

POLITISCHE VERANTWORTUNG UND MORALISCHE INTEGRITÄT – DAS PROBLEM DER SCHMUTZIGEN HÄNDE

(Susanne Boshammer, Bern)

Am 5. September 1977 entführten Mitglieder der ‚Rote Armee Fraktion‘ (RAF) in Köln den damaligen deutschen Arbeitgeberpräsidenten Hanns Martin Schleyer, um die Freilassung einiger ihrer Gesinnungsgenossen aus dem Hochsicherheitsgefängnis Stuttgart Stammheim zu erzwingen. Sollte die deutsche Bundesregierung sich weigern, die Inhaftierten auf freien Fuß zu setzen, drohten sie mit Schleyers Ermordung – und niemand zweifelte daran, dass diese Drohung ernst gemeint war. Schleyers Familie appellierte inständig an Bundeskanzler Helmut Schmidt, den Forderungen der Entführer nachzugeben, und auch das verzweifelte Opfer selbst flehte in Videobotschaften an den Krisenstab um die Rettung seines Lebens. Doch die Verantwortlichen waren davon überzeugt, dass sich ein Rechtsstaat von Terroristen nicht erpressen lassen darf, und lehnten den Austausch der Gefangenen kategorisch ab. Am 18. Oktober 1977, 43 Tage nach seiner Entführung, wurde Hanns Martin Schleyer von seinen Entführern erschossen.

Viele Menschen, die die Ereignisse im Herbst 1977 verfolgten, waren in den sechs Wochen, die sich Hanns Martin Schleyer in der Gewalt seiner Entführer befand, hin und her gerissen. Sie litten nicht nur mit dem Entführungsoffer, sondern auch mit denen, die über sein Schicksal zu entscheiden hatten. Denn selbst wenn der politische Imperativ in dieser Lage eindeutig sein mochte, aus moralischer Perspektive schien die Situation ausweglos: Entweder opferte man das Leben eines Menschen, um zu verhindern, dass sich die terroristische Bedrohung für andere erhöht; oder man gefährdete die Sicherheit und gegebenenfalls das Leben vieler Menschen, um einen Einzelnen vor seinen Mördern zu retten. Nicht nur angesichts der bedrückenden Folgen jeder möglichen Entscheidung empfahl sich keine von ihnen als die moralisch richtige Wahl. In dieser moralischen ‚Zwickmühle‘ schienen die Verantwortlichen vielmehr dazu verdammt, mit jedem möglichen ‚Zug‘ Schuld auf sich zu laden.

1. Moralische Dilemmata und das Problem der schmutzigen Hände

Situationen wie die Entführung Hanns Martin Schleyers werden gemeinhin als moralische Dilemmata bezeichnet, und gemeint sind damit moralische Konflikte einer besonderen Art: Wie in jedem moralischen Entscheidungskonflikt sieht sich

die handelnde Person im Dilemma zwei moralischen Verpflichtungen¹ gegenüber, die sie nicht beide erfüllen kann. Sie ist davon überzeugt, sowohl A als auch B tun zu sollen, und weiß doch zugleich, dass beides zu tun nicht möglich ist. Im Unterschied zu anderen Konfliktsituationen kommt im Dilemma nun erschwerend hinzu, dass keine der inkompatiblen Verpflichtungen die andere in ihrem Gewicht übertrumpft.² Die in jedem moralischen Konflikt *qua Konflikt* unausweichliche Verletzung einer moralischen Verpflichtung kann im Dilemma daher nicht dadurch gerechtfertigt werden, dass sie alles in allem betrachtet notwendig war, um eine vorrangige Pflicht zu erfüllen. Aus diesem Grund gelten Dilemmata als Entscheidungskonflikte, für die es keine ‚saubere‘, keine moralisch einwandfreie Lösung gibt.

Interessanterweise sind viele Menschen der Meinung, dass dilemmatische Konflikte insbesondere im Feld der Politik kaum vermeidbar sind. Politische Verantwortung geht ihrer Ansicht nach über kurz oder lang zwangsläufig auf Kosten der moralischen Integrität. Es ist diese These, die im Folgenden erläutert und geprüft werden soll und in der philosophischen Debatte als ‚Problem der schmutzigen Hände‘ diskutiert wird. So benannt hat es Michael Walzer in seinem viel beachteten Aufsatz „Political Action – The Problem of Dirty Hands“ (Walzer 1973), und er hat sich bei der Namensgebung von Sartres Theaterstück „Die schmutzigen Hände“ inspirieren lassen. In diesem Stück formuliert eine der Hauptfiguren, der Kommunistenführer Hoederer, die für das *dirty-hands*-Problem zentrale Frage folgendermaßen:

„Ich habe schmutzige Hände. Bis zu den Ellbogen. Ich habe sie in Dreck und Blut getaucht. Na und? Denkst Du, man kann regieren und dabei moralisch unschuldig bleiben?“ (Sartre 1961, 114)

¹ Ob es sich dabei um genuine moralische Pflichten oder sogenannte *prima-facie*-Pflichten handelt, ist Teil der philosophischen Kontroverse um Dilemmata. Ich benutze für den Moment bewusst den Begriff der Verpflichtung, der diesbezüglich ‚neutral‘ verstanden werden soll.

² Die Situation einer Person P im Dilemma zwischen der Verpflichtung zu A und der Verpflichtung zu B lässt sich demnach in ihren Grundzügen als ein *genuiner moralischer Konflikt* und damit folgendermaßen skizzieren:

1. P soll (und kann) A tun.
2. P soll (und kann) B tun.
3. P kann nicht (A und B) tun.

Zusätzlich zu diesen Bedingungen gilt im Fall eines moralischen Dilemmas:

4. Die Verpflichtung zu A hat keinen (moralisch begründeten) Vorrang vor der Verpflichtung zu B.
5. Die Verpflichtung zu A hat keinen (moralisch begründeten) Vorrang vor der Verpflichtung zu B.
6. Es gibt keine Verpflichtung zu C, die (aus moralischen Gründen) Vorrang vor der Verpflichtung zu A und der Verpflichtung zu B hätte.

Walzers Antwort auf diese Frage lautet folgendermaßen: „My own answer is: no. I don't think I could govern innocently; nor do most of us believe that those who govern us are innocent – even the best of them.“ (Walzer 1973, 161)

Die Überlegungen in Sachen *dirty hands*, die ich im Folgenden darlegen und plausibel machen möchte, fallen dagegen, wenn man so will, optimistischer aus. Meine Antwort auf Hoeders Frage ist positiv: Ja, man kann mit sauberen Händen regieren.

Solche Kontrastierungen philosophischer Positionen sind für sich genommen gleichwohl noch wenig informativ – jedenfalls solange man die jeweiligen Argumente nicht kennt und also nicht sichergestellt ist, dass sich die vermeintlich widersprüchlichen Thesen überhaupt auf dieselbe Frage beziehen. Und genau das, nämlich die ungenügende Differenzierung zwischen verschiedenen Verständnisweisen des philosophischen Problems der schmutzigen Hände, scheint mir eine der Schwierigkeiten nicht nur von Walzers Text, sondern der philosophischen *dirty-hands*-Debatte generell zu sein.³

Meiner Ansicht nach finden sich dort drei sehr unterschiedliche Interpretationen der Unvereinbarkeitsbehauptung von Politik und Moral. Der erste Teil der folgenden Überlegungen ist darum in drei Abschnitte gegliedert, in denen jeweils eine Variante der *dirty-hands*-These genauer betrachtet, diskutiert und schließlich zurückgewiesen werden soll. Anschließend werde ich in einem zweiten Teil kurz skizzieren, was meines Erachtens zugunsten der Gegenthese spricht, also die Behauptung stützt, dass es *nicht* der Fall ist, dass politisches Handeln zwangsläufig in moralische Schuld führt.

Zuvor noch eine Bemerkung zum Begriff politischer Handlungen, auf die ich mich hier wesentlich beziehe.⁴ Darunter verstehe ich

- diejenigen *Handlungen von Menschen in politischen Verantwortungspositionen*, die unmittelbar die Ausübung ihres Amtes betreffen, das heißt die sie gleichsam *als Funktionäre vollziehen*.

³ Analoges gilt meines Erachtens für die philosophische *Dilemma*-Debatte im Allgemeinen, die das Problem des unausweichlichen Unrechts über den Bereich politischen Handelns hinaus thematisiert.

⁴ Ich bin – wie übrigens auch Walzer (Walzer 1973, 174) – nicht der Meinung, dass sich das Problem der schmutzigen Hände nur oder auch nur in besonderer Weise im Bereich der Politik stellt. Dass es häufig am Beispiel politischen Handelns expliziert wird, hat mit der Annahme zu tun, dass insbesondere in diesem Bereich Konflikte zwischen „konsequentialistischen“ und „deontologischen“ Werten oder Gründen wahrscheinlich sind. Derartige Konflikte sind nach Ansicht mancher Autoren nicht qua Gewichtung lösbar, weil es sich dabei um inkommensurable Gründe handelt (so etwa Nagel 1979; siehe dazu auch die Unterscheidung von „Verantwortungsethik“ und „Gesinnungsethik“ bei Weber 1988 [1919])

- Diese Handlungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie mindestens dem Anspruch nach *im öffentlichen Auftrag* bzw. im Auftrag einer jeweils genauer zu bestimmenden Allgemeinheit und in diesem Sinne *stellvertretend* erfolgen.
- Zudem gehe ich davon aus, dass die damit einhergehenden Entscheidungen *für die jeweilige Öffentlichkeit oder Allgemeinheit bindend* sind. Man könnte mit Hohfeld rechtsphilosophisch formulieren: Politische Handlungen sind Ausübungen von Kompetenzen (*power*).
- Es kommt hinzu, dass politische Handlungen in ihren Konsequenzen nicht selten von relativ großer Reichweite sind und zwar sowohl was die Zahl der von ihnen betroffenen Personen als auch was die Dauer oder Nachhaltigkeit der durch sie bedingten Effekte angeht.

Nun aber zum Problem der schmutzigen Hände.

2. Politik und Moral – ein unlösbarer Konflikt?

Das Statement, das der Kommunistenführer Hoederer mit seiner Suggestivfrage abgibt, lässt sich auf eine so simple wie wohl bekannte Formel bringen: „Politik ist ein schmutziges Geschäft!“ Der Schmutz ist hier im Sinne einer moralischen Befleckung gemeint, das Blut an Hoederers Händen ist ein Symbol seiner moralischen Schuld. Dass Politik ein schmutziges Geschäft ist, heißt dann: Politik und Moral, das geht nicht zusammen. Wer Wert auf saubere Hände legt, wer ein guter Mensch sein und moralisch keine Fehler machen will, der oder die ist gut beraten, nicht ‚in die Politik zu gehen‘. Wer es doch tut, wird unweigerlich moralische Schuld auf sich laden.

Doch warum ist das so oder besser: warum sollte das überhaupt so sein? Auf diese Frage gibt es unterschiedliche Antworten, die auf jeweils verschiedene *dirty-hands*-Behauptungen hinauslaufen. Drei davon möchte ich im Folgenden genauer betrachten.

2.1 Die „Macht korrumpiert“-These

Die erste Version will ich die „Macht korrumpiert“-These nennen, man könnte stattdessen auch sagen: Politik verdirbt den Charakter. In dieser Interpretation sagt die *dirty-hands*-These etwas darüber aus, wie man in der Politik was wird und wie man wird, wenn man in der Politik was geworden ist. Demnach werden noch so tugendhafte Personen besten Willens moralisch degenerieren, sobald sie Macht haben also im eingangs skizzierten Sinne beginnen, *politisch* zu handeln. Und das hat mit dem Wesen von Macht und dem von Menschen zu tun:

Macht ist verführerisch, weil sie in der Regel mit sozialer Anerkennung, materiellem Wohlstand und Freiheit einhergeht. Wer Macht hat, will sie behalten und tritt so in Konkurrenz zu jenen, die ihrerseits nach Macht streben. Und weil an diesem Konkurrenzkampf viele beteiligt sind, die keine moralischen Skrupel kennen, kann hier nur erfolgreich sein, wer seinerseits moralisch nicht zimperlich und zugleich geschickt genug ist, andere über seinen Mangel an Integrität zu täuschen. Er oder sie muss, mit anderen Worten, über eine Fähigkeit verfügen, die Macchiavelli als die Schlüsselkompetenz politischer Führungskräfte versteht: „not to be good“⁵.

Hoederers Frage: „Denkst Du, man kann regieren und dabei unschuldig bleiben?“ ließe sich in diesem Bild folgendermaßen übersetzen: „Denkst Du, *Du* könntest den Versuchungen der Macht widerstehen? Denkst Du, *irgendjemand* könnte das?“

Bekanntermaßen sind viele Menschen geneigt, diese Frage mit nein zu beantworten. Wenn Walzer, wie eingangs zitiert, behauptet, dass die meisten von uns die Machthaber nicht für unschuldig halten, nicht einmal die besten unter ihnen, mag er Recht haben, solange diese Version der *dirty-hands*-Behauptung gemeint ist. Ich werde sie im Folgenden jedoch weitgehend außer Acht lassen, und zwar aus zwei Gründen: Erstens weil es sich hier um eine empirische, eine politiksoziologische oder moralpsychologische, These handelt, die mit philosophischen Methoden *allein* nicht sinnvoll zu diskutieren ist.

Wichtiger ist jedoch zweitens, dass die Macht-korruptiert-These das nicht einfängt, was das Interessanteste am Problem der schmutzigen Hände zu sein scheint, nämlich die Behauptung einer *grundsätzlichen* Unvereinbarkeit von politischer Verantwortung und moralischer Integrität. Für den Konflikt zwischen dem politisch Erforderlichen und dem moralisch Erlaubten, den diese Variante der *dirty-hands*-These behauptet, gibt es vielmehr durchaus eine moralisch saubere Lösung, auch wenn sie von den jeweiligen Akteuren ein hohes Maß an politischer Risikobereitschaft und moralischer Standhaftigkeit verlangt.

Wenden wir uns also der zweiten These zu.

2.2 Die „hard choices“-These

Ich nenne sie die „hard choices“-These, und der Unterschied zwischen ihr und der erstgenannten lässt sich gut anhand des Tonfalls beschreiben, in dem die Bemerkung „Politik ist ein schmutziges Geschäft“ jeweils geäußert wird. Im Fall der „Macht-korruptiert“-Interpretation ist dies der Ton der Empörung: Auch

⁵ “For anyone who wants to act the part of a good man in all circumstances will bring about his own ruin, for those he has to deal with will not all be good. So it is necessary for a ruler, if he wants to hold onto power, to learn how not to be good, and to know when it is and when it is not necessary to use this knowledge.” (Macchiavelli 1961, chapter 15)

wenn wir uns mit Blick auf die (mangelnde) moralische Standhaftigkeit politischer Entscheidungsträger längst keine Illusionen mehr machen, einverstanden mit ihrem Verhalten sind wir deswegen noch lange nicht. Im Gegenteil. Wann immer ihre Fehltritte publik werden, empören wir uns.⁶

Im Fall der zweiten Variante der *dirty-hands*-These bringt der Hinweis auf die Schmutzigkeit des politischen Geschäfts hingegen keinerlei Empörung, sondern stattdessen eher Mitgefühl zum Ausdruck, und zwar angesichts der Last moralisch kostenintensiver oder verlustreicher Entscheidungen, die die Inhaber politischer Macht zu treffen haben.⁷ Denn darüber zu befinden, ob man mit Terroristen verhandelt oder ob man das nicht tut, ob man in Syrien militärisch interveniert oder ob man das nicht tut, ob man Banken verstaatlicht oder ob man das nicht tut, bedeutet, eine Wahl zu treffen zwischen Optionen, für die jeweils gute moralische Gründe sprechen. In solchen Situationen wird darum jede Entscheidung gute moralische Gründe oder hochstehende moralische Werte verletzen – nämlich die, die zugunsten der jeweiligen Alternativen sprachen. Und eben darin besteht, der „hard-choices“-These zufolge, der Schmutz, die moralische Schuld, der die Inhaber politischer Macht nicht entkommen können.

Der Konflikt, um den es hier geht, ist – im Unterschied zur ersten Version, in der, wenn man so will, außermoralische Neigungen mit moralischen Verpflichtungen kollidieren – ein *moralinterner*.⁸ Er besteht zwischen moralischen Gründen für inkompatible Optionen, und er ist, so die Behauptung, auch dann nicht moralisch einwandfrei lösbar, wenn die Gründe zugunsten der einen Option diejenigen zugunsten der anderen klar überwiegen und die Entscheidung insofern epistemisch nicht schwer fällt.⁹ Denn auch wer das eindeutig kleinere Übel wählt, wählt ein Übel, und er oder sie hatte die Wahl. Insofern trägt er oder sie die

⁶ Macchiavelli sieht das bekanntlich anders: Er ist der Meinung, dass die moralischen Vergehen der Herrschenden uns nur empören, wenn deren Methoden nicht zum Erfolg geführt haben: „It is well that, when the act accuses him [i.e. the doer], the result should excuse him; and when the result is good, as in the case of Romulus, it will always absolve him from blame.“ (Macchiavelli, *Discourses on the First Ten Books of Titus Livius, chapter 9*)

⁷ Dieses Mitgefühl kann sich zugleich auf den Umstand richten, dass die jeweiligen Entscheidungsträger aufgrund der Komplexität der politischen Verhältnisse unter Unsicherheit entscheiden müssen. Die entsprechenden „choices“ dürften auch insofern als „hard choices“ gelten, als sie mit erheblichen epistemischen Schwierigkeiten einhergehen, zum Beispiel weil die Folgen der jeweiligen Handlungsoptionen nicht vollständig absehbar sind.

⁸ Ich habe an anderer Stelle den Unterschied zwischen diesen beiden Konflikttypen als Differenz zwischen „Konflikten mit der Moral“ und „Moralischen Konflikten“ bezeichnet und beide von interpersonalen bzw. sozialen „Konflikten über Moral“ abgegrenzt, die zwischen den moralischen Überzeugungen verschiedener Personen oder Personengruppen bestehen. Vgl. Boshammer 2008, S. 145 f.

⁹ So zum Beispiel Williams 1965, der im Übrigen skeptisch ist mit Blick auf die Unterscheidung zwischen moralischen und außermoralischen Gründen, respektive auch Konflikte zwischen außermoralischen und moralischen Gründen als moralische Konflikte versteht.

moralische Verantwortung für den entstandenen, gegebenenfalls schweren moralischen Schaden, zu dem im politischen Kontext, wie nicht nur das Eingangsbeispiel zeigt, durchaus der Tod von Menschen gehören kann.

Um die „hard-choices“-These zu stützen, wird häufig auf den Umstand verwiesen, dass die Moral ein pluralistisches Phänomen ist, und zwar insofern, als sie eine Vielzahl von unterschiedlichen Werten oder Gütern umfasst, die uns moralische Handlungsgründe liefern und in konkreten Situationen miteinander in Konflikt geraten können, das heißt Handlungen nahe legen, die nicht miteinander vereinbar sind.¹⁰ Um die „hard-choices“-These zu vertreten, muss man diese Ansicht jedoch nicht teilen. Denn auch in einem monistischen Bild von Moral sind entsprechende Konflikte denkbar. Selbst wenn es nur einen einzigen moralischen Wert und einen einzigen praktischen Imperativ gäbe – etwa: Verschone das Leben von Menschen! – braucht man nicht viel Phantasie, um sich Situationen auszumalen, in denen eben dieses Gebot Handlungen nahe legt, die man nicht gemeinsam vollziehen kann.¹¹

Was ist nun von dieser zweiten Version der *dirty-hands*-These zu halten?

Hoederers Frage: „Denkst Du, man kann regieren und dabei unschuldig bleiben?“ ließe sich in ihrem Sinne folgendermaßen übersetzen: „Denkst Du, man kann moralisch kostenfrei regieren?“

Meine Antwort auf diese Frage lautet klarerweise: Nein. Ich denke nicht, dass man moralisch kostenfrei regieren kann. So wenig wie ich glaube, dass man auf Dauer moralisch kostenfrei Autofahren, Kinder erziehen, Philosophie betreiben oder sonst irgendetwas tun kann. Das soll nicht heißen, dass all diese Tätigkeiten aufgrund irgendeiner komplizierten globalisierungsbedingten Verstrickung mehr oder weniger direkt zum Tod von Menschen beitragen. Gleichwohl produzieren sie moralische Kosten und gehen mit der Verletzung moralischer Gründe einher, denn es gibt zu jeder (dieser) Handlung(en) nicht nur eine mit ihr jeweils inkompatible Alternative, für die ebenfalls moralische Gründe sprechen, gegen die ich mich mit meiner Wahl entscheide. Ein bisschen moralischer Verlust ist insofern immer dabei. Man müsste dann sagen: „Das Leben ist ein schmutziges Geschäft“, und das scheint mir insofern eine uninteressante These als der Begriff

¹⁰ So etwa Nagel 1972 und 1979.

¹¹ Darauf weist unter anderem Ruth Barcan Marcus am Beispiel von ihr sogenannter „symmetrical cases“ hin: “Under the single-principle of promise-keeping, I might make two promises in all good faith and reason that they will not conflict, but then they do, as a result of uncircumstances that were unpredictable and beyond my control. All other considerations may balance out. The lives of identical twins are in jeopardy, and, through force of circumstances, I am in a position to save only one. Make the situation as symmetrical as you please. (...) [H]owever strong our wills and complete our knowledge, [even in a single-principle framework] we might be faced with a moral choice in which there are no moral grounds for favouring doing x over y.” (Marcus 1987, 192)

des schmutzigen Geschäfts nur solange bezeichnend ist, wie saubere Geschäfte mindestens denkbar sind.

Man könnte hier – zu Recht, wie mir scheint – einwenden, dass die „hard choices“-These nicht ohne Grund „hard-choices“-These heißt; die moralischen Kosten sind demnach in harter Währung zu kalkulieren. Das heißt, nur die nicht-Befolgung *schwerwiegender* Gründe, die Verletzung *hoch stehender* Güter, die Verursachung *massiven* Schadens ist als moralische Befleckung im Sinne dieser *dirty-hands*-These zu verstehen.

Hoederers Frage lautet dann: „Denkst du, man kann regieren, ohne Menschen (oder moralischen Gütern) *schweren* Schaden zuzufügen?“

Nun, auch diese Frage würde ich wohl eher negativ beantworten. Doch daraus – und das halte ich für den entscheidenden Einwand gegen diese *dirty-hands*-Behauptung – folgt noch keineswegs, dass Politik ein schmutziges Geschäft, dass politische Verantwortung mit moralischer Integrität unvereinbar ist.

Denn Menschen schweren Schaden zuzufügen oder solchen jedenfalls in Kauf zu nehmen, ist schlicht nicht schon an sich moralisch verwerflich, und zwar auch dann nicht, wenn es wissentlich und willentlich geschieht. Wenn ein Richter einen Schwerverbrecher zu lebenslanger Haft verurteilt, fügt er ihm massiven Schaden zu – und er ist darin moralisch völlig gerechtfertigt. Wenn Lidl in der Schweiz Filialen eröffnet, fügt der Konzern der Konkurrenz gegebenenfalls erheblichen Schaden zu, der bis zum Bankrott, also dem Verlust der Subsistenz reichen kann. Was daran moralisch verwerflich sein soll, kann ich nicht erkennen. Auch Medizinerinnen und Mediziner sind nicht selten gezwungen, im Sinne der hard-choices-These moralisch kostenintensive Entscheidungen zu treffen¹², aber wohl niemand käme auf die Idee, die Medizin deswegen als schmutziges Geschäft zu bezeichnen.

Kurz: Wenn die zweite Variante der *dirty-hands*-These darauf hinweisen will, dass Politik moralisch verlustreich ist, halte ich sie für klarerweise zutreffend und völlig unkontrovers. Das soll keineswegs heißen, dass sie bedeutungslos ist – es kann durchaus wichtig sein, uns und denen, die uns regieren, diese Verluste gelegentlich in Erinnerung zu rufen, sie, wenn man so will, zu betrauern und nach Möglichkeit zu entschädigen. Im Kontext der Kontroverse um das Problem der *dirty-hands* scheint mir die These in dieser Interpretation gleichwohl nicht zentral, eben weil sie unkontrovers ist und aus diesem Grund die Kontroverse um die Behauptung der schmutzigen Hände nicht verständlich machen kann.

Wenn die hard-choices-These hingegen die Auffassung zum Ausdruck bringt, dass die im politischen Leben unausweichlich entstehenden moralischen Kosten die jeweils Verantwortlichen zwangsläufig mit moralischer Schuld belasten, dann scheint sie mir klarerweise falsch, weil sie keinen Unterschied machen kann

¹² Man denke etwa an die Verteilung von Transplantaten unter gleichermaßen bedürftigen Empfängern.

zwischen Handlungen, die jemandem Schaden zufügen, und solchen, die ihm Unrecht tun.

Kommen wir also zur dritten Version der Unvereinbarkeitsbehauptung von Politik und Moral.

2.3 Die These vom unausweichlichen Unrecht

Ich nenne sie die These vom unausweichlichen Unrecht, denn sie besagt, dass politische Verantwortungsträger eher früher als später gezwungen sind, Dinge zu tun, die nicht nur moralische Gründe, sondern bindende moralische Pflichten verletzen, die also nicht nur moralisch teuer, sondern moralisch falsch sind. Es ist im Wesentlichen diese These, die die Kontroverse um Walzers Text ausgelöst hat.

Walzer motiviert diese These vom unausweichlichen Unrecht mithilfe eines Beispiels. Es geht um einen Politiker, der die Explosion einer verheerenden Bombe, die viele Menschen töten wird, nur verhindern kann, indem er etwas tut, was man schlicht nicht tun darf: Er muss – entgegen seiner einst im Wahlkampf vehement vertretenen Überzeugung, dass Folter moralisch höchst verwerflich und niemals zulässig ist – einen inhaftierten Rebellenführer foltern lassen, der das Versteck der Bombe wahrscheinlich kennt. Walzers Ansicht zufolge sollte der Politiker eben das unter den gegebenen Umständen auch tun.

Auf den ersten Blick scheint die Überlegung hier die Folgende zu sein: Ein verantwortungsbewusster Politiker ist dem Wohl einer jeweils genauer zu bestimmenden Allgemeinheit verpflichtet, in deren Namen und Auftrag er handelt. Doch das, was dazu erforderlich ist, steht manchmal im klaren Konflikt zu dem, was der Respekt vor den Rechten oder berechtigten Ansprüchen der einzelnen, die diese Allgemeinheit bilden, gebietet. Ein Politiker, der seiner Verantwortung gerecht wird, kommt daher nicht umhin, einzelnen Personen Unrecht zu tun, sich also die Hände schmutzig zu machen.¹³

Versteht man den Konflikt in diesem Sinne, ist nicht ersichtlich, worin der Unterschied zwischen der These vom unausweichlichen Unrecht und der „hard-choices“-Version besteht. Es sieht so aus, als ginge es auch hier letztlich um einen Konflikt von moralischen Gründen unterschiedlicher Art, nämlich denen, die wir gemeinhin utilitaristische Gründe und jenen, die wir deontologische oder absolutistische Gründe nennen. Im gegebenen Fall sprechen die einen für, die

¹³ Dabei erweckt Walzers Text passagenweise den Eindruck, dass das in diesem Fall unausweichliche Unrecht vorrangig in der Enttäuschung der im Wahlkampf erweckten berechtigten Erwartungen der Bürger besteht, dass *dieser* Politiker Folter niemals zulassen wird – und nicht allein in der Folterung der Rebellenführers. Vgl. Walzer 1973, S. 167. Das deckt sich mit einem bestimmten Verständnis von Integrität, demzufolge sich diese darin erweist, dass ein Akteur zu seinen eigenen moralischen Überzeugungen steht und ihnen entsprechend handelt. Vgl. zu verschiedenen Verständnisweisen von Integrität als Tugend Calhoun 1995.

anderen gegen die Folterung. Erstere sind im vorliegenden Kontext, Walzers Ansicht zufolge, insofern vorrangig, als Politiker vor allem dem Gemeinwohl verpflichtet sind. Daher sollte der Politiker die Folterung anordnen. Doch die Gründe, die gegen die Folterung sprechen, haben ebenfalls ein nicht zu unterschätzendes Gewicht, das gegen die Gründe zugunsten der Folterung, respektive zugunsten des Schutzes der Bevölkerung nicht vollständig verrechenbar ist.¹⁴ Insofern macht sich der Politiker schuldig, indem er sie – wenn auch gerechtfertigter Weise – verletzt.

Doch Walzer will offenbar mehr bzw. etwas anderes sagen als das. Er wendet sich klar gegen eine utilitaristische Rechtfertigung der Entscheidung, die zwar bedauerns- und betrauernswerte moralische Kosten in Anschlag bringen, aber das Unrecht nicht einfangen kann, das hier geschieht. Lassen wir ihn selbst zu Wort kommen:

„Surely we have a right to expect more than melancholy from him [i.e. the politician] now. When he ordered the prisoner tortured, he committed a moral crime and he accepted a moral burden. Now he is a guilty man.”
(Walzer 1973, 167)

Eine schärfere Verurteilung dessen, was der Politiker getan hat, ist nicht denkbar. Die Anordnung zur Folter war nicht einfach falsch. Sie war ein moralisches Verbrechen. Und doch hält Walzer die Entscheidung des Politikers zweifellos für moralisch richtig, ja mehr noch, in gewissem Sinne sogar für lobenswert. Sie ist es, die ihn als guten, als moralischen Politiker qualifiziert:

„His willingness to bear his guilt is evidence, and it is the only evidence he can offer us, both that he is not too good for politics and that he is good enough. *Here is the moral politician: it is by his dirty hands that we know him. If he were a moral man and nothing else, his hands would not be dirty; if he were a politician and nothing else, he would pretend that they were clean.*” (Walzer 1973, 167f; Hervorhebung SB)

¹⁴ Die Idee bei Walzer scheint mir nicht zu sein, dass konsequentialistische Überlegungen im vorliegenden Fall per se *gewichtiger* sind – ein solches Urteil würde einen Vergleich und damit die Vergleichbarkeit der jeweils auf dem Spiel stehenden Güter voraussetzen. Auf diese These ist Walzer meines Erachtens jedoch nicht festgelegt. Seine Position ist mit der Annahme vereinbar, dass die hier kollidierenden Werte inkommensurabel sind. Dass Walzer gleichwohl die Auffassung vertritt, dass der Politiker die Folterung anordnen soll, liesse sich in diesem Bild damit begründen, dass *für einen Politiker* (aber nicht per se) der Schutz der Allgemeinheit in einem solchen Fall Vorrang haben muss, weil seine Wähler ihn mit eben diesem Auftrag versehen haben. Darauf deutet meines Erachtens jedenfalls die Wortwahl hin: Der ‚folternde‘ Politiker ist ein „guilty man“, aber ein „moral politician“.

Und wieder hat sich der Tonfall der These von der Politik als schmutzigem Geschäft gewandelt. Das Mitgefühl mit denen, die die Last moralisch kostenintensiver Entscheidungen tragen müssen, schlägt um in Bewunderung jenen gegenüber, die heldenmutig bereit sind, ihre moralische Integrität zum Wohl aller zu opfern und zu moralischen Verbrechern zu werden, indem sie das Richtige tun. Denn genau das ist Walzers Behauptung, und ich zitiere ein letztes Mal:

„Sometimes it is right to get one’s hands dirty... and one’s hands get dirty from doing what it is wrong to do“. (Walzer 1973, 164)

Mit anderen Worten: Manchmal ist es moralisch richtig, das moralisch Falsche zu tun bzw. moralisch falsch, das moralisch Richtige zu tun.

Wer hier stutzig wird, kann sich auf seine philosophischen Instinkte verlassen, denn diese Behauptung klingt mindestens auf den ersten Blick mehr als irritierend, ja widersprüchlich. Walzer behauptet hier die Möglichkeit echter moralischer Dilemmata bzw. genuiner moralischer Konflikte¹⁵, also von Situationen, in denen wir uns zwei miteinander inkompatiblen, gleichermaßen bindenden Pflichten gegenübersehen. Was auch immer wir tun, wird dann zwar einer unserer Pflichten entsprechen und insofern richtig sein, aber es wird zugleich die andere verletzen und insofern falsch sein. Solche Konflikte gelten, wie eingangs erläutert, als unlösbar, respektive als Momente von „inescapable wrongdoing“ (Gowans 1994, 4). Politik ist in diesem Sinne ein schmutziges Geschäft, weil sie es mit unlösbaren Pflichtenkonflikten zu tun hat.

Befragt man die philosophische Tradition dazu, was von dieser Dilemma-These bzw. der daraus resultierenden Behauptung unausweichlichen Unrechts zu halten ist, erlebt man etwas in der Philosophie eher seltenes: Die Antwort ist nahezu einhellig, und sie lautet: „Nichts!“ Unlösbare Konflikte zwischen moralischen Pflichten kann es nach Ansicht der meisten Moralphilosophen nicht geben, und das hängt mit einer bestimmten Vorstellung vom moralischen Sollen zusammen, die diese Philosophen teilen und die mit der Dilemma-Behauptung nicht vereinbar ist.

¹⁵ Siehe die Unterscheidung zwischen moralischen Konflikten und Dilemmata oben (Fussnote 1). Insofern Walzer offenbar der Meinung ist, dass eine der beiden Pflichten im Fall des Terroristen Vorrang hat – nämlich die Schutzpflicht gegenüber der Bevölkerung –, handelt es sich im technischen Sinne nicht um ein Dilemma, sondern um einen genuinen Konflikt. Zugleich muss die Situation jedoch insofern als dilemmatisch verstanden werden, als Walzer offenbar der Meinung ist, dass es hier keine moralisch einwandfreie Lösung gibt, respektive dass auch die Verletzung der unterlegenen Pflicht einem „moralischen Verbrechen“ gleichkommt.

Demnach sind für jede vernünftige Moraltheorie zwei Annahmen unverzichtbar, die im Widerspruch zu Walzers Dilemma-These stehen:

Es ist *erstens* die Auffassung, dass jedes Sollen das Erlaubtsein der entsprechenden Handlung impliziert: „Wenn Du sollst, dann darfst du auch!“¹⁶ Walzer und andere ‚Dilemma-Befürworter‘ scheinen hingegen zu behaupten, dass eine Handlung – im vorliegenden Fall: die Folterung des Rebellenführers – geboten und zugleich unerlaubt sein kann. Geboten ist sie, weil sie das einzige Mittel zur Erfüllung der Pflicht gegenüber den möglichen Opfern der Bombe ist. Und unerlaubt ist sie, weil sie die Würde (oder die Rechte) des Gefolterten verletzt – und noch dazu quasi einem Wortbruch gegenüber den Wählern gleichkommt. Damit steht die These vom unausweichlichen Unrecht in klarem Widerspruch zu der Behauptung, dass das moralische Sollen eine Handlungserlaubnis impliziert.¹⁷

Und es gibt noch eine zweite Schwierigkeit, denn die Behauptung unlösbarer Pflichtenkonflikte erweist sich – so jedenfalls der Einwand – als gleichermaßen unvereinbar mit einer anderen metaethischen Annahme, die nach Ansicht der ‚Dilemma-Gegner‘ nicht aufgegeben werden kann, ohne dass die Sache der Moral ihren Sinn gänzlich verliert. Es ist die Auffassung, dass jedes Sollen ein Können impliziert. Moralisch geboten kann nur das Machbare sein: „Wenn Du sollst, dann kannst Du auch!“¹⁸ Walzer hingegen geht davon aus, dass im vorliegenden Fall zwei Pflichten bestehen: nämlich sowohl die Pflicht, zu foltern, als auch die Pflicht, nicht zu foltern. Doch das heißt, beim Wort genommen, nichts anderes, als dass der Politiker verpflichtet ist, *beides* zu tun¹⁹, und dieser Pflicht entspricht klarerweise kein Können.

Walzer und andere Vertreter der Dilemma-These sind daher aus Konsistenzgründen gezwungen, die beiden Grundsätze zurückzuweisen, und das halten die ‚Dilemma-Gegner‘ für keine gute Idee. Denn nur unter der Bedingung ihrer praktischen Umsetzbarkeit können moralische Normen ihrer Ansicht nach ihre wesentliche, nämlich handlungsorientierende Funktion erfüllen, und nur unter der Bedingung, dass ihre Umsetzung auch erlaubt ist, ist der Begriff moralischer Pflichten überhaupt verständlich und bedeutungsvoll.

¹⁶ Dieses Prinzip wird in der Regel in Form der Behauptung „ought implies permissible“ zitiert. Siehe auch McConnell 1987, S. 157: “[I]f an action is obligatory then it is permissible. (...) [P]ermissible is definable by ‘not ought not’. (a) $OA \rightarrow PA$ (b) $PA \equiv \neg O \neg A$.”

¹⁷ Für eine ausführliche Darstellung und Diskussion dieser Variante des Inkonsistenzeinwands gegen die Dilemma-Behauptung sowie die entsprechende Formalisierung siehe etwa Conee 1987, S. 240 ff; Brink 1996, S. 112. Vgl. für eine andere Variante desselben Einwands van Fraassen 1987, S. 145 f.

¹⁸ Dieses Prinzip wird in der Regel in Form der Behauptung „ought implies can“ zitiert.

¹⁹ Dieses Prinzip - $(O(a) \& O(b)) \rightarrow O(a \& b)$ – wird häufig als „Agglomerationsprinzip“ bezeichnet. (Nicht nur) Bernard Williams weist es zugunsten der Dilemma-Behauptung zurück (Williams 1987, S. 131 f). Ähnlich argumentieren van Fraassen 1987, S. 145 ff; Marcus, 1980, S. 134.

In der philosophischen Debatte sind diese Inkonsistenzeneinwände gegen die Dilemma-Behauptung breit diskutiert und verschiedene diesbezügliche Entgegnungen formuliert worden. Ich werde diese Diskussion hier übergehen, da die Argumente der ‚Dilemma-Gegner‘ für den vorliegenden Zweck meines Erachtens weit übers Ziel hinaus schießen. Sie laufen letztlich auf die These hinaus, dass es Konflikte zwischen moralischen Pflichten gar nicht geben kann, dass moralische Konflikte, mit anderen Worten, nur scheinbar sind.²⁰ Ich hingegen möchte deutlich machen, dass sie, selbst wenn es sie gibt, *lösbar* sind, das heißt nicht unausweichlich in moralische Schuld führen.

Abschließend will ich nun kurz skizzieren, welche Überlegungen diese Überzeugung stützen.

3. Moralische Konfliktlösungen

Dass Walzer sich so sicher ist, dass es sich im Fall der versteckten Bombe um einen echten Pflichtenkonflikt und eben nicht nur einen „hard choice“ handelt, hängt mit einer Unterscheidung zusammen, die er eher nebenbei erläutert. Es ist die zwischen Entschuldigungen und Rechtfertigungen. Den Unterschied zwischen beidem benennt Walzer folgendermaßen:

„An excuse is typically an admission of fault; a justification is typically a denial of fault and assertion of innocence.“ (Walzer 1973, 170)

Wer sich rechtfertigt, will zeigen, dass er sich richtig verhalten hat, wohingegen, wer sich entschuldigt, eingesteht, dass er etwas Falsches getan hat. Rechtfertigungen sind am Platze, wenn begründete Zweifel daran bestehen, dass eine Handlung richtig war – und im Erfolgsfall räumen sie eben diese Zweifel aus. Entschuldigungen sind am Platze, wenn bereits klar ist, dass eine Handlung nicht richtig war.

Walzers Argument zugunsten seiner These vom unausweichlichen Unrecht sieht nun folgendermaßen aus. Die erste Prämisse zitiert eine Intuition, die Walzer für weit verbreitet und zutreffend hält, nämlich dass im Fall des folternden Politikers eine Entschuldigung gefordert ist und nicht nur „melancholische“ Rechtfertigungen.

²⁰ „[W]ith few exceptions, philosophers from Plato on have viewed moral dilemmas as *mere appearances*.“ (Gowans 1987, S. 4; Hervorhebung SB) Entsprechend konsequent bringt Richard Hare die Position der ‚Dilemma-Gegner‘ mithilfe des folgenden Slogans auf den Punkt: „Wenn deine Pflichten miteinander in Konflikt geraten, ist eine davon nicht deine Pflicht!“ (Hare 1992, S. 93) Tatsächlich entpuppen sich bei genauerer Betrachtung die Argumente gegen Dilemmata als Argumente gegen genuine moralische Konflikte im oben skizzierten Sinne und die ‚Dilemma-Gegner‘ insofern als ‚Konflikt-Gegner‘.

Da Entschuldigungen – so die zweite Prämisse – jedoch nur dann gefordert sind, wenn jemand schuldig geworden ist, müssen wir davon ausgehen, dass der Politiker Schuld auf sich geladen und also eine moralische Pflicht verletzt hat. Demnach war er verpflichtet, den Rebellenführer nicht zu foltern, was wiederum bedeutet, dass hier ein echter Pflichtenkonflikt vorliegt und damit eine Situation, in der der Handelnde nicht umhin kommt, etwas moralisch Falsches zu tun.²¹

In der Dilemma-Debatte ist dieses Argument vielfach kritisiert und zurückgewiesen worden. Es sei zirkulär, insofern es mit der Behauptung, dass eine Entschuldigung gefordert ist, eigentlich bereits voraussetzt, was erst noch gezeigt werden muss und ja gerade fraglich ist, nämlich: *ob* sie gefordert ist, das heißt *ob* hier ein echter Pflichtenkonflikt vorlag, und eben das bestreiten die Dilemma-Gegner.

Für mein Anliegen ist das jedoch nicht entscheidend, da ich im Folgenden schlicht davon ausgehen werde, dass es echte Pflichtenkonflikte gibt, Walzer diese These also sozusagen schenke.²² Worin ich mit ihm uneins bin, ist, dass derartige Konflikte nicht lösbar sind. Doch was genau ist unter der Lösung eines moralischen Konflikts zu verstehen?

3.1 Konfliktlösung – effektiv oder prozedural?

Walzers Ausführungen legen mindestens indirekt die folgende Idee von Konfliktlösung nahe: Ein moralischer Konflikt ist genau dann gelöst, wenn der Handelnde im Anschluss an seine Entscheidung keinen Grund für Schuldgefühle und niemand ihm gegenüber ein Recht auf Entschuldigungen hat. Ich möchte diese Konzeption der Einfachheit halber als *effektives* Lösungsmodell bezeichnen, insofern sie mit dem Resultat unserer Überlegungen unter Konfliktbedingungen zusammenhängt. Dieser Auffassung zufolge ist ein Konflikt gelöst, wenn im

²¹ Dieses häufig so genannte „argument from regret“ geht auf Bernard Williams zurück (Williams 1965). Für die Kritik daran siehe etwa McConell 1996.

²² Tatsächlich bin ich mit Walzer dahingehend einig, dass es Situationen geben kann, in denen Handelnde zu Recht davon überzeugt sind, zwei Dinge tun zu sollen, die sie nicht beide tun können. Diese Behauptung führt meines Erachtens nicht zu den genannten Inkonsistenzproblemen, wenn man das moralische Sollen im Vokabular berechtigter Erwartungen anderer an uns und in diesem Sinne ‚zweitpersonal‘ versteht. Echte moralische Konflikte sind dann Situationen, in denen die berechtigten Erwartungen anderer an uns unsere Fähigkeiten, ihnen zu entsprechen, übersteigen. Den oben skizzierten Einwänden entkommt diese Konfliktbehauptung, da *erstens* die Berechtigung eines Anspruchs weder konzeptionell noch substantiell davon abhängig ist, ob der jeweilige Anspruchsadressat die entsprechende Forderung erfüllen kann: Es ist weder witzlos noch falsch zu behaupten, dass du auch dann einen Anspruch darauf hast, dass ich dir das mir geliehene Geld zurückgebe, wenn ich völlig pleite bin. Unterscheidet man *zweitens* zwischen den berechtigten Ansprüchen, die jemand mir gegenüber innehat, und seinem Recht, diese Ansprüche in einer gegebenen Konfliktsituation geltend zu machen, entkommt man, wie ich an anderer Stelle zeigen werde, zudem dem Problem, dass die Behauptung entsprechender Konflikte zum ‚ought implies permissible‘-Grundsatz im Widerspruch steht.

Endeffekt unserer moralischen Deliberation nur (noch) ein Anspruch Bestand hat, respektive, wenn es eine einzige Handlung gibt, die moralisch geboten ist und deren Vollzug dem Handelnden schuld- und entschuldigungsfrei möglich ist.

Der Folter-Konflikt ist in diesem Sinne nicht lösbar, da der Politiker unausweichlich, das heißt, ob er nun die Folterung anordnet oder nicht, verpflichtet sein wird, sich zu entschuldigen. Denn auch wenn in der gegebenen Situation das Verbot der Folter durch Gemeinwohlüberlegungen gleichsam übertrumpft wird, bedeutet das Walzer zufolge nicht, dass dessen Verletzung moralisch zulässig ist: „When rules are overridden we do not talk or act as if they have been set aside canceled or annulled. They still stand and have this much effect at least: that we know we have done something wrong even if what we have done was also the best thing to do on the whole in the circumstances.“ (Walzer 1973, 171)

Dass der Konflikt keine Lösung hat, liegt demnach daran, dass der unterlegene bzw. übertrumpfte Anspruch seine moralische Bindungskraft bewahrt und seine Verletzung nicht mit Verweis darauf vollständig gerechtfertigt werden kann, dass sie das kleinere Übel bedeutete.

Nimmt man diese Konzeption von Konfliktlösung beim Wort und stimmt Walzer darüber hinaus dahingehend zu, dass unterlegene Ansprüche nicht einfach verstummen, ergibt sich jedoch ein Problem der ‚over-inclusiveness‘ des Dilemma-Begriffs. Denn wenn Walzer Recht hat, scheint kaum ein moralischer Konflikt mehr lösbar.²³ Wenn ich auf dem Weg zur Freundin, der ich hoch und heilig versprochen habe, ihre Kinder zu hüten, einem schwerverletzten Unfallopfer helfe, habe ich Walzer zufolge wohl das alles im allem Beste getan – gleichwohl habe ich Grund für Schuldgefühle und muss mich entschuldigen statt mich nur zu erklären oder zu rechtfertigen. Obwohl die Pflicht zur Lebensrettung in diesem Fall gewichtiger sein dürfte als die Verpflichtung, Wort zu halten, hat auch letztere Bestand. Ihr nicht zu entsprechen, bedeutet, etwas moralisch Falsches zu tun, und die angemessene Reaktion darauf besteht einmal mehr in der Bitte um Entschuldigung. Demnach hat auch dieser Konflikt keine Lösung.

Es gibt nun im Prinzip zwei Möglichkeiten, das Problem der ‚over-inclusiveness‘ zu umgehen. Man könnte *erstens* darauf hinweisen, dass nur in bestimmten

²³ Für viele Dilemma-Befürworter stellt diese Schlussfolgerung kein Problem dar; in der Tat gehen nicht wenige von ihnen davon aus, dass entsprechende Konflikte eher die Regel als die Ausnahme sind und das Leben wesentlich ‚tragische‘ Züge hat: “For many today, the drama of human life is (...) characterized as a (...) drama that is forever vulnerable to tragic episodes. What those who claim this mean is not simply that human life is filled with sorrow and pain. Nor that happiness is wholly beyond our grasp. What the tragic outlook means for many today is that human happiness is fragile, and that among its fragile items is moral integrity, which in principle is compromised by the awful way the world can sometimes be. Life, in other words, is such as to generate tragic conflicts, conflicts in which ‘an agent can justifiably think that whatever he does will be wrong (...)’.” (McInerney 2006, S. 2)

Fällen – etwa solchen, in denen die konfligierenden Gründe oder Ansprüche inkommensurabel oder in denen sie exakt gleich gewichtig sind – die nicht berücksichtigte Option im geschilderten Sinne moralisch intakt bleibt. Alle anderen Konflikte sind hingegen lösbar, insofern der weniger gewichtige Anspruch schlicht ausgelöscht wird, sobald er übertrumpft ist. Auf diese Weise ließe sich die Zahl der Konflikte, die als dilemmatisch gelten müssen, wahrscheinlich reduzieren und mehr noch: Gegeben eine entsprechende Konzeption der Kommensurabilität moralischer Ansprüche sowie eine überzeugende Antwort auf die Frage, wie genau man sich das Verlöschen von Ansprüchen durch Übertrumpfung vorstellen muss²⁴, dürfte ich unter den gegebenen Umständen vor Schuldgefühlen bewahrt bleiben, wenn ich der Freundin gegenüber mein Wort breche.

Ein anderer Weg, der Schlussfolgerung zu entkommen, dass die meisten moralischen Konflikte nicht lösbar sind, besteht *zweitens* darin, die Idee von Konfliktlösung, die Walzer nahelegt, zu überdenken. Denn tatsächlich gibt es zu dieser Konzeption eine Alternative, die in den Blick kommt, wenn man die Aufmerksamkeit kurz auf einen Typ von moralischen Konflikten lenkt, mit dem es Politikerinnen und Politiker ebenfalls sehr häufig zu tun haben: Ich meine interpersonale oder soziale Konflikte.

Bisher ging es um Konflikte, die sich gleichsam *in foro interno* einer Politikerpersönlichkeit abspielen. Sie ist zwischen zwei moralischen Imperativen hin und her gerissen, denen sie nicht gemeinsam genügen kann, und sieht ihre moralische Integrität bedroht. Im Fall der sozialen Konflikte ist das Setting ein anderes. Hier besteht der Konflikt zwischen den moralischen Ansichten, den Lebensweisen oder Weltanschauungen verschiedener Personen oder Gruppen. Mit solchen Konflikten hat die Politik es nahezu täglich zu tun, und dabei haben sich insbesondere zwei Lösungsstrategien als tauglich erwiesen: *erstens* die Trennung der Lebens- bzw. Zuständigkeitsbereiche und *zweitens* das Schließen von Kompromissen. Konflikte, die zwischen verschiedenen Personen bestehen, löst man, salopp gesagt, indem man sich entweder aus dem Weg geht oder einander entgegenkommt. Diese Idee von Konfliktlösung legt den Fokus weniger auf das Ergebnis (*die Lösung*) als auf den Prozess (*das Lösen*) der Konfliktentscheidung, und ich bezeichne sie darum als *prozedural*.

Der effektiven Konzeption zufolge, hat die Lösung von Konflikten Ähnlichkeit mit der Lösung von Rätseln: Ein moralischer Konflikt gilt demnach als lösbar, wenn moralische Überlegungen uns zu dem Ergebnis führen, dass letztlich nur einer der beiden konfligierenden Sollensansprüche unter den gegebenen Umständen valide ist. So wie die Lösung eines Rätsels dessen Rätselcharakter beseitigt, beseitigt die Lösung eines Konflikts den Konflikt, indem sie einen der Ansprüche als nur vermeintlich verpflichtend entlarvt. Die prozedurale Lösungskonzeption

²⁴ Es soll hier wenigstens bemerkt sein, dass die Dilemma-Gegner dazu vergleichsweise wenig zu sagen haben.

verstehen die Lösung von Konflikten dagegen eher im Sinne der (Auf-)Lösung von Knoten, insofern sie die zuvor konfligierenden Bestandteile der Situation bewahrt aber gleichsam neu anordnet, und auf den ersten Blick scheint sie zu unserem Ursprungsproblem der ‚dirty hands‘, das heißt zum Problem der Lösung intrapersonaler moralischer Konflikte, wenig hilfreiches beizutragen:

Hier ist eine Trennung der Zuständigkeitsbereiche der konfligierenden Normen oder Gründe kaum überzeugend, denn sie würde bedeuten, dass Politik und Moral nichts miteinander zu tun haben – eine These, die politische Realisten wie Macchiavelli und Hoederer gern vertreten, die mir jedoch wenig plausibel scheint und von der klarerweise auch Walzer nichts hält.

Die Kompromissidee legt in Sachen ‚dirty hands‘ statt dessen den Gedanken nahe, dass wir mit Blick auf politisches Handeln zwar die Perspektive der Moral nicht fallen lassen, aber sozusagen moralische Zugeständnisse machen müssen. Im Bereich des Politischen gelten dann eben andere moralische Normen als im Privaten. Doch auch damit hat man das Problem nicht gelöst, denn aus moralischer Perspektive – das zeigt das Beispiel des gerechtfertigt folternden Politikers – dürften solche Kompromisse ja gerade als kompromittierend gelten.

Gleichwohl verbirgt sich hinter diesen beiden Varianten der prozeduralen Konfliktlösungskonzeption eine meines Erachtens hilfreiche Idee: Es ist der Gedanke, dass Konfliktlösung nicht bedeutet, den Konflikt zu beseitigen – und wenn man ihn nicht beseitigen kann, muss er eben als unlösbar gelten – sondern das Problem zu beseitigen, das mit dem als bestehend anerkannten Konflikt einhergeht. Sehen wir uns das kurz genauer an.

3.2 Entschuldigungen und die Bitte um Vergebung

Im Fall sozialer Konflikte besteht das Problem, so kann man vereinfachend sagen, in der Gefährdung des sozialen Friedens. Man schließt Kompromisse oder trennt die Lebensräume, um den sozialen Frieden zu sichern, der durch die entsprechenden Konflikte bedroht ist. Sofern die genannten Methoden zu diesem Zweck dienlich sind, stellen sie geeignete Formen der Konfliktlösung dar.

Bei den *dirty-hands*-Konflikten hingegen geht es nicht um eine Bedrohung des sozialen Friedens. Es geht um etwas anderes, und zwar um die Bedrohung dessen, was die Moral sicherstellen will, wenn sie uns bestimmte Handlung gebietet und andere untersagt. Nun ist es alles anderes als einfach, zu bestimmen, worin der Zweck, respektive die wesentliche Aufgabe der Moral besteht – und dass Moralphilosophen diesbezüglich unterschiedlicher Ansicht sind, wird niemanden verwundern. Ich kann an dieser Stelle nur einen Vorschlag formulieren, und der lautet folgendermaßen:

Moralische Normen haben den Zweck, unsere Beziehungen zueinander in einer Weise zu regulieren, die sicherstellt, dass wir uns selbst und unseren Mitmenschen respektvoll begegnen und uns und sie als Wesen behandeln, die

Inhaber berechtigter Ansprüche sind. Es ist die Möglichkeit und Lebendigkeit derart respektvoller Beziehungen, die durch moralische Pflichten bzw. ihre Befolgung gewährleistet werden soll und die durch die von Walzer behauptete Unausweichlichkeit ihrer Verletzung gefährdet scheint.

Diese Gefahr lässt sich jedoch abwenden, und wie das geht, wird deutlich, wenn wir Walzers Behauptung der geforderten Entschuldigung beim Wort nehmen.

Oben habe ich gesagt, dass Rechtfertigungen im Erfolgsfall Zweifel an der Richtigkeit der Handlung beseitigen. Entschuldigungen hingegen leisten im Erfolgsfall etwas anderes: sie beseitigen Schuld.²⁵ Und das tun sie, indem sie die normativen Verhältnisse zwischen dem, der eine moralische Pflicht verletzt hat, und dem, dem die Befolgung dieser Pflicht geschuldet war, bereinigen. Wer sich entschuldigt, gesteht ein, dass er Schuld auf sich geladen bzw. etwas moralisch Falsches getan oder seine Pflichten verletzt hat, und er bringt zum Ausdruck, dass er die moralischen Ansprüche, denen er in seinem Handeln nicht entsprochen hat, gleichwohl als geltend anerkennt. Er zollt ihnen und damit ihrem Inhaber Respekt. Auf diese Weise, so könnte man etwas poetisch formulieren, erfüllt er den Geist des moralischen Gesetzes, auch wenn er seinen Buchstaben verletzt hat.

Man könnte demnach meinen, dass die Lösung von *dirty-hands*-Konflikten – prozedural verstanden – darin besteht, dass der Politiker das kleinere Übel wählt, also die Folterung des Rebellenführers anordnet, und sich anschließend bei ihm entschuldigt. Dass diese Lösung wenig befriedigend erscheint, hat meines Erachtens zwei Gründe, die mit dem Wesen von Entschuldigungen zusammenhängen. Denn wer sich entschuldigt, gesteht nicht nur ein, dass er etwas moralisch Falsches getan hat; er gelobt vielmehr *zweitens* Besserung für die Zukunft.²⁶ Mindestens letzteres ist in Walzers Beispielfall jedoch problematisch: Nichts deutet darauf hin, dass Walzer den Konflikt ‚beim nächsten Mal‘ anders entscheiden würde. In diesem Sinne ist er offenbar nachhaltig von der Richtigkeit der getroffenen Entscheidung überzeugt. Auch wenn er der Meinung ist, dass die Folterung des Rebellenführers moralisch falsch ist und insofern Grund für Entschuldigungen und Schuldgefühle liefert, würde er offenbar nicht behaupten wollen, dass sie Anlass zur *Reue* stiftet, das heißt für den Wunsch, anders gehandelt zu haben. Eine Entschuldigung scheint schon aus diesem Grund im vorliegenden Fall deplatziert.

²⁵ Aus eben diesem Grund haben Dilemma-Gegner Schwierigkeiten mit der Anerkennung einer Entschuldigungspflicht im Fall von moralischen Konflikten. Ihrer Ansicht nach hat jemand, der im Konflikt das kleinere Übel wählt, eben nichts falsch gemacht. Er kann darum auch nicht verpflichtet sein, sich zu entschuldigen, da es hier keine Schuld gibt, die auf diese Weise zu beseitigen wäre.

²⁶ Siehe dazu Smith 2011; insbesondere für den Bereich der Politik informativ ist diesbezüglich auch Barkan/Karn 2006.

Dass der Weg zur prozeduralen Lösung des Konflikts damit gleichwohl nicht verbaut ist, wird deutlich, wenn wir uns eine andere ‚reactive action‘ in Erinnerung rufen, die in der modernen Moralphilosophie selten bemüht wird. Es ist die Bitte um Vergebung. Zwischen der Bitte um Entschuldigung und der Bitte um Vergebung besteht ein für das *dirty-hands*-Problem insofern relevanter Unterschied, als letztere *erstens* nicht notwendigerweise die Anerkennung von Unrecht impliziert, sondern zunächst nur das Zugeständnis bedeutet, das ich jemandem einen schweren Schaden zugefügt habe und mit ihm mitfühle. Wichtiger scheint mir jedoch, dass die Bitte um Vergebung *zweitens* die Anerkennung des anderen als Anspruchsträger beinhaltet²⁷, ohne das Versprechen zu formulieren, seinen Ansprüchen im, wenn man so will, ‚Wiederholungskonfliktfall‘ den Vorzug zu geben.

Dieser Auffassung war offenbar auch der deutsche Bundespräsident Walter Scheel, der sich eine Woche nach der Ermordung des Arbeitsgeberpräsidenten Schleyer im Rahmen des Staatsakts zu Ehren des Opfers mit folgenden Worten an die Hinterbliebenen wandte: „Wir neigen uns vor dem Toten. Wir alle wissen uns in seiner Schuld. Im Namen aller deutschen Bürger bitte ich Sie, die Angehörigen von Hanns Martin Schleyer, um Vergebung.“ Und ganz ähnlich klingt es fünfzehn Jahre später aus dem Mund eines anderen Bundespräsidenten: „Die Verantwortlichen der Bundesrepublik Deutschland standen vor einer Entscheidung, die sie nicht treffen konnten, ohne Schuld auf sich zu laden: Hier ein unschuldiger Staatsbürger, dessen Leben gefährdet ist; ein Leben, das zu schützen oberste staatliche Pflicht ist; dort die Aussicht, dass die terroristische Bedrohung noch größer würde, wenn der Staat sich erpressbar zeigte und wenn er Männer und Frauen freigäbe, die wegen vielfachen Mordes im Gefängnis sitzen. (...) Wir wissen, dass die, die damals entscheiden mussten, bis heute die Last verspüren, die sie mit ihrer Entscheidung auf sich genommen haben.“ (Zitiert nach: Fahrenholz 2002)

Solche Lasten werden Politiker möglicherweise immer bereit sein müssen, zu tragen. Doch das heißt, wie ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, keinesfalls, dass sie bereit sein müssen, ihre moralische Integrität zu opfern und zu moralischen Verbrechern zu werden, indem sie das richtige tun. Die geforderte Bitte um Vergebung ist kein Hinweis darauf, dass ein moralischer Konflikt nicht lösbar war. Sie ist vielmehr Teil seiner Lösung. Politisch Verantwortliche werden in Ausübung ihres Amtes gelegentlich verpflichtet sein, um Vergebung zu bitten.

²⁷ Diese Behauptung ist erläuterungsbedürftig, insofern man meinen könnte, dass die Bitte um Vergebung den anderen nicht notwendig als Anspruchsträger, sondern zunächst nur als Interessenträger anerkennt. Ich kann die entsprechenden Erläuterungen an dieser Stelle nicht vornehmen und muss mich daher mit dem Hinweis darauf begnügen, dass meines Erachtens die Bitte um Vergebung nur dort am Platze ist, wo Interessen verletzt werden, auf deren Befriedigung unter nicht-konflikthaften Umständen ein Anspruch besteht. Darin unterscheidet sich die Bitte um Vergebung etwa vom Ausdruck des Bedauerns, der durchaus auch dort angemessen, ja gefordert sein kann, wo in Folge eines entsprechenden Konfliktszenarios nicht durch Ansprüche erfasste Interessen oder auch schlicht Gefühle verletzt werden.

Solange sie das wissen und sich davor nicht scheuen, bleiben ihre Hände jedoch sauber.

Literatur

- Barkan, Elazar und Karn, Alexander (2006):
Taking Wrongs Seriously. Apologies and Reconciliation, Stanford: Stanford University Press.
- Boshammer, Susanne (2008):
Von schmutzigen Händen und reinen Gewissen. Konflikte und Dilemmata als Problem der Ethik, in: Kurt Bayertz, Ludwig Siep, Johann Ach (Hg.), Einführung in die Ethik, Bd.1: Grundlagen, Paderborn: mentis.
- Brink, David O. (1994) (1996):
Moral Conflict and Its Structure, *The Philosophical Review*, vol. 103, no. 2, S.215-247.
Wiederabgedruckt (1996) in: H.E. Mason (Hg.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York: Oxford University Press, S.102-126.
- Calouhn, Cheshire (1995):
Standing for Something, *Journal of Philosophy*, vol 92, no. 5, S.235-260.
- Conee, Earl (1982) (1987):
Against Moral Dilemmas, *The Philosophical Review*, vol. 91, no. 1, S.87-97.
Wiederabgedruckt (1987) in: Christopher Gowans (Hg.), *Moral Dilemmas*, Oxford 1987, S.239-249.
- Fahrenholz, Bernd (Hg.) (2002):
Gedenkveranstaltung für die Opfer des Terrorjahres 1977, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Hare, Richard (1992):
Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Macchiavelli, Nicoló (1961):
The Prince, London: Penguin.
- Marcus, Ruth Barcan (1980) (1987):
Moral Dilemmas and Consistency, *Journal of Philosophy*, 77, S.121-136.
Wiederabgedruckt (1987) in: Christopher Gowans (Hg.), *Moral Dilemmas*, Oxford 1987, S.188-204.
- McConnell, Terrance (1978) (1987):
Moral Dilemmas and Consistency in Ethics, *Canadian Journal of Philosophy*, 8, S.269-287.
Wiederabgedruckt (1987) in: Christopher Gowans (Hg.), *Moral Dilemmas*, Oxford 1987, S.154-173.
- McConnell, Terrance (1996):
Moral Residue and Dilemmas, in: H.E. Mason (Hg.), *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York: Oxford University Press, S.36-47.

- McInerney, Daniel (2006):
 The Difficult Good. A Thomistic Approach to Moral Conflict and Human Happiness, New York: Fordham University Press.
- Nagel, Thomas (1972):
 War and Massacre, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 2, S.123-144.
- Nagel, Thomas (1979) (1987):
 The Fragmentation of Value, in: ders., *Moral Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, S.128-141.
 Wiederabgedruckt (1987) in: Christopher Gowans (Hg.), *Moral Dilemmas*, Oxford 1987, S.174-187.
- Walzer, Michael (1973):
 Political Action: The Problem of Dirty Hands, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, no. 2, S.160-180.
- Williams, Bernard (1965) (1987):
 Ethical Consistency, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. 40, S.1-22.
 Wiederabgedruckt (1987) in: Christopher Gowans (Hg.), *Moral Dilemmas*, Oxford 1987, S.115-137.
- Sartre, Jean Paul (1961):
 Les Mains Sales, Gallimard: Paris.
- Smith, Nick (2011):
 I was wrong. The Meaning of Apologies, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Fraassen, Bas C. (1987):
 Values and the Heart's Commands, in: Christopher Gowans (Hg.), *Moral Dilemmas*, Oxford: Oxford University Press, S. 138-153.
- Weber, Max (1988):
 Gesammelte politische Schriften, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr Siebeck, fünfte Auflage.