

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Schmid, Hans Bernhard
Moralische Integrität

Kritik eines Konstrukts

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1993
978-3-518-29593-9

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1993

Das aufgeklärte Menschenbild nimmt an, dass Individuen in Übereinstimmung mit ihren Grundwerten handeln, wenn sie keinem Zwang oder starken Versuchungen ausgesetzt sind. Die sozialpsychologische Forschung hingegen entwirft ein anderes Bild: Stanley Milgrams berühmte Experimente zum Autoritätsgehorsam etwa scheinen gezeigt zu haben, wie erschreckend leicht es ist, Menschen dazu zu bringen, selbst gegen ihre tiefsten moralischen Überzeugungen zu verstoßen. Hans Bernhard Schmid zeigt in seinem Buch am Beispiel Milgramscher Versuchspersonen, dass die damit verbundene Pauschaldiagnose moralischer Korruptierbarkeit auf einem fehlkonstruierten Integritätsideal beruht und daher relativiert werden muss. Um einen angemessenen Begriff der moralischen Integrität zu entwickeln, so seine These, muss man sich ansehen, was es für Individuen bedeutet, mit anderen zusammen zu sein. Denn in einer Gemeinschaft, so könnte man sagen, ist niemand für sich allein integer.

Hans Bernhard Schmid ist Professor für Politische Philosophie und Sozialphilosophie an der Universität Wien. Im Suhrkamp Verlag erschien: *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen* (stw 1898, hg. zusammen mit David P. Schweikard).

Hans Bernhard Schmid
Moralische Integrität

Kritik eines Konstrukts

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1993

Erste Auflage 2011

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29593-9

Inhalt

Vorwort	7
1. Spektakuläre Desintegration	17
2. Grenzen des Gehorsams	72
3. »Ich hab's nicht tun wollen!«	104
4. Mythos der Freiwilligkeit	135
5. Elinors Gesinnung	178
6. Mitmachen – weitermachen?	210
7. Rekonstruktion und Kritik	246
Nachwort	292
Literatur	296

Vorwort

Nach einer langen Vorgeschichte ist »Integrität« in der Entwicklung unseres moralischen Vokabulars in den vergangenen Jahrzehnten allmählich wichtiger geworden.¹ In der philosophischen Ethik hat sich dieser Ausdruck in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts endgültig zu etablieren vermocht,² und in der Alltagssprache und insbesondere in der politischen Rhetorik scheint er stets an Bedeutung zu gewinnen. Wer »Integrität« einfordert oder in Aussicht stellt, weiß die Allgemeinheit auf seiner Seite, und offenbar lässt sich ein junges akademisches Publikum bereits von der bloßen Ankündigung des Redners, über Integrität zu sprechen, zu einem Applaus hinreißen.³

Weniger deutlich ist, welcher *Begriff* denn in diesem Wort steckt. Verschiedene Philosophen haben unterschiedliche Aspekte hervorgehoben, darunter etwa die folgenden (die Liste ließe sich fortsetzen):

(a) Eine integere Person steht *im Einklang mit sich selbst*. Sie ist zur Selbstbeurteilung fähig und sorgt dafür, dass sie voll und ganz hinter den Motiven des eigenen Handelns stehen kann (vgl. Frankfurt 1988).

(b) Eine integere Person hat *Tiefgang* und bleibt *ihren Grundsätzen treu*; sie hat Anliegen, die ihr so wichtig sind, dass sie diesen Anliegen gar nicht entgegenhandeln könnte, ohne dadurch ihre Existenz als die Person, die sie ist, zu beenden (vgl. Williams 1973).

(c) Eine integere Person ist eine *verlässliche Partnerin* im täglichen gemeinsamen Bemühen um eine vernünftige Lebensführung. Sie weiß ihren eigenen Kopf zu gebrauchen und handelt auch in

1 Zumindest für Buchpublikationen wird diese These vom Google Books Ngram Viewer gestützt, siehe (<http://ngrams.googlelabs.com>), letzter Zugriff 27. 3. 2011.

2 Neuere Übersichtsdarstellungen zum Begriff der (moralischen) Integrität bieten McFall 1987; Halfon 1989; Pollmann 2005; Cox/La Caze/Levine 2008. Zur besonderen Rolle des Begriffs in der Utilitarismus-Kritik vgl. Carr 1976; Harcourt 1998; Ashford 2000.

3 Stephen L. Carter berichtet: »Vor einigen Jahren habe ich zu Beginn eines akademischen Festvortrags angekündigt, über Integrität zu reden. Das Publikum brach in Beifall aus. Beifall! Bloß weil es das Wort *Integrität* gehört hatte!« (Carter 1996, 5; meine Übersetzung).

Situationen, in denen dies unbequem ist, nach bestem Wissen und Gewissen. Sie ist aber auch dazu bereit und fähig, ihre Ansichten in der Diskussion mit anderen zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren (vgl. etwa Calhoun 1995).

(d) Eine integere Person ist *rechtschaffen*: Sie will ihr Leben am Gesichtspunkt der Moral orientieren. Sie weiß, dass es im Leben nicht vorrangig um die Befriedigung ihrer Wünsche gehen kann, sondern dass andere gerechtfertigte Erwartungen an sie haben, und sie strebt danach, diese auch zu erfüllen (vgl. Halfon 1989).

(e) Eine integere Person ist *charakterstark*; sie ist weder nachgiebig noch starrsinnig, weil sie das Augenmaß und die Entschlusskraft hat, die nötig ist, um ihre verschiedenen Wünsche, Projekte, Verpflichtungen und andere Festlegungen miteinander in den bestmöglichen Einklang zu bringen (vgl. Cox/LaCaze/Levine 2003).

Zu den zahlreichen philosophischen Streitpunkten rund um dieses Wort gehört die Frage, wie viel *Moral* denn mit Integrität verbunden ist. Das Spektrum der Positionen reicht von einem moralisch völlig neutralen Begriff bis hin zu einer durch und durch moralisierten Konzeption. Am einen Ende steht die These, dass integer ist, wer sein identitätsstiftendes Projekt nur konsequent genug verfolgt, ganz egal, ob dieses nun moralisch ist oder vielmehr mit Moral kollidiert; Integrität wäre dann bloß akzidentiell moralisch.⁴ Das Gegenextrem bildet die These, dass eine Person nur dann wirklich *objektiv* integer ist, wenn sie sich nicht nur um Moralität *bemüht*, sondern ihren Pflichten auch *tatsächlich* genügt; »keine Integrität ohne Moralität« lautet dann das Motto.⁵ Gegen den moralisch völlig neutralen Begriff der Integrität spricht schon das Sprachgefühl. Es wäre absurd, jemandem Integrität zuzusprechen, der sein entschlossenes und konsequentes Streben nach persönlichem Reichtum oder nach Umsetzung eines gegenmenschlichen politischen Programms weder von Ansprüchen der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit oder der Wahrheit kompromittieren lässt – egal, wie sehr er sich selbst damit identifizieren mag (vgl. McFall 1987). So etwas wie »Prinzipien«, »identitätsverleihen-

4 Bernard Williams' berühmtes Beispiel ist Paul Gauguin, der in Williams' (teilweise fiktiver) Version der Geschichte seine Familie zugunsten seines künstlerischen Projekts im Stich lässt (Williams 1981).

5 Elizabeth Ashfords Stichwort hierfür lautet »objektive Integrität« (vgl. Ashford 2000, 424).

de Projekte« oder »Grundfestlegungen« scheinen notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen der Integrität zu sein. Integre Personen haben nicht einfach *irgendwelche* Prinzipien bzw. Festlegungen, sondern solche, die unter moralischen Gesichtspunkten zumindest akzeptabel sind. Der Begriff der Integrität ist nicht völlig entmoralisierbar; Moralität ist – zumindest als Randbedingung – für Integrität *essenziell*. Aber es gibt umgekehrt auch Grenzen moralischer Aufladung. Die Projekte und Prinzipien einer integren Person können nicht völlig unmoralisch sein, aber sie scheinen auch nicht unbedingt die »richtigen« sein zu müssen: Für integer kann man jemanden auch dann halten, wenn man sein identitätsstiftendes Projekt nicht teilt (vgl. Cox/LaCaze/Levine 2008), ja, eine plausible Intuition lautet, dass die Zuschreibung von Integrität gerade dort wichtig wird, wo es um moralische Anerkennung in einem Verhältnis geht, das von tief reichenden Unterschieden in den Wertvorstellungen und Weisen sittlicher Lebensführung geprägt ist. »Integrität« qualifiziert zwar moralisch, legt aber die Schwelle der Anerkennung relativ tief: Gefordert ist nicht moralische Perfektion, sondern bloß die zuverlässige Vermeidung offensichtlicher Unmoral. Das dürfte ein wichtiger Grund für die Konjunktur des Begriffs zu sein. Er ist wichtig für einen moralischen Diskurs, der zu differenzieren vermag, schafft er doch Raum für die Anerkennung *anderer* Moralkonzeptionen, ohne alles Moralische zu relativieren. Das Kriterium moralischer Integrität spielt gerade in der Bandbreite dessen, was jemand zwar für sich selbst nicht als identitätsstiftende normative Festlegung akzeptiert, aber immerhin für akzeptabel hält. »Integrität« spielt im Bereich des nach eigener Einschätzung zwar vielleicht nicht objektiv Richtigen, aber doch subjektiv Rechtfertigbaren. Der moralische Diskurs öffnet sich unter dem Titel der Integrität für unterschiedliche Konzeptionen richtiger Lebensführung, ohne jegliche Grenzen aufzuheben und alles übergreifende moralische Bewerten zu untergraben. Dadurch eignet sich der Begriff hervorragend für den Versuch, auch unter liberaldemokratischen gesellschaftlichen Bedingungen mit einem Pluralismus umfassender Konzeptionen des Guten und Richtigen (John Rawls' *comprehensive doctrines*) noch moralische (und nicht bloß politisch-rechtliche) Verbindlichkeiten einzufordern.

Die Vermutung, dass die Konjunktur des Begriffs der Integrität damit zu tun hat, dass er besonders affin ist zu den Anforderungen

und Lebensbedingungen moderner Gesellschaften, bewährt sich noch in einer weiteren Hinsicht. Schon aus der Etymologie des Wortes geht hervor, dass das, was eine Person als »integer« qualifiziert, in ihrer »Intaktheit«, »Unbeschädigtheit« oder »Unzerteiltheit« liegt. Auch dies ist ein Desiderat des modernen gesellschaftlichen Lebens. Die soziologische Zeitdiagnose hat schon früh auf die problematischen Folgen der »Zersplitterung« hingewiesen, die die moderne Lebensführung kennzeichnet (Simmel [1892] 1989). Soziale Differenzierung der Form, die moderne Gesellschaften kennzeichnet, hat tendenziell einen *desintegrierenden* Effekt aufs individuelle Leben. Sich zwischen verschiedenen sozialen Kreisen bewegend und in einer Mehrzahl von Rollen engagiert sieht sich das moderne Individuum immer wieder vor konfligierende Anforderungen und kollidierende Pflichten gestellt; das *Dilemma* wird in einer ausdifferenzierten Gesellschaft zur moralischen Grunderfahrung. Der Reiz des Begriffs der Integrität scheint gerade darin zu liegen, dass er eine Form der »Aufhebung« dieser spezifischen Form der »Entfremdung« verspricht. Die emphatische Rede von »Integrität« beschwört die Möglichkeit, ein Leben als »ganze« Person mit einer vernünftigen Identität zu führen, ohne aber die vielen rollenspezifischen Erwartungen zu enttäuschen, ohne also etwa die Integrität in beruflichen Angelegenheiten oder als Partner und Familienmensch dieser Einheit der Person zu opfern.⁶ »Integrität« ist auch der Titel für den schwierig einzulösenden Anspruch, im gewissenhaften Erfüllen sehr rollenspezifischer Funktionen *gleichzeitig* irgendwie ein ganzer Mensch zu sein und zu bleiben.

Als Lösung für die beiden Desiderate einer *öffentlichen Moral* und einer *kohärenten individuellen Lebensführung* mag »Integrität«

6 Cox/LaCaze/Levine (2003) plädieren für eine Unterscheidung verschiedener Typen von Integrität, die der Vielfalt der Rollen gerecht wird, welche Individuen zumal in modernen Gesellschaften spielen. Ins Spiel kommt dabei insbesondere die Unterscheidung zwischen »beruflicher«, »intellektueller« und »moralischer« Integrität. Meines Erachtens vergeben Cox et al. damit gerade den entscheidenden Vorteil ihrer eigenen Konzeption, welche Integrität unter dem Aspekt des Miteinandervereinbarens verschiedenster Anforderungen zu denken erlaubt. Die Grundidee der »Personalisierung« moralischer Fragen, die mit dem Begriff der Integrität bezeichnet wird, liegt gerade in der Reduktion von Komplexität gegenüber verschiedenen Rollen (Luhmann [1993] hält diese »Zuschreibung auf die ganze Person« – ohne allerdings von Integrität zu reden – für ein allgemeines Charakteristikum von Moral).

vielleicht als Leerformel erscheinen; die Konjunktur des Worts wäre bloßes Symptom einiger Folgeprobleme gesellschaftlicher Entwicklung. Aber in einer weiteren Hinsicht betrifft der Begriff das moderne Selbst- und Gesellschaftsverständnis bereits *im Kern*, nicht bloß als Folgeproblembewältigung. Dabei geht es um die Art und Weise, in der die Integritätssemantik moralisch qualifiziert. Integrität zuzuschreiben, einzufordern oder als fehlend zu diagnostizieren ist eine Weise, Moralität geltend zu machen, die sich von anderen unterscheidet: Es bedeutet, die sonst primären Aspekte wie die Frage der moralischen Qualität *einzelner Handlungen*, der konkreten *Handlungsfolgen*, der Richtigkeit bestimmter *Handlungsgrundsätze* und der Legitimität kontextrelativer Rollenerwartungen in den Hintergrund zu rücken und stattdessen erst einmal die *Persönlichkeit des Handelnden* zum Thema zu machen.⁷ Ein solcher *Zug zur Personalisierung* ist zwar auch schon als der Moral schlechthin inhärent bezeichnet worden.⁸ Aber ein Blick in die normative philosophische Ethik zeigt, dass dies eine Akzentverschiebung *innerhalb* der Moral ist, die zudem am Begriff der Integrität hängt: am deutlichsten daran, dass damit oft die These verbunden wird, dass es *rechtfertigende* Handlungsgründe gebe, die weder in moralischen Qualitäten der Konsequenzen eines Handelns liegen noch in der Rechtfertigung von Handlungsprinzipien, sondern vielmehr *eben in der Person des Handelnden*.⁹ Unabhängig von der philosophischen Frage, ob es solche Gründe tatsächlich gibt, kann man die Tendenz zur Personalisierung moralischer Bewertung unter dem

7 Arndt Pollmann nennt Integrität im Untertitel seiner Studie ganz richtig eine »Personalie« (Pollmann 1995). In den Alltagssprachegebrauch sickern indes auch andere Verwendungsweisen ein. Ein Beispiel ist die gerade im amerikanischen politischen Diskurs häufige Rede von der »Integrität wissenschaftlicher Forschung«, womit etwa ihre vorbehaltlose Orientierung an epistemischen Zielen bzw. deren Nicht-Korruptiertheit durch wirtschaftliche Interessen oder politische Ideologien gemeint ist. Auch die neuere Wirtschaftsethik stellt ihre Forderungen bisweilen unter den Titel der »Integrität«, wobei sich hier die Erwartungen weniger auf individuelle Akteure als auf Wirtschaftsunternehmen richten.

8 Ein Beispiel ist Luhmann 1993.

9 Der klassische Text dazu ist Williams 1973. Zu großer Bekanntheit hat es insbesondere die Konsequentialismus-Kritik gebracht (vgl. dazu auch Scheffler 1993). Weniger bekannt ist, dass sich Williams' Vorwurf der Nichtberücksichtigung der Integrität auch gegen die Kantische Ethik richtet. Vgl. dazu (und zu einer Verteidigung des Kantianismus gegen Williams' Vorwurf) Baron 1995, insbes. 136 ff.

funktionalen Aspekt der *Reduktion von Komplexität* betrachten. Wo Folgen unabsehbar und die relevanten Wertgesichtspunkte und Prinzipien vielfältig und umstritten sind, bietet sich die *Person des Handelnden* als naheliegendes, greifbares Objekt der Bewertung an. Damit steht auch für die Schuldzuweisung im Versagensfall ein klarer Adressat zur Verfügung: Integrität erscheint als eine Haltung, eine Form der Lebensführung oder eines »existenziellen Vollzugs«, für deren Herstellung, Unterhalt und Durchführung die Einzelnen selbst verantwortlich zu machen sind.¹⁰

In der Rede von »Integrität« wird ein besonderes Vertrauen in Einsicht und Handlungsfähigkeit des Individuums explizit, welches weit hinter die jüngste Konjunktur des Wortes in die Grundmotive aufklärerischer Gesellschaftskritik zurückweist. Die Fähigkeit von Individuen, sich aus eigener Kraft und eigenem Antrieb in der Vielzahl ihrer Lebensvollzüge konsistent an akzeptablen Werten zu orientieren, wo sie nicht durch Zwänge oder außerordentlich starke Versuchungen daran gehindert werden, ist für die Semantik moderner gesellschaftlicher Selbstbeschreibung zentral. Sie steht bereits im Hintergrund der neuzeitlichen Hinwendung zum *Individuum* als Ursprung und Bezugspunkt der Legitimation gesellschaftlicher Ordnung, sie steckt im aufklärerischen Vernunftpathos sowie der Rhetorik der Freiheit und Selbstverwirklichung. Von der alten Kritik der Despotengewalt und bevormundenden Obrigkeit über die Abwehr technizistischer Gesellschaftskonzepte jenseits von Freiheit und Würde bis hin zur Kritik traditionalistischer oder wohlfahrtsstaatlicher Paternalismen leitet die Idee, dass Menschen innerhalb der Grenzen berechtigter und bereichernder Vielfalt eine sinnvolle individuelle und soziale Identität aus eigener Kraft und Einsicht herauszubilden und aufrechtzuerhalten vermögen und damit über die notwendigen Voraussetzungen verfügen, den durch rechtliche Schranken gesetzten Bereich individueller Freiheit mit eigenem, gelingendem Leben zu füllen.

Moralische Integrität fungiert im Selbstverständnis einer freiheitlichen, demokratischen Gesellschaft nicht bloß als ein normatives Ideal, sondern auch als eine *konstitutive Voraussetzung*. Schon das privative Präfix des Namens lädt dazu ein, Integrität von den

10 Diesem individualethischen Gebrauch der Kategorie stehen einige Ansätze gegenüber, die Gewicht darauf legen, dass es soziale Ermöglichungsbedingungen von Integrität gibt; vgl. dazu Honneth 1992; Babbitt 1997.

Formen ihres Fehlens, Misslingens oder Scheiterns her zu denken. Mit einem Menschenbild, dem zufolge Individuen moralisch grundsätzlich *korrupt* wären, also noch die plausibelsten Grundwerte selbst aus nichtigem Anlass und wider besseres Wissen über Bord werfen und zur verantwortlichen Lebensführung selbst in Abwesenheit von Zwang und starken Versuchungen schlicht unfähig wären, wäre eine freiheitliche Ordnung vielleicht noch als aus Teilnehmerperspektive *rational* zu behaupten, aber kaum mehr mit jener starken Überzeugung normativer Richtigkeit zu vertreten, die für die Moderne charakteristisch ist. Wenn es für die Handlungsorientierung von Individuen völlig *gleichgültig* wäre, welche Grundsätze diese Individuen akzeptieren, gäbe es einen wichtigen Grund weniger, das gesellschaftliche Leben liberal und demokratisch zu gestalten.

Die Theologie hat dem humanistisch-aufklärerischen Optimismus schon seit jeher die These von einer fundamentalen *Korruptierbarkeit* der menschlichen Natur entgegengehalten. Aber diese um das Motiv der Erbsünde kreisenden Bedenken scheinen fast gegenstandslos gegenüber jenen, die die empirische Moralphyschologie des zwanzigsten Jahrhunderts gemacht hat; diese übertreffen noch die schwärzesten, voraufklärerischen theologischen Konzeptionen menschlicher Verführbarkeit und scheinen zu den großen historischen Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts zu passen. Stanley Milgrams Experimente zum Autoritätsgehorsam erbrachten den Befund einer fundamentalen moralischen *Desintegriertheit* der Normalmenschen: eine Tendenz, selbst ohne Zwang oder starke Versuchungen noch die wichtigsten, fraglos akzeptierten Grundnormen zu verletzen. Der Schock, den diese Experimente ausgelöst haben und der in einer endlosen Reihe von wissenschaftlichen Reinszenierungen und massenmedialen Aufbereitungen bis in die Gegenwart mit manchmal fast zwangsneurotisch erscheinender Insistenz immer wieder neu erzeugt wird, zeigt deutlich, wie tief die Frage der Integrität in den Kern des Bildes zielt, das wir vom Selbst, aber auch von der Gesellschaft haben. Selbst nach dem Wegfallen der »autoritären« Alternativen gesellschaftlicher Ordnung im Verlaufe der politischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts und dem vermeintlichen Erreichen des »Endes der Geschichte« mit dem Sieg von mehr oder weniger liberaler Demokratie und mehr oder weniger sozialer Marktwirtschaft konfrontieren uns diese Experimen-

te und ihre Variationen mit der Frage, wie weit das gegenwärtige Selbst- und Gesellschaftsverständnis schlicht hohl ist – substanzlos und im Lichte der moralpsychologischen Realitäten zu revidieren. Das Schaudern, das Milgrams Befunde und seine Wiederholungen in uns immer wieder erzeugen, beinhaltet also mehr als moralische Entrüstung über uns selbst (die im Vorsatz kulminiert, selbst in einer vergleichbaren Situation besser zu handeln als die korrupten Normalmenschen in Milgrams Laboratorium); es rührt vielmehr daher, dass es vor die viel fundamentalere Frage stellt, ob wir Menschen überhaupt *normativ ansprechbar* sind, ob also angesichts einer offensichtlich so fundamental korrupten Psychologie wie der unsrigen mit Moral noch etwas anzufangen sei. Die Frage ist in normativer Hinsicht die, ob der Mensch bloß *schlecht* ist – also zwar hinter normativen Erwartungen zurückbleibt, aber immer noch auf diese positiv bezogen ist – oder vielmehr derart radikal korrupt, dass er mit Kategorien der Moral gar nicht mehr richtig zu fassen ist und zwischen so etwas wie dem radikal *Bösen* und dem schlicht *Amoralischen* der bloßen Natur schillert. Das mag an die alte theologische Frage nach Verdammnis oder Erlösung, Verzweiflung oder Hoffnung erinnern, reformuliert diese aber für ein säkulares, liberales und demokratisches Publikum, das beim Thema des Bösen nicht an eine gestohlene verbotene Frucht denken mag, sondern von Nationalsozialismus und Stalinismus, Vernichtungslagern und Gulag weiß.

Diese Studie ist die Frucht eines Seitentriebs eines Forschungsprojekts zum Thema der Phänomenologie gemeinsamen Erkennens, Denkens, Fühlens und Handelns, das ich mit großzügiger Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds von 2006 bis 2010 an der Universität Basel habe durchführen können. Sie hat sich aus dem Versuch ergeben, einige der Themenstränge, die ich in den Jahren der Projektarbeit verfolgt habe, miteinander zu verbinden und weiteren Bezügen über die engeren fachphilosophischen Belange hinaus zu folgen. Ich danke allen, die die Arbeit an diesem Projekt unterstützt und die eine oder andere Version des Manuskripts kommentiert haben, insbesondere meinen Projektmitarbeiterinnen Juliette Gloor und Barbara Hauenstein. Gudrun Altfeld hat ausführliche, ebenso scharfsinnige wie kritische Kommentare zu einer Vorfassung beige-steuert. Eva Gilmer hat die Fertigstellung

des Manuskripts und seine Transformation in ein Buch seitens des Suhrkamp Verlags mit außerordentlichem Engagement betreut. Die argumentative Grundlinie dieser Studie habe ich in einer Reihe von Vorträgen erprobt; ich danke meinen Zuhörerschaften und Diskussionspartnern an der Universität Basel, der Freien Universität Berlin, der Technischen Universität Dortmund, der Universität Duisburg-Essen, der Karl-Franzens-Universität Graz, der Leibniz Universität Hannover, der Universität Helsinki, der Universität Konstanz, der Universität Luzern, der University of Manchester und der Universität Rostock für zahllose Einwände, Nachfragen und Hinweise; wichtige Anstöße verdanke ich insbesondere Anita Konzelmann Ziv, Peter Goldie, David P. Schweikard und Arto Lahtinen. Besonderer Dank gilt schließlich dem Schweizerischen Nationalfonds und der Universität Basel für die langjährige großzügige Gewährung optimaler Arbeitsbedingungen.

Zürich, den 2. 2. 2011
Hans Bernhard Schmid

I. Spektakuläre Desintegration

»Elinor Rosenblum« ist ein Pseudonym; der Name der Person, um die es im Folgenden geht, ist ebenso wenig bekannt wie die Eckdaten ihrer Biographie. Wenn Elinor die Jahrtausendwende noch erlebt haben sollte, dann jedenfalls in weit fortgeschrittenem Alter. Vielleicht wird einmal mehr über sie zu erfahren sein; es gibt Akten und Aufzeichnungen, die nach einer systematischen Aufarbeitung der Ereignisse das derzeit reichlich vage Bild dereinst vielleicht vervollständigen mögen. Aber Elinors Individualität, das Eigene ihrer Person und ihres Lebens ist nach allgemeiner Ansicht für das, worum es in ihrem Fall geht, völlig irrelevant. Elinor interessiert bloß als Normalmensch, als Durchschnittstypus. Wichtig ist, dass sie »eine von uns« ist, das heißt eine Person, die ein Leben lebt, das wir – *mutatis mutandis* – alle führen oder führen könnten: ein alltägliches, unauffälliges, ja, ein *banales* Leben. Elinors Banalität ist freilich – mit Hannah Arendts wirkmächtigem Wort ausgedrückt – die *Banalität des Bösen*. Aus der Normalität ihres Lebens, aus der Durchschnittlichkeit ihrer Persönlichkeit, ihrer Überzeugungen, Wünsche, Hoffnungen und Pläne heraus hat Elinor etwas wahrhaft Schockierendes getan; und dass *jemand wie sie* dazu fähig und bereit sein würde, eine derart abscheuliche Tat zu begehen, hat ihr die Bekanntheit verschafft, die ihr bei aller Unkenntnis ihrer Person und allem Desinteresse an ihrer Eigenart doch zukommt.

Wir wissen über Elinor, dass sie – wohl in den späten Dreißiger- und frühen Vierzigerjahren – ein College-Studium an der Universität Wisconsin absolviert und danach einen Filmverleiher geheiratet hat. Von Elinors Mann ist überliefert, dass er das Dartmouth College besucht hat, ein renommiertes *Liberal-arts-College* in New Hampshire. Elinor und ihr Mann dürften, soziologisch gesprochen, der soliden, gebildeten Mittelschicht zuzuordnen sein. Später – in der Zeit, um die es im Folgenden geht – führt Elinor zusammen mit ihrem Ehemann ein ruhiges Leben als Hausfrau in New Haven (Connecticut), einer Stadt mit damals etwa 300 000 Einwohnern. Elinor hat jetzt eine Tochter, die als Schülerin ganz besondere Leistungen erbringt, welche ihr schließlich die Aufnahme in die National Honour Society eingetragen haben; für Elinor

ein – wie sie sagt – »*wundervolles* Kind« und ganz offensichtlich eine Quelle von großem Stolz. Wohl über ihre Tochter ist Elinor auch stark in der Vereinigung von Eltern und Lehrern (*Parent-Teacher-Association*) engagiert, welche im Grundschulsystem der Vereinigten Staaten eine wichtige organisatorische Rolle spielt. Die Jugendarbeit liegt Elinor auch dann am Herzen, wenn es nicht um die Förderung von Eliteschülerinnen wie ihrer Tochter geht. Elinor gibt zu Protokoll, einmal wöchentlich mit jugendlichen Delinquenten und Schulverweigerern zu arbeiten – »*leatherjacket guys*«, »Halbstarke«, wie diese im Jargon ihres Milieus und ihrer Zeit heißen. Nebenbei ist sie auch noch in der örtlichen Pfadfinderinnen- und der Frauenorganisation aktiv.

Das ist bereits alles, was den veröffentlichten Unterlagen über Elinor zu entnehmen ist. Die allgemeine Kenntnis ihrer persönlichen Verhältnisse beschränkt sich somit fast ganz auf ihre vielzähligen Vereinsengagements. Aus der Länge dieser Liste darf wohl darauf geschlossen werden, dass Elinors Leben dasjenige eines uramerikanisch-demokratischen *joiners* ist – ein Leben, das der zivilgesellschaftlichen, selbstorganisierten Tätigkeit verschrieben ist, wie sie Alexis de Tocqueville bereits gegen Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in seiner Beschreibung der Demokratie in Amerika als Motor und Träger gesellschaftlicher Selbstorganisation gelobt hatte (Tocqueville [1835/40] 1955). Leute wie Elinor, die sich aus Eigeninitiative und freiem Entschluss zum Vereinsengagement und damit zum gemeinsamen Verfolgen gesellschaftlicher Anliegen bereitfinden, bilden Substanz und Rückgrat der Zivilgesellschaft, jener Instanz sozialer Integration, auf deren (zumindest vermeintliches) allmähliches Verschwinden der Kommunitarismus der letzten zwanzig Jahre einen so melancholischen Blick geworfen hat (vgl. etwa Putnam 2000). Elinor steht exemplarisch für zivilgesellschaftliches Engagement, für ein Leben im Zeichen des Bürgersinns – einer Haltung, die nicht auf den Staat warten mag, sich aber trotzdem auch nicht einfach ins eigene Privatleben zurückzieht, sondern sich gemeinsam mit anderen selbständig organisiert und Belange von öffentlichem Interesse in die eigene Hand nimmt.

So war Elinors Leben – zumindest vor den Geschehnissen, um die es im Folgenden gehen soll und in deren Verlauf Elinor die Bereitschaft gezeigt hat, etwas zu tun, was man aus juristischer Sicht wohl als Totschlag oder vorsätzliche Tötung, zumindest aber als

fahrlässige Tötung werten müsste. Denn ihr Opfer hätte, wenn es denn nach Elinors Kopf gegangen und alles wirklich so gewesen wäre, wie Elinor dachte, sehr leicht ums Leben kommen können. Sie hat den Tod einer unschuldigen Person ohne jede Notlage und im vollen Bewusstsein der möglichen Folgen aus nichtigem Anlass in Kauf genommen. Zum Glück für sie (und für ihr potenzielles Opfer) war die ganze Szenerie bloß gestellt. Nichts war so, wie Elinor es glaubte; niemand wurde verletzt; alles war lediglich eine abgekartete Sache mit dem Ziel, Elinors moralische Stärke zu testen, und zwar in Bezug auf den elementaren moralischen Sachverhalt, dass das unnötige Töten Unschuldiger falsch ist. Bei diesem Test hat Elinor kläglich versagt. Elinor war eine der Versuchspersonen in den Experimenten von Stanley Milgram, dem Sozialpsychologen der Yale University, der in insgesamt neun Versuchsreihen in den Jahren 1961 und 1962 die Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität erforschte.

Zunächst eine Darstellung der Ereignisse:¹ Elinor hatte entweder wie die Mehrzahl von Milgrams Versuchspersonen auf eine harmlos anmutende Annonce in der Lokalzeitung geantwortet oder aber – in diesem Fall ist das viel wahrscheinlicher – auf ein persönlich adressiertes Anschreiben reagiert;² in der Annonce bzw. im Anschreiben gab der Unterzeichner Stanley Milgram vor, gegen ein angemessenes Entgelt – vier Dollar plus fünfzig Cent Fahrkosten – Teilnehmer an einem Lernexperiment zu suchen, welches lediglich eine knappe Stunde ihrer Zeit beanspruchen würde.

Am Ort des Geschehens – dem »eleganten Psychologie-Laboratorium der Yale-Universität« – wurde Elinor von John Williams begrüßt, einem 31-jährigen Biologielehrer in einem grauen Labormantel, einem Menschen mit einem – wie Milgram berichtet – kühl distanzierten Auftreten und einer etwas steifen Art: »Während

1 Ich folge hier der gängigen Berichterstattung. In erster Linie ist hier Milgrams eigene Buchveröffentlichung zu seiner Experimentreihe wichtig (Milgram 1974). Milgram hat verschiedene Parameter seines Experiments variiert, darunter den Ort des Geschehens – schickes Labor vs. schäbiger Vorstadtkeller –, Nähe des »Opfers«, Rollentausch, Kooperation mit anderen Versuchspersonen etc. Die Darstellung bezieht sich auf die Versuchsanordnung in der achten Experimentreihe, bei der die Reaktion von Frauen getestet wurde.

2 Zu dieser Art der Rekrutierung hat Milgram gegriffen, weil das Echo auf die Annoncen zu gering ausfiel; vgl. dazu und zum weiteren Kontext des Milgram-Experimentes Blass 2004.

des gesamten Experiments verhielt er sich leidenschaftslos, seine Erscheinung wirkte ein wenig streng« (Milgram 1974, 33³). Williams' Name war übrigens eins der wenigen Details, über welches Elinor im Verlauf des Experiments *nicht* getäuscht wurde; das Übrige waren Pseudonyme, falsche Behauptungen, gestellte Szenen, vorgetäuschte Projekte, vom Band gespielte »spontane« Reaktionen. Die Täuschung reichte bis hin zu den Gerätschaften des Laboratoriums, die bloße Attrappen waren.

Williams machte Elinor mit einer weiteren Person bekannt, »Mr. Wallace«, einem etwas rundlichen, jovialen Mann mittleren Alters. »Wallace« habe sich, so wurde Elinor gesagt, wie sie selbst zur Teilnahme gemeldet und sei ebenfalls zu diesem Termin einbestellt worden, weil die Versuchsanordnung des Experiments zwei Testpersonen verlange. »Wallace« wurde von James McDonough gespielt, einem 47-jährigen Laienschauspieler, der sonst als Buchhalter eines Eisenbahnunternehmens tätig war. Milgram berichtet im Buch, die meisten Beobachter hätten ihn als »freundlich und liebenswürdig« wahrgenommen. In seinen privaten Notizen geht Milgram sogar noch weiter: »Dieser Mann eignet sich hervorragend als Opfer – er ist so sanft im Umgang und submissiv; kein bisschen akademisch« (Milgram in Blass 2004, 214). James McDonough war die tatsächliche Natur des Experiments natürlich bekannt, und er war wie John Williams von Milgram genauestens instruiert worden, wie er seine Rolle zu spielen habe. Das Verhalten der beiden war in aufwendigen Vorbereitungssitzungen und Testdurchläufen genauestens einstudiert worden.

Zunächst schilderte nun Williams den vorgeblichen Zweck der ganzen Veranstaltung; es gelte, eine bestehende Theorie – Williams nannte Autoren – über die Rolle von Bestrafung im Lernen einer Überprüfung zu unterziehen: Welchen Effekt haben Strafen und deren Intensität auf die Lernleistung? In den üblichen Darstellungen des Milgram-Experiments wird dieser Punkt bloß beiläufig behandelt; gar zu kulissenhaft erscheint er angesichts der wahren Natur des Experiments. Aber es ist wichtig, ihn aus der Perspektive der Versuchsperson zur Kenntnis zu nehmen, denn er beschreibt

3 Seitenangaben ohne Autor und Jahr verweisen im Folgenden durchweg auf diesen Text. Roland Fleissners deutsche Übersetzung wurde anhand des englischen Originaltextes überprüft und an vielen Stellen verändert. Diese Änderungen werden nur dort erwähnt, wo sie für die Interpretation ausschlaggebend sind.