

Das sind die beiden Kapitel,
um die meine Ausgabe von der
neuren Auflage differiert.
Sie ist Lehrmaterial und nur
für die Teilnehmer meiner
Veranstaltung bestimmt.

Uwe Scheffler

Peter Singer
Praktische Ethik

Aus dem Englischen übersetzt
von Oscar Bischoff,
Jean-Claude Wolf und Dietrich Klose



Philipp Reclam jun. Stuttgart

Titel der englischen Originalausgabe:

Practical Ethics. Cambridge University Press,
1979. - Second Edition. 1993.

2., revidierte und erweiterte Auflage 1994

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 8033

Alle Rechte vorbehalten

© 1984, 1994 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

Die **Übersetzung** erscheint mit Genehmigung von The Press Syndicate
of the University of Cambridge. © 1979, 1993 Cambridge University
Press, Cambridge

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2010

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene

Marken der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-008033-7

www.reclam.de

Inhalt

Vorwort	7
1 Über Ethik	15 20
2 Gleichheit und ihre Implikationen	33 50
3 Gleichheit für Tiere?	82 30
4 Weshalb ist Töten unrecht?	115 30
5 Leben nehmen: Tiere	147 30
6 Leben nehmen: Der Embryo und der Fötus	177 50
7 Leben nehmen: Menschen	225 50
8 Arm und Reich	278 40
➔ 9 Die drinnen und die draußen	315 20
10 Die Umwelt	335 40
➔ 11 Zwecke und Mittel	366 40
12 Warum moralisch handeln?	397 30

Anhang: Wie man in Deutschland
mundtot gemacht wird 425

Anmerkungen, Nachweise und
weiterführende Literatur 453

Nachbemerkung 476

Register 477

meinschaft angewendet werden.) Manche Familien werden natürlich 10% als eine beträchtliche finanzielle Belastung empfinden. Andere dürften in der Lage sein, ohne Schwierigkeiten mehr zu spenden. Keine Quote sollte als starres Minimum oder Maximum propagiert werden; aber es läßt sich schon vertreten, daß diejenigen, die in Überflußgesellschaften über ein durchschnittliches oder überdurchschnittliches Einkommen verfügen, sofern sie nicht eine ungewöhnlich große Zahl von abhängigen Familienangehörigen oder andere spezielle Bedürfnisse haben, ein Zehntel ihres Einkommens abgeben sollten, um die absolute Armut zu verringern. Nach jedem vernünftigen ethischen Maßstab ist dies das mindeste, was wir tun sollten, und wir tun unrecht, wenn wir weniger tun.

Die drinnen und die draußen

Der Bunker

Es ist Februar 2015, und die Welt schätzt den Schaden ab, den der Atomkrieg im Nahen Osten gegen Ende des vorigen Jahres anrichtete. Weltweit ist jetzt und etwa für die nächsten acht Jahre der Meßwert der Radioaktivität so hoch, daß nur die Menschen, die in Atombunkern aushalten, sicher sein können, einigermaßen gesund zu überleben. Für die anderen, die ungefilterte Luft atmen und Speisen und Wasser mit hoher radioaktiver Belastung zu sich nehmen müssen, sind die Aussichten düster. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden in den nächsten zwei Monaten 10% an Strahlenkrankheiten sterben; von weiteren 30% ist zu erwarten, daß sie sich innerhalb von fünf Jahren tödliche Krebserkrankungen zuziehen; und auch bei den übrigen wird die Krebsrate zehnmal höher als normal sein, während das Risiko von Mißbildungen bei ihren Kindern fünfzigmal größer ist als vor dem Krieg.

Natürlich gehören die zu den Glücklichen, die weitsichtig genug waren, sich in die Atombunker einzukaufen, welche Immobilienspekulanten angesichts der wachsenden internationalen Spannungen am Ende der neunziger Jahre gekauft hatten. Die meisten dieser Bunker wurden als unterirdische Dörfer konzipiert, und jedes verfügt über ausreichende Räumlichkeiten und Vorräte für die Bedürfnisse von 10.000 Menschen über einen Zeitraum von zwanzig Jahren. Die Dörfer werden mit vorab beschlossenen demokratischen Verfassungen selbstverwaltet. Auch haben sie ausgeklügelte Sicherheitssysteme, die es ihren Bewohnern ermöglichen, wen immer sie wollen, in den Bunker aufzunehmen, und sich gegen alle anderen abzuschotten.

Die Nachricht, daß es nicht nötig sein werde, sehr viel länger als acht Jahre in den Bunkern auszuharren, ist selbstverständlich von den Mitgliedern einer unter der Erde lebenden Gemeinschaft mit dem Namen »Hafen der Fairneß« freudig aufgenommen worden. Aber sie hat auch zu den ersten ernststen Spannungen zwischen ihnen geführt. Denn über dem Schacht, der zum »Hafen der Fairneß« hinabführt, halten sich Tausende auf, die sich in keinen der Bunker eingekauft haben. Diese Menschen kann man über Fernsehkameras am Eingang sehen und hören. Sie bitten um Aufnahme. Sie wissen, wenn man sie schnell in einen Bunker aufnimmt, werden sie den schlimmsten Auswirkungen der radioaktiven Strahlung, der sie ausgesetzt sind, entgehen. Zunächst, bevor bekannt war, wie lange es bis zur sicheren Rückkehr nach draußen dauern würde, erhielten diese Bitten so gut wie keine Unterstützung aus dem Bunker. Jetzt jedoch spricht viel mehr dafür, wenigstens einige aufzunehmen. Da die Vorräte nur acht Jahre reichen müssen, werden sie auch mehr als die doppelte Zahl der Menschen, die gegenwärtig in den Bunkern leben, ernähren können. Die Unterbringung der Leute bereitet kaum größere Probleme: »Hafen der Fairneß« wurde so angelegt, daß es als luxuriöses Refugium dienen kann, wenn es nicht für einen wirklichen Notfall gebraucht wird, und es verfügt über Tennisplätze, Swimmingpools und eine große Sporthalle. Wenn nun jeder zustimmen würde, sich durch Aerobic im eigenen Wohnzimmer fit zu halten, wäre es möglich, einfachen, aber angemessenen Schlafraum für alle zu schaffen, die mit den gestreckten Vorräten ernährt werden können. Es fehlt denen draußen jetzt also nicht an Fürsprechern drinnen. Die radikalsten, die von ihren Gegnern als die »Herzenguten« bezeichnet werden, schlagen vor, daß der Bunker zusätzlich 10 000 Menschen aufnehmen solle - so viele, wie man darin nach vernünftigen Schätzungen bis zu einer sicheren Rückkehr nach draußen ernähren und unterbringen könne. Dies würde bedeuten, daß man allen Luxus

beim Essen und bei den gemeinschaftlichen Einrichtungen aufgabe; aber die Herzenguten verweisen darauf, daß das Los der Menschen draußen weit schlimmer sein werde. Unter den Gegnern der Herzenguten sind manche, die nachdrücklich geltend machen, daß die draußen im allgemeinen ein Menschenschlag minderen Wertes seien, denn sie wären entweder nicht weitsichtig oder nicht reich genug gewesen, um in einen Bunker zu investieren; folglich würden sie, so die Behauptung, im Bunker soziale Probleme verursachen, da sie das Gesundheitswesen, die Sozialhilfe und das Bildungsangebot zusätzlich beanspruchten und zu einer steigenden Verbrechensrate und Jugendkriminalität beitragen. Die Gegner einer Aufnahme von Außenstehenden finden auch Unterstützung bei einer kleinen Gruppe, die meint, es wäre ungerecht gegenüber denjenigen, die sich in den Bunker eingekauft hätten, wenn andere, ohne zu bezahlen, daraus Vorteil zögen. Diese Gegner einer Aufnahme Außenstehender können sich Gehör verschaffen, aber es sind nur wenige; ihre Zahl erhöht sich allerdings beträchtlich durch die vielen, die lediglich sagen, daß Tennis und Schwimmen ihnen wirklich Spaß mache und daß sie beides nicht aufgeben wollten.

Zwischen den Herzenguten und den Gegnern einer Aufnahme von Außenstehenden gibt es eine Zwischengruppe: diejenigen, die meinen, in einem außerordentlichen Akt von Wohlwollen und Mildtätigkeit sollten einige von draußen aufgenommen werden, aber nicht so viele, daß dies zu einer wesentlichen Veränderung der Lebensqualität im Bunker führe. Sie schlagen vor, ein Viertel der Tennisplätze in Schlafräume umzuwandeln und einen kleinen öffentlichen Platz, der ohnehin nur wenig genutzt werde, aufzugeben. Dadurch könnten weitere 500 Menschen untergebracht werden; eine vernünftige Zahl nach Meinung der selbsternannten »Gemäßigten«, groß genug, um die Betroffenheit des »Hafens« angesichts der Misere derjenigen zu zeigen, die weniger Glück haben als dessen eigene Mitglieder.

Ein Volksentscheid findet statt. Drei Vorschläge werden vorgelegt: 10 000 von draußen aufnehmen; 500 von draußen aufnehmen; niemanden von draußen aufnehmen. Für welchen würden Sie stimmen?

Die reale Welt

Wie die Auslandshilfe stellt die gegenwärtige Flüchtlingsproblematik eine ethische Frage bezüglich der Grenzen unserer moralischen Gemeinschaft - nicht, wie in den vorigen Kapiteln, aufgrund von Spezieszugehörigkeit, Entwicklungsstand oder geistigen Fähigkeiten, sondern aufgrund der nationalen Zugehörigkeit. Der großen Mehrheit der annähernd 15 Millionen Flüchtlinge in der heutigen Welt gewähren, zumindest zeitweise, die ärmeren und unterentwickelten Länder der Erde Zuflucht. Mehr als 12 Millionen Flüchtlinge halten sich in den unterentwickelten Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas auf. Welche Auswirkungen ein plötzlicher Zustrom von Millionen von Flüchtlingen auf ein armes Land hat, läßt sich an den Erfahrungen Pakistans in den achtziger Jahren abschätzen, als es 2,8 Millionen afghanischer Flüchtlinge aufnahm - welche vorwiegend im nordwestlichen Grenzgebiet lebten. Obwohl Pakistan tatsächlich einiges an Nahrungshilfe für seine Flüchtlinge vom Ausland bekam, waren die Folgen dieser siebenjährigen Bürde im Umkreis der Dörfer der Zuflucht-suchenden unschwer zu bemerken. Ganze Berghänge wurden bei der Brennholzbeschaffung für die Flüchtlinge abgeholzt.

Laut Artikel 14 der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 hat »jedermann das Recht, in anderen Ländern um die Gewährung von Asyl vor Verfolgung nach-zusuchen«. Die Flüchtlingskommission der Vereinten Nationen wurde 1950 eingerichtet und der Bevollmächtigte mit dem Schutz betraut von: »allen Personen, die ihre Hei-

matländer aus begründeter Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Volkszugehörigkeit oder politischen Ansichten verlassen haben und nicht willens oder außerstande sind, sich unter den Schutz ihrer eigenen Regierung zu stellen«. Ursprünglich war diese Festlegung auf die vom Zweiten Weltkrieg ausgelösten Vertreibungen in Europa zugeschnitten. Es ist eine enge Bestimmung, die fordert, daß der Anspruch auf den Flüchtlingsstatus im Einzelfall untersucht werden müsse. Sie hat nicht vermocht, die seit-herigen Völkerwanderungen in Zeiten von Krieg, Hunger oder Bürgerkriegswirren abzudecken.

Alles andere als großzügige Reaktionen auf Flüchtlinge werden gewöhnlich damit gerechtfertigt, daß man dem Opfer die Schuld gibt. Es ist an der Tagesordnung, »echte Flüchtlinge« von »Wirtschaftsflüchtlingen« zu unterscheiden und zu fordern, daß die letzteren keine Hilfe erhalten sollten. Diese Unterscheidung ist fragwürdig, da die meisten Flüchtlinge ihre Heimatländer unter großen Risiken und Gefahren für ihr Leben verlassen - in leckgeschlagenen Booten und von Piraten attackiert, überqueren sie Ozeane, oder sie legen weite Wege über befestigte Grenzen hinweg zurück, um endlich mittellos in Flüchtlingslagern anzukommen. Die Unterscheidung zwischen einem Menschen, der vor politischer Verfolgung, und einem Menschen, der aus einem durch anhaltende Dürre unbewohnbaren Land flieht, ist schwer zu rechtfertigen, wenn beide gleichermaßen einer Zufluchtsstätte bedürfen. Die Festlegung der Ver-einten Nationen, nach welcher der letztere nicht als Flücht-ling einzuordnen wäre, definiert das Problem hinweg.

Welche dauerhaften Lösungen für Flüchtlinge sind in der heutigen Welt möglich? Im wesentlichen besteht die Wahl zwischen freiwilliger Repatriierung, Eingliederung in das erste Zufluchtsland und Umsiedlung.

Wahrscheinlich wäre eine Heimkehr die beste und menschlichste Lösung für die Flüchtlinge. Aber leider ist für die meisten eine freiwillige Repatriierung unmöglich, weil sich

die Fluchtursachen nicht durchgreifend verändert haben. Lokale Ansiedlungen, wo Flüchtlinge bleiben und sich eine neue Existenz in Nachbarländern aufbauen können, lassen sich oft auch nicht einrichten, da arme, wirtschaftlich schwache - und politisch instabile - Staaten nicht in der Lage sind, eine neue Bevölkerungsgruppe aufzunehmen, wenn schon die Einheimischen tagtäglich ums Überleben kämpfen müssen. Immerhin erweist sich diese Möglichkeit dort noch am geeignetsten, wo Völker und Stämme über nationale Grenzen hinweg verbunden sind.

Angesichts der Schwierigkeiten sowohl bei freiwilliger Repatriierung als auch bei Ansiedlung unweit der Heimat bleibt als letzter Ausweg nur die Umsiedlung in ein entfernteres Land. Aber weil die Zahl der umsiedlungsbedürftigen Flüchtlinge bislang beispiellose Dimensionen annimmt, haben die Industrieländer hauptsächlich mit Abschreckungsstrategien reagiert und ihre Tore so fest wie möglich verriegelt. Es sei eingeräumt, daß eine Umsiedlung niemals die Probleme lösen kann, die Menschen zur Flucht aus ihrer Heimat veranlassen. Und sie bietet auch an sich keine Lösung für das globale Flüchtlingsproblem. Lediglich für etwa 2% der Flüchtlinge auf der Erde ist eine Umsiedlung endgültig. Trotzdem bleibt der Weg einer Umsiedlung von erheblicher Bedeutung. Für eine beträchtliche Zahl von Menschen eröffnen sich dadurch deutlich bessere Lebenschancen, wenn auch nicht für einen großen Teil der Flüchtlinge insgesamt.

Die Umsiedlung in weiter entfernte Länder hat auch Einfluß auf die Politik jener Staaten, in welche die Zuflucht-suchenden zuerst fliehen. Wenn es für solche Staaten keine Hoffnung auf eine Umsiedlung der Flüchtlinge gibt, so wissen sie, daß die ihnen aufgelastete Bürde mit jedem ins Land kommenden Flüchtling schwerer wiegt. Und Staaten, die erste Zuflucht gewähren, gehören zu denen, die am wenigsten in der Lage sind, noch mehr Menschen zu ernähren. Ist der Weg einer Umsiedlung verstellt, so greifen die Län-

der, in welche die Zuflucht-suchenden zuerst kommen, auf Maßnahmen zurück, die potentielle Flüchtlinge vom Verlassen ihres Heimatlandes abhalten sollen. Zu diesen Maßnahmen gehört, daß man Menschen an der Grenze zurückweist, Aufnahmelager so unattraktiv wie möglich gestaltet und die Flüchtlinge schon beim Grenzübertritt ausgrenzt. Eine Umsiedlung ist der einzige Ausweg für Menschen, denen in absehbarer Zukunft die Rückkehr in ihre Heimatländer verwehrt ist und die im ersten Zufluchtsland nur zeitweilig willkommen sind; mit anderen Worten also für Menschen, die nirgendwohin können. Millionen würden diesen Weg gehen, wenn es Staaten gäbe, die sie aufnehmen würden. Eine Umsiedlung kann bei diesen Flüchtlingen für Leben und Tod entscheidend sein. Mit Sicherheit aber ist es ihre einzige Hoffnung auf ein menschenwürdiges Leben.

Der »ex-gratia«-Ansatz

Bei der Diskussion des Flüchtlingsproblems ist die Auffassung weit verbreitet, daß es für uns keinerlei moralische und rechtliche Verpflichtung zur Aufnahme gibt; und wenn wir doch einige Flüchtlinge aufnehmen, so zeigt das, wie großzügig und menschlich wir sind. Diese Auffassung mag populär sein, aber ihr kommt keine selbstverständliche moralische Gültigkeit zu. In der Tat scheint sie mit anderen Betrachtungsweisen in Konflikt zu geraten, die, wenn man nach dem, was die Leute sagen, urteilen kann, zumindest ebenso weit verbreitet sind, einschließlich des Glaubens an die Gleichheit aller Menschen und der Zurückweisung von Prinzipien, wodurch Menschen aufgrund ihrer Rasse und nationalen Zugehörigkeit diskriminiert werden.

Alle hochentwickelten Nationen sichern das Wohlergehen ihrer Bürger in mannigfacher Weise ab - sie schützen ihre gesetzlichen Rechte, geben ihren Kindern eine Ausbildung, gewähren Sozialhilfe und Anspruch auf Gesundheitsfür-

sorge, entweder für alle oder für die unterhalb einer festgelegten Armutsgrenze Lebenden. Flüchtlinge kommen nur dann in den Genuß dieser Leistungen, wenn sie in das Land aufgenommen werden. Da man nun deren überwältigende Mehrheit nicht aufnimmt, bezieht sie auch keine dieser Leistungen. Aber ist diese unterschiedliche Behandlung von Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern moralisch haltbar?

Nur sehr wenige Moralphilosophen haben sich des Flüchtlingsproblems angenommen, obgleich es eindeutig eines der großen ethischen Probleme unserer Zeit ist und schwerwiegende moralische Fragen bezüglich der Mitgliedschaft in unserer moralischen Gemeinschaft aufwirft. Man kann hier den Harvard-Philosophen John Rawls als Beispiel nehmen, dessen Buch *A Theory of Justice* (dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1975) seit seinem Erscheinen 1971 die meistdiskutierte Darstellung des Problems der Gerechtigkeit bietet. Das 500 Seiten starke Werk handelt ausschließlich von der Gerechtigkeit *innerhalb* einer Gesellschaft und klammert so alle schwierigen Fragen hinsichtlich der Grundsätze aus, welche die reichen Gesellschaften bei der Antwort auf die Forderungen ärmerer Nationen oder Außenstehender leiten sollten.

Einer der wenigen Philosophen, die sich mit diesem Problem befaßt haben, ist Michael Walzer, auch er Amerikaner. Seine *Spheres of Justice* (dt. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer der Pluralität und der Gleichheit*, 1992) beginnen mit einem »Die Erteilung der Mitgliedschaft« überschriebenen Kapitel, in dem die Frage gestellt wird, wie wir Gemeinschaften bilden, in denen solche Erteilungen erfolgen. Darin geht es Walzer darum, ein Vorgehen, das der gegenwärtigen Flüchtlingspolitik vergleichbar ist, zu rechtfertigen. Das erste Problem, das Walzer erörtert, lautet: Haben Staaten das Recht, ihre Grenzen für potentielle Immigranten zu schließen? Walzer bejaht diese Frage, denn ohne eine solche Grenzschließung oder zumindest die Macht, die

Grenzen nach Wunsch zu schließen, können klar definierte Gemeinwesen nicht bestehen.

Unter der Voraussetzung, daß die Entscheidung, die Grenzen zu schließen, berechtigt ist, diskutiert Walzer dann die Art und Weise, wie sie getroffen werden sollte. Dabei vergleicht er die politische Gemeinschaft mit einem Klub und einer Familie. Klubs dienen ihm als Beispiel für den *ex-gratit*-Ansatz: »Einzelne Personen mögen in der Lage sein, gute Gründe dafür anzuführen, warum sie ausgewählt werden sollten, aber niemand von draußen hat das Recht, drinnen zu sein.« Doch nach Walzer greift diese Analogie zu kurz, denn ein wenig gleichen Staaten auch Familien. Sie sind moralisch verpflichtet, die Tore ihres Landes vielleicht nicht jedem, der Einlaß begehrt, zu öffnen, aber doch bestimmten Gruppen von Außenstehenden, die als nationale oder ethnische »Verwandte« angesehen werden. Walzer bedient sich der Familienanalogie derart, um für das Prinzip der Familienzusammenführung als Grundlage der Einwanderungspolitik zu plädieren.

Wo es jedoch um Flüchtlinge geht, ist dies nicht sehr hilfreich. Hat eine politische Gemeinschaft das Recht, verelendete, verfolgte und staatenlose Menschen einfach deshalb, weil sie Ausländer sind, auszuschließen? Nach Walzers Meinung ist ein Gemeinwesen an den Grundsatz gegenseitiger Hilfe gebunden, und er stellt zu Recht fest, daß dieses Prinzip weitreichendere Auswirkungen haben kann, wenn es für eine Gemeinschaft und nicht für einen einzelnen gilt, da einer Gemeinschaft so viele Hilfeleistungen möglich sind, die deren Mitglieder nur geringfügig belasten. Die Aufnahme eines Fremden in die eigene Familie könnten wir als einen Akt betrachten, der über die Forderung nach gegenseitiger Hilfe hinausgeht; aber die Aufnahme eines fremden oder auch vieler Fremder in ein Gemeinwesen bedeutet eine weitaus kleinere Bürde.

Nach Walzers Ansicht kann eine Nation mit riesigem unbewohntem Territorium - er wählt das Beispiel Australien,

doch geht er dabei eher von angenommenen als von überprüften Wasser- und Bodenressourcen aus - nach dem Prinzip gegenseitiger Hilfe sehr wohl dazu verpflichtet sein, Menschen aus den dicht besiedelten und von Hungersnot heimgesuchten Gebieten Südostasiens ihre Tore zu öffnen. Die australische Gesellschaft stünde dann vor der Wahl, entweder ihre wie auch immer geartete Homogenität aufzugeben oder sich auf einen kleinen Teil ihres Siedlungsgebiets zurückzuziehen und das übrige den Landbedürftigen zu überlassen.

Obwohl Walzer keine allgemeine Verpflichtung reicher Nationen zum Einlaß von Flüchtlingen akzeptiert, hält er doch am weitverbreiteten Asylprinzip fest. Jeder Flüchtling kann, wenn er die rettenden Ufer eines anderen Staates erreicht, aufgrund dieses Prinzips um Asyl nachsuchen, und es ist unmöglich, daß man ihn in ein Land abschiebt, in dem er vielleicht aus Gründen der Rasse, Religion, Nationalität oder politischen Überzeugung verfolgt wird. Interessant ist, daß dieser Grundsatz so weithin Unterstützung findet, die Verpflichtung zur Aufnahme von Flüchtlingen hingegen nicht. In dieser Unterscheidung finden sich möglicherweise Grundsätze wieder, die in den vorhergehenden Kapiteln dieses Buches diskutiert wurden. Hierbei spielt eindeutig das Prinzip der Nähe eine Rolle - der Asylsuchende steht uns ganz einfach physisch näher als die Menschen in anderen Ländern. Vielleicht erklärt sich unser nachhaltigeres Eintreten für das Asylrecht aus dem Unterschied zwischen einem Tun (der Abschiebung eines bei uns angekommenen Flüchtlings) und einem Unterlassen (der Verweigerung der Aufnahme eines Flüchtlings aus einem entfernten Lager). Es könnte dabei auch der Unterschied eine Rolle spielen zwischen einer Handlung, die wir gegenüber einer identifizierbaren Person begehcn, und einer Handlung, von der wir zwar wissen, daß sie auf irgend jemand ändern die gleiche Wirkung ausübt, bei der wir aber nie sagen können, wen sie betrifft. Ein weiterer Grund ist wahrscheinlich die relativ

geringe Zahl von Menschen, die tatsächlich imstande sind, das Aufnahmeland zu erreichen und um Asyl nachzusuchen, im Gegensatz zu der weit größeren Zahl von Flüchtlingen, deren Existenz uns bewußt ist, obwohl sie weit entfernt von uns sind. Dies ist das im Zusammenhang der Auslandshilfe diskutierte »Tropfen-auf-den-heißen-Stein«-Argument. Vielleicht können wir für alle Asylsuchenden eine Lösung finden, aber ganz gleich wie viele Flüchtlinge wir hereinlassen, das Problem wird nicht verschwinden. Wie im Fall des analogen Argumentes gegen die Auslandshilfe wird hierbei übersehen, daß wir durch die Aufnahme von Flüchtlingen bestimmten Personen ein menschenwürdiges Leben ermöglichen und damit etwas Sinnvolles tun, unabhängig davon, wie viele andere Flüchtlinge es noch geben mag, denen wir nicht helfen können.

Gemäßigt liberale Regierungen, die bereit sind, zumindest auf einige humanitäre Regungen Rücksicht zu nehmen, handeln ziemlich genau nach Walzers Vorschlägen. Sie meinen, daß einem Gemeinwesen das Recht zur Entscheidung über die Aufnahme zusteht; zuerst werden Forderungen nach Familienzusammenführung erfüllt und dann solche von Menschen, die der ethnischen Gemeinschaft der Nation nicht angehören - vorausgesetzt der Staat besitzt überhaupt eine ethnische Identität. Die Aufnahme von Notleidenden ist ein *ex-gratia*-Akt. Gewöhnlich wird das Asylrecht respektiert, solange die Bewerberzahlen vergleichsweise niedrig bleiben. Flüchtlinge haben aber keinen wirklichen Anspruch auf Aufnahme, es sei denn, es gelingt ihnen, an ein Gefühl politischer Verbundenheit zu appellieren, und sie sind auf die Barmherzigkeit des Aufnahmestaates angewiesen. Im großen und ganzen stimmt all dies mit der Einwanderungspolitik westlicher Demokratien überein. In bezug auf Flüchtlinge ist der *ex-gratia*-Ansatz die derzeit vorherrschende Auffassung.

Der Fehlschluß des gegenwärtigen Ansatzes

Die heute vorherrschende Auffassung auf vagen und gewöhnlich undiskutierten Annahmen hinsichtlich des Rechts von Gemeinwesen, ihre Mitgliedschaft festzulegen. Ein Konsequentialist würde statt dessen die Meinung vertreten, daß die Einwanderungspolitik eindeutig von den Interessen sämtlicher Betroffenen auszugehen hat. Wo die Interessen verschiedener Gruppen miteinander in Konflikt treten, sollten wir alle in gleichem Maß berücksichtigen, was bedeuten würde, daß dringlichere und grundlegendere Interessen Vorrang vor weniger grundlegenden hätten. Wenn man nach dem Prinzip der gleichen Interessenabwägung verfährt, so ist der erste Schritt, diejenigen auszumachen, deren Interessen betroffen sind. Die erste und offenkundigste Gruppe sind die Flüchtlinge selbst. Um ihre dringlichsten und grundlegendsten Interessen geht es offenbar. Das Leben in einem Flüchtlingslager bietet höchstens Aussicht auf ein bloßes Weiterexistieren und bisweilen nicht einmal das. Ein Beobachter eines Lagers an der thailändisch-kambodschanischen Grenze im Jahre 1986, das damals 144 000 Menschen einen Zufluchtsort bot, faßt seinen Eindruck folgendermaßen zusammen:

»Der Besuch eines Ausländers sorgt für einige Aufregung. Die Menschen umringen ihn und fragen eindringlich nach dem Stand ihres Umsiedlungsbegehrens oder äußern sich tief verzweifelt über dessen fortwährende Ablehnung durch die Auswahlkomitees für die verschiedenen Länder, die zur Aufnahme von Flüchtlingen bereit sind. [. . .] Die Menschen weinten, während sie redeten, und aus den Mienen der meisten sprach stumme Verzweiflung. [. . .] Am Tag der Reisverteilung drängen sich Tausende von Mädchen und Frauen in der Verteilungszone, um die Wochenrationen für ihre Familien zu erhalten. Vom Beobachtungsturm aus Bambus sieht man un-

ten auf dem Boden ein wogendes Meer von schwarzen Haaren und Reissäcken, die für den Heimweg auf die Köpfe gehievt werden. Ein stolzes, überwiegend Ackerbau treibendes Volk war gezwungen, von UN-Rationen von Wasser, Dosenfisch und minderwertigem Reis abhängig zu sein, nur um zu überleben.

Den meisten dieser Menschen blieb die Hoffnung auf einen tiefgreifenden Wandel ihres Lebens in den nächsten Jahren versagt. Doch ich konnte mich — zusammen mit anderen von draußen - ins Auto setzen und aus dem Lager nach Taphraya oder Aran zurückfahren, Soda mit Eis trinken, Reis oder Nudeln im Straßenrestaurant an der Ecke essen und dem vorüberziehenden Leben zuschauen. Diese kleinen Dinge des Lebens umgab nun eine Freiheit, die mir niemals zuvor so wertvoll erschienen war.«

Gleichzeitig haben Flüchtlinge, die in einem neuen Land Aufnahme finden, eine gute Chance, sich dort niederzulassen und ein so zufriedenes und erfülltes Leben zu führen wie die Mehrzahl von uns. Bisweilen ist das Interesse der Flüchtlinge Aufnahme zu finden ebenso fundamental wie das Interesse zu überleben. In anderen Fällen mag es nicht um Leben oder Tod gehen, aber die Flucht prägt dennoch nachhaltig das ganze Leben eines Menschen.

Die nächste ganz unmittelbar betroffene Gruppe sind die Einwohner des Aufnahmelandes. Inwieweit sie betroffen sind, hängt davon ab, wie viele Flüchtlinge eingelassen werden, wie gut sie sich in die Gemeinschaft einfügen, in welchem Zustand sich die Wirtschaft des Landes augenblicklich befindet und so weiter. Einige Einheimische werden stärker betroffen sein als andere: einige werden mit Flüchtlingen um Arbeit konkurrieren müssen, andere nicht; einige werden in ihrer Wohngegend mit zahlreichen Flüchtlingen leben, andere nicht; und diese Liste ließe sich endlos fortführen.

Wir sollten nicht von vornherein annehmen, daß es den

Einwohnern des Aufnahmelandes in der Folge schlechter geht: die Aufnahme von Flüchtlingen in großem Maßstab kann zu wirtschaftlichem Aufschwung führen, und viele Einheimische können Geschäfte machen, indem sie deren Bedarf decken. Andere genießen vielleicht die weltoffenere Atmosphäre, welche die Neuankömmlinge aus fremden Ländern schaffen: sie profitieren von der Eröffnung exotischer Lebensmittelgeschäfte und Restaurants und langfristig vom Zugang neuer Ideen und Lebensweisen. Es ließe sich wohl auch behaupten, daß Flüchtlinge in vielerlei Hinsicht die besten Einwanderer ausmachen. Sie können nirgendwohin und müssen sich gänzlich an ihr neues Land binden, im Gegensatz zu jenen Einwanderern, denen eine Rückkehr offensteht. Die Tatsache, daß sie überleben und der Not entkamen, zeugt von Durchhaltevermögen, Initiative und Kraftreserven, die jedem Aufnahmeland zugute kommen würden. Zweifellos haben einige Flüchtlingsgruppen, wie zum Beispiel jene aus Indochina, enorme unternehmerische Kraft bei ihrer Umsiedlung in Länder wie Australien und die Vereinigten Staaten bewiesen.

Einige andere *mögliche* und weit schwerer abschätzbare Folgen müssen zumindest erwähnt werden. Zum Beispiel das Argument, daß die Aufnahme einer großen Zahl von Flüchtlingen aus den armen Ländern in die reichen den zukünftigen Flüchtlingszustrom einfach verstärken wird. Wenn nämlich arme und überbevölkerte Länder ihre überschüssigen Menschen in andere Staaten abschieben können, wird der Anreiz geringer, die Armut ihrer Bevölkerung mitsamt den Ursachen zu beseitigen und das Bevölkerungswachstum zu verlangsamen. Schlußendlich könnte das Leiden ebenso groß werden, wie wenn wir von vornherein niemals Flüchtlinge eingelassen hätten.

Auch die Entscheidung, *kein* größeres Kontingent von Flüchtlingen aufzunehmen, hat Folgen. Wirtschaftliche Stabilität und Weltfrieden sind an internationale Zusammenarbeit gebunden, die auf einem Mindestmaß an gegenseitiger

Achtung und Vertrauen beruht; aber die an Ressourcen reichen und nicht überbevölkerten Staaten der Welt können nicht darauf hoffen, die Achtung und das Vertrauen der ärmsten und bevölkerungsreichsten Länder zu gewinnen, wenn sie ihnen die Lösung des Flüchtlingsproblems weitgehend selbst überlassen.

Folglich haben wir von einem komplizierten Konflikt von Interessen - einige klar beschreibbar, einige bloße Mutmaßungen - auszugehen. Gleich starke Interessen sollen gleich stark gewichtet werden, aber wo liegt das Gleichgewicht? Man betrachte eine ziemlich wohlhabende Nation ohne hoffnungslose Überbevölkerung wie Australien (ich nehme Australien als Beispiel für ein Land, mit dem ich vertraut bin; man könnte dafür mit nur geringfügigen Abänderungen auch andere reiche Nationen heranziehen). Anfang der neunziger Jahre läßt Australien ungefähr 12 000 Flüchtlinge jährlich ins Land, zu einer Zeit also, in der Millionen von Flüchtlingen in Lagern überall auf der Welt leben, von denen viele keinerlei Hoffnung auf eine Rückkehr in ihre **frühere** Heimat haben und eine Umsiedlung in ein Land wie Australien begehren. Man stelle sich nun vor, Australien entschlösse sich zur Verdopplung des bisherigen jährlichen Flüchtlingskontingents. Was sind die eindeutig absehbaren und was die möglichen Folgen einer solchen Entscheidung?

Die erste sicher voraussehbare Folge wäre die jährliche Umsiedlung von 12 000 weiteren Flüchtlingen aus den Lagern nach Australien, wo sie erwarten könnten, nach ein paar mühevollen Jahren am materiellen Wohlstand, an den Bürgerrechten und der politischen Stabilität des Landes teilzuhaben. Es ginge also 12 000 Menschen *sehr* viel besser.

Die zweite präzise beschreibbare Folge wären jährlich 12 000 Immigranten mehr für Australien, neu hinzukommende Einwanderer, die man nicht wegen ihrer beruflichen Qualifikation für die australische Wirtschaft ausgesucht hätte. Sie würden deshalb das soziale Netz zusätzlich bean-

Sprüchen. Einige alteingesessene Australier wären zudem vielleicht fassungslos über Veränderungen in ihrem Wohnviertel durch den Zuzug einer Vielzahl von Menschen aus einer ganz andersartigen Kultur. Die Tatsache, daß mehr Flüchtlinge kämen, hätte auch gewisse Auswirkungen auf Eingliederungshilfen wie z. B. das Angebot an Englischkursen, die Bereitstellung von Unterkünften für die ersten Monate, die Arbeitsplatzvergabe und Umschulung. Aber die Unterschiede wären sehr gering - schließlich hat Australien ein Jahrzehnt zuvor annähernd 22 000 Flüchtlinge pro Jahr aufgenommen. Aus dieser größeren Zuwanderung erwachsen jedoch keine spürbaren Nachteile.

An dieser Stelle kommen wir, wenn wir die *definitiven* Folgen eines doppelten Flüchtlingskontingents hinsichtlich seines bedeutenden Einflusses auf die Interessen anderer betrachten, nicht weiter. Wir könnten uns fragen, ob erhöhte Kontingente zum Aufleben von Rassismus in der Gesellschaft führen. Wir könnten die Auswirkungen auf die Umwelt in Australien erörtern. Wir könnten vermuten, daß ein größeres Kontingent weitere Landsleute der Flüchtlinge ihrerseits zur Flucht ermutigt, um ihre wirtschaftliche Lage zu verbessern. Oder wir könnten unsere ganze Hoffnung auf den einem Land wie Australien möglichen Beitrag zum internationalen Goodwill setzen, auf seine Flüchtlingshilfe, mit der es die Bürde ärmerer Nationen mindert. Doch sind all diese Folgen kaum mehr als Mutmaßungen.

Man nehme die Umweltbelastung, die 12 000 weitere Flüchtlinge verursachen. Es steht außer Zweifel, daß eine größere Zahl von Menschen die Umwelt zusätzlich in Mitleidenschaft zieht. Dies bedeutet nur, daß das erhöhte Flüchtlingskontingent zu einem von vielen Faktoren wird neben solchen wie der natürlichen Rate des Bevölkerungswachstums, dem Bestreben der Regierung, den Export durch Förderung von Industriezweigen, die Urwälder zu Kleinholz verarbeiten, anzukurbeln; der Parzellierung des Agrarlandes in touristische Regionen mit Ferienhäusern;

der wachsenden Beliebtheit von Fahrzeugen, die abseits der Straßen benutzt werden können; dem Ausbau von Skiorten in ökologisch labilen Bergzonen; der Verwendung von Einwegflaschen und anderer Behälter, die das Müllaufkommen vermehren - und diese Liste ließe sich endlos verlängern.

Wenn unsere Gesellschaft es zuläßt, daß diese anderen Faktoren die Umwelt belasten, während wir uns auf notwendigen Umweltschutz als Grund für die gegenwärtigen Begrenzungen der Flüchtlingskontingente berufen, dann gewichten wir stillschweigend die Interessen von Flüchtlingen an einer Einwanderung nach Australien geringer als die Interessen australischer Bürger an Ferienhäusern, am Durchdie-Landschaft-Donnern mit Vierradantrieb, am Skifahren, am Wegwerfen ihrer Getränkeflaschen und -dosen, ohne sich über deren Wiederverwertung Gedanken zu machen. Sicherlich ist eine solche Gewichtung ein moralischer Skandal, eine so eklatante Verletzung des Prinzips der gleichen Interessenabwägung, daß ich hoffe, es genüge, sie darzustellen, um zu sehen, daß sie nicht zu verteidigen ist.

Noch problematischer sind die anderen Argumente. Niemand kann mit Sicherheit sagen, ob die Verdopplung des australischen Flüchtlingskontingents irgendwelchen Einfluß auf die Zahl potentieller Flüchtlinge in den jeweiligen Heimatländern hätte; genauso unmöglich ist es, die Folgen hinsichtlich der internationalen Beziehungen im voraus abzuschätzen. Wie bei der analogen Argumentation, welche die Auslandshilfe mit dem Bevölkerungswachstum in Zusammenhang bringt, wäre es falsch, sich in einer Situation, in der die Konsequenzen der beabsichtigten Kontingenterhöhung eindeutig positiv sind, gegen eine höhere Aufnahmequote auf der Grundlage bloßer Vermutungen zu entscheiden, insbesondere dann, wenn diese in verschiedene Richtungen weisen.

So spricht also manches dafür, daß Australien sein Flüchtlingskontingent verdoppelt. Aber die bisherige Argumentation basierte nicht auf der genauen Größe des gegenwärtigen

gen australischen Flüchtlingskontingents. Nimmt man das Argument an, so scheint auch zu folgen, daß Australien nicht nur 12 000, sondern gleich 24 000 weitere Flüchtlinge jährlich ins Land läßt. Diese Schlußfolgerung scheint nun doch ein wenig zu weit zu gehen, denn sie ließe sich wiederum auf diese neue Anzahl beziehen: sollte Australien nicht doch 48 000 Flüchtlinge aufnehmen? Wir können die Kontingente der großen Industrieländer mehrmals verdoppeln, und die Flüchtlingslager auf dem Globus leeren sich dennoch nicht. In der Tat ist die Zahl der Flüchtlinge, die eine Umsiedlung in die hochentwickelten Länder wünschen, nicht festgelegt, und es gibt wahrscheinlich ein Körnchen Wahrheit in der Behauptung, daß bei einer Aufnahme aller heutigen Flüchtlinge nur noch mehr neue deren Platz in den Lagern einnehmen. Da das Interesse der Flüchtlinge an einer Umsiedlung in ein wohlhabenderes Land stets schwerer wiegen wird als die dagegenstehenden Interessen der Bürger jener Staaten, scheint das Prinzip der gleichen Interessenabwägung auf eine zukünftige Welt zu verweisen, in der alle Länder weiterhin Flüchtlinge so lange einlassen, bis sie sich auf ein und derselben Stufe der Armut und Übervölkerung befinden wie die Länder der Dritten Welt, aus der die Flüchtlinge zu fliehen versuchen.

Ist dies Grund genug, die ursprüngliche Argumentation zurückzuweisen? Führt ein konsequentes Festhalten an der ursprünglichen Argumentation zu unannehmbaren Konsequenzen, und muß deshalb ein Argumentationsfehler vorliegen, der uns zu einem solch widersinnigen Ergebnis führte? Mitnichten. Unsere Behauptung einer notwendigen Verdopplung des australischen Kontingents schließt keine Verdopplung und Wiederverdopplung ad infinitum ein. Ab einem bestimmten Vielfachen - vielleicht beim Vierfachen oder Vierundsechzigfachen des gegenwärtigen Kontingents - würden die Nachteile, über die sich heute nur spekulieren läßt, mit hoher Wahrscheinlichkeit oder so gut wie sicher eintreten.

Es käme ein Punkt, an dem die Aufnahmeländer beispielsweise allem die Umwelt gefährdenden Luxus abgeschworen hätten, und dennoch belasteten die Grundbedürfnisse der wachsenden Bevölkerung die empfindlichen Ökosysteme derart, daß ihr weiteres Ansteigen nichtwiedergutzumachende Schäden nach sich zöge. Oder die Toleranzgrenze einer multikulturellen Gesellschaft könnte absinken, weil sich Ressentiments bei den Bürgern des Aufnahmelandes ansammelten, die nunmehr glauben, ihre Kinder fänden keine Arbeitsplätze, weil die hart arbeitenden Neuankömmlinge sie ihnen streitig machten; und aus diesem Toleranzverlust könnte sich eine ernsthafte Gefahr für das friedliche Leben und die Sicherheit aller früher aufgenommenen Flüchtlinge und anderer Immigranten aus verschiedenen Kulturen entwickeln. Wenn es dahin käme, hätte sich das Gleichgewicht der Interessen zuungunsten eines größeren Flüchtlingskontingents verschoben.

Bei den gegenwärtigen Flüchtlingskontingenten ließen sich freilich ziemlich drastische Steigerungsraten verkraften, bevor irgendeine der oben erwähnten Folgen einträte; und manch einem mag dies als eine so unannehmbare Schlußfolgerung erscheinen, daß sie genügt, um unsere Argumentation zurückzuweisen. Gewiß wird jeder, der von einem halbwegs zu rechtfertigenden Status quo ausgeht, zu dieser Auffassung neigen. Aber der Status quo ist das Ergebnis einer Kombination aus nationaler Selbstsucht und politischem Eigennutz, und nicht das Resultat eines wohlüberlegten Versuchs, die moralischen Verpflichtungen der Industrieländer auf einer Erde mit 15 Millionen Flüchtlingen zu bestimmen.

Für die hochentwickelten Länder wäre es ein leichtes, ihre moralischen Verpflichtungen Flüchtlingen gegenüber besser zu erfüllen als bisher geschehen. Es gibt keinen objektiven Grund für die Annahme, daß eine Verdopplung des Kontingents ihnen in irgendeiner Form schaden würde. Eher spricht heute vieles, nicht zuletzt die Erfahrung der Vergan-

genheit, dafür, daß sie und ihre jetzige Bevölkerung daraus wahrscheinlich Nutzen ziehen würden.

Doch die führenden Politiker werden aufschreien: Was moralisch ist, ist nicht das, was politisch annehmbar ist. Dies ist eine vorgeschobene Entschuldigung für unterlassenes Handeln. In vielen Bereichen der Politik versuchen Präsidenten und Premierminister ihre Wählerschaft nur allzugern von dem, was richtig ist, zu überzeugen - von der Notwendigkeit, den Gürtel enger zu schnallen, um Haushaltsdefizite auszugleichen, oder davon, Alkohol am Steuer zu vermeiden. Ebenso gut könnten sie Schritt für Schritt die Flüchtlingsquoten erhöhen und die Auswirkungen wissenschaftlich exakt untersuchen lassen. Auf diese Weise würden sie ihren moralischen und geopolitischen Verpflichtungen nachkommen und dazu noch Vorteile für ihre eigenen Gesellschaften erzielen.

Bunker und Zufluchtsstätten

Wie hätten Sie beim Referendum im »Hafen der Fairneß« im Jahre 2015 abgestimmt? Ich meine, die meisten wären bereit gewesen, nicht nur ein Viertel, sondern alle Tennisplätze angesichts der größeren Not der Menschen draußen zu opfern. Aber wenn Sie unter den gegebenen Umständen mit den Herzensguten gestimmt hätten, dann fällt es schwer zu glauben, daß Sie mit der Schlußfolgerung, reiche Länder sollten weit mehr Flüchtlingen als heute ihre Tore öffnen, nicht einig gehen. Denn die Lage der Flüchtlinge ist kaum besser als die der von radioaktiver Strahlung bedrohten Menschen vor dem Bunker, und der Luxus, den wir unse-rerseits aufzugeben hätten, ist gewiß um nichts größer.

Die Umwelt

Ein Fluß stürzt durch bewaldete Schluchten und felsige Schlünde dem Meer zu. Die staatliche Wasserenergiekommission betrachtet das hinabschießende Wasser als ungenutzte Energie. Der Bau einer Talsperre in einer der Schluchten würde eintausend Arbeitskräfte über drei Jahre und zwanzig oder dreißig längerfristig beschäftigen. Der Damm würde genug Wasser stauen, um zu gewährleisten, daß der Staat seinen Energiebedarf während des nächsten Jahrzehnts kostengünstig abdecken könnte. Dies würde den Aufbau einer Industrie mit hohem Energiebedarf fördern und so zur Schaffung von Arbeitsplätzen und Wirtschaftswachstum zusätzlich beitragen.

Die zerklüftete Landschaft macht das Flußtal nur für recht ausdauernde Wanderer zugänglich, aber es ist nichtsdestoweniger eine beliebte Gegend für Touren durch unberührte Wildnis. Der Fluß selbst zieht die wagemutigeren Wildwasser-Floßfahrer an. Tief in den geschützten Tälern finden sich Bestände der seltenen Huonkiefer mit vielen über tausendjährigen Bäumen. In den Tälern und Schluchten haben zahlreiche Vögel und Tiere ihr Revier, darunter auch eine gefährdete Beutelm Mausart, die außerhalb des Tales selten anzutreffen ist. Es kommen wohl außerdem noch andere seltene Pflanzen und Tiere darin vor, was aber nicht feststeht, denn Wissenschaftler sollen die Region erst noch gütlich erforschen.

Soll man den Damm bauen? Dies ist ein gutes Beispiel für eine Situation, in der wir zwischen sehr verschiedenen Wertvorstellungen wählen müssen. Die Beschreibung folgt in groben Zügen einem Dammbauvorhaben am Franklin-

11

Zwecke und Mittel

Wir haben eine Reihe von moralischen Problemen untersucht und dabei gesehen, daß viele anerkannte Praktiken ernsthaften Einwänden ausgesetzt sind. Was sollen wir nun damit anfangen? Auch das ist ein moralisches Problem. Wir wollen vier reale Fälle betrachten.

Oskar Schindler war ein deutscher Industrieller, der während des Zweiten Weltkriegs eine Fabrik in der Nähe von Krakau leitete. Zu einer Zeit, als die polnischen Juden in die Todeslager geschickt wurden, stellte er eine Arbeitertruppe von jüdischen Insassen der Konzentrationslager und aus dem Getto zusammen, die um einiges größer war, als sie in seiner Fabrik benötigt wurde. Durch verschiedene illegale Methoden, darunter Bestechung von SS-Mitgliedern und anderen Funktionären, gelang es ihm, diese Menschen zu schützen. Mit seinem eigenen Geld kaufte er Nahrungsmittel auf dem Schwarzmarkt, um die unzureichenden amtlich genehmigten Rationen für seine Arbeiter aufzubessern. Auf diese Weise rettete er etwa 1200 Menschen das Leben.

Im Jahr 1984 leitete Dr. Thomas Gennarelli ein auf die Erforschung von Kopfverletzungen spezialisiertes Labor an der University of Pennsylvania in Philadelphia. Mitglieder der im Untergrund tätigen Animal Liberation Front erfuhren, daß Gennarelli Affen Kopfverletzungen beibrachte, ohne daß diese bei den Versuchen ordnungsgemäß betäubt wurden. Die Organisation wußte auch, daß Gennarelli und seine Mitarbeiter die Versuche mit einer Videokamera aufzeichneten, um zu dokumentieren, was während und nach der Zufügung von Kopfverletzungen passierte. Die Animal

Liberation Front bemühte sich um weitere Informationen auf offiziellem Wege, jedoch erfolglos. Im Mai 1984 brachen Mitglieder der Organisation eines Nachts in das Labor ein und fanden 34 Videobänder. Bevor sie das Labor mit den Videobändern verließen, zerstörten sie die Apparaturen. Auf den Bändern war eindeutig zu sehen, wie die Affen, bei vollem Bewußtsein, sich dagegen wehrten, auf dem Operationstisch gefesselt zu werden, wo man ihnen die Kopfverletzungen beibrachte; auch das höhnische Lachen der Experimentatoren über die verängstigten Tiere war festgehalten. Die Veröffentlichung der zusammengeschnittenen Videobänder erregte allgemein Empörung. Trotzdem mußte noch ein weiteres Jahr mit Protesten vergehen, die ihren Höhepunkt mit einem Sit-in in der für Gennarellis Versuche zuständigen Regierungsbehörde erreichten, bevor der amerikanische Gesundheitsminister die Einstellung der Versuche verfügte.

1986 betrat Joan Andrews eine Klinik, in der Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen werden, in Pensacola (Florida) und beschädigte ein Absauggerät, mit dem Abtreibungen vorgenommen werden. Sie lehnte es ab, sich vor Gericht vertreten zu lassen, mit der Begründung, daß »die in Wahrheit Betroffenen, die noch nicht geborenen Kinder, auch keinen Vertreter hätten und ohne den ihnen zustehenden Prozeß getötet würden«. Andrews unterstützte Operation Rescue, eine amerikanische Organisation, die ihren Namen und ihre Handlungsvollmacht von der biblischen Forderung herleitet »die zu retten, welche dem Tod verfallen sind, und jene zurückzuhalten, die zur Schlachtbank taumeln«. Operation Rescue nimmt zivilen Ungehorsam in Anspruch, um Kliniken, in denen Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen werden, zu schließen, wodurch nach ihrer Ansicht »das Leben ungeborener Babys gerettet wird, die die Rescuer zu verteidigen moralisch verpflichtet sind«. Mitglieder dieser Organisation blockieren Klinikturen und

hindern Ärzte sowie Schwangere, die einen Schwangerschaftsabbruch wollen, am Betreten des Krankenhauses. Sie versuchen, durch »Straßen-Beratungen« über das Wesen der Abtreibung Schwangere vom Besuch der Klinik abzubringen. Gary Leber, einer der Operation-Rescue-Leiter, hat behauptet, daß allein zwischen 1987 und 1989 als unmittelbare Folge solcher »Rettungsmissionen« mindestens 421 Frauen ihren Entschluß zu einem Schwangerschaftsabbruch revidierten und daß deren Kinder, die sonst getötet worden wären, heute am Leben sind.

1976 fuhr Bob Brown, damals ein junger praktischer Arzt, den Franklin-Fluß im Südwesten Tasmaniens auf einem Floß hinunter. Die wilde Schönheit des Flusses und die Stille der unberührten Wälder ringsum beeindruckten ihn tief. Dann aber, an einer Biegung im unteren Teil des Flusses, traf er auf Angestellte der Hydro-Electric Commission, die die Möglichkeiten für den Bau eines Staudamms an dieser Stelle prüften. Brown gab seine Arztpraxis auf und gründete die Tasmanian Wilderness Society mit dem Ziel, die verbliebenen Wildnisgebiete des Bundesstaates zu schützen. Trotz lebhafter Proteste empfahl die Hydro-Electric Commission den Dammbau, und nach einigem Zögern entschied die Landesregierung mit Unterstützung aus Wirtschaftskreisen und Gewerkschaften, die Sache voranzutreiben. Die Tasmanian Wilderness Society organisierte eine friedliche Blockade der Straße, die zu dem zukünftigen Staudamm gebaut wurde. 1982 wurde Brown mit vielen ändern festgenommen und wegen unbefugten Betretens des Grund und Bodens der Hydro-Electric Commission zu vier Tagen Haft verurteilt. Doch die Blockade erregte Aufsehen im ganzen Land, und obwohl die australische Bundesregierung nicht unmittelbar für den Staudamm verantwortlich war, wurde dieser ein Thema bei den damals anstehenden Parlamentswahlen. Die australische Labor Party, vor den Wahlen in der Opposition, setzte sich für verfas-

sungsmäßige Mittel zur Verhinderung weiterer Arbeiten an dem Staudamm ein. Die Labor Party gewann die Wahl, übernahm die Regierungsverantwortung und verabschiedete ein Gesetz, das das Staudammprojekt stoppte. Gegen den Antrag der Regierung von Tasmanien wurde das Gesetz von einer hauchdünnen Mehrheit des Obersten Gerichtshofes von Australien bestätigt, mit der Begründung, der Südwesten Tasmaniens sei ein Welterbe-Gebiet und die Bundesregierung habe den verfassungsmäßigen Auftrag, den internationalen Vertrag über die World Heritage Commission einzuhalten. Heute fließt der Franklin-Fluß immer noch unbehindert dahin.

Haben wir eine vorrangige Verpflichtung, dem Gesetz zu gehorchen? Oskar Schindler, die Mitglieder der Animal Liberation Front, die Gennarellis Videobänder an sich brachten, Joan Andrews von Operation Rescue, Bob Brown und die sich mit ihm in Südwest-Tasmanien den Planierarbeiten entgegenstellten - sie alle brachen das Gesetz. Haben sie alle unrecht gehandelt?

Die Frage läßt sich nicht damit erledigen, daß man sich auf die banale Formel »Der Zweck heiligt niemals die Mittel« beruft. Für alle, außer für die striktesten Anhänger einer Regelmoral, heiligt der Zweck zuweilen die Mittel. Die meisten halten Lügen, alle Umstände als gleich vorausgesetzt, für unrecht, sind aber dennoch der Meinung, daß man lügen darf, wenn dadurch unnötiger Anstoß oder Ärger vermieden werden kann - wenn dir zum Beispiel ein wohlmeinender Verwandter eine scheußliche Vase zum Geburtstag schenkt und fragt, ob sie dir wirklich gefällt. Wenn schon dieser verhältnismäßig triviale Zweck Lügen rechtfertigen kann, dann ist es um so offensichtlicher, daß manche wichtigen Zwecke - einen Mord zu verhindern oder Tiere vor großen Leiden zu bewahren - das Lügen rechtfertigen können. Daher läßt sich gegen das Prinzip, der Zweck könne nicht die Mittel heiligen, leicht verstoßen. Die schwierige

Frage ist nicht, ob der Zweck jemals die Mittel rechtfertigen kann, sondern welche Mittel sich durch welchen Zweck rechtfertigen lassen.

Individuelles Gewissen und das Gesetz

Viele Menschen sind gegen Staudämme an wilden Flüssen, gegen die Ausbeutung von Tieren, gegen Abtreibung, ohne das Gesetz zu brechen, um diese Aktivitäten zu stoppen. Zweifellos begehen einige Mitglieder konventioneller Umweltschutz-, Tierbefreiungs- und Abtreibungsgegner-Organisationen keine unrechtmäßigen Handlungen, weil sie nicht bestraft oder eingesperrt werden wollen; andere dagegen wären sehr wohl bereit, die Konsequenzen illegaler Handlungen auf sich zu nehmen. Sie scheuen nur deshalb davor zurück, weil sie die moralische Autorität des Gesetzes respektieren und ihr gehorchen.

Wer hat recht in dieser moralischen Meinungsverschiedenheit? Haben wir irgendeine moralische Verpflichtung zum Gesetzesgehorsam, wenn das Gesetz Dinge schützt und gutheißt, die wir für ganz und gar unrecht halten? Eine eindeutige Antwort auf diese Frage gab im 19. Jahrhundert der amerikanische Radikale Henry Thoreau. In seinem Essay *On Civil Disobedience*, in dem dieser heute geläufige Ausdruck wohl erstmals verwendet wurde, schrieb er:

»Darf der Bürger jemals für einen kurzen Augenblick oder zu einem winzigen Teil, sein Gewissen an den *Gesetzgeber* abgeben? Wozu hätte denn dann jeder Mensch ein Gewissen? Ich finde, wir sollten erst Menschen sein, und danach Untertanen. Es scheint mir nicht wünschenswert, einen Respekt vor dem Gesetz in demselben Maße zu pflegen wie vor dem Recht. Die einzige Verpflichtung, die ich rechtmäßig eingehen darf, ist die, jederzeit das zu tun, was mir recht erscheint.«

Der amerikanische Philosoph Robert Paul Wolff hat sich in *ähnlicher* Weise geäußert:

»Das bestimmende Merkmal des Staates ist seine Autorität, sein Recht zu herrschen. Die erste Pflicht des Menschen besteht in der Autonomie, der Weigerung, sich beherrschen zu lassen. Es sieht demnach so aus, daß der Konflikt zwischen der Autonomie des Individuums und der vermeintlichen Autorität des Staates unauflöslich ist. Sofern der Mensch seiner Verpflichtung nachkommt, sich selbst zum Urheber seiner Entscheidungen zu machen, wird er dem Anspruch des Staates auf Autorität ihm gegenüber Widerstand leisten.«

Thoreau und Wolff lösen den Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft zugunsten des Individuums. Wir sollten so handeln, wie es uns unser Gewissen diktiert, wie wir autonom entscheiden, daß wir handeln sollten: nicht wie das Gesetz es vorschreibt. Alles andere wäre eine Abgabe an unsere moralische Entscheidungsfähigkeit.

So formuliert, erscheint die Streitfrage simpel und die Thoreau-Wolffsche Antwort offensichtlich richtig. Demnach wären Oskar Schindler, die Animal Liberation Front, Joan Andrews und Bob Brown absolut im Recht, das zu tun, was sie für richtig hielten, nicht was der Staat als Gesetz vorschrieb. Aber ist die Sache so einfach? In einem Sinne ist es unbestreitbar, daß wir, wie Thoreau sagt, das tun sollen, was wir für richtig halten; oder, wie Wolff es darstellt, daß wir uns selbst zum Urheber unserer Entscheidungen machen sollen. Haben wir die Wahl zwischen dem, was wir für richtig halten, und dem, was wir für falsch halten, sollten wir natürlich das tun, was wir für richtig halten. Das stimmt. War, bietet aber keine große Hilfe. Was wir wissen müßten, ist nicht, ob wir das tun sollen, wofür wir uns als richtig entscheiden, sondern wie wir entscheiden sollen, was richtig ist.

Erinnern wir uns der unterschiedlichen Ansichten zwischen den Mitgliedern der Animal Liberation Front (ALF) und den gesetzestreuere Mitgliedern der britischen Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA): ALF-Mitglieder finden es unrecht, daß Tieren Schmerz zugefügt wird, sofern dies nicht durch außerordentliche Umstände gerechtfertigt ist. Und wenn der beste Weg, dem Einhalt zu gebieten, über den Gesetzesbruch führt, dann ist der Gesetzesbruch ihrer Meinung nach richtig. RSPCA-Mitglieder - wollen wir einmal annehmen - finden es ebenfalls normalerweise unrecht, daß Tieren Schmerz zugefügt wird, aber sie finden es auch unrecht, das Gesetz zu brechen, und sie glauben, daß die Unrechtmäßigkeit des Gesetzesbruchs nicht durch den Zweck, zu verhindern, daß Tieren ungerechtfertigt Schmerz zugefügt wird, aufgewogen wird. Angenommen, Menschen, die es, ablehnen, Tieren Schmerz zuzufügen, sind sich noch nicht schlüssig, ob sie sich den militanten Gesetzesbrechern oder den konventionelleren Tierschützergruppen anschließen sollen. Wie kann der Hinweis, sie sollten tun, was sie richtig finden, sie sollten Urheber ihrer eigenen Entscheidung sein, ihre Unschlüssigkeit beseitigen? Es geht um die Unsicherheit, was zu tun richtig ist, nicht um die Unsicherheit, ob man tun muß, wofür man sich als richtig entschieden hat.

Dieser Punkt kann durch Gerede wie »Man müsse seinem Gewissen folgen« - ohne Rücksicht darauf, was das Gesetz vorschreibt - verdunkelt werden. Manche meinen damit lediglich, man solle das tun, was man bei entsprechendem Nachdenken für richtig hält - und das kann, wie im Falle unseres hypothetischen RSPCA-Mitglieds, davon abhängen, was das Gesetz befiehlt. Andere meinen mit »Gewissen« nicht etwas, das vom kritisch reflektierenden Urteil abhängt, sondern eine Art innerer Stimme, die uns sagt, daß etwas unrecht ist, und die das möglicherweise auch dann noch immer weiter behauptet, wenn wir nach sorgfältiger Abwägung aller moralisch relevanten Überlegungen

zu der Entscheidung gelangt sind, daß unsere Handlung nicht unrecht sei. Legt man diese Bedeutung von Gewissen zugrunde, so kann eine unverheiratete Frau, die mit der festen römisch-katholischen Überzeugung aufgewachsen ist, außerehelicher Sex sei immer unrecht, ihre Religion aufgeben und zu der Ansicht gelangen, es gebe keine vernünftige Grundlage für die Beschränkung von Sex auf die Ehe - und doch weiterhin Schuldgefühle haben, wenn sie Sexualverkehr hat. Sie mag diese Schuldgefühle als ihr »Gewissen« bezeichnen, aber wenn dem so ist, soll sie ihm folgen?

Der Satz, wir sollten unserem Gewissen folgen, ist nicht zu bestreiten, aber auch nicht hilfreich, wenn »dem Gewissen folgen« heißt, das zu tun, was man nach reiflicher Überlegung für richtig hält. Wenn »dem Gewissen folgen« heißt, das zu tun, was einem die »innere Stimme« zu tun gebietet, dann heißt dem eigenen Gewissen folgen allerdings, seiner Verantwortlichkeit als rational Handelnder abzuschwören, die Berücksichtigung aller relevanten Faktoren zu vernachlässigen und nicht gemäß der besten Beurteilung des in der Situation Richtigen oder Falschen zu handeln. Die »innere Stimme« ist wahrscheinlich eher ein Produkt von Erziehung und Ausbildung als eine Quelle genuiner moralischer Einsicht.

Vermutlich möchten weder Thoreau noch Wolff vorschlagen, wir sollten immer unserem Gewissen im Sinne der »inneren Stimme« folgen. Wenn ihre Ansichten überhaupt plausibel sein sollen, dann müssen sie meinen, daß wir unserem Urteil darüber, was wir zu tun haben, folgen sollten. Das Äußerste, was sich in diesem Fall zugunsten ihrer Empfehlungen sagen läßt, ist: Sie erinnern uns daran, daß Entscheidungen über Gesetzesgehorsam moralische Entscheidungen sind, die das Gesetz selbst nicht für uns treffen kann. Wir sollten nicht gedankenlos voraussetzen, daß, wenn das Gesetz etwa verbietet, Videobänder aus Labors zu stehlen, es immer unrecht ist, das zu tun - ebensowenig

wie es kein Unrecht ist, Juden vor den Nazis zu verstecken, selbst wenn es gegen das Gesetz ist. Gesetz und Ethik sind zwei verschiedene Dinge. Andererseits bedeutet das nicht, daß das Gesetz kein moralisches Gewicht hat. Es bedeutet nicht, daß irgendeine Handlung, die richtig gewesen wäre, wenn sie legal gewesen wäre, richtig sein muß, obwohl sie tatsächlich illegal ist. Daß eine Handlung illegal ist, *kann* moralisch ebenso wie rechtlich bedeutsam sein. Ob es wirklich moralisch bedeutsam ist, das ist eine andere Frage.

Gesetz und Ordnung

Wenn wir eine Handlungsweise ernsthaft für unrecht halten und wenn wir den Mut und die Kraft haben, diese Handlungsweise durch Gesetzesbruch zu verhindern, wie könnte dann die Illegalität dieser Aktion einen moralischen Grund dagegen darstellen? Um eine so spezifische Frage wie diese zu beantworten, müssen wir zunächst eine viel allgemeinere Frage stellen: Warum gibt es überhaupt Gesetze?

Menschliche Wesen sind von Natur aus auf Gemeinschaft hin ausgerichtet, aber nicht so sehr, daß wir uns nicht gegen das Risiko schützen müßten, von unseren Mitmenschen angegriffen oder getötet zu werden. Wir können das versuchen, indem wir Schutzorganisationen bilden, um Angriffe zu verhindern und die Angreifer zu bestrafen; aber das Ergebnis wäre nicht berechenbar, und das Ganze könnte sich zu einem Bandenkrieg auswachsen. Daher ist es wünschenswert, »ein feststehendes, unveränderliches und allgemein bekanntes Gesetz« zu haben - wie es John Locke vor langer Zeit ausdrückte -, das von befugten Richtern ausgelegt wird und mit genügend Macht ausgestattet ist, um die richterlichen Entscheidungen durchzusetzen.

Würden sich die Menschen freiwillig der Angriffe auf andere oder sonstiger feindseliger Handlungen gegen ein harmonisches und glückliches Zusammenleben enthalten, so

könnten wir ohne Richter und Sanktionen auskommen. Wir bräuchten wohl einige gesetzesähnliche Konventionen wie etwa darüber, auf welcher Straßenseite gefahren werden soll. Selbst ein anarchistisches Utopia besäße einige vereinbarte Regeln für das Zusammenleben. So hätten wir immer noch etwas, das einem Gesetz gleichkommt. In Wirklichkeit enthält sich nun nicht jeder freiwillig solcher Verhaltensweisen wie etwa Angriffen, die andere nicht tolerieren können. Auch ist es nicht nur die Gefahr individueller Handlungen wie etwa Angriffe, die Gesetze erforderlich machen. In jeder Gesellschaft gibt es Streit darüber, wieviel Wasser die Bauern aus dem Fluß ableiten dürfen, um ihre Saaten zu bewässern; über den Landbesitz oder die Aufsicht über die Erziehung; über die Kontrolle der Luftverschmutzung und die Höhe der Steuern. Irgendein festgelegtes Entscheidungsverfahren ist notwendig, um solche Streitigkeiten ökonomisch und rasch zu schlichten, andernfalls würden die streitenden Parteien wahrscheinlich zur Gewalt greifen. Fast jedes etablierte Entscheidungsverfahren ist besser als das Mittel der Gewalt, denn wenn es zur Gewaltanwendung kommt, bleibt es nicht aus, daß Menschen verletzt werden. Darüber hinaus führen die meisten Entscheidungsverfahren zu mindestens ebenso vorteilhaften und gerechten Ergebnissen wie ein gewaltsames Vorgehen.

Somit sind Gesetze und ein etabliertes Entscheidungsverfahren, das sie hervorbringt, eine gute Sache. Damit entsteht *ein* wichtiger Grund für den Gesetzesgehorsam. Indem ich *dem* Gesetz gehorche, trage ich zu dem Respekt bei, der dem etablierten Entscheidungsverfahren und den Gesetzen entgegengebracht wird. Durch Ungehorsam statuiere ich für *andere* ein Exempel, das sie ebenfalls zum Ungehorsam verleiten kann. Der Effekt kann sich vervielfachen und zum Niedergang von Gesetz und Ordnung führen - im Extremfall zum Bürgerkrieg.

Ein zweiter Grund für den Gesetzesgehorsam folgt unmittelbar aus diesem ersten. Soll das Gesetz wirksam sein —

außerhalb der anarchistischen Utopie -, dann muß es irgendeinen Apparat geben, um Gesetzesbrecher zu entdecken und zu bestrafen. Die Aufrechterhaltung und Funktionsfähigkeit dieses Apparats kostet Geld, das die Gesellschaft aufbringen muß. Wenn ich das Gesetz breche, muß die Gesellschaft die Ausgaben für seine Durchsetzung aufbringen.

Diese beiden Gründe für den Gesetzesgehorsam sind weder allgemein anwendbar noch zwingend. Sie sind zum Beispiel nicht auf Verstöße gegen das Gesetz anwendbar, die geheim bleiben. Wenn ich spät in der Nacht auf leeren Straßen bei Rotlicht die Kreuzung überquere, dann wird durch mein Verhalten niemand zum Ungehorsam angestiftet, und niemand muß das Gesetz dagegen durchsetzen. Aber das ist nicht die Art von Illegalität, die uns interessiert.

Wo sie anwendbar sind, sind diese beiden Gründe für Gesetzesgehorsam nicht zwingend, weil es Zeiten gibt, in denen die Gründe gegen die Befolgung eines besonderen Gesetzes wichtiger sind als das Risiko, andere zum Ungehorsam anzustiften oder der Gesellschaft die Kosten der Gesetzesdurchsetzung aufzuerlegen. Das sind zwar echte Gründe für den Gehorsam, und wenn es keine Gründe für Ungehorsam gibt, genügen sie, um die Frage zugunsten des Gehorsams zu entscheiden; aber wenn es einander widerstrebende Gründe gibt, müssen wir jeden Fall daraufhin für sich betrachten, ob die Gründe für den Ungehorsam gewichtiger sind als eben diese Gründe für den Gehorsam. Wenn zum Beispiel illegale Handlungen der einzige Weg wären, eine riesige Zahl von schmerzhaften Experimenten an Tieren zu verhindern, bedeutende Gebiete unberührter Natur zu retten oder um Regierungen dazu zu drängen, ihre Auslandshilfe zu verstärken, dann würde die Wichtigkeit der Zwecke es rechtfertigen, ein gewisses Risiko, zu einem allgemeinen Niedergang des Gesetzesgehorsams beizutragen, einzugehen.

Demokratie

An dieser Stelle werden einige sagen: Der Unterschied zwischen Oskar Schindlers Heroismus und den nicht zu verteidigenden illegalen Handlungen von ALF, Operation Rescue sowie den Gegnern des Franklin-Staudamms besteht darin, daß es für Schindler im nationalsozialistischen Deutschland keine legalen Mittel gab, um eine Veränderung herbeizuführen. In einer Demokratie gibt es dagegen legale Mittel, um Mißbräuche abzustellen. Die Existenz legaler Verfahren für Gesetzesänderungen macht die Anwendung illegaler Mittel unzulässig.

Es trifft zu, daß in parlamentarischen Demokratien legale Verfahren existieren, die von Reformwilligen benutzt werden können; aber das zeigt an sich noch nicht, daß die Verwendung illegaler Mittel unrecht ist. Legale Wege kann es zwar geben, aber die Aussicht, mit ihrer Hilfe in absehbarer Zukunft Änderungen herbeizuführen, dürfte oftmals sehr gering sein. Während die Fortschritte auf diesen legalen Wegen langsam und oft schmerzhaft sind oder vielleicht überhaupt ausbleiben, schreitet das Unrecht, das man unterbinden will, immer weiter voran. Vor dem erfolgreichen Kampf um die Rettung des Franklin-Flusses hatte es eine andere politische Kampagne gegen einen ebenfalls von der Hydroelectric Commission vorgeschlagenen Staudamm gegeben. Dieser wurde bekämpft, weil er den in einem Nationalpark gelegenen, unberührten Hochgebirgssee Lake Peddar überfluten würde. Jene Protestaktion, die sich konventionellerer politischer Mittel bediente, hatte keinen Erfolg, und der Lake Peddar verschwand unter den Wassern des Staudamms. In Dr. Gennarellis Labor waren jahrelang Versuche durchgeführt worden, bevor die Animal Liberation Front dort einbrach. Ohne die Beweise durch die gestohlenen Videobänder wäre es wahrscheinlich noch heute in Betrieb. In ähnlicher Weise wurde Operation Rescue erst gegründet, nachdem es in vierzehn Jahren herkömmlichen politischen

Handelns nicht gelungen war, die permissive Gesetzeslage in bezug auf Abtreibung zu revidieren, die in den USA bestand, seit der Oberste Gerichtshof 1973 restriktive Abtreibungsgesetze für verfassungswidrig erklärt hatte. Gary Leber von Operation Rescue meinte, daß während dieser Zeit »25 Millionen Amerikaner >legal< getötet wurden«. Aus dieser Sicht wird deutlich, daß das Vorhandensein legaler Änderungsmöglichkeiten das moralische Dilemma nicht löst. Eine weit entfernte Möglichkeit legaler Veränderung ist nicht eben ein starker Grund gegen die Anwendung vermutlich erfolgreicherer Mittel. Aus der bloßen Existenz legaler Wege folgt höchstens - weil wir nicht wissen können, ob sie sich als erfolgreich erweisen, bevor wir sie ausprobiert haben - ein Grund dafür, illegale Aktionen zu verschieben, bis legale Mittel ausprobiert worden und gescheitert sind.

Hier können die Hüter der demokratischen Gesetze es anders versuchen: Wenn legale Mittel nicht zur Verwirklichung einer Reform führen, so zeigt das, daß die vorgeschlagene Reform nicht die Zustimmung der Mehrheit der Wähler hat; und der Versuch, die Reform mit illegalen Mitteln gegen die Wünsche der Mehrheit in Kraft zu setzen, wäre eine Verletzung des zentralen Prinzips der Demokratie, des Majoritätsprinzips.

Die Militanten können sich gegen dieses Argument aus zwei Gründen wenden, aus einem faktischen und einem philosophischen. Die Tatsachenbehauptung in der Argumentation der Demokraten besteht darin, daß eine Reform, die nicht legal in Kraft gesetzt werden kann, der Zustimmung der Mehrzahl der Wähler entbehrt. Dies würde vielleicht für eine direkte Demokratie zutreffen, in der die gesamte Wählerschaft über jede Frage abstimmt; aber es trifft gewiß nicht immer auf die modernen repräsentativen Demokratien zu. Es gibt keine Methode, die sicher feststellt, daß in allen sich ergebenden Fragen eine Mehrzahl von Repräsentanten dieselbe Position einnimmt wie die Mehrzahl

ihrer Wähler. Man kann vernünftigerweise darauf vertrauen, daß die Mehrzahl der Amerikaner, die Ausschnitte aus Gennarellis Videobändern im Fernsehen gesehen haben, die Versuche abgelehnt hätten. Aber so werden nun einmal in der Demokratie Entscheidungen nicht getroffen. Wenn die Wähler zwischen Repräsentanten - oder zwischen politischen Parteien - ihre Wahl treffen, so geben sie einem »Paket«, das als Ganzes angeboten wird, den Vorzug vor einem anderen. Es geschieht oft, daß sie, um für bestimmte von ihnen bevorzugte politische Maßnahmen zu stimmen, andere Maßnahmen zusätzlich in Kauf nehmen müssen, von denen sie nicht eben begeistert sind. Es kann auch vorkommen, daß Maßnahmen, die die Wähler befürworten, von keiner der großen Parteien angeboten werden. Im Falle des Schwangerschaftsabbruchs in den USA wurde die zentrale Entscheidung nicht von der Mehrzahl der Wähler, sondern vom Obersten Gericht getroffen. Sie kann nicht von einer einfachen Mehrheit der Wähler zu Fall gebracht werden, sondern nur vom Gerichtshof selbst oder durch ein kompliziertes Verfahren zur Verfassungsänderung, das von einer Minderheit der Wählerschaft umgestoßen werden kann.

Was aber, wenn eine Mehrheit das Unrecht billigte, das die Militanten beenden möchten? Wäre es dann unrecht, illegale Mittel einzusetzen? Hier stoßen wir auf die dem demokratischen Argument für den Gehorsam zugrunde liegende philosophische Forderung, daß Mehrheitsbeschlüsse zu akzeptieren sind.

Man sollte das Majoritätsprinzip nicht überbewerten. Kein vernünftiger Demokrat wird behaupten, daß die Mehrheit immer recht hat. Wenn 49% der Bevölkerung unrecht haben können, so können es auch 51% sein. Mag die Mehrheit wie Ansichten der Animal Liberation Front oder von Operation Rescue unterstützen oder nicht, die Frage, ob diese Ansichten moralisch vernünftig sind, wird so nicht gelöst. Vielleicht bedeutet die Tatsache, daß diese Gruppen in der Minderheit sind - falls das zutrifft -, daß sie ihre Mittel neu

überdenken sollten. Hätten sie eine Mehrheit hinter sich, dann könnten sie beanspruchen, ihrerseits nach demokratischen Prinzipien zu handeln, wenn sie illegale Mittel benutzen, um Fehler in der demokratischen Maschinerie zu beheben. Ohne diese Mehrheit spricht die demokratische Tradition mit ihrem ganzen Gewicht gegen sie, und sie sind es, die als Despoten erscheinen, die die Mehrheit zu zwingen versuchen, etwas gegen ihren Willen zu akzeptieren. Aber wieviel moralisches Gewicht sollen demokratische Prinzipien haben?

Thoreau ließ sich, wie zu erwarten, von Mehrheitsbeschlüssen nicht beeindruckten. »Alle Wahlen«, schrieb er, »sind eine Art Spiel, wie Dame oder Backgammon, mit einem leichten moralischen Beigeschmack, ein Spiel um Recht oder Unrecht, um moralische Fragen.« In gewissem Sinne hatte Thoreau recht. Wenn wir die Lehre, daß die Mehrheit immer recht hat, verwerfen - und das müssen wir -, dann heißt moralische Fragen der Abstimmung unterwerfen so viel wie darauf setzen, daß das, was wir für richtig halten, mit mehr Stimmen aus der Wahl hervorgeht als das, was wir für falsch halten; und das ist ein Glücksspiel, bei dem wir oft verlieren.

Dennoch sollten wir auch vom Wählen nicht allzu gering denken, ebensowenig wie vom Spiel. Cowboys, die sich darauf einigen, Ehrenhändel durch ein Pokerspiel zu entscheiden, handeln besser als andere, die solche Probleme weiterhin nach bewährter Westermanier lösen. Eine Gesellschaft, die ihre Kontroversen mit Wahlkugeln entscheidet, fährt besser als eine, die Gewehrkegeln benutzt. In gewisser Hinsicht ist das ein Punkt, dem wir unter dem Stichwort »Gesetz und Ordnung« schon oft begegnet sind. Er läßt sich auf jede Gesellschaft mit einem etablierten, friedlichen Schlichtungsverfahren anwenden; aber in einer Demokratie besteht da ein feiner Unterschied, der den Ergebnissen des Entscheidungsverfahrens zusätzliches Gewicht gibt. Ein Schlichtungsverfahren, in dem niemand letztlich grö-

ßere Macht hat als irgendein anderer, bietet eine Methode, die sich allen als ein fairer Kompromiß zwischen konkurrierenden Machtansprüchen empfehlen läßt. Jede andere Methode muß einigen mehr Macht geben als den anderen, und damit fordert sie die Opposition derjenigen heraus, die weniger haben. Dies trifft zumindest für das egalitäre Zeitalter zu, in dem wir leben. In einer feudalen Gesellschaft, in der die Menschen ihren Herren- oder Vasallenstatus als natürlich und angemessen anerkennen, bleiben die Feudalherren unangefochten, und es bedarf keines Kompromisses (ich denke an ein ideales Feudalsystem, so wie ich an eine ideale Demokratie denke). Diese Zeiten scheinen allerdings für immer vorbei zu sein. Der Zusammenbruch der traditionellen Autorität hat einen Bedarf für den politischen Kompromiß erzeugt. Unter den möglichen Kompromissen ist allein der für alle akzeptabel, der darin besteht, jedem eine Stimme zu geben. In Abwesenheit irgendeines vereinbarten Verfahrens, bei dem eine andere Machtverteilung entschieden wird, bietet jenes, das jedem eine Stimme gibt, im Prinzip die sicherste mögliche Grundlage für ein friedliches Verfahren, um Streitigkeiten zu schlichten.

Die Ablehnung des Mehrheitsprinzips ist daher die Ablehnung der bestmöglichen Basis für eine friedliche Ordnung der Gesellschaft in einem egalitären Zeitalter. Was sollte man denn sonst ins Auge fassen? Etwa Privilegien nach Verdiensten, mit Extrastimmen für die Intelligenteren oder besser Ausgebildeten, wie es John Stuart Mill einst vorschlug? Aber könnten wir uns darauf einigen, wem Extrastimmen zukämen? Einem wohlmeinenden Despoten? Viele würden das akzeptieren - falls sie den Despoten wählen könnten. In der Praxis hat das Abweichen vom Mehrheitsprinzip wahrscheinlich ein anderes Ergebnis: die Herrschaft derjenigen, die über die größte Streitmacht verfügen.

Somit hat das Mehrheitsprinzip ein substantielles moralisches Gewicht. Ungehorsam ist in einer Diktatur wie der im

nationalsozialistischen Deutschland leichter zu rechtfertigen als in einer Demokratie nach dem Muster der Vereinigten Staaten, Europas, Indiens, Japans oder Australiens von heute. In einer Demokratie sollten wir es uns lange überlegen, bevor wir irgend etwas tun, das auf einen Versuch hinausläuft, der Mehrheit Zwang anzutun; denn solche Versuche implizieren die Zurückweisung des Mehrheitsprinzips, und es gibt zu ihm keine akzeptable Alternative. Es kann natürlich Fälle eines so entsetzlichen Mehrheitsentscheids geben, daß Zwang gerechtfertigt ist - auf welche Gefahr hin auch immer. Die Pflicht, einem echten Mehrheitsbeschluß zu gehorchen, ist nicht absolut. Wir erweisen dem Prinzip unseren Respekt nicht durch blinden Gehorsam gegenüber der Mehrheit, sondern dadurch, daß wir uns nur unter extremen Umständen als zum Ungehorsam berechtigt betrachten.

Ungehorsam, ziviler oder anderer Art

Fassen wir unsere Schlußfolgerungen über den Gebrauch illegaler Mittel für lobenswerte Zwecke zusammen, so kommen wir zu folgenden Resultaten: (1) Es gibt Gründe dafür, daß wir normalerweise den Urteilsspruch eines etablierten, friedlichen Schlichtungsverfahrens akzeptieren sollten; (2) diese Gründe haben besonders dann Gewicht, wenn das Entscheidungsverfahren demokratisch ist und das Urteil wirklich die Ansicht der Mehrheit repräsentiert; aber (3) es gibt immer noch Situationen, in denen sich der Gebrauch illegaler Mittel rechtfertigen läßt.

Wir haben gesehen, daß es zwei verschiedene Möglichkeiten gibt, die Anwendung illegaler Mittel in einer Gesellschaft zu rechtfertigen, die demokratisch ist (wenn auch unvollkommen, so wie das für die vorhandenen Demokratien mehr oder weniger zutrifft). Die erste lautet: Die Entscheidung, der man sich widersetzt, ist kein echter Ausdruck der

Meinung der Mehrheit. Die zweite besagt: Obwohl die Entscheidung ein echter Ausdruck der Volksmeinung ist, stellt diese Meinung ein so großes Unrecht dar, daß Handlungen gegen die Mehrheit gerechtfertigt sind.

Es ist der Ungehorsam aus dem ersten Grund, der am ehesten den Namen »ziviler Ungehorsam« verdient. Hier kann die Anwendung illegaler Mittel als eine Erweiterung der Anwendung legaler Mittel zur Sicherung einer echten demokratischen Entscheidung betrachtet werden. Die Erweiterung kann notwendig sein, weil die normalen Kanäle zur Durchsetzung von Reformen nicht richtig funktionieren. Bei einigen Problemen lassen sich die Parlamentarier allzu sehr durch geschickt vertretene und gut bezahlte Spezialinteressen beeinflussen. Bei anderen Themen ist sich die Öffentlichkeit dessen, was vorgeht, nicht bewußt. Vielleicht erfordert der Mißbrauch nur administrative und gar keine gesetzlichen Änderungen, und die Verwaltungsbürokraten lehnen es ab, damit behelligt zu werden. Vielleicht werden die legitimen Interessen einer Minderheit von voreingenommenen Beamten mißachtet. In allen diesen Fällen sind die Formen des zivilen Ungehorsams, wie sie heute allgemein verbreitet sind - passiver Widerstand, Märsche oder Sit-ins -, angebracht. Die Blockade der Straße zu dem geplanten Franklin-Staudamm war in diesem Sinn ein klassischer Fall von zivilem Ungehorsam.

In diesen Situationen ist Ungehorsam gegenüber dem Gesetz nicht ein Versuch, der Mehrheit Zwang anzutun, sondern die Mehrheit zu informieren; oder die Parlamentarier zu überzeugen, daß eine große Zahl der Wähler in dieser Sache sehr engagiert ist; oder die Aufmerksamkeit landesweit auf ein Problem zu lenken, das zuvor den Bürokraten überlassen war; oder zur erneuten Prüfung einer zu hastig gefällten Entscheidung aufzurufen. Ziviler Ungehorsam ist ein geeignetes Mittel zu solchen Zwecken, wenn legale Mittel versagt haben, weil er, obwohl illegal, nicht die Mehrheit

bedroht oder ihr Zwang anzutun versucht (obwohl er üblicherweise schon ein paar zusätzliche Kosten mit sich bringt, etwa wenn Gesetzesübertretungen geahndet werden). Indem sie sich der Macht der Gesetze nicht widersetzen, keine Gewalt anwenden und die gesetzliche Strafe für ihre Handlungen akzeptieren, machen die »ungehorsamen Bürger« den Ernst ihres Protestes und ihren Respekt vor dem Rechtsstaat und den Grundprinzipien der Demokratie offenkundig.

So verstanden ist der zivile Ungehorsam nicht schwer zu rechtfertigen. Die Rechtfertigung muß nicht so stark sein, um sich über die Pflicht, einer demokratischen Entscheidung zu gehorchen, hinwegzusetzen; denn der Ungehorsam ist eher ein Versuch, den demokratischen Entscheidungsprozeß zu fördern, als ihn zu lahmen. Ungehorsam dieser Art könnte zum Beispiel durch das Ziel gerechtfertigt werden, publik zu machen, welch unersetzlicher Verlust an unberührter Natur durch den Bau eines Staudamms entsteht und wie Tiere in Labors und Tierfabriken behandelt werden, die nur wenige je zu Gesicht bekommen.

Die Anwendung illegaler Mittel zur Verhütung von Handlungen, die unbestreitbar mit der Ansicht der Mehrheit übereinstimmen, ist schwerer, aber nicht unmöglich zu rechtfertigen. Wir mögen es für unwahrscheinlich halten, daß eine Politik des Völkermords im Stil der Nazis jemals von einem Mehrheitsvotum gebilligt werden könnte, aber wenn es doch geschähe, hieße es den Respekt vor dem Mehrheitsprinzip ad absurdum treiben, wenn man den Entscheid der Mehrheit für sich als verbindlich betrachten würde. Um uns Übeln von solcher Größe zu widersetzen, sind wir praktisch zur Anwendung jedes Mittels berechtigt, das Wirkung verspricht.

Völkermord ist ein extremes Beispiel. Wenn man einräumt, daß er die Anwendung illegaler Mittel selbst gegen eine Mehrheit rechtfertigt, so bedeutet das im Hinblick auf das praktische politische Handeln sehr wenig. Doch läßt man

auch nur eine Ausnahme hinsichtlich der Pflicht, demokratische Beschlüsse zu befolgen, zu, so wirft man weitere Fragen auf: Wo ist die Trennlinie zwischen Greueln wie Völkermord, bei denen diese Verpflichtung eindeutig zu verneinen ist, und weniger schwerwiegenden Fällen, bei denen die Pflicht weiter besteht? Und wer soll entscheiden, ob ein Fall diesseits oder jenseits dieser imaginären Linie anzusiedeln ist? Gary Leber von Operation Rescue schreibt, daß in den USA seit 1973 »von uns bereits viermal so viele Menschen vernichtet wurden wie von Hitler«. Ronnie Lee, einer der englischen Gründer der Animal Liberation Front, verwendet ebenfalls die Nazi-Metapher im Hinblick auf das, was wir Tieren antun: »Obwohl wir nur eine Spezies unter vielen auf der Erde sind, haben wir ein *Reich* errichtet, das die anderen nichtmenschlichen Lebewesen vollständig beherrscht, ja sie versklavt.« Es ist also nicht überraschend, daß diese Aktivisten ihren Ungehorsam für wohlbegründet halten. Aber haben sie das Recht, diese Entscheidung selbst zu treffen? Wenn nicht, wer soll dann entscheiden, wann ein Problem so schwerwiegend ist, daß auch in einer Demokratie die Verpflichtung, dem Gesetz zu gehorchen, außer Kraft gesetzt werden muß?

Die einzige Antwort kann nur lauten: Wir müssen für uns selbst entscheiden, auf welcher Seite der Trennlinie die speziellen Fälle angesiedelt sind. Es gibt keine andere Entscheidungsmöglichkeit, weil durch die Methode der Gesellschaft, eine Streitfrage zu regeln, die Entscheidung bereits getroffen worden ist. Die Mehrheit kann nicht Richter in eigener Sache sein. Wenn wir den Mehrheitsentscheid für falsch halten, dann müssen wir uns selbst darüber klarwerden, wie schwerwiegend falsch er ist.

Dies bedeutet nicht, daß jede Entscheidung, die wir in solchen Fällen treffen, subjektiv oder willkürlich ist. In diesem Buch habe ich Argumente für die Behandlung verschiedener Themen geliefert. Wenden wir diese Argumente auf die vier zu Beginn dieses Kapitels skizzierten Fälle an, so ergeben

sich spezifische Schlußfolgerungen. Die rassistische Politik der Nazis, die zur Ermordung von Juden führte, war offenkundig eine Ungeheuerlichkeit, und Oskar Schindler war absolut im Recht, alles zu tun, was er konnte, um wenigstens einige Juden davor zu bewahren, Opfer dieser Politik zu werden. (Betrachtet man die persönlichen Risiken, die er auf sich nahm, so ist sein Verhalten als heroisch zu bezeichnen.) Auf der Grundlage der in Kapitel 3 vorgebrachten Argumente waren Gennarellis Affen-Versuche unrecht, weil dabei empfindungsfähige Lebewesen als bloße Werkzeuge zu Forschungszwecken behandelt wurden. Solche Versuche zu stoppen ist ein wünschenswertes Ziel, und wenn die einzige Möglichkeit, es zu erreichen, darin bestand, in Gennarellis Labor einzubrechen und die Videobänder zu stehlen, dann scheint für mich das Vorgehen gerechtfertigt gewesen zu sein. In ähnlicher Weise - aus Gründen, die in Kapitel 10 erörtert wurden - konnte der Vorschlag einer Überflutung des Franklin-Tales offenbar nur auf Bewertungen beruhen, die sowohl wegen ihrer kurzsichtigen Perspektive als auch wegen ihres Anthropozentrismus nicht zu rechtfertigen sind. Ziviler Ungehorsam war ein geeignetes Mittel, um auf die Bedeutung jener Werte hinzuweisen, die von den Befürwortern des Staudamms übersehen worden waren.

Gleichzeitig haben sich die Argumente, deren sich Operation Rescue bedient, in Kapitel 6 als nicht stichhaltig erwiesen. Der menschliche Fötus hat nicht denselben Anspruch auf Schutz wie ältere menschliche Wesen, und so sind die, die Abtreibung für moralisch gleichbedeutend mit Mord halten, im Unrecht. Auf dieser Grundlage ist die Kampagne von Operation Rescue, gegen Abtreibung zivilen Ungehorsam zu praktizieren, nicht zu rechtfertigen. Es ist jedoch wichtig, sich klarzumachen, daß der Fehler bei Operation Rescue in der moralischen Argumentation über Abtreibung, nicht in derjenigen über zivilen Ungehorsam liegt. Wäre Abtreibung wirklich moralisch gleichbedeutend mit Mord, dann sollten wir durchaus die Türen zu den Klini-

ken, die Schwangerschaftsabbrüche durchführen, blockieren.

All das macht natürlich das Leben schwierig. Es ist unwahrscheinlich, daß Mitglieder von Operation Rescue durch die Argumente dieses Buches überzeugt werden. Ihr Beharren auf der Richtigkeit von Bibelzitaten läßt nicht gerade erwarten, daß sie gegenüber moralischer Argumentation auf nicht-religiöser Grundlage aufgeschlossen sind. Deshalb ist es auch nicht leicht, sie davon zu überzeugen, daß ihr ziviler Ungehorsam nicht gerechtfertigt ist. Wir mögen das bedauern, es ist jedoch nicht zu ändern. Es gibt keine einfache moralische Regel, die uns befähigt zu erklären, wann Ungehorsam gerechtfertigt ist und wann nicht, ohne daß über Recht und Unrecht des Zieles des Ungehorsams entschieden wird.

Wenn wir davon überzeugt sind, daß wir versuchen, ein wirklich gravierendes moralisches Unrecht zu unterbinden, haben wir auch noch andere moralische Fragen an uns zu richten. Wir müssen die Größe des Unrechts, dem wir Einhalt zu gebieten versuchen, gegen die Möglichkeit eines drastischen Niedergangs der Achtung vor Gesetz und Demokratie abwägen. Auch ist die Wahrscheinlichkeit zu berücksichtigen, daß unsere Handlungen ihr Ziel verfehlen und eine Reaktion provozieren, die die Chance auf einen Erfolg mit anderen Mitteln verringert. (Terroristische Anschläge gegen ein tyrannisches Regime zum Beispiel liefern der Regierung einen idealen Vorwand, um ihre gemäßigteren politischen Gegner einzusperren; gewaltsame Angriffe gegen Experimentatoren ermöglichen dem Forschungs-Establishment, alle Kritiker von Tierversuchen als Terroristen zu brandmarken.)

Ein Ergebnis des konsequentialistischen Ansatzes bei diesem Problem, das auf den ersten Blick befremden mag, ist folgendes: Je tiefer die Haltung des Gehorsams gegenüber demokratischen Regeln bei den Bürgern verwurzelt ist, desto eher läßt sich Ungehorsam vertreten. Es liegt hier aller-

dings kein Paradox vor, sondern vielmehr ein weiteres Beispiel für die Binsenwahrheit, daß man zarte Pflänzchen besonders pflegen muß, während ausgewachsene Bäume eine härtere Behandlung vertragen. So könnte sich Ungehorsam angesichts eines gegebenen Problems zwar in Großbritannien oder in den Vereinigten Staaten rechtfertigen lassen, nicht jedoch in Kambodscha oder in Rußland zu einer Zeit, in der diese Länder ein demokratisches Regierungssystem zu etablieren versuchen.

Diese Probleme können nicht allgemein abgehandelt werden. Jeder Fall ist anders. Wenn die zu behebenden Übel weder besonders grauenhaft (wie Völkermord) noch relativ harmlos (wie der Entwurf einer neuen Nationalflagge) sind, so werden bei vernünftigen Menschen die Meinungen über die Rechtmäßigkeit des Versuchs, die Ausführung einer demokratisch gewonnenen Entscheidung zu durchkreuzen, auseinandergehen. Wo illegale Mittel in dieser Absicht angewendet werden, wird ein wichtiger Schritt getan; denn dann hört Ungehorsam auf, »ziviler Ungehorsam« zu sein, wenn mit diesem Begriff gemeint ist, daß Ungehorsam durch einen Appell an die Prinzipien gerechtfertigt wird, die die Gesellschaft selbst als den ordnungsgemäßen Weg zur Regelung ihrer Angelegenheiten akzeptiert. Es mag dabei immer noch das beste sein, wenn ein solcher Ungehorsam »zivil« in dem anderen Sinne des Wortes ist, nämlich gegensätzlich zu Gewaltanwendung oder Methoden des Terrorismus.

Gewalt

Wie wir gesehen haben, läßt sich der zivile Ungehorsam beabsichtigt als ein Mittel, öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen oder die Mehrheit zu einer erneuten Überprüfung zu veranlassen, viel leichter rechtfertigen als ein Ungehorsam, der der Mehrheit Zwang anzutun beabsichtigt. Gewalt ist offensichtlich noch schwerer zu rechtfertigen. Einige be-

haupten sogar, daß sich die Anwendung von Gewalt, insbesondere Gewalt gegen Menschen, niemals rechtfertigen lasse, wie gut auch immer der Zweck sein möge.

Opposition gegen die Anwendung von Gewalt kann auf einer absoluten Regel beruhen oder auf einer Einschätzung ihrer Konsequenzen. Pazifisten betrachten Gewaltanwendung gewöhnlich als absolut unrecht, ungeachtet ihrer Konsequenzen. Dies setzt, wie andere »Egal-was«-Verbote, die Gültigkeit der Unterscheidung zwischen Handlungen und Unterlassungen voraus. Ohne diese Unterscheidung wären Pazifisten, die sich weigern, Gewalt anzuwenden, wenn es das einzige Mittel ist, um größere Gewalt zu verhüten, verantwortlich für die größere Gewalt, die zu verhüten sie unterlassen.

Angenommen, wir haben die Gelegenheit, einen Tyrannen umzubringen, der systematisch seine Gegner und jeden, der ihm nicht behagt, ermordet. Wir wissen, daß der Tyrann, wenn er stirbt, durch einen populären Oppositionsführer, gegenwärtig noch im Exil, ersetzt wird, der den Rechtsstaat wiederherstellen wird. Wenn wir sagen, Gewalt sei immer unrecht, und uns weigern, das Attentat auszuführen, müssen wir dann nicht eine gewisse Verantwortung für die künftigen Morde des Tyrannen übernehmen?

Wenn der Einwand gegen die Unterscheidung von Tun und Unterlassen aus Kapitel 7 gilt, dann müssen diejenigen, die keine Gewalt anwenden, um größere Gewalt zu verhüten, die Verantwortung für die Gewalt übernehmen, die sie hätten verhindern können. Die Ablehnung der Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen markiert demnach einen entscheidenden Punkt in der Gewaltdiskussion, denn sie öffnet das Tor für ein plausibles Argument für die Verteidigung der Gewalt.

Marxisten haben dieses Argument oft gebraucht, um Attacken gegen ihre Lehre von der Notwendigkeit einer gewaltsamen Revolution zu entkräften. In seiner klassischen Anklageschrift gegen die sozialen Auswirkungen des Kapi-

talisman im 19. Jahrhundert, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, schrieb Engels:

»Wenn ein einzelner einem anderen körperlichen Schaden tut, und zwar solchen Schaden, der dem Beschädigten den Tod zuzieht, so nennen wir das Totschlag; wenn der Täter im voraus wußte, daß der Schaden tödlich sein würde, so nennen wir seine Tat einen Mord. Wenn aber die Gesellschaft Hunderte von Proletariern in eine solche Lage versetzt, daß sie notwendig einem vorzeitigen, unnatürlichen Tode verfallen, einem Tode, der ebenso gewaltsam ist wie der Tod durchs Schwert oder die Kugel; wenn sie Tausenden die nötigen Lebensbedingungen entzieht, sie in Verhältnisse stellt, in welchen sie nicht leben können; wenn sie sie durch den starken Arm des Gesetzes zwingt, in diesen Verhältnissen zu bleiben, bis der Tod eintritt, der die Folge dieser Verhältnisse sein muß; wenn sie weiß, nur zu gut weiß, daß diese Tausende solchen Bedingungen zum Opfer fallen müssen, und doch diese Bedingungen bestehen läßt - so ist das ebensowohl Mord wie die Tat des einzelnen, nur versteckter, heimtückischer Mord, ein Mord, gegen den sich niemand wehren kann, der kein Mord zu sein scheint, weil man den Mörder nicht sieht, weil alle und doch wieder niemand dieser Mörder ist, weil der Tod des Schlachtopfers wie ein natürlicher aussieht und weil er weniger eine Begehungs-sünde als eine Unterlassungs-sünde ist. Aber er bleibt Mord.«

Man könnte Engels' Verwendung des Begriffs »Mord« kritisieren. Der Einwand würde dem Argument gleichen, das wir in Kapitel 8 diskutiert haben, ob nämlich die Unterlassung, den Verhungerten zu helfen, uns zu Mördern macht. Wir haben gesehen, daß die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen keine Bedeutung an sich hat; aber hinsichtlich der Motivation und der Angemessenheit des Tadels sind die meisten Fälle, in denen unterlassen wird)

Tod zu verhüten, nicht mit Mord gleichbedeutend. Dasselbe gilt auch für die Fälle, die Engels beschreibt. Engels versucht, der »Gesellschaft« die Schuld in die Schuhe zu schieben, aber »Gesellschaft« ist keine Person oder ein moralisch Handelnder und kann nicht in derselben Weise verantwortlich gemacht werden wie ein Individuum.

Doch das ist Wortklauberei. Ob »Mord« der richtige Ausdruck ist oder nicht, ob wir bereit sind, den Tod schlecht ernährter Arbeiter in ungesunden, schlecht gesicherten Fabriken als »gewaltsam« zu beschreiben oder nicht, Engels' grundlegender Punkt wird davon nicht berührt. Dieser vielfache Tod ist ein Unrecht in derselben Größenordnung wie der Tod Hunderter von Menschen bei einem terroristischen Bombenanschlag. Es wäre einseitig zu sagen, gewaltsame Revolutionen seien immer absolut unrecht, ohne die Übel in Betracht zu ziehen, die die Revolutionäre zu verhindern versuchen. Wären gewaltsame Mittel der einzige Weg, Verhältnisse wie die von Engels beschriebenen zu ändern, so wären diejenigen, die sich gegen die Anwendung gewaltsamer Mittel wehren, verantwortlich für das Fortbestehen dieser Verhältnisse.

Einige der Praktiken, die wir in diesem Buch erörtert haben, sind gewaltsam, entweder direkt oder durch Unterlassung. Im Falle von nichtmenschlichen Lebewesen kann unsere Handlungsweise oft nur als gewaltsam bezeichnet werden. Wer den Fötus für ein moralisches Subjekt hält, wird offensichtlich Abtreibung als einen gewaltsamen Akt gegen dieses Subjekt betrachten. Wie aber steht es - im Falle von Menschen bei oder nach der Geburt - mit der vermeidbaren Situation, daß einige Länder eine achtmal höhere Säuglingssterblichkeit als andere haben und daß eine Person, die in dem einen Land geboren ist, erwarten kann, 20 Jahre länger zu leben als jemand, der in einem anderen Land geboren ist? Ist das Gewalt? Wiederum tut die Bezeichnung nichts zur Sache. Was die Wirkung anlangt, ist es genauso schrecklich wie Gewalt.

Eine absolute Verurteilung der Gewalt steht und fällt mit der Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen. Darum fällt sie. Es gibt allerdings gewichtige konsequentialistische Einwände gegen die Anwendung von Gewalt. Wir haben für unsere Diskussion vorausgesetzt, daß Gewalt das einzige Mittel wäre, die Verhältnisse zum Besseren zu wenden. Absolutisten haben kein Interesse daran, diese Voraussetzung zu bestreiten, weil sie Gewalt verwerfen, ganz gleich ob die Voraussetzung wahr oder falsch ist. Konsequentialisten müssen fragen, ob Gewalt jemals das einzige Mittel zur Erreichung eines wichtigen Ziels sein kann, oder wenn nicht das einzige, so doch das schnellste Mittel. Sie müssen auch nach den langfristigen Wirkungen fragen, wenn Änderungen mit gewaltsamen Mitteln angestrebt werden.

Könnte man aus konsequentialistischen Gründen eine Verurteilung der Gewalt vertreten, die, wenn nicht im Prinzip, so doch in der Praxis ebenso umfassend ist wie die der absoluten Pazifisten? Man kann das versuchen, indem man den Verhärtungseffekt der Gewaltanwendung hervorhebt, nach dem ein Mord, ganz gleich wie »notwendig« oder »gerechtfertigt« er scheinen mag, den Widerstand gegen das Verüben weiterer Morde verringert. Ist es wahrscheinlich, daß Menschen, die sich an Gewalttätigkeit gewöhnt haben, fähig sein werden, eine bessere Gesellschaft zu schaffen? Das ist eine Frage, für die historische Zeugnisse bedeutsam werden. Der Weg, den die russische Revolution genommen hat, muß den Glauben erschüttern, daß ein brennender Wunsch nach sozialer Gerechtigkeit gegen die korrumpierenden Wirkungen der Gewalt immun macht. Es gibt zugegebenermaßen andere Beispiele, die sich umgekehrt lesen lassen, aber es bedürfte einer beträchtlichen Anzahl von Beispielen, um das Vermächtnis Lenins und Stalins aufzuwiegen.

Die konsequentialistischen Pazifisten können ein weiteres Argument verwenden - jenes Argument, das ich bereits gegen den Vorschlag vorgebracht habe, wir sollten nichts gegen das Verhungern unternehmen, damit sich die Bevölke-

rung der ärmsten Nationen so weit reduziert, daß sie sich selbst ernähren kann. Ebenso wie diese Art von Politik nimmt die Gewalt gewisse Verluste unter Berufung auf künftige Vorteile als gerechtfertigt in Kauf. Aber die künftigen Vorteile sind niemals gewiß, und selbst in den wenigen Fällen, wo Gewalt zu wünschenswerten Zielen führt, können wir nur selten sicher sein, ob die Ziele nicht ebenso schnell durch gewaltlose Mittel hätten erreicht werden können. Was wurde zum Beispiel durch die Tausende von Toten und Verletzten erreicht, die in zehn Jahren durch IRA-Bombenanschläge in Nordirland verursacht wurden? Nur Gegenterror durch protestantische Extremisten. Oder man denke an den sinnlosen Tod und das Leid, das die Baader-Meinhof-Gruppe in Deutschland oder die Roten Brigaden in Italien verursachten. Was hat die palästinensische Befreiungsorganisation anderes erreicht als ein Israel, das kompromißloser und skrupelloser ist als das Israel, gegen das sie einst zu kämpfen begann? Man mag mit den Zielen sympathisieren, für die manche dieser Gruppen kämpfen, aber die Mittel, derer sie sich bedienen, versprechen nicht den Sieg ihrer Ziele. Die Anwendung dieser Mittel zeigt, daß den Betroffenen die Interessen ihrer Opfer völlig gleichgültig sind. Diese konsequentialistischen Gründe ergeben zusammen genommen ein schlüssiges Argument gegen das Mittel der Gewaltanwendung, besonders wenn sich die Gewalt, wie beim Terrorismus oft der Fall, unterschiedslos gegen normale Bürger des Gemeinwesens richtet. Praktisch gesehen scheint sich diese Art von Gewalt überhaupt niemals rechtfertigen zu lassen.

Es gibt dagegen andere Arten von Gewalt, die sich nicht so überzeugend ausschließen lassen, wie etwa der Mordanschlag auf einen mordgierigen Tyrannen. Vorausgesetzt, die mörderische Politik ist Ausdruck der Persönlichkeit des Tyrannen und nicht Bestandteil der Institutionen, denen er gebietet, so ist die Gewalt hier streng begrenzt; der Zweck ist die Beendigung weit größerer Gewalt; der Erfolg einer ein-

zelen gewaltsamen Handlung dürfte sehr wahrscheinlich sein, und es gibt möglicherweise keinen anderen Weg, um der Herrschaft des Tyrannen ein Ende zu setzen. Für einen Konsequentialisten wäre es unplausibel zu behaupten, daß auch unter diesen Umständen die Ausübung von Gewalt einen korrumpierenden Effekt habe oder daß aus dem politischen Mord mehr Gewalt anstatt weniger erwachsen werde.

Gewalt kann auf andere Weise begrenzt werden. Die Fälle, die wir erörtert haben, zeigen Gewalt gegen Menschen. Es sind die üblichen Beispiele, die einem in Diskussionen über Gewalt in den Sinn kommen, aber es gibt auch noch andere Arten von Gewalt. Mitglieder der Animal Liberation Front haben Labors, Käfige und andere Ausrüstungsgegenstände zerstört, mit denen Tiere eingesperrt, verletzt oder getötet wurden, aber sie vermeiden Gewalt gegen jedes Lebewesen, sei es menschlich oder nichtmenschlich. (Andere Organisationen, die ebenfalls behaupten, sich für Tiere einzusetzen, haben jedoch zumindest zwei Menschen bei Explosionen getötet. Diese Aktionen sind von allen bekannten Tierbefreiungsorganisationen, einschließlich der Animal Liberation Front, verurteilt worden.) Earth First!, eine radikale amerikanische Umweltorganisation, tritt für »Öko[sabo]tage« ein - geheime Anschläge, um für die Umwelt schädliche Vorgänge zu stoppen oder zu verlangsamen. In dem von Dave Foreman und Bill Haywood herausgegebenen Buch *Ecodefence: A Field Guide to Monkeywrenching* werden Methoden zur Abschaltung von Computern, Zerstörung von Maschinen und Blockierung von Kanalisationssystemen beschrieben:

»Sabotage ist ein gewaltloser Widerstand gegen die Zerstörung der Vielfalt und Unberührtheit der Natur. Sie zielt nicht auf die Schädigung menschlicher Wesen oder anderer Lebensformen. Sie zielt auf leblose Maschinen und Apparate. [...] Saboteure sind sich der Bedeutung

ihres Tuns sehr wohl bewußt. Sie unternehmen einen so schwerwiegenden Schritt nach reiflicher Überlegung. [...] Sie wissen darum, daß sie mit der moralischsten aller Handlungen befaßt sind: dem Schutz des Lebens, der Verteidigung der Erde.«

Eine umstrittenere Methode besteht darin, in Wäldern, die abgeholzt werden sollen, bei einigen Bäumen Eisennägel einzuschlagen, was das Sägen des Holzes sehr gefährlich macht. Die Arbeiter im Sägewerk wissen niemals, ob sie beim Sägen auf einen solchen Nagel treffen, was zur Folge hätte, daß das Sägeblatt in Stücke bricht und die scharfen Eisensplitter in der Gegend herumfliegen. Öko-Aktivistinnen, die dieses »Spiking« propagieren, sagen, sie unterrichteten die Holzverarbeitungsbetriebe davon, daß Bäume in einem bestimmten Gebiet derart »behandelt« sind; sollten die Wälder dennoch weiter abgeholzt werden, so seien die Betriebsleiter, die die Entscheidung treffen, für mögliche Verletzungen verantwortlich. Aber es sind die Arbeiter, die verletzt werden, nicht die Betriebsleiter. Können die Aktivistinnen **wirklich** ihre Verantwortung in dieser Weise abschütteln? Weniger radikale Umweltschützer lehnen solche Methoden ab.

Beschädigung von fremdem Eigentum ist keine so schwerwiegende Angelegenheit wie Verletzen oder Töten, und sie mag daher durch Gründe gerechtfertigt sein, die nichts rechtfertigen würden, was empfindungsfähigen Wesen schadet. Dies bedeutet nicht, daß Gewalt gegen Eigentum nicht ernst zu nehmen wäre. Eigentum bedeutet einigen Menschen sehr viel, und es bedürfte gewichtiger Gründe, um seine Zerstörung zu rechtfertigen. Aber solche Gründe kann es geben. Diese Rechtfertigung muß durchaus nicht **etwas** so Epochenmachendes wie die Umgestaltung der Gesellschaft sein. Es kann - wie im Fall des Übergriffs auf Gennarellis Labor - das spezifische und kurzfristige Ziel sein, eine Anzahl von Tieren vor schmerzhaften experi-

menten zu bewahren, die lediglich aus Gründen der spezialistischen Voreingenommenheit der Gesellschaft durchgeführt werden. Ob sich eine solche Handlung vom konsequentialistischen Standpunkt aus wirklich rechtfertigen ließe, hängt wiederum von den Einzelheiten der betreffenden Situation ab. Wer keine Fachkenntnisse hat, kann sich in der Frage, welchen Wert ein Experiment hat oder mit wieviel Leiden es verbunden ist, leicht irren. Und wird die Zerstörung von Forschungseinrichtungen und die Befreiung vieler Tiere nicht zur Folge haben, daß mehr Einrichtungen angeschafft und mehr Tiere gezüchtet werden? Was geschieht mit den freigelassenen Tieren? Werden illegale Handlungen dazu führen, daß die Regierung Schritten zur Reformierung des Gesetzes über Tierversuche mit dem Argument begegnet, es dürfe nicht der Anschein geweckt werden, sie ließe Gewalt zu? All diese Fragen müßten befriedigend beantwortet werden, bevor man sich etwa entschliesse, ein Labor zu zerstören. Ein entsprechender Komplex von Fragen muß auch beantwortet werden, bevor man rechtfertigen kann, daß ein Raupenfahrzeug beschädigt wird, das zur Abholzung eines alten Waldes eingesetzt wird.

Gewalt läßt sich nicht leicht rechtfertigen, selbst wenn es sich nur um Gewalt gegen Eigentum handelt und nicht gegen empfindungsfähige Wesen oder um Gewalt gegen einen Tyrannen und nicht um unterschiedslose Gewalt gegen die allgemeine Öffentlichkeit. Dennoch sind die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten von Gewalt wichtig, weil wir die eine Art von Gewalt - etwa den Terrorismus - nur dann praktisch absolut verurteilen können, wenn wir diese Unterschiede beachten. Die Unterschiede werden jedoch verwischt, wenn man alles verurteilt, was unter die allgemeine Überschrift »Gewalt« fällt.

Warum moralisch handeln?

Bisher haben wir in diesem Buch erörtert, wie wir in verschiedenen praktischen Angelegenheiten moralisch handeln sollten und welcher Mittel wir uns zur Erlangung unserer ethischen Ziele bedienen dürfen. Die Art unserer Schlußfolgerungen - die Anforderungen, die sich daraus für uns ergeben - wirft eine weitere, viel grundlegendere Frage auf: Warum sollen wir überhaupt moralisch handeln?

Nehmen wir etwa unsere Schlußfolgerungen hinsichtlich der Verwendung von Tieren zu Nahrungszwecken oder der Hilfe, die die Reichen den Armen gewähren sollten. Einige Leser mögen diese Schlüsse akzeptieren, Vegetarier werden und alles tun, was ihnen möglich ist, um die absolute Armut zu verringern. Andere werden unsere Schlüsse ablehnen, indem sie behaupten, daß es kein Unrecht sei, Tiere zu essen, und daß sie keine moralische Verpflichtung hätten, etwas für die Verringerung der absoluten Armut zu tun. Es gibt jedoch wahrscheinlich auch eine dritte Gruppe. Zu ihr gehören jene Leser, die zwar an unseren ethischen Argumenten nichts auszusetzen haben, an ihrer Ernährung oder ihren Beiträgen zur Entwicklungshilfe jedoch nichts ändern. Einige aus dieser dritten Gruppe sind wahrscheinlich einfach willensschwach, aber andere erwarten möglicherweise noch eine Antwort auf eine weitere praktische Frage. Wenn die Schlußfolgerungen der Ethik so viel von uns verlangen, sollen wir uns dann, so mögen sie fragen, überhaupt um Ethik kümmern?

Die Frage verstehen

»Warum soll ich moralisch handeln?« ist eine Frage, die von allen bisher besprochenen verschieden ist. Bei Fragen wie: »Warum soll ich Menschen verschiedener Rassen gleich be-