

W.s phänomenologisch fundierte Unterscheidungen sind akribisch, ohne formalistisch-kasualistisch zu degenerieren. Dies macht die besondere Qualität dieser Studie aus, die damit ein modernes, längst überfälliges Pendant zur scholastischen Gewissens-kasualistik darstellt. Dem Autor gelingt es, die Instanz des Subjekts in den Mittelpunkt der Gewissensproblematik zu stellen, ohne dadurch die Gewissenslehre subjektivistisch zu verflüchtigen. Gleichzeitig erscheint sie in konkreter Weise ethisch und politisch kontextualisiert. Eine interessante Studie, die sowohl der Lehre als auch der Forschung grundgelegt zu werden verdient.

M. KRIENKE

SCHMID, HANS BERNHARD, *Moralische Integrität*. Kritik eines Konstrukts. Berlin: Suhrkamp 2011. 307 S., ISBN 978-3-518-29593-9.

Etwa zeitgleich mit dem Jerusalemer Prozess gegen Adolf Eichmann zeigt der junge Sozialpsychologe Stanley Milgram an der Yale-Universität ebensolche Rissstellen der Zivilisation auf, die böse und banal zugleich sind. Nicht deshalb banal, weil das Böse banal sein könnte, sondern weil die Akteure des Bösen ebenso banal wie alltäglich und alles andere als monströs erscheinen: Die aus allen Schichten und Altersgruppen von Milgram beobachteten Probandinnen und Probanden waren bereit, ohne jede Aversion massive physische Gewalt gegen einen Menschen anzuwenden, oft genug bis zu dessen Ohnmacht und Tod, nur weil eine (vermeintliche) Autorität sie dazu aufforderte. Milgrams Experiment zur Gehorsamsneigung in der Bevölkerung lud offiziell zu einem Versuch zum Lernverhalten ein. Es ging um folgendes Versuchsdesign: Probandinnen und Probanden begegneten zu Beginn des Versuchs einem Versuchsleiter und einem weiteren Probanden, der in Wirklichkeit ein Schauspieler war, aber als „Schüler“ vorgestellt wurde. Aufgabe des echten Probanden als „Lehrer“ war es, einen Wort-Paar-Test durchzuführen. Bei Erinnerungsfehlern sollte der Schüler durch Applikation von elektrischen Schocks Schmerz empfinden. Zum Make-up des Versuchs gehörte ein Schock-generator, den die Versuchspersonen zu bedienen hatten. Von hier konnten sie Stromschläge von 15 Volt bis zu 450 Volt auslösen, die jedoch nie das Gewebe des „Schülers“ erreichten, was aber die Kooperanden nicht wussten. Die deutliche Mehrheit der Versuchsteilnehmer – etwa zwei Drittel – folgte den Anweisungen der Autorität und war zur Stromfolter bis zur Dekompensation des „Schülers“ bereit; oft zwar unter Zweifel und Protest, aber ihre Praxis unterbrachen die wenigsten. Ein Drittel der Versuchsteilnehmer konnte irgendwann der „malevolent authority“ (Milgram) widerstehen und beendete das Experiment. Obwohl keiner der Versuchsteilnehmer nach Sichtung des Schockgenerators die Teilnahme überhaupt verweigerte, zeigen Milgrams vorgestellte Insurgenten, dass es ein Entkommen aus bemächtigten Situationen gibt, obwohl Gehorsam vor dem Nimbus der Autorität leichter ist als Ungehorsam, der die Distanz zwischen Wollen und Sollen nicht mehr erträgt. Die moralische Zivilcourage der wenigen „Helden“ in Milgrams Versuchsreihe kann nicht über die Erosionen hinwegtäuschen, die Milgrams Versuche ebenso wie die seines Freundes Philipp Zimbardo im Gefängnis-Experiment von Stanford zeigten. Besteht nicht ein großer Teil des Schocks über den Kulturbruch im Terror des Hitlerismus und, mutatis per multis mutandis, im moralpsychologischen Experiments eines Milgram oder Zimbardo darin (13, 35–36), dass das schlechthin Schlechte, das grauenhafte Böse gar nicht von Monstern und schlechten Personen, sondern von den sogenannten „good people“ begangen wird, denen man vor den Taten einen integren Charakter nie abgesprochen hätte?

Um dieses Vorurteil der Integrität von Personen geht es Hans Bernhard Schmid (= S.), Professor für Philosophie an der Universität Wien, im vorliegenden Band. Seine Monographie ist eine nicht nur der analytischen Handlungstheorie verpflichtete, besonders umfassende und elaborierte philosophische Erörterung des Schocks, den das Milgram-Experiment auslöst. Die tiefe moralische Verwirrung über das menschliche Konformitätsstreben in Gruppen und im Angesicht von Autoritäten rechtfertigt zur Genüge eine weitere Erörterung der viel zu alltäglichen Unterbietung elementarer Normen. S. ist es gelungen, umfassend und ausgesprochen instruktiv den bisherigen philosophisch-psychologischen Forschungsstand zur Ethik nach Milgram darzustellen. Zugleich ist die Arbeit des Verf.s ein gewichtiger Beitrag zu einer Philosophie und Ethik

des Gehorsams; ein bisher in der gesamten Philosophie vernachlässigter Begriff, auf den bis bei Erich Fromm und Michel Foucault nur in anderen Zusammenhängen und oft nur in Ansätzen reflektiert wird, etwa bei Kant, den Vertretern der Kritischen Theorie, Hannah Arendt u. a. S. belässt es nicht bei psychosozialen Bemerkungen zum Konformitätsstreben und zur Gehorsamsinkliniation, sondern leistet eine bisher in diesem Umfang noch nicht vorliegende Analyse des Verhaltens der gehorsamen Probanden des Milgram-Experiments.

Obwohl Verf. gleich zu Beginn seiner Studie auf den vagen Bedeutungshof des Begriffs der moralischen Integrität hinweist, die mit „Einklang mit sich selbst“, „Tiefgang“, Charakterstärke, Rechtschaffenheit und Verlässlichkeit (7–8) assoziiert wird, besteht bei aller Unschärfe des Begriffs der Integrität für S. kein Zweifel, dass Elinor Rosenblum wohl von allen Menschen ihres Umfelds einen solchen integren Charakter attestiert bekäme. Und doch war sie es, neben vielen anderen Versuchsteilnehmern, die zur Mörderin geworden wäre, wenn nicht alles fingiert gewesen wäre (19). Dabei war sie nicht gefühlslos oder einem blinden Gehorsam verfallen. Sie protestierte immer wieder, aber sie folterte auf Geheiß der Autorität des Versuchsleiters weiter (30–31). S. porträtiert sie als „Modellkommunitaristin“ (33), hervorragend integriert in das soziale Gefüge, gerade weil sie ebenso gut oder schlecht ist, wie es alle sind – Durchschnitt eben. Das Frappierende: Nur das geringe Quantum Druck, das die Autorität eines Labormitarbeiters gegenüber einem Externen bewirken kann, hat ausgereicht, um eine wohlwollende, warmherzige Mittelschichtfrau zu einer kongenialen Täterin in einem kalten Projekt zu machen, in dem sie das Leben eines Menschen ohne einen triftigen Grund gefährden wollte (33).

S. hat im unübersichtlichen Dickicht der Erklärungsversuche die vier Hauptvarianten herausgearbeitet, die das „hässliche Gesicht“ des „nackten Autoritarismus“ (40) verstehbar machen wollen, das nicht nur Elinor bewog zu tun, was sie niemals tun wollte. Alle Erklärungsansätze können Verf. jedoch nicht überzeugen (66): Die psychodynamische Erklärung recurriert auf Neigung und Lust, die in sadistischem Verhalten durch Schmerzzeugung evoziert wird; aber Elinor, so S., empfand keine Befriedigung, als sie mit Strom folterte (45–49). Die autoritätstheoretische Erklärung weist auf den Gesellschaftscharakter menschlichen Handelns hin und will zeigen, wie Menschen nach Identifizierung mit denjenigen suchen, die die Gruppe leiten. Aber auch hier gilt: Elinor identifizierte sich nicht mit dem Versuchsleiter. Sie protestierte ja gegen ihn (57–61). Situationistische Erklärungen leugnen, dass Menschen überhaupt einen Charakter haben, also notorisch konstante Verhaltensmuster zeigen, unabhängig von konkreten Situationen. Menschen seien den Reizen konkreter Situationen ausgeliefert, da sie bei Anreiz auch zu tödenden Bestien würden (49–57). Die letzten, besonders in der experimentellen Psychologie entwickelten Erklärungen nennt S. pragmatisch. Ob „Slippery-slope“-Effekt oder „Frosch-im-Wasser“-Effekt: Wer den „Fuß in der Tür hat“, möchte gerne bleiben, einfach weil Menschen Begonnenes ungern abbrechen. Selbstläufer sind durch „Selbstfestlegung (self-commitment)“ möglich (61–66). Verf.s Pronunciamento zum Verhalten seiner Protagonisten besteht im Verweis auf den Unterschied zu den Helden des Milgram-Experiments, die – anders als Elinor – realisierten, eine Wahl zu haben (126). Sie war so im Bann des Gehorsams und handelte wie der Mensch, der nicht mehr frei ist und tut, was er nicht will. Denn das ist gerade der Skopus des Gehorsams-Geschehens: Man tut etwas nicht deshalb, weil man es will, sondern weil man es soll. Der Grund des Handelns liegt nicht im Eigenen, sondern im Fremden, in der Autorität, begründet (127). Verf. nimmt das Verhalten Elinors zum Anlass, über den Gehorsam als Thema der Philosophie und Ethik zu reflektieren. Beim Befehl als konstitutivem Teil im Gehorsamsdiskurs kommt es S. zufolge darauf an, dass der Befehl befolgt wird, eben weil die Order erteilt wurde. Befehlsempfänger sind nicht zu Deliberation, Sympathie oder Überzeugung aufgerufen, sondern schlicht zum Gehorchen (78); ein Aspekt, den S. in dankenswerter Klarheit gegen Versuche formuliert, die in Gehorsamsdiskursen allzu viele Freiheitsmomente legen, sodass schließlich Gehorsam kaum mehr von Freiheit unterscheidbar ist.

Verf. beendet seine umfassenden Analysen des Milgram-Experiments mit einem Plädoyer für den Diskurs; denn es fehle jenseits der Alternative zwischen der Ich-Instanz und der Autoritätsinstanz als Quelle des Handelns die in seinen Augen entscheidende

dritte Variante – der Wir-Diskurs (283). Leicht ist der Leser der Berichte Milgrams dazu geneigt, ein Fanal für Autonomie und Selbstbestimmung anzufügen. In diese Richtung argumentiert Verf. genau nicht. Er warnt stattdessen vor „moralisch-praktischem Autismus“ (287), als könne der Einzelne allein für sich entscheiden, was geboten sei und was nicht. Die „Substanz der Moral“ könne eben nicht im Individuum allein verortet sein (294); Verf. betont, Akteure seien erkenntnistheoretisch und in der Bildung von Normen stets in die Gesellschaft Anderer integriert (254).

Gerade an dieses finale Votum des Verf.s für Wir-Diskurse knüpft der zentrale Einwand gegen seine Kritik des moralischen Autismus an. Abgesehen davon, dass die Existenz moralischer Autisten überhaupt zweifelhaft ist, denn selbst wenn Akteure ohne Diskurs zu einer ethischen Praxis gelangen, haben sie diese tatsächlich im unbewussten, aber inneren Abgleich mit den Autoritäten aktiviert, die sie anerkennen (Eltern, Freunde, Lehrer, Geistliche etc.), und handeln trotz Alleingang gerade nicht autistisch. Gegen die These S.s kann mit gleichem Recht behauptet werden, dass manchmal gerade der moralische Autist der Held ist. Nicht nur Michel Foucault hat besonders darauf hingewiesen, dass tatsächliche Autisten ebenso wie Menschen mit anderen psychischen „Abweichungen“ Dinge nicht nicht, sondern anders erkennen und deshalb mit ihrer Wahrnehmung nicht einfach im Unrecht sind; so können sie manche Dinge sogar besser erkennen. Für die Ethik besonders nach Milgram bedeutet dies: Wäre hier, wie auch im Gefängnis von Zimbardo, nicht gerade ein gewisser moralischer Autismus gefordert gewesen, der am besten nach Sichtung des Schockgenerators oder der menschenverachtenden Umstände im Stanford-Gefängnis das Setting, spätestens aber nach Begegnung mit den Opfern, das Experiment verlassen hätte, um umgehend die Polizei zu verständigen? Spielverderber haben ein schlechtes Odium. Aber es gibt toxische Spiele. S.s fast ausschließlicher Fokus auf Elinor hat am Ende die Helden vergessen lassen, die Milgrams Experiment schließlich auch hervorgebracht hat. Ihr Heldentum war ebenso banal wie alltäglich und bestand aus einem Nein gegen das Establishment und die Autorität. Sie als Autisten zu diskreditieren hieße, die Fähigkeit des Individuums zu Moral und eigener Entscheidung aufzugeben. Milgrams und später Verf.s Ausführungen zeigen, wie schwer ein einfaches Nein sein kann. Aber es ist möglich. Und das ist die beruhigende Lektion von Milgrams Experiment. Die Gleichung des Verf.s, Elinor sei das, was man einen integren Menschen nenne, faktisch sei Elinor aber leicht korrumptierbar, also gibt es keine Moralität, ist falsch. Was ihr fehlte, war ein gewisses Quantum Autismus.

M. WIRTH

SCHUMACHER, THOMAS, *Warum ich nein zur Organspende gesagt habe*. Fakten, Motive, Argumente. München: Pneuma Verlag 2013. 184 S., ISBN 978-3-942013-17-8.

„Im Jahr 2012 wurden in Deutschland bei 1.024 Spendern ‚postmortal‘ Organe zu Transplantationszwecken entnommen. [...] Kann man per Organtransplantation einem Kranken einen möglichst hohen Nutzen vermitteln, ohne dabei demjenigen, dem die Organe entnommen werden, einen Schaden zuzufügen?“ (5) „Dass dies der Fall ist, bezweifeln jene, die das Hirntod-Konzept für nicht tragfähig halten [...]“. Für diese kritische Position gibt es seit der Jahrtausendwende zudem eine neue, stark gestützte Evidenz mit empirischer Grundlage“ (6). – Bei seinem Plädoyer schlägt Schumacher (= Sch.) einen weiten Bogen in acht Kapiteln.

1. Was bedeutet Leben? Im Aufstieg von der einfachen Zelle bis zur komplex integrierten Viel-Einheit des Organismus gerät man vor die Frage der Abgrenzung des Lebendigen und der Situierung des Lebensbegriffs zwischen Biologie und Philosophie. Sch. verweist auf die Begriffe Entropie und Selbstorganisation, skizziert die Geistesgeschichte von Platon und Aristoteles bis zu H. Driesch und E. Haeckel mit dem Fazit: dass die große Frage, was das Lebendige als Lebendiges ausmacht, nicht abschließend zu beantworten ist.

2. Was bedeutet Tod? Das Wort bezeichnet „einen Zustand“ (41), „nicht mehr am Leben zu sein“ (? – Aristoteles [De an. II 4, 415 b13]: Bei Lebewesen bedeute Sein Leben, Leben Sein). Biologisch, von der Einzelzelle bis zum Organismus, kommt es an einem kritischen Punkt von Funktionsausfällen zum Versagen der Selbstorganisation, wobei