine Handlung X, die S ausgeführt hat, und die notwendig für das Auftreten des Übels ist, das P widerfahren ist*) ist in diesem Fall dagegen wesentlich problematischer. Es gibt zwar eine Handlung, die der Hersteller ausgeführt hat – er hat das Auto programmiert und damit das Verhalten des Autos in

der konkreten Situation determiniert. Diese Handlung ist aber wesentlich weniger unmittelbar mit dem konkreten Unfall verknüpft als die im Szenario mit Paul als menschlichen Fahrer. Der Hersteller hat nicht die Entscheidung gefällt, diesen konkreten Fahrradfahrer in dieser konkreten Situation anzufahren; er hat lediglich bestimmt, wie sich das Auto in Situationen dieser Art verhält. Diese Schwierigkeit kann als eine Variante der „*distancing effects*“ beschrieben werden, die in der Debatte um Verantwortung und Computertechnologie diskutiert werden: Ein autonomes Computerprogramm, das in der Lage ist, selbstständig zu agieren und Entscheidungen zu treffen, schafft eine räumliche und zeitliche Distanz zwischen dem Programmierer und den Handlungen seines Programms. Merel Noorman fasst es in der Stanford Encyclopedia of Philosophy folgendermaßen zusammen:

„[...] [T]he designers of an automated decision-making system determine ahead of time how decisions should be made, but they will rarely see how these decisions will impact the individuals they affect. Their original actions in programming the system may have effects on people years later.“ Diese Distanz könne die kausale Verbindung zwischen Handlungen und Ereignissen verschwimmen lassen (Noorman 2014).⁵

Es ist also festzuhalten, dass die kausale Verbindung zwischen den Programmierern des Autos (hier als Hersteller bezeichnet) und dem Unfall im Fallbeispiel von einer räumlichen und zeitlichen Distanz geprägt ist. Abgesehen von dieser Distanz ist die kausale Verbindung jedoch zweifelsfrei vorhanden und Bedingung 2 kann als erfüllt angesehen werden. Der Autohersteller – als Autor der Fahrsoftware – hat mit der Programmierung das Verhalten des Autos in dieser Situation festgelegt. Anders ausgedrückt: Der Autohersteller ist derjenige Akteur, der als einziger Einfluss auf die Entscheidung des Autos in der Unfallsituation hatte.

Somit gilt anschließend zu klären, ob der Hersteller mit der Programmierung des Autos die Forderung nach Wohlwollen und Rücksicht des Fahrradfahrers verletzt hat (Bedingung 3). Als der Autohersteller sich entschieden hat, einen Entscheidungsprozess in die Fahrsoftware zu implementieren, welcher im Falle einer Kollision grundsätzlich bemüht ist, die menschlichen Schäden gering zu halten – hat der Hersteller es dabei an Rücksicht und Wohlwollen gegenüber unserem

⁵ Siehe auch Friedman (1990).

Fahrradfahrer mangeln lassen? Um diese Frage beantworten zu können, muss eine entscheidende Tatsache hervorgehoben werden: Zum Zeitpunkt der Programmierung von Pauls autonomem Auto existierte die im Fallbeispiel dargestellte Situation – wenn überhaupt – nur als hypothetisches Szenario. Der Fahrradfahrer aus dem Beispiel *konnte* gar nicht als realer Mensch berücksichtigt werden, sondern nur als statistische Größe. Hat der Hersteller also aus Böswilligkeit gegenüber dem Fahrradfahrer gehandelt; hat er das Auto in dieser Art programmiert, *damit* dem Fahrradfahrer Schaden zustößt? Sicher nicht, er wusste nicht einmal um die Existenz des Fahrradfahrers. Wenn das Verhalten des Autoherstellers überhaupt Ausdruck einer Haltung gegenüber unserem konkreten Fahrradfahrer ist, dann wäre diese Haltung wohl *Ignoranz* oder *Indifferenz*⁶ zu nennen. Aufgrund der zeitlichen Distanz der Handlung (das Programmieren der Software) des Autoherstellers zum Ereignis (der Unfall) kann der Hersteller zum Zeitpunkt der Handlung nur ignorant sein gegenüber den betroffenen Personen im konkreten Fall. Es ist ihm zwar möglich, ähnliche Szenarien bei der Programmierung zu berücksichtigen, einzelne Menschen in konkreten Situationen *kann* der Hersteller aber nicht berücksichtigen. Ignoranz bedeutet in diesem Sinne nicht, dass der Hersteller eine vorhandene Information bewusst ignoriert. Der Begriff soll hier eher den Umstand beschreiben, dass sich der Hersteller zwangsläufig in einer Position der Unwissenheit befindet. Der Hersteller drückt in seiner Handlung, die Software des Autos auf diese Art zu programmieren, also weder Wohlwollen noch Böswilligkeit gegenüber dem Fahrradfahrer aus. Die Verletzungen des Fahrradfahrers werden vielmehr als statistische Möglichkeit in Kauf genommen – in diesem Sinne verhält sich der Hersteller auch *indifferent* gegenüber dem einzelnen menschlichen Schicksal.

Es zeigt sich an dieser Stelle, dass die zuvor formulierten Bedingungen für die Angemessenheit von Übelnehmen hier an ihre Grenzen stoßen: Es gibt schließlich keine individuelle Person, welche die Forderungen einer anderen individuellen Person verletzen könnte. Dieser Umstand jedoch deutet bereits auf einen wichtigen Unterschied zum Szenario mit einem menschlichen Fahrer hin: Es findet hier keine unmittelbare *menschliche* Interaktion statt und entsprechend könnte es sein, dass die beteiligten reaktiven Haltun-

gen grundsätzlich anderer Art sind. Der Autohersteller ist nicht in der Lage, durch das Verhalten seiner Autos Wohlwollen und Rücksicht gegenüber Individuen auszudrücken. Der Hersteller ist maximal in der Lage, Wohlwollen und Rücksicht gegenüber einer abstrakten Gruppe von Menschen auszudrücken. Insofern ist der Schluss gerechtfertigt, dass der Hersteller es an Wohlwollen und Rücksicht gegenüber dem Fahrradfahrer als Individuum hat mangeln lassen; er war gegenüber dem Einzelschicksal des Fahrradfahrers ursprünglich ignorant und schon epistemisch nicht in der Lage, überhaupt eine Haltung des Wohlwollens ihm gegenüber einzunehmen und auszudrücken. Die Handlung des Herstellers war nicht nur bestimmend für den Ausgang der Unfallsituation, sondern weit darüber hinaus bestimmend für den weiteren Verlauf des Lebens des Fahrradfahrers. In diesem ganz besonderen Sinne ist daher der Groll gegenüber dem Autohersteller *angemessen*: In Ignoranz des Fahrradfahrers als konkretes menschliches Individuum hat der Hersteller einen Schaden oder sogar den Tod des Fahrradfahrers (als abstrakte statistische Größe) in Kauf genommen. Man könnte dem entgegenhalten, dass der Hersteller dem Fahrradfahrer trotz dieser Ignoranz nicht *böswillig* gesonnen ist und deshalb Übelnehmen ungerechtfertigt ist. Eine Böswilligkeit ist jedoch auch gar nicht nötig, um die reaktive Haltung es Übelnehmens zu rechtfertigen, es reicht die fehlende Rücksichtnahme und die Missachtung der Forderung nach Wohlwollen. Und dies ist hier durchaus gegeben: Die Ignoranz oder Unwissenheit des Herstellers bezüglich der individuellen Person des Fahrradfahrers bringt eine Indifferenz mit sich, die Anlass zu einer Form von Übelnehmen gibt.

In einem Umfeld wie dem Straßenverkehr hat die Forderung nach gegenseitigem Wohlwollen und Rücksicht eine große Bedeutung; der Straßenverkehr ist risikobehaftet, und geht wie im Fallbeispiel etwas schief, dann kann das lebensverändernde oder gar tödliche Auswirkungen für einzelne Akteure (wie den Fahrradfahrer) bedeuten. Indem der Hersteller ein Auto programmiert und in den Straßenverkehr entlässt, nimmt er durch seine programmierten Autos faktisch Einfluss auf den Straßenverkehr. Je mehr Autos des Herstellers auf den Straßen unterwegs sind, desto größer ist der Einfluss des Herstellers. Dieser faktische Einfluss mittels der autonomen Autos bedeutet für den Hersteller, dass er die Forderungen nach Wohlwollen und Rücksicht von einer potentiell riesigen Anzahl einzelner Akteure zu berücksichtigen hätte – der Hersteller *kann* jedoch nicht einzelnen Akteuren gegenüber Wohlwollen und

6 Im Folgenden verkürzt: Haltung der Ignoranz. Beide Begriffe (Ignoranz und Indifferenz) sind jeweils auf eigene Art problematisch. Die hier beschriebene Haltung des Herstellers sei als „Ignoranz“ bezeichnet – in Ermangelung eines passenderen Begriffs.

Rücksicht ausdrücken, da der Einfluss des Herstellers auf den Straßenverkehr eben nur mittelbar über die autonomen Autos stattfindet, die ihrerseits nicht fähig sind, Menschen als Individuen wahrzunehmen. Das Wohl von Einzelpersonen können weder der Hersteller noch die Autos berücksichtigen und in dieser Hinsicht drückt der Hersteller eine Rücksichtslosigkeit aus, die der Fahrradfahrer zurecht übelnehmen kann. Wenngleich zunächst keine unmittelbare Interaktion zwischen Fahrradfahrer und Autohersteller stattfindet, ist es jedoch vorstellbar, dass der Autohersteller im Nachhinein in einen Dialog mit dem Fahrradfahrer tritt, sich vielleicht rechtfertigt für das Verhalten des Autos oder sogar Anteil an seinem Schicksal nimmt. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass *vor* und *während* dem Unfall keine Möglichkeit einer Interaktion zwischen Hersteller und Fahrradfahrer bestand. Hier besteht der entscheidende Unterschied zwischen dem Szenario mit menschlichem Fahrer und dem Szenario mit autonomer Steuerung: Während Paul als Fahrer des Autos zumindest in der Lage war, den Fahrradfahrer *vor* und *während* dem Unfall als menschliches Wesen wahrzunehmen und damit ebenso die (impliziten) Forderungen des Fahrradfahrers nach Wohlergehen und Rücksicht wahrzunehmen, stand dem Autohersteller diese Möglichkeit *nicht* offen; zumindest nicht in dieser unmittelbaren Form der menschlichen Interaktion. Paul als menschlicher Fahrer hat die Möglichkeit, unmittelbar *nach* dem Unfall sein Bedauern zum Ausdruck zu bringen und zu zeigen, dass der Unfall *nicht* als Ausdruck mangelnden Wohlwollens von Pauls Seite zu verstehen ist. Paul kann glaubhaft deutlich machen, dass er die individuellen Forderungen des Fahrradfahrers nach Rücksicht und Wohlwollen zwar schon während der Unfallsituation wahrgenommen hat,⁷ in diesem Fall sich jedoch aus guten Gründen entschieden hat, gegen das Wohl des Fahrradfahrers zu handeln. Der Autohersteller dagegen kann lediglich erklären, nach welchem indifferenten Algorithmus sich das Auto entschieden hat, mit dem Fahrradfahrer zu kollidieren. Der Hersteller kann somit auf das Verständnis des Fahrradfahrers setzen. Er kann jedoch nicht geltend machen, dass er, wie Paul, schon während des Unfalls dem Fahrradfahrer in einer Haltung des Wohlwollens und der Rücksicht begegnet ist, denn am Unfall war der Autohersteller gar nicht unmittelbar beteiligt. Die Haltung der Ignoranz gegenüber dem

Einzelfall vonseiten des Herstellers besteht ja nach wie vor und wird auch weiter bestehen, solange autonome Autos mit dieser Programmierung am Straßenverkehr teilnehmen. Wenn der Hersteller nach einem Unfall nun angibt, das Geschehen zu *bedauern*, dann ist er mit der Frage konfrontiert, *was* genau er bedauert. Paul als menschlicher Fahrer kann bedauern, dem Fahrradfahrer Schaden zugefügt zu haben, während er sich jedoch der Forderung nach Wohlwollen und Rücksicht gegenüber dem Fahrradfahrer bewusst war. Der Hersteller kann lediglich bedauern, dass eines seiner Autos aufgrund seiner Programmierung einem Menschen Schaden zugefügt hat. Er kann nicht ernsthaft die Haltung der Ignoranz bedauern, die er gegenüber dem Fahrradfahrer als Individuum eingenommen hat – ein solches Bedauern wäre dann als konstanter Dauerzustand angebracht, da ja weitere Autos mit der gleichen Programmierung weiterhin am Straßenverkehr teilnehmen und diese Haltung der Ignoranz damit zum Ausdruck bringen. Jeder individuelle Vorfall im Straßenverkehr kann für den Hersteller zunächst nicht mehr sein als ein kontingentes, beliebiges Ereignis, das bei der Entwicklung der Fahrsoftware maximal als hypothetischer Fall berücksichtigt wurde. Diese so erzeugte Distanz zum individuellen Verkehrsteilnehmer stellt mindestens eine Herausforderung dar: Wann immer ein Unfall wie im beschriebenen Fallbeispiel passiert und der Hersteller seine Rolle als Adressat von diversen reaktiven Haltungen anerkennt und sich an die beteiligten Individuen wendet, muss er es schaffen, diese Distanz glaubhaft zu überwinden, sofern er an einem echten Austausch interessiert ist, der im Sinne der reaktiven Haltungen einen Unterschied zu machen vermag.

Fazit

Die zugrundeliegende Frage dieses Essays war, wem gegenüber ein Unfallopfer in einem Unfallszenario mit einem autonomen Fahrzeug rationalerweise die reaktive Haltung des Übelnehmens einnehmen kann. Dies wurde anhand eines Fallbeispiels untersucht, in dem ein Fahrradfahrer durch ein selbstfahrendes Auto schwer verletzt wurde. Kontrastierend wurde ein Fallbeispiel mit einem menschlichen Fahrer angeführt. Die Ergebnisse der Analyse sind folgende: Inwiefern der Fahrradfahrer im Fall des menschlichen Autofahrers im Übelnehmen gerechtfertigt ist, hängt von unterschiedlichen Faktoren ab; etwa den Gründen, aus denen der menschliche Fahrer den Fahrradfahrer anvisiert hat. Klar ist jedoch, dass der menschliche Fahrer in diesem Fall ein *potentielles Ziel* für die reaktive

⁷ Die Unfallsituation dauert zwar womöglich nur Bruchteile von Sekunden an, es sei jedoch davon ausgegangen, dass es möglich ist, die Forderungen nach Rücksicht und Wohlwollen auch in diesem kurzen Zeitraum intuitiv wahrzunehmen.

Haltung des Übelnehmens ist. Gibt der Autofahrer als Begründung für seine Entscheidung beispielsweise an, das Schicksal des Fahrradfahrers sei ihm angesichts des Lebens der geretteten Kinder egal, dann gäbe dies für den Fahrradfahrer einen begründeten Anlass zum Übelnehmen gegenüber dem Autofahrer.

Im Szenario mit einem autonomen Auto fehlt jedoch der Autofahrer als offensichtliches Ziel jeglicher reaktiven Haltungen. Das Fahrverhalten des Autos in der unmittelbaren Situation bestimmt dann das computergesteuerte Fahrsystem. Wie oben begründet wurde, ist dieses per se kein angemessenes Ziel reaktiver Haltungen. Stattdessen gibt es einen weiteren Akteur, der als potentieller Adressat von Übelnehmen infrage kommt: der Hersteller des autonomen Fahrzeugs. Der Analyse dieses Essays zufolge ist hier der Fahrradfahrer gegenüber dem Autohersteller in einer Haltung des Übelnehmens gerechtfertigt. Die Begründung ist jedoch grundsätzlich anderer Art als im Fall eines menschlichen Fahrers: Der Autohersteller ist zwar ein Akteur im Straßenverkehr – das von ihm programmierte autonome Auto fährt gewissermaßen auf seine Anweisungen – der Hersteller nimmt jedoch nur mittelbaren Einfluss auf den Straßenverkehr, nämlich durch seine autonomen Autos. Zum Zeitpunkt der Programmierung seiner Autos kann der Hersteller nicht wissen, mit welchen konkreten Situationen und Menschen es die einzelnen Autos eines Tages tatsächlich zu tun haben werden; gegenüber dem Fahrradfahrer als Individuum ist er also notwendigerweise ignorant und indifferent. Diese Tatsache ist unvereinbar mit der Forderung nach Rücksicht und Wohlwollen, die den (teilnehmenden) reaktiven Haltungen zugrunde liegt. In dieser Hinsicht ist der Fahrradfahrer darin gerechtfertigt, gegenüber dem Autohersteller eine Haltung des Übelnehmens einzunehmen.

Der Insasse des autonomen Autos wurde als angemessener Adressat von Groll in diesem Fallbeispiel ausgeschlossen. Seine Anwesenheit im Auto hat keinen Unterschied gemacht; wäre er ein angemessenes Ziel für Übelnehmen, dann müsste der Fahrradfahrer *allen* Nutzern autonomer Autos als Kollektiv grollen. Nach den von Tollefsen formulierten Bedingungen stellt das Kollektiv aller Nutzer autonomer Fahrzeuge jedoch keinen angemessenen Adressaten reaktiver Haltungen dar.

Welche Schlüsse lassen sich aus dem Ergebnis meiner Arbeit hinsichtlich der Zukunft des autonomen Straßenverkehrs ziehen? Sollten autonome Autos in naher oder ferner Zukunft tatsächlich vergleichbar funktionieren, wie es in diesem Essay definiert

wurde, dann kommt zunächst den Autoherstellern eine wesentlich wichtigere Rolle zu. Die Hersteller nehmen eine mehr oder weniger aktive Rolle ein, werden zu mittelbaren Akteuren im Straßenverkehr. Die autonomen Autos interagieren mit menschlichen und nichtmenschlichen Verkehrsteilnehmern und es ist anzunehmen, dass sie von Zeit zu Zeit in Unfälle verwickelt sein werden. Wie sich die Autos in diesen Interaktionen verhalten und wie sie sich in Unfallsituationen entscheiden, das hat der Hersteller bereits bei der Programmierung festgelegt. Es ist der vorliegenden Analyse zufolge gerechtfertigt, dem Autohersteller gegenüber reaktive Haltungen einzunehmen – was bedeutet, mit ihm in einer Beziehung involviert zu sein. Diese Beziehung ist jedoch von einer Distanz geprägt: Ein menschlicher Autofahrer kann etwa einem Unfallopfer sein Bedauern ausdrücken, ein autonomes Auto kann das nicht. Ebenso kann der Autohersteller nicht geltend machen, das Unfallopfer schon während der Unfallsituation als Individuum mit einem Anspruch auf Wohlwollen und Rücksicht wahrgenommen zu haben. Die Beziehung von Autohersteller und anderen Verkehrsteilnehmern steht also per se vor der Herausforderung, diese Distanz zu überwinden. Dies wird umso bedeutender, je mehr autonome Fahrzeuge auf den Straßen unterwegs sind.

Es wurde bis hierhin weitgehend vermieden, den Begriff der „Verantwortung“ zu gebrauchen. Die Frage, wem die Verantwortung für das Verhalten autonomer Autos zugeschrieben werden kann, ist sowohl juristisch als auch ethisch von großem Interesse. Strawsons reaktive Haltungen sind eng mit dem ethischen Verantwortungsbegriff verknüpft und einige Autoren sehen in ihnen eine Beschreibung der Praxis des Verantwortlich-Machens.⁸ Es liegt in diesem Zusammenhang nahe, die von Strawson formulierte Forderung nach Wohlwollen und Rücksicht als moralische Forderung zu verstehen.⁹ Wählt man diese Lesart, so stehen insbesondere die Autohersteller vor einer umso größeren Herausforderung: Es dürfte ihnen kaum möglich sein, dieser Forderung nachzukommen, zumindest nicht gegenüber Individuen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass eine Einführung autonomer Fahrzeuge in den Straßenverkehr eine deutliche Veränderung der Beziehungen der Akteure im Straßenverkehr mit sich brächte: Je mehr autonome Fahrzeuge am Straßenverkehr teilnehmen, desto mehr

⁸ Siehe beispielsweise Tollefsen (2003) und Wallace (1998).

⁹ Wie sich diese Forderung sinnvollerweise in einen ethischen Rahmen einordnen lassen könnte, dazu siehe z.B. Wallace (1998), Kapitel 5.1 u. 5.2.

Interaktionen zwischen Verkehrsteilnehmern sind von autonomen Fahrzeugen geprägt. Interaktionen mit autonomen Fahrzeugen sind indirekter als Interaktionen zwischen Menschen; autonome Fahrzeuge sind nicht in der Lage, Haltungen und Einstellungen in ihren Handlungen auszudrücken, ebenso sind sie kein angemessener Adressat reaktiver Haltungen. Stattdessen gewinnen die Hersteller autonomer Fahrzeuge an Bedeutung, sie werden etwa in Unfallsituationen zu potentiellen Adressaten von Groll. In der Folge verändert sich das uns heute bekannte Beziehungsgefüge im Straßenverkehr sehr deutlich: Menschen im Straßenverkehr kommt zunehmend die Rolle von passiven Insassen zu, während die direkte zwischenmenschliche Interaktion von Verkehrsteilnehmern an Bedeutung verliert.

Literatur

- Foot, Philippa (1967): „The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect“, in: *Oxford Review* 5, S. 5-15.
- Friedman, Batya (1990): „Moral Responsibility and Computer Technology“, Paper Presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association, Boston, Massachusetts.
- Gerdes, Christian J. und Thornton, Sarah M. (2015): „Implementable Ethics for Autonomous Vehicles“, in: Maurer, Markus; Gerdes, Christian J; Lenz, Barbara; Winner, Hermann (Hrsg.): *Autonomes Fahren. Technische, rechtliche und gesellschaftliche Aspekte*. Berlin [u.a.]: Springer Vieweg, S. 86-102.
- Noorman, Merel: „Computing and Moral Responsibility“, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/computing-responsibility/>>.
- Strawson, Peter F. (1974): „Freedom and Resentment“, in: *Freedom and Resentment and other essays*. London: Methuen [u.a.], S. 1-25.
- Tollefsen, Deborah P. (2003): „Participant Reactive Attitudes and Collective Responsibility“, in: *Philosophical Explorations*, 6 (3). S. 218-234.
- Wallace, R. Jay (1998): *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge MA, London: Harvard University Press.

Jannik Zeiser (25) hat Biologie und Philosophie in Osnabrück und Bern studiert. Er ist Masterstudent in Cognitive Science und interessiert sich für Angewandte Ethik sowie für künstliche Intelligenz.

Warum alle berechtigt sind zu handeln

Überlegungen zu aktorsbezogenen Beschränkungen humanitärer Interventionen

Mit kleinen Änderungen ist der folgende Beitrag bereits erschienen in: Matthias Hösch/Sebastian Laukötter (eds.), *Natur und Erfahrung. Bausteine zu einer praktischen Philosophie der Gegenwart*, Mentis, 2017, 219-239.

In diesem Beitrag werde ich mich mit der Frage auseinandersetzen, wer moralisch berechtigt ist, unilateral militärische humanitäre Interventionen auszuführen. Betrachtet man die philosophische Literatur zu militärischer humanitärer Intervention, sind mit Blick auf die Frage danach, wer unilateral entscheiden darf, militärisch einzugreifen, und berechtigt ist, diese Intervention umzusetzen, drei Punkte auffällig:

Erstens hat diese Frage im Vergleich zu anderen viel diskutierten Aspekten der Thematik der humanitären Intervention wenig Aufmerksamkeit erfahren. Typischerweise wird diese Frage, wenn überhaupt, in wenigen Abschnitten abgehandelt¹

Zweitens scheint mir die Feststellung zuzutreffen, dass sich die meisten derjenigen Autorinnen und Autoren, die sich zu dieser Frage geäußert haben, dahingehend einig sind, dass zunächst, d.h. *by default*, ausschließlich die Vereinten Nationen – und sofern hier differenziert wird, wird in der Regel auf den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen abgestellt – moralisch entscheidungs- bzw. handlungsberechtigt sind. Gemeint ist damit, dass zunächst ausschließlich die Vereinten Nationen bzw. der Sicherheitsrat berechtigt sind, über den Einsatz humanitärer militärischer Interventionen zu entscheiden. Andere Akteure sind entsprechend dieser Ansicht *by default* moralisch nur dann berechtigt, derartige Interventionen auszuführen, wenn sie durch die Vereinten Nationen bzw. den Sicherheitsrat autorisiert wurden. Zwar sei es denkbar, dass Einzelstaaten oder Staatenkoalitionen unter bestimmten Umständen auch ohne eine Autorisierung durch die Vereinten Nationen bzw. den Sicherheitsrat moralisch berechtigt sind, unilateral

militärische humanitäre Interventionen auszuführen. Dies gelte jedoch nur dann, wenn die Entscheidungsmechanismen der Vereinten Nationen bzw. des Sicherheitsrats versagen. Nur in diesem Fall erhielten Staaten bzw. Staatenkoalitionen sozusagen subsidiär die moralische Berechtigung, unilateral zu entscheiden und zu handeln.²

Drittens werden nicht-staatliche Akteure in der Diskussion üblicherweise nicht beachtet. Die Frage nach der Rechtfertigung, unilateral militärische humanitäre Interventionen auszuführen, wird mit Blick auf die Vereinten Nationen bzw. den Sicherheitsrat, Staatenkoalitionen wie z.B. die Nato oder die Afrikanische Union, sowie Einzelstaaten betrachtet; nicht-staatliche Akteure finden in der Regel keine Erwähnung.³

Diese vorherrschende Position möchte ich in diesem Beitrag hinterfragen.⁴ Zwar bin ich der Meinung, dass sie dahingehend richtig ist, dass nur bestimmte Akteure

1 Siehe beispielsweise Coady 2002; Hirsch/Janssen 2006, S. 92-99; Walzer 2004, S. 24-28.

2 Siehe z.B. Hirsch/Janssen 2006, S. 92-96; vgl. auch Ayoob 2002; Coady 2002, S. 26.

3 Dies trifft sowohl für die Autor_innen zu, die die hier als vorherrschende Position bezeichnete Ansicht vertreten (siehe vorherige Fußnote), als auch für Autor_innen, die hiervon abweichen (siehe die folgende Fußnote).

4 Nur wenige Autor_innen haben diese Position (zumindest in Ansätzen) in Frage gestellt. Ausgehend von dem Bild eines brennenden Hauses oder eines Verbrechens in der Nachbarschaft schreibt z.B. Michael Walzer (2004, S. 24-28), dass derjenige handeln dürfe, der könne. Auch Walzer scheint jedoch angesichts existierender UN-Strukturen schlussendlich auf die vorherrschende Ansicht zurückzugreifen und unilaterale militärische humanitäre Interventionen nur dann als gerechtfertigt zu sehen, wenn die Vereinten Nationen inaktiv bleiben. Nicht-staatliche Akteure bezieht er in seine Überlegungen nicht mit ein. Soweit ich sehen kann, ist Ned Dobos (2010) der einzige Autor, der unilaterale militärische humanitäre Interventionen ausführlicher als moralisch gerechtfertigt verteidigt. Er vertritt die Position, dass Staaten und Staatenkoalitionen dann ohne Autorisierung des Sicherheitsrats handeln dürfen, wenn sie diesen um Autorisierung gefragt, diese aber nicht erhalten haben, oder aber glaubhaft machen können, dass entweder für das Ersuchen einer Autorisierung keine Zeit zur Verfügung stand oder aber diese nicht genehmigt worden wäre. Auch er verweist als Rechtfertigung für unilaterales Handeln auf die Notwendigkeit des Menschenrechtsschutzes. Nicht-staatliche Akteure bezieht er in seine Überlegungen nicht mit ein. Meine Argumentation schließt hinsichtlich der normativen Bedeutung der Notwendigkeit des Menschenrechtsschutzes an die Argumentation dieser beiden Autoren an.

moralisch berechtigt und normativ in der Lage sind, militärische humanitäre Interventionen zu autorisieren, d.h. anderen die Erlaubnis zu derartigen militärischen Handlungen zu geben; derzeit lässt sich dies (in bestimmtem Umfang) wohl für den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen begründen. Ich möchte hier jedoch dafür argumentieren, dass sich die Annahme, dass die moralische Erlaubnis anderer Akteure, unilateral militärische humanitäre Interventionen auszuführen, von einer solchen Autorisierung abhängt, nicht verteidigen lässt. Ich werde zu zeigen versuchen, dass *by default* vielmehr alle möglichen Akteure – und dies umfasst neben der internationalen Gemeinschaft, den einzelnen Staaten und Staatenkoalitionen auch nicht-staatliche Akteure – moralisch berechtigt sind, unilateral zu handeln. Eine Autorisierung ist für deren Erlaubnis entsprechend nicht notwendig. Dem Akteur, der zur Autorisierung moralisch berechtigt ist, kommt dennoch eine besondere Rolle zu, jedoch nur dahingehend, dass er die Berechtigung der anderen Akteure durch sein eigenes Eingreifen aufheben kann.

Mit meiner Position gehe ich im Vergleich zur vorgestellten vorherrschenden Position also von einer umgekehrten Reihenfolge aus. Während jene Position als Ausgangssituation annimmt, dass nur die Vereinten Nationen bzw. der Sicherheitsrat berechtigt sind, unilateral militärische humanitäre Interventionen auszuführen, und lediglich deren Autorisierung bzw. Versagen zu einer moralischen Berechtigung anderer Akteure führt, sind entsprechend der hier vertretenen Position zunächst alle Akteure berechtigt zu handeln, und die Aktivität des Sicherheitsrats bzw. eines relevanten alternativen Akteurs kann diese Berechtigung lediglich beenden. Darüber hinaus beziehen sich meine Überlegungen nicht nur auf die herkömmlich diskutierten Akteure wie die Vereinten Nationen respektive den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, Staatenkoalitionen und Staaten, sondern berücksichtigen auch nicht-staatliche Akteure.

Mein Beitrag ist folgendermaßen aufgebaut: Im ersten Teil werde ich ausgehend von einer Begründung, die zur Verteidigung der vorherrschenden Position vorgebracht wurde, erläutern, warum es prinzipiell möglich und derzeit wohl für den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen in gewissem Umfang zutreffend ist, dass ein bestimmter Akteur eine besondere Befugnis hat, die es diesem sowohl erlaubt, unilateral militärische humanitäre Interventionen auszuführen, als auch andere zu deren Durchführung zu autorisieren. Im zweiten Teil werde ich anhand einer Analogie zur individuellen Nothilfe erläutern, dass und warum alle anderen

möglichen Akteure, wenngleich auf einer alternativen moralischen Grundlage und entsprechend mit einer alternativen moralischen Befugnis, ebenfalls berechtigt sind, unilateral militärische humanitäre Interventionen auszuführen. Im dritten Teil werde ich die Unterschiede zwischen den in den Teilen eins und zwei begründeten moralischen Befugnissen besprechen, um davon ausgehend die Beziehung, in der diese zueinander stehen, etwas besser auszubuchstabieren. Im letzten Abschnitt werde ich ausgehend von einem naheliegenden Einwand die (rechts)politische Bedeutung meines Vorschlags erläutern.⁵

Fünf Vorbemerkungen sind notwendig, bevor die Diskussion beginnen kann. Eine erste Klärung betrifft den Begriff der militärischen humanitären Intervention. Unter ‚militärischer humanitärer Intervention‘ werde ich den Einsatz militärischer Gewalt auf dem Territorium eines anderen Staates verstehen, wenn dieser gegen den Willen dieses Staates stattfindet und zur Bekämpfung schwerer Menschenrechtsverletzungen durchgeführt wird. Der Begriff ‚militärische Gewalt‘ soll dabei nicht mit staatlicher Gewalt gleichgesetzt werden, sondern auch nicht-staatliche Gewalt umfassen. Der Einfachheit halber werde ich im Folgenden nur noch von humanitärer Intervention sprechen, dabei aber immer die hier bestimmte militärische Form meinen.

Zweitens gilt es zu klären, wonach genau wir fragen, wenn wir nach der moralischen Berechtigung fragen, ‚unilateral humanitäre Interventionen auszuführen‘. Zunächst ist damit nach der moralischen Erlaubnis gefragt, selbst und unabhängig von anderen Akteuren zu entscheiden, ob eine humanitäre Intervention ausgeführt werden darf und soll, sowie diese umzusetzen, d.h. nach der moralischen Berechtigung, all dies ohne Autorisierung von anderen zu tun. Wie im Verlaufe des Beitrags deutlich werden wird, kann eine moralische Berechtigung auch die Berechtigung enthalten, andere Akteure zu autorisieren, an seiner statt humanitäre Interventionen umzusetzen. Dieser letzte Aspekt ist jedoch nicht notwendigerweise mit der gesuchten moralischen Berechtigung verbunden.

Drittens gilt es mit Blick auf den Umfang meiner Fragestellung zu betonen, dass es nicht darum gehen soll, wem unter welchen Bedingungen *international rechtlich* erlaubt sein soll, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen. Ich werde am Ende des Textes auf diese Frage zurückkommen; das eigentliche Anliegen dieses Beitrags ist es jedoch, in einigen wesentlichen

5 Für die Grundideen der Teile 1 und 2 siehe schon Goppel 2017.

Punkten herauszuarbeiten, welche Akteure unter welchen Bedingungen *moralisch* zu humanitären Interventionen berechtigt sind, welche Befugnisse diese Berechtigungen umfassen, und wie sich diese Berechtigungen zueinander verhalten.

Viertens ist anzumerken, dass ich mich auf mögliche *akteursbezogene* Beschränkungen und damit auf die Frage konzentrieren werde, ob bestimmte Akteure qua Akteure in ihrer Berechtigung beschränkt sind, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen. Ich werde nicht danach fragen, ob humanitäre Interventionen an sich unabhängig vom handelnden Akteur gerechtfertigt werden können. Letztere Frage ist herausfordernd und steht in den philosophischen Diskussionen um humanitäre Interventionen üblicherweise im Mittelpunkt. So wird gestritten, ob sich humanitäre Interventionen überhaupt rechtfertigen lassen, und es werden verschiedene *nicht-akteursbezogene* Bedingungen wie der gerechte Grund, die rechte Intention, die *ultima ratio*, die Verhältnismäßigkeit oder die Aussicht auf Erfolg diskutiert, von deren Erfüllung die moralische Rechtfertigung von humanitären Interventionen abhängen könnte. Hierzu werde ich mich nicht positionieren. Und wenn ich im Folgenden davon spreche, dass Akteure berechtigt sind, humanitäre Interventionen auszuführen, spreche ich immer nur von solchen Interventionen, die entsprechend der nicht-akteursbezogenen Kriterien gerechtfertigt sind. Mit Blick auf die Gesamteinschätzung meines Vorschlags ist es wichtig, diesen Aspekt der generellen, von der Erfüllung der nicht-akteursbezogenen Bedingungen abhängigen Rechtfertigbarkeit humanitärer Interventionen im Sinn zu behalten und zu betonen, dass meine These, dass jeder Akteur zunächst moralisch berechtigt ist, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, nicht bedeutet, dass der internationale Einsatz militärischer Gewalt deshalb notwendig in großem Umfang gerechtfertigt ist. Sofern wir davon ausgehen, dass der Einsatz von humanitären Interventionen überhaupt gerechtfertigt sein kann, bleiben die strikten Grenzen für einen derartigen Gewalteininsatz bestehen; lediglich ändert sich im Vergleich zur vorherrschenden Position die Gruppe der Akteure, die *by default* innerhalb dieser strikten Grenzen zu handeln berechtigt ist.

Schließlich sind fünftens die, wie ich sie nennen möchte, pragmatischen Gründe anzusprechen, die häufig zur Verteidigung der vorherrschenden Position vorgebracht werden. Gemeint sind Gründe, die sich auf denkbare Konsequenzen unilateral ausgeführter humanitärer Interventionen beziehen und zur Verteidigung eines (rechtlichen oder moralischen) Verbots der-

artiger Interventionen vorgebracht werden. So werden die Vereinten Nationen bzw. der Sicherheitsrat den nicht-staatlichen Akteuren, Staaten und Staatenkoalitionen als Entscheidungsträger etwa vorgezogen, da dies die Missbrauchsgefahr vermindere oder die Entscheidungen mit Blick auf das Erfüllen der Rechtfertigungsbedingungen epistemisch zuverlässiger mache.⁶ Es wird meines Erachtens nicht immer klar, ob diese Gründe zur Verteidigung einer bestimmten *rechtlichen* Regelung – d.h. zur Verteidigung eines rechtlichen Verbots unilateraler humanitärer Interventionen durch Staaten, Staatenkoalitionen und nicht-staatliche Akteure – vorgebracht werden oder zur Verteidigung eines *moralischen* Verbots derartiger Interventionen. Auf die Rolle, die diesen pragmatischen Gründen – wie auch solchen, die *gegen* eine kollektive Lösung sprechen könnten – mit Blick auf eine vertretbare Rechtsordnung zukommen kann, werde ich im letzten Teil dieses Beitrags näher eingehen. Darüber hinaus will ich nicht bestreiten, dass diesen Gründen auch für eine moralische Rechtfertigung humanitärer Interventionen normative Bedeutung zukommen kann. Ich werde die folgende Auseinandersetzung mit der Frage nach akteursbezogenen Einschränkungen jedoch aus zwei Gründen auf die Diskussion prinzipieller Gründe beschränken und die hier als pragmatisch bezeichneten Gründe damit nicht weiter berücksichtigen: Zum einen ist nicht davon auszugehen, dass diese pragmatischen Gründe eine Rechtfertigung für unilateral durchgeführte humanitäre Interventionen notwendig ausschließen. Zum anderen bin ich der Meinung, dass sich die normative Bedeutung dieser pragmatischen Gründe auf die nicht-akteursbezogenen Bedingungen beschränkt. So sind beispielsweise als humanitäre Intervention getarnte Angriffskriege, deren Vermeidung häufig und so auch von Ludwig Siep und Sebastian Laukötter⁷ als pragmatischer Grund genannt wird, aufgrund der nicht-akteursbezogenen Bedingungen nicht zu rechtfertigen. Ebenso sind unilaterale humanitäre Interventionen nicht gerechtfertigt, wenn davon auszugehen ist, dass diese eine Reihe an anderen ungerechtfertigten verheerenden militärischen Eingriffen mit sich bringen würden; in diesem Fall ist das nicht-akteursbezogene Kriterium der Verhältnismäßigkeit nicht erfüllt.

6 Für verschiedene derartige Gründe für (aber auch wider) die vorherrschende Position bzw. eine entsprechende rechtliche Regelung siehe Coady 2002, S. 26; Dobos 2010, S. 504-507; Garrett 1999, S. 150.

7 Laukötter / Siep 2011, S. 149.

Die moralische Berechtigung bestimmter einzelner Akteure

Warum bestimmte einzelne Akteure eine besondere moralische Berechtigung haben können, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, lässt sich ausgehend von einem Argument plausibilisieren, das für die vorherrschende Position vorgebracht wurde. Dies ist das Argument vom Gewaltmonopol.

Zwar nicht explizit, aber implizit begründen Wilfried Hinsch und Dieter Janssen ihre These, dass nur der Sicherheitsrat der Vereinten Nationen moralisch berechtigt ist, humanitäre Interventionen auszuführen, wohingegen andere Akteure zumindest *by default* nur dann gerechtfertigt sind, militärische Gewalt einzusetzen, wenn sie durch den Sicherheitsrat autorisiert sind, unter Bezugnahme auf ein internationales Gewaltmonopol. Sie vertreten die Idee, dass jedes Recht eine Frieden sichernde und Ordnung schaffende Funktion hat und, um diese Funktion erfüllen zu können, durch einen einzigen festgelegten Akteur, wenn nötig mit Gewalt, durchgesetzt werden können muss. Innerstaatlich liege diese Rechtsdurchsetzungsbefugnis – oder, wie wir alternativ sagen können, das Gewaltmonopol – beim Staat bzw. seinen ausführenden Institutionen. Auf internationaler Ebene müsse sie ebenfalls ein einziger Akteur innehaben. Theoretisch seien für diese Aufgabe alle Akteure denkbar, die zum einen erwarten lassen, dass sie die „Bedingung minimaler Gerechtigkeit“ erfüllen – damit meinen Hinsch und Janssen, dass bei diesen Akteuren die Fähigkeit angenommen werden kann, unparteiische Entscheidungen über Interventionen zu treffen und die für solche Entscheidungen notwendigen Informationen einzuholen –, und die zum anderen die ihnen zugeschriebene Frieden und Ordnung sichernde Aufgabe auch tatsächlich erfolgreich wahrnehmen können. Faktisch liegt diese Funktion heute, so Hinsch und Janssen, beim Sicherheitsrat der Vereinten Nationen. Wenngleich diese Institution nicht ohne Probleme sei, so hätte sie doch die Aufgabe der Rechtsdurchsetzung mit Blick auf die (entstehende) internationale Rechtsordnung. In anderen Worten, das Gewaltmonopol mit Blick auf die Durchsetzung des internationalen Rechts liegt nach dieser Ansicht beim Sicherheitsrat, und dieser Institution komme entsprechend die moralische Erlaubnis zu, Gewalt zum Schutz der Menschenrechte einzusetzen, und d.h. auch über den Einsatz humanitärer Interventionen zu entscheiden.⁸

Ich werde hier nicht abschließend beantworten, ob es auf internationaler Ebene notwendigerweise ein

Gewaltmonopol gibt oder ein solches durch die Bestimmung eines Akteurs umzusetzen moralisch gefordert ist. Zwar haben Hinsch und Janssen wohl recht, dass die Rechtsdurchsetzung vernünftigerweise nicht gleichzeitig bei allen Akteuren liegen kann; wenn alle Akteure, Staaten, Staatenkoalitionen und nicht-staatliche Akteure nach eigenem Ermessen Recht durchsetzen dürften und dies tatsächlich tun würden, wäre wohl davon auszugehen, dass der Friede und die internationale Ordnung gefährdet wären. Damit ist aber noch nicht begründet, dass es international ein moralisch begründetes Gewaltmonopol gibt, d.h. dass ein und ausschließlich dieser Akteur berechtigt ist, zur internationalen Rechtsdurchsetzung Gewalt einzusetzen, oder dass ein derartiges Gewaltmonopol umgesetzt werden sollte. Auch die Begründung, die Hinsch und Janssen hierfür vorbringen, ist nicht zwingend. Sie sehen das Gewaltmonopol darin begründet, dass Recht ohne eine Rechtsdurchsetzungsinstanz seine Funktion der Friedenssicherung nicht erfüllen kann.⁹ Dies jedoch scheint zwar aufzuzeigen, dass ein Gewaltmonopol auf internationaler Ebene wünschenswert ist, dieses ohne weitere argumentative Arbeit aber noch nicht notwendigerweise als gegeben oder moralisch gefordert zu begründen.

Wenngleich also Hinsch und Janssen ihre Annahme, dass ein internationales Gewaltmonopol prinzipiell besteht oder moralisch gefordert ist, nicht ausreichend zu begründen scheinen, so ist es selbstverständlich denkbar, dass sich ein internationales Gewaltmonopol oder dessen moralische Gebotenheit begründen lassen. Darüber hinaus spricht einiges dafür, dass wir derzeit mit Blick auf den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen in einem gewissen Umfang von einem Gewaltmonopol ausgehen können und dieser in diesem Umfang entsprechend als einziger Akteur die prinzipielle moralische Berechtigung hat, über den Einsatz von humanitären Interventionen zu entscheiden. Die naheliegende Begründung hierfür liegt in der Einigung der Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen. Die Vereinten Nationen haben derzeit 193 Mitgliedstaaten und diese Staaten haben sich geeinigt, außer in Fällen der individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung¹⁰ auf den Einsatz oder die Androhung von Gewalt in internationalen Beziehungen zu verzichten,¹¹ und dem Sicherheitsrat die Entscheidung über den Einsatz von Gewalt zur Friedenssicherung zugesprochen¹². Da es

⁸ Hinsch/Janssen 2006, S. 92-96.

⁹ Hinsch/Janssen 2006, S. 96.

¹⁰ Art 51 der Charta der Vereinten Nationen.

¹¹ Art 2 (4) der Charta der Vereinten Nationen.

¹² Kapitel VII der Charta der Vereinten Nationen.

sich hierbei um eine vertragliche Abmachung handelt, der alle Mitgliedstaaten zugestimmt haben, ist diese Regelung für diese Staaten nicht nur völkerrechtlich, sondern auch moralisch verbindlich.¹³ Daraus folgt nun moralisch zunächst nur, dass diese Staaten international mit den genannten Ausnahmen auf den Einsatz von Gewalt verzichten müssen. Nicht notwendigerweise folgt bereits, dass der Sicherheitsrat deshalb berechtigt ist, Gewalt einzusetzen. Hierzu muss zusätzlich die weitere Prämisse erfüllt sein, dass die Mitgliedstaaten moralisch befähigt waren, dem Sicherheitsrat die Erlaubnis zum internationalen Gewalteinsatz zu übertragen. Denn wenngleich jeder zustimmen kann, selbst auf Gewalt zu verzichten – woraufhin ihm der internationale Einsatz von Gewalt moralisch untersagt ist –, kann nur derjenige einem anderen Akteur die Erlaubnis erteilen, Gewalt einzusetzen, der selbst moralisch berechtigt ist, über den Gewalteinsatz zu entscheiden, und dies auch nur für Gebiete, mit Blick auf die er diese Berechtigung besitzt.

Welche Akteure auf Grundlage der staatlichen Einigung moralisch verpflichtet sind, international auf Gewalt zu verzichten, und in welchen Gebieten dem Sicherheitsrat der Vereinten Nationen auf Basis dieser Einigung ein moralisch begründetes Gewaltmonopol zukommt, hängt entsprechend zum einen davon ab, für welche Akteure die Zustimmung der Mitgliedstaaten bindend ist, und zum anderen davon, über welche Gebiete die Mitgliedstaaten dem Sicherheitsrat das Gewaltmonopol verleihen können. Ich werde diese Fragen hier nicht abschließend klären können. Klar ist jedoch, dass die Einigung der Mitgliedstaaten für den Sicherheitsrat kein umfassendes internationales Gewaltmonopol begründen kann. Denn die moralische Fähigkeit, eine derartige Befugnis zu verleihen, ist naheliegender Weise auf legitime Staaten und darüber hinaus auf das von ihnen legitimer Weise beherrschte Gebiet beschränkt, und eine Zustimmung zum Gewaltverzicht kann dabei moralisch nur die Akteure binden,

13 Für diese Argumentation siehe Dobos 2010. Dobos (2010, S. 509) zieht diese Einigung primär als Argument dafür heran, dass Staaten prinzipiell nicht berechtigt sind, unilateral militärische Interventionen auszuführen. Er ist nicht der Meinung, dass dieses moralische Verbot durchgängig gültig ist, sieht in der Einwilligung der Staaten, die Handlungsmacht an die Vereinten Nationen bzw. den Sicherheitsrat abzugeben, aber eine moralische prima-facie-Verpflichtung staatlicher Akteure gegenüber den anderen Vertragsstaaten – und entsprechend auch Staatenkoalitionen – etabliert, unilateral keine humanitären Interventionen auszuführen. Wenngleich er hierin keine prinzipielle Herausforderung für die Rechtfertigbarkeit unilateraler humanitärer Interventionen sieht, spricht er jedoch darüber hinaus auch an, dass die Einzelstaaten durch ihre Unterschrift zugestimmt haben, dass die Rechtsdurchsetzung internationaler Menschenrechtsabkommen beim Sicherheitsrat liegt (siehe Dobos 2010, S. 507-508).

in deren Namen die jeweiligen Staaten moralisch berechtigt sind zuzustimmen.¹⁴

Die Tatsache, dass das vertragliche Argument wohl kein umfassendes, sondern nur ein partielles Gewaltmonopol seitens des Sicherheitsrats begründen kann, schließt natürlich noch nicht aus, dass sich ein umfassendes internationales Gewaltmonopol bzw. dessen moralische Gebotenheit auf andere Weise begründen lässt.¹⁵ Ich werde dieser Möglichkeit jedoch nicht weiter nachgehen, da das bisherige Ergebnis für mein Anliegen aus zwei Gründen genügt: Zum einen werde ich im folgenden Teil aufzeigen, dass und warum ich der Meinung bin, dass selbst ein umfassendes internationales Gewaltmonopol die Berechtigung, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, nicht auf den Sicherheitsrat bzw. einen einzelnen Akteur begrenzen würde, sondern dass diese Berechtigung *by default* allen möglichen Akteuren zukommt. Zum anderen verlangt bereits ein begrenztes Gewaltmonopol, wie ich es auf vertraglicher Basis für den Sicherheitsrat annehme, eine Auseinandersetzung mit der Art der Berechtigungen der verschiedenen Akteure und deren Beziehung zueinander, womit ich mich im 3. Teil dieses Beitrags befassen möchte; und deren Ergebnisse sind im Falle eines umfassenden internationalen Gewaltmonopols ebenfalls zutreffend.

Die moralische Berechtigung aller Akteure

Bisher habe ich versucht zu zeigen, dass der Sicherheitsrat moralisch berechtigt sein kann, humanitäre Interventionen auszuführen; und dies kann je nach Begründung eines internationalen Gewaltmonopols theoretisch auch auf einen alternativen Akteur zutreffen. Die Berechtigung aller anderen Akteure, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, ist damit jedoch noch nicht ausgeschlossen. Wie ich im Folgenden vertreten möchte, kommt eine solche Berechtigung *by default* vielmehr allen Akteure zu.

Mein Argument stützt sich auf eine Analogie zur individuellen Nothilfe: Wie innerstaatlich im Rahmen

14 Völkerrechtlich geht die herrschende Meinung mit Blick auf das internationale Gewaltverbot von *ius cogens* aus. Es ist selbstverständlich denkbar, dass ein internationales Gewaltverbot auch moralisch begründbar ist. Auf Basis der Einigung zwischen den Mitgliedstaaten lässt es sich jedoch nicht begründen.

15 Für die Diskussion eines alternativen, jedoch meines Erachtens nicht überzeugenden Arguments, das ausgehend von der Idee, dass die Verantwortung des Menschenrechtsschutzes an die internationale Gemeinschaft als Ganze geht, sofern die Einzelstaaten ihren menschenrechtlichen Verpflichtungen nicht gerecht werden, begründen soll, dass alleine die internationale Gemeinschaft bzw. die sie repräsentierenden Organe über humanitäre Interventionen entscheiden dürfen, siehe Goppel 2017, S. 293-297.

von Nothilfe Individuen moralisch berechtigt sind, zum Schutz anderer Gewalt einzusetzen, obwohl der Gewalteininsatz aufgrund des innerstaatlichen Gewaltmonopols grundsätzlich staatlichen Akteuren vorbehalten ist, sind mit Blick auf den internationalen Menschenrechtsschutz alle Akteure berechtigt, humanitäre Interventionen auszuführen; und dies gilt unabhängig davon, ob es einen Akteur gibt, der mit Blick auf den internationalen Menschenrechtsschutz das Gewaltmonopol innehat.

Der Ausgangspunkt des Arguments sind also individuelle Nothilfe und die damit verbundene Berechtigung aller, Gewalt einzusetzen, die ich im Folgenden kurz skizzieren werde. Individuen handeln genau dann in Nothilfe und sind damit gerechtfertigt, Gewalt zum Schutz Dritter einzusetzen, wenn eine zu schützende Person einem gegenwärtigen Angriff ausgesetzt ist (Bedingung der Gegenwärtigkeit), und zwar in dem Umfang, in dem die eingesetzten Mittel zur Abwehr des Angriffes geeignet und erforderlich sind (Bedingung der Erforderlichkeit), und sofern der durch die Abwehrhandlung erwartbar verursachte Schaden nicht unverhältnismäßig ist zum Schaden, den der Angriff erwartbar verursachen würde (Bedingung der Verhältnismäßigkeit). Gegenwärtigkeit ist überzeugenderweise dann anzunehmen, wenn der Angriff bereits begonnen hat und noch andauert oder wenn er im Begriff ist ausgeführt zu werden. Die Bedingung der Erforderlichkeit verlangt, dass das mildeste zur Verfügung stehende Mittel eingesetzt wird und dieses darüber hinaus geeignet ist, den Angriff abzuwehren. Rechtliche Regelungen entsprechen diesen Bedingungen etwa dahingehend nicht, dass strikte Verhältnismäßigkeit in den meisten Fällen für Nothilfe rechtlich nicht gefordert ist. Vor dem Hintergrund der Strafbarkeit von rechtlich nicht vertretbarem Gewalteininsatz mag dies begründet sein, für die moralische Rechtfertigbarkeit ist es jedoch überzeugend, von einem gewissen Gütervergleich und damit von diesem Kriterium auszugehen.¹⁶

Für die Erlaubnis, Gewalt anzuwenden, und die Bedeutung des Gewaltmonopols ergibt dies Folgendes: Sind die Bedingungen für Nothilfe erfüllt, ist jeder moralisch berechtigt, zu handeln und zum Schutz des Opfers Gewalt einzusetzen. Trotz des grundsätzlich bestehenden Gewaltmonopols ist diese Berechtigung unter diesen Umständen nicht auf staatliche Kräfte beschränkt und auch eine Autorisierung durch staatliche

Autoritäten ist entsprechend nicht erforderlich. Der Grund hierfür liegt in der dringenden Notwendigkeit, Leib, Leben sowie andere wichtige Güter zu schützen. Diese Notwendigkeit und die damit verbundene Erlaubnis für Individuen, zum Schutz Dritter Gewalt einzusetzen, gelten so lange, wie die staatlichen Kräfte nicht selbst eingreifen. Sobald dies geschieht und der Einsatz von Gewalt seitens der Individuen damit nicht mehr notwendig ist, endet die moralische Erlaubnis zum Gewalteininsatz.

Was lässt sich ausgehend von dieser kurzen Beschreibung der Bedingungen individueller Nothilfe und deren normativen Auswirkungen zur moralischen Berechtigung sagen, humanitäre Interventionen auszuführen? Dass sich Situationen gerechtfertigter humanitärer Intervention in relevanter Hinsicht analog zu Situationen individueller Nothilfe verhalten, scheint offensichtlich. Ausschlaggebend hierfür sind die üblicherweise angenommenen nicht-akteursbezogenen Bedingungen. Die Bedingung der Gegenwärtigkeit ist im Falle humanitärer Intervention durch die Bedingungen gewährleistet, die das Vorliegen relevanter Menschenrechtsverletzungen betreffen, und sowohl die Bedingung der Verhältnismäßigkeit als auch die Bedingung der Erforderlichkeit entsprechen im Wesentlichen weithin anerkannten gleichlautenden Bedingungen für gerechtfertigte humanitäre Interventionen. Ein relevanter Unterschied besteht darin, dass die Berechtigung zu handeln mit Blick auf humanitäre Interventionen üblicherweise nicht mit der Frage in Verbindung gebracht wird, ob der Akteur, der das Gewaltmonopol innehat, bereits handelt, wohingegen dies bei individueller Nothilfe einbezogen scheint. Dieser Unterschied stellt jedoch nicht die Analogie in Frage, sondern betrifft vielmehr eines der Resultate, die wir mit Blick auf humanitäre Interventionen festhalten können, sofern wir akzeptieren, dass sich Fälle gerechtfertigter humanitärer Interventionen analog zu Fällen individueller Nothilfe verhalten: dass die Aktivität des Akteurs, der das Gewaltmonopol international innehat, die moralische Berechtigung anderer Akteure, humanitäre Interventionen auszuführen, beenden kann.

Sofern sich individuelle Nothilfe und humanitäre Interventionen tatsächlich analog verhalten, lassen sich mit Blick auf die Akteure, die moralisch berechtigt sind, humanitäre Interventionen auszuführen, folgende Schlussfolgerungen ziehen: *By default* sind alle Akteure berechtigt, humanitäre Interventionen auszuführen. Ein internationales Gewaltmonopol ändert daran nichts und eine Autorisierung durch einen an-

¹⁶ Für einen meines Erachtens überzeugenden Ansatz von Nothilfe, der auch auf Nothilfe übertragbar ist, siehe Rodin 2002, S. 17-99.

deren Akteur ist entsprechend nicht notwendig. Der Grund für diese alle Akteure umfassende Berechtigung liegt in der dringenden Notwendigkeit, die Menschen, die in ihren Menschenrechten schwerwiegend verletzt und bedroht sind, zu schützen. Und schließlich: Der Akteur, dem international das Gewaltmonopol zukommt, kann diese Berechtigung der anderen Akteure beenden, indem er selbst aktiv wird und (entweder selbst oder über autorisierte ausführende Akteure) zum Schutz der Menschenrechte militärisch eingreift. Der letzte Punkt wird im folgenden Kapitel noch präzisiert werden, kann aber zunächst in dieser Allgemeinheit akzeptiert werden.

Bevor ich näher auf die Unterschiede zwischen den nun begründeten Befugnissen der verschiedenen Akteure und deren Beziehung zueinander eingehen kann, ist mindestens ein meines Erachtens naheliegender Einwand zu diskutieren. Dieser richtet sich gegen die angenommene Analogie. Während einzelne Individuen in typischen Situationen der Nothilfe unmittelbar bereit sind einzugreifen, braucht der Einsatz militärischer Gewalt typischerweise eine gewisse Vorbereitungszeit. Dieser zeitliche Unterschied, so der Einwand, könnte erklären, warum in Fällen individueller Nothilfe keine Autorisierung durch die staatlichen Kräfte notwendig ist, bei humanitären Interventionen eine Autorisierung durch den Akteur, dem das internationale Gewaltmonopol zukommt, jedoch gefordert ist. Abgesehen davon, dass durchaus Fälle denkbar sind, in denen Akteure unmittelbar bereit sind zu handeln, weil sich ihre militärischen Einheiten etwa an der Grenze oder auf dem Territorium des Staates, in dem die zu bekämpfenden Menschenrechtsverstöße stattfinden, in Einsatzbereitschaft befinden, zeigt sich bereits, dass der Einwand zurückzuweisen ist, wenn wir im Falle individueller Nothilfe entsprechende Zeit zur Vorbereitung einbeziehen. Denkbar ist beispielsweise der Fall, in dem sich eine Person ein paar Häuserblocks vom Ort des Nothilfe rechtfertigenden Angriffs entfernt in ihrer Wohnung aufhält. Sie hört Hilfeschreie und macht sich daraufhin auf die Suche nach dem Tatort. Auch wenn diese Person – anders als in typischen individuellen Nothilfefällen – also nicht unmittelbar eingreifen kann, so teilen wohl viele die Intuition, dass sie dennoch moralisch berechtigt ist, Gewalt einzusetzen, um den Angriff abzuwehren, und zwar so lange, wie dies notwendig ist. Es mag sein, dass sie verpflichtet ist, die staatlichen Kräfte zu informieren, ihre moralische Erlaubnis einzugreifen hängt aber, so scheint es, nicht von deren Autorisierung ab. Diese Intuition lässt sich erklären, und die gleiche Erklärung macht

auch deutlich, warum die Zeit, die Akteure benötigen, um eine humanitäre Intervention vorzubereiten, prinzipiell keinen Unterschied für deren Berechtigung macht. Sowohl im Fall individueller Nothilfe als auch im Fall einer humanitären Intervention ist die Berechtigung aller Akteure auf die dringende Notwendigkeit zurückzuführen, den Angriff abzuwehren. Individuen bzw. andere Akteure sind dabei dann berechtigt zu handeln, wenn sie das mildeste ihnen verfügbare Mittel einsetzen, das dazu geeignet ist, den Angriff abzuwehren, und der erwartbar dadurch verursachte Schaden nicht unverhältnismäßig zum durch den Angriff zu erwartenden Schaden ist. Die den Akteuren im individuellen Nothilfefall oder in humanitären Interventionen zur Verfügung stehende Zeit zwischen Eingriffsentscheidung und Eingriff würde entsprechend nur dann einen Unterschied für deren moralische Berechtigung einzugreifen machen, wenn sie dazu führen würde, dass eine der drei für Nothilfe – und analog für gerechtfertigte humanitäre Interventionen – ausschlaggebenden Bedingungen nicht mehr erfüllt wäre. Dafür, dies prinzipiell anzunehmen, gibt es jedoch keinen Grund. Weder in individueller Nothilfe noch in humanitären Interventionen hängt die Gegenwärtigkeit des Angriffs, die Erforderlichkeit der Mittel oder die Verhältnismäßigkeit des Schadens von der Zeit ab, die zwischen der Handlungsentscheidung und dem tatsächlichen Eingreifen liegt. Zwar ist es denkbar, dass sich während dieser Zeit Dinge verändern, und der Eingriff deshalb nicht mehr notwendig ist, sei es, dass ein anderer Akteur bereits handelt oder der Angriff aus anderen Gründen beendet wird. Keine dieser Veränderungen tritt jedoch notwendig ein, weshalb die Zeit nicht prinzipiell etwas verändert und wir an der Schlussfolgerung dieses Kapitels festhalten können, dass es mit Blick auf humanitäre Interventionen wie Nothilfe zunächst keine akteursbezogenen Einschränkungen gibt. Sofern die anderen nicht-aktorsbezogenen Bedingungen erfüllt sind, haben alle Akteure die moralische Erlaubnis, eine humanitäre Intervention auszuführen. Und dies gilt zumindest so lange, bis der Akteur, der international das Gewaltmonopol innehat, diese Intervention selbst ausführt.

Die Art der moralischen Befugnisse und deren Beziehung zueinander

Auch wenn ich einige Aspekte offen gelassen habe, lässt sich ausgehend von den bisherigen Ergebnissen etwas mehr zur Art der bislang angesprochenen moralischen Befugnisse sagen und damit auch deren Beziehung näher erläutern.

Die Befugnis des derzeitigen Sicherheitsrats habe ich als auf einem vertraglich vereinbarten (wenngleich nicht umfassenden, sondern moralisch vermutlich auf bestimmte Gebiete begrenzten) internationalen Gewaltmonopol beruhend beschrieben. Wie weit dieses Gewaltmonopol reicht, hängt davon ab, inwieweit, d.h. für welche Gebiete und stellvertretend für welche Akteure, die Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen über die moralische Fähigkeit verfügen, dem Sicherheitsrat das Gewaltmonopol zu verleihen. In dem Umfang, in dem dieses Gewaltmonopol besteht, ist der Sicherheitsrat generell moralisch legitimiert, Gewalt zum Schutz der internationalen Rechtsordnung, inklusive des Menschenrechtsschutzes, einzusetzen. Der Sicherheitsrat ist entsprechend generell autorisiert, humanitäre Interventionen auszuführen;¹⁷ dies natürlich nur in dem Umfang, in dem diese angesichts der zu erfüllenden, nicht-akteursbezogenen Bedingungen gerechtfertigt sind. Das Gewaltmonopol umfasst dabei sowohl die Berechtigung zu entscheiden, ob diese Bedingungen erfüllt sind und selbst – sofern eigene Einsatzkräfte zur Verfügung stünden – zu handeln, als auch die Berechtigung bzw. Fähigkeit, andere Akteure zum Einsatz zu autorisieren.

Ich habe offen gelassen, ob sich für den Sicherheitsrat oder einen alternativen Akteur auch ein umfassendes internationales Gewaltmonopol oder dessen moralische Gefordertheit begründen lässt. Ist dem so, gibt es guten Grund anzunehmen, dass die bislang mit Blick auf den Sicherheitsrat formulierten Ergebnisse hier ebenfalls zutreffen würden: Der relevante Akteur wäre dann moralisch berechtigt, über den Einsatz humanitärer Interventionen zu entscheiden, diese selbst auszuführen oder andere hierzu zu autorisieren. Wie innerstaatlich legitime Regierungen bzw. deren relevante Institutionen berechtigt sind, im Rahmen des moralisch Erlaubten über die Maßnahmen zur Rechtsdurchsetzung zu entscheiden und für einzelne Maßnahmen bestimmte Akteure zu autorisieren, so kommt dem Akteur, der international das Gewaltmonopol innehat, diese moralische Befugnis mit Blick auf die Durchsetzung des internationalen Menschenrechtsregimes zu. Die Befugnis, auch andere zur Umsetzung zu autorisieren, ist Teil der generellen moralischen Zuständigkeit für die Durchsetzung des jeweiligen Rechts.

Die moralische Befugnis aller anderen Akteure – d.h. derjenigen Akteure, die international das Gewaltmonopol nicht innehaben, seien dies Einzelstaaten, Staatenkoalitionen oder nicht-staatliche Akteure –,

unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, ist demgegenüber begrenzt. Auch dies lässt sich an deren Begründung festmachen. Wie oben argumentiert, ist diese Befugnis auf die dringende Notwendigkeit des Schutzes von Leib und Leben zurückzuführen. Die Berechtigung zum Gewalteininsatz ist entsprechend durch die spezifische Situation begründet und auf das zu erreichende Ziel beschränkt. Die relevanten Akteure sind weder für die generelle Rechtsdurchsetzung der Menschenrechte zuständig, noch generell befugt, über den Einsatz von Gewalt zum Schutz der internationalen Rechtsordnung zu entscheiden. Vielmehr ist die situative Notwendigkeit für ihre moralische Berechtigung ausschlaggebend, und die Berechtigung des Gewalteinsetzes ist entsprechend begrenzt. Diese Begrenzung bedeutet nicht nur eine Begrenzung auf die Abwehr der akuten Gefährdung; die Befugnis ist auch dahingehend begrenzt, dass die Akteure zwar unilateral entscheiden und handeln dürfen, aber nicht berechtigt bzw. befähigt sind, andere Akteure zu autorisieren. Diese zweite Beschränkung lässt sich wiederum unter Rückgriff auf individuelle Nothilfe illustrieren: In einer Nothilfesituation bin ich angesichts der dringenden Notwendigkeit, das Opfer zu schützen, berechtigt, Gewalt einzusetzen, und ich darf andere zu Hilfe rufen, kann diese aber nicht autorisieren, an meiner statt zu handeln. Zwar dürfen diese anderen wie ich in Nothilfe handeln, ihre moralische Erlaubnis gründet jedoch wie meine auf der Notwendigkeit des Opferschutzes und nicht auf meiner Autorisierung. Der Grund hierfür ist, dass ich selbst nur zur Beendigung des Angriffs berechtigt bin und diese Berechtigung die moralische Fähigkeit zur Autorisierung nicht umfasst.

Wie verhalten sich nun diese verschiedenen moralischen Befugnisse zueinander? Ein Aspekt deren Beziehung ist bereits deutlich geworden: Angesichts der Tatsache, dass die moralische Berechtigung der Akteure ohne internationales Gewaltmonopol durch die dringende Notwendigkeit des Opferschutzes begründet ist, ist deren Befugnis nicht von der Autorisierung durch den Akteur, der dieses Gewaltmonopol hat, abhängig. Klärungsbedürftig ist darüber hinaus jedoch, warum und inwieweit der Akteur, der das Gewaltmonopol innehat, die Berechtigung der anderen Akteure beenden kann. Bisher habe ich allgemein festgehalten, dass der Akteur mit internationalem Gewaltmonopol die Berechtigung der anderen Akteure beenden kann, indem er selbst aktiv wird und zum Schutz der Menschenrechte militärisch eingreift. Diese generelle Aussage ergab sich im Anschluss an die Analogie zur individuellen Nothilfe und sie scheint mir sowohl auf Fälle

¹⁷ Dies ist völkerrechtlich zwar umstritten, aber diese Interpretation entspricht der herrschenden Meinung.

individueller Nothilfe als auch auf Fälle humanitärer Intervention zuzutreffen. Wenn wir uns das normative Bild genauer ansehen, ist es jedoch überzeugend anzunehmen, dass das Eingreifen desjenigen Akteurs, der das Gewaltmonopol hat, die Berechtigung der anderen Akteure nicht notwendigerweise beendet – während dies in Fällen der individuellen Nothilfe in der Regel der Fall sein dürfte, ist dies mit Blick auf humanitäre Interventionen weniger klar – und ich werde im Folgenden, wenn auch nur in groben Zügen, deutlich machen, wovon die normative Wirkung des Eingreifens meines Erachtens abhängt.¹⁸

Warum sollte das Eingreifen des Akteurs, der das Gewaltmonopol hat, sei dies auf innerstaatlicher oder auf internationaler Ebene, überhaupt etwas an der Handlungsberechtigung der anderen Akteure ändern? Folgendes Bild scheint überzeugend: Im Falle eines moralisch begründeten Gewaltmonopols ist es naheliegend anzunehmen, dass die Akteure ohne Gewaltmonopol moralisch verpflichtet sind, das Recht selbst nicht mit Gewalt durchzusetzen. Sicherlich trifft dies mit Blick auf das beschriebene, durch vertragliche Einigung begründete Gewaltmonopol des bestehenden Sicherheitsrats zu. Die Berechtigung, unilateral Gewalt einzusetzen, besteht trotz dieser Verpflichtung aufgrund der dringenden Notwendigkeit, die Opfer in Notwehr oder analog durch eine humanitäre Intervention zu retten, da der Schutz der Opfer moralisch gewichtiger ist, als die moralische Verpflichtung, keine Gewalt einzusetzen.¹⁹ Greift nun der Akteur, der das Gewaltmonopol hat, ein, so besteht diese Notwendigkeit nicht mehr und die Verpflichtung der anderen Akteure, auf unilaterale gewaltsame Rechtsdurchsetzung zu verzichten, erlangt entsprechend wieder ihre anfängliche normative Kraft.²⁰

18 Sofern dies, wie ich im Folgenden zu erläutern versuchen werde, stimmt, vertrete ich in Goppel 2017 die zu starke These, dass ein Eingreifen des Akteurs, der das Gewaltmonopol innehat, die Berechtigung der anderen Akteure notwendigerweise beendet.

19 Diese normative Erklärung übernehme ich von Ned Dobos (2010, S. 509-511). Er formuliert diese Idee zwar nicht generell mit Blick auf alternative Begründungen des Gewaltverbots, sondern spezifisch für eine auf Zustimmung basierende Einigung auf die Kompetenzen des gegenwärtigen Sicherheitsrats oder auch eines alternativ gestalteten internationalen Akteurs (siehe Dobos 2010, S. 511-513); und Dobos diskutiert nicht die Frage, inwiefern das aktive Eingreifen des Sicherheitsrats im Sinne der Durchführung einer humanitären Intervention die Berechtigungen der anderen Akteure beendet. Aber die hier verwendete Idee der Abwägung der Notwendigkeit und der Verpflichtungen der verschiedenen Akteure zu Gewaltverzicht entspricht seinem Vorschlag.

20 Auch die Fortsetzung der Beteiligung zur Unterstützung der humanitären Intervention, die unter der Leitung des Akteurs, der das Gewaltmonopol hat, durchgeführt wird, bedarf dann entsprechend einer Autorisierung durch diesen Akteur. Dies deshalb, weil diese Beteiligung ansonsten als unilateraler Gewalteininsatz zu bewerten ist, worauf zu verzichten der betreffende Akteur qua Zustimmung verpflichtet ist.

Wenn dieses Bild stimmt, dann scheint mir die Berechtigung der Akteure ohne Gewaltmonopol allerdings nicht nur davon abzuhängen, ob der Akteur mit Gewaltmonopol eingreift oder nicht, sondern auch davon, ob zu erwarten ist, dass er das Problem effizient lösen wird. Hier sind verschiedene Möglichkeiten denkbar. Sicherlich erlischt die Handlungsberechtigung der Akteure ohne Gewaltmonopol dann, wenn zu erwarten ist, dass der Akteur mit Gewaltmonopol gleich effizient oder effizienter handeln wird. Dies ist in individuellen Nothilfefällen mit Eintreffen der staatlichen Kräfte üblicherweise der Fall, was die Intuition zu erklären vermag, dass der Eingriff staatlicher Kräfte die Berechtigung der in Nothilfe handelnden Individuen zum Erlöschen bringt. In diesem Fall besteht die Notwendigkeit, die die Berechtigung, Gewalt einzusetzen, überhaupt erst begründet hat, nicht mehr fort, und die Verpflichtung, unilateral keine Gewalt anzuwenden, gewinnt ihren verbindlichen Status zurück. Auf der anderen Seite besteht die Erlaubnis sicherlich fort, wenn nicht zu erwarten ist, dass der Akteur, der das Gewaltmonopol innehat, den Angriff beenden kann. In diesem Fall besteht die Notwendigkeit fort und es gibt keinen Grund anzunehmen, dass der Opferschutz durch die Verpflichtung, auf Gewalt zu verzichten, überwogen wird. Unklar ist schließlich, ob die Berechtigung auch dann erlischt, wenn zwar erwartet werden kann, dass der Akteur mit Gewaltmonopol den Angriff zu beenden vermag, dies aber länger dauern und entsprechend mehr Menschenrechtsverletzungen zulassen wird, als wenn der Akteur ohne Gewaltmonopol, der bereits im Einsatz ist, seinen Einsatz fortsetzt. Diese Frage kann ich hier nicht beantworten. Die Antwort dürfte nicht zuletzt von der spezifischen moralischen Begründung des Gewaltmonopols und dem damit verbundenen und für eine Abwägung mit dem Opferschutz ausschlaggebenden Gewicht der Verpflichtung, dieses einzuhalten, abhängen. Denn die Berechtigung erlischt genau dann, wenn die generelle Verpflichtung, keine Gewalt anzuwenden, nicht mehr durch die Notwendigkeit des Opferschutzes überwogen wird, und das Gewicht dieser generellen Verpflichtung kann wiederum von deren Begründung abhängen.²¹

Sofern dieser Vorschlag überzeugend ist, können wir mit Blick auf die Berechtigung, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, also zusammenfassend

21 Diese Überlegungen erklären im Übrigen auch, warum die Entscheidung seitens des Akteurs, der das internationale Gewaltmonopol innehat, nicht zu handeln, die Berechtigung der anderen Akteure noch nicht beendet. Denn diese Entscheidung beendet nicht die Notwendigkeit des Menschenrechtsschutzes, was jedoch notwendig dafür wäre, die Berechtigung der anderen Akteure zu beenden.

an der Aussage festhalten, dass *by default* alle Akteure dazu berechtigt sind, und der Akteur, der das internationale Gewaltmonopol innehat, diese Berechtigung durch sein Eingreifen im Prinzip beenden kann.²² Ob ihm dies tatsächlich gelingt, hängt dann unter anderem von empirischen Fakten darüber ab, ob zu erwarten ist, dass und wie effizient er fähig ist, die zu bekämpften schweren Menschenrechtsverbrechen tatsächlich zu beenden.²³

Einen Einwand gilt es zu diskutieren, bevor ich mich abschließend mit der (rechts)politischen Rolle meines Vorschlags befassen möchte. Man könnte der Meinung sein, dass das Gewaltmonopol mit Blick auf die Möglichkeit, die Berechtigung anderer Akteure, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, zu beenden, normativ nichts austrägt. Vielmehr, so könnte man annehmen, ist nur die Fähigkeit ausschlaggebend, den Menschenrechtsschutz zu gewährleisten. Entsprechend wäre mit Blick auf den Akteur, der das internationale Gewaltmonopol hat, die Autorisierungskompetenz normativ irrelevant, und jeder Akteur hätte theoretisch die Fähigkeit, die Berechtigung anderer Akteure, humanitäre Interventionen fortzuführen, zu beenden. Wem diese Fähigkeit zukommt, hinge dann nur davon ab, wer wie effizient den Menschenrechtsschutz gewährleisten könnte.²⁴

Während dieser Einwand mit Blick auf die Fähigkeit aller Akteure, durch ihr Eingreifen die Berechtigung der anderen Akteure zu beeinflussen, recht haben mag – hierauf werde ich keine abschließende Antwort geben können – ist er mit Blick auf die These, dass das Gewaltmonopol bzw. die Autorisierungskompetenz des Akteurs, der diese besitzt, für dessen Fähigkeit, die Berechtigungen anderer Akteure zu beenden, irrelevant ist, zurückzuweisen. Ob Akteure ohne Gewaltmonopol die Berechtigungen anderer Akteure beeinflussen

können, hängt vor allem davon ab, wie das Kriterium der Erforderlichkeit zu interpretieren ist. Um dies an der individuellen Nothilfe zu illustrieren: Sofern es das Kriterium der Erforderlichkeit verlangt, erwartbare Handlungen Dritter in die Entscheidung darüber mit einzubeziehen, ob die eigene Nothilfebehandlung erforderlich, d.h. geeignet und das mildeste Mittel zur Abwehr des Angriffs, ist, würde dies dazu führen, dass man von seiner Nothilfebehandlung absehen, bzw. diese beenden muss, wenn zu erwarten ist, dass Dritte den Angriff abwehren können und würden, und dabei weniger Schaden entstünde, als wenn man seine Handlung fortsetzen würde. Mit Blick auf humanitäre Interventionen würde diese Interpretation bedeuten, dass Akteure, die fähig sind, die Menschenrechtsverbrechen zu beenden und dabei weniger Schaden zu verursachen, durch ihr Eingreifen die Berechtigung anderer Akteure, die zur Beendigung der Menschenrechtsverletzungen mehr Schaden anrichten würden, beenden könnten. Wie das Kriterium der Erforderlichkeit zu interpretieren ist, vermag ich hier nicht zu klären. Unabhängig davon trägt das Gewaltmonopol normativ jedoch etwas aus. Dies wird deutlich, wenn wir uns die Erklärung für die normative Fähigkeit des Akteurs mit Gewaltmonopol, die Berechtigungen der anderen Akteure zu beenden, nochmals vor Augen führen und diese mit der Erklärung kontrastieren, die relevant wäre, trüge lediglich die Erforderlichkeit normativ etwas aus. Im ersten Fall ist die moralische Verpflichtung der Akteure ohne Gewaltmonopol, sich an das Gewaltverbot zu halten, für die Beendigung ihrer Berechtigung ausschlaggebend. Sobald der unilaterale Gewalteinsatz nicht mehr notwendig ist, ist es diese Verpflichtung, die normativ dafür ausschlaggebend ist, dass der Akteur mit Gewaltmonopol, nicht aber die Akteure ohne Gewaltmonopol handeln dürfen. Im zweiten Fall ist für den Wegfall der Berechtigung ausschließlich die Erfüllbarkeit des Kriteriums der Erforderlichkeit ausschlaggebend; wenn ein anderer Akteur mit weniger zu erwartendem Schaden eingreift, so ist die eigene Handlung nicht mehr das mildeste Mittel zur Bekämpfung der Menschenrechtsverbrechen.

Dieses Ergebnis scheint mir nicht nur theoretisch überzeugend, es hat darüber hinaus unter Umständen praktische Implikationen. Wäre im Falle eines Eingriffs durch den Akteur mit Gewaltmonopol nur die Erforderlichkeit für das Beenden der Berechtigung anderer Akteure relevant, würde diese Berechtigung noch nicht beendet, wenn dieser Akteur zwar nicht mit weniger, aber mit gleichem zu erwartendem Schaden die Menschenrechtsverbrechen beenden kann. Trägt auch

22 Mit Blick auf den aktuellen Sicherheitsrat bedeutet dies entsprechend des oben verteidigten begrenzten Gewaltverbots, dass diese Konklusion auf die Gebiete zutrifft, über die er auf Basis der Einigung der Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen das Gewaltmonopol erlangt hat, und dass er dort durch eigene Aktivität die Berechtigung der Akteure beenden kann, für die die Zustimmung der Mitgliedsstaaten Geltung hat. Lässt sich eine überzeugende alternative Begründung des Gewaltmonopols des aktuellen Sicherheitsrats begründen, ist ein anderes Ergebnis denkbar.

23 Hinsch und Janssen (2006) gehen, wie oben erwähnt, davon aus, dass der Akteur, der das internationale Gewaltmonopol innehat, fähig sein muss, das Recht durchzusetzen. Sofern ein Akteur hierzu prinzipiell nicht fähig ist, kommt er für das Gewaltmonopol nicht in Frage. Das Gewaltmonopol kann jedoch sicherlich nicht von der faktischen Fähigkeit abhängen, in jedem Fall das Recht durchzusetzen, weshalb sich das bestehende Problem, dass Akteure mit Gewaltmonopol im Einzelfall nicht fähig sind, effizient zu handeln, durch diese Spezifizierung von Hinsch und Janssen nicht beheben lässt.

24 Für diesen Einwand danke ich Peter Schaber.

das Gewaltmonopol etwas aus, beendet hier das aktive Engagement des Akteurs mit Gewaltverbot die Berechtigung anderer Akteure ohne Gewaltverbot. Selbst wenn es also stimmen mag, dass die Erforderlichkeit der eigenen Handlung auch von den Handlungen anderer abhängt, leistet das Gewaltverbot mit Blick auf die Fähigkeit des Akteurs mit Gewaltverbot, die moralische Berechtigung anderer Akteure, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, zu beenden, einen eigenständigen normativen Beitrag.

Zur (rechts)politischen Bedeutung

Einen Einwand, den wahrscheinlich viele im Sinn haben dürften, möchte ich hier abschließend deshalb aufgreifen, weil er im Anschluss an das, was Ludwig Siep zu humanitärer Intervention veröffentlicht hat und was zur Verteidigung der vorherrschenden Position häufig vorgebracht wird, formuliert werden kann. Das Bedenken lautet, dass eine auf meinem Ergebnis beruhende Rechtsordnung zu verheerenden weltpolitischen, den Frieden gefährdenden Situationen führen dürfte, und entsprechend die Befugnis, humanitäre Interventionen auszuführen, ausschließlich beim internationalen Kollektiv, d.h. bei den Vereinten Nationen bzw. dem Sicherheitsrat, liegen dürfe. Wie Ludwig Siep und Sebastian Laukötter formulieren:

Die Gefahren, die dieser Rechtfertigungsgrund [responsibility to protect; AG] mit sich bringt, sind leicht erkennbar: Die Behauptung von Minderheits- und Menschenrechtsverletzungen in anderen Staaten kann leicht zum Vorwand eines Angriffskrieges benutzt werden. Zumal es ein objektives Verfahren und einen Richter zur Beurteilung solcher Rechtsverletzungen nicht gibt. Trotzdem würden die meisten Menschen ein Eingreifen zur Verhinderung der Ausrottung ganzer Bevölkerungsgruppen (etwa in Kambodscha zu Zeiten Pol Pots) oder schwerster Menschenrechtsverletzungen (etwa in Nazideutschland) für gerechtfertigt bzw. „gerecht“ halten. Es kommt also auf folgende Bedingungen an: Erstens, auf ein möglichst objektives Beurteilungsverfahren – das heißt heute, durch Verfahren der Vereinten Nationen, zumindest mangels einer besseren Alternative. [...]²⁵

Ich werde im Folgenden davon ausgehen, dass diese Bedenken die Position stützen sollen, dass eine vertretbare internationale rechtliche Regelung unilaterale humanitäre Interventionen seitens von Staaten, Staatenkoalitionen und nicht-staatlichen Akteuren untersagen muss; deren denkbare Bedeutung für die moralische Recht-

fertigung humanitärer Interventionen habe ich in der fünften Vorbemerkung in der Einleitung besprochen.

Ich teile diesen Einwand dahingehend, dass die Frage, wie humanitäre Interventionen rechtlich zu regeln sind, unter anderem von empirischen Annahmen abhängt. Wenn eine Verrechtlichung der von mir vorgeschlagenen Position insgesamt negative Konsequenzen hat, so spricht dies dafür, die rechtliche Berechtigung derart zu begrenzen, dass diese Konsequenzen verhindert werden.

Zwei Antworten erscheinen mir jedoch angebracht: Da für eine vertretbare rechtliche Regelung mögliche empirische Folgen ernst zu nehmen sind, ist es wichtig, in diese empirische Kalkulation alle denkbaren Ergebnisse einzubeziehen. Die Tatsache, dass wir in der Vergangenheit, z.B. in Ruanda, gesehen haben, dass die internationale Gemeinschaft selbst in den wenigen offensichtlichen Fällen nicht bereit war einzugreifen, und dies ebenfalls zu verheerenden Konsequenzen führt, zeigt dabei jedoch, dass die empirische Lage nicht notwendigerweise so eindeutig ist, wie dies manchmal angenommen wird, und für eine vernünftige rechtliche Regelung genau zu erforschen wäre.²⁶

Wichtiger scheint mir in Antwort auf diesen Einwand jedoch folgender zweiter Punkt: Die Frage nach der moralischen Rechtfertigung, die Gegenstand dieses Beitrags ist, sollte zunächst unabhängig von der Frage diskutiert werden, wie eine vernünftige rechtliche Regelung aussehen könnte. Selbst wenn die Mehrzahl der hier als pragmatisch bezeichneten Gründe, wie die von Siep und Laukötter genannte Gefahr des Missbrauchs, gegen eine rechtliche Umsetzung meines Vorschlags sprechen würden, würde dies die Diskussion der hier diskutierten Frage aus verschiedenen Gründen nicht überflüssig machen.

Erstens: Auch wenn die Frage nach einer guten rechtlichen Regelung nicht alleine auf Basis einer moralischen Bewertung zu beantworten sein mag, so ist diese Bewertung hierfür unter Umständen notwendig. Zumindest sollte rechtlich sichergestellt sein, dass die Akteure, die moralisch nicht berechtigt sind, unilateral humanitäre Interventionen auszuführen, rechtlich ebenfalls keine Erlaubnis erhalten; und um die moralisch berechtigten Akteure zu bestimmen, bedarf es vorliegender Diskussion.

Zweitens behält die moralische Bewertung auch dann politische Relevanz, wenn sie nicht eins zu eins die Rechtsordnung bestimmt oder bestimmen sollte. Ge-

²⁶ Für einige empirische Argumente für und wider unilaterales Handeln bzw. für und wider die Vorteile kollektiven Handelns siehe Dobos 2010, S. 504-507.

²⁵ Laukötter/Siep 2011, S. 149

rade angesichts der weithin akzeptierten Probleme hinsichtlich der Handlungsfähigkeit der internationalen kollektiven Entscheidungsgremien kommt der moralischen Bewertung sowohl für die Entscheidungsfindung der einzelnen Akteure selbst als auch für die retrospektive Bewertung ihrer Entscheidungen und Handlungen politische Bedeutung zu. Zwar ist es richtig, dass die Gefahr des Missbrauchs zu minimieren ist, und es ist denkbar, dass wir deshalb eine Rechtsordnung brauchen, die dies berücksichtigt, aber darüber darf die Gefahr der internationalen Untätigkeit und die damit unter Umständen einhergehenden schwerwiegenden innerstaatlichen Machtmissbräuche, denen unzählbare Menschen zum Opfer fallen, nicht übersehen werden. Wie der Völkermord in Ruanda tragisch gezeigt hat, besteht manchmal die dringende Notwendigkeit unilateral zu entscheiden und zu handeln, und für solche Situationen ist die moralische Bewertung unumgänglich, unabhängig davon, ob sie rechtlich umgesetzt werden sollte.

Literatur

- Ayooob, Mohammed 2002: "Humanitarian Intervention and State Sovereignty", in: *The International Journal of Human Rights* 6 (1), S. 81-102.
- Coady, C.A.J. (Tony) 2002: "The Ethics of Armed Humanitarian Intervention", in: *Peaceworks* 45, S. 4-44.
- Dobos, Ned 2010: "Is UN Security Council Authorisation for Armed Humanitarian Intervention Morally Necessary?" in: *Philosophia* 38 (3), S. 499-515.
- Garrett, Stephen 1999: *Doing Good and Doing Well. An Examination of Humanitarian Intervention*, Westport.
- Goppel, Anna 2017: Who May Act? Legitimate Authority and Military Humanitarian Intervention, in: Christian Neuhäuser/Christopher Schuck (Hg.): *Military Interventions. Considerations from Philosophy and Political Science*, Baden-Baden, S. 285-306.
- Hinsch, Wilfried/Janssen, Dieter 2006: *Menschenrechte militärisch schützen: ein Plädoyer für humanitäre Interventionen*, München.
- Laukötter, Sebastian/Siep, Ludwig 2011: Internationale Gerechtigkeit. Weltarmut und das Problem des Gerechten Krieges, in: Johann S. Ach/Kurt Bayertz, Ludwig Siep (Hg.): *Grundkurs Ethik. Band II: Anwendungen*, Paderborn, S. 137-153.
- Rodin, David 2002: *War and Self-Defense*, Oxford, 2002.
- Walzer, Michael 2004: The Argument about Humanitarian Intervention, in: Georg Meggle (Hg.): *Ethics of Humanitarian Interventions*, Frankfurt am Main, S. 21-35.

Anna Goppel ist Assistenzprofessorin für praktische Philosophie mit Schwerpunkt politische Philosophie an der Universität Bern. In ihrer Forschung befasst sie sich derzeit unter anderem mit Migration und Integration, mit politischer Mitgliedschaft und politischer Partizipation, mit moralischer Komplizenschaft und mit der normativen Bedeutung von Nahbeziehungen.

The Nature of Border Controls

Joseph Carens (2013) pointed out that “[b]orders have guards and the guards have guns” (p.225), underscoring the potential violence migrants face. While the often violent nature of borders is no secret, scholars have disagreed over what, if anything, this ought to imply for the right of states to exclude people from their territory and, thereby, from their political community. While Arash Abizadeh (2008) argues that borders are coercive to outsiders and concludes that states do not have a right to unilaterally control their borders, David Miller (2016) refuses this line of argument and claims that it rests on a misunderstanding of borders as coercive, while really they are preventive in nature. In order to answer the question of which means (if any) states might be morally permitted to use to control their borders, I will begin by outlining the respective argument pertaining to border controls put forth by Abizadeh and Miller, followed by a discussion of the definition of coercion in order to delimit it from prevention. With these tools at hand, I will examine one specific example of border control mechanisms, namely carrier sanctions. I will be assuming for the sake of argument that states might have a right to exclude outsiders, and presuppose that this is what they do in fact. My argument is thus a non-ideal one, questioning whether a means currently used by many states could be morally justified to enforce this right if it existed.

Is there a right to unilaterally control borders?

Abizadeh (2008) focuses on the question of who should have standing in the processes legitimating border controls. He is less interested in asking whether states have a right to exclude, than in the practices used to enforce it. Regardless of whether the claims for a global right to free movement sustain, he argues, its recognition or denial “must be the result of democratic processes giving participatory standing to foreigners asserting such a right” (p.39). Abizadeh essentially makes two complementing claims: First, that border controls are coercive and second, that coercive measures limit personal autonomy and therefore require “a justification consistent with the ideal of autonomy”

(p.40). His argument for the latter claim is what he spends most time defending, the coerciveness of border controls appears as a truism in his essay.

Abizadeh argues that there seems to be an inherent conflict in democratic theory, because it is claimed on the one hand that national self-determination, understood as a *prima facie* moral right of groups to self-govern within a territory which derives from individual autonomy (Philpott, 1995, p.353), follows logically from democratic theory, and that democratic theory requires participation of those coerced in the processes bringing about the coercion. On the other hand, scholars have argued that national self-determination demands unilateral control of the border, which would contradict the latter of the two claims. Abizadeh claims that these apparently conflicting conclusions stem from a misunderstanding of how bounded the demos in question is. He argues that claiming the demos to be bounded would be incoherent, because democratic theory cannot provide a process to legitimately limit its demos without presupposing such a limited demos in the first place. Any attempt to do so would necessarily be circular. Consequently, the understanding of the demos consistent with democratic theory has to be that it is unbounded. Therefore, justification for coercion in border control is owed to all persons, not only citizens of the state in question. He concludes thus, that “current regimes of border control suffer from a legitimacy gap: the unilateral regimes of border control that seem to flow naturally from the doctrine of state sovereignty are illegitimate from a democratic point of view” (p.48). Since border controls are coercive and thus infringe on the autonomy of those subjected to it, democratic participation for potential immigrants is required if borders shall be legitimately closed.

Abizadeh’s argument presents a challenge to Miller, who argues that states have a right to exclude outsiders from their territory and frames this as “withholding a benefit that [the state] might otherwise have granted” (2016, p.71). Miller recognizes the force of Abizadeh’s criticism of his view and responds by questioning, firstly, whether all instances of coercion require justification, and, secondly, that exclusion at the border is coercive in nature.

Miller begins his rebuttal by pointing out that many cases of coercion can be justified by their consequences. His examples concern individuals who act on behalf of others: The first is a case of rescuing a child from being beaten, the second is stopping a person from becoming a drunk-driver. These examples are slightly misleading for several reasons. Firstly, the case of the child abuse is a case in which arguably the right of an individual is being infringed upon and one could reasonably invoke a duty to help. Secondly, the example of stopping your drunk friend from driving seems to be a case of prevention, not coercion. Taking away his keys need not involve use of force or a conditional threat. Provided the latter case plays out in a way in which it is clearly coercion, both cases are still markedly different from cases of state coercion at the border: While both cases might be framed as being cases of paternalism, which states often display as well, border controls are different from these, because they are not aimed at protecting the outsider from herself or from violence by others. Miller admits that state coercion is not as clearly justified as the types of coercion in his examples, but concludes nevertheless, that coercion requires legitimation only “under specific circumstances, paradigmatically in the interaction between the state and its citizens” (p.73). He concedes however, that outsiders who are not a security threat “are owed an explanation for refusal” (p.73).

Miller then discusses whether borders in fact coerce outsiders and concludes that they do not. He argues that means to enforce that individuals stay outside of the territory may well be coercive: “When people are handcuffed and put on planes to be deported back to where they came from, or the boats they are traveling on are forced to turn around and head back to a home port, these are rightly described as coercive measures” (p.73). However, he stresses that it is important to differentiate the means from the act of exclusion itself. He develops an analogy of an impenetrable barrier along the border, which makes it impossible for outsiders to enter. This, he claims is not a case of coercion, but of prevention, which requires less justification. His definition of coercion is P forces Q to do A , which she would otherwise not have done (p.74). Thus, borders are not coercive, but merely preventive because the “immigrant is being prevented from doing something –entering the United States, for example –that he may very much want to do, but he is not being forced to do anything else in particular. He is left with all the options that are available to him in his home country, together with the options that are open in other coun-

tries that will take him in” (p.74). If this were not the case, Miller concludes, border controls “would be hard to justify” (p.75). In the following section of the essay I will compare Miller’s definition of coercion to the philosophical tradition to assess how convincing his argument is.

The Difference between Coercion and Prevention

Coercion has been defined in different ways throughout the history of philosophy, but I find it most useful to limit my discussion here to the contemporary understanding of it. Robert Nozick’s 1969 article *Coercion* is among the most influential publications on the matter to date. He defines several necessary and sufficient conditions for P coerces Q :

1. P aims to keep Q from choosing to perform action A ;

2. P communicates a claim to Q ;

3. P ’s claim indicates that if Q performs A , then P will bring about some consequence that would make Q ’s A -ing less desirable than Q ’s not A -ing;

4. P ’s claim is credible to Q ;

5. Q does not do A ;

6. Part of Q ’s reason for not doing A is to lessen the likelihood that P will bring about the consequence announced in (3) (Nozick in Anderson, 2015).

Condition (5) can be summarized as a success-clause, meaning that according to this condition, an act can only be coercion iff it is successful in preventing act A . It is debated whether or not Q is in fact being coerced if she chooses to act regardless of the claim P makes. Scott Anderson (2015) argues that while a majority of scholars appear to agree with Nozick’s original framing of coercion as necessarily successful, it might make more sense to view coercion as an activity of the coercer P , rather than linking it to the coercee Q : “The difference between [successful and non-successful coercion] on some occasions may be nothing more than what mood the coercee happened to be in at the time. [. . .] it may make more sense to identify our phenomenon of interest with a certain form of activity by the coercer, admitting that such activity may or may

not result in any further noticeable consequences” (Anderson, 2015). This would make condition (5) and (6) obsolete, because they refer to the coercee’s action and reasons.

Another debate surrounding Nozick’s definition is that of the use of force. Condition (3) can be read as a conditional threat. Keeping *Q* from doing *A* by force seems to be a different matter than coercing her to not do *A*, if only because it involves *Q*’s will being impacted. However, coercion and use of force often go “hand-in-hand” (Anderson, 2015), because the conditional threat is backed by force. If *Q* were to do *A* despite the threat, the likelihood of this resulting in the use of force by the coercer is high. Anderson (2015) concludes: “using both techniques is often part of one and the same activity aimed at affecting or constraining what an agent will do”. Thus, coercion can be understood as a conditional threat (potentially involving force) made by *P* to *Q* aimed at keeping *Q* from doing *A*.

How does this differ from prevention? The common sense understanding, and also the one Miller subscribes to, is that prevention removes a possible action *A* from the set of options available to agent *Q* (Miller, 2016, p.74). However, this seems to be a simplified account of what happens when *P* prevents *Q* from doing *A*. Phil Dowe (2007, p.10) offers the following, more sophisticated account of prevention:

A prevented *B* if *A* occurred and *B* did not, and there occurred an *x* such that

(P1) there is a causal interaction between *A* and the process due to *x*, and

(P2) if *A* had not occurred, *x* would have caused *B*.

where *A* and *B* name positive events or facts, and *x* is a variable ranging over events and/or facts.

To rephrase this in terms of agents *P* and *Q*, this means that *P* prevents *Q* from doing *B*, if his act *A* influences *Q*’s behavior so that not *B* (“influences *Q*’s behavior so that not *B*” is *x*). Understood in this way, the difference between coercion and prevention seems to lie only in the method used by coercion, namely a conditional threat, while prevention does not require specification as to how it came about that not *B*. It appears then, that coercion is a subset of preventive acts. Neither prevention, nor coercion must necessarily be successful, thus, unsuccessful coercion, can be understood as a subset of attempted prevention.

Miller would contradict this and point out that coercion includes acts in which *P* makes *Q* do *A* (*ceteris paribus*). His example is a mugger who coerces her victim to hand over her purse (2016, p.74). However, I would respond to this by pointing out that even in this case there is the act *B* which used to be available to *Q* previously to *P*’s threat, which is now an act that is undesirable, namely holding on to her purse. Not only does the mugger example match the definition of prevention, but if rephrased in this way also Nozick’s original definition of coercion. Miller’s definition is just another way of saying *P* keeps *Q* from choosing to perform action *B*. What the mugger does is coerce *Q* not to hold on to her purse. Handing it over is one of many options available that would be all right for the mugger. Most probably she would not care if *Q* dropped her purse and ran instead of handing it over. Coercion brings an agent to do a specific act by making the alternatives undesirable.

What remains is the fact that prevention does not necessarily require the same justification as coercion, because prevention may occur without use of force directed at the agent in question. We could, for instance, imagine a world, where borders had impenetrable walls, as Miller does (2016, p.73). Not providing a door in these walls would not be understood as coercion, but effectively prevent persons from entering. Even closing a door that used to be there is not coercive, as there is no conditional threat involved. It seems morally less problematic to remove an available option for action from an agent without a threat, than it is to do the same involving one. Miller’s analogy of a world of impenetrable borders is, however, not a good one for our world. We cannot realistically imagine any border that would be insurmountable with today’s technology; seas can be crossed, mountains surrounded, and no wall will ever be impenetrable. Thus, while it might be possible to think up an ideal world in which exclusion is only ever preventive, in our non-ideal world many means used to control borders are coercive. This makes the act of exclusion one of potential coercion. Unless Miller wants to concede to Abizadeh’s argument and agree that migrants should be allowed to have a say on how borders are regulated, he has to resort to defending means of border control which are preventive but not coercive, and therefore require no such justification. In the following section of the essay I will examine carrier sanctions as one potentially non-coercive border control mechanism in contrast to actions of border guards, and aim to show why attempts to evade Abizadeh’s argument in this manner will likely fail.

Are Carrier Sanctions coercive?

States have a wide variety of methods at their disposal to control who crosses the border to their territory. While some of these seem intuitively wrong, such as shooting outsiders who attempt to cross, other cases are much less clear-cut. Refusal of entry is likely the most common method employed by states to control their borders. The question that needs to be answered though is whether refusing entry is coercion or a form of prevention that is morally less problematic. This case seems rather straightforward: The state's authorities charged with border control (*P*) keep *Q* from entering the country (*A*). This necessarily involves a conditional threat of use of force and should therefore be understood as coercion.

However, states may rely on other means of keeping persons from entering their territory, which are less clearly cases of coercion. The Schengen States for instance rely on carrier sanctions to control their borders. Carrier sanctions are obligations placed on all types of carriers that bring persons to the territory to control that the transported individuals meet the requirements for entry. In case a carrier transports an individual who is not eligible to enter, the carrier is obligated to "assume responsibility for him/her again [...] return the third-country nationals to the third State from which they were transported or to the third State which issued the travel document on which they travelled or to any other third State to which they are certain to be admitted" (Commission Recommendation C(2006)/5186, Art.6.10). The carrier is not only obliged to cover any costs that may result from this, but also has to pay high penalties for each individual they transport who is refused entry (Council Directive 2001/51/EC Art.3-5). The question here is, whether the state thus coerces the individual who tries to enter their territory.

What is clear is that in this case the state takes measures to keep the individual from even reaching its border. This can be phrased in terms of prevention: The State (*P*) coerces the carrier (act *A*) to not transport individuals who do not meet the entry requirements (*x*), which leads to *Q* not entering the country (*B*). However, this does not yet show that the state is not also coercing *Q* by imposing carrier sanctions. One could argue that the state does not act upon *Q*, instead the carrier does and, therefore, this cannot be a case of state coercion. What this line of argument neglects, is that the state not only expects the carrier to take over responsibility for border controls (i.e. controlling documents), but punishes in case of non-fulfillment of

this responsibility. Arguably, the state authorizes the carrier to take over these functions of the state, and outsources its responsibility for border control.

Tilman Rodenhäuser (2014) makes a strong case for the responsibility of states for the carriers' actions. He argues that international law includes provisions holding the state responsible for agents acting on its behalf whenever they exercise elements of what would be governmental authority, and/or their conduct is directed and controlled by the state (p.231). Carrier sanctions make carriers control immigration, which is "part of public functions normally exercised by the state" (p.232). Moreover, they are "designed to complement state's own activities in this field" and carriers are made accountable for conduct to the state (ibid.). With regard to carriers being under control of the state, Rodenhäuser argues that they act the way they do towards migrants "not out of their own interest but because they are by law required to do so. The established system of carrier sanctions provides a clear legal framework in which the state effectively controls the carrier's conduct" (p.233). He concludes: "states cannot avoid engaging their international responsibility by imposing carrier sanctions and *de facto* outsourcing immigration control" even if it is debatable whether carriers are under effective control of the state (p.234). Understood in this way, the carrier becomes an agent of the state and the question is now whether the carrier coerces *Q*.

The carriers' actions can be summarized in the following manner: *P* aims to keep *Q* from entering the carrier without required documents (not *A*). To this effect *P* makes a claim to *Q* which indicates that should *Q* do *A*, *P* will bring about consequences that make *Q*'s *A*-ing undesirable. In this case this would mean removing the individual from the carrier by force. If we argue that refusal of entry is coercive, then so are carrier sanctions, because they outsource the responsibility to refuse entry. To the migrant it makes no difference which agent of the state is keeping her from entering the country, what happens to her is the same in both cases. It appears, thus, that even means of border control, which seem on first view to be merely preventive have to rely on coercion to be enforced.

Conclusion

In sum, it seems that Miller's response to Abizadeh's argument fails for several reasons: First, his argument that some instances of coercion require no justification, cannot easily be transferred to the state level. Second, his argument that exclusion at the border is

preventive, not coercive, can only ever be true in an ideal-world. Lastly, it seems at least difficult to circumvent the force of Abizadeh's argument by finding means of border control which do not at some point rely on state coercion of the migrant, as I illustrated on the example of carrier sanctions, which are commonly thought of as preventive. It appears, that regardless of whether states have a right to exclude outsiders from their polity and territory, it is questionable that there are means available to them to enforce this in a manner which would be morally justifiable.

Literatur

- Abizadeh, A. (2008). Democratic Theory and Border Coercion - No right to Unilaterally Control Your Own Borders, *Political Theory*, 36(1), pp. 37-65.
- Anderson, S. (2015). Coercion, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved on 17th July 2017 from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/coercion/>
- Carens, J. (2013). The Case for Open Borders, *The Ethics of Immigration*, pp. 225-254.
- Dowe, P. (2007). Causal Processes. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved on 17th July 2017 from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/coercion/>
- Miller, D. (2016). Closed Borders, Strangers in Our Midst, pp. 57-75.
- Philpott, D. (1995). In Defense of Self-Determination, *Ethics*, 105(2), pp. 352-385.
- Rodenhäuser, T. (2014). Another Brick in the Wall: Carrier Sanctions and the Privatization of Immigration Control. *International Journal of Refugee Law*, 26 (2), pp. 223-247.
- Commission Recommendation C(2006)/5186.
- Council Directive 2001/51/EC.

Karen Poertzgen (25) studiert Political, Legal and Economic Philosophy im 5. Semester des Masters und interessiert sich besonders für philosophischen Anarchismus, Feminismus und Wirtschaftsphilosophie.

Public Culture and National Self-Determination

Critical Reflection on David Miller's Account for Closed Borders

In "Strangers in our Midst", David Miller asks whether it is legitimate for states to keep migrants from entering a particular state's territory.¹ Miller acknowledges that a right to close borders for immigrants needs a strong defence, since there is a high potential for human suffering on the side of the immigrants in case of refusal of entry.² When it comes to normative questions about migration, there are always two sides to the inquiry; specifically, the perspective of the potential immigrant who wants to enter, and the perspective of the state who might or might not be entitled to decide upon the right to enter. Miller focuses on the rights of a potentially receiving state to decide upon the admission or refusal of immigrants and claims that there is a right of political communities to select whether they want to welcome particular immigrants or not, given that the interests of potential individual immigrants are properly weighed against the interests of the potentially receiving community.³ It has to be stressed, in this context, that Miller claims that, "in the weighing process a degree of compatriot partiality is permissible"⁴. He thus has to assume that it is prima facie allowed to exclude potential immigrants from admission to the territory of an existing sovereign and self-determining community.

This paper questions Miller's claim by scrutinising his argument about the interests of the community and the foundation he sets for these interests. Specifically, it will be questioned why Miller attaches so much value to nationally self-determining communities as to ground a right to exclude potentially suffering individuals from residence. In order to achieve the task of this essay, there will, firstly, be a summary of Miller's argument. Secondly, there will be a discussion about public and private culture which will provide

the normative argument against Miller's claim. Third, there will be a discussion about the alleged national foundations of a right for special obligations between citizens. All of these arguments and discussions together crucially weaken Miller's prima facie case for a right to close borders.

Miller's Argument

Miller claims that nationally self-determining states have a right to decide upon the exclusion of potential immigrants, if the legitimate interests of the potential immigrant are weighed against the legitimate interests of the community.⁵ Additionally, this weighing process allows for a certain degree of compatriot partiality because of special obligations between citizens.⁶ For the purpose of this paper, only the arguments for the interests of the community are presented and discussed. Miller argues from two main perspectives, one relates to territorial jurisdiction and the other relates to collective self-determination and is a complementary argument to the first one. Because of the complementary character of the arguments, both will be summarised in the following section. There is a third argument which needs to be taken into account and will be discussed at the end of this essay, i.e. the argument about the permissibility of compatriot partiality in the process of deciding whether or not to admit a particular immigrant.

In his argument about territorial jurisdiction, Miller claims that territorial jurisdiction is legitimate iff (1) it maintains social order and protects human rights, (2) the state represents the inhabitants of the territory and (3) the represented people on a territory have the right to occupy the territory.⁷ However, according to (1)-(3), legitimate territorial jurisdiction does not necessarily involve the rights to control and use re-

1 This point is especially salient in chapter four, "Closed Borders", but for the sake of the argument which is made here, there will also be references to some earlier and later chapters of the book.

2 Miller 2016: 57

3 Miller 2016: 71

4 Miller 2016: 71

5 Miller 2016: 71

6 Miller 2016: 71

7 Miller 2016: 59f.

sources on the territory and the rights to control the movement of goods and people across the border of the territory and is therefore not a sufficient argument for a right to close borders.⁸ According to Miller, the necessary argument of territorial jurisdiction needs to be complemented by an argument for legitimate national self-determination in order to have a sufficient set of conditions for the right to close borders for immigrants.⁹ National self-determination is defined as having the collective right (of a democratic public) to make a wide range of policy choices. These choices primarily involve (a) public expenditure and (b) the future direction of a community.¹⁰ Miller attaches intrinsic value to existing national communities, because only within national communities values like distributive justice and collective freedom can be realised.¹¹ The national sense of belonging, which allegedly exists in modern nation-states, is what makes it possible for these societies to be self-determining and, hence, steer their own fate. In light of this, it is clear what creates the problem with immigrants in Miller's view when it comes to self-determination. It is because "people mostly identify themselves politically with national communities that stretch backward and forward over the generations, and this membership is regarded lifelong [...]" that the question arises how "the newly arrived immigrant [should] fit into this picture"¹². Consequently, the problem of immigration and national self-determination lies in the foundation of a national self, a community which is bound together by a sort of unique historical understanding of their sense of belonging together.

To understand Miller's argument about national self-determination, one has to first clarify his conception of the 'self' and what makes it so unique and prone to changes through immigrants. The key to this question lies in the values a community shares. Miller states that "it is reasonable to assume that their [the immigrants'] participation will significantly change the decisions that the demos takes, because immigrants will not simply replicate the indigenous population [sic!] with respect to their beliefs, values, interests, cultural preferences, and so forth"¹³. In order to understand why Miller believes that immigrants will significantly change the composition of the citizen body and, thus,

the self of the community, it is crucially important to scrutinise how Miller understands culture. Culture is closely tied to a sense of community which Miller deems necessary for a functioning society, such as the modern nation-state.

The next section examines Miller's assumption that the willingness for cooperation of people in a modern state is dependent on a form of national unity which is tied to a culturally overlapping consensus of values. More specifically, the purpose of the following discussion about culture and self-determination is, firstly, to question the empirical claim that there is a shared public culture in existing states and second, to question the importance Miller attaches to this concept when it comes to migration.¹⁴

National Self-Determination, Culture, and Special Obligations

Miller understands the interest for national self-determination as "the right of a democratic public to make a wide range of policy choices within the limits set by human rights"¹⁵. It has to be acknowledged that the policy choices a community makes are not all and per se cultural choices, meaning that self-determination is not necessarily connected to cultural phenomena. However, the choices which are made involve an at least minimally shared set of values and ideas about the path a community is willing to pursue for a foreseeable future. In my understanding of Miller's argument, culture, or some form of culture, can be understood as the glue which enables a society to stick together and make plans for the future. Yet, this aspect alone would not create a problem when it comes to immigration, since the basic values which lead to collective decisions about the future of a society would not necessarily have to be changed with the arrival of immigrants. But, Miller combines his assumption about the shared culture of a community with the assumption that immigration will possibly change "the character of citizen body"¹⁶ and, hence, the choices which are made through the self of the community. Immigration, then, changes the self in light of the collective basic values which hold together a specific group of people.

Accordingly, it is necessary to have a closer look at Miller's understanding of culture and its value, and

8 Miller 2016: 60f.

9 Miller 2016: 62

10 Miller 2016: 62

11 Miller 2016: 27

12 Miller 2016: 6f.

13 Miller 2016: 63

14 It is important to note that Miller only acknowledges the right to close borders in light of national self-determination, if borders are not coercive but rather preventive. However, this discussion is not part of the problems presented here, but is rather a possible aspect of critique to be explored in future research.

15 Miller 2016: 62

16 Miller 2016: 63

possibly question the impact he is attaching to its interaction with immigration in light of his claim for national self-determination. Miller has two approaches in understanding culture, one refers to the content and the other looks at culture as a source of identity. In a next step, both of these aspects of culture will be discussed one by one.

Miller makes a content-related distinction between public and private culture. Private culture involves all kinds of normative convictions a person has about her private life, such as preferences about the way of dressing, preferences for food, private conduct, or religion¹⁷ – all matters of seemingly little political relevance, since they concern the private life of an individual person. Conversely, when Miller refers to public culture, it is understood as “a shared (overlapping rather than identical) set of beliefs about the values the wider society should embody and pursue [...]”¹⁸. Miller acknowledges the problems arising from the distinction of the two spheres of culture, specifically that private attitudes influence attitudes about the overall determination of the perceived self of the political community which forms a particular state.¹⁹ However, the inverse effect might just as well hold true. The reference is that a belief about collective values also influences the private culture a person values. Miller refers to this phenomenon when he asserts that there is generally a considerable amount of continuity in the public culture of a society through the process of education and socialisation.²⁰ Private people and their convictions are not isolated from the society they live in; rather, they are subject to complex interactions between the ‘private’ and ‘public’ sphere. Miller stresses that the distinction between the concepts matters, because there can be many forms of private culture within a political community “whereas in the case of public culture there needs to be a considerable degree of convergence if the society is going to function without serious conflict”²¹.

Nevertheless, it remains unclear why this conflict would arise only for a cohabitation of public cultures and not of private cultures and why this conflict is something which needs to be avoided. If it is possible to show that the existence of an effectively and culturally tied overlapping consensus is unlikely and overly simplifying, Miller’s empirical claim is weakened. Addi-

tionally, and regardless of whether Miller’s empirical claim holds true, the question of the normative importance of such an overlapping consensus, as opposed to the institutionalisation of dealing with conflicting interests within an existing community remains. In the next section, it will be more closely elaborated what I mean by these opposed normative understandings of the basis of a community.

Miller tries to illustrate the importance of his distinction between private and public culture by saying that a society can be easily made up of equal numbers of vegetarians and meat eaters as long as the respective group does not impose their will on the other group, whereas, according to Miller, a state cannot be made up of democrats and theocrats in equal numbers.²² However, it does not become clear why this example supports the distinction between the private and the public aspect of cultural values. Being a vegetarian, for instance, might just as well refer to a wider set of values and beliefs about the way in which a society should be organised. A vegetarian might refer to values concerning liberties and rights of animals and might be convinced that the society she lives in is fundamentally contradicting her basic values. Yet, the vegetarian may also draw her private convictions from a belief about shared values with a community, namely, the community of vegetarians. The overlapping part of her convictions lies with the vegetarians, but not necessarily with her compatriots.

This illustrates that any private values interact with a belief about a belonging to a certain group who might share the same values. Within current political communities, there are many groups of people who derive private values from a dominant belief of belonging and thus exclusion. Yet, so many states have managed to provide public goods and hold together societies with many different cultures. By stating that there is an important distinction between values which are private and do not tie to a politically relevant sense of belonging, and values which are public and do tie to a politically relevant sense of belonging, specifically political identity, Miller obscures the complex mechanisms involved in the process of acquiring values and identity, and is uncritically reproducing the notion of a divided individual who has a public and private life which are somewhat isolated from each other.

There already is a wide variety of fundamentally different values within society and the individuals in this society still seem to attach value to the political

17 Miller 2016: 67

18 Miller 2016: 62

19 Miller 2016: 67

20 Miller 2016: 63

21 Miller 2016: 67

22 Miller 2016: 67; 188 (Note 22, Chapter 4)

community they live in, precisely because the political community allows for this kind of multiplicity of values and provides a forum for discussion. In this sense, there is a perpetual conflict in any modern nation-state but, crucially, this conflict can be channelled through the institutions. The individual in the modern democratic nation-state can see that it is rational for her to live in a society, because political cooperation leads to advantages for the individual. The empirical observation that people attach value to the national communities they live in does not provide reason enough to ground a value strong enough to exclude immigrants because, as Miller himself acknowledges, “liberal societies already exhibit a high level of cultural diversity”²³.

Since Miller acknowledges a high level of cultural diversity in working national communities, he has to accept a pluralist notion of public culture. This means that the national aspect of his self-determination claim is rather an aspect of political cohesion in the sense of an acceptance of institutionalised conflict, as opposed to non-institutional conflict. What makes immigration dangerous for a nationally self-determining community is that there might be people coming in who do not value the liberal-democratic principles of institutionalised conflict and would significantly change the way politics work in a country. There is at least one problem with this argument. It ignores that the values about the political system are learnt and not innate. This makes the national aspect of his self-determination argument much less conclusive because, firstly, any immigrant can acquire these public cultural values and secondly, it is highly likely that any immigrant who chooses to join such a community might already share this value. Miller, however, seems to believe that people who decide to leave their country of former residence and want to try their luck elsewhere, might possibly be fundamentally and permanently opposed to the way in which the receiving society is organised. We can see this assumption when Miller states in the introduction to his book that, for “immigrants who have inherited their culture from nonliberal societies, this expectation [for an integration of basic values] may cause inner conflicts. To embrace the political culture of the receiving society, they may have to jettison some of their most firmly held beliefs”²⁴.

Having elaborated on the content-based aspect of culture in Miller’s account on closed borders, I will now proceed to discuss the second aspect of culture. Miller

states that culture is not only defined by its content and the attachment to the private or the public individual but that it is also a source of identity.²⁵ Considering the above discussion about the interwoven character of private and public cultures, it becomes clear that culture as a source of identity reflects the assumed overlapping character of public culture in Miller’s understanding. The existence of a public with one set of shared, overlapping values that can thus make decisions, which are in harmony with these values, is the construction that helps provide the motivation for people to work together. Only if people have a sense of common identity with the other individuals who happen to live on a territory with them, they will be willing to make decisions together. I have argued that there is no such simple distinction between public and private culture and if we accept the plurality of private cultures we must also accept the plurality of public cultures. If that argument is convincing, then it seems that the condition for a deliberative process of decision making cannot be a necessary singular «overlapping» public culture. We then have to pose the question of where the motivation for having a collective deliberative process may come from and what that means for the question of the possible impact of immigration on this process.

Miller’s concern with culture as a source of identity is mainly that groups who share a private culture may form an exclusive group which isolates itself from the rest of the community and, hence, endangers the cohesiveness of the group. In Miller’s example, this would mean that the vegetarians isolate themselves from the meat eaters and refuse any form of cooperation. However, it does not follow that the vegetarians do in fact cooperate with the meat eaters because they share a common identity in the sense of a shared public culture. Rather, the motivation for cooperation could be seen in the very fact that it is possible for the vegetarians and the meat eaters to live in the same community despite a considerable degree of disintegration of values between the two. This argument relates to the advantage any individual has by being part of a society that allows a multiplicity of cultural and political values, specifically the advantage of receiving the same rights and opportunities for individuals to live individually self-determined lives. It is therefore not necessarily the appearance of a shared public culture which enables cooperation, but possibly the very rejection of this overlapping consensus with a simultaneous un-

23 Miller 2016: 66

24 Miller 2016: 8

25 Miller 2016: 68

derstanding of the advantages for the individual who is trying to achieve self-determination in a context of an integration of multiple selves in modern pluralistic liberal democracies. The question which would need to be asked to determine the value of existing communities involves a reflection about how we understand the modern liberal nation-state in its appearance as a community of cooperating and sharing citizens. For present purposes, however, it is sufficient to note that neither of Miller's arguments about culture convinces in terms of a *prima facie* right to exclude possible immigrants because the relevance of the distinction of public and private culture for immigration cannot be justified and because culture as a source of identity rests on the same inconclusive assumption that there is an overlapping consensus of public culture that can actually be significantly disrupted by immigration.

In order to conclude the argument made above, there is a final discussion to be made which is closely related to national self-determination and culture as a source of identity. It is the connection of self-determining communities and special obligations between cooperating individuals within a given community. Remember in this context that Miller argues that "in the weighing process [between interests of existing communities and potential immigrants] a degree of compatriot partiality is permissible"²⁶. Miller allows for special obligations between compatriots because (I) "the members are involved in an inclusive scheme of cooperation", (II) "members relate to one another as citizens, participating in an elaborate political/legal scheme" and (III) members "relate to one another as fellow nationals"²⁷. Yet, it remains unclear how point (III) would be a necessary complement to the other two. Moreover, point (III) is the only point which would create a problem with immigration, since it is the only aspect, where immigrants could not fit in the picture because they would belong to a different nation. Therein also lies the connection to self-determination and culture as a source of identity: the nation is what contains the overlapping set of values which so crucially contributes to the value of the community and what creates a problem for immigration because the immigrant's values might be so elementarily different. I finally argue that point (III) is not a morally relevant complement but is just "a widely observed psychological fact without moral significance"²⁸, to put it in Miller's words in acknowledging possible objections. Hence, compatriot partiality

cannot be allowed in the weighing process between the interests of the existing group and the interests of potential immigrants because the (normatively relevant) reasons (I) and (II) for special obligations between members of an existing community wouldn't be altered by the presence of immigrants and reason (III) is not normatively relevant. Furthermore, the discussion before has shown that the determination of the self that was already mentioned in the beginning is also not more affected by immigration than it is already by the acceptance of cultural pluralism of private values that are always also public values in the sense elaborated above with the example of vegetarians and meat eaters.

Conclusion

In sum, four main lines of argument have been made in this paper. The first argument has mainly been of an empirical character and related to Miller's understanding of the concept of the self of the community. It has been stressed that Miller's assumption of the necessity of separating the spheres of private and public culture is inconclusive and does not withstand even his own critique. It has been stressed that the distinction of private values, like being a vegetarian, and public values, like being a democrat or theocrat, fails to be a morally and politically relevant distinction when it comes to migration because of the interwoven character of the alleged categories. Accordingly, the self of an existing community is an always dynamic and fluid concept that varies widely across different groups within existing communities and, thus, does not provide the argumentative substance for group cohesiveness that would be necessary to allow a *prima facie* right to exclude immigrants on Miller's terms.

Additionally, Miller's understanding of the value of the existing community as being grounded in the overlapping values of a public culture that he frames as tied to the nation had to be questioned. Miller himself acknowledges the multi-cultural character of existing societies, implicitly admitting that national culture is not as coherent as would be necessary to ground a *prima facie* right for states to close their borders for immigrants.

The third point I have been making refers to Miller's understanding of culture as a source of identity and has been further elaborating the problems with the assumed unity and the sense of cohesion which stems from national belonging. The problem which was faced in the argument was that of how people would be willing to cooperate if they did not primarily relate to

²⁶ Miller 2016: 71

²⁷ Miller 2016: 26

²⁸ Miller 2016: 27

each other as fellow nationals. The counterargument was that the very fact that liberal-democratic states provide an institutional forum for discussion and deliberation provides reason enough for people to adhere to the system and value the community, even if they don't share the most basic values with some or even most people within a given state.

Lastly, it has been argued that Miller's understanding of special obligations between compatriots fails to provide reason enough to ground a prima facie right of states to exclude immigrants. Miller fails to show why the sense of national belonging is morally salient and can ground special obligations between fellow citizens and thus compatriot partiality that would ground a culture based reason for excluding or selecting immigrants.

In light of the discussions provided in this essay, it becomes highly questionable, if Miller could stick to his basic claim of a prima facie right of states to exclude immigrants on the grounds of an interest for national self-determination and special obligations between citizens, because Miller's empirical and normative premises are highly questionable.

Literatur

- Miller, David (2016), *Strangers in our Midst*, Cambridge: Harvard University Press.

Moritz Brunold (27) ist Masterstudent am philosophischen Institut im PLEP-Programm im vierten Semester. Er interessiert sich für politische Philosophie, kontinentale Philosophie, kritische Theorie und Geschlechterforschung.