

2. Verantwortung – Zwischen Zurückweisung und allzu bereitwilliger Annahme

Moralphilosophinnen und -philosophen beantworten die Frage, für was ein Mensch verantwortlich gemacht werden kann, sehr unterschiedlich (Frankena 2017: 66ff.). Kann eine Person für *alle* ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden oder nur, wenn es auch eine Handlungsalternative gegeben hätte? Wie verändert sich die Antwort, wenn es in der fraglichen Situation zwar keine Alternative gab, die Person im Vorfeld aber eine Entscheidung hätte anders treffen können? Macht dieser Umstand die Person dann schuldig? Mancher würde zudem fordern, dass besagte entscheidende Weichenstellung tatsächlich auch ›frei‹ getroffen wurde, sich die Person also ohne äußeren Zwang für einen falschen Weg entschieden hat. Hier deutet sich schon an, dass die individuelle Vorstellung von Entscheidungs- oder Handlungsfreiheit die Antworten bedingt. Können wir uns als eigenverantwortlich Handelnde ansehen, oder sind wir Marionetten der Zwänge der gesellschaftlichen Verhältnisse? Sind wir in existenzialistischem Sinne zur Freiheit verdammt oder in ein zutiefst ›falsches Leben‹ eingebunden, in dem kein ›Richtiges‹ möglich ist? Sind nicht vielleicht selbst unsere Wünsche und Überzeugungen so grundlegend von den Gepflogenheiten und Geschmacksurteilen unserer Zeit geprägt, dass uns gar keine Wahl bleibt, autonom zu urteilen? Spätestens an dieser Stelle löst sich jegliche Idee von Verantwortung auf. Willens- oder zumindest Handlungsfreiheit ist eine zentrale Voraussetzung von Verantwortung (u.a. Ingarden 1970; Jonas 1979, 1981; Apel 1990[1975]: 30). Ohne *Agency* oder Autonomie kann es keine Verantwortung geben. Um zu einer sinnvollen Vorstellung von Verantwortung zu kommen, müssen also auch diese Fragen diskutiert werden (siehe Kapitel 3.4). Hier sollen sie vorerst zurückgestellt werden, denn die meisten Debatten, die unser gesellschaftliches Verständnis von Verantwortung prägen, setzen die Möglichkeit freien Denkens und Entscheidens voraus.

Einen Aufschwung nahm die Debatte um Verantwortung in den 1970er Jahren vor dem Hintergrund der zunehmenden Unkontrollierbarkeit der Technologiefolgen in modernen Gesellschaften. Anlass zur Diskussion gaben die Zerstörung der Natur, die Frage nach der Tragfähigkeit der Erde, die Gefahr eines drohenden Atomkriegs und insbesondere die kaum vorstellbaren möglichen Folgen der Gentechnik. Aus diesen Debatten hat sich bis heute eine zwiespältige Situation entwickelt: »Verantwortung wird zunehmend gefordert, aber auch zunehmend als

Überforderung abgewehrt« (Birnbacher 1995: 143). Heute lassen sich im gesellschaftlichen Leben widerstreitende Tendenzen von Verantwortungsübernahme und -zurückweisung beobachten. Dies liege, so Birnbacher, an einer *Universalisierung von Verantwortung*, in der der Geltungsbereich der Verantwortung sukzessive immer weiter ausgedehnt wurde. Verantwortung rangiert zwischen bürokratisierter Haftungsverantwortung und weltgesellschaftlicher Solidaritätsverantwortung. In komplexitätstheoretischen Vorstellungen von einer globalen Ökologie, in der der sprichwörtliche Flügelschlag eines Schmetterlings die Welt verändern kann, wird Verantwortung schließlich vollkommen entgrenzt. Dann hat jede und jeder Einzelne Verantwortung für alles, aber auf eine derart unspezifische Art und Weise, dass eigentlich gar kein Handeln mehr als verantwortungsvoll angesehen werden kann. Wo also liegen die Grenzen der Verantwortung?

2.1 Verantwortung im Zeichen der Technologiefolgen

Hans Jonas (1979) erörtere in den 1970er bis 1980er Jahren die Notwendigkeit einer Erneuerung der Ethik, indem er Verantwortung »zum Grundprinzip einer unserem Zeitalter angemessenen Philosophie der Moral erklärt« (Bayertz 1995: 4). Durch seine technologischen Entwicklungen, so Jonas' These, schädige der Mensch Natur und Umwelt in einer Weise, die den Fortbestand der eigenen Spezies gefährde. Klassische Ethiken seien implizit davon ausgegangen, dass die Natur unveränderlich sei. Deswegen sei Natur bisher nicht als Einflussbereich menschlichen Handelns angesehen worden. Ethiken hätten sich auf den unmittelbaren Umkreis des einzelnen Menschen beschränkt. So sei es deren zentrales Anliegen gewesen, Richtlinien für die Bewertung einzelner Handlungen zu erarbeiten. Heute aber könne nicht mehr nur das Handeln des Einzelnen im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, denn »es ist der kollektive Täter und die kollektive Tat, nicht der individuelle Täter und die individuelle Tat, die hier eine Rolle spielen« (Jonas 1979: 32). Damit wird die Debatte um Verantwortung zu einer politischen Frage. Es müsse beachtet werden, dass die langfristigen Folgen menschlichen Handelns nur abgeschätzt werden können, wenn auch bedacht wird, dass Handlungsfolgen einen kumulativen Charakter haben. Eine technische Errungenschaft hat keine isolierbaren Effekte. Sie führt zu neuen Erfindungen und diese wiederum zu neuen möglichen Schädigungen des Planeten Erde. So addieren sich die Wirkungen der Einzelhandlungen, weil die Ergebnisse des einen Handelns nachfolgend die Voraussetzungen neuen Handelns bilden. Jonas zufolge verändert das die Voraussetzungen, unter denen moralisches Handeln gedacht werden muss. Moral

müsse sich primär an der Frage nach der Erhaltung der menschlichen Art bemessen, denn diese stelle sich heute in existenzbedrohender Weise.

Trotz der Zielorientierung am Erhalt des menschlichen Lebens argumentiert Jonas aber nicht im strengen Sinne teleologisch und keinesfalls utilitaristisch. Zwar ist ihm das Ziel der Arterhaltung eine sinnvolle Absicht, doch begründet er keine universelle Idee davon, welches individuelle Handeln im Sinne der Arterhaltung definitiv und letztbegründet als gut zu bewerten sei. Er betont, wie schon erwähnt, den *kollektiven Charakter der Verantwortung*. In erster Linie benötige diese Verantwortung relevantes Wissen. Ohne Wissen seien die Folgen des menschlichen Handelns nicht in den Griff zu bekommen. In diesem Sinne hatte Jonas maßgeblichen Einfluss auf die Etablierung der Technikfolgenforschung. Bis heute hat diese Forschung in vielen Bereichen mit relevanten Erkenntnissen, etwa zur Verbesserung der Umweltqualität (z.B. Gewässerreinigung oder Luftqualität), beigetragen.

Trotzdem aber kann die Entwicklung der Umweltdegradierung seit den 1970er und 1980er Jahren ernüchtern. In vielen Bereichen, wie beispielsweise dem Klimaschutz, sind zwar einschlägige Forschungsergebnisse vorhanden, doch wurden kaum politische Beschlüsse getroffen, die die drohende Klimaerwärmung effektiv eindämmen können. Seit dem 1987 veröffentlichten Brundtland-Bericht geht es auch nicht mehr allein um die Erhaltung der menschlichen Art, sondern um intergenerationelle Gerechtigkeit, also um eine nachhaltige Entwicklung, die nicht übermäßigen Raubbau an den natürlichen Ressourcen der Erde betreibt, sodass den nachfolgenden Generationen die Möglichkeit bleibt, ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Offensichtlich gelingt es aber nicht, einen gesamtgesellschaftlichen Wandel einzuläuten, der dieser Verantwortung gerecht wird. Dies hat zur Krise des Begriffs der Verantwortung beigetragen.

Furcht, Hoffnung, Wissen und Politik

Jonas stellt die Frage, inwieweit die zukünftigen Folgen der sich selbst verstärkenden Prozesse des menschlichen Handelns überhaupt abgeschätzt werden können, und definiert damit eine besondere Bedeutung umweltrelevanten Wissens im Zeichen der globalen Veränderungen.

»Unter solchen Umständen wird *Wissen* zu einer vordringlichen Pflicht über alles hinaus, was je vorher für seine Rolle in Anspruch genommen wurde, und das Wissen muß dem kausalen Ausmaß unseres Handelns größengleich sein. Die Tatsache aber, daß es ihm nicht wirklich größengleich sein *kann*, das heißt, daß das vorhersagende Wissen hinter dem technischen Wissen, das unserem Handeln die Macht gibt, zurückbleibt, nimmt selbst ethische Bedeutung an.« (Jonas 1979: 28)

Technische Entwicklungen sind also notwendigerweise in der Welt, bevor deren Folgen überhaupt abgeschätzt werden können. Auch kann, Jonas zufolge, die zunehmende Komplexität der Technikfolgen von der Wissenschaft nicht definitiv bestimmt, sondern allenfalls eingeschätzt werden. Der Mensch läuft sich demnach quasi selbst hinterher. Er beschließt technologische Maßnahmen und zeitigt damit Folgen, ohne dabei deren tatsächliches Ausmaß zu begreifen. Die Beobachtung der Technikfolgen im Sinne eines Monitorings kann dabei analog der Funktion eines Fieberthermometers gedacht werden. Ein Fieberthermometer kann eine Krankheit niemals aufhalten, es kann diese lediglich erkennbar und bedingt in ihrem Verlauf prognostizierbar machen. Deswegen solle der Wissenschaft unter diesen *Bedingungen von Unsicherheit*, gerade weil sie keine definitiven Antworten geben kann, eine besondere Rolle zukommen. Es muss gewährleistet werden, dass Wissen schnell und wirksam in die relevanten Entscheidungsinstanzen hineinwirkt.

Deswegen interessiert sich Jonas für Möglichkeiten, die ökonomische Praxis des gesellschaftlichen Lebens politisch zu regulieren. In der ökonomischen Praxis werden die Entscheidungen gefällt, die letztlich fatale Entwicklungen antreiben. In der gesellschaftlichen Debatte um neue Technologien stehen sich immer Befürworter und Skeptiker gegenüber. Jonas zufolge müsse deswegen immer der mögliche positive Nutzen einer Technologie mit deren möglichen negativen Folgen abgeglichen werden. Da diejenigen Akteure, die von den jeweils zur Debatte stehenden Technologien profitieren, dazu tendieren, die Folgen dieser Technologien herunterzuspielen, könne allein eine »Heuristik der Furcht« (Jonas 1979: 63ff.) helfen, den Schaden zu begrenzen. Es müsste immer den schlechten Prognosen der Vorrang gegenüber den guten gewährt werden, denn letztlich gebiete allein die *Furcht vor der Katastrophe* eine Selbstbeschränkung in der Anwendung von Technologien.

Mit diesem Entwurf einer »Heuristik der Furcht« widerspricht Jonas dem von Ernst Bloch formulierten Prinzip »Hoffnung«, wonach sich eine Gesellschaft einer »utopischen« Hoffnung hingeben müsse, um die lähmende Haltung der Bewahrung, die aus Furcht vor Veränderung geboren werde, zu überwinden. Jonas aber erteilt der Überzeugung, aus Hoffnung könne eine neue bessere Gesellschaft entstehen, eine Absage. Dies gelte sowohl für den kapitalistischen Fortschrittsgedanken wie auch für das sozialistische Ideal des Marxismus. Vor dem Hintergrund der Technologieentwicklung könne es keine Hoffnung auf eine sich zwangsläufig vollziehende Verbesserung der Verhältnisse geben. Selbstbeschränkung sei unausweichlich. Diese könne sich aber nicht freiwillig aus der ökonomischen Praxis heraus entwickelt, sondern müsse notwendig politisch entschieden werden. Dieses Argument führt Jonas schließlich zu bedenklischen, tendenziell anti-demokratischen Ansichten (vgl. hierzu auch Banzhaf 2002: 72).

Jonas hält eine Selbstbeschränkung des Wohlstands für das Überleben der Menschheit für unabdingbar. Dass sich aber aus einer freien Gesellschaft heraus ein neues Bewusstsein des freiwilligen Verzichts entwickelt, ist für ihn kaum vorstellbar. Jonas zufolge müssen die Heuristik der Furcht und entsprechend notwendige Maßnahmen der Selbstbeschränkung im Sinne des Umweltschutzes autoritativ durchgesetzt werden. Die Verantwortung hierfür könne »nur eine Elite ethisch und intellektuell« (Jonas 1979: 263) übernehmen. Auch denkt er an einen »neuen Machiavelli« (ebd.: 267) und hält die »Existenz einer Elite mit geheimen Loyalitäten und geheimen Zielsetzungen« (ebd.: 266) für möglich. Auch heute finden sich in der Ökologiebewegung derartige antidemokratische Gedanken. Sie lassen sich nicht nur in Verschwörungserzählungen, sondern insbesondere auch im derzeit vernehmbar lauter werdenden Ruf nach politisch regulierender Autorität erkennen. Offensichtlich, so die gefährliche Ansicht, seien Demokratien nicht flexibel genug, auf die Anforderungen der Zeit zu reagieren, da unter den zunehmend diverser werdenden Verhältnissen zu viele Ansprüche auf einen Nenner gebracht werden müssten. Diese Einschätzung bestärkt nicht nur den Ruf nach der Vereinheitlichung des Volkes unter einer starken Führung, sondern auch den nach einer linken Hegemonie (Laclau & Mouffe 2001; Mouffe 2018).

Politischer Stillstand und Individualisierung der Verantwortung

Der politischen Starre bezüglich des Klimawandels begegnen Menschen heute häufig damit, dass sie Umweltschutz individualistisch interpretieren und Verantwortung in die Sphäre des Privaten verschieben. In der Diskussion um Nachhaltigkeit wird vielfach folgendes Zitat aufgegriffen: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden« (Jonas 1979: 16). In diesem Prinzip aber bleibt der von Jonas betonte kollektive Charakter der Verantwortung unerwähnt. Da sich viele Menschen offenbar kaum Einfluss auf die gesellschaftlichen Bedingungen zuschreiben, liegt zudem eine ausschließlich individualistische Lesart dieses Zitats nahe. Heute lässt sich an vielen Lebensstilen ablesen, wie weitreichend ökologische Verantwortung auf individuelles Verhalten heruntergebrochen wurde. Nicht selten wird Hoffnung in eine auf breiter Basis stattfindende, verantwortungsvolle Verhaltensänderung gelegt, wodurch sich, so die Hoffnung, *bottom-up* der Fußabdruck der Gesamtgesellschaft verändern könne.

Da gesellschaftliche Positionierungen immer in Abgrenzung zu anderen Positionen geschehen, bringt jede Position damit quasi-natürlich immer auch eine oder mehrere Gegenpositionen hervor. Es wird also immer diejenigen geben, die sich nicht beschränken. Vor diesem Hintergrund

ist der Versuch, ökologiebewusste, gerechtigkeits- und gleichheitsorientierte Einsichten im Alltagsleben zu propagieren und zu verbreiten, zwar nachvollziehbar, im Sinne einer politischen Verständigung ist er ab einem bestimmten Punkt aber kontraproduktiv. Wenn die individuelle Einstellung aggressiv über den Rahmen des politischen Aktivismus hinaus als Imperativ ins Alltagsleben getragen wird, dann besteht die Gefahr, dass ein nervöses Klima der Hyperkritik entsteht (Edlinger 2015). Wir alle kennen – zumindest sofern wir nicht Hardliner des Verzichts oder eines konsequenten ökologischen Lebensstils sind – den Anflug eines schlechten Gewissens sowie die Bereitschaft zu einer Abwehrreaktion, die uns beschleicht, wenn wir im alltäglichen Leben Fragen zu unserem Konsumverhalten beantworten sollen. Wir wissen von der Empörung, die der Verdacht der Verantwortungslosigkeit zu erzeugen fähig ist, und wittern die Gefahr diesen Vorwurf zu ernten. Neben feindschaftlichen Alltagsatmosphären bringt das auch politische Spaltung hervor. Dabei wird die Art sozialer Spaltung provoziert, die Populisten so gerne haben, weil sie darauf ihren Einfluss begründen können. Die Beziehungen zwischen politischen Lagern werden mit alltagsfeindlichen Emotionen aufgeladen. Dies befördert ein Erleben von Demokratie als Gegnerschafts- oder Feindschaftsverhältnisse im Sinne einer radikalen Demokratie (Laclau & Mouffe 2001). Im Sinne demokratischer Verständigung sollte aber gesehen werden, dass vielfältige Beziehungsweisen denkbar sind. Hierzu muss Jonas' Hinweis auf den kollektiven Charakter von Verantwortung ernst genommen werden, was eine weitergehende Betrachtung der gesellschaftlichen Vermittlungs- und Aushandlungsprozesse nahelegt.

2.2 Verantwortung im politischen Diskurs

Es ist durchaus nachvollziehbar, dass der mit dem Prinzip ›Hoffnung‹ assoziierten Idee von Fortschritt in unserem technologisierten Zeitalter nicht mehr vertraut werden kann. Hans-Otto Apel (1990[1986b]: 183) sieht es aber als bedenklich an, dass sich Jonas von dem Vertrauen in die ›immanente ›Vernunft der Geschichte‹« distanziert. Zwar sei es richtig, dass weder im Marxschen noch im Hegelschen Sinne davon ausgegangen werden könne, dass die Welt automatisch einem Besseren zustrebt, doch gehe Jonas fehl in der Einschätzung, dass die Frage, welche Entwicklungen für den Menschen gut seien, vollständig hinter die Frage, was für den Planeten besser sei, zurücktreten solle. Dann dränge sich nämlich leicht auch eine sozialdarwinistische Lösung des Problems auf. Schließlich könne die Erde auch durch forcierte Schrumpfung der Weltbevölkerung entlastet werden. Sicherlich käme eine nachhaltigere Wirtschaftsweise zustande, wenn nur ausgewählte Personen überleben würden. Demnach

fragt Apel (1990[1986b]: 185): »Muß also nicht ein entsprechender, sozial-emanzipativer Fortschrittsprozeß auch mit der heute geforderten Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen immer noch verknüpft sein?« Apel – und Jürgen Habermas liegt dieser Auffassung sehr nahe – versteht seine Diskursethik deswegen ebenfalls als eine *Verantwortungsethik*. Allein durch die rationale Verhandlung und den vernunftgemäßen Gebrauch von Wissen im politischen Dialog wäre überhaupt denkbar, dass effektive Entscheidungen zugunsten einer Einschränkung der Technikfolgen getroffen werden könnten. In diesem Sinne entwickeln Apel (u.a. 1973[1972], 1989) und Habermas (u.a. 1992, 2015[1983]) das Prinzip ›Diskurs‹ zu einem formalen Grundprinzip der Ethik.

Diskurs als ethisches Prinzip

Das *Diskursprinzip* kann nach Apel als grundlegendes Moralprinzip angesehen werden, weil »jeder, der ernsthaft argumentiert, auch schon – zumindest implizit – eine ethische Grundnorm anerkannt haben muss« (Apel 1990[1975-88]: 46). Wer verstanden werden will, muss voraussetzen, dass so etwas wie ein verständigungsorientiertes Sprechen tatsächlich auch den Austausch von Gedanken und Ideen ermöglicht. Idealerweise geht es beim Kommunizieren um den Versuch, das zu verstehen, was der andere sagt, und zunächst die eigenen Interessen und Überzeugungen zurückzustellen. Selbstverständlich ist sich Apel bewusst, dass es keine idealen, rein rationalen und herrschaftsfreien Diskurse gibt. Jeder, der ernsthaft um Verständigung bemüht ist, müsse aber trotz besseren Wissens »merkwürdigerweise in seinem Publikum bereits die ideale Argumentationsgemeinschaft ansprechen« (ebd.: 202). Auf diese Weise versucht Apel das Prinzip Diskurs als *letztbegründetes* moralisches Prinzip abzuleiten (Apel 1989). Bekannterweise widerspricht Habermas dieser Ansicht. Ihm zufolge könne der diskurstheoretische Grundsatz allenfalls als *universell* angesehen werden. Einig sind sich Apel und Habermas aber schließlich darin, dass der diskurstheoretische Grundsatz die moralische Grundlage von Verständigung bilden kann, weil er sich als moralisches Prinzip lediglich auf die Prozedur der Aushandlung, nicht aber auf die zur Debatte stehenden Inhalte, bezieht. Im Sinne einer *Verfahrensethik* gibt er keinerlei Hinweise darauf, wie individuelle ethische Ansichten des praktischen Lebens bewertet werden sollen.

Diskursorientierung zwischen Gesinnung und Verantwortung

Apel und Habermas sind sich bewusst, dass nicht jeder, der ernsthaft argumentiert, sich automatisch auch der Metanorm der Konsensbildung

verpflichtet fühlt. Vielmehr kann auch ernsthaft argumentieren, wer einfach nur versucht, sein Gegenüber zu täuschen oder von seiner Meinung zu überzeugen. Die Diskursethik unterscheidet deswegen auch die Idee einer *ethischen Kommunikation* in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, die auf Gleichberechtigung und Solidarität abzielt, von der *strategischen Kommunikation* realer Kommunikationsgemeinschaften, bei denen es um die Selbstbehauptung in politischen Debatten geht.

Paradoxerweise sind nun aber Situationen vorstellbar, in denen ein ethisches Kommunikationsverhalten unverantwortlich erscheinen mag, beispielsweise wenn in einer politischen Aushandlungssituation eine Partei vehement versucht, ihre Interessen durchzusetzen. In diesem Fall wäre es unangemessen, wenn die Vertreterinnen und Vertreter der anderen Partei nicht gleichfalls versuchen würden, die Interessen derjenigen zu schützen, die sie vertreten. Apel hält in solchen Fällen eine strategische Argumentation für notwendig, die zwar keineswegs redlich oder aufrichtig ist, aber dem Zwecke einer langfristigen Durchsetzung des moralischen Prinzips der Diskursethik dienen soll. Apel (1990[1986a]: 141ff.) schlägt hierzu ein *moralisch-ethisches Ergänzungsprinzip* vor. Er sieht darin eine *moralische Langzeitstrategie* sowie eine Auflösung des Weberischen Dualismus zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik. Max Weber (1958[1919]) hatte diese Unterscheidung auf politisches Handeln bezogen, welches seines Erachtens niemals blind einer Gesinnung folgen sollte, auch wenn diese das Gute verheißt. Politik müsse immer auch verantwortungsbewusst die realpolitischen Konsequenzen ihrer Entscheidungen im Auge behalten. Ähnlich soll das Ergänzungsprinzip einerseits gewährleisten, dass ethisch orientierte Politik realpolitisch nicht von strategischen Offensiven unterminiert wird, dabei aber gleichzeitig die Bedingungen der gesellschaftlichen Kommunikation auf lange Sicht hin zu einer gerechteren und freieren Debattenkultur führen.

Habermas (1992: 197) lehnt dieses Ergänzungsprinzip ab, denn es erfordere »ein seiner Struktur nach paradoxes Handeln: etwas soll *zugleich* moralisch geboten sein und zweckrational angestrebt werden«. Das sei schlichtweg unmöglich. Doch sein Argument bleibt dabei seltsam abstrakt. Er begründet seine Ablehnung mit der Unvereinbarkeit von deontologischer und teleologischer Ethik. Es mag sicherlich richtig sein, dass sich diese ethischen Kalküle nicht logisch konsistent verbinden lassen, doch besagt das keineswegs, dass man sich lebensweltlich nicht für eine (unlogische) Mischung dieser Prinzipien entscheiden kann oder situativ für das, was gerade geboten oder angemessen erscheint. Ist es nicht vielmehr ein elementares Charakteristikum des tatsächlichen Lebens, dass es beständig Kompromisse einfordert, dass es theoretische Einsichten immer nur gebrochen widerspiegelt? Ist nicht die Notwendigkeit von Ambiguitätstoleranz eine zentrale Erfahrung, die immer dann gefordert ist, wenn man versucht, Theorie auf Praxis zu beziehen?

Teleologische und deontologische Ethik mögen universaltheoretisch unvereinbar sein. Dies lässt aber noch lange nicht den Schluss zu, dass sie nicht – im Sinne gegenstandsbezogener Argumentationen – unterschiedliche Positionen jeweils konsistent begründen können. Wenn eine Person Gründe hat, die Voraussetzungen einer Situation neu zu bewerten, dann kann sie auch zu einer neuen logisch konsistenten Auffassung gelangen. In solchen Fällen aber kann der Sachverhalt nicht durch eine universalistische rationale Untersuchung geklärt werden. Vielmehr ist das von Apel angeführte Theorem des *performativen Widerspruchs* interessant. Es besagt, dass eine Argumentation dann gegenstandslos ist, wenn sich innerhalb der Gedankengänge Bezüge aufzeigen lassen, die bestimmten Annahmen und Ideen widersprechen, die die argumentierende Person zuvor selbst für ihre Argumentation festgelegt hat. Auf diese Weise lassen sich partikulare Positionen einer prüfenden immanenten Kritik unterziehen. Dieses Argument ist auf eine ganz andere Art und Weise stichhaltig, als es der Habermassche Verweis auf die Unvereinbarkeit verschiedener theoretischer Ethikentwürfe ist. Das Argument des performativen Widerspruchs bezieht sich allein auf die Binnenlogik einer konkret stattfindenden Argumentation, mit der natürlicherweise immer auch der Anspruch verbunden ist, diese Argumentation sei logisch konsistent. Es kann also zur Verdeutlichung von Ungereimtheiten beitragen.

Diskurs und Transzendenz

In jedem Fall muss ein verständigungsorientierter Diskurs über die partikularen Binnenlogiken hinausgehen. Sowohl Apel wie auch Habermas halten hierfür eine Rationalisierung und die Transparenz von Argumentationen für unabdingbar. Es ist Voraussetzung jeder Kommunikation, dass versucht wird, sich durch nachvollziehbare Argumentation verständlich zu machen. Auf dieser Basis begründet sich der Anspruch der Diskursethik. Verständigung stellt sich als ein moralisches Prinzip der gesellschaftlichen Aushandlung dar, welches im Sinne eines »Gerechtigkeits- und Verantwortungsprinzip von vornherein die Interessen aller Betroffenen berücksichtigt« (Apel 1990[1987]: 281). Es entsteht die Vision einer zwanglosen Aushandlungssituation, in der sich das bessere Argument durchsetzt, allein deswegen, weil alle Beteiligten dessen Stichhaltigkeit erkennen. »Die spezifisch moralische Fragestellung löst sich vom ego- (bzw. ethno-)zentrischen Bezugspunkt je meines (oder unseres) Lebenskontextes und verlangt eine Beurteilung interpersoneller Konflikte unter dem Gesichtspunkt, was alle gemeinsam wollen könnten« (Habermas 1992: 124). Um dies zu ermöglichen schlägt Habermas zwei Grundprinzipien vor. Nach dem Diskursprinzip »D« sollen in einer Debatte nur die »Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller

Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)« (Habermas 2015[1983]: 103). Nach dem Universalisierungsprinzip »U« muss darüber hinaus jede gültige Norm der Bedingung genügen, »daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können« (ebd.: 75-76).

Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Prinzipien eine tiefgreifende Rationalisierung gesellschaftlicher Diskurse erfordern. Ganz grundlegend fordern sie allen Beteiligten nicht nur kommunikative Kompetenzen ab, sondern in wesentlich entscheidenderem Maße auch die Fähigkeit, vom eigenen Standpunkt zurücktreten zu können. Verantwortung lastet damit auf dem Individuum, in Form des Appells, diese Rationalität zu leisten. Die Habermasschen Grundprinzipien erfordern eine zumindest partielle Distanzierung von den eigenen Überzeugungen. Gefordert ist demnach eine *rationale* Selbsttranszendierung im Gespräch. Letztlich ist es demnach die Verantwortung des Einzelnen, sich selbst zu einem derart rational befähigten Subjekt heranzubilden. Entsprechend wurde zeitgeschichtlich auch Bildung und Qualitätsjournalismus propagiert und protegiert. Heute ist aber deutlich geworden, dass eine durchschnittliche Person derartige Selbstrationalisierung im Gespräch gar nicht leisten kann, also notwendigerweise überfordert ist, diese Regeln in konkreten Debatten anzuwenden. Hans Joas (1997: 284f.) betont auch, dass Selbsttranszendenz viel wahrscheinlicher der affektiven Bindung an den Gesprächspartner entspringt denn der rationalen Argumentation. Selbsttranszendenz entsteht demnach weniger einem rationalen Verstehen der Argumente des Anderen als vielmehr durch die Erfahrung, dass der Andere offensichtlich ebenso überzeugt von seiner Meinung ist, wie man selbst. Im Gesicht des Anderen (Lévinas 1998[1963]) erscheint die Ahnung eines unendlich unergründlichen fremden Kosmos.

Das Rechte und das Gute

Die Diskursethik, zumindest in der Habermasschen Ausdeutung, offenbart aber noch ein weiteres Problem. Wenn sie als Schlüssel zu moralischem Verhalten verstanden wird, gewährt sie dem Rechten, das in demokratischen Prozessen beschlossen wurde, uneingeschränkten Vorrang vor dem Guten (Joas 1997: 127ff.). Was im herrschaftsfreien Diskurs beschlossen wurde, muss schließlich verbindlich für alle Mitglieder einer Gemeinschaft gelten. Damit wird aber das moderne Rechtswesen zum alleinigen Integrationsmechanismus moderner Gesellschaften erhoben. Es waren insbesondere die Kommunitaristen (vgl. hierzu die Beiträge in

Honneth 1993 und Brumlik & Brunkhorst 1993) die darauf hinwiesen, dass das nicht ausreicht, um moderne Gesellschaften in ihrer Diversität angemessen zu integrieren und zu regulieren. Die Habermassche Diskursethik etabliert eine Trennung von Moral und Ethik, die Hans Joas (1997) insofern für verkürzend hält, als dass sie dem praktischen Leben widerspricht. Trennt man Moral, als die Sphäre universell geltender Normen des Zusammenlebens von der Ethik, die man als eine Sphäre partikularer Gesichtspunkte bezüglich der Frage nach einem guten Leben versteht, dann besteht die Tendenz ersteres der Gesetzgebung zu überantworten und zweites vollständig der individuellen Willkür zu überlassen. Zwar erkennt auch Habermas die Grenzen der Duldsamkeit, denn als Staatsbürger muss man sich ganz offensichtlich mit den Konflikten um Grenzziehungen bezüglich ethischer Fragen aller Art auseinandersetzen, doch Jaeggi (2014[1987]: 31) zufolge ist »die Trennung von Moral und Ethik faktisch häufig der erste Schritt nicht nur zu einer pragmatisch-agnostischen Haltung, sondern auch zu einem faktischen Nonkognitivismus in Bezug auf ethische Fragen, der ganz im Gegensatz zum erklärten Kognitivismus in Bezug auf moralische Fragen steht.« Für politische Prozesse wird dann vehement eine Rationalität eingefordert, während die rationale Untersuchung persönlicher Werthaltungen gleichzeitig als unangemessen abgelehnt wird. Dies führt tendenziell zu einer liberalen Position, der zufolge sich Theorie eine ›ethische Enthaltsamkeit‹ auferlegen sollte. Fragen der Ethik, also Debatten darüber, was Personen individuell für gut ansehen, und welche Ansichten dabei Geltung erlangen sollen, werden von der Diskursethik bewusst ins Private verlegt (Apel 1990[1987]; Habermas 1992; 2015[1983]). Auf der einen Seite kann das als eine Errungenschaft betrachtet werden. Die Privatsphäre wird – und das auch zurecht – vom modernen Rechtsstaat vor Übergriffen geschützt. Dies ermöglicht aber auch eine von Jaeggi prominent kritisierte Abschottung von Lebensformen im Privaten. Wenn Lebensformen zur Privatsache erklärt werden, dann ermöglicht dies auch, dass das Private in manchen Lebensformen möglicherweise nicht mehr der Schutzraum ist, den sich der moderne Rechtsstaat erträumt, sondern zum Raum der Unterdrückung und Gewalt wird. Auch Carol Gilligan (1988[1982]: 33) spricht davon, dass »eine Moral des Rechts und der Nichteinmischung wegen der in ihr ruhenden Möglichkeit, Gleichgültigkeit und mangelnde Anteilnahme zu rechtfertigen« durchaus erschreckend wirken kann. Eine derartige akademische Haltung der Nichteinmischung manifestiert sich in einem Kulturrelativismus, der durch die Orientierungslosigkeit, die er bezüglich interkultureller Fragen erzeugt, in der Kritik steht, gesellschaftliche Polarisierungen anzuheizen (Edlinger 2015; Nassehi 2015; Weiss 2017; s. a. Kap 1.3).

Die Diskursethik vertritt ein striktes *Primat des Rechten vor dem Guten*. Was moralisch geboten sein soll, wird mittels rationaler Aushandlung

demokratisch beschlossen. Dies entspricht dem Selbstverständnis eines modernen Rechtsstaates. Kein Rechtssystem wird aber jemals alle Eventualitäten des Lebens derart bedenken, dass alle Entscheidungen immer auch von allen Beteiligten als gerecht empfunden werden (Hoffmann-Riem 2001; Lotter 2012: 267ff). Jedes Rechtssystem braucht Ermessensspielräume, in denen individuelle Ansichten darüber, was im konkreten Einzelfall für gut empfunden wird, zumindest ansatzweise mitbedacht werden können. Entsprechende Verfahrensweisen sind vielen Rechtssystemen auch implementiert, doch bietet sich, wie gezeigt werden wird, ein weites Feld an Tatbeständen, die weiterhin als ungerecht empfunden werden, weil sie keiner Gerichtsbarkeit unterliegen und auch niemals justiziabel sein können. Vorfälle, die derartiges Unrechtsempfinden hervorrufen, konstituieren ein weites Feld gesellschaftlich streitbarer Sachverhalte. Es ist dies das *Feld der Kritik*, nicht nur der Gesellschaftskritik und der kritischen Theorie, sondern auch das der alltäglich gelebten Kritik. Das dieses Feld heute weitgehend von einer oppositionellen Haltung besetzt ist, wurde vorausgehend schon als problematisch thematisiert.

Instrumentalisierung der Rationalität

Daran aber ist die Diskurstheorie nicht gescheitert. Warum demokratische Verhandlungen, beispielsweise über Maßnahmen gegen den Klimawandel, bisher kaum durchschlagend wirksame Resultate erzeugt haben, liegt auch daran, dass der moralische Imperativ des rationalen Argumentierens instrumentalisiert wurde. Auf der einen Seite haben Kompetenzinitiativen, wie etwa neoliberale *think tanks*, eine Politik der Alternativlosigkeit hervorgebracht, während der Forschung und der wissenschaftlichen Expertise auf der anderen Seite zusehends die Überzeugungskraft geraubt wurde, etwa durch scheinwissenschaftliche Korruptionsversuche, wie im Falle der *tabacco strategy* (Oreskes & Conway 2010). Gleichzeitig ist auch in vielen gesellschaftlichen Bereichen eine zunehmende Rationalisierung und Kontrolle nach Maßgabe rechtlicher und bürokratischer Maßstäbe zu verzeichnen, wodurch der individuellen Vernunft oftmals unüberwindbare Grenzen gesetzt werden. Regulierungen, Normen und Vorschriften rauben Selbstwirksamkeit insbesondere dort, wo trotz drängender Problemlagen angepasste praktikable Einzelfalllösungen wegen allzu spezifischer Regeln nicht umgesetzt werden dürfen.¹

Man könnte nun zu dem Schluss kommen, dass korrumpierende strategische Kommunikation die ethisch-moralischen Ansprüche der

1 Beispielsweise wurde es im Herbst 2020 während der COVID-19 Pandemie Schulen verboten, privat gespendete Luftfilteranlagen zu betreiben.

Diskurstheorie ad absurdum geführt und damit der Bürokratie und autoritären Bestrebungen den Weg geebnet haben. Vielleicht hätte die Diskurstheorie dem von Apel vorgeschlagenen Ergänzungsprinzip mehr Aufmerksamkeit schenken sollen. In diesem Sinne werden im Folgenden die Bedingungen untersucht, unter denen es angemessen erscheint, zwischen strategischem Argumentieren und verständigungsorientierter Kommunikation, oder auch zwischen Kritik als Opposition und Kritik als Mediation zu mändern. Bevor aber diese Frage diskutiert wird, noch kurz ein Blick auf die jüngeren Entwicklungen gesellschaftlicher Verantwortungsverhältnisse.

2.3 Verantwortung nach der Verantwortungsethik

Die bisher genannten Autorinnen und Autoren haben den *Begriff der Verantwortung* zu einer Schlüsselkategorie der praktischen und der Moralphilosophie gemacht (Bayertz 1995; Banzhaf 2012). Damit war der Begriff in den 1970er - 80er Jahre prominent in den politischen Debatten präsent. In den 80ern aber erlebte er mit der konservativen Revolution unter verändertem Vorzeichen eine weitere Konjunktur.

Der Aufstieg der Eigenverantwortung

Yascha Mounk (2017a) beschreibt eine schleichende Verlagerung von strukturellen Überlegungen auf der gesellschaftlichen Ebene (*responsibility*) hin zu einer Betonung des Individuums und dessen persönlicher Verantwortung (*accountability*). Der kollektive Charakter der Verantwortung sei dabei sukzessive aus dem Blick geraten. In Ratgeberliteratur, Kolumnen und der politischen Sprache werde an die Eigenverantwortung des Einzelnen appelliert und so sei schließlich unsere gesamte moralische Vorstellungskraft tief von diesem Begriff erfasst worden. Selbst unsere Vorstellungen von der Natur eines Wohlfahrtsstaates hätten sich dadurch verändert.

Dem Individuum wird in nahezu allen Lebensbereichen zunehmend Verantwortung zugeschrieben, so etwa für die eigene Gesundheit, Bildung oder Zukunftsabsicherung. Um individuell Vorsorge treffen zu können wird dem Individuum auferlegt, seine zukünftigen Bedürfnisse schon vorab zu ermitteln. Stillschweigend geht damit natürlich die Erwartung einher, jede und jeder solle diesen Aufforderungen auch nachkommen. Im Umkehrschluss entstehen damit potenziell auch entsprechende Schuldzuschreibungen. Fälle von persönlichen Notlagen erscheinen dann allzu leicht als Fälle verfehlter Eigenverantwortung. Damit entsteht auch

die Tendenz zu Ansichten, die die Benachteiligten einer Gesellschaft pauschal diffamieren, wie etwa die folgende:

»Citizens exercise personal responsibility when they do the hard work and make the prudent choices that will ensure they have enough money to take care of their own needs. Citizens fail to exercise personal responsibility, by contrast, when they are so lazy, or make such foolish choices, that they wind up asking for collective assistance. Responsibility, in short, has become a form of accountability for our actions.« (Mounk 2017b)

Mounk zufolge befinden wir uns heute in einem ›Zeitalter der Verantwortung‹, denn es habe sich eine Rhetorik der *persönlichen Verantwortung* durchgesetzt. Gerät eine Person in eine Notlage, dann wird das tendenziell als eigenes Verschulden angesehen und es liegt nahe, dieser Person den Anspruch auf Unterstützung durch die Gemeinschaft abzuspüren. Implizit schwingt dabei die Einschätzung mit, Menschen seien die alleinigen Souveräne ihres Lebens. Wer erfolgreich ist, der glaubt auch gerne, dass nur er allein für seinen Erfolg verantwortlich ist, dass er eben die richtigen Entscheidungen getroffen und die richtigen Haltungen habe. Nicht nur in Deutschland wurden derartige Auffassung etwa im Prinzip des Förderns und Forderns in vielen Bereichen der Sozialpolitik eingeführt. Bezüglich einer entsprechenden Arbeitsmarktpolitik bedeutet das beispielsweise, dass erwerbsfähige Hilfebedürftige alle sich ihnen bietenden Möglichkeiten zur Beendigung oder Verringerung ihrer Hilfebedürftigkeit ausschöpfen müssen. Tun sie das nicht, dann drohen Sanktionen, bis zur Aussetzung der Hilfszahlungen. Dabei wird außer Acht gelassen, dass es letztlich einer Behörde obliegt zu beurteilen, welche Maßnahmen möglich und angemessen sind. Eine Behörde kann dies aber – um Willkür und Missbrauch auszuschließen – nur nach klaren bürokratischen Vorgaben beurteilen. Damit wird paradoxerweise das unmöglich gemacht, was ein solches System überhaupt nur gerecht machen könnte: eine faire und angemessene, das heißt individualisierte Beurteilung des jeweiligen Einzelfalles. Es entsteht eine Atmosphäre der Kontrolle nach Vorschriften, in der individuelle Gründe allzu leicht zu Ausreden degradiert werden. Das kommt einer strukturellen Verurteilung der Hilfebedürftigen gleich. Mounk (2017a/b) zufolge ist diese strafende Haltung gegenüber den Mitmenschen eine zutiefst verhängnisvolle Angelegenheit. Sie verkennt, was eine Gemeinschaft ihren Mitbürgern als unveräußerliche Rechte zuerkennen sollte: das Recht auf Wahrung der menschlichen Würde. Dies müsse allen Menschen, unabhängig von deren Entscheidungen, zuerkannt werden.

Ebenso gerät sukzessive aus dem Blick, dass auch strukturelle Faktoren Ursache individueller Notlagen sein können. In poststrukturalistischen Betrachtungen wird deshalb in der Regel auch von einer Naturalisierung

dieser Art von Verantwortung ausgegangen. Die erhobenen Forderungen nach Eigenverantwortung erfahren in den Subjektivierungsweisen der Individuen eine Verkörperung und bewirken so einen vorausseilenden Gehorsam. Als Basis der Vorstellung individueller Verantwortung lässt sich so beispielsweise eine individualisierende Biopolitik erkennen, die zur Selbstvermessung und Selbstoptimierung veranlasst. Es entsteht etwa die Aufforderung durch *smart watches* die eigenen Vitaldaten und Bewegungsleistungen aufzeichnen. Auch eine neoliberale Wohnungspolitik findet auf diese Weise ihren Ausdruck in einem entfesselten Immobilien- und Wohnungsmarkt und das responsabilisierte Verständnis von Sicherheit drückt sich in immer unübersichtlicheren Angeboten der Versicherungsbranche aus. Verantwortung erscheint heute als unhintergehbare Imperativ. In poststrukturalistischer Perspektive hat sich die Rede von Verantwortung als moralischer Grundsatz universalisiert und damit als Macht etabliert. Weil aber in poststrukturalistischem Sinne jede Idee einer universalisierten Moral als Unterdrückung erscheint, wird Verantwortung kategorisch zurückgewiesen und Effekte von persönlich empfundener Verantwortung entsprechend als trügerisch empfunden und zum gouvernementalen Machteffekt erklärt.

Der kritische Poststrukturalismus strebt eine Entunterwerfung der Subjekte von jeglichen moralischen Imperativen an. Die von den Beförderern der kritisierten Responsibilisierung erhobenen Argumente entsprechen aber ironischerweise genau dieser poststrukturalistischen Logik. Bestimmte Verhaltensdispositionen einer Bevölkerungsmehrheit, so wird argumentiert, müssen ökonomisch oder politisch als Voraussetzung betrachtet werden (subjektivierende Macht). Man müsse doch sehen, dass viele Menschen sich auf den Sozialleistungen, die lange Jahre zu großzügig verteilt worden seien, ausruhen. Ebenso könne man auch nicht einfach Marktprinzipien aushebeln, die den Menschen in Fleisch und Blut übergegangen (subjektiviert) seien. Man könne nicht einfach ökologisch nachhaltigere Waren produzieren, wenn sich nicht vorher etwas am Konsumverhalten ändert. An dieser Stelle erübrigt sich schließlich jede weitere Diskussion um Verantwortung, denn auf diese Weise kann man sie für sich selbst beliebig ablehnen und anderen zuschreiben. Wenn privilegierte Personen mit Entscheidungsbefugnissen auf diese Weise von ihrer eigenen gesellschaftlichen Verantwortung ablenken und die Verantwortung derart unspezifisch den Unterprivilegierten zuschreiben, dann fühlt man sich an Bruno Latours (2008: 53f) Essay »wir sind niemals modern gewesen« erinnert. Dort erklärt ein Weißer, hier als Sinnbild der personifizierten Moderne, in gespaltener Zunge einem Indianer die Vorzüge des modernen Denkens. Dabei wechselt er wiederholt die Position. Je nachdem wie es ihm gerade passt, betont er dabei jeweils die gestaltbare soziale Konstruktion oder die unhintergehbare Realität der sozialen Verhältnisse.

Doch die poststrukturalistische Kritik der Responsibilisierung eröffnet eine wichtige Perspektive. Indem sie nahelegt, dass sich hinter dem Ruf nach Verantwortung anderweitige politische oder ökonomische Interessen verbergen können, verdeutlicht sie eindringlich den Missbrauch, der im Namen der Verantwortung begangen werden kann. Damit dekonstruiert sie aber nicht mehr als die politische Instrumentalisierung des Begriffs, die durch dessen *Reduktion auf Selbstverantwortung* möglich wird. Um dieser Unverbindlichkeit von Verantwortung zu entgehen, muss gefragt werden, ob Verantwortung nicht doch auch ein wichtiges Prinzip des menschlichen Zusammenlebens darstellt.

Die Rationalisierung der Verantwortung vor dem eigenen Gewissen

Responsibilisierung könnte nicht stattfinden, wenn es nicht auf breiter gesellschaftlicher Basis eine große Bereitschaft gäbe, Verantwortung zu übernehmen und Zuschreibungen individueller Verantwortung als gerechtfertigt zu empfinden. Woher aber kommt diese Bereitschaft? Georg Picht (1969) zufolge ist die moraltheoretische Verwendung des Begriffs der Verantwortung christlichen Ursprungs. Sie geht weit über sozial kodifizierte Formen von Verantwortung, wie etwa rechtlich gegebene Haftung, Rechenschafts- oder Fürsorgepflicht, hinaus. Zu der Verantwortung, die man *für* etwas oder *für* jemanden trägt, trete mit dem christlichen Einfluss die Vorstellung, es gäbe auch eine Verantwortung *vor* einer höheren Instanz. In der christlichen Vorstellung trage man Verantwortung vor Gott. Picht zufolge erzeugt die Rede von Verantwortung damit einen Bedeutungsüberschuss, der erst einmal überhaupt nicht abgrenzbar ist, da die Instanz, vor der man Verantwortung trägt, der eigenen Position unermesslich überlegen ist. Der Wille Gottes ist letztlich unergründlich. Entsprechend kann ein Mensch es nicht vermeiden, sich auf die ein oder andere Art schuldig zu machen. Im christlichen Sinne ist es das Wesen der Sünde, dass man ihr niemals vollständig ausweichen kann.

Picht argumentiert nun, dass Theologie und Seelsorge die Menschen dazu erzogen haben, diesen Bedeutungsüberschuss zu internalisieren und ihr Dasein im Hinblick auf die Heilsgewissheit ihrer Seele auszurichten. Im neuzeitlichen Denken sei dann schließlich das denkende Ich an die Stelle Gottes getreten und zu dieser maßgeblichen Instanz der sittlichen Vernunft erhoben worden. »Deshalb wird die Verantwortung als Verantwortung vor dem eigenen Gewissen, das heißt als Verantwortung vor sich selbst, als Selbstverantwortung verstanden« (Picht 1969: 320). Dieser Auffassung folgend entsteht für den modernen Menschen damit eine Verpflichtung zu verantwortungsvollem Handeln, dessen Maßstab aber nun alleiniger selbst sein muss. Nicht mehr eine Institution, wie etwa die Kirche, hat noch die Deutungshoheit, diesen Bedeutungsüberschuss

zu explizieren. Naheliegend also, dass die Moralphilosophie mit zahlreichen rationalen Angeboten versucht, diese Lücke zu schließen. Im aufklärerischen Sinne soll jede und jeder Einzelne befähigt werden, für sich selbst gutes Handeln zu begründen. Entsprechend ergibt sich heute der Imperativ, dass jede und jeder für sich selbst die *Pflicht* hat, ihre oder seine persönliche Verantwortung in Bezug auf die gesellschaftlichen Zeitfragen zu bestimmen. Die hierzu notwendigen Rationalisierungen von Verantwortung können aber letztlich nur gelingen, wenn es möglich ist, eindeutige objektive Kausalzusammenhänge zu bestimmen, die zwangsläufig zu wünschenswerten oder eben nicht wünschenswerten Ergebnissen führen. Das aber ist die Krux an der Sache. Wenn es beispielsweise um die großen Selbstgefährdungen moderner Gesellschaften durch Hochtechnologie, Biotechnik und ökologische Problematiken geht, dann lässt sich kaum eindeutig bestimmen, wie individuelles Handeln ausgerichtet werden müsste, um auf gesamtgesellschaftlicher Ebene risikominimierend wirksam zu sein. Zwar ist eindeutig, dass der Ausstoß von Treibhausgasen den Klimawandel antreibt. Keineswegs geklärt ist aber die Frage, ob nun politischer Aktivismus oder persönlicher Verzicht einen größeren transformierenden Einfluss auf diese Zusammenhänge bewirken kann. Dies spiegelt sich beispielsweise in der Frage um nachhaltiges Konsumverhalten wider. Auf der einen Seite steht eine Position, die den Konsumenten in mehrfacher Hinsicht als überfordert ansieht. Damit wird Konsumentenverantwortung »zwar nicht obsolet, aber in ihrem Anspruch und ihren Möglichkeiten stark relativiert« (Grunwald 2018: 434). Menschen leben in politisch gewollten Strukturen und in dieser Auffassung sind es die Rahmenbedingungen, Systemzwänge und Anreizsysteme, die geändert werden müssen. Die andere Seite sieht hingegen eine »überforderte Politik« und begreift den individuellen Konsum als das maßgebliche Instrumentarium einer nachhaltigen Transformation (Paech 2018). Die Auffassungen von individueller Verantwortung könnten also konträrer nicht sein. Für die einen ist sie der Königsweg zu einem moralisch guten Leben, für die anderen liegt in ihrer Betonung entweder maßlose Selbstüberschätzung oder ein Versuch gouvernementaler Steuerung oder gar Unterdrückung.

Die Heftigkeit und Vielfältigkeit der Positionen zeugen von widerstrebenden Tendenzen zwischen der Forderung nach einer *Ausdehnung von Verantwortung* und Hinweisen auf die *Grenzen menschlicher Verantwortungsfähigkeit* (Kaufmann 1995). Im Sinne der Diskursethik wünscht man sich nun vielleicht, die unterschiedlichen Auffassungen würden produktive Debatten entstehen lassen, wodurch Maßnahmen beschlossen werden könnten, die notwendigen Verantwortlichkeiten produktiv zu regulieren. Die zunehmende politische Polarisierung verweist aber eher darauf, dass Rationalisierungen von Verantwortung allzu leicht zu Dogmen werden und damit unversöhnliche Lagerbildungsprozesse bewirken.

Darüber hinaus bringt der Imperativ zur Eigenverantwortung psychologische Problematiken mit sich, nicht nur weil er, sofern er ernst genommen wird, zwangsläufig in die Überforderung führen muss sondern auch, weil er das Motiv der Schuld oder des sich Mitschuldigmachens in sich trägt. Die zunehmende gesellschaftliche Uneinigkeit ist ein guter Grund sich weiter auf die Suche nach Verantwortung zu begeben und sich vor allem *den* Dimensionen von Verantwortung zuzuwenden, die außerhalb der engen Vorstellungen von Eigenverantwortlichkeit liegen.

2.4 Verantwortlichkeiten und die soziale Kodierung von Verantwortungsbereichen

Der Idee der Eigenverantwortlichkeit zufolge kann eine Person nur für eine Handlung vollumfänglich verantwortlich sein, die sie bewusst ausführt, trotz besseren Wissens unterlässt oder wenn sie aus grober Unachtsamkeit heraus Fehler begeht, die sie hätte vermeiden müssen. Verantwortung liegt demnach primär auf der Handlung und nur insofern auf den Folgen dieses Handelns, als dass retrospektiv abgeschätzt wird, ob die Wahrscheinlichkeiten des Eintreffens negativer Folgen absehbar waren und richtig kalkuliert wurden (Nida-Rümelin 2011). Heutige Rufe nach Verantwortung, etwa wenn die Verantwortung für den eigenen ökologischen Fußabdruck, die private Altersvorsorge oder individuelle Versicherungsportfolios eingefordert wird, folgen aber nur scheinbar diesem autonomistischen Ethos der Eigenverantwortlichkeit durch richtiges Handeln. Angesichts ihres zukunftsbezogenen Charakters zielen sie darauf ab, bestimmte Ergebnisse zu produzieren, die ohne einen Begriff kollektiver Verantwortung nicht verstanden werden können. Das richtige Handeln steht im Zeichen eines gemeinschaftlichen Zieles.

»Im Gegensatz zum *handlungsbezogenen* Ex-post-Begriff der Verantwortung ist der Ex-ante-Begriff primär *ereignis-* und *zustandsbezogen*. Das Ziel der Verantwortung ist primär die Herstellung bestimmter Güter und die Vermeidung bestimmter Übel und nicht - wie in den ›deontologischen‹ Bereichen der Moral - die Ausführung oder Unterlassung bestimmter Handlungen.« (Birnbacher 1995: 147)

Im Gegensatz zu Verhaltensnormen wird die Art und Weise, wie verantwortliches Handeln innerhalb eines Verantwortungsbereiches aussehen könnte, nicht festgelegt. In einer Ex-ante Bestimmung von Verantwortung werden allenfalls grob umrissene Ziele benannt und vielleicht einige konkretere Ergebnisse bestimmt, die wünschenswerter Weise eintreten oder ausbleiben sollten, etwa ein Versicherungsportfolio erstellen, um sich damit vor Altersarmut zu schützen. Festzustellen, was genau

dazu getan werden muss, liegt im Ermessen der betreffenden Person. Das Ziel aber ist ein gemeinsames; Altersarmut zu reduzieren bei gleichzeitiger Entlastung des Rentensystems. Ebenso werden bei Verantwortungsbereichen innerhalb organisatorischer Strukturen Personen mit komplexen Aufgaben, wie etwa der Leitung bestimmter Organisationseinheiten betraut. In der Regel werden hierzu Verantwortungsbereiche abgegrenzt innerhalb derer wiederum bestimmte Aufgabenbereiche ausgewiesen werden. Hier wird auf *kooperative Verantwortung* gesetzt, die davon ausgeht, dass ein gewisses intersubjektives Verständnis bezüglich des zu erfüllenden Aufgabenbereiches existiert. Der Begriff der Verantwortung bezieht sich also primär auf die Mitwirkung an einer gemeinsamen Sache, die dem gesellschaftlichen Bereich zugeordnet ist, in dem sich der Verantwortungsbereich befindet. Verantwortung überschreitet also naturgemäß das Individuum.

Wie Verantwortung das Individuum überschreitet

Bei kooperativer Verantwortung wird in der Regel ein *common sense* über die Prinzipien, Ziele und Zwecke des jeweiligen gesellschaftlichen Bereiches vorausgesetzt. Ein wesentlicher Aspekt eines *common sense* ist aber, dass er nicht im Einzelnen expliziert wird. Es wird angenommen, dass die jeweiligen Bewerberinnen und Bewerber für eine verantwortungsvolle Tätigkeit den notwendigen Kontext kennen, weil sie diese Kenntnis beispielsweise durch ihre berufliche Ausbildung gewonnen haben. Mit der Übernahme eines Verantwortungsbereichs werden initial weitgehend unbestimmte Schutz-, Fürsorge- oder Aufsichtspflichten übertragen. In der Regel gibt es im Verlauf der Tätigkeiten dann regelmäßige Abfragen an die Verantwortungspersonen, in denen diese ihr Handeln darstellen oder begründen müssen. ›Verantwortung‹ gründet auf dem Wortstamm ›antworten‹ (Banzhaf 2002; Nida-Rümelin 2011). ›Verantwortlich sein‹ bedeutet demnach so viel wie ›eine Antwort schuldig sein‹ und ›sich verantworten‹ so viel wie ›jemandem Antwort geben‹. Dies ist aber kein Appell an ein vollkommen autonomes Subjekt. Die Gründe, die bei der Abfrage von Verantwortung zur Sprache kommen, liegen nicht im Individuum alleine, sondern Nida-Rümelin (2011) zufolge in einer *strukturellen Rationalität*. Diese stelle sich als ein Netz von Begründungsspielen dar, mittels derer Verantwortung im jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhang verhandelt, akzeptiert oder zurückgewiesen wird. Innerhalb dieser Begründungsspiele existieren immer auch spezifische Erklärungen darüber, was den kooperativen Charakter der jeweiligen Praktiken konstituiert. Diese Erklärungen sind Aufforderungen, nicht egoistisch eigennützige Ziele zu verfolgen, sondern seine Eigeninteressen hinter der Erreichung des gemeinsamen Zieles zurückzustellen:

»Jeder einzelne trägt dann eine Verantwortung für diese kollektive kooperative Praxis. Diese Verantwortung lässt sich nicht herunterbrechen auf die Folgenabschätzung des eigenen Tuns« (ebd.: 123). Dies gelte in ganz unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen. So könne man beispielsweise seine Mitverantwortung für die Regierungsübernahme einer autoritativen Partei nicht zurückweisen, wenn man diese gewählt hat – und sei das nur als Protestwähler. Auch wenn die Stimme des Einzelnen keineswegs den Ausschlag gegeben haben mag, so erwartet es doch die demokratische Idee, dass man nach seiner Überzeugung wählt. Entsprechend habe man Nida-Rümelin zufolge seine Stimme dem Autoritarismus gegeben. Derartige rationale Begründungszusammenhänge würden die gültigen von den ungültigen, die akzeptablen von den nicht-akzeptablen Gründen trennen und sich in allen Lebensbereichen und -stilen nachweisen lassen.

Obwohl auf gesellschaftlichen Positionen immer nur Einzelpersonen mit entsprechender Verantwortlichkeit betraut werden können, bleibt Verantwortung aber nicht auf den tatsächlichen konkreten Einflussbereich dieser Einzelpersonen beschränkt. Verantwortung ist sozial kodiert, denn von Personen, die derartige Verantwortlichkeiten übernehmen, werden in der Regel auch bestimmte Kompetenzen erwartet. Darunter zählen kognitive, kommunikative und moralische Fähigkeiten (Kaufmann 1995: 88ff.). *Kognitive Fähigkeiten* werden in der Regel über entsprechende Ausbildungsgänge oder spezielle innerbetriebliche Qualifizierungsmaßnahmen abgeprüft und ausgebildet. Das Weiterlernen der Verantwortungspersonen wird mittels hierarchischer Systeme von Karrierestufen honoriert. *Kommunikative Fähigkeiten* sind erforderlich, da verantwortungsvolle Handlungsfelder häufig im Schnittfeld vieler unterschiedlicher Meinungen und Positionen liegen und deswegen auch entsprechend konfliktträchtig sein können. Es ist also wichtig, dass eine mit Verantwortung betraute Person ihre Entscheidungen und ihr Handeln überzeugend darzustellen weiß. Ebenso muss sie kritikfähig sein und andere Meinungen reflektieren und respektieren können. Zu den *moralischen Fähigkeiten* gehört schließlich auch die Bereitschaft, die *Regeln* des Handlungsbereiches einzuhalten und auch dessen grundlegende *Werte*, zumindest weitgehend, zu teilen. Im Konfliktfall müssen die Verantwortungstragenden auch ihre persönlichen Interessen dem Verantwortungsbereich unterstellen. Verantwortlichkeit stellt sich demnach als Verantwortung *vor* den Aufgaben einer gesellschaftlichen Position dar, beispielsweise in der Politik, oder als Verantwortung *vor* einer Institution als Arbeitgeber oder einem Auftraggeber.

In diesem Sinne kann auch zwischen *Aufgaben-* und *Rechenschafts-verantwortung* unterschieden werden, wobei erste zukunftsorientiert bestimmten Rollen, Funktionen und Ämtern zukommt, bezieht zweite sich auf bereits vollzogene Handlungen. In diesem Sinne vertritt Eva

Buddeberg (2011) einen diskurstheoretischen Begriff von Verantwortung. Ähnlich wie Nida-Rümelin beschränkt auch sie Verantwortung auf begründetes Handeln und versteht sie als auf rational oder sprachlich explizierbaren Gründen fußend. Demnach wird mit jeglichem Handeln der Anspruch verbunden, dass es auch gerechtfertigt werden kann und dieser Anspruch auf Nachfrage auch eingelöst wird. In diesem Sinne werden bestimmte Aufgaben- und Verantwortungsbereiche auch durch explizite Regelwerke reglementiert, etwa Straßenverkehr durch Verkehrsregeln, die Betreuung von Kindern durch pädagogische Ziele oder handwerkliche Leistungen durch Gewährleistungsansprüche. Dies geschieht, um einmal erreichte Standards nachhaltig zu sichern, erwünschte Folgen wiederholbar zu machen und um schädliche Verhaltensweisen zu unterbinden. Erfahrungen werden tradiert damit nicht jede Einzelperson alle erdenklichen Fehler erst einmal selbst machen muss. Entsprechend werden Ausbildungsgänge etabliert, um Individuen kompetent zu schulen und die notwendigen Qualifikationen zu prüfen. Fachbezogenes Wissen, professionelle Verhaltensstandards, definierte Anforderungen und Leistungsprofile sollen helfen, die Gefahr unerwünschter Ereignisse im Sinne *kooperativer Verantwortung* zu minimieren.

Regulierung und Bürokratisierung

Die Betonung von Verantwortung zieht also ganz natürlich eine zunehmende Regulierung und Bürokratisierung aller Praxisbereiche nach sich, die paradoxerweise wiederum das Gegenteil von Eigen- oder Selbstverantwortung gewährleistet. In ihrer Funktionsweise widersprechen sie der Idee, dass jede Einzelperson, aus ihrer persönlichen Erkenntnisfähigkeit heraus, die jeweils situationsbezogen besten Entscheidungen treffen soll. Regulierung und Bürokratisierung beschränken das Handeln, um unerwünschtes Verhalten zu vermeiden. Darüber hinaus sollen sie der Institution und der Verantwortungsperson auch Rechtssicherheit im Falle eines Unglücks oder einer Klage garantieren. Im ungünstigsten Fall verliert eine Aufgabe durch Regulierung aber den Charakter einer verantwortungsvollen Tätigkeit und es besteht die Gefahr, dass die Einhaltung der Regeln zum Hauptaugenmerk wird. Dies widerspricht aber dem, was wir in diesem Kapitel zunehmend als Verantwortung erkennen:

»*Verantwortungsvolle Aufgaben sind dem Allgemeinverständnis nach solche, bei denen eine bloße Pflichterfüllung nicht genügt. [...] ›Verantwortungsvolle Aufgaben‹ sind Aufgaben, deren Lösung typischerweise nicht im voraus feststeht, sondern ein charakteristisches Moment der Eigenständigkeit, einen Handlungsspielraum auf Seiten des Verantwortungsträgers voraussetzt, den er durch spezifische Qualitäten seiner eigenen Person ›ausfüllen‹ muß.*« (Kaufmann 1995: 82 mit Bezug auf Picht 1969)

Zur Erfüllung verantwortungsvoller Aufgaben wird am besten flexibel und sachorientiert vorgegangen. Am effektivsten werden sie erledigt, indem eine aktuelle Handlungsstrategie am jeweils vorliegenden Gegenstand ausgerichtet wird. Je mehr aber der Gestaltungsspielraum einer Stellung schwindet, desto mehr reduziert sich die Verantwortung für den kooperativen Nutzen oder für die Klientel, die von der Position bedient werden sollte. Von der Verantwortungsperson wird hauptsächlich erwartet die Funktionsweise ihrer Position zu erhalten. Aus der Zuständigkeit für die Erfüllung einer Aufgabe wird die Zuständigkeit für ein formales Amt. Unter derartigen Voraussetzungen kann sich eine ›Dialektik der Herrschaft‹ entfalten (Picht 1969: 338), in der Zuständigkeit Gefahr läuft, rein als Regentschaft über einen Aufgabenbereich verstanden zu werden. Verantwortung rein in einem gesellschaftlichen Äußeren zu verorten, im Diskurs (Buddeberg 2011) oder einer strukturellen Rationalität (Nida-Rümelin 2011), beinhaltet demnach ebenfalls eine Verkümmern des Verantwortungsbegriffs.

2.5 Die performative Beziehungshaftigkeit von Verantwortung

Verantwortung kann, wie gezeigt wurde, weder auf eine normative Selbstverpflichtung des Subjektes noch auf Begründungsspiele, Diskurse, institutionelle Haftung oder dienstliche Pflichterfüllung innerhalb eines Verantwortungsbereiches reduziert werden. Während die erste Auffassung die menschliche Freiheit überzeichnet, überbetont die zweite die strukturelle Fremdbestimmung. Umfassende Eigenverantwortung kann keinem Individuum abverlangt werden. Genauso wenig aber erschöpft sich Verantwortung ausschließlich in strukturellen Gegebenheiten. Es muss also tiefergehend analysiert werden, unter welchen Bedingungen sich Verantwortung überhaupt konstituiert.

Nicht all unser Tun wird auch tatsächlich auf Verantwortung hin befragt. »Ein Zug entgleist, und alsbald stellt sich die Frage: Wer ist dafür verantwortlich? Das Entgleisen des Zuges ist keine moralische Handlung« (Picht 1969: 325). Die Frage nach der Verantwortung geht in diesem Falle nicht etwa vom Handlungssubjekt aus, sondern vom Geschehen. Verantwortung im Sinne einer Rechenschaftspflicht taucht überhaupt nur dann auf, wenn es einen konkreten Anlass gibt, Taten oder die Folgen von Handlungen einer Bewertung zu unterziehen. Zwar ist der Täter »immer ihr Urheber, aber dies allein läßt die Frage nach seiner Verantwortung gar nicht auftauchen« (Ingarden 1970: 15). Es kommt entscheidend darauf an, wie sich die Ereignisse entwickeln. Verantwortung hat eine performative Dimension. Nur im Einzelfall kann

gefragt werden, was ursächlich für das Entgleisen des Zuges war. Bei der sprichwörtlichen ›Verkettung unglücklicher Umstände‹ entstehen Unfälle aus Ereignissen und Handlungen, die einzeln für sich genommen wenig problematisch sind, die aber in ihrer sequenziellen Abfolge das Unglück herbeiführen. So kann ein externes Ereignis auf den gesamten Arbeitszusammenhang einwirken und obwohl jede und jeder Einzelne seinen Beitrag verantwortungsbewusst leistet, wird die spezielle Besonderheit der Situation nicht erkannt, die Effekte addieren sich und es kommt zu einem Unglück. Soll nun die Verantwortung der einzelnen Beteiligten bemessen werden, muss hinterfragt werden, welche individuellen Freiheitsgrade die Personen hatten, die Ereignisse des größeren sozialen Zusammenhangs auf ihr eigene Weise zu gestalten oder zu beeinflussen. Der individuelle Umgang mit der Verantwortung sollte also näher betrachtet werden.

Verantwortung und Vertrauen

Wenn sich verantwortungsvolle Tätigkeiten also durch eine gewisse Unbestimmtheit der zu erfüllenden Tätigkeiten auszeichnen, wie kann dann der Einzelne dieses spezifische Mehr, diesen Bedeutungsüberschuss gegenüber der reinen Pflichterfüllung gewährleisten? Wie kann er sich einen derartigen, mit dieser Vorstellung von Verantwortung benannten, jedoch weitgehend unbestimmten, höheren Anspruch zu eigen machen? Der mit dieser Idee von Verantwortung verbundene Anspruch korreliert mit dem Vertrauen, das in eine Person gesetzt wird, wenn ihr eine Aufgabe übertragen wird. Die Übernahme von Verantwortung schließt also gleichzeitig das notwendige Vertrauen ein, diese Aufgabe angemessen zu erfüllen. Gerade weil eine verantwortungsvolle Tätigkeit bezüglich ihres konkreten Inhaltes, der konkreten Schritte der Umsetzung sowie der zu erzeugenden Ergebnisse nur teilweise absehbar ist, benötigt die Person, die diese Verantwortung übernehmen soll, Vertrauen im Sinne eines Handlungsspielraumes. Mit der Gewährung dieses Handlungsspielraumes kann sie ein Vorgehen entwickeln, für das es bisher keine eindeutigen Regeln oder Handlungsanweisungen gibt oder geben kann. Ohne diesen Vertrauensvorschuss wäre Verantwortungsübernahme also schlicht nicht möglich: Verantwortung bedarf eines Vertrauensverhältnisses.

In sozialen Kontexten der Verantwortungsübernahme wird eine besondere Beziehungsweise etabliert. Einer Ärztin bringen wir insofern Vertrauen entgegen, als dass wir von ihr eine Behandlung nach bestem Wissen erwarten. In der Regel hat sie dabei die Hoheit über dieses Wissen. Als Patientin begeben wir uns damit in ein asymmetrisches Verhältnis. Wir erwarten aber auch, dass wir als ein individueller Mensch behandelt werden. Wir erwarten, dass die Ärztin unsere Leiden ernst nimmt und

selbst dann noch nach einer Ursache sucht, wenn sie schon alle gängigen Erklärungen ausgeschlossen hat. Außerdem erwarten wir, dass die Ärztin eine Krankheit erkennt, selbst wenn es keine dringlichen Anzeichen gibt, in unserem speziellen Fall aber eher unauffällige Parameter in Zusammenhang mit unseren individuellen Voraussetzungen und speziellen Lebensumständen auf eine Krankheit hindeuten. Die Ärztin schätzt ihre Patientinnen und Patienten aber nicht nur bezüglich des Gesundheitszustandes ein, sondern auch bezüglich deren Haltung ihrer fachlichen Autorität gegenüber. Verhalten wir uns der Ärztin gegenüber beispielsweise skeptisch und kontrollierend, erreichen wir sehr wahrscheinlich das Gegenteil dessen, was wir damit bezwecken wollen. So eine Haltung könnten wir beispielsweise dann entwickeln, wenn wir uns das medizinische Wissen als eine harte Naturwissenschaft mit eindeutigen Wahrheiten vorstellen. Dann sind wir vielleicht davon überzeugt, dass jede Information, die wir selbstständig recherchieren, zur gemeinsamen Wahrheitsfindung beiträgt. Wir werden aber sicherlich enttäuscht, wenn wir erwarten, dass die Ärztin uns dadurch eine bessere individuelle Behandlung zuteilwerden lässt. Sehr wahrscheinlich wird sie uns nicht mehr als ihre grundlegende Pflichterfüllung entgegenbringen. Sie tut dies dann aber nicht aus verletzter Eitelkeit, sondern um ihrer Rechtssicherheit willen. Sie wird annehmen, dass wir im Fall des Scheiterns einer Behandlung ebenso emsig versuchen werden, ihr einen Fehler nachzuweisen. Sie wird mit ihrer Behandlung nicht über die verbrieften gängigen Standards hinausgehen, um im Falle eines unvorhergesehenen Zwischenfalles keine Klage fürchten zu müssen. Um erkennen zu können, warum wir das von ihrer Seite notwendige Vertrauen verspielt haben, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass auch medizinisches Wissen weniger eindeutig und standardisiert ist, als vielfach angenommen wird. Viele Symptome sind keineswegs eindeutig und viele Standardmethoden oder Medikamente sind auch nicht für alle erdenklichen Patientengruppen untersucht und getestet worden. Im Zweifelsfall wird sich für jede beliebige Überzeugung auch eine entsprechende Quelle finden. Für eine individuelle Behandlung müssen Ärztinnen und Ärzte unter Umständen auch über Standardannahmen hinausgehen und individuelle Behandlungen ohne Erfolgsgarantie ausprobieren. Mit fast allen Therapieformen sind immer auch gewisse Gefahren und Unsicherheiten verbunden. Streng genommen ist jede Therapie eine Einflussnahme auf den körperlichen Zustand einer Patientin oder eines Patienten und Nebenwirkungen gefährden entsprechend die Unversehrtheit des Körpers. Bei fehlendem Vertrauensverhältnis fürchten Ärztinnen und Ärzte zu Recht Regressansprüche in Fällen, in denen eine Behandlung nicht vollständig und unmittelbar zum Wohlbefinden einer Patientin oder eines Patienten beiträgt. Im gerichtlichen Streitfall können Ärztinnen und Ärzte ihre Maßnahmen letztlich nur durch den Verweis auf standardisierte Therapien rechtfertigen, die

im Zweifelsfall aber paradoxer Weise keine individualisierte Behandlung ermöglichen. Im Einzelfall sind es also immer Patientin und Ärztin gemeinsam, die eine spezifische Verantwortlichkeit konstituieren, und zwar in genau der individuellen Art und Weise, wie sie ein Vertrauensverhältnis zueinander entwickeln. Durch ihre Beziehung bringen beide gemeinsam diese Verantwortlichkeit hervor.

Mehr als die Summe der Beteiligten

Beziehungen resultieren aus aufeinander bezogenen Interaktionen zwischen Einzelpersonen. Dabei bleiben die Ergebnisse aller Einzeltaten unauslöschlich im Gedächtnis der Beziehung erhalten. Was einmal getan oder gesagt wurde kann nicht ungeschehen gemacht werden. Stellen wir uns eine Person vor, die eine andere Person massiv schädigt, etwa eine Autofahrerin, die unverschuldet eine Person tötet oder schwer schädigt. Unabhängig von der empfundenen Schuld oder Scham der Autofahrerin stellt die Schwere der Schädigung eine besondere Beziehung zwischen dem Opfer, den Angehörigen des Opfers und der Täterin her. Das Geschehene wird zukünftig keine unbefangene Begegnung zwischen den Beteiligten mehr zulassen. Verantwortung ist also nicht nur ein moralisches Empfinden, sondern sie konstituiert sich maßgeblich im Vollzug eines Geschehens. Sie bleibt in ihrem Wert oder Unwert über die Ereignisse hinaus erhalten (vgl. auch Ingarden 1970). Auf diese Weise sind Beziehungen mehr als die beteiligten Einzelpersonen. In ihrer Geschichtlichkeit entwickeln sie eine Pfadträgheit, die über die unmittelbaren Entscheidungen der Einzelpersonen hinausgeht und die die Einzelpersonen bei allen zukünftigen Unternehmungen mitdenken müssen. Auch müssen sie sich auf die Pfadabhängigkeit einer Beziehung beziehen, wenn sie den Charakter einer Beziehung verändern wollen. Inwiefern eine Person nun Verantwortung für den sozialen Zusammenhang, in dem sie steht, übernimmt, bemisst sich in zwei beziehungshaften Dimensionen. Die eine betrifft das Verhältnis der Person zu anderen Menschen, die andere beschreibt das Verhältnis zum eigenen Selbst.

Erstens konkretisiert sich Verantwortung in einem gegebenen sozialen Zusammenhang genau dann, wenn der spezifische Charakter der Beziehungen der Einzelpersonen im konkreten Kontext einer Serie von Ergebnissen thematisiert wird. Wird die Beziehungsebene thematisiert, dann wird nach den konkreten Auswirkungen bestimmter Handlungsweisen einer Person auf eine andere Person gefragt. Verantwortung ist konkreter Ausdruck der Interaktion individueller sozialer Akteure, die einander gegenüber Erwartungen ausbilden und sich gegenseitig Verpflichtungen zuschreiben, oder anders gesagt, die sich in ihren Subjektivitäten gegenseitig hervorbringen. Dies wird im folgenden Kapitel als

Transaktion beschrieben werden. Ähnlich wie Vertragspartner im Vertrag gegenseitige Pflichten, Ansprüche und Rechte explizit kodifizieren, so findet das implizit in allen Beziehungen statt. Auch wenn sich Rechtsanwältinnen noch so sehr darum bemühen: in Verträgen können niemals alle gegenseitigen Erwartungen expliziert werden. Es besteht also – über die Pflicht zur Einhaltung des Vertrages hinaus – eine Verantwortung auch die weiteren impliziten Erwartungen des Partners zu respektieren. Die Tatsache, dass nicht alle Ansprüche explizit festgelegt sind, bedeutet keineswegs, dass keine weiteren Erwartungen bestehen würden. Darüber sind sich die Beteiligten in der Regel auch im Klaren. So sind etwa Ehepartner dafür verantwortlich, dass sie sich gegenseitig der tieferen Erwartungen und Anspruchshaltung des anderen versichern. Um ihr Ehegelübde, einander zu lieben und zu ehren, nachhaltig erfüllen zu können, müssen sie auch Veränderungen in diesen Haltungen wahrnehmen. Ebenso übernehmen Lehrerinnen und Lehrer Verantwortung für Lernende besser, wenn sie nicht nur die Vermittlung von Lehrinhalten im Blick haben, sondern auch andere, eventuell auch individuelle Erwartungen ihrer Schülerinnen und Schüler, beispielsweise den Wunsch nach abwechslungsreichem, interessantem Unterricht. Auch werden Lehrerinnen und Lehrer von Schülerinnen und Schülern motiviert, die sich aktiv auf den Unterricht einlassen. Konkrete Verantwortlichkeit ergibt sich demnach als reziproke Anerkennung von Erwartungen in gelebten Beziehungsweisen. Einem fremden Menschen nicht die volle Wahrheit zu sagen, ist in einem ganz anderen Maß verantwortlich oder unverantwortlich, als das unter Ehepartnern der Fall ist. Über was Ehepartner sich Rechenschaft ablegen sollten, muss wiederum in der konkreten Einzelbeziehung bestimmt werden. Verantwortung wird durch Beurteilung in die Welt gebracht, die immer vor dem Hintergrund der Geschehnisse und der konkreten Beziehung der Beteiligten stattfindet.

Verantwortung findet darüber hinaus immer auch in der Selbstreflexion statt. Stellen wir uns noch einmal die Autofahrerin vor, die vollkommen unverschuldet einen Menschen im Straßenverkehr tötet. Nehmen wir an, sie hätte sich an alle Regeln gehalten und sei nach Maßgabe aller möglichen Überlegungen verantwortungsvoll gefahren. In jedem Fall wird sie mit ihrem persönlichen Gefühl von Verantwortung konfrontiert sein. Selbst wenn sie in gerichtlichen Prozessen oder von ihren Freunden und Bekannten von allen Vorwürfen freigesprochen wird, so zeigen Erfahrungen aus der Psychotraumatologie, dass viele Menschen sich, selbst bei nachgewiesener Unschuld, weiterhin Schuld beimessen. Die Autofahrerin wird sich beispielsweise fragen, ob sie nicht doch hätte vorsichtiger sein können, ob sie auch tatsächlich offen genug war, um alle möglichen Vorzeichen wahrzunehmen. In welchem Maße eine Person sich auf diese Weise selbst Vorwürfe macht, ist von individuellen Voraussetzungen abhängig.

2.6 Person, Persönlichkeit und Personalität

Mit diesen beiden Dimensionen der Verantwortung, die sich in den Beziehungen eines Menschen zu anderen Menschen und seinem Verhältnis zu sich selbst ausdrückt, kommen wir dem nahe, was Persönlichkeit und Personalität genannt wird (Kap. 3.7). Persönlichkeit beschreibt die jeweiligen Verhaltensdispositionen einer Person während Personalität zudem auch noch die Entwicklung des individuellen Lebens einer Einzelperson, also auch deren Lebensgeschichte und gesellschaftliche Stellung, fasst. Personalität wird, wie noch gezeigt werden wird (Kap. 3.5), kulturübergreifend thematisiert, die hier geführte Debatte ist also nicht auf den modern-christlichen Kulturkreis beschränkt. Kulturelle Voraussetzungen wirken zwar verstärkend oder mildernd auf Persönlichkeitsmerkmale und auch auf Faktoren wie Scham-, Schuld- oder Verantwortungsgefühle, sie konstituieren diese aber nicht. Ebenfalls wird noch gezeigt werden, dass es im Bereich von Persönlichkeitsstörungen auch Menschen gibt, die überhaupt keine oder nur in vermindertem Maße Schuldgefühle empfinden können und gefragt, ob sie deswegen überhaupt in der Lage sind, Verantwortung zu übernehmen (Kap. 3.7). Subjektive Empfindungen von Verantwortung und Schuld sind zwar keine objektivierbaren Größen, es kann aber versuchsweise die These erhoben werden, dass Menschen ihrer Persönlichkeit entsprechend mehr oder weniger Verantwortung empfinden und entsprechend individuell auch spezifische Formen der Verantwortung übernehmen wollen und können.

Persönlichkeit und Verantwortung

Die meisten Menschen sind darin bestrebt persönlich Verantwortung zu übernehmen (Mounk 2017b). Sie wollen ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen und sich um andere kümmern. Sie wollen ihr eigenes Leben gestalten und es mit dem Wohlergehen anderer oder mit etwas, das größer ist als sie selbst, verbinden. Eine von Carol Gilligan (1988[1982]: 32) interviewte Person beschreibt das als ein »sehr starkes Gefühl der Verantwortung gegenüber der Welt«. Darüber hinaus findet sich ein intrinsischer Impuls zur kritischen Selbstbefragung. Menschen sorgen sich, wie es eine andere Person ausdrückt, um »die Möglichkeit des Versäumnisses, dass man anderen nicht hilft« (ebd.: 33). Mit ihrer Forschung tritt Gilligan der bis dato männlich dominierten intellektualistischen Lehrmeinung entgegen, der zufolge sich Moralität vor allem in der Fähigkeit zur rationalen Begründung des eigenen Handelns verwirklicht. Diese Einschätzung wurde prominent von der Diskursethik vertreten und geht auf die entwicklungspsychologische Forschung von Lawrence Kohlberg zurück. Demnach entwickelt sich die moralische Urteilsfähigkeit eines

Menschen in Stufen. Kohlberg entwickelte seine Theorie anhand von Langzeitstudien mit vorwiegend männlichen Probanden, die im Laufe ihres Lebens zunehmend lernten, moralische Dilemmata bezugnehmend auf abstrakte moralische Prinzipien zu diskutieren. Gilligan zufolge drückt sich in dieser Vorstellung die Sorge aus, die Menschen könnten sich gegenseitig in ihren unveräußerlichen Grundrechten beschneiden. Ein Verständnis dieser Grundrechte und die Fähigkeit zur rationalen Begründung des eigenen Verhaltens in Bezug auf diese Grundrechte wird entsprechend als höchste Stufe der Moralentwicklung angesehen. Dieser klassische entwicklungspsychologische Reifebegriff erhebt die Reflexionstiefe des Moralverständnisses einer Person zum Ideal, bezieht sich also implizit auf die Geistesgeschichte der Aufklärung.

Gilligan² beschreibt eine alternative kontextbezogene Art des moralischen Urteilens. Dabei ist weniger die rationale Begründung des Handelns wichtig, als vielmehr das Gelingen sozialer Beziehungen und die Wahrnehmung der Interdependenzen zwischen den beteiligten Einzelpersonen. Gilligans alternativer Reifebegriff stellt Fürsorge im Sinne einer Verantwortungsübernahme für den unmittelbaren Lebenszusammenhang in den Mittelpunkt. Demnach entwickelt sich Verantwortung aus der Erfahrung der unhintergehbaren Beziehungshaftigkeit des menschlichen Lebens und gipfelt in der Mahnung an sich selbst, anderen gegenüber umsichtig, aufgeschlossen und vorsichtig zu sein.

Das der Mensch als soziales Wesen notwendig in soziale Gemeinschaft eingebunden ist, beschreibt auch die Philosophie der Person. Dabei ist Personsein nur durch Beziehung zu anderen möglich und Verantwortung nicht denkbar, ohne dass sich Menschen untereinander gegenseitig als Personen anerkennen (Kap. 3.5). Auf diese Weise lässt sich Verantwortung als das tragende Netz der sozialen Praxis darstellen. Sie erscheint als ein jeder menschlichen Begegnung innewohnendes Versprechen, sich gegenseitig zu achten. In dieser Beziehungshaftigkeit ist Verantwortung etwas außerhalb des Individuums Erscheinendes, in dem Sinne, als dass

- 2 Ich löse Carol Gilligans Werk hier bewusst aus dem Genderkontext, nicht weil ich diesen nicht auch als wichtig erachte, sondern weil sie selbst sagt: »Die andere Stimme, die ich zum Ausdruck bringe, ist nicht an ein Geschlecht gebunden« (1988[1982]: 10). Gilligan setzt zwar bei der entwicklungspsychologischen Ausklammerung der Frauen an, es liegt ihr aber fern, eine Dichotomie oder gar einen Bewertungskampf darum führen zu wollen, welche Moralentwicklung nun besser sei, die männliche oder die weibliche. Sie versteht die klassische männlich dominierte Entwicklungspsychologie eher als zu sehr auf den Fokus einer rational begründeten Rechte-Konzeption der Moral fixiert, der sie einen alternativen Reifebegriff, basierend auf einer Verantwortungskonzeption der Moral, zur Seite stellt. In diesem Sinne versucht Gilligan durch ihre Arbeit »eine umfassendere Sichtweise des Lebens beider Geschlechter zu gewinnen« (ebd.: 12).

sich die Folgen einer Tat und die damit eventuell ausgelösten Leidenserfahrungen anderer dem Individuum nicht zwingend unmittelbar erschließen. Verantwortung zu übernehmen erfordert demnach Aufmerksamkeit. Will eine Person verantwortlich sein, dann darf sie sich auch einer ehrlichen Beurteilung ihrer Selbst nicht verschließen. Manchmal treten die Folgen unserer Handlungen erst ein, wenn wir längst weitergegangen sind. Im Zweifelsfall muss also gezielt den Folgen der eigenen Handlungen nachgespürt und gefragt werden, was schlussendlich zurückgelassen wird. Verantwortung ist unermesslich, nicht weil sie als Verantwortung vor Gott gedacht werden muss, sondern weil sie an den Grenzen des eigenen Ichs den unerreichbaren Kosmos des anderen erkennen lässt (Lévinas 1998[1963]). Es ist eine Frage danach, ob ich mich von einem Gegenüber affizieren lasse, ob ich achtsam der Verbindung zu ihm nachspüre. Darüber hinaus beschwört Verantwortung auch die Achtsamkeit gegenüber dem eigenen unergründlichen Selbst, den emotionalen Bewegungen in einem selbst, die weitgehend unkontrolliert stattfinden.

Die Art und Weise, wie eine Person diese doppelte Beziehungshaftigkeit zu anderen und sich selbst lebt, wird als *Persönlichkeit* bezeichnet. Diese Dimension deutet Nida-Rümelin (2011) an, wenn er nicht nur Handlungen, sondern auch persönliche Haltungen und Einstellungen der Verantwortung zurechnet. So benennt er explizit den Sitz der Verantwortung in der Persönlichkeit eines Menschen, führt das aber nur allgemein auf die Verpflichtung zur Begründung des eigenen Tuns, also auf Deliberation im Sinne einer rationalen Verhandlung von Gründen zurück. Aus Ursachen, die Nida-Rümelin nicht weiter untersucht, wird eine individuelle Person von einigen Gründen eher affiziert als von anderen: einem individuellen Menschen erscheinen einige Begründungen angemessener als andere. Ebenso ist sich Banzhaf (2002: 185) bewusst, dass das gesellschaftliche Netz der Verantwortung, so wie er es sich vorstellt, nicht automatisch trägt, denn es bedarf – und an dem Punkt schließt er leider seine Betrachtung – der »Ausbildung einer verantwortlichen Grundhaltung«.

Im nächsten Kapitel wird diese Spur aufgenommen und die Frage gestellt, wie sich Verantwortung in der Herausbildung einer individuellen Persönlichkeit begründet. Persönlichkeit bezieht sich auf die eminente Individualität eines jeden einzelnen Menschen. Im Gegensatz zur Identität bestimmt sie aber nicht das ›Was‹ eine Person ist, sondern vor allem das ›Wie‹ sie sich sozial verhält. Persönlichkeit ist maßgeblich die Art und Weise, wie Personen Beziehungen ausbilden. Die eigene Persönlichkeit aber entzieht sich der direkten Kontrolle. Sie ist das, was jedem Menschen als das ungebändigte Selbst, manchmal auch als ein innerer Gegner, erscheint. Welche Einflussfaktoren sich auf Persönlichkeitsbildung auswirken und wie sich dabei ein individueller *Wille zur Verantwortung* manifestiert, wird im folgenden Kapitel umfassend beschrieben.

An dieser Stelle sollen jedoch zunächst weitere Dimensionen von Verantwortung betrachtet werden.

Die personale Dimension von Verantwortung

Georg Picht betont zwei Bezüge, die eine Person ausbildet, einen in die Natur und einen in die Geschichte. Die Verantwortung *vor* der Natur entspricht einer Verpflichtung zum sorgsamsten Umgang mit der Umwelt. Die Verantwortung *vor* der Geschichte aber knüpft Picht an die Struktur der Geschehnisse eines größeren zeitlichen Zusammenhangs. Demnach gibt es in der Geschichte Ereignisse, »die dem gesamten Schicksal einer Völkergemeinschaft oder eines Kulturkreises eine neue Wendung geben und damit auch den Sinn der bisherigen Geschichte verändern. Wer für ein solches Ereignis verantwortlich ist, der trägt damit eine Verantwortung vor der Geschichte, und zwar vor der vergangenen wie vor der zukünftigen Geschichte« (Picht 1969: 329). In den 1960er Jahren war dieser Verweis vor allem als ein Aufruf zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit zu lesen, er lässt sich aber auch umfassender verstehen. Adolf Hitler und Josef Stalin werden für die Massenmorde ihrer totalitären Systeme verantwortlich gemacht, ebenso wie Persönlichkeiten wie Mahatma Ghandi oder Mutter Teresa für ihre humanitären Verdienste geehrt werden. Man zeugt diesen Personen aber nicht nur Verachtung oder Anerkennung für ihre Taten, sondern erhebt sie zudem auch in eine Stellvertreterposition für das, was über ihre Taten hinausgeht. So wurde Hitler zum Sinnbild für unmenschliche Grausamkeit und Mutter Teresa für selbstlose Nächstenliebe. Damit wird darauf verwiesen, dass diese Personen anderen Menschen »ein Beispiel geben« und impliziert, dass auch die Taten derjenigen betrachtet werden sollten, die durch diese Persönlichkeiten zu weiteren Taten animiert wurden. Heute gibt es sowohl Neonazismus wie auch humanitäre Hilfe. Die genannten Personen haben in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zukunftsirksame Beziehungsweisen entwickelt. Im Gegensatz zu obigen Beispielen ist es sicherlich wesentlich streitbarer, inwiefern Karl Marx für die Grausamkeiten des real existierenden Kommunismus verantwortlich gemacht werden kann oder Adam Smith für die Folgen des neoliberalen Kapitalismus maßgeblich war. Derartige Fragen nach der Verantwortung von Einzelpersonen für einen größeren zeitgeschichtlichen Zusammenhang werden tatsächlich immer wieder hergestellt. In jüngerer Vergangenheit etwa im Falle der Ermordung von Walter Lübke und den zunehmenden Bedrohungen von Kommunalpolitikerinnen und -politikern, welche mit der zunehmenden Hasskriminalität im Internet in Verbindung gebracht werden. Diese Ereignisse werden auch im Hinblick auf die Mitverantwortung populistischer Politikerinnen und Politiker diskutiert, die in

ihren Reden entsprechend harsche Aussagen über politische Gegnerinnen und Gegner machen.

Prinzipiell erstreckt sich Verantwortlichkeit also über den gesamten historisch-gesellschaftlichen Kontext, innerhalb dessen wohl jede Person eine individuelle Sphäre der Wirksamkeit besitzt. Diese hängt aber nicht allein von ihr selbst ab, sondern wird auch vom zeitgeschichtlichen Kontext mitbestimmt. Auf Fragen nach der historischen Wirkmächtigkeit von Einzelpersonen können wohl niemals abschließende Antworten erwartet werden. Dass sie dennoch gestellt werden verweist aber auf eine besondere Dimension der Philosophie der Person. Neben der Persönlichkeit als eine Reihe von Verhaltensdispositionen gegenüber sich selbst und anderen wird Personalität als eine Lebensleistung beschrieben, als ein individueller Lebensweg an dessen Ende eine wie auch immer geartete Errungenschaft steht, die einer Bewertung harrt. Es kann wohl angenommen werden, dass es keine Person gibt, die sich niemals die Frage nach dem eigenen Beitrag am Weltgeschehen gestellt hat. Ein wesentlicher Aspekt von Verantwortungsübernahme liegt wohl darin begründet, die eigene Position in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten zu reflektieren. »Wer diese Verantwortung ablehnen will, wer die bisherige Geschichte vergißt, der beraubt in genau dem gleichen Maße, in dem er das tut, sich selbst der Möglichkeit, verantwortlich zu denken und zu handeln« (Picht 1969: 329). Verantwortung zu übernehmen, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die auf den eigenen Handlungen aufbauende Taten anderer, für vielleicht unerkannte Effekte des eigenen Handelns, für kausal den eigenen Taten nur unsicher zurechenbare Effekte oder gar für zukünftige Wirkungen des eigenen Handelns, kann zurecht nicht verbindlich eingefordert werden. Auch wenn niemand für derartige Wirkungszusammenhänge juristisch haftbar gemacht werden kann, so entsteht doch ein Bedürfnis nach Bestimmung derartiger Verantwortungszusammenhänge. Nicht selten kommen entsprechende Anschuldigungen und Verantwortungszuweisungen aufs Tablett gesellschaftlicher Aushandlung. Nicht selten sind diese Debatten hochgradig emotional aufgeladen und haben entsprechend soziale Sprengkraft. Betrachtet man sie in ihrer immanenten Beziehungshaftigkeit, dann besteht aber die Hoffnung, dass sie durch Mediation effektiv vermittelt werden können.

2.7 Das Paradox der Verantwortung

Vorausgehend wurde der Verantwortungsbegriff derart entgrenzt, dass er sich nun in unermessliche Weiten erstreckt, die der einzelne Handelnde niemals wird überschauen können. Je weiterreichender wir die performativen Effekte von Verantwortung fassen, desto mehr wird deutlich,

wie wenig wir Herr über Verantwortung sein können. Unsicherheiten liegen nicht nur in der Abschätzung der jeweils aktuellen Handlungsbedingungen oder der eigenen Kompetenzen und Fähigkeiten. Auch die Erwartungen unserer sozialen Partner sind kaum zu ergründen. Sollten wir vor dem Hintergrund dieser Unsicherheiten dann aber nicht in allen Alltagssituationen eine weit höhere Aufmerksamkeit aufbringen, als wir das für gewöhnlich tun? Oder sollten wir uns vielleicht genau davor hüten, weil eine gesteigerte Achtsamkeit eine unnatürliche Anspannung bewirkt, die ihrerseits wieder zu unerwünschten Ereignisverläufen führen kann? Können wir unserer situativen Wahrnehmung überhaupt vertrauen? Wie können wir überhaupt erkennen, wie andere uns wahrnehmen? Können wir den Appellcharakter, den unser Handeln auf andere ausübt, überhaupt bestimmen? Für wessen Taten wird uns einmal Verantwortung zugeschrieben werden? Die Antwort auf diese Fragen kann nur lauten, dass wir sie niemals werden abschließend beantworten können. Naturgemäß kann eine Person in Momenten des Handelns niemals all diese Verflechtungen überblicken. Je weiter wir also die Grenzen der Verantwortung ziehen, desto dringlicher scheint die Frage zu werden, ob wir bei all dieser Komplexität überhaupt noch – und wenn ja wie – Verantwortung bestimmen können.

Das Ich auf seinem Lebensweg durch die Gemeinschaft

Vielleicht hilft es erst einmal zu erkennen, dass unsere Wahl begrenzt ist. In realen Situationen haben wir in der Regel immer nur eine begrenzte Auswahl an möglichen Handlungsoptionen und alle beinhalten schon bestimmte Voraussetzungen für Verantwortung. In der Regel stehen wir dabei vor dem Dilemma, dass wir uns mit der Wahl einer Option gleichzeitig gegen eine andere oder mehrere andere entscheiden müssen. Charles Taylor (1988) schlägt versuchsweise vor, im Falle folgenreicher Lebensentscheidungen ein *stark wählendes Subjekt* anzunehmen. Mit Rekurs auf Sartre erschließt er Verantwortungsübernahme als eine ›radikale Wahl‹, bei der es keinen Weg gibt, »um auf Grundlage von Vernunft oder unter Berufung auf eine Art von übergreifenden Erwägungen [...] zu entscheiden« (ebd.: 29). Taylor versucht, diese Vorstellung der radikalen Wahl als inkonsistent darzustellen. So könne man nur von ›Wahl‹ sprechen, wenn man sich auch tatsächlich auf Grundlage von Überlegungen und Abwägungen entscheidet. Dann aber wäre es keine ›radikale‹ Wahl mehr. Anders wäre es wiederum keine ›Wahl‹, wenn die resultierende Handlung nur ein reflexartiger Ausdruck von Präferenzen oder ein kriterienloser unvermittelter Sprung wäre. Damit kommt Taylor zu dem Ergebnis, dass die *radikale Freiheit des Existentialismus eine Illusion* sei. Wäre sie möglich, dann würde sie eine »schreckliche Erfahrung

von Auflösung und Verlust« bedeuten, denn das »Versprechen des totalen Selbstbesitzes bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust« (ebd.: 38). Man würde dabei alle bis zu diesem Zeitpunkt erworbenen Bewertungsmaßstäbe verlieren und gäbe mit diesen Bewertungsmaßstäben gleichzeitig auch die eigene Identität auf.

In diesem Gedanken zeigt sich das kommunitaristische Primat der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft wird als einzige Möglichkeit der Identitätsbildung aufgefasst. Wer die Werte der Gemeinschaft verletzt, der verliert sich im Nichts. Dabei vergisst Taylor aber, dass eben diese Beschreibung des ›sich auflösen‹ treffend das Erleben einer Person beschreibt, die in ein existenzielles moralisches Dilemma gerät. Auch innerhalb bestehender Gemeinschaften entstehen Situationen, in denen grundlegende Wertmaßstäbe unvereinbar gegeneinander abgewogen werden müssen. Rationale Argumentationen erlauben dann keine Klärung und man kommt nicht umhin in der ein oder anderen Art und Weise unmoralisch zu handeln. Vor diesem Hintergrund wirkt Taylors Haltung zutiefst intellektualistisch. Taylor erkennt, dass Menschen manchen Situationen der sozialen Praxis auch tatsächlich existenziell ausgeliefert sind. Die Erfahrung absoluter Hilflosigkeit in der Fremdbestimmung durch äußere Umstände, insbesondere wenn diese mit Gewalt verbunden sind, wirkt traumatisch und hat identitätsdissoziierende Effekte. Solche Erfahrungen entstehen in jeder Gemeinschaft, vielleicht sogar in besonderem Maße in Gemeinschaften, die besonders starke verbindliche Werte für sich reklamieren. Aber nicht nur traumatisierende Situationen haben einen derartigen Charakter. Viele Zukunfts-, Beziehungs- und Berufsentscheidungen haben einen ähnlichen, wenn auch milderen ›radikalen‹ Charakter. Nicht selten müssen wir uns an bestimmten Punkten unseres Lebens für einen Weg und damit nicht selten zwischen widerstreitenden Werten, Bedürfnissen und Unwägbarkeiten entscheiden.

Wir müssen also den kommunitaristischen Gedanken des Vorrangs eines gesellschaftlichen Wertesystems vor den individuellen Lebensentscheidungen schon allein deswegen zurückweisen, weil auch innerhalb eines etablierten Wertesystems immer soziale Situationen entstehen werden, in denen sich Wertmaßstäbe konfligierend gegenüberstehen. Eine Gemeinschaft kann selbst der Grund für einen Identitätsverlust werden, nämlich genau dann, wenn sie für die individuelle Problemlage einer Person keine geeignete Lösung anbieten kann. In solchen Situationen lassen sich Entscheidungen nicht durch Rückkehr in den Schoß der Gemeinschaft lösen. Ebenso lassen sie sich auch nicht individualistisch durch Gebrauch des eigenen Verstandes klären. Derartige Entscheidungen können nur *transrational* getroffen werden, also in einer über die Rationalität hinausgehenden Haltung, bei der zum Intellekt auch die gesamte emotionale, soziale und biophysische Kompetenz hinzugezogen wird (genauer in Kap. 3.5). Es muss ein Entschluss zustande kommen. Welcher

Weg soll eingeschlagen werden? Diese Entscheidung muss in vollem Bewusstsein darüber zustande kommen, dass die Unwägbarkeiten nicht zu kontrollieren sind und dass mit diesem Weg mit Sicherheit auch negative Konsequenzen verbunden sein werden. Auch lässt sich nicht abschätzen, welchen Einfluss diese Entscheidung auf geliebte Menschen, die eigene Familie, eine bestimmte Gruppe, eine Nation oder vielleicht sogar die ganze Menschheit haben wird. Hinzu kommt, dass all unsere Überlegungen über die Auswirkung unserer Entscheidung keine gesicherten Erkenntnisse darstellen, sondern lediglich Projektionen in eine unklare Zukunft, die durchaus auch anders aussehen könnte. Der Charakter der radikalen Wahl besteht also darin, dass hier eine Affizierung durch rationale Gründe geschieht, die konfligierend, unvereinbar und widerstreitend einen emotionalen Zustand der mentalen Paralyse entstehen lassen. Derartige Prozesse binden das personale Erleben in besonders hohem Maße. Eine Person kann eine derartige Entscheidung nicht vollständig rational treffen. Dennoch gibt es aber verschiedene Grade des Erlebens von Fremdbestimmung. In dem Maße, in dem ein Individuum glaubt, diese Entscheidung kontrollieren zu können, wird es sich auch als selbstbestimmt wahrnehmen. Überwiegen hingegen die unkontrollierbaren Rahmenbedingungen und die Unsicherheit darüber, was in Zukunft mit dieser Entscheidung verbunden sein wird, wird die Situation tendenziell eher als schicksalhaft erlebt.

Die existenzialistische Betonung von Freiheit weist also darauf hin, dass wir erst dann frei sind, wenn wir akzeptieren, dass wir uns nicht einfach dazu entscheiden können Gutes zu tun. Vielmehr müssen wir uns für einen Weg entscheiden, der vermutlich immer auch Schlechtes bringt. Diese Entscheidung muss im Wissen darum getroffen werden, dass ein einmal eingeschlagener Weg zumindest ein Stück weit konsequent gegangen werden muss, um abschätzen zu können, ob er auf lange Sicht zu einem annehmbaren Ergebnis führen wird. Es kann also die paradoxe Aussage getroffen werden, dass *Verantwortung nur im Bewusstsein genereller Ungewissheit übernommen werden kann*. Dieser Schluss scheint auf den ersten Blick kontraintuitiv. Lehnen wir Verantwortung nicht genau in dem Moment ab, in dem wir darauf hinweisen, dass wir keine Kontrolle über unser Handeln haben? In der Regel werden wir von anderen in solchen Fällen ja auch von Verantwortung freigesprochen. Auf der anderen Seite aber deutet vieles darauf hin, dass Menschen sich selbst die schärfsten Kritikerinnen und Kritiker sein können. Manche Menschen können sich bestimmte Vorfälle nicht verzeihen, obwohl andere sie schon lange vergessen haben. Wiederum anderen scheint derartige Selbstkritik eher fremd zu sein, wodurch sie vermutlich in verstärktem Maße die Kritik auf sich ziehen.

Verantwortung auf kontrollierbare Handlungsfolgen zu beschränken verkennt, dass wir für unsere nächsten Angehörigen am liebsten auch

die unerwarteten Gefährdungen und Missgeschicke vorhersehen wollen. Es verkennt, dass wir auch zu unseren selbstkritischen Tendenzen eine Haltung entwickeln müssen. Um überhaupt einen eigenen Standpunkt entwickeln zu können, ist es nicht nur notwendig eine kritische Haltung zum eigenen Selbst zu entwickeln, sondern auch diese Kritik an einem bestimmten Punkt ruhen zu lassen. Einerseits gehört es zur Verantwortung, den eigenen Wünschen, Bedürfnissen und Anliegen Grenzen zu setzen, andererseits müssen wir unseren persönlichen Bedürfnissen aber auch gerecht werden. Alltäglich erleben wir diese Herausforderung als eine *Dialektik des Selbst*, die uns zwischen Anpassung an die Gemeinschaft und Selbstbehauptung schwanken lässt. Wir sind darum bemüht die Bedingungen unserer Gemeinschaft zu erkennen und die an uns gestellten Anforderungen zu erfüllen. Dabei geraten wir aber immer wieder mit ihr in Konflikt und es entsteht ein Bedürfnis uns zu distanzieren. Dem prägenden Einfluss der Gemeinschaft stehen individuierende Momente entgegen. Vielleicht ist im kommunitaristischen Sinne nachvollziehbar, dass die Gemeinschaft *Identität* bestimmt, unsere *Personalität* aber bringen wir in Dialektik mit unserer Gemeinschaft anteilig auch selbst hervor. In einer emotionalen, praktischen und reflektierenden Auseinandersetzung mit unserer Gemeinschaft entwickeln wir einen persönlichen *Willen zur Verantwortung*. Dies kann aber nur sehr bedingt als eine Frage der Reflexion und der Rationalität angesehen werden. Verantwortung zeigt sich auch in unserer emotionalen Verbundenheit mit anderen und uns selbst. Wir müssen uns selbst darin vertrauen können, welchen Menschen wir Glauben schenken, welche Kritik wir beherzigen und welche wir getrost nicht beachten. Wir müssen diesen eigenen Standpunkt finden, um überhaupt handlungsfähig zu werden.

Die Asymmetrie von Beziehungen

Das *Paradox der Verantwortung* besteht also darin, dass man Verantwortung nur übernehmen kann, wenn man versteht, dass man sie niemals wird erfüllen können. Emmanuel Lévinas (1998[1963]: 214) beschreibt Verantwortung als eine Bewegung der Transzendenz, in der man sich eines anderen Menschen wie eines gegenüberliegenden Brückenkopfes versichert. Ein Brückenkopf wird sein Gegenüber niemals erreichen können. Er muss sich aber auf dessen Existenz verlassen, um daraus die Kraft schöpfen zu können, die er braucht, um die Brücke zu halten. Verantwortung ist die Kraft, die soziale Kohäsion hervorbringen *kann*. Prinzipienbedingt liegt hierin aber eine Asymmetrie (Lévinas 1987[1980]: 311ff.). Ich kann die notwendige Verbindlichkeit und das notwendige Vertrauen immer nur von meiner Seite her aufbringen. Ob dieser Einsatz auch auf Gegenseitigkeit beruht, werde ich niemals mit Gewissheit

sagen können. Auch werde ich nicht vorhersehen können, ob die andere Seite ihr Bemühen nicht vielleicht irgendwann aufkündigt. Ich muss in Vorleistung gehen, und zwar ohne zu wissen, ob ich jemals dafür eine Gegenleistung erhalten werde.

Meine soziale Position kann ich nicht holistisch betrachten. Sie erscheint mir nur schemenhaft in der Begegnung mit den Anderen. In der ›Heimsuchung‹, die mir im Antlitz des anderen geschieht, werde ich aufgefordert, dem unergründbaren anderen gerecht zu werden. Aus der Begegnung mit dem Anderen entsteht der Impuls, die Verantwortung ihm gegenüber denkend zu fassen, um ihr gerecht werden zu können. Verantwortung zeigt sich als Bedürfnis. Für Lévinas geht Verantwortlichkeit also dem Bewusstsein voraus (Mosès 1993; Buddeberg 2011). Nicht das denkende Ich geht handelnd auf die Welt zu, vielmehr versucht es dem affizierten Selbst zu Hilfe zu eilen. Verantwortung geht der Rationalität voraus.

Lévinas zufolge kann Verantwortungsübernahme nur eine einseitige Bewegung sein, ein Aufbruch von Sich-selbst ausgehend hin zu dem anderen, allerdings ohne die Möglichkeit, diesen jemals zu erreichen. Dabei drängt es den Menschen immer wieder zu sich selbst zurück. Er ist geneigt eine Gegenleistung zu erwarten. Das Gefühl von einem anderen Menschen enttäuscht worden zu sein, ist eine solche Wiederkehr zu sich selbst. Letztlich wird Verantwortung aber korrumpiert, wenn die notwendige Asymmetrie nicht ausgehalten wird. Verantwortung erfordert auch das Vertrauen, dass ein Aufbruch von sich selbst nicht ins Leere läuft. Verantwortlich richtet ein Mensch sein Werk demnach nicht auf sich selbst, nicht auf den Eigennutz, nicht auf das identifizierende Ich-sein, sondern auf sein soziales Sein:

»Aber der Aufbruch ohne Wiederkehr, der dennoch nicht ins Leere führt, würde seine absolute Güte ebenso verlieren, wenn das Werk seinen Lohn in der Unmittelbarkeit des Sieges verlangte, wenn es ungeduldig den Triumph seiner Sache erwartete. Die einseitige Bewegung würde sich in Gegenseitigkeit verkehren. Würde das Werk Ausgangs- und Endpunkt einander gegenüberstellen, so würde es sich in Gewinn- und Verlustrechnungen verzehren, es ginge in kalkulierbaren Operationen auf. Es würde sich dem Denken unterordnen. Die einseitige Tat ist nur möglich in der Geduld; die bis ans Ende durchgehaltene Geduld bedeutet für den Handelnden: darauf zu verzichten, die Ankunft am Ziel zu erleben, zu handeln, ohne das gelobte Land zu betreten.« (Lévinas 1998[1963]: 216)

Das Paradox der Verantwortung begründet sich also nicht nur in der prinzipiellen Offenheit der Zukunft, sondern auch in dieser prinzipiellen Asymmetrie sozialer Beziehungen. Verantwortung ist nicht die selbstherrliche Identifikation des Ich mit sich selbst. Das Ich entwirft gute Gründe, warum sein Handeln gut und richtig ist. Verantwortung

erschöpft sich aber eben nicht in zufriedenstellenden Antworten, die eine Person sich selbst auf die Frage nach der Begründung des eigenen Tuns gibt. Verantwortung ist vielmehr der unbequeme Zweifel, überhaupt auf dem richtigen Weg zu sein. Verantwortung kommt nicht zurück zum Selbst, sondern greift immer weiter hinaus in Richtung des Unbestimmbaren. Verantwortung muss auf viele, teils widerstreitende Ansprüche antworten, und das im Wissen darum, niemals alle erfüllen zu können. Verantwortung erwartet Kontrolle, erstreckt sich aber in eine unbekannte Zukunft, in ein Netz komplexer Zusammenhänge, in dem der sprichwörtliche Flügelschlag eines Schmetterlings die Welt verändern kann. Verantwortung übernehmen bedeutet demnach, diese Unbestimmtheit und Unsicherheit zu akzeptieren und trotzdem handlungsfähig zu sein. Oder andersherum formuliert: wer nicht in Betracht zieht, seine Handlungen könnten auch unbeabsichtigte, schädliche Folgen zeitigen, der kann letztlich gar nicht verantwortlich handeln. Verantwortung bedeutet damit eine ganzheitliche Affirmation der prinzipiellen Unsicherheit des sozialen Zusammenhangs, in den sich eine Person gestellt sieht. Die mit der eigenen sozialen Position verbundenen Unwägbarkeiten müssen bejaht werden, also auch all das, was sich möglicherweise unverschuldet durch das Zutun anderer Menschen ergeben könnte. Nur so kann auch die eigene Wirkung auf andere Personen als etwas begriffen werden, für das jeder selbst – in eingeschränktem Maße – mitverantwortlich ist.

2.8 Unverantwortliche Wahrheiten

Nun hat die Akademia aber schon immer den Hang gehabt, aus dem quälenden Gefühl dieser Ungewissheit heraus, wieder zurück zur Identifikation zu drängen. Die Suche nach Wahrheit ist ja gerade der Versuch, die Ungewissheit zu besiegen und Gewissheit zu stiften. Wo aber liegen die Grenzen der Rationalität, an der sie beginnt, trügerisch zu werden? Bezüglich der Regulierung und Bürokratisierung wurde bereits angesprochen, dass Rationalität auch die Gefahr birgt Verantwortung zu korrumpieren. Selbstverständlich wäre es unverantwortlich der Rationalität dort nicht zu folgen, wo sie eindeutig einen Weg zu gemeinschaftlich für gut befundenen Ergebnissen weist. Vor der menschlichen Diversität, der Multiplizität der sozialen Wirklichkeit und der prinzipiellen Zukunftsoffenheit aber kann Rationalität nicht alleine bestehen. Dies lässt sich am Beispiel der spieltheoretischen Untersuchungen über das Handeln unter unsicheren Bedingungen verdeutlichen.

#1 *Das Gefangenendilemma*

Das Gefangenendilemma ist ein Theorem, welches Entscheidungen in Situationen unsicherer Solidaritätsbeziehungen thematisiert³. In verschiedenen Variationen etabliert es folgende Grundsituation: Zwei Personen werden eines Verbrechens beschuldigt. Sofern sie tatsächlich dieses Verbrechens überführt werden könnten, würden sie jeweils die Höchststrafe (6 Jahre) erhalten. Nun wird zudem angenommen, dass es keine stichhaltigen Beweise gibt und dass beide Personen im Falle, dass sie weiterhin miteinander kooperieren und die Tat leugnen, nur eine geringe Haftstrafe (2 Jahre) wegen anderer assoziierter Tatbestände zu befürchten haben. Beide Personen werden nun getrennt voneinander verhört und bekommen keine Möglichkeit sich abzusprechen. Gestehen sie beide, bekommen sie wegen der Zusammenarbeit mit den Ermittlungsbehörden eine verringerte Strafe (4 Jahre). Gesteht aber nur einer und ist bereit den anderen zu beschuldigen, dann kann er von einer Kronzeugenregelung profitieren und müsste nur mit einer einjährigen Bewährungsstrafe rechnen. Das Gefangenendilemma fragt nun danach welche Entscheidung nach Maßgabe rationalen Überlegens für das Individuum die vorteilhafteste ist.

Der Spieltheorie zufolge lässt sich allein die Entscheidung, den Mitäter zu verraten, rational begründen. Diese Entscheidung bringt zwar nicht das absolut beste Ergebnis, ist aber die einzige Möglichkeit, die von der Entscheidung der anderen Person unabhängig ist. Damit ist sie die einzige souveräne, autonome Möglichkeit. Im Sinne der Spieltheorie ist Kooperation damit zwingend unvernünftig, weil niemals klar sein kann, wie die andere Person sich entscheidet und deswegen immer mit der Höchststrafe gerechnet werden muss (vgl. hierzu auch Nida-Rümelin 2011: 124). Bei diesem Theorem bleibt aber jegliche Idee einer verbindlichen Beziehung zwischen den Gefangenen außen vor. Das Gefangenendilemma wirkt genau genommen nur dann wirklich überzeugend, wenn man sich die Verbrecher nicht allzu moralisch vorstellt.

Genau genommen wird das Gefangenendilemma aber erst wirklich interessant, wenn es gegen seinen rationalistischen Strich gelesen wird. Tatsächlich geht es um nicht weniger als die Frage, unter welchen Bedingungen Menschen bereit sind, ihr bisheriges Leben aufzugeben und alle damit verbundenen Verpflichtungen und Beziehungen aufzukündigen. Es ist nicht weniger als die Frage nach den Grenzen der Verantwortlichkeit

3 Das Gefangenendilemma wird in der politischen Theorie in Zusammenhang mit kontraktualistischen Ansätzen (etwa bei Hobbes) diskutiert. Dabei geht es um die Frage, wie aus einem ungeordneten Urzustand heraus Vergemeinschaftung unter Menschen vorstellbar ist. In den Wirtschaftswissenschaften ist es Grundlage vieler Szenarien (Vogt 2001).

für das bislang geführte Leben. Was muss gegeben sein, dass Menschen bereit sind, ihre Versprechen dem Komplizen gegenüber aufzugeben und von einem Moment auf den anderen völlig neue Voraussetzungen für das eigene Leben zu akzeptieren? In diesem Sinne findet das Gefangenendilemma häufig in Spielfilmen als spannungsförderndes Element Verwendung. Nicht selten ist es sogar ein entscheidendes Moment der Handlung. Gelingt es den Ermittlerinnen oder Ermittlern die soeben festgenommenen Verbrecherinnen so zu beeinflussen, dass sie einander verraten? Gelingt es den moralisch integren Unterdrückten eines Unrechtsregimes, sich nicht gegeneinander ausspielen zu lassen und so der autoritativen Repression zu widerstehen? Das Gefangenendilemma ist nicht deswegen interessant, weil wir mit seiner Hilfe erkennen können, wie wir uns in derartigen Situationen am besten *rational* verhalten sollten. Es ist interessant, weil es unvermittelt Vorstellungen über die Möglichkeiten und Grenzen gegenseitigen Vertrauens und verbindlicher Beziehungen in uns hervorruft. Es wäre langweilig, wenn die Figuren in den Spielfilmen immer auf dieselbe Weise handeln würden. Spannend ist doch gerade die Offenheit der Situation und für die Zuschauerinnen und Zuschauer auch die Suche nach Hinweisen darauf, wie stark die Beziehung der Figuren untereinander wohl sein mögen. Werden sie zueinanderstehen oder sich gegenseitig verraten? Ebenso ist es schauspielerisch nicht trivial die unzähligen Nuancen in konsistenter Abfolge so darzustellen, das dem Publikum das im Drehbuch vorgesehene Verhalten auch plausibel wird.

Die dramatische Spannung entsteht, weil die Gefangenen immer auch die Option haben ihren Mitgefangenen zu vertrauen. Darüber hinaus aber muss diese Option auch in gewisser Weise plausibel erscheinen. Eine bisher überhaupt nicht in Betracht gezogene Möglichkeit wäre auch, dass eine Täterin die Tat gesteht, sich selbst dabei die Hauptschuld einräumt und dadurch die jeweilige Mittäterin entlastet. In diesem Fall hätte letztere womöglich mit einer noch weit geringeren Strafe zu rechnen, ginge vielleicht sogar straffrei aus. Zudem könnte sich die bekennende Person selbst eventuell auch mit einer leicht verringerten Haft konfrontiert sehen. Auch derartige Fälle sind aus Spielfilmen bekannt, etwa wenn Eltern sich vor die eintreffenden Gewaltherrscher stellen, um ihren Kindern dadurch die Möglichkeit zur Flucht zu verschaffen oder wenn Friedrich Schiller in »Die Bürgschaft« den Tyrannen zu den Gefangenen sagen lässt: »Ich sei, gewährt mir die Bitte, in eurem Bunde der Dritte.« Ins Gegenteil gewendet zeigt sich das Motiv des Gefangenendilemmas, wenn es den Ermittelnden am Ende eines Krimis gelingt, die bis dahin als Täterin geltende Person derart zu überlisten, dass sie diejenige Person enttarnt, von der sie als Sündenbock für die Tat missbraucht wird. Bezieht man das Gefangenendilemma also auf menschliche Zusammenhänge sozialer Beziehungen, dann offenbart es einen ungeahnten Reichtum möglicher Erkenntnisse.

Wer präferiert welche Lösung?

Tatsächlich ist die spieltheoretische Lösung des Problems auch keinesfalls die von Probanden in empirischen Studien bevorzugte Wahl (Vogt 2001). In Studien wurde das Gedankenexperiment von einigen suggestiven Voraussetzungen, etwa dem Szenario von Schuld, Verbrechen und Gefangenschaft, befreit und als folgenloses Spiel durchgeführt. Entgegen der Annahmen zeigte sich, dass viele Menschen keineswegs die von der Spieltheorie als rational empfohlene Lösung präferieren. Tatsächlich wählten die Probanden sehr häufig die Möglichkeit der Kooperation. Dieses Ergebnis hat das Gefangenentheorem in der Ökonomie zu einem weitreichend diskutierten Phänomen gemacht. Auf diese Ergebnisse hin wurden unter anderem sehr unterschiedliche Modelle entwickelt, die versuchen das tatsächliche Verhalten der Versuchspersonen abzubilden. Diese Entwürfe sollen hier nicht zur Diskussion stehen. Vielmehr ist die These interessant, ein Studium der Ökonomie könnte dazu führen, dass Studierende auf eine besondere Art und Weise mit dem Gefangenendilemma umgehen (Frank, Gilovich & Regan 1993). Auf Basis vergleichender Studien zwischen fortgeschrittenen Studierenden und Studienanfängerinnen und Studienanfängern wurde gar angenommen, dass ein Ökonomiestudium die Bereitschaft zu gesellschaftlicher Kooperation reduziert. Dies soll hier als Inspiration gelesen werden, ob nicht eine Akkulturation im Wissenschaftsbetrieb allgemein zu einer sich sukzessiv vertiefenden Bindung an den Wert der Rationalität führt und ob es nicht so etwas wie einen Rationalitäts-Bias gibt, der die Wahrnehmung von Akademikerinnen und Akademikern mit zunehmender Eindringtiefe in die akademische Welt gegenüber der Wahrnehmung der Mehrheit der außeruniversitären Menschen zu verzerren droht. Entsprechend könnte gefolgert werden, dass es beim akademischen Arbeiten, wenn eine Annäherung an das Verständnis der sozialen Welt angestrebt wird, weniger darum gehen sollte, eine rationale Erklärung der Welt hervorzubringen, als vielmehr darum, all jene lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten, die die rationale Anschauung der Wissenschaften gemeinhin als Irrationalitäten ausweist, dem Verstand zugänglich zu machen. Es ginge dann um die Vermittlung verschiedener auf den ersten Blick unverständlicher Standpunkte, also um Mediation.

Vor dem Hintergrund der Vielfältigkeit dieser Spielarten des Gefangenendilemmas und der unterschiedlichen Bedingungen, unter denen sie jeweils plausibel erscheinen, ist es dennoch kaum verwunderlich, dass sich die wissenschaftliche Rationalität so vehement an der einzig rationalen Lösung dieses Problems aufhält. Auch wenn es eine relativ uninteressante und lebensferne Lösung ist, so ist dies letztlich doch die einzige Lösung, die sich verallgemeinern lässt. Es ist die einzige Lösung, die sich von allen Rahmenbedingungen befreit und sich somit *ceteris paribus* als gültig behaupten lässt.

#2 *Ceteris paribus*

Folgendes Beispiel schildere ich aus meiner persönlichen Erfahrung. In einer Einführung in die Ökonomie erklärte ein Dozent den Studierenden das Prinzip des Pareto-Optimums. Er wählte dazu das Beispiel eines Kinderspiels, bei dem verschiedene Kinder Gewinne in Form von kleinen Figürchen bekommen. Nun sind die Kinder aber mit ihrem jeweiligen Gewinn unzufrieden. Jedes Kind hatte, so die Annahme des Dozenten, eine konkrete Rangliste, welche Figur es am liebsten haben möchte. Der Dozent entwarf also eine Matrix, in der drei Kinder mit Namen aufgeführt waren, darunter die Figur, die sie erhalten hatten und darunter wiederum ihre jeweilige Präferenzliste. Nun erklärte er die verschiedenen Möglichkeiten, wie die Kinder durch Tausch ihrer Figuren ihre Position verbessern können. Er wollte darauf hinaus, dass sich bei allen Möglichkeiten immer ein sogenanntes Pareto-Optimum einstellt, und zwar immer genau dann, wenn jeder mögliche weitere Tausch für eines der Kinder einen Nachteil bedeuten würde. Damit stelle sich zwar keineswegs immer die insgesamt für alle beste Verteilung ein, in jedem Fall aber wäre jeder Tausch bis zu dieser Grenze immer eine Verbesserung.

In einem Fall hatte sich ein Gleichgewicht ergeben, wonach zwei Kinder ihre favorisierten Figuren bekommen hatten, während ein Kind, in diesem Fall zufällig ein Mädchen, mit der Figur, die es am wenigsten wollte, Vorlieb nehmen musste. In Wortmeldungen äußerten Studierende den Einwand, dass es den Kindern, die ihre Wunschfiguren haben, missfallen könnte, dass *ein* Kind am Ende so deutlich schlechter gestellt sein sollte. Bezeichnenderweise nutzte der Dozent diese Wortmeldungen für einen Witz. Er bestätigte, dass man nun natürlich annehmen könnte, dass eines der bevorteilten Kinder, dasjenige das im gewählten Beispiel auch zufällig ein Junge war, in das benachteiligte Mädchen verliebt sein könnte. Selbstverständlich könne man sich nun vorstellen, dass dieser Junge seinen besseren Gewinn deswegen an das Mädchen abgibt. Der Dozent ertotete Gelächter als er schloss, dass der Junge dafür aber sicherlich später etwas Anderes von dem Mädchen erwarten würde.

Der vielleicht erste Impuls wäre, dies als einen sexistischen Witz abzulehnen. Diese kleine Begebenheit erzählt meines Erachtens aber mehr über die Wirtschaftswissenschaften und vielleicht sogar vieles über Sozialwissenschaften. Das Beispiel sollte auch das Prinzip *ceteris paribus* als eine grundlegende Annahme der Wirtschaftswissenschaften erklären. Das Prinzip besagt, dass Lehrsätze immer nur *ceteris paribus*, also »unter sonst gleichen Bedingungen« gelten. Ein Lehrsatz kann nur Geltung haben, solange keine weiteren spezifischen Voraussetzungen Einfluss auf den Ausgang der Geschehnisse haben. Offensichtlich können die Wirtschaftswissenschaften Liebe nur entweder als Austauschbeziehung verstehen oder sie ins Reich der besonderen Voraussetzungen verbannen.

Die Art und Weise wie der Dozent den Impuls der Studierenden, die Kinder könnten die Situation als ungerecht empfinden, in das Reich außerhalb des *ceteris paribus* verbannte, ist Anreiz das gewählte Beispiel noch einmal näher anzuschauen.

Warum wählt der Dozent ein Kinderspiel als Beispiel? Vermutlich sollte das Beispiel die Einfachheit des Prinzips unterstreichen. Darüber hinaus ist auch von Kindern bekannt, dass sie in bestimmten Momenten ein sehr impulsives Wollen entwickeln. Vielleicht sollte das auch die Plausibilität des für dieses Beispiel so wichtigen Strebens nach einem besseren Ergebnis für sich selbst erhöhen. Es gibt also Anlass zu glauben, dass der Dozent mit dem Beispiel eine Art Verwurzelung des Prinzips in der menschlichen Natur unterstreichen wollte, nach dem Motto: Wenn sogar Kinder so handeln, dann muss es wohl einem grundlegenden Prinzip entsprechen. In den Reaktionen der Studierenden wird aber augenblicklich deutlich, dass diese den Kindern ein weit facettenreicheres Sozialverhalten zuschreiben. Es ist nicht schwer sich das enttäuschte Gesicht des benachteiligten Kindes vorzustellen, ebenso wie es vorstellbar ist, dass die bevorteilten Kinder einen Wunsch entwickeln, die Ungerechtigkeit der Situation auszugleichen. Der Impuls der Studierenden ging erst einmal dahin, bei den Kindern einen Sinn für Gerechtigkeit anzunehmen.

In diesem Sinne verwendet auch John Rawls das Pareto-Prinzip, um zu erklären, warum freie Märkte niemals fair sein können. »Das Prinzip erklärt einen Zustand für optimal, wenn man ihn nicht so abändern kann, daß mindestens ein Mensch besser dasteht, ohne daß irgend jemand schlechter dasteht« (Rawls 2012[1973]: 87-88). Nach diesem Prinzip ist es undenkbar, dass in einer freien Welt jemand, der viel besitzt, etwas abgeben könnte, nur damit jemand, der weniger hat, mehr bekommt. Da die Ausgangsbedingungen aber niemals für alle Individuen gleich sein können, bedürfe es Rawls zufolge besonderer Maßnahmen, um Chancengleichheit herzustellen. Rawls hält es für ungerecht, wenn Menschen mit gleichen Befähigungen nicht auch die gleichen gesellschaftlichen Stellungen erreichen könnten. Er widmet einen Großteil seiner weiteren Argumentation deshalb der Frage, wie derartige Chancengerechtigkeit politisch und administrativ erreicht werden kann. Gegen diese Gedanken ist kaum etwas einzuwenden, außer dass Rawls damit das Pareto-Prinzip als eine Art Naturgesetz akzeptiert. Vielleicht aber ist ja der Impuls der Studierenden nicht ganz so falsch. Tendenzen eines Sinnes für Ungerechtigkeit werden von neuerer Forschung auch für Primaten bestätigt (z.B. Brosnan & Waal 2003). Vielmehr lässt sich sogar fragen, ob die Menschen ohne Veranlagung zur Kooperation überhaupt ihre zivilisatorischen Leistungen hätten erreichen können. Die ökonomische Betonung des Primats der Rationalität des Eigennutzes erscheint damit ein weiteres Mal eher als eine kulturell antrainierte Tendenz denn als eine natürliche Voraussetzung. Derart rationalistische Betrachtungen,

seien sie nun gerechtigkeitstheoretisch wie bei Rawls oder wirtschaftswissenschaftlich, schließen ein empathisches Wahrnehmen des Anderen ebenso aus, wie ein Unrechtsempfinden im Angesicht des unterprivilegierten Gegenübers. Das solipsistische Streben nach dem eigenen Vorteil wird zum Standard erklärt und damit der Verantwortung entzogen. Es wird deutlich, warum die klassische Ökonomie von neueren Ansätzen kritischer Wirtschaftswissenschaften nicht nur als weltfremd, sondern auch menschenfeindlich angesehen wird. Die Annahme des *homo oeconomicus* wurde vielfach kritisiert und ich möchte hier nur ein Beispiel für diese Kritik anführen, um diese dann im Sinne dieser Abhandlung über Rationalität weiterführen zu können.

Im Theorem des Gefangenendilemma zeigt sich, wie Apel (1990[1987]: 277) es ausdrückt, eine »formal-egoistisch orientierte Kalkülrationalität«. Apel zufolge ergeben sich aus einer ökonomischen Logik, die allein auf dem Prinzip des Eigeninteresses beruht, letztlich »Konsequenzen, die ein Handeln nur nach der Rationalität des *homo oeconomicus* als menschlich und gesellschaftlich untragbar erscheinen lassen« (ebd.: 278). Verdeckt werde dies lediglich durch die Tatsache, dass in vielen ökonomischen Theoremen meist ein Fairness-Prinzip implizit mitgedacht werde. So sei beispielsweise im Ideal der Vertragsfreiheit eine Verpflichtung zur Vertragseinhaltung implizit, ohne die ökonomisches Handeln generell unmöglich sei. Auch ökonomisches Handeln baue demnach auf gewissen moralischen Grundsätzen auf, die aber durch die alleinige theoretische Orientierung am Eigennutz niemals gewährleistet werden könne. Berufe man sich ausschließlich auf den rational begründbaren Eigennutz, dann bliebe allein ein strategisches Interesse mit kriminell Vorbehalt übrig, das letztlich keine Verantwortung kennt. Zwar würde ein prinzipielles Interesse an der Verpflichtung zur Vertragseinhaltung bestehen, gleichzeitig aber auch die Absicht, einen Vertrag »bei der erstbesten Gelegenheit, wenn keine Sanktionen zu befürchten sind [...] zu brechen, um für sich den *parasitären Surplus-Vorteil* daraus zu ziehen, daß die anderen den Vertrag einhalten« (ebd.: 278).

Wie gesagt geht es an dieser Stelle nicht darum das ökonomische Denken generell zu verurteilen. Vielmehr sollen diese Gedanken Anlass geben, die Rolle der Rationalität bei derartigen Konstruktionen zu untersuchen. Nur so kann deutlich werden, dass sich die Problematik nicht durch neue verbesserte Konzepte aus der Welt schaffen lässt, sondern dass die Konsequenz vielmehr eine veränderte Haltung zur Rationalität sein muss (vgl. hierzu Kap 3.5).

2.9 Zwischenfazit:

Das Verhältnis von Verantwortung und Rationalität

Bezüglich der Frage nach der Aufgabe der Rationalität kann die Philosophie Lévinas' (1987[1980]; 1998[1963]) noch einmal einen entscheidenden Beitrag leisten. Lévinas verdeutlicht, dass das sinnliche Empfangen des Antlitzes eines sozialen Gegenübers einen Appell an uns richtet, dem wir nicht entkommen können. Im oben erläuterten Kinderspiel wird davon ausgegangen, dass jedes Kind genau weiß, welche Figur es am liebsten hätte, welche ihr am zweitliebsten sei und so weiter. Dies erkennt jedoch, dass Kinder bei einem solchen Spiel gerne versuchsweise die Figuren wechseln. Damit liegt der Wert einer Figur aber nicht mehr im Besitz dieser Figur, sondern in deren Verfügbarkeit im Spiel. Es ist vorstellbar, wie Kinder ihre Präferenzen im Spiel entwickeln. Das Pareto-Prinzip lässt für diese performativen Aspekte keinen Platz. Wählt ein Kind einen Räuber, greift ein anderes zum Gendarmen. Tatsächlich gewinnt eine Figur ihren eigentlichen Wert erst im Spiel. Nur mit komplementären Figuren lässt sich ein gemeinsames Spiel entwickeln. Kinder verlieren sich, so lässt sich annehmen, viel leichter als Erwachsene in der unmittelbaren Sinnlichkeit eines Spiels. Ins Spiel vertieft reagieren sie auf die Angebote ihrer Gegenüber. In dem Maße, wie sie auf die Impulse der Anderen antworten, übernehmen sie Verantwortung für das gemeinsame Spiel. So verändern sich auch beständig ihre Präferenzen, was Erwachsene häufig nicht nachvollziehen können. Empören sich Erwachsene doch nicht selten darüber, dass ihre Kinder allein aus einem intrinsischen Interesse heraus, selten langfristig bei einer Sache bleiben. Viele Kinder reagieren stärker auf soziale Impulse als auf Vorsätze der Selbstdisziplinierung. Dinge werden meist dann langweilig, wenn die Mitspieler das Interesse an diesen Dingen verlieren. Spielen ist natürlich nicht immer ausschließlich kooperativ, sondern kann auch kompetitiv verlaufen. Welches Kind möchte nicht gewinnen? Auch wünschen sich Kinder oft etwas nur, weil ein anderes Kind etwas Ähnliches besitzt. Der Eigennutz ist beim Spielen nicht ausgeschaltet, doch wird er durch eine Gemeinschaftsorientierung komplementiert.

Wir sehen nun deutlich, wie rationale Standardisierungen der Funktionsweise des sozialen Miteinanders, hier etwa im Falle des Pareto-Prinzips, sowohl eine mitfühlende Emotionalität wie auch performative Aspekte des Miteinanders außer Acht lassen. Die wechselnden Präferenzen der Kinder lassen sich nur als eine instabile Fluktuation bestimmen. Gewinn und Glück werden nur in der Kategorie des Erwerbs oder Besitzes stabil und langfristig kalkulierbar.

Es deutet sich an, dass Rationalität nicht bedingungsloses Vertrauen entgegengebracht werden kann. Es ist aber auch anzuerkennen, dass

die Anstrengungen der Vernunft aus dem Wunsch heraus unternommen werden, Verantwortung kalkulierbar zu machen. Rationale Bemühungen werden unternommen, um Regularien zu entwerfen und diese nachvollziehbar zu kommunizieren, um dadurch Verantwortung überhaupt erst handhabbar zu machen. Rationalität darf also keinesfalls als Gegensatz von Verantwortung angesehen werden. Aber Rationalität kann Verantwortung auch korrumpieren. Wo aber liegt die Grenze? Gibt es vielleicht besondere Formen der Rationalität, die derartige ungewollte Effekte mit sich bringen?

Die Diskursethik legt ihr Hauptaugenmerk auf die vernünftige Argumentation als vordringliches Medium der Verständigung unter Gesprächspartnern. Im politischen und privaten Leben lässt sich aber vielfach beobachten, wie wenig das letztlich funktioniert. Auf der einen Seite gibt es zwar eine Intensivierung bürgerschaftlicher Partizipationsverfahren, auf der anderen Seite aber beschränken einige Personengruppen ihre politische Teilhabe zusehends ausschließlich auf den konfrontativen Protest. In einer sich zunehmend fragmentierenden Gesellschaft verschließen sich Binnenlogiken und partikuläre Weltansichten zusehends in voneinander getrennte gesellschaftliche Sphären. Die resultierende gesellschaftliche Spaltung wird dann meist denjenigen zugeschrieben, die sich abgehängt oder von gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen ausgeschlossen fühlen. Liegt aber das Problem nicht eher in der Erwartung einer gesellschaftlichen Rationalität, die diese Menschen – und das vielleicht zu Recht – weder leisten wollen noch können?

In dieser Betrachtung wird noch einmal deutlich, dass die zur Verantwortung notwendige Selbsttranszendenz, das *Über-sich-selbst-hin-ausgehen*, nicht allein durch Rationalität geleistet werden kann. Rationalität reicht nicht aus, um Gewissheit zu erzeugen, also ein Weltbild zu begründen, das alle Eventualitäten des Lebens zufriedenstellend erklären könnte. Das Leben bedarf eines Umgangs mit dem Unbestimmbaren, dem Ungewissen. Zwar bestimmt sich die Verantwortlichkeit eines bestimmten Individuums aus der spezifischen Form der von ihm zu lösenden Aufgaben. Aber es ist nicht allein der Verantwortungsbereich, der ein entsprechendes Subjekt hervorbringt. Das Individuum muss eine Eigenleistung erbringen, um seine gesellschaftliche Stellung verantwortungsvoll auszufüllen. Ein Mensch wird auch nicht erst, wenn er in einen Verantwortungsbereich hineinwächst, nicht erst durch die Rollenübernahme zu einem gesellschaftlichen Subjekt, sondern ist bereits vorgängig als Person anzusehen. Eine Person gibt der übernommenen gesellschaftlichen Position ein ›individuelles Gesicht‹. Dabei ist Rationalität sicherlich dann schädlich, wenn sie diesem individuellen Gesicht keinen Raum lässt, wenn sie Individuen nur in vorgegebene Maßstäbe zwingt. Wird dem Individuum ein Handeln entsprechend verabsolutierter Wissensbestände oder unumstößlicher Regeln abverlangt kann es nicht mehr

verantwortlich handeln. Gesellschaftliche Rationalität wird dann zu autoritärer Herrschaft. Dies ist vor allem von einer Rationalität zu erwarten, die sich nur nach ihrer inneren Schlüssigkeit, also der Folgerichtigkeit ihrer Schlussfolgerungen bemisst. Eine logozentristische Rationalität, die den Widerspruch nicht toleriert, verliert den Kontakt zu ihren lebendigen Anwendungsbereichen. Schädlich ist auch eine Rationalität, die, weil sie Vagheit verabscheut, die Möglichkeit ihres eigenen Scheiterns systematisch ausblendet. Dann wird Rationalität zum Selbstbetrug.

Es lassen sich auch Mechanismen identifizieren, die kognitive Verzerrungen (*cognitive bias*), also systematische, unbewusste und fehlerhafte Prozesse der menschlichen Informationsverarbeitung, begünstigen (Weber & Knorr 2020). So beschreibt etwa *motivated reasoning* die Tatsache, dass unser Denken unbewusst zu einem Ziel steuert, das uns wünschenswert erscheint. Diese Funktion ergibt insofern Sinn, als dass wir alltagspraktisch Probleme lösen müssen. Wir nutzen unseren Verstand, um Verbesserungen zu erzielen. Der Bestätigungsfehler (*confirmation bias*), auch Bestätigungstendenz oder Bestätigungsverzerrung genannt, besagt, dass wir Informationen, die unsere Ansichten bestätigen, höher gewichten, als solche, die uns im ersten Moment verstören, weil wir sie zunächst nicht einordnen können. Auch diese Verzerrung ist naheliegend, denn wir können bestätigenden Informationen unmittelbar einen Platz in unserem Denken zuweisen. Dadurch können wir sie uns auch besser auf Anhieb merken. Anders als die *instrumentelle Vernunft*, die technisch-rational nur an der Erreichung eines Ziels interessiert ist, ohne an die weiteren Folgen für das Gemeinwohl zu denken, entspringen die hier beschriebenen Effekte nicht einer willentlichen Operationalisierung des Denkens oder gar einer unredlichen Täuschung. Es sind dies Effekte, mit denen sich das Ich sozusagen ›selbst überlistet‹. Dies sind Mechanismen des Selbstbetrugs, die an sich selbst erst einmal wahrgenommen werden müssen, bevor man sie einhegen kann. Rationalität sollte also immer die Möglichkeit des Scheiterns der eigenen Schlussfolgerungen mitdenken. Ungewissheit mahnt zur Aufmerksamkeit gegenüber den spezifischen Bedingungen des aktuellen Einzelfalles. Diese kritische Haltung der eigenen Vernunft gegenüber fordert zwingend ein ernsthaftes Interesse an den Wahrnehmungs- und Deutungsweisen anderer Menschen. Rationalität erfüllt sich entsprechend nicht in einem *Besser-Wissen*, sondern in einem *Verstehen-Wollen*. Nicht allein die fachliche Kompetenz, im Sinne eines professionellen Wissens, oder ein lebenslanges Lernen im Sinne der Anhäufung von Wissen ist demnach das Ziel, sondern auch zwingend das beständige Interesse an den Lebenserfahrungen anderer Menschen.

Den Ausführungen dieses Kapitels lässt sich ein anthropologischer Hinweis entnehmen, dem im nächsten Kapitel noch nachgespürt werden muss. Wie kann Kooperation als eine Voraussetzung menschlichen Handelns verstanden werden? Kooperation ist zwar empirisch beobachtbar,

aber nur schwer zu begründen, weil sie rational betrachtet scheinbar nur als vermittelte Kategorie, also von Bedingungen abhängig, erklärbar ist. Wenn wir annehmen, dass jemand nicht seinen eigenen Vorteil in den Mittelpunkt stellt, dann wird *ceteris paribus* zufolge fast reflexartig erwartet, dass dafür auch ein Grund genannt wird. Sollten nicht aber eher diejenigen einer besonderen Rechtfertigungspflicht unterliegen, die nur nach dem Eigennutz streben? Wenn sich Kooperation aber nicht auf prinzipielle Dispositionen des Menschen zurückführen lässt, wenn sie lediglich eine Frage des sozialen Lernens ist, dann kann sie, wie eben die Spieltheorie annimmt, nicht vorausgesetzt werden. Eine Orientierung am Eigennutz als unmittelbarem, instinkthaftem Trieb leuchtet demnach ein. Dass Kooperation in einer Gemeinschaft dem Nutzen aller dienen kann, müsste eine Person hingegen erst einmal rational verstehen, um überhaupt Gründe für die Überwindung ihrer unmittelbaren Neigungen und zum kooperativen Handeln zu haben. Ein Hauptanliegen des nächsten Kapitels wird daher darin bestehen, die Rolle der Rationalität im menschlichen Verhalten und der intellektuellen Wirksamkeit zu bestimmen.

In diesem Kapitel wurde immer wieder auf das Bedürfnis hingewiesen, Verantwortung rational zu begründen. Von Hans Jonas über die Diskursethik bis zur Responsibilisierung wird hinter Verantwortung immer ein verstehbarer Zusammenhang angenommen. Auch bei Erklärungen, die Verantwortung in der gesellschaftlichen Praxis oder im Diskurs verorten, stellt sich Verantwortung zwar kontingent aber immer rationalisiert oder rationalisierbar dar (Banzhaf 2002; Buddeberg 2011). Auch Nida-Rümelin zeigt, dass die »lebensweltliche Tendenz der Hervorhebung einzelner Prozesse und Ereignisse als verantwortlich bzw. ursächlich keineswegs so irrational ist, wie es dem Naturwissenschaftler vielleicht zunächst scheinen mag« (Nida-Rümelin 2011: 21). Trotz einiger weitreichender Ausdehnungen der Verantwortung bis hin zu Fragen der Person, verbleiben derartige Erklärung aber in einer kulturalistischen Vorstellung, wonach sich Fragen der Verantwortung als Begründungsspiele in die unterschiedlichen Lebensformen einschreiben. Verantwortung ist in der *strukturellen Rationalität* oder im Diskurs entindividualisiert. Handlungstheorien wiederum unterscheiden Handlungen allein bezüglich unterschiedlicher Rationalitäten. Ob nun »strategische«, »instrumentelle« oder »ethisch-kommunikative Rationalität«, diese Terme beschreiben jeweils unterschiedliche Nutzenorientierungen des Handelns. Aber selbst den Theoretikern der Diskurstheorie erscheint so etwas wie »ethisch-kommunikative Rationalität« als Ideal, nicht aber als mögliche Realität, denn diese könne sich allenfalls in der Vollendung eines Telos begründen (Apel 1990[1987]). Heute hingegen erscheinen teleologische Erzählungen, wie etwa das christliche Heilsversprechen, die Verheißungen des Idealismus oder die des klassischen Materialismus, dekonstruiert. Die Hoffnung auf eine bessere Welt erscheint überholt. So muss Apel (1969[1966]: 333) zufolge auch die

eschatologische Bedeutung des Begriffes der Verantwortung »eliminiert werden, wenn man den Begriff so interpretieren will, wie es dem Bewußtsein des 20. Jahrhunderts entspricht«. Wozu also noch Verantwortung übernehmen, wenn die Übernahme von Verantwortung nicht mehr als Garant für gemeinschaftliches oder persönliches Heil verstanden werden kann? Wenn das gute Ziel nicht begründet werden kann, dann entfällt jede Berechtigung, Verantwortung einzufordern.

Aber Hoffnung ist aus dem menschlichen Dasein nicht wegzudenken. Wie gezeigt wurde, wohnt dem Begriff der Verantwortung immer noch ein Bedeutungsüberschuss inne. Dieser bringt einen Zusammenhang an Verweisen hervor, der sich tief in das menschliche Dasein, also in die anthropologischen Bedingungen des Menschseins verzweigt. Die Erkenntnis des Paradoxons der Verantwortung bricht das Primat der Rationalität im Verantwortungsdiskurs und weist darauf hin, dass sich Verantwortung nicht allein durch Begründung oder Rationalisierung kontrollieren lässt. Wie aber, wenn nicht rational, lässt sich Verantwortung erfassen?

Die Antwort muss im persönlichen Erleben gesucht werden. Und so werden in den Geistes- und Kulturwissenschaften zunehmend Gefühle, Affekte, Emotionen und Atmosphären debattiert. Dabei wird das Primat der Rationalität im akademischen Denken wenig in Frage gestellt. Es ist aber nicht damit getan Gefühle und Emotionen zusätzlich, also zu allem anderen hinzunehmend, »auch noch« zu betrachten. Die Frage muss lauten: Wie muss sich unsere Betrachtungsweise des Gesellschaftlichen verändern, wenn wir die Fundierung von Verantwortung im Erleben erkannt haben? An dieser Stelle bedarf es einiger Begriffe, die häufig ausschließlich religiösen Begründungszusammenhängen zugeschrieben werden. Im Folgenden Kapitel wird entsprechend danach gefragt werden, wie sich Begriffe wie Scham, Hoffnung, Heil oder Demut anthropologisch begründen lassen. Diese Begriffe deuten auf die Notwendigkeit und die Fähigkeit hin, sich als in einem größeren Kontext stehend empfinden zu können. Dass dieser Kontext häufig von religiösen Vorstellungen beschrieben wird bedeutet nicht, dass Transzendenz nicht auch postkonventional erreicht werden kann. So wird der Mensch im Folgenden auch im Rückgriff auf einige neuere medizinische Erkenntnisse, in seiner biopsychophysischen Konstitution erörtert. Dies fundiert nicht nur seine prinzipielle Anlage zur Kooperation, sondern auch Konsequenzen bezüglich unserer Vorstellung von Diskursen. Es wird also nicht darum gehen Rationalität als trügerisch zu verdammen. Vielmehr geht es um die Frage, wie man sich ein sinnvolles Verhältnis zwischen rationaler Begründung von Verantwortung einerseits und angemessener Infragestellung rationaler Zuschreibungen von Verantwortung andererseits vorstellen muss. Es wird ein Bild entstehen, wie sich Verantwortung in der Persönlichkeitsentwicklung des Individuums als ein individueller Wille zur Verantwortung ausbildet.