

Die Volkshochschule Essen informiert

Die Bedeutung der Pflicht

Peter Findeisen

Vortrag im digitalen Café philosophique am 03.10.2021

1. Einführung

Inspiriert hat mich zu diesem Vortrag das von R.D. Precht stammende Sachbuch „Von der Pflicht“. Ich werde mich an Prechts Argumentationslinie orientieren – allerdings nicht stringent; auch eigene Überlegungen und die Gedankengänge anderer Autoren werde ich einbringen. (Im vorliegenden Skript beziehen sich Angaben von Seitenzahlen auf das Buch von Precht.)

Prechts Ausgangspunkt ist das Verhalten der bundesdeutschen Bürger in der Corona-Pandemie. Viele halten sich an staatlich angeordnete Maßnahmen – „pflichtgemäß“, kann man sagen –, während andere ausscheren, insbesondere diejenigen, die die Geschehnisse „fundamental alternativ“ deuten: z.B. dahingehend, dass ein faschistischer Staat die Corona-Regeln als Mittel benutzt, um uns unserer Rechte zu berauben. (S. 16.) Dies nimmt Precht zum Anlass, den folgenden Fragen nachzugehen (S. 11):

Wie bestimmen sich Rechte und Pflichten nach heutiger Auffassung? Zunächst die Rechte und Pflichten einzelner Personen – insbesondere, insoweit sie Staatsbürger sind. In Gegenüberstellung hierzu bezieht Precht auch die Rechte und Pflichten staatlicher Einrichtungen in seine Untersuchung ein. Schließlich stellt er die Frage nach dem Zustand der Gesellschaft, der er eine Krise diagnostiziert: Er konstatiert Tendenzen der „Entpflichtung“ (z.B. S. 31) – nicht nur im Zusammenhang mit der Ablehnung von Corona-Maßnahmen.

Klären wir noch vorab: Was ist grundlegend zum Begriff der Pflicht zu sagen, der (mit Precht) zwar „angestaubt“ ist, aber „nicht von gestern“ (S. 12)? Das Wort „Pflicht“, aus dem Alt- und Mittelhochdeutschen stammend, hat ursprünglich die Bedeutung von „Fürsorge“ oder „Obhut“ und bedeutet dann erweitert Teilnahme und Dienst an der Gemeinschaft. Nietzsche hat formuliert, die Pflicht sei „das Recht der anderen auf uns“. Verpflichtungen binden uns damit nicht nur rechtlich, sondern auch moralisch: Nicht nur müssen wir unseren Wohnsitz anmelden; mancher wird es auch als eine Verpflichtung anerkennen, einer gebrechlichen Person in die Straßenbahn zu helfen.

Gleichzeitig rechtlicher und moralischer Art ist die Pflicht von Autofahrern, im Autobahnstau die sog. Rettungsgasse freizuhalten. Dass hiergegen häufig verstoßen wird, ist ein bekanntes Problem. Noch drastischer ist das Fehlverhalten von Autofahrern, die aggressiv auf den Fahrer eines Krankenwagens reagieren, der im Einsatz ihr Fahrzeug blockiert – angeblich ein häufiges Vorkommnis. Diese Beispiele möchte ich hier zum Beleg von Prechts These beisteuern, dass in unserer Gesellschaft Tendenzen der „Entpflichtung“ wahrnehmbar sind.

(Ich werde in meinem Vortrag nicht weiter darauf eingehen, dass es eine Seite der „Entpflichtung“ gibt, die mentalitätsgeschichtlich als Fortschritt gewertet werden kann: Im Verlauf des 20. Jh. kam es zu einer Zurückdrängung der bürgerlichen Rechtschaffenheitsethik – was speziell bedeutet, dass die sog. Sekundärtugenden abgewertet wurden, die man früher hochgehalten hatte: Ordnung um der Ordnung willen; Pflichterfüllung um der Pflichterfüllung willen, ganz gleich, ob pflichtbewusste Funktionsträger einer guten oder schlechten Sache dienten. Dieser Aspekt wird auch von Precht kurz gestreift (S. 102, 104).)

Mit der Frage nach dem Zustand der Gesellschaft werde ich mich im letzten Teil meines Vortrags befassen und dazu einige soziologisch-ökonomische Überlegungen anbieten. Vorher möchte ich jedoch das Verhältnis von Staatsbürger und Staat im Kontext von Rechten und Pflichten thematisieren; dabei werden staatsphilosophische und verfassungsrechtliche Aspekte eine Rolle spielen. Noch vorher aber will ich der Frage nachgehen, welcher ethische Kompass den Einzelnen *) leitet, wenn er in seinem Handeln der Pflicht folgt: Lässt sich, im Anschluss an Precht, dieser Kompass einfach als charakterliche Haltung beschreiben?

*) Bemerkung: Gegenderte Formulierungen wurden von den Zuhörenden nicht eingefordert.

2. Die individuelle Ethik der Pflichtorientierung

Gehen wir von folgendem Beispiel aus: Ein Kleinunternehmer setzt sich mit der Versuchung auseinander, einen Teil seiner Einnahmen zu verheimlichen und dadurch seine Steuerlast zu reduzieren. Was könnte ihn nun dazu bewegen, dieser Versuchung zu widerstehen und seine Pflichten als Steuerbürger anzuerkennen? Nach Precht würde hier, wie gerade gesagt, eine Haltung wie beispielsweise Ehrlichkeit den Ausschlag geben (S. 13).

Diesen Ansatz von Precht möchte ich nun moralphilosophisch einordnen. Ist eine Haltung wie „Ehrlichkeit“ oder „Gesetzestreue“ zur charakterlichen Gewohnheit geworden, so entspricht sie etwa dem, was Aristoteles, der Vater der Tugendethik, als „Hexis“ bezeichnet hat. Für die antike Person war die Orientierung an Tugenden ein normativer Leitfaden; bei Precht lautet die Leitfrage des ethischen Akteurs: Entspricht mein Handeln meinem Selbstverständnis? Wobei es für Precht moralisch nicht in Frage kommt, wenn das individuelle Selbstverständnis von der Ablehnung tugendhaften Handelns ausgeht, anstatt solches Handeln zu intendieren. (S. 98.) Was den ethischen Kompass angeht, besteht also eine gewisse Parallelität zwischen Prechts Ansatz und der klassischen Tugendethik.

(Was die handlungstheoretischen und psychologischen Details angeht, grenzt sich Precht allerdings vom althergebrachten tugendethischen Denken ab. Dieses stellt ihm zu stark auf charakterlich festgelegte und persönlich durchgängige Verhaltensdispositionen ab: so als wäre z.B. jemand, der über Mut verfügt, in jeder Situation und auf jedem Lebensgebiet mutig (S. 96).)

Ich will aber noch einmal den Prozess der moralischen Urteilsbildung thematisieren, zu dem es bei unserem Kleinunternehmer kommt, sofern er sich besinnt und sich gegen Steuerbetrug und für eine korrekte Buchführung entscheidet. Für das Verständnis dieses Urteilsprozesses scheint es mir nicht ausreichend, wenn wir im Anschluss an Precht einfach konstatieren: Der Akteur lässt sich von einer bestimmten tugendhaften Haltung leiten (etwa Ehrlichkeit). Zusätzlich einzubeziehen ist ja der deliberative Aspekt – heißt: Wie verlaufen die Überlegungen des Akteurs bei der Auseinandersetzung mit seinen Handlungsalternativen?

Hier können wir unterstellen, dass eine bestimmte Überlegung dafür prädestiniert ist, im inneren Diskurs des Akteurs eine wesentliche Rolle zu spielen: Diese bezieht sich auf die Problematik, die mit

der Verweigerung von Steuerzahlungen (allgemeiner von Beiträgen zum Gemeinwohl) verbunden wäre. Denkt der Akteur hier über die eigenen konkreten Zahlungsverpflichtungen hinaus, so ist er mit der folgenden Frage konfrontiert: Wohin würde man kommen, wenn alle Bürger bestrebt wären, geschuldete Beiträge dem Staat vorzuenthalten? Ich formuliere fachterminologisch: Es ist für den Akteur naheliegend, in der Auseinandersetzung mit seinen Handlungsabsichten eine universalisierende Perspektive einzunehmen.

Damit bietet es sich an, die Urteilsbildung des Akteurs in den Kategorien von Kants Moralphilosophie zu beschreiben (wobei es keine Rolle spielt, ob sich der Akteur bewusst auf Kants Ethik bezieht): Bei einer universalisierenden Sichtweise kann unser Kleinunternehmer nur zu dem Schluss kommen, dass es nicht gewünscht werden kann, dass sich jedermann das Bestreben maximaler Beitrags- und damit auch Steuervermeidung zu eigen macht – was ja die Folge hätte, dass jede staatliche Finanzierung von Infrastruktur unmöglich würde. Sollte der Akteur hierauf das moralische Urteil gründen, dass die Verheimlichung eigener Einnahmen moralisch falsch ist, so wäre das genau im Sinne von Kants kategorischem Imperativ: Dieser hat zum Inhalt, dass handlungsleitende Orientierungen universalisierbar sein müssen. (Das Prinzip der Universalisierbarkeit ist übrigens auch von anderen Moralphilosophen herausgestellt worden: etwa von R.M. Hare und J.L. Mackie.)

Die Ethik des moralischen Subjekts, die uns Kant überliefert hat, kann als eine „Pflichtethik par excellence“ aufgefasst werden: Verpflichtet ist das moralische Subjekt auf seinen „sittlichen Willen“, der die Orientierung am kategorischen Imperativ gebietet. Die individuelle Pflichtethik von Kant wird aber in Prechts Abhandlung über die Pflicht gar nicht zum Thema gemacht (im Gegensatz übrigens zu Ciceros Philosophie der Pflichten). Über den Grund dieser erstaunlichen Abstinenz kann ich nur spekulieren: Precht wollte vielleicht seinen Lesern Kants Konzept einer autonomen Vernunft nicht zumuten, das aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbar scheint.

Hier ist aber anzumerken, dass Precht zwar Kants Individualethik übergeht, sehr wohl aber ein Prinzip wichtig nimmt, das sich aus dieser Individualethik ergibt und in der politischen Philosophie eine wichtige Rolle spielt: Es ist dies der Grundsatz, dass Menschen nicht „instrumentalisiert“, nicht als „Mittel zum Zweck“ missbraucht werden dürfen. (Hier besteht folgender Zusammenhang mit der Ethik des kategorischen Imperativs: Die Handlungsmaxime, sich anderer Menschen wie eines Werkzeugs zu bedienen, kann man nicht als universellen Grundsatz gelten lassen, denn dies würde einschließen, dass wir uns alle gegenseitig unsere Freiheit streitig machen.) Insbesondere dürfen von staatlicher Seite nicht Menschen „ihrer Würde widersprechend verzweckt werden“ – diese kantianisch inspirierte Forderung ist auch für Precht ein staatsphilosophisches Grundprinzip (S.73). Wir werden darauf später zurückkommen, wenn wir das Verhältnis von Staatsbürger und Staat thematisieren.

(Ich will hier aber das „Verzweckungsverbot“, dem der Staat lt. Precht unterliegt, durch ein Beispiel schon einmal anschaulich machen – im Vorgriff auf die späteren Vortragsteile. In der ersten Phase der Corona-Pandemie wurde von einigen Politikern und Experten der Vorschlag diskutiert, das Corona-Virus ohne Schutzmaßnahmen durch die Bevölkerung laufen zu lassen. Hier lag die Idee zugrunde, die Infizierten einem gesundheitspolitischen Zweck zu unterwerfen: Die Schwächeren von ihnen (sprich viele Ältere) würden sterben und die anderen zu Genesenen werden, das Resultat wäre eine Bevölkerung mit Herdenimmunität. Wird das Verzweckungsverbot anerkannt, so darf ein solches Vorgehen staatlicherseits nicht erwogen werden.)

Ich kehre nun zur individualethischen Sichtweise zurück und stelle die Frage, welches Verhältnis in dieser Perspektive zwischen Pflicht und Freiheit besteht. (Precht lässt diesen Punkt außen vor.)

Aufschlussreich ist hier das folgende Beispiel, das sich auf die Schulpflicht bezieht. Stellen wir uns eine pubertierende Gymnasiastin vor, die gerne ab und zu die Schule schwänzt. Im Wissen, dass ihr Handeln unvernünftig ist, sagt sie sich dann stets, sie wolle ihre Freiheit genießen. Tatsächlich verwirklicht sie dabei eine bestimmte Art von Freiheit: nämlich diejenige von Verpflichtungen. Philosophisch spricht man hier von „negativer Freiheit“. Im Gegensatz zu ihrer eigenen Meinung könnten wir diese Schülerin aber gerade dann als frei bezeichnen, wenn sie sich der Herrschaft ihrer Lust- und Unlustgefühle entziehen und sich zur Vernunftentscheidung für den Schulbesuch durchringen würde. Diese Art der Freiheit, die unter den Begriff der „positiven Freiheit“ fällt, wäre auch mit einem höheren Grad an „effektiver Freiheit“ verbunden: Die Nutzung von Bildungsmöglichkeiten eröffnet ja erweiterte berufliche Perspektiven. (Offensichtlich ist das Konzept der positiven Freiheit kantianisch imprägniert: Vernunftorientiertes Pflichtbewusstsein behauptet sich gegen das Diktat der Affekte.)

Ich möchte nun die vorherigen Überlegungen auf eine praktische und aktuelle Frage anwenden: Muss es eine gegen Covid-19 noch nicht geimpfte Person als ihre Pflicht ansehen, sich der Impfung zu unterziehen? Hier denke ich an diejenigen Ungeimpften, bei denen sich die Impfung nicht wegen irgendwelcher Gegenindikationen verbietet.

In der Bevölkerung ist die wissenschaftliche Standardmeinung bekannt, dass einem relativ geringen Risiko von Nebenwirkungen ein hoher Nutzen der Corona-Impfung gegenübersteht: Geimpfte Personen stecken sich seltener an als ungeimpfte, schon deshalb geben sie das Virus auch seltener weiter (gemäß verschiedenen Verlautbarungen des RKI). Eine ungeimpfte Person muss also davon ausgehen, dass ihre Impfung nicht nur zu ihrem eigenen Schutz, sondern auch zum Schutz anderer beitragen würde. Dies sollte sie nicht kalt lassen, wenn sie gegenüber ihren Mitmenschen eine solidarische Haltung einnimmt. Gemäß Prechts Zurückführung von Pflicht-bewusstsein auf tugendhafte Haltungen kann sie dann sogar dahin kommen, die Impfung als verpflichtend anzusehen. Diese Tendenz wird noch bestärkt, wenn sie die Universalisierbarkeit ihrer Handlungsgründe überprüft: Gewähren wir uns gegenseitig Solidarität und ziehen z.B. im Umgang mit der Corona-Impfung „an einem Strang“ (so dass sich Herdenimmunität einstellen kann), dann ist dies zweifellos wünschenswert. (Demgegenüber erschiene es unsinnig, die Verweigerung von Solidarität als generalisierbare Handlungsmaxime aufzufassen.)

Nebenbei sei bemerkt: In Übereinstimmung mit dem Konzept positiver Freiheit wäre eine Überwindung der Impfskepsis auch insofern vernünftig, als sie der eigenen effektiven Freiheit dient. Die Impfung ermöglicht ja die Erfüllung der sog. 2G-Regel.

3. Rechte und Pflichten des Staates und der Staatsbürger

In diesem Vortragsabschnitt gehe ich von folgender Frage aus: Wie versteht sich ein Staat (sagen wir ein Staat westlichen Zuschnitts) im Verhältnis zu seinen Bürgern? Der Staat verlangt von ihnen, dass sie Verpflichtungen nachkommen – die Corona-Regeln zu befolgen, ihren Wohnsitz anzumelden, die Verkehrsregeln zu beachten, ihr Einkommen zu versteuern, die Schulpflicht einzuhalten: das waren unsere Beispiele. Manifestiert sich in der Auferlegung von Pflichten ein schlichter Herrschaftswille des Staates, so wie es von manchen Querdenkern auf Corona-Demonstrationen artikuliert worden ist: „Die Merkel will, dass wir die Sklavenmaske tragen...“?

Grundsätzliche Aufklärung zu diesem Punkt können wir von V. Gerhardt erhalten (Reclam Lexikon Philosophie, Artikel „Politik“). Nach Gerhardt ist eine Gemeinschaft dann „staatsförmig“, wenn sie „Menschen in einem definierten Territorium Schutz und gute Lebensbedingungen verspricht“. Fortsetzung des Zitats: „Im Gegenzug wird die Erfüllung von Pflichten und Aufgaben verlangt, die

unter Berufung auf das Interesse der Gemeinschaft gerechtfertigt werden.“ Nach diesem Verständnis orientiert sich der Staat am Wohl seiner Bürger; in die Pflicht nimmt er sie nur zwecks Förderung des Gemeinwohls.

Noch deutlicher stellt Precht heraus (unter Einbeziehung des historischen Hintergrundes), dass seit dem 19. Jahrhundert in immer größerem Umfang „eudaimonistische“ Staatsziele verfolgt werden, d.h. solche, die auf das Glück bzw. Wohlergehen der einzelnen Bürger abstellen. (S. 38.) Hieraus resultierte die Herausbildung des modernen „Vorsorge- und Fürsorgestaates“, und auch die Entwicklung des Wohlfahrtsstaates fällt in diesen Zusammenhang. (S. 40, 41.)

Ein autokratisches Staatsverständnis, das die Macht der Herrschenden wichtiger nimmt als das Wohl der Bevölkerung, ist mit diesen Vorstellungen von Staatlichkeit unverträglich – ebenso aber auch ein radikal liberalistisches Staatsverständnis, wie es z.B. von R. Nozick vertreten worden ist (in seinem Buch „Anarchy, State and Utopia“). Nozick will den Staat als einen Minimalstaat, einen „Nachtwächterstaat“, der zwar Sicherheit gewährleistet, aber z.B. nicht dazu legitimiert ist, Steuern und Abgaben für die Unterstützung sozial Schwächerer aufzuwenden. Sozialstaatliche Politik ist dann natürlich schwer denkbar.

Wenn der moderne demokratische Staat, wie Precht ihn beschreibt, auf das Wohlergehen des einzelnen Bürgers verpflichtet ist, dann ergibt sich daraus, dass er die Rechte des Staatsbürgers wichtig nehmen muss. Diesen Rechten stehen aber, wie bereits gesagt, vom Staat gesetzte Verpflichtungen gegenüber. Einerseits soll sich also der Bürger nach seinem Willen entfalten dürfen, andererseits unterliegt er staatlichen Vorgaben. Diese Polarität birgt nicht nur politische Brisanz, sondern verlangt auch nach einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses, das zwischen dem Bürger als Rechtssubjekt und dem Staat besteht. Da wir hierbei unsere Perspektive auf die Bundesrepublik Deutschland beschränken müssen, haben wir uns also mit dem deutschen Grundgesetz zu befassen – und mit dem Verständnis des Grundgesetzes, wie es sich in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes herausgebildet hat. (Die Punkte, die ich dazu anführen will, finden sich nur teilweise bei Precht.)

Ich erläutere zunächst das grundlegende Verständnis der in der Verfassung enthaltenen Grundrechte am Beispiel der Versammlungsfreiheit. Diese gewährleistet das Recht jedes Einzelnen zur Teilnahme an friedlichen Versammlungen. Nur um andere gleichgewichtige Rechtsgüter zu schützen, ist eine Einschränkung der Versammlungsfreiheit zulässig – nicht aber z.B. deshalb, weil eine Landesregierung mit der politischen Richtung einer Kundgebung nicht einverstanden ist. Würde aus diesem Grund eine Kundgebung verboten, so könnte die Zulassung der Veranstaltung gerichtlich erwirkt werden. Die Grundrechte sichern also dem einzelnen Individuum eine Rechtsstellung zu, die es ihm ermöglicht, auch gegen staatlicherseits erlassene Regelungen juristisch vorzugehen (wobei das Prinzip der Gewaltenteilung zum Zuge kommt). In diesem Sinne sind Grundrechte als Abwehrrechte gegen den Staat zu verstehen. Dass sie vor unabhängigen Gerichten einklagbar sind, macht gerade den Kern der Rechtsstaatlichkeit aus.

Die Bedeutung des Grundgesetzes erschöpft sich aber nicht darin, dass es dem Einzelnen die Durchsetzbarkeit persönlicher Rechte sichert. Nach der heute gängigen Auffassung kommt in den Artikeln des Grundgesetzes auch eine Wertordnung zum Ausdruck, zu deren Umsetzung in Gesetzgebung und Rechtsprechung die staatlichen Institutionen generell verpflichtet sind.

(Man gebraucht hier die Formulierung, dass Grundrechte als „objektives Recht“ anzusehen sind.) Den Anstoß dazu, das Grundgesetz als eine „wertegebundene Ordnung“ aufzufassen, gab das sog. Lüth-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes aus dem Jahre 1958.

(Im Fall Lüth wurde dem Leiter der Hamburger Pressestelle ein sittenwidriges, d.h. das allgemeine Anstandsgefühl verletzendes Verhalten vorgeworfen: Er hatte nämlich dazu aufgerufen, einen bestimmten Kinofilm zu boykottieren. Zum Hintergrund: Der Regisseur des Films hatte sich dadurch diskreditiert, dass er im Dritten Reich bei dem antisemitischen Propagandafilm

„Jud Süß“ Regie geführt hatte. Im Gegensatz zum Landgericht Hamburg wies das Bundesverfassungsgericht die Klage ab. Die Urteilsbegründung baute dabei gerade auf dem Argument auf, das Grundgesetz habe eine „objektive Wertordnung“ aufgerichtet, die generell in der Rechtsprechung zu beachten sei. Ausschlaggebend sei hier der grundlegende Wert der Meinungsäußerungsfreiheit. In einfachen Worten formuliert: Das allgemeine Anstandsgefühl mochte verletzt worden sein, der grundgesetzliche Wert der Meinungsäußerungsfreiheit schlug aber durch.)

Wenn Grundrechte als objektives Recht gelten, das in Rechtsprechung und Gesetzgebung durchgängig umzusetzen ist, dann kann es der Staat nicht dabei bewenden lassen, dass Artikel 2, Satz 2 des Grundgesetzes jedem Bürger ein prinzipielles Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit zusichert. Vielmehr muss der Staat die „Ausstrahlungswirkung“ dieses Grundrechtes gewährleisten – d.h. er muss dafür sorgen, dass die Staatsbürger durch geeignete Gesetze, Verordnungen usw. vor Gefahren für Leib und Leben bestmöglich bewahrt werden. Im Einklang hiermit hat das Bundesverfassungsgericht in den Jahren 1975 und 1993 vom Gesetzgeber verlangt, in den jeweils bestehenden Gesetzen zum Schwangerschaftsabbruch den Lebensschutz für Ungeborene konsequenter zu berücksichtigen.

Wir sind vom Spannungsverhältnis zwischen den Rechten und den Pflichten des Staatsbürgers ausgegangen. Am Beispiel der Corona-Maßnahmen lässt sich nun illustrieren, wie dieses Spannungsverhältnis auszubuchstabieren ist und wie es sich auflöst: Zunächst einmal kommen jedem Individuum gerichtlich einklagbare Grundrechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Selbstbestimmung usw. zu. Da aber Grundrechte für den Staat auch die Bedeutung objektiver Rechtsprinzipien haben, ergibt sich für staatliche Einrichtungen die Pflicht, Gesundheit und Leben der Bürger sozusagen proaktiv zu schützen: Erkrankungen und Todesfälle durch Covid-19 sind mit Hilfe des Infektionsschutzgesetzes und darauf aufbauender Verordnungen einzudämmen. Mit dieser Schutzpflicht verbindet sich natürlich auch das Recht des Staates, die nötigen Maßnahmen zur Realisierung zu ergreifen – zu denen nicht nur Impfkampagnen, sondern auch Eingriffe in die Selbstbestimmungsrechte der Bürger gehören (z.B. Begrenzungen der Versammlungsfreiheit), verbunden mit Verfügungen, bestimmten Pflichten nachzukommen (Maske tragen, Absolvieren von Coronatests usw.). Der Staat darf und muss also um bestimmter grundrechtlicher Werte willen (hier: Leben und körperliche Unversehrtheit) andere Grundrechte einschränken, wobei kollidierende Rechtsansprüche unter dem Gesichtspunkt der Verhältnismäßigkeit sorgfältig abzuwägen sind. Was letztlich im Zentrum aller Regelungen und Maßnahmen stehen muss, ist das Wohlergehen der Bevölkerung.

Was hier dargelegt wurde, ist eine bestimmte Auffassung von den Rechten und Pflichten des Staates einerseits und des Staatsbürgers andererseits. Diese Auffassung versteht sich aber keineswegs von selbst! Insbesondere sind während der Corona-Pandemie Diskussionen aufgekommen, in denen die staatliche Verpflichtung zum Lebensschutz kritisch hinterfragt worden ist. So hat Wolfgang Schäuble im Frühjahr 2020 die These vertreten (sinngemäß), die Achtung der Menschenwürde gebiete es, die Verhinderung von Corona-Toten gegen die Schäden durch Shutdown-Maßnahmen abzuwägen und nicht als ein absolutes Ziel anzusehen.

Precht vertritt hier eine entgegengesetzte Meinung: Gerade weil die Menschenwürde im Grundgesetz besonders herausgestellt wird, sei der Schluss zu ziehen, dass der Staat das Recht auf

Leben als ein hochrangiges Recht betrachten und „sich schützend und fördernd vor das Leben ... stellen“ muss. (S.64-66.)

Der Ausgangspunkt von Prechts Argumentation ist eine Urteilsbegründung des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 2005. Precht zitiert daraus wie folgt: „Mit der Menschenwürde als oberstem Wert des Grundgesetzes ... ist der soziale Wert und Achtungsanspruch des Menschen verbunden, der es verbietet, ihn zum bloßen Objekt des Staates zu machen oder ihn einer Behandlung auszusetzen, die seine Subjektqualitäten prinzipiell in Frage stellt.“ (Es ist schon herausgestellt worden, dass Precht das „Verzweckungsverbot“ anerkennt, das es dem Staat untersagt, Menschen zu „Mitteln zum Zweck“ zu machen – sie z.B. für die Herstellung von Herdenimmunität zu instrumentalisieren. Die erwähnte Urteilsbegründung des Bundesverfassungsgerichts will übrigens verdeutlichen, dass ein Kind, das nach einer missglückten Sterilisation gezeugt worden ist, nicht als ein bloßer „Schaden“ betrachtet werden darf, der aus einer Schlechtleistung entstanden ist und einen Anspruch auf „Schadensersatz“ begründet – damit würde man dem Kind ja seine „Subjektqualitäten“ absprechen.)

Weiter argumentiert dann Precht wie folgt: Wenn die Menschenwürde auf den Subjektqualitäten einer Person basiert, dann schließt sie auch die Eigenschaft der Person ein, am Leben zu sein: denn „Menschen, die sterben, ... büßen damit zugleich ihre Subjektqualität ein“. (Man könnte schlicht formulieren: Ohne Leben ist alles nichts.) Dies ist ein sehr einfaches, allerdings auch wieder ein kantianisches Argument. Wie schon gesagt, leitet Precht hieraus ab, dass für den Staat eine hochrangige Verpflichtung zum Lebensschutz besteht.

An dieser Stelle muss ich noch einen Begriff nachliefern, der im Zusammenhang mit den staatlichen Reaktionen auf die Corona-Pandemie von Bedeutung ist: nämlich den auf Foucault zurückgehenden Begriff der „Biopolitik“. (S. 42.) Verschränkt mit der staatlichen Sozialpolitik, bezieht sich die Biopolitik, wie ihr Name sagt, auf biologische Gegebenheiten und ihre Steuerung. Solche Gegebenheiten sind Sterblichkeits- und Geburtenraten, der Altersdurchschnitt der Bevölkerung, ihr Gesundheitsstatus u.v.a.m. Was den Umgang mit der Corona-Pandemie angeht, so muss sich eine verfassungsgerechte Biopolitik auf den Schutz von Leben und Gesundheit verpflichten. Alternativ könnte man sich allerdings auch eine nicht verfassungskonforme Biopolitik vorstellen, die durch das Sterben-Lassen der Schwächeren die Auslese der Stärkeren anstrebt (was ich vorhin schon skizziert habe). Precht klassifiziert derartige Varianten der Biopolitik als sozialdarwinistisch und ordnet sie richtungspolitisch dem Faschismus zu (S. 52).

Anmerkung: Die verfassungsrechtlichen Überlegungen, die ich ins Spiel gebracht habe (meine eigenen und die von Precht), waren auf die Bundesrepublik Deutschland bezogen. Ich gehe aber davon aus, dass diese Überlegungen im Kern verallgemeinerungsfähig sind: d.h. sie sollten sich auf andere Staaten mit einer menschenrechtsbasierten Verfassung übertragen lassen.

4. Ökonomisch-soziologische Überlegungen zu den Tendenzen der „Entpflichtung“

Im folgenden Abschnitt des Vortrags wende ich mich der Frage zu, wie sich der Umgang mit Rechten und Pflichten in der gesellschaftlichen Wirklichkeit darstellt. Im Zentrum muss dabei das Verständnis des Phänomens stehen, das Precht durch den Ausdruck „Entpflichtung“ bezeichnet. Bestimmte Ausprägungen der „Entpflichtung“ habe ich schon angesprochen: Corona-Regeln werden von ganzen Personengruppen gezielt missachtet; immer wieder verweigern Autofahrer im Autobahnstau die Bildung einer Rettungsgasse; ein noch gesteigertes Fehlverhalten zeigen Autofahrer, die aggressiv reagieren, wenn ihnen ein Krankenwagen im Einsatz den Weg versperrt.

Wie lassen sich diese Handlungsweisen einordnen? Die jeweiligen Akteure gehen davon aus, dass sie über weitgehende Rechte verfügen – z.B. Rechte auf individuelle Mobilität –, haben jedoch nicht die Einsicht, dass der Staat ihre Freiheit – z.B. ihre „freie Fahrt“ im Straßenverkehr – zum Schutze der Allgemeinheit auch beschränken darf und muss (wie ich im letzten Vortragsabschnitt erläutert habe). Nicht nur fehlt es ihnen aber an einem ausgeprägten staatsbürgerlichen Bewusstsein, sie lassen auch schlicht Haltungen der Solidarität und des Mitgefühls vermissen – „tugendhafte“ Haltungen –, aus denen ein Pflichtbewusstsein gegenüber schutzbedürftigen Mitmenschen erwachsen könnte (z.B. gegenüber denen, die auf den Transport im Krankenwagen warten). Precht gebraucht in diesem Zusammenhang den Ausdruck „Entsolidarisierung“ (S. 21). Schon gar nicht kommt es dann zu einem reflektierten Pflichtbewusstsein, das auf positiver Freiheit basiert (auf Vernunft statt Affektsteuerung) und das vielleicht die eigene Gesinnung nach ihrer Universalisierbarkeit befragt („Was käme dabei heraus, wenn alle so denken würden wie ich?“). Hier verweise ich auf den Vortragsabschnitt über die individuelle Ethik der Pflichtorientierung.

Nach Precht (S. 34) sind es „nicht wenige Menschen“, bei denen „ein befremdliches Verhältnis zum Thema Rechte und Pflichten“ diagnostiziert werden muss. Demnach haben wir es hier mit einer gesellschaftlichen Tendenz zu tun. Wir sind nun herausgefordert, diese Tendenz zu verstehen und ihre Ursprünge zu begreifen. Dazu werden wir uns mit soziologischen Gesichtspunkten befassen, werden aber auch ein besonderes Augenmerk auf die Einflüsse legen, die von den herrschenden ökonomischen Verhältnissen ausgehen.

Mein Ausgangspunkt für die folgende Analyse ist die von Precht getroffene Feststellung (S. 131), „... dass Gesellschaften umso maroder werden, je mehr sich ihre Bürger mit dem eigenen ökonomischen Vorteil befassen“. Precht folgt mit dieser Feststellung dem Historiker und Publizisten Alexis de Tocqueville, der in der Wikipedia als Gründer der vergleichenden Politikwissenschaft geführt wird. Die Quelle, auf die sich Precht bezieht, ist Tocquevilles schon 1835 geschriebenes Werk „Über die Demokratie in Amerika“.

Es ist nun konkret darzulegen, inwiefern in unserer Gesellschaft die Vorteilsorientierung der Bürger in einem Maße ausgeprägt ist, dass ein „maroder“, oder sagen wir, ein krisenhafter Zustand der Gesellschaft und damit auch eine allgemeine „Entpflichtung“ begünstigt wird. Hier-zu findet sich bei Precht eine Reihe von Textstellen.

Seine folgenden Äußerungen (S. 133/ 134) darf man wohl als Schlüsselsätze werten: „Der ungezügelter Kapitalismus, durch keine Systemkonkurrenz gebremst, ... hat ... unsere Staatsbürgerschaft gelöscht und uns zu Konsumenten gemacht. Wir verschwenden immer mehr Lebenszeit damit, über Preise nachzudenken und Tarife zu vergleichen, um auf Kosten anderer zu profitieren.“

Was die Formulierung von der „gelöschten Staatsbürgerschaft“ bedeutet, wird an dieser Stelle nicht ganz klar – ich werde später noch einmal darauf zurückkommen. Erklärt werden muss auch, wieso wir beim preisbewussten Einkauf „auf Kosten anderer profitieren“. Hier bespricht Precht als illustrierendes Beispiel den Erwerb von Bahntickets: Denken wir an die Systeme der Ticketbuchung bei der Deutschen Bahn oder bei irgendwelchen Reiseportalen. Nach Precht sind Bahnfahrer heute eine „Unsolidar-Gemeinschaft“. Diejenigen, die sich bei der Suche nach den preislich besten Angeboten am cleversten durch das Internet bewegen und den optimalen Buchungszeitpunkt erwischen, die also am günstigsten reisen, „tun dies zu Lasten der anderen“. „So züchtet die flexible Preispolitik nicht nur Schnäppchenjäger heran, sondern zwingt eigentlich jeden dazu, nach Vorteilen zu gieren, um nicht zu den Benachteiligten zu gehören.“ (S. 134, 135.)

Bei diesem Urteil bezieht sich Precht natürlich nicht nur auf die Bürger als Konsumenten – er blickt auch auf diejenigen, die auf der Anbieter- oder Unternehmensseite stehen. Die letzten Ausführungen

über flexible Preise beinhalten indirekt schon eine Kritik an solchen Unternehmen (z.B. Tankstellenketten oder Deutsche Bahn), die durch eine dem Kunden willkürlich erscheinende Variation der angebotenen Preise die Maximierung ihrer Gewinne fördern. Precht spricht hier von einer „Verarschung“ des Kunden (S. 134). Weiter konstatiert er ziemlich ungnädig (S. 124): „Es dürfte heute in Deutschland mehr Menschen geben, die in der erweiterten Drogen-ökonomie, in der Welt der Wettbüros oder durch andere mehr oder weniger unseriöse Geschäfte ... zu Millionären werden als etwa durch die Gründung eines Startups.“ Ich kenne mich mit dem ethischen Standard deutscher Millionäre nicht aus und weiß nicht, ob diese Einschätzung von Precht etwas zu negativ ist. Seinem Gesamturteil über unser Wirtschaftssystem kommt aber Gewicht zu: Wir sind Teil einer Ökonomie, „die zur Entpflichtung gegenüber anderen geradezu verpflichtet, um nicht der oder die Dumme zu sein“ (S. 137). (In einigen Tätigkeits-bereichen gilt dies sicher nicht nur übertragen, sondern wörtlich: Ein Paketfahrer dürfte sich durch seinen Arbeitgeber regelrecht verpflichtet fühlen, sich über Parkverbote hinwegzusetzen, deren Einhaltung ihn wertvolle Zeit kosten würde.)

Ganz im Sinne von Tocqueville, ist es nach Precht also die in unserer Gesellschaft allgegenwärtige Vorteilssuche, die einem krisenhaften Zustand der Gesellschaft, inklusive allgemeiner „Entpflichtung“, Vorschub leistet. Der Begriff der Krisenhaftigkeit verweist hier nicht nur auf Einschränkungen zwischenmenschlicher Solidarität, sondern auch auf eine Zurückdrängung des staatsbürgerlichen Bewusstseins. Zu diesem Punkt führt Precht aus: „Wer tagtäglich indoktriniert wird, sich Vorteile gegenüber anderen zu verschaffen, genießt eine staatsbürgerliche Erziehung von zweifelhaftem Zuschnitt.“ (S. 136.) Passend hierzu, führt Precht die Positionen des Juristen und Rechtsphilosophen E.-W. Böckenförde an: Dieser hat herausgestellt, dass der liberal-demokratische Staat auf eine tragfähige Werteorientierung seiner Bürger angewiesen ist – insbesondere auch, ergänze ich, auf ihren Gemeinsinn (S. 117, 118, 141.) (Jetzt wird klar, welche Problematik mit der Formulierung der „gelöschten Staatsbürgerschaft“ von Precht angesprochen werden sollte.)

Wir müssen uns natürlich davor hüten, die Krisenhaftigkeit unserer Gesellschaft in einer übertriebenen Weise anzuprangern. Weiterhin gibt es ja engagierte Staatsbürger, genauso wie hilfsbereite Menschen, die gebrechlichen Personen in die Straßenbahn helfen. Manche Menschen entwickeln sogar nach einer Flutkatastrophe die Bereitschaft, sich freiwillig an den Aufräumarbeiten zu beteiligen. Allerdings sind es Ausnahmesituationen, in denen Menschen zu derartigen Haltungen inspiriert werden (wobei wohl auch das Motiv mitspielt, eine exzeptionelle Erfahrung der Selbstwirksamkeit machen zu können). Solche Haltungen des sozialen Engagements bestimmen jedenfalls nicht unseren wirtschaftlich-gesellschaftlichen Alltag, der doch eher geprägt ist durch die Bestrebungen von Verbrauchern, bei der Jagd nach Schnäppchen zu den Gewinnern zu gehören, und durch die Bestrebungen von Anbietern oder Arbeitnehmern, mit minimalem Aufwand an finanzielle Mittel zu gelangen. Reich zu werden durch Wetten wäre hier das Ideal, nicht etwa die Gründung eines Startups – gemäß dem bereits angeführten Statement von Precht. Hierzu passend, ist es in den Augen mancher Jugendlicher auch weit attraktiver, als „Influencer“ sein Geld zu verdienen, als sich handwerklich zu qualifizieren oder ein Studium zu absolvieren.

Eine solche Orientierung basiert auf zwei Denkweisen, die ich besonders herausstellen möchte:

- 1) Es ist nicht wichtig, eine dem Gemeinwohl dienliche Leistung zu erbringen.
- 2) Es ist nicht wichtig, überhaupt irgendeine Art von Leistung zu erbringen. Worauf es ankommt, ist nur der Erfolg.

Diese Denkweisen sind lt. Precht für die mentale Ausrichtung unserer Gesellschaft repräsentativ (S. 124): „Die Ökonomie und die durch sie geprägte Gesellschaft feiern heute nicht mehr Leistung, sondern Erfolg.“ Lt. Precht bauen dabei besonders jüngere Menschen ihre Erfolge gerne auf

„kurzfristigen Aufmerksamkeitsgewinnen“ auf, d.h. auf ihrer Selbstinszenierung – so wie mein exemplarischer Influencer.

Prechts Feststellung, dass das Leistungs- durch das Erfolgsprinzip verdrängt worden ist, berührt sich mit zentralen Aussagen aus Michael Sandels Werk „Vom Ende des Gemeinwohls“.

Ich skizziere einmal Sandels Argumentationslinie in lockerer Anlehnung. Die Kernaussage lautet: Unsere sogenannte Leistungsgesellschaft hat sich zu einer meritokratischen Gesellschaft entwickelt. Der Begriff „meritokratisch“ ist lateinisch-griechisch zusammengesetzt aus den Bestandteilen „Meritum“ = „das Verdiente“ und „kratein“ = herrschen. Aus meritokratischer Sicht herrscht das Prinzip des Verdienstes, d.h. es besteht die Vorstellung, dass diejenigen über höhere Positionen, höhere Einkünfte usw. verfügen, die besondere Verdienste vorweisen können.

Einfach ausgedrückt, lautet der meritokratische Glaubenssatz: Gesellschaftlicher Erfolg beruht immer auf Verdiensten. Diese Vorstellung liefert nun quasi die ethische Rechtfertigung einer die Gesellschaft durchziehenden Erfolgsorientierung, welche sich (ganz gemäß Prechts Einschätzung) nicht mehr dafür interessiert, ob einem Erfolg eine tatsächliche Leistung zugrunde liegt, und auch nicht dafür, ob eine solche Leistung zum Gemeinwohl beiträgt – die meritokratische Grundannahme besagt ja, dass Erfolg automatisch verdient ist. Ein derartiges Erfolgsverständnis deckt sich mit den Denkweisen, wie ich sie eben für den Influencer diagnostiziert habe. Die Fehlannahmen der meritokratischen Sichtweise werden von Sandel im Einzelnen identifiziert. Einem Erfolg muss keineswegs eine Leistung zugrunde liegen: Z.B. kann die Zulassung zu einem Studienplatz von den Eltern erkaufte worden sein. Welche Leistungen in der Gesellschaft Anerkennung finden, hängt von der zufälligen Bewertung unserer Talente ab; der Beitragswert tritt in den Hintergrund. Mein Fazit lautet: Eine „Ethik des reinen Erfolgs“ lässt sich nicht rechtfertigen; die Reduktion von Leistung auf Erfolg erweist sich – um Prechts Ausdruck zu gebrauchen – als ein weiterer Aspekt der allgemeinen gesellschaftlichen Tendenz zur „Entpflichtung“.

(Aus Sandels Buch habe ich nur das extrahiert, was in unserem Zusammenhang von Belang ist. Natürlich kommt Sandel auf viele weitere Aspekte zu sprechen, insbesondere auf Fragen der Gerechtigkeit: Ist es gerecht, über gesellschaftlich schlechter gestellte Menschen zu sagen, größeren wirtschaftlichen oder sozialen Erfolg hätten sie eben nicht „verdient“? Ich will hier aber auf Sandels Gedankengänge nicht weiter eingehen.)

Durch unsere bisherigen Überlegungen sind wir zu der Diagnose gelangt, dass sich in den Verhaltensweisen von Konsumenten wie von Anbietern und Arbeitnehmern das Bestreben zeigt, im Wettbewerb um Vorteile, Ressourcen und Annehmlichkeiten möglichst erfolgreich zu sein, und das in einem Ausmaß, dass menschliche und staatsbürgerliche Bindungen und Verpflichtungen zu kurz kommen und das Gemeinwohl eher klein geschrieben wird. Verfügen wir nun mit Prechts kapitalismuskritischen Darlegungen, ergänzt um Sandels Gesellschaftskritik, über eine soziologisch-wirtschaftliche Theorie, die uns ein umfassendes Verständnis der beschriebenen Tendenzen ermöglicht?

Ich meine, es muss noch ein Aspekt hinzugenommen werden: Nämlich derjenige unserer mentalitätsgeschichtlichen Entwicklung, wie sie sich in der kulturellen Dimension darstellt.

Konkret nehme ich hier Bezug auf den Einfluss der sog. Postmoderne.

Es ist schwierig, den Ausdruck „Postmoderne“ griffig zu definieren. Unter Orientierung an Peter V. Zimas Buch „Moderne/ Postmoderne“ nähere ich mich dem Verständnis der Postmoderne mit der folgenden Beschreibung an: Es handelt sich um eine geistig-kulturelle Ausrichtung, die in den 1970er Jahren aufgekommen ist, ausgehend von einer Kritik der Moderne. Die Einflüsse der Postmoderne

haben sich in bestimmten Stilmerkmalen von Literatur, Musik, Kunst und Architektur manifestiert, jedoch auch in bestimmten Denkweisen, Einstellungen, Haltungen.

Die postmoderne Auffassung akzentuiert das Primat des Einzelphänomens, des Zusammenhanglosen, des nicht Vorgegebenen, des nicht Gesetzmäßigen. Man löst sich von festen gedanklichen Orientierungen, auch solchen ethischer Art: Ihr Ursprung seien ja nur Herrschaftsverhältnisse (hier lässt Foucault grüßen). Und die zugrundeliegenden Theorien und Narrative seien doch nur „Sprachspiele“ (nach Lyotard). Rationalität ist abgewertet (wofür Nietzsche eine ideengeschichtliche Mitverantwortung trägt); unter Überhöhung der Augenblicksorientierung werden neoromantische Impulse aus der sog. Lebensphilosophie auf-gegriffen, erweitert um das freudianische Motiv des Lustgewinns.

Wie stellt sich unter diesen Voraussetzungen die existenzielle Situation eines postmodernen Subjekts dar? (Diese Bezeichnung muss natürlich in einem idealtypischen Sinn verstanden werden.) Es existieren keine Maßstäbe, die über das Vordergründige hinausweisen; selbsttranszendierende Orientierungen, etwa ethischer Art, sind nicht verfügbar. Somit regiert Beliebigkeit: Anything goes. Welchen Wegweiser gibt es dann für die Richtung der eigenen Ichentfaltung? Anscheinend bietet sich nur die Ausrichtung auf das Erleben und Fühlen im Augenblick an, auf Lustgewinn bzw. „Spaß“. Hieraus resultiert die Verführung zu einer Lebenshaltung, die sich als „postmoderner Hedonismus“ bezeichnen lässt.

Es ist aber evident, dass diese Haltung eine egozentrische Konsumorientierung fördert, mit der sie nahtlos Hand in Hand geht. Und auf der Seite der Anbieter und Arbeitnehmer führt postmodernes Beliebigkeitsdenken kaum zu dem Bestreben, durch die Leistung gemeinschaftsdienlicher Beiträge über die reine Erfolgssuche hinauszukommen: Anything goes – es spielt dann letztlich keine Rolle, ob man Lehrer wird oder sein Geld durch Sportwetten verdient. (Was den postmodernen Hedonismus und die mit ihm verbundenen Probleme angeht, so findet sich eine tiefer-gehende Analyse in A. Vogts Buch „Zwischen Beliebigkeit und Fundamentalismus“ (2007).)

Damit bin ich zum Ende meiner Bemühungen gekommen, die von uns umkreiste Tendenz zur „Entpflichtung“ gesellschafts-, wirtschafts- und zuletzt auch kulturtheoretisch einzuordnen.

Zum Schluss ist noch zu erwähnen, dass sich Precht auch der Frage zuwendet, wie das Engagement in soziale Verpflichtungen in unserer Gesellschaft wieder gestärkt werden könnte. Seine Antwort besteht in dem Vorschlag, staatlicherseits ein soziales Pflichtjahr für alle Schulabgänger einzuführen, außerdem auch ein soziales Pflichtjahr für alle Personen im Renteneintrittsalter (S. 141 ff). Der utopische Charakter dieses Vorschlags scheint mir evident.

Allerdings können uns Prechts Gedankenspiele dafür sensibilisieren, dass wir gefordert sind, unsere Bereitschaft zur Akzeptanz von Verpflichtungen maßgeblich zu stärken: Sollte sich die Politik einmal dazu entschließen, dem Klimawandel mit wirklich durchgreifenden Maßnahmen entgegenzuwirken, dann müsste sie uns konsequent „in die Pflicht nehmen“ und uns eine weit-reichende Veränderung unserer Lebensweise zumuten, die vielen Bürgern gehörig gegen den Strich gehen dürfte.

5. Ergebnisse der dem Vortrag folgenden Diskussion

Zwei Punkte aus der Diskussion mit den Teilnehmenden seien herausgegriffen:

- A) Es wurde darauf hingewiesen, dass es auch Selbsterziehung braucht, wenn eine Person die Bereitschaft zur Akzeptanz von Verpflichtungen entwickelt.
- B) Es wurde nach den Problemen gefragt, die mit dem Konzept der positiven Freiheit verbunden sind.

Diese hat der politische Philosoph Isaiah Berlin wie folgt dargelegt: Der „vernünftige“ Teil des Selbst, der sich im Falle positiver Freiheit gegenüber dem affektbestimmten Teil durchsetzt, kann von den Führern eines totalitären Regimes mit einem kollektiven Selbst gleichgesetzt werden (z.B. einer Ethnie oder einer gesellschaftlichen Klasse). Es wird dann die Ideologie propagiert, ein Individuum sei nur dann wirklich frei, wenn es sich die Interessen dieses kollektiven Selbst zu eigen macht – und sich mithin von diesem unterdrücken lässt.

