
DEONTOLOGIE VS. TELEOLOGIE: FALLSTRICKE EINER MORALTHEORETISCHEN GRUNDSATZDEBATTE

Hubert Schnüriger

Die Ausdrücke ›Deontologie‹ und ›Teleologie‹ stehen für konkurrierende moraltheoretische Ansätze.¹ Beide Ansätze beanspruchen, die praktische Frage: «Was soll ich tun?» in einer gerechtfertigten Weise beantworten zu können.² Sie unterscheiden sich als moraltheoretische Ansätze nicht primär in der substantiellen Antwort auf die praktische Frage, sondern darin, wie sie diese Antwort begründen. Diese abstrakte Darstellung ist nicht so unschuldig, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag und führt leicht zu Missverständnissen.

1. Einige Quellen für Missverständnisse

Wenn Moraltheorien beanspruchen, eine begründete Antwort auf eine praktische Frage geben zu können, setzen sie in der Regel voraus, dass es sich dabei um eine moralische Frage handelt. Das ist keineswegs trivial. Davon zeugen etwa eudämonistische Fragen wie jene, für welche Ausbildung man sich entscheiden soll oder ob man eine besser bezahlte Stelle in einer anderen Stadt annehmen und damit den Verzicht auf den regelmäßigen Kontakt mit seinen Freunden in Kauf nehmen soll. Die Frage: «Was soll ich tun?» kann aber auch in anderen Kontexten wie etwa der Ästhetik, der Religion, der Wirtschaft oder dem Recht gestellt werden. Wird diese Vielfalt des Praktischen nicht angemessen berücksichtigt, droht eine unzulässige Vermischung unterschiedlicher Bereiche und damit unterschiedlicher Gesichtspunkte des Praktischen. Ein erster Fallstrick der Grundsatzdebatte besteht entsprechend darin, dass die praktische Frage: «Was soll ich tun?» vorschnell als eine immer schon moralische Frage verstanden wird. Dies wirft die Frage auf, weshalb diese Gefahr eines Missverständnisses in der Literatur nicht stärker thematisiert wird. Zwei mögliche Erklärungsweisen bieten sich unmittelbar an. Die erste hat einen pragmatischen Charakter. Auch wenn akzeptiert wird, dass der Bereich der Moral nur einen Teilbereich des Praktischen darstellt, führt dies dieser Erklärung gemäß nicht zu einer Verwechslung unterschiedlicher Bereiche, da der Kontext jeweils klar mache, in welchem Bereich des Praktischen man sich bewege. Wer vor einem religiösen Problem steht, verwechsle dies im Allgemeinen weder mit einem rechtlichen noch mit einem eudämonistischen oder einem moralischen Problem. Diese Erklärung ist in einer Hinsicht voraussetzungsreich. Sie führt den Bereich

1 Für wertvolle Hinweise in frühen Phasen der Arbeit an diesem Aufsatz danke ich Angelika Krebs und Peter Schaber.

2 Der Einfachheit halber wird die praktische Frage im Rahmen dieses Aufsatzes in dieser klassischen, individualethischen Form diskutiert. Die folgenden Ausführungen gelten *mutatis mutandis* auch für ihre sozialetische (Wie sollen wir handeln?) und ihre eng damit verknüpfte institutionenethische (Wie sollen Institutionen verfasst sein?) Form.

der Moral als einen klar identifizierbaren und von anderen Bereichen unterscheidbaren Bereich des Praktischen ein. In einer anderen Hinsicht ist sie unterbestimmt. Sie lässt offen, wie sich die Bereiche untereinander verhalten. Die zweite Erklärung marginalisiert die Gefahr von Missverständnissen, indem sie dieses Verhältnis als immer schon geklärt versteht. Die praktische Frage ist diesem Erklärungsansatz gemäß als Frage danach zu verstehen, was alles in allem getan werden soll, sofern sie nicht explizit einem spezifischen Kontext zugeordnet wird. Gleichzeitig wird vorausgesetzt, dass die Frage, was alles in allem getan werden soll, immer auch eine moralische Dimension besitzt. Diese Voraussetzung kann unterschiedlich interpretiert werden. Teleologische Ansätze bestimmen den Begriff des moralisch Gesollten in den meisten Versionen grundsätzlich dadurch, was alles in allem getan werden soll. Andere teleologische Ansätze arbeiten mit einer Vorstellung, die insbesondere in der deontologischen Tradition eine breite Verbreitung findet und die sich als die Vorstellung vom Vorrang der Moral verstehen lässt. Gemeint ist damit, dass in Konfliktkonstellationen moralische Gesichtspunkte notwendigerweise den Ausschlag gegenüber nicht-moralischen Gesichtspunkten geben. Deshalb weist die praktische Frage dieser Tradition gemäß immer eine moralische Dimension auf. Es stellt sich immer zumindest die Frage, ob es moralische Einwände gegen bestimmte Handlungen gibt. Auch die zweite Erklärungsstrategie ist offensichtlich höchst voraussetzungsreich.³ Sie beruht in ihren unterschiedlichen Formen auf Annahmen, deren Plausibilität keineswegs selbstevident ist.

Die erste Quelle für Missverständnisse führt leicht zu einem zweiten Missverständnis. Aus der Tatsache, dass eine Begründung der praktischen Frage als eine moralische Begründung nicht überzeugt, wird leicht geschlossen, dass sie grundsätzlich nicht zu überzeugen vermag. Sie droht so, vorschnell aus dem praktischen Denken verbannt zu werden. Diese Gefahr besteht insbesondere in Kontexten, in denen moralische Überlegungen immer schon mitbeteiligt sind.

Ein weiteres Missverständnis wird durch die lange Tradition der Auseinandersetzung zwischen ›Deontologie‹ und ›Teleologie‹ erleichtert. Diese lange Tradition führt dazu, dass der eigene Ansatz gerne mit den Schwächen des jeweils anderen begründet wird. Wie insbesondere Tugendethikerinnen und Tugendethiker in den letzten Jahrzehnten betonten, suggeriert dies die Existenz von nur zwei moraltheoretischen Ansätzen, welche das Feld möglicher Moraltheorien erschöpfend abdecken. Auch wenn es eine offene Frage ist, wie sich die Tugendethik tatsächlich zu den beiden etablierten Ansätzen verhält, führt dieses Beispiel vor Augen, dass die Gegenüberstellung von ›Deontologie‹ und ›Teleologie‹ mit Vorsicht vorzunehmen ist. Es macht vor allem deutlich, dass die Fokussierung auf eine Grundsatzdebatte zu einseitigen moraltheoretischen Gewichtungen führen kann. Sie verleitet dazu, dass die Abgrenzung zum jeweils anderen Ansatz als die wichtigste moraltheore-

³ Eindringlich erschließt sich dies über das Werk Kierkegaards. Vgl. zum Beispiel S. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern*, Gütersloh 1986, 58 ff.

tische Aufgabe betrachtet wird. Darüber werden nicht nur die interne Ausgestaltung und die eigenständige Begründung des eigenen Ansatzes leicht in den Hintergrund gedrängt, sondern auch Problemstellungen vernachlässigt, welche mit dieser Auseinandersetzung nichts zu tun haben.

Diese Auflistung beansprucht nicht, alle Missverständnisse zu erfassen, welche durch die eingangs skizzierte Einführung der Auseinandersetzung zwischen ‚Deontologie‘ und ‚Teleologie‘ ermöglicht oder erleichtert werden. Das Hauptziel des Aufsatzes besteht darin, zwei problematische Thesen zu kritisieren, die durch eine solche Einführung der Debatte nahegelegt werden und in erster Linie mit den ersten beiden Quellen für Missverständnisse zusammenhängen. In der allgemeinsten Form besagt die erste These, dass eine alles in allem richtige Antwort auf die praktische Frage immer auch eine moralisch richtige Antwort sein muss. Sie wird hier allerdings in einer spezifischeren Form in den Blick genommen, indem als Problemstellung, welche die praktische Frage allererst aufdrängt, eine moralische Problemstellung vorausgesetzt wird. Die erste zurückzuweisende These ist entsprechend, dass eine richtige Antwort auf ein moralisches Problem eine moralisch richtige Antwort sein muss. Die zweite These lautet, dass jedes moralische Problem eine moralische Lösung haben muss. In einer primär programmatischen Absicht wird im dritten Kapitel zu zeigen versucht, dass beide Thesen wenig plausibel sind. Konkret wird argumentiert, dass es auf der Basis deontologischer Positionen zu moralischen Konfliktsituationen kommen kann, für die es durchaus angemessene Lösungen gibt, obwohl keine moralisch richtigen Lösungen existieren. Diese angemessenen Lösungen können auf eine Argumentationsstruktur zurückgreifen, welche sich in einer klassischen Zugangsweise als teleologisch beschreiben lässt, aber gerade nicht als Ausdruck einer moralischen Argumentation verstanden werden darf. Es kann mithin angemessene und damit richtige Antworten auf moralische Konflikte geben, die aber moralisch falsch sind. Unter einer ‚angemessenen Lösung‘ wird eine vernünftige Lösung verstanden. Mit diesen Thesen wird nicht zugleich die weitergehende und fundamentalere These zurückgewiesen, dass moralische Gründe immer gegen andere Gründe obsiegen. Diese Beschränktheit hängt damit zusammen, dass die beiden Thesen im Ausgang einer spezifischen Konstellation diskutiert werden. Ausgangspunkt sind moralische Dilemmata, die als moralische Konflikte definiert sind, für die es keine moralisch richtige Antwort gibt.⁴ Es wäre vorschnell, die These dieses Aufsatzes unmittelbar auf nicht-dilemmatische Konflikte auszuweiten. Um den Verdacht auszuräumen, die These, es gebe vernünftige und damit auch alles in allem richtige Lösungen auf moralische Problemstellungen, die aber zugleich moralisch falsch sein können, besitze eine rein terminologische Pointe, wird im zweiten Kapitel ausführlich eine bestimmte Lesart der Auseinandersetzung zwischen Teleologie und Deontologie präsentiert. Sie macht deutlich, dass beide Ansätze eine unterschiedliche Struktur von Hand-

4 Peter Schaber hat dankenswerterweise darauf insistiert, diesen Punkt klar hervorzuheben.

lungsbegründungen voraussetzen und damit auch unterschiedliche Modelle moralischen Begründens vertreten. Die nur zu vertraute Hoffnung, dass deontologische Ansätze in bestimmten Fällen teleologische Anliegen als integrale Bestandteile ihres eigenen moraltheoretischen Zuganges ausweisen können, ist offenbar verfehlt. Wird dieser Unterschied nicht ernst genommen, lässt sich die Struktur des praktischen Denkens nicht angemessen erfassen.

2. *Deontologie vs. Teleologie: Rekonstruktion einer moraltheoretischen Grundsatzdebatte*

Die Auseinandersetzung zwischen Deontologie und Teleologie wird unter verschiedenen Vorzeichen und in unterschiedlichen Formen geführt. Entsprechend werden die beiden Begriffe nicht immer einheitlich verwendet. In diesem Kapitel wird versucht, eine für das praktische Denken möglichst aufschlussreiche Rekonstruktion dieser Auseinandersetzung zu skizzieren. Dabei wird vorausgesetzt, dass sich das praktische Denken als ein an Handlungsgründen orientiertes Denken darstellt. Der Schwerpunkt des Kapitels liegt in der Frage, wie sich der moraltheoretische Fehler teleologischer Ansätze aus der Sicht der Deontologie am besten rekonstruieren lässt.

2.1 TELEOLOGIE ALS KONSEQUENTIALISMUS

Dem Vorbild Broads folgend lassen sich teleologische Theorien als moraltheoretische Ansätze verstehen, welche die moralische Richtigkeit von Handlungen vom Wert ihrer Folgen abhängig machen.⁵ Wesentlich beeinflusst durch Anscombe hat sich für solcherart verstandene teleologische Ansätze der Ausdruck ‚Konsequentialismus‘ etabliert.⁶ Um Missverständnisse auszuschließen, wird im Folgenden letzterer Ausdruck verwendet.

Für die Zwecke dieses Aufsatzes genügt es, die Kernelemente konsequentialistischen Denkens herauszuarbeiten, obwohl der Konsequentialismus heute fast ausschließlich in verfeinerten und komplexeren Versionen vertreten wird. Konsequentialistische Ansätze lassen sich am einfachsten über fünf grundlegende Prinzipien einführen und charakterisieren. Diese Prinzipien lassen sich zugleich einer von zwei Dimensionen zuordnen, der Dimension des Rechten oder Richtigen einerseits, der Dimension des Guten andererseits. Die konsequentialistische Theorie des Rechten wird standardgemäß durch zwei Prinzipien gebildet. Allen konsequentialistischen Ansätzen gemeinsam ist das Folgenprinzip. Ob eine Handlung geboten, verboten oder erlaubt ist, hängt diesem Prinzip gemäß von ihren Folgen ab. Als Konsequenzen von Handlungen lassen sich jene Zustände der Welt beschreiben, welche durch die Handlungen herbeigeführt oder realisiert werden. Ob

5 Genau genommen macht Broad die Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen von ihrer Tendenz abhängig, bestimmte Konsequenzen hervorzurufen, die intrinsisch gut oder schlecht sind. Vgl. C. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, London 1979, 206 f.

6 Vgl. G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33/124 (1958), 1–19, 12.

die Handlungen integraler Bestandteil dieser Zustände und ob die tatsächlichen oder die wahrscheinlichen Konsequenzen moralisch relevant sind, spielt für die weiteren Ausführungen keine Rolle. Das Folgenprinzip wird in der Regel durch ein Optimierungsprinzip ergänzt. Diejenige Handlung gilt als richtig, welche die besten Konsequenzen hat. Auch wenn die Ausrichtung am Optimierungsprinzip in Frage gestellt werden kann,⁷ wird es hier in Übereinstimmung mit der Mehrheitsmeinung als integraler Bestandteil des Konsequentialismus akzeptiert. Auf die zu vertretende These hat diese Festlegung keinen entscheidenden Einfluss. Weil das Optimierungsprinzip das Folgenprinzip voraussetzt und präzisiert, genügt es in den meisten Kontexten, nur dieses Prinzip statt beider Prinzipien des Rechten anzuführen.

Konsequentialistische Ansätze unterscheiden sich untereinander primär hinsichtlich ihrer Theorie des Guten. Eine solche Theorie brauchen sie, um die möglichen Konsequenzen einer Handlung unter evaluativen Gesichtspunkten miteinander vergleichen zu können. Standardgemäß wird im Konsequentialismus ein Neutralitätsprinzip vorausgesetzt. Konsequenzen sollen nach diesem Prinzip aus einer neutralen Perspektive eingeschätzt werden können.⁸ Gemeint ist damit, dass die Einschätzung nicht von der spezifischen Perspektive der beurteilenden Person abhängen soll: Der Wert von Zuständen kann ohne Bezugnahme auf die beurteilende Person und ihre spezifischen Eigenschaften bestimmt werden. Dem Anspruch nach müsste denn auch jede Person dieser Einschätzung zustimmen können.⁹ Als zweites Prinzip innerhalb der Dimension des Guten weisen konsequentialistische Ansätze ein Werteprinzip auf. Es bestimmt, welche intrinsischen Werte es gibt. Damit legt es fest, an welchen Werten die Konsequenzen letztlich bemessen werden sollen. Drittens setzen konsequentialistische Ansätze ein Evaluationsprinzip voraus. Dieses Prinzip gibt an, wie Konsequenzen auf der Basis bestimmter intrinsischer Werte eingeschätzt werden sollen. Konkret geht es um die Frage, wie unterschiedliche Realisierungsmöglichkeiten intrinsischer Werte interpersonal, intrapersonal und intertemporal gegeneinander abzuwägen sind. Diese abstrakte Einführung lässt sich am Beispiel des Utilitarismus veranschaulichen. Der Utilitaris-

7 Vgl. M. SLOTE, *Satisficing Consequentialism*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 58 (1984), 139–163, 144; 156 f.; 162 f.

8 Sens Vorschlag einer beurteilerrelativen Ergebnismoral stellt eine singuläre Erscheinung dar. Er will sie explizit nicht als einen konsequentialistischen Ansatz verstanden haben, weil sie das Neutralitätsprinzip nicht anerkennt. Vgl. A. SEN, *Rights and Agency*, in: *Philosophy and Public Affairs* 11/1 (1982), 3–39, 33 ff.

9 Vgl. zum Beispiel P. PETTIT, *Introduction*, in: DERS. (Hg.), *Consequentialism*, Aldershot 1993, xiii–xix, xiv; S. SCHEFFLER, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, revised edition, reprinted, Oxford 2003, 1. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang auch: T. NAGEL, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. M. 1992, 263 f; 266. Neutralität in diesem Sinne darf nicht mit Unparteilichkeit als Nicht-Bevorzugung bestimmter Personen oder Interessen verwechselt werden. Unparteilichkeit ist auf der Ebene des Rechten und nicht des Guten angesiedelt.

mus wird gemeinhin über ein welfaristisches Werteprinzip eingeführt. In der klassischen, Bentham'schen Version nimmt dies die spezifische Form eines hedonistischen Prinzips an, indem nur Freude bzw. Abwesenheit von Leid als intrinsisch wertvoll eingeschätzt werden.¹⁰ Dieses Werteprinzip wird mit einem überindividuellen Summenmaximierungsprinzip als Evaluationsprinzip und dem Neutralitätsprinzip kombiniert. Am besten sind entsprechend jene Konsequenzen, welche die größtmögliche Menge an Freude bzw. das geringstmögliche Maß an Leid aus einer neutralen Perspektive aufweisen. Der Konsequentialismus ist allerdings auch mit ganz anderen Vorstellungen intrinsischer Werte und ihrer Verteilung vereinbar.

Diese Einführung des Konsequentialismus macht deutlich, dass er einen moraltheoretischen Expansionskurs verfolgt. Der Konsequentialismus kann zwar zwischen unterschiedlichen Bereichen des Praktischen differenzieren, er versteht den Bereich des Moralischen aber als den umfassenden Bereich. Moralisch richtig ist, was alles in allem die besten Konsequenzen hat. Der moralische Akteur hat in diesem Modell nur eine abstrakte Pflicht, nämlich jene, die besten Konsequenzen hervorzubringen. Es gibt denn auch keine Pflichtenkonflikte. Dies gilt selbst dann, wenn zwei Handlungen äquivalente Konsequenzen zeitigen würden. In diesem Fall wären beide Handlungen richtig. Der Akteur dürfte jede der beiden Handlungen ausführen.

Der Konsequentialismus erscheint primär aus zwei miteinander verknüpften Gesichtspunkten attraktiv. Zum einen ist der Gedanke ansprechend, dass moralisch richtiges Handeln darin besteht, die besten Konsequenzen zu realisieren. Dieser Gedanke wird gerne durch die Wendung auf den Punkt gebracht, dass es in diesem Modell die Aufgabe der Moral ist, die Welt zu einem möglichst guten – und damit angesichts der gegenwärtig noch unausgeschöpften Potentiale auch zu einem besseren – Ort zu machen. Zum anderen scheint es eine Forderung der Vernunft zu sein, so zu handeln, dass die besten Konsequenzen realisiert werden.¹¹ Wer den schlechteren von zwei möglichen Zuständen herbeiführt, macht, so scheint es, etwas falsch und setzt sich der Kritik aus. Er oder sie hätte mehr oder stärkeren Grund, den besseren der beiden Zustände herbeizuführen und sollte ihn deshalb auch herbeiführen.¹² Diese Erklärung der Attraktivität des Konsequentialismus mit ihrer Verknüpfung von Gründen und Werten erscheint durchaus naheliegend. Einem verbreiteten und plausiblen Verständnis von Gründen gemäß verweisen Gründe begrifflich auf Werte oder, besser ausgedrückt, auf werthafte Gegenstände. Das sind in der Regel abstrakte Gegenstände wie Eigenschaften von Menschen oder

10 Vgl. J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1996, 11 f.

11 Foot sieht in diesem zweiten Gesichtspunkt die grundsätzliche Attraktivität des Konsequentialismus. Vgl. P. FOOT, *Utilitarianism and the Virtues*, in: *Mind*, New Series 94/374 (1985), 196–209, 198.

12 Vgl. dazu und zum Folgenden zum Beispiel D. PARFIT, *On What Matters*, Oxford 2011, 32 f.; 38 f.

Zustände der Welt. Diese werthaftern Gegenstände stellen die Gründe für bestimmte Handlungen dar. Die Schönheit eines Musikstückes ist zum Beispiel der Grund dafür, die Gespräche mit seinen Sitznachbarn zu beenden, und der Wert eines gesunden Lebens ist ein Grund, übermäßigen Weinkonsum zu meiden. Gleichzeitig ist die Vorstellung auf breiter Basis akzeptiert, dass man so handeln soll, wie man am meisten Grund zu handeln hat. Wenn nun eine Handlungsoption bessere Konsequenzen hat als eine andere, ist die Folgerung naheliegend, dass man mehr Grund und damit einen stärkeren Grund hat, diese Handlungsoption zu wählen.

2.2 DER FEHLER DES KONSEQUENTIALISMUS

Deontologische Ansätze werden gerne in direkter Abgrenzung zum Konsequentialismus eingeführt. Sie verbindet dann die Zurückweisung des Folgenprinzips. Diese allgemeine Einführungsweise lässt Raum für mindestens zwei deontologische Spielarten.¹³ Als deontologische Ansätze im engeren Sinne werden üblicherweise moraltheoretische Ansätze verstanden, welche den deontischen Status von Handlungen nicht ausschließlich über den Wert ihrer Konsequenzen bestimmen. Die zweite und weitergehende, oft als ‚Absolutismus‘ bezeichnete deontologische Position, dass Konsequenzen moralisch grundsätzlich nicht zu berücksichtigen seien, wird selten vertreten. Diese Einführung ist allerdings wenig hilfreich. Die entscheidende Frage ist, worin genau der moraltheoretische Fehler einer ausschließlichen Ausrichtung an Handlungskonsequenzen besteht.

Eine erste, klassische Antwort rekurriert auf einen angeblichen intrinsischen Wert von bestimmten generischen Handlungen.¹⁴ Oft werden in diesem Zusammenhang generische Handlungen genannt, die intrinsisch schlecht seien. Dazu können etwa ‚lügen‘, ‚töten‘ oder ‚Versprechen brechen‘ zählen. Diese Antwort erscheint allerdings aus zwei Gründen problematisch. Erstens ist nicht unmittelbar einsichtig, dass generische Handlungen als solche einen intrinsischen Wert haben, sei er negativ oder positiv. Es erscheint mindestens ebenso plausibel, die Frage nach dem Wert oder Unwert des Lügens oder Helfens über einen fundamentalen Gesichtspunkt beantworten zu wollen. Zweitens lässt sich bestreiten, dass damit tatsächlich ein relevantes Unterscheidungskriterium formuliert würde. Das hängt

13 Vgl. dazu J. SCHROTH, *Deontologie und die moralische Relevanz der Handlungskonsequenzen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63/1 (2009), 55–75, 56 ff.

14 Das Spezifikum deontologischer Ansätze wird auch oft darin gesehen, dass sie den Pflichtbegriff als den basalsten moralischen Begriff erachten. Wie sich ein solcher Zugang zur Vorstellung verhält, dass generische Handlungen als solche einen Eigenwert haben, ist dabei nicht immer klar. Eine Möglichkeit ist etwa, diesen Eigenwert als moralischen Eigenwert zu verstehen, welcher den Begriff der moralischen Pflicht voraussetzt. Unklar ist dann allerdings, wie sich Pflichten selber begründen lassen. Die extreme Position von Prichard, dass der Pflichtbegriff in der Form basal ist, dass es keine Möglichkeit gibt, Pflichten auf einer axiologischen Grundlage zu begründen, entspricht auf jeden Fall einer sehr engen Lesart der Gegenüberstellung von ‚Deontologie‘ und ‚Teleologie‘. Vgl. H. A. PRICHARD, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, in: DERS., *Moral Obligation*, Oxford 1971, 1–17, 4.

davon ab, ob der Konsequentialismus generischen Handlungen einen vormoralischen intrinsischen Wert zuschreiben kann.¹⁵

Eine zweite, hilfreichere Antwort sieht den fundamentalsten Fehler des Konsequentialismus darin, dass er die Verschiedenheit der Menschen nicht ernst nimmt.¹⁶ Dieser populäre Einwand wird in unterschiedlicher Weise vorgebracht und konkretisiert. Grundsätzlich kann er zwei Stoßrichtungen aufweisen. Die erste wirft dem Konsequentialismus vor zu übersehen, dass der moralische Akteur immer auch sein eigenes Leben führen können muss und deshalb nicht nur auf der Basis der aus einer neutralen Perspektive bestimmten besten Konsequenzen handeln kann.¹⁷ Die zweite Stoßrichtung zielt darauf ab, dass es sich bei den Menschen, die von den Handlungen eines moralischen Akteurs betroffen sein können, um je verschiedene Menschen handelt. Der Konsequentialismus kommt bei dieser Stoßrichtung des Einwandes zu moralisch falschen Urteilen, weil er dem, was der moralische Akteur anderen antun darf und muss, um die insgesamt besten Konsequenzen zu realisieren, keine Grenzen setzt. Hier wird nur auf diese zweite Stoßrichtung eingegangen.

Aufschlussreich ist der Einwand der Verschiedenheit der Menschen nicht zuletzt deshalb, weil er von seinen wichtigsten Proponenten wie etwa von John Rawls mit einer Erklärung vorgebracht wird, weshalb der Konsequentialismus vielen überzeugend erscheint. Nach dieser Erklärung wenden Konsequentialisten ein Entscheidungs- und Handlungsprinzip aus dem individualistisch-eudämonistischen Bereich auf den gesamtgesellschaftlich-moralischen Bereich an.¹⁸ Der Konsequentialismus begeht diesem Einwand gemäß einen Kategorienfehler, indem er die moralische Frage in einer Weise beantwortet, die für die eudämonistische Frage angemessen wäre.

Für die Rekonstruktion des Einwandes der Verschiedenheit der Menschen erweist sich die Einführung des Konsequentialismus im Ausgang von fünf Prinzipien als hilfreich. Sie erlaubt, den Vergleich zwischen diesen beiden Bereichen

15 Bejaht wird dies zum Beispiel in: J. BROOME, *Weighing Goods*, Oxford 1991, 4, verneint in: J. NIDA-RÜMELIN, *Kritik des Konsequentialismus*, München 1993, 42 f; 48 ff.

16 Der Einwand wird auch als ‚Einwand der Getrenntheit der Menschen‘ bezeichnet. Diese Diktion ist zwar weniger verbreitet, aber möglicherweise weniger irreführend. Der Einwand zielt nämlich darauf ab, dass es sich jeweils um unterschiedliche Entitäten und nicht um Entitäten mit unterschiedlichen Charakteristiken handelt. Im Folgenden werden die Ausdrücke ‚Mensch‘ und ‚Person‘ synonym verwendet. Diese Ausrichtung an Menschen darf nicht so verstanden werden, als ob nur Menschen moralisch zählen würden.

17 Vgl. zum Beispiel B. WILLIAMS, *A Critique of Utilitarianism*, in: J. J. C. SMART/B. WILLIAMS, *Utilitarianism: For and against*, Cambridge 1973, 75–150, 112 ff.; S. SCHEFFLER, *The Rejection of Consequentialism*, 16 ff.

18 Vgl. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, revised ed., Cambridge/Mass. 1999, 24; 163 f. Pettit versteht dies gerade als eine Stärke des Konsequentialismus, da er dadurch der methodologischen Anforderung der Einfachheit gerecht werde. Vgl. P. PETTIT, *Consequentialism*, in: P. SINGER (Hg.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1997, 230–240, 237 f.

zu strukturieren. Der Einwand der Verschiedenheit der Menschen setzt in dieser Form offensichtlich voraus, dass eudämonistische Entscheidungen darauf abzielen, ein möglichst gutes Leben führen zu können. Damit wird zum einen eine Vorstellung des guten Lebens vorausgesetzt. Diese Vorstellung impliziert ein Werteprinzip, das angibt, welche Werte ein Leben intrinsisch gut machen und ein Evaluationsprinzip, das bestimmt, wie diese Werte über ein Leben verteilt sein sollten. In eudämonistischer Hinsicht wird das Neutralitätsprinzip durch ein Parteilichkeitsprinzip ersetzt. Handlungen werden danach bewertet, wie sie sich auf das eigene gute Leben auswirken. Darüber hinaus impliziert der Einwand die Ausrichtung an einem Folgenprinzip, das eudämonistische Handlungsentscheidungen daran ausrichtet, welche Handlungen ein Leben zu einem besseren Leben machen. Der Einfachheit halber wird auch hier vorausgesetzt, dass es mit einem Optimierungsprinzip verknüpft ist.¹⁹

Ausgehend von dieser Darstellung bietet sich eine radikale Lesart des Kategorienfehlers an.²⁰ Der Fehler liegt dieser Rekonstruktion gemäß darin, dass Zustände mit Blick auf das Leben eines Menschen als besser oder schlechter bewertet werden können, aber nicht aus einer neutralen Perspektive, wie dies der Konsequentialismus voraussetzt. Der Fehler des Konsequentialismus besteht so gerade in der Annahme, die ihn attraktiv macht.²¹ In einer grundsätzlichen Weise findet sich dieser Einwand bei Taurek. Er betont, dass Werturteile über Zustände nur relativ zu einem konkreten Gegenstand, etwa einem Menschen, erfolgen können.²² Dies lässt sich als die These der Relationalität von Werten und Werturteilen bezeichnen.²³ Eudämonistische Handlungsorientierungen tragen dieser Relationalität von Werten Rechnung, indem mögliche Handlungskonsequenzen und damit mögliche Zustände der Welt immer im Blick auf das Handlungssubjekt selbst bewertet werden. Eine Handlung, die mehr Vorteile als eine andere mit sich bringt und zugleich ohne Nachteile bleibt, ist für das Handlungssubjekt besser. Wenn im Konsequentialismus Vorteile und Nachteile unterschiedlicher Handlungen gegeneinander abgewogen werden, handelt es sich hingegen in der Regel um Vorteile und Nachteile unterschiedlicher Menschen. Vereinfacht und pauschal ausgedrückt, ist eine

19 Ein komplexeres und angemesseneres Bild des eudämonistischen Bereichs findet sich in S. KNELL, *Sollen wir sehr viel länger leben wollen?*, in: DERS./M. WEBER (Hg.), *Länger leben? Philosophische und biowissenschaftliche Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2009, 117–151, 125 ff.

20 Auf die Diskussion einer zweiten radikalen Lesart wird verzichtet. Robert Nozicks kritisiert das konsequentialistische Folgenprinzip, weil es übersehe, dass es keine interpersonellen Kompensationen für Nachteile gebe. Er schließt daraus, dass Menschen keine Nachteile um Vorteile anderer Menschen willen auferlegt werden dürfen. Vgl. R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 1974, 33. Das ist weder ein zwingender noch ein plausibler Schluss.

21 Vgl. P. FOOT, *Utilitarianism and the Virtues*, 198 f.

22 Vgl. J. M. TAUREK, *Should the Numbers Count?*, in: *Philosophy and Public Affairs* 6/4 (1977), 293–316, 303 f.

23 Auch Siep spricht von der Relationalität der Werte. Er scheint sie gelegentlich etwas weiter zu interpretieren. Vgl. L. SIEP, *Konkrete Ethik*, Frankfurt a. M. 2004, 61 ff; 127 ff.

Handlungsoption in der Regel für die einen der betroffenen Menschen besser, eine andere Option für die anderen. Auch wenn, um das Beispiel des Utilitarismus zu wählen, in einem bestimmten Fall jene Handlung ausgeübt wird, die mit der größten Summe an Freude einhergeht, wird es mit großer Wahrscheinlichkeit Menschen geben, für welche diese Handlung schlechter ist als eine alternative Handlung, durch die zwar weniger Freude insgesamt realisiert würde, die aber diesen Menschen mehr Freude brächte. Es gibt denn auch keinen Menschen, und überhaupt keinen Gegenstand, für den es besser ist, wenn etwa die größtmögliche Summe an Freude realisiert wird. Niemand kommt in den Genuss dieser Freude. Mithin fehlt diesem Einwand gemäß die Basis, um Zustände in einem neutralen Sinne als besser oder schlechter bewerten zu können.

In dieser Form leistet die Argumentation nicht, was sie leisten sollte. Das konsequentialistische Neutralitätsprinzip lässt sich so nicht zwingend zurückweisen, weil es den Unterschied zwischen zwei Arten von Werturteilen unterschlägt. Relationale Werturteile der Form, dass ein Zustand für einen bestimmten Gegenstand gut oder besser ist als ein anderer, weisen einen konstativen Charakter auf. Sie haben als solche keinen normativen, handlungsleitenden Charakter. Von konstativen Werturteilen sind denn auch normative Werturteile zu unterscheiden, die einen handlungsleitenden Charakter besitzen. Das lässt sich an einem trivialen Beispiel veranschaulichen. Wer das konstative Urteil fällt, dass hohe Temperaturen für bestimmte Krankheitserreger schlecht sind, wird aus diesem Urteil nicht notwendigerweise schließen, dass es schlecht ist, wenn die Krankheitserreger hohen Temperaturen ausgesetzt werden, im Gegenteil. Es ist eines, ein konstatives Urteil der Art zu fällen, dass ein bestimmter Zustand schlecht für einen Gegenstand ist, ein anderes, das normative Urteil zu fällen, dass es schlecht ist, dass dieser für den Gegenstand schlechte Zustand besteht. Nur diese zweite Art von Werturteilen verweist auf einen begrifflichen Zusammenhang von Werten und Gründen, wie er weiter oben hergestellt wurde. Offen ist, wie eng die beiden Arten von Werturteilen aneinander gebunden sind. Um des Argumentes willen lässt sich voraussetzen, dass normative Werturteile über Zustände immer relationale, konstative Werturteile über Zustände voraussetzen.²⁴ Daraus folgt allerdings entgegen des ersten Anscheins nicht, dass es keine neutralen normativen Urteile geben kann. Wenn der Konsequentialismus davon ausgeht, dass Zustände aus einer neutralen Perspektive beurteilt werden können, ist damit wie erwähnt gemeint, dass ein solches Urteil nicht aus einer bestimmten Perspektive gefällt wird. Jeder und jede muss diesem Urteil zustimmen können. Wenn eine Dürreperiode zu einer Hungerkatastrophe

24 Ähnlich: E. ANDERSON, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge/Mass. 1995, 20. Diese Vorstellung wird grundsätzlich von Donald Regan zurückgewiesen. Er behauptet ein Explikations- und Begründungsprimat nicht-relationaler, normativer Werturteile. Vgl. D. H. REGAN, *Why am I My Brother's Keeper?*, in: J. R. WALLACE U. A. (Hg.), *Reason and Value: themes from the moral philosophy of Joseph Raz*, Oxford 2004, 202–230, 208 ff.

führt, ist die Dürreperiode für jene schlecht, die Hunger leiden werden. Das bedeutet keineswegs, dass nur diese Menschen das Urteil fällen können, dass die Dürreperiode schlecht ist. Jeder Mensch kann dieses Urteil fällen, unabhängig davon, ob er betroffen ist. Es hat auch jeder Mensch einen Grund, etwas gegen die Auswirkungen der Dürre zu unternehmen.²⁵

Die entscheidende Frage ist, ob durch die Rückbindung normativer Werturteile an relationale, konstative Werturteile vergleichende normative Werturteile unmöglich sind. Auch Kritikerinnen und Kritiker des Konsequentialismus können nicht bestreiten, dass aus dem Alltag solche Werturteile vertraut sind. Sie betonen aber, dass sie nur vor dem Hintergrund spezifischer Voraussetzungen nachvollziehbar sind und den Konsequentialismus nicht stützen können.²⁶ Eine solche Voraussetzung bilden pareto-optimale Zustände. Wenn ein Zustand für jede betroffene Person mindestens gleich gut und für mindestens eine besser ist, liegt es nahe zu sagen, dass dieser Zustand besser ist als jeder andere.

Dieses Zugeständnis geht jedoch zu wenig weit. Es suggeriert, dass nur in konfliktfreien Konstellationen vergleichende normative Werturteile möglich sind. Die wenigsten moralischen Probleme lassen sich jedoch in einer Weise lösen, die für alle Betroffenen besser ist. Wer nur einer von zwei Personen helfen kann, wobei die eine das Knie aufgeschürft hat, die andere eine lebensbedrohliche Verletzung aufweist, wird eine Handlung ausführen müssen, die für die eine Person besser ist, für die andere schlechter. Gleichwohl kann man wohl sagen, dass es besser ist, wenn die lebensgefährlich verletzte Person behandelt wird und nicht die nur geringfügig verletzte. Kritiker und Kritikerinnen des konsequentialistischen Neutralitätsprinzips müssen diese Verteidigung zurückweisen. Weyma Lübbe tut dies, indem sie Urteile über Zustände allgemein als Urteile über ein richtiges moralisches Entscheidungsverhalten rekonstruiert: Zu sagen, dass es besser ist, wenn dem Menschen in lebensbedrohlicher Not geholfen wird, impliziert das Urteil, dass es moralisch richtig ist, den Zustand herbeizuführen, in dem ihm geholfen wird bzw. in dem er überlebt.²⁷ Dieser Rekonstruktionsvorschlag ist allerdings sehr voraussetzungsreich. Zum einen wird suggeriert, dass alle neutralen normativen Werturteile als moralische Werturteile zu verstehen sind. Es ist aber nicht klar, wie diese Annahme gerechtfertigt werden kann. Wie voraussetzungsreich diese Erklärung ist, zeigt ein Beispiel. Wer in der Zeitung von einem Flugzeug liest, das über einem abgelegenen Bauernhof abgestürzt ist, und es als einen glücklichen Zufall erachtet, dass das Flugzeug nicht über einer dicht bevölkerten Stadt abstürzte, weil dann viel mehr Menschen gestorben wären, ist nicht *per se* darauf festgelegt zu sagen, dass es

25 Die Möglichkeit solcher neutraler normativer Werturteile lässt sich zwar in der Tradition Humes in Frage stellen. In der Auseinandersetzung zwischen deontologischen und konsequentialistischen Ansätzen sollte es aber nicht darum gehen.

26 Vgl. zum Beispiel P. FOOT, *Utilitarianism and the Virtues*, 199 f.; W. LÜBBE, *Taurek's No Worse Claim*, in: *Philosophy & Public Affairs* 36/1 (2008), 69–85, 71; 74.

27 Vgl. W. LÜBBE, *Taurek's No Worse Claim*, 74.

moralisch richtig ist, ein Flugzeug, das über einer Stadt abzustürzen droht, abzdrehen und über einem Bauernhof zum Absturz zu bringen. Zum anderen ist auch unklar, auf welcher Basis die Richtigkeit der Entscheidung und damit der Handlung nach diesem Rekonstruktionsvorschlag begründet wird. Es muss ein gänzlich anderes Modell des praktischen Denkens vorausgesetzt werden, als es hier skizziert wird. Offensichtlich können Handlungen nicht über den Wert von Zuständen und auch nicht über das relative Gewicht von Gründen gerechtfertigt werden. Der Einwand, dass vergleichende normative Werturteile, wie sie dem Konsequentialismus zu Grunde liegen, nicht möglich sind, ist folglich extrem voraussetzungsreich und ohne hinreichende Begründung nicht überzeugend. Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, dass solche Urteile in einigen konsequentialistischen Ansätzen auf einem falschen Werte- oder Evaluationsprinzip beruhen.

Der entscheidende Fehler des Konsequentialismus muss denn auch moderater beschrieben werden. Er lässt sich auf ein verzerrtes Bild eudämonistischer Handlungsbegründungen zurückführen. Wer die praktische Frage in eudämonistischer Absicht stellt, orientiert sich daran, was das eigene Leben zu einem möglichst guten Leben macht. Fundamentalster Bezugspunkt sind dabei jene Werte oder Güter, welche das eigene Leben zu einem intrinsisch besseren Leben machen. Diese Güter lassen sich als intrinsische eudämonistische Güter bezeichnen. Klassische Kandidaten für solche Güter sind Eigenschaften wie Zufriedenheit, Glück, Freude, Gesundheit und Autonomie. Um des Argumentes willen kann vorausgesetzt werden, dass es aus eudämonistischer Perspektive durchaus angemessen ist, diese Güter im eigenen Leben zu optimieren. Einige Konsequentialisten setzen nun explizit voraus, dass die einzig angemessene Weise, diesen Gütern Rechnung zu tragen, darin besteht, sie schlechthin zu fördern. Wer diese Güter nur im eigenen Leben optimiert, nimmt entsprechend eine beschränkte Perspektive ein. Wenn diese Güter intrinsischen Wert haben, dann haben sie ihn diesem Ansatz gemäß unabhängig davon, in wessen Leben sie auftreten.²⁸ Diese Vorstellung ist jedoch höchst fragwürdig. Einerseits ist unklar, weshalb aus der Tatsache, dass es richtig ist, die eigene Autonomie oder das eigene Glück zu optimieren, folgen soll, dass Autonomie oder Glück schlechthin optimiert werden sollen. Andererseits ist unabhängig davon unklar, was Wendungen wie ‚Gesundheit schlechthin‘ oder ‚das Gute ganz allgemein‘ in solchen Kontexten bedeuten. Entgegen anders lautender Beteuerungen führt auf jeden Fall kein vernunfttheoretisch begründeter direkter Weg vom eudämonistischen zum konsequentialistischen Optimierungsprinzip. Es ist diese von Sidgwick verfolgte Begründung des Konsequentialismus, die ihn im engeren Sinne dem Einwand aussetzt, er nehme Menschen nur als Behälter von Werten in den Blick.²⁹

Der Unterschied zwischen einer eudämonistischen und einer moralischen

28 Vgl. H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, London 1907, 382. Donald Regan vertritt in Anlehnung an Moore einen ähnlichen Ansatz. Vgl. D. H. REGAN, *Why Am I My Brother's Keeper?*, 204 ff.

29 Vgl. zu diesem Einwand T. REGAN, *The case for animal rights*, London 1983, 236.

Handlungsorientierung sollte denn auch nicht als Unterschied zwischen einer verkürzten und einer unverkürzten Perspektive auf das, was eigentlich intrinsischen Wert hat, verstanden werden. Wer sich nur am eigenen guten Leben ausrichtet, übersieht, dass auch das gute Leben aller Anderer einen Wert hat. Er oder sie übersieht, dass auch ihr Glück oder ihre Autonomie Wert haben. Das ist der relevante Perspektivenwechsel. Er setzt zugleich voraus, dass die Anderen als Individuen Wert haben. Die Autonomie oder das Wohlergehen Anderer haben nur Wert, insofern Andere als Individuen Wert besitzen.³⁰ Es gäbe keinen Grund, sich um das Wohl Anderer zu sorgen, wenn die Anderen keinen Wert hätten. Um diesen Wert von Individuen als konkreten Entitäten vom Wert ihrer Eigenschaften abzugrenzen, lässt er sich als ‚inhärenter Wert‘ bezeichnen. Die moralische Perspektive lässt sich dann so verstehen, dass sie sich darauf richtet, was Entitäten mit inhärentem Wert aus Achtung geschuldet ist. Die Einnahme dieser Perspektive impliziert folglich immer schon, dass das Wohlergehen, die Bildung oder die Autonomie der Anderen nur deshalb moralisch zählt, weil sie als Individuen moralisch zählen. Auch aus moralischer Perspektive mag es richtig sein, solche Güter zu fördern oder gar zu optimieren. Sie lassen sich dann als moralische Güter bezeichnen. Gefördert wird jedoch das Wohlergehen oder die Autonomie Anderer als Individuen. Wird dieser Darstellung gefolgt, mündet der Einwand der Verschiedenheit der Menschen in den Vorwurf, dass der Konsequentialismus dem inhärenten Wert von Menschen nicht angemessen Rechnung trägt. Der inhärente Wert von Individuen unterscheidet sich nach einer weit verbreiteten Lesart gleichzeitig darin vom intrinsischen Wert von Eigenschaften, dass er weder graduierbar noch addierbar ist. Weder kann man mehr oder weniger inhärenten Wert haben, noch haben zwei Individuen mit inhärentem Wert mehr Wert als ein Individuum mit inhärentem Wert.³¹ Damit drängt sich eine konkrete Lehre aus dem Einwand der Verschiedenheit der Menschen auf. Der Konsequentialismus übersieht, dass es kein moralisches Gut geben kann, das größer ist als je individuell betrachtete moralische Güter. Wenn sich der Wert von Individuen nicht addieren lässt, schließt dies auch aus, dass die moralischen Güter über Individuen hinweg addiert werden.

2.3 DEONTOLOGIE ALS RECHTE-BASIERTER ANSATZ

Diese Rekonstruktion des Einwandes der Verschiedenheit der Menschen leitet zu einer positiven Formulierung einer deontologischen Position über. Der Bereich der Moral lässt sich als derjenige Bereich des Praktischen bestimmen, der durch das konstituiert ist, was anderen aus Achtung geschuldet ist. Dies lässt sich mit der

30 Vgl. G. VLASTOS, *Justice and Equality*, in: K. E. BOULDING U.A., *Social justice*, hg. v. R. B. BRANDT, Englewood Cliffs/N.J. 1962, 31–72, 49; D. J. VELLEMAN, *A Right of Self-Termination?*, in: *Ethics* 109/3 (1999), 606–628, 611.

31 In einer kantianischen Terminologie entspricht der Ausdruck ‚inhärenter Wert‘ dem Terminus ‚Würde‘. Vgl. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. IV, 385–463, 435; 437.

breit akzeptierten Vorstellung verbinden, dass deontologische Positionen eng mit dem Begriff moralischer Rechte verknüpft sind.³² Ausgangspunkt ist die These, dass Rechten die Pflichten Anderer korrelieren.³³ Wenn eine Entität ein Recht hat, impliziert dies, dass eine andere Entität ihr *gegenüber* unter einer Pflicht steht. Damit stellt sich die Frage, was es heißt, ein Recht zu haben, als Frage dar, was es heißt, Adressat einer solcherart gerichteten Pflicht zu sein. Die naheliegendste und überzeugendste Weise, diese Gerichtetheit von Pflichten zu explizieren, versteht sie als Ausdruck dessen, dass die Pflicht dieser Entität aus Achtung geschuldet ist. Sie besteht um ihretwillen. In dieser Lesart decken Rechte und ihre korrelativen Pflichten extensional den Bereich der Moral im Sinne der moralisch geforderten Handlungen ab, wenn dem eingeführten Moralverständnis gefolgt wird. Diesem Verständnis gemäß erweisen sich die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein moralisches Recht existiert zugleich als Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine moralische Pflicht existiert. Dabei lässt sich grob zwischen zwei Arten von Bedingungen unterscheiden. Eine erste Art von Bedingungen bezieht sich auf die Frage, welche Entitäten moralisch um ihrer selbst willen zählen und damit einen eigenständigen moralischen Status haben. Nur Entitäten mit einem solchen moralischen Status können überhaupt Rechtssubjekte sein. Dieser moralische Status lässt sich, wie bereits erwähnt, axiologisch in Form eines inhärenten Wertes fassen. Eine zweite Art von Bedingungen muss angeben, wie konkrete Rechte begründet werden. Es ist naheliegend anzunehmen, dass Pflichten mit Bezug auf bestimmte Eigenschaften der Rechtssubjekte, die es zu respektieren, schützen oder fördern gilt, begründet werden. Welche Eigenschaften das sind, hängt von substantiellen Annahmen ab. Konkret ist nicht nur umstritten, welche Eigenschaften von Individuen moralisch relevant sind, sondern auch, in welchem Ausmaß sie moralisch zu berücksichtigen sind. Zum Beispiel wäre es vorschnell anzunehmen, dass alle intrinsischen eudämonistischen Güter zugleich auch moralisch relevant sind und damit moralische Güter darstellen. Es ist gleichzeitig nicht anzunehmen, dass moralische Akteure das gute Leben Anderer in gleichem Maße befördern müssen wie jene dies in eudämonistischer Hinsicht selber tun sollten.

Diese Überlegungen münden in die folgenden Bedingungen für Rechtszuschreibungen:

X hat dann und nur dann ein moralisches Recht gegenüber y, dass y die Handlung H ausführt, wenn

32 Systematisch entwickelt wird der folgende Rechtsbegriff in der noch nicht publizierten Dissertationsschrift ›Eine Statustheorie moralischer Rechte‹. Die meisten Überlegungen dieses Aufsatzes finden sich in dieser Arbeit bereits angelegt.

33 In der Diktion Hohfelds handelt es sich um ›Rechte im engeren Sinne‹ oder ›Ansprüche‹. Vgl. W. N. HOHFELD, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, hg. v. D. Campbell/ P. Thomas, with an Introduction by N. E. Simmonds, Aldershot 2001.

1. *y die Pflicht hat, die Handlung H auszuführen*
2. *x inhärenten Wert hat*
3. *die Pflicht um y willen besteht*
4. *eine Eigenschaft von x ein hinreichender Grund für die Pflicht von y ist.*

Diese Rekonstruktionsskizze eines Rechte-basierten, deontologischen Ansatzes erlaubt, der Auseinandersetzung zwischen Teleologie und Deontologie eine klare Gestalt zu geben. Wenn am Ende des letzten Abschnitts dem Konsequentialismus vorgeworfen wurde, er übersehe, dass es keine moralischen Güter gebe, die größer sein können als je individuelle moralische Güter, spiegelt sich dies in der Vorstellung vom Gewicht von Rechten wieder. Rechtskonflikte werden auf der Basis des Gewichts der Rechte gelöst. Dabei bemisst sich ihr Gewicht in erster Linie an zwei Faktoren. Erstens ist das Gewicht des moralischen Gutes, das dem Recht zu Grunde liegt, von Bedeutung. Das zeigt sich zum Beispiel in der Debatte über die Zulässigkeit der Beschneidung von Mädchen an der Frage, ob das Recht, an der Religionsausübung nicht gehindert zu werden, oder das Recht, in seiner körperlichen Integrität nicht verletzt zu werden, ein größeres Gewicht besitzt. Welches der Rechte das größere Gewicht hat, hängt wesentlich davon ab, welches der beiden Güter ‚freie Religionsausübung‘ und ‚körperliche Integrität‘ als gewichtiger einzuschätzen ist. Zweitens stellt sich jeweils aber auch die Frage, in welchem Maß das betreffende Gut bedroht wird. Entsprechend können Rechte mehr oder weniger stark übertreten werden. Im Beispiel stellt sich die Frage, ob durch das Verbot, an der eigenen Tochter eine Beschneidung vorzunehmen, das Recht der Eltern, in der freien Religionsausübung geschützt zu werden, in einem gewichtigen Maß übertreten wird. Gleichzeitig ist zu klären, ob das Recht der Tochter, in ihrer körperlichen Integrität nicht verletzt zu werden, durch eine Beschneidung in einem gewichtigen oder geringen Maße übertreten wird.³⁴

Die Vorstellung, dass im Rahmen eines Rechte-basierten Ansatzes moralische Konflikte auf der Basis des Gewichts der einschlägigen Rechte gelöst werden müssen, ist nun keineswegs unproblematisch. Die Kosten einer solchen Strukturierung des moralischen Bereiches sind hoch. Auch wenn Rechte in Anlehnung an eine Metapher von Ronald Dworkin gerne über die Funktion eingeführt werden, als Trümpfe folgenorientierte Überlegungen auszusteichen, wird die Vorstellung kaum vertreten, dass Rechte immer stechen oder absolute Schranken gegen folgenorientierte Überlegungen darstellen.³⁵ Allerdings wird in der Regel nicht weiter

34 Das stellt nur eine schematische Darstellung von zwei Konfliktfeldern in diesem Kontext dar. In einem jüngeren Aufsatz macht Alexy die Vorstellung stark, dass es mindestens ein zusätzliches Kriterium gibt. Für das Gewicht von Rechten soll auch entscheidend sein, wie groß die Gewissheit ist, dass die Übertretung eines Rechts notwendig ist, um ein anderes Recht erfüllen zu können. Vgl. R. ALEXY, *Die Gewichtsformel*, in: J. JICKELI/P. KREUTZ/D. REUTER (Hg.), *Gedächtnisschrift für Jürgen Sonnenschein*, Berlin 2003, 771–792, 789.

35 Vgl. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously, New Impression with a Reply to Critics*, London 1987, 92; 191; R. DWORKIN, *Rights as Trumps*, in: J. WALDRON (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford 1984, 153–167,

ausgeführt, was genau als relevante Folgen gelten kann und unter welchen Bedingungen Rechte um besserer Folgen willen übertreten werden dürfen. Um nicht mit umstrittenen Voraussetzungen arbeiten zu müssen, wird hier eine unter Deontologen verbreitete Vorstellung in den Vordergrund gestellt. Dieser Vorstellung gemäß dürfen moralische Rechte nicht übertreten werden, um die Verletzung einer größeren Anzahl der gleichen Art von Rechten zu verhindern. Diese Eigenheit von Rechten verleiht ihnen nach Nagel einen geradezu paradoxen Charakter.³⁶ Wird den bisherigen Ausführungen gefolgt, lässt sich der scheinbar paradoxe Charakter erklären. Moralische Konflikte werden auf der Ebene des Gewichts von Rechten gelöst. Dieses Gewicht reflektiert immer das Gewicht individualisierter moralischer Güter. Das Gewicht von Rechten lässt sich denn auch nicht miteinander addieren. Wenn nun aber die meisten Deontologen gleichzeitig bestreiten, dass Rechte absolute Schranken gegenüber Folgenerwägungen darstellen, liegt es nahe anzunehmen, dass sie davon ausgehen, dass es gleichwohl erlaubt sein kann, ein Recht zu übertreten, um die Übertretung einer sehr großen Zahl von Rechten der gleichen Art zu verhindern. Sie gehen so davon aus, dass die Zahl in der einen oder anderen Form moralisch zählt. Mit dem Einräumen einer Ausnahmeklausel für extreme Fälle setzen sich Deontologen selbstverständlich einem Rechtfertigungszwang aus. Das Problem ist nicht nur, Extremfälle als solche identifizieren zu können, sondern in erster Linie die Frage, weshalb die Zahl nur in einigen Kontexten moralisch relevant sein soll.³⁷ Die Frage ist also, ob damit nicht das eigene Fundament untergraben wird. Im nächsten Kapitel wird denn auch der einflussreichste und vielversprechendste Versuch einer Verteidigung der These, dass die Zahl moralisch zählt, im Ausgang eines Beispiels zurückgewiesen. Das Beispiel wird konstruiert sein. Das hat einen relativ einfachen Grund. Reale Problemstellungen weisen in der Regel einen Komplexitätsgrad auf, der einen großen Spielraum für unterschiedliche Argumentationsstrategien lässt. Vor allem zeigt sich, dass in der moraltheoretischen Diskussion realer Problemstellungen – wie etwa der Frage nach der Legitimität humanitärer Interventionen oder der Zulässigkeit des Abschusses eines entführten Linienflugzeuges, um zu verhindern, dass es in einen Atomreaktor gesteuert wird – sehr oft mit dem Gewicht der relevanten Rechte argumentiert wird. So stellt sich etwa die Frage, ob das Recht, nicht getötet zu werden, in einem stärkeren Maße übertreten wird, wenn das Rechtssubjekt gezielt getötet wird als wenn seine Tötung in Kauf genommen wird. Ähnlich wird ein Abschuss entführter Li-

153; F. M. KAMM, *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford 2007, 26.

36 Vgl. T. NAGEL, *Personal Rights and Public Space*, in: *Philosophy & Public Affairs* 24/2 (1995), 83–107, 90. Etwas allgemeiner formuliert: S. SCHEFFLER, *The Rejection of Consequentialism*, 82 ff; 121.

37 Vgl. zum Beispiel T. E. HILL, *Making Exceptions without Abandoning the Principle: or How a Kantian Might Think about Terrorism*, in: DERS., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca 1992, 196–225, 198. Diese Schwierigkeit haben Vertreter einer Position nicht, die im Kontext von Rechten oder – wie Merkel – von (juridischen) Grundrechten der Zahl grundsätzlich die Relevanz absprechen. Vgl. R. MERKEL, *Wenn der Staat Unschuldige opfert*, in: *Die Zeit*, 08.07.2004, 33–34.

nienflugzeuge gerne damit gerechtfertigt, dass das Recht der unschuldigen Passagiere, nicht getötet zu werden, ein verhältnismäßig geringes Gewicht hat, weil das Leben der Passagiere erwartungsgemäß nicht mehr lange dauern würde. Weil reale Problemstellungen derart komplex sind, lassen sich die einzelnen Argumente und auch die vortheoretischen Intuitionen nicht im Rahmen eines Aufsatzkapitels sauber auseinander halten.

3. Eine Herausforderung für die Deontologie

Die Frage, ob die Zahl moralisch zählt, wird in der Literatur an Hand unterschiedlicher Beispiele diskutiert. Die meisten teilen die folgende Grundstruktur: Ein moralischer Akteur kann entweder einer kleinen Gruppe von Menschen, die auch aus einem einzigen Menschen bestehen kann, oder einer größeren Gruppe von Menschen helfen, aber nicht beiden. Ein mögliches Szenario evoziert eine Naturkatastrophe, die dazu führt, dass eine ganze Region unter Wasser steht. Der Akteur muss sich entscheiden, welches von mehreren Dörfern er mit seinem Boot anfährt. Wenn damit zu rechnen ist, dass sich die Gefahrensituation wieder verschärfen wird und weitere Evakuationen wahrscheinlich sind, entscheidet er damit voraussichtlich über Leben und Tod der Menschen in den Dörfern. Umstritten ist nun, ob die Tatsache, dass in einem der Dörfer mehr Menschen leben als im anderen, den Ausschlag für seine Entscheidung geben darf oder gar muss.

3.1 DILEMMATISCHE KONFLIKTE

Wichtig ist, dass sich der moralische Akteur mit einem Pflichtenkonflikt konfrontiert sieht. Er ist immer schon gebunden und darf angesichts der schwierigen Ausgangslage nicht handeln. Der Rekonstruktion der Deontologie als eines Rechtebasierten Ansatzes entsprechend, korreliert jeder dieser Pflichten ein Recht. Jeder der Menschen in Not hat dem moralischen Akteur gegenüber ein Recht, von ihm gerettet zu werden. Im letzten Abschnitt wurde darauf hingewiesen, dass Rechtskonflikte üblicherweise auf der Basis des Gewichts der jeweiligen Rechte gelöst werden. Grundsätzlich gilt, dass ein moralischer Akteur so handeln muss, wie dies durch das Recht und damit auch durch die ihm korrelierende Pflicht gefordert ist. Das Recht darf und muss er jedoch übertreten, wenn es mit einem gewichtigeren Recht im Konflikt steht. Ein Recht, welches in einer konkreten Situation durch kein anderes Recht überwogen wird, lässt sich als ausschlaggebendes Recht bezeichnen.³⁸ Das Beispiel arbeitet nun allerdings mit einem Konflikt von Rechten, die alle das gleiche Gewicht haben. Das bedeutet, dass keines der Rechte durch ein anderes Recht überwogen wird. Jedes der Rechte ist also als ein ausschlaggebendes Recht zu verstehen. Eine solche Konstellation lässt sich als ein dilemmatischer Konflikt von Rechten bezeichnen. Für dilemmatische Konflikte gilt, dass der moralische

³⁸ Dieser Ausdruck wird aus der Literatur zu Gründen übernommen. Vgl. zum Beispiel J. RAZ, *Practical Reason and Norms*, Princeton 1990, 27.

Akteur zwangsläufig falsch handelt, weil er gegen ein Recht verstößt, obwohl es kein gewichtigeres Recht gibt, das diese Rechtsübertretung rechtfertigt.³⁹ In der Auseinandersetzung über die Frage, ob die Zahl moralisch zählt, werden meistens zwei deontologische Positionen einander gegenübergestellt.

Die erste postuliert eine moralische Pflicht, die größere Gruppe von Menschen zu retten. Die zweite bestreitet hingegen, dass die Zahl moralisch etwas austrägt. Sie wird in der Regel mit einem Vorschlag verknüpft, wie der Konflikt gleichwohl moralisch angemessen aufzulösen ist. Diese beiden Positionen werden, so wird hier zumindest unterstellt, durch das Bekenntnis zu einer der beiden in der Einleitung erwähnten grundsätzlichen Thesen motiviert. Im Anschluss an die Zurückweisung dieser beiden Positionen wird eine dritte Position skizziert. Sie schlägt vor, dass die Zahl zwar nicht moralisch relevant ist, aber vernünftigerweise zu berücksichtigen ist.

3.2 EINE RICHTIGE LÖSUNG MORALISCHER PROBLEME MUSS EINE MORALISCH RICHTIGE LÖSUNG SEIN

Konstellationen, in denen sich ein moralischer Akteur entscheiden muss, ob er der größeren oder der kleineren Gruppe von Menschen hilft, stellen aus deontologischer Perspektive eine Herausforderung dar. Einerseits grenzen sie sich gerade durch ihren individualistischen Charakter von konsequentialistischen Ansätzen ab, der darin zum Ausdruck kommt, dass Rechte unterschiedlicher Menschen nicht addierbar sind. Andererseits scheint es schlicht richtig zu sein, der größeren Gruppe von Menschen zu helfen.⁴⁰ Der einflussreichste Ansatz zur Vermittlung dieser beiden Intuitionen geht davon aus, dass eine Bestreitung der moralischen Relevanz der Zahl in die Bestreitung der gleichen moralischen Bedeutung aller mündet: «If the presence of each additional person would make no difference, this seems to deny the equal significance of each person.»⁴¹ Seine klarste und am leichtesten nachvollziehbare Gestalt findet dieser Gedanke bei Scanlon. Als Ausgangspunkt kann eine Situation vorgestellt werden, in der nur ein Mensch in Not ist. Dieser Mensch prägt die normative Situation maßgebend, weil der moralische Akteur die ausschlaggebende Pflicht hat, ihn zu retten. Es wäre nicht nur erlaubt, ihn zu retten, sondern auch falsch, ihn nicht zu retten. Gerät ein zweiter Mensch in Not, hat der moralische Akteur die zusätzliche Pflicht, diesen zweiten Menschen zu retten. Scanlon setzt an dieser Stelle voraus, dass der moralische Akteur in diesem Falle die Wahl hat, wen er rettet, wenn er nicht beide retten kann. Er darf seines

39 Es wäre denn auch falsch zu sagen, dass er niemandem gegenüber ein Unrecht begehen kann, weil er immer auf der Basis eines guten Grundes handle, wie dies etwa Anscombe behauptet. Vgl. G. E. M. ANSCOMBE, *Who is wronged? Philippa Foot on Double Effect: One Point*, in: *The Oxford Review* 5 (1967), 16 f.

40 Vgl. zum Beispiel J. RAZ, *Numbers, with and without contractualism*, in: *Ratio* XVI/4 (2003), 346–367, 346.

41 F. M. KAMM, *Intricate Ethics*, 33.

Erachtens jeden der beiden retten. Der zweite Mensch in Not verändert die normative Situation entsprechend insofern, als es nun erlaubt ist, den ersten Menschen nicht zu retten. Gerät eine dritte Person in Not, und zwar an der gleichen Stelle wie bereits eine der beiden anderen Personen, sieht sich der moralische Akteur mit der Situation konfrontiert, dass er entweder eine Person oder zwei Personen retten kann. Nach Scanlon muss er nun die beiden Menschen retten. Sonst würde es keine Rolle spielen, ob die dritte Person in Gefahr ist oder nicht. Sie würde die normative Situation nicht verändern und damit keinen Unterschied machen.⁴²

Scanlons Argumentation weist drei Schwachpunkte auf. Rechte dürfen erstens nur übertreten werden, wenn sie mit einem gewichtigeren Recht konfliktieren. In Scanlons Beispiel ist diese Bedingung gerade nicht gegeben, weil er einen dilemmatischen Rechtskonflikt evoziert. Die Existenz des zweiten Menschen in Not verändert die normative Situation also nicht in der Weise, dass die Übertretung des ersten Rechts nun gerechtfertigt wäre. Sie bleibt verboten. Zweitens suggeriert Scanlon, dass das Recht der zusätzlichen Person den Ausschlag geben kann, weil sich die Rechte der anderen beiden Personen gegenseitig die Waage halten und so neutralisieren. Das ist eine Vorstellung, die *mutatis mutandis* in eudämonistischen Kontexten Sinn macht. Hier können Vorteile und Nachteile sich gegenseitig neutralisieren. Das funktioniert aber nur, weil die Güter, welche gegeneinander abgewogen werden, grundsätzlich ersetzbar sind. Rechte von Menschen können sich aber nicht in diesem Sinne neutralisieren. Das impliziert, dass Menschen ersetzbar wären.⁴³ Drittens ist die Beschreibung nicht zulässig, dass die zusätzliche Person behandelt würde, als ob sie keine moralische Bedeutung hätte, wenn die Zahl nicht zählte. Selbstverständlich verändert die zusätzliche Person die normative Situation, weil der moralische Akteur eine zusätzliche Pflicht hat. Das zeigt sich daran, dass diese Pflicht auch bestehen bliebe, wenn eine der anderen Personen sich überraschend selber retten könnte. Die Vorstellung, dass einer Person nur dann eine moralische Bedeutung zugesprochen wird, wenn sie die normative Situation in der Weise verändert, dass die alles in allem richtige Antwort durch ihre Präsenz verändert wird, setzt zu viel voraus.

Dass der Versuch, die moralische Relevanz der Zahl über die Idee einer gleichen Berücksichtigung zu begründen scheitert, belegt selbstverständlich nicht, dass damit alle deontologischen Versuche verfehlt sind, einen solchen Nachweis zu liefern. Da nicht absehbar ist, wie ein alternativer Vorschlag aussehen kann, der mit der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion der Auseinandersetzung zwischen Deontologie und Konsequentialismus vereinbar ist,⁴⁴ legt es sich nahe, den Blick auf

42 Vgl. T. M. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass. 1998, 232.

43 Eine naheliegende Möglichkeit, Kants Charakterisierung zu verstehen, dass eine Entität mit Würde kein Äquivalent verstatet, besteht gerade darin, dies so zu verstehen, dass eine solche Argumentation mit der Würde bzw. dem inhärenten Wert von Personen unvereinbar ist. Vgl. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 434.

44 Deshalb wird z. B. auf die Diskussion vertragstheoretischer Rekonstruktionen verzichtet.

den klassischen Widerpart zu richten – die Vorstellung, dass die Zahl moralisch nichts austrägt. Wenn der Problembeschreibung als eines dilemmatischen Rechtskonflikts gefolgt wird, scheint dies nahezulegen, dass es keine moralisch richtige Weise gibt, den Konflikt aufzulösen. Diese Implikation wird jedoch häufig zurückgewiesen.

3.3 JEDES MORALISCHE PROBLEM MUSS EINE MORALISCHE LÖSUNG HABEN

Als Ausweg aus der geschilderten Konfliktkonstellation wird oft der Rekurs auf ein Losverfahren vorgeschlagen.⁴⁵ Der moralische Akteur, der sich mit einem Konflikt von Rechten gleichen Gewichts konfrontiert sieht, muss diesem Vorschlag gemäß das Los entscheiden lassen, wie zu handeln richtig ist.⁴⁶ Gleichzeitig verändert er aber auch in gewissem Sinne die Konfliktbeschreibung. Wird diesem Vorschlag gefolgt, gibt es immer eine moralisch richtige Antwort auf moralische Konflikte, auch wenn sie sich erst im Durchlauf durch ein bestimmtes Verfahren herausstellt. Damit wird die Ausgangsbeschreibung des Rechtskonfliktes als eines dilemmatischen Konfliktes in Frage gestellt. Zwar ändert sich nichts daran, dass keines der Rechte das andere überwiegt, aber es gibt eine moralisch richtige und damit auch erlaubte Art des Handelns. Das Recht, das übertreten wird, wird nach dieser Zugangsweise erlaubterweise übertreten.

Es ist nun allerdings nicht klar, weshalb genau auf das Losverfahren zurückzugreifen ist. Prozedurale Verfahren werden in der Moral gelegentlich vorgeschlagen, wenn es keine vom Verfahren unabhängige Kriterien zur Bestimmung der Richtigkeit einer Handlung gibt.⁴⁷ Diese Anwendungsbedingung ist im vorliegenden Fall gerade nicht gegeben. Das Problem ist vielmehr, dass die einschlägigen Kriterien, sprich die konfliktierenden Rechte, zu einer Pattsituation führen. Die meisten Proponenten eines Rückgriffs auf ein Losverfahren im vorliegenden Kontext begründen es denn auch explizit mit einer bescheideneren, heuristischen Funktion. Das Verfahren soll sicherstellen, dass sich der moralische Akteur angesichts der Pattsituation nicht auf der Basis irrelevanter Gesichtspunkte zum Handeln entschließt.⁴⁸ Offen ist allerdings, was genau unter diese Kategorie fällt. Timmermann führt die Notwendigkeit eines Rekurses auf das Losverfahren zum Beispiel damit

45 Umstritten ist, unter welchen Bedingungen die Rechtssubjekte fair repräsentiert werden. Es ist insbesondere fraglich, ob für jedes Rechtssubjekt oder für jede der Gruppen ein Los gezogen werden können soll. In ersterem Fall würde das Losverfahren die Rechtssubjekte direkt repräsentieren, in letzterem Fall die Handlungsoptionen des moralischen Akteurs.

46 Vgl. zum Beispiel J. M. TAUREK, *Should the Numbers Count?*, 303; 307; J. J. THOMSON, *The Realm of Rights*, Cambridge/Mass. 1990, 159; J. TIMMERMANN, *The individualist lottery: how people count, but not their numbers*, in: *Analysis* 64/2 (2004), 106–112, 108; F. M. KAMM, *Intricate Ethics*, 56. Es ist nicht bei allen Autoren klar, ob das Losverfahren gefordert oder optional ist. Sie werden hier grundsätzlich in ersterem Sinne interpretiert.

47 Es handelt sich dann um rein prozedurale Vorgehensweisen. Vgl. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, 74 ff.

48 Vgl. J. TIMMERMANN, *The individualist lottery*, 34.

ein, dass angesichts der gewichtigen Güter, die auf dem Spiel stehen, die Entscheidung nicht von einer Laune des moralischen Akteurs abhängig gemacht werden darf. Das ist ein grundsätzlich überzeugender Gedanke. Es wäre geradezu obszön, wenn der moralische Akteur sich für die Rettung der einen Gruppe entscheiden würde, weil ihm das ermöglichte, endlich einen berühmten Kirchturm zu sehen, der sich im Dorf befindet, in dem die eine Gruppe von bedrohten Personen lebt. Damit ist aber keineswegs gezeigt, dass in einer solchen Konstellation der Rückgriff auf ein prozedurales Vorgehen moralisch begründet ist. Es ist bereits sehr zweifelhaft, dass die Obszönität im Beispiel ein moralischer Fehler ist. Zweitens, und damit zusammenhängend, ist offen, ob es nicht auch gute Gründe geben kann, sich für eine der Gruppen zu entscheiden, die nichtmoralischer Natur sind. Timmermann will zum Beispiel auch ausschließen, dass der moralische Akteur sich angesichts der Dilemmasituation davon leiten lässt, dass er eines der Rechtssubjekte gut mag. Das ist allerdings nicht einleuchtend. Auch wenn auf der Basis der bisherigen Überlegungen zugestanden werden kann, dass der Bekannte des moralischen Akteurs kein größeres moralisches Recht hat als andere Personen, von ihm gerettet zu werden, hat der Akteur einen guten Grund, die Gruppe zu retten, in der sich sein Bekannter befindet. Nicht auf der Basis dieses Grundes handeln zu dürfen, obwohl die anderen guten Gründe in eine Pattsituation münden, ist nur einsichtig, wenn es korrekt wäre, dass moralische Probleme nur durch moralisch sanktionierte Gründe oder Verfahren gelöst werden dürfen. Es ist aber nicht klar, wie ein solches Prinzip begründet werden kann. Von den Vertreterinnen und Vertretern des Losverfahrens wird es denn auch schlicht vorausgesetzt. Es lässt sich auch nicht mit der hier nicht in Frage gestellten Vorstellung des Vorrangs der Moral stützen. Auch auf das Prinzip der Unparteilichkeit kann man hier nicht direkt zurückgreifen, weil es voraussetzen muss, was allererst zu begründen wäre. Im nächsten Abschnitt wird eine Lanze dafür gebrochen, dass auch die Zahl der Menschen, die gerettet werden können, einen guten, aber nicht moralischen Grund für eine Handlungsentscheidung in solchen Konstellationen darstellt.

3.4 NICHT JEDE RICHTIGE LÖSUNG EINES MORALISCHEN PROBLEMS

MUSS EINE MORALISCH RICHTIGE LÖSUNG SEIN

Ein Akteur, der vor der Entscheidung steht, ob er eine kleine Gruppe oder eine große Gruppe von Menschen retten soll, handelt falsch, wenn er nicht die große Gruppe rettet. Wenn das Zahlenverhältnis so gestaltet wird, dass auf der einen Seite das Leben von zwei Menschen, auf der anderen das von Tausenden von Menschen auf dem Spiel steht, wird dies deutlich. Es ist schlicht unvernünftig, in einer solchen Situation die kleinere Gruppe zu retten oder das Los entscheiden zu lassen. Beide der oben betrachteten Lösungsvorschläge erfassen einen Aspekt des Problems korrekt, ziehen aber die falschen Schlüsse. Die Zahl zählt tatsächlich, wie dies etwa Scanlon betont. Sie zählt aber nicht moralisch. Das sehen die Proponenten des Losverfahrens richtig. Sie übersehen aber, dass auch nicht-moralische Überlegungen

eine gewichtige Rolle im praktischen Denken spielen. Die These, dass die Zahl vernünftigerweise, aber nicht moralisch zählt, macht zwei offensichtlich keineswegs triviale Annahmen.

Die erste Annahme wurde bereits in der Einleitung eingeführt. Sie lautet, dass der Bereich des Praktischen weiter ist als der Bereich des Moralischen und nicht alle richtigen Antworten auf die praktische Frage auch moralisch richtige Antworten sein müssen. Etwas präziser gefasst lässt sich der Bereich des Praktischen als der Bereich des praktischen Denkens verstehen. Es setzt das Vermögen voraus, Handlungsgründe als solche zu identifizieren sowie ihr Gewicht und ihr Verhältnis zu anderen Gründen einzuschätzen. Dieses Vermögen lässt sich als praktische Vernunft bezeichnen.⁴⁹ Wenn nun davon ausgegangen wird, dass der Bereich des Praktischen vielfältig ist, meint dies zugleich, dass es eine Pluralität von Handlungsgründen gibt, die nicht alle auf eine basale oder fundamentale Art von Gründen zurückgeführt werden können. Anders formuliert: Es ist eine zu starke Annahme, dass es ein Vernunftkriterium geben muss, das einen einheitlichen Maßstab für alle Arten von Handlungsbegründungen liefert. Vielmehr ist von einer Vielfalt von Vernunftkriterien auszugehen, die situativ ins Verhältnis zueinander gesetzt werden müssen.⁵⁰ Der Bereich der Moral wurde konkret über eine bestimmte Begründungsstruktur eingeführt, von der kein Weg zur Relevanz der Zahl führt. Daraus lässt sich nun nicht schließen, dass die Zahl grundsätzlich nicht relevant sein kann für die Beantwortung der praktischen Frage.⁵¹ Wie eingangs betont wurde, wird hier offen gelassen, wie sich diese Darstellung grundsätzlich zur populären These des Vorrangs der Moral verhält. Im Fokus stehen lediglich dilemmatische moralische Konflikte. Die These vom Vorrang der Moral wird nicht unmittelbar in Frage gestellt, wenn nicht-moralische Gründe in einer moralischen Pattsituation den Ausschlag geben.

Die zweite Annahme besteht darin, dass es besser ist, wenn mehr Menschen überleben als wenn weniger überleben. Ohne diese Annahme wäre nicht einsichtig, weshalb ein Akteur mehr Grund haben sollte, die größere Gruppe zu retten als die kleinere. Wie die Kritik des Konsequentialismus im zweiten Kapitel gezeigt hat, ist diese Annahme keineswegs trivial. Offensichtlich ist, dass diese Handlungsoption zwar für die Menschen in der größeren Gruppe besser ist, für jene der klei-

49 Vgl. zum Beispiel P. FOOT, *Natural Goodness*, Oxford 2001, 12 f; U. STEINVORTH, *Was ist Vernunft? Eine philosophische Einführung*, München 2002, 21 ff.

50 Vgl. zum Beispiel F. KAMBARTEL, *Vernunft: Kriterium oder Kultur*, in: DERS., *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1989, 27–43, 34; B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, 17 f.

51 Das *onus probandi* für die Angemessenheit eines solchen Schlusses liegt bei seinen Vertretern. Neben den in den letzten beiden Abschnitten kritisierten und den hier nicht behandelten vertragstheoretischen Versuchen ist es auch denkbar, das Problem über einen pluralistischen Ansatz in der Moral zu lösen. Einen solchen Vorschlag macht Nagel. Der Unterschied zum hier gewählten Verfahren ist dann aber primär terminologischer Art. Vgl. T. NAGEL, *War and Massacre*, in: *Philosophy & Public Affairs*, 1/2 (1972), 123–144, 142 ff.

neren Gruppe aber schlechter. Das vergleichende normative Werturteil lässt sich so nicht direkt mit einem konstativen relationalen Urteil rechtfertigen. Es wurde aber aufgezeigt, dass dies kein zwingendes Argument gegen die Möglichkeit eines vergleichenden normativen Werturteils ist. Tatsächlich erscheint es durchaus angemessen zu urteilen, dass es besser ist, wenn mehr Menschen überleben als wenn weniger Menschen überleben oder gerettet werden. Das Urteil beruht nicht auf der Vorstellung, dass es besser ist, wenn mehr Menschen überleben, weil es so mehr an Leben gibt. Gemeint ist schlicht, dass es besser ist, wenn mehr Menschen überleben als weniger, weil es für Menschen gut ist, wenn sie überleben. Dieses Werturteil braucht keine weitere Begründung. Es wäre ein Fehler, die Sinnhaftigkeit dieses Urteils allein deshalb zu bestreiten, weil es auf der Basis der moralischen Perspektive nicht rekonstruiert werden kann.

Literatur

- ALEXY, ROBERT, *Die Gewichtsformel*, in: J. JICKELI/P. KREUTZ/D. REUTER (Hg.), *Gedächtnisschrift für Jürgen Sonnenschein*. 22. Januar 1938 bis 6. Dezember 2000, Berlin 2003, 771–792.
- ANDERSON, ELIZABETH, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge/Mass. 1995.
- ANSCOMBE, GERTRUDE E. M., *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33/124 (1958), 1–19.
- ANSCOMBE, GERTRUDE ELIZABETH MARGARET, *Who is wronged? Philippa Foot on Double Effect: One Point*, in: *The Oxford Review* 5 (1967), 16–17.
- BENTHAM, JEREMY, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, An Authoritative Edition by J. H. Burns and H. L. A. Hart, with a New Introduction by F. Rosen and an Interpretative Essay by H. L. A. Hart, Oxford 1996.
- BROAD, CHARLIE DUNBAR, *Five Types of Ethical Theory*, London 1979.
- BROOME, JOHN, *Weighing Goods. Equality, Uncertainty and Time*, Oxford 1991.
- DWORKIN, RONALD, *Taking Rights Seriously, New Impression with a Reply to Critics*, London 1978.
- DWORKIN, RONALD, *Rights as Trumps*, in: J. WALDRON (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford 1984, 153–167.
- FOOT, PHILIPPA, *Utilitarianism and the Virtues*, in: *Mind*, New Series 94/374 (1985), 196–209.
- FOOT, PHILIPPA, *Natural Goodness*, Oxford 2001.
- HILL, THOMAS E., *Making Exceptions without Abandoning the Principle: or How a Kantian Might Think about Terrorism*, in: DERS., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca 1992, 196–225.
- HOHFELD, WESLEY N., *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, hg. v. D. Campell/P. Thomas, with an Introduction by N. E. Simmonds, Aldershot 2001.
- KANT, IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff, Bd. IV, 385–463.
- KAMBARTEL, FRIEDRICH, *Vernunft: Kriterium oder Kultur? Zur Definierbarkeit des Vernünftigen*, in: DERS., *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1989, 27–43.
- KAMM, FRANCES M., *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford 2007.
- KIERKEGAARD, SÖREN A., *Furcht und Zittern, Gütersloh* 1986.
- KNELL, SEBASTIAN, *Sollen wir sehr viel länger leben wollen? Reflexionen zu radikaler Lebensverlängerung, maximaler Langlebigkeit und biologischer Unsterblichkeit*, in: DERS./M. WEBER (Hg.), *Länger leben? Philosophische und biowissenschaftliche Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2009, 117–151.
- LÜBBE, WEYMA, *Taurek's No Worse Claim*, in: *Philosophy & Public Affairs* 36/1 (2008), 69–85.
- MERKEL, REINHARD, *Wenn der Staat Unschuldige opfert*, in: *Die Zeit*, 08.07.2004, 33–34.

- NAGEL, THOMAS, *War and Massacre*, in: *Philosophy & Public Affairs* 1/2 (1972), 123–144.
- NAGEL, THOMAS, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. M. 1992.
- NAGEL, THOMAS, *Personal Rights and Public Space*, in: *Philosophy & Public Affairs* 24/2 (1995), 83–107.
- NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Kritik des Konsequentialismus*, München 1993.
- NOZICK, ROBERT, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 1974.
- PARFIT, DEREK, *On What Matters, Volume One*, Edited and Introduced by Samuel Scheffler, Oxford 2011.
- PETTIT, PHILIP, *Introduction*, in: DERS. (Hg.), *Consequentialism*, Aldershot 1993, xiii–xix.
- PETTIT, PHILIP, *Consequentialism*, in: P. SINGER (Hg.), *A Companion to Ethics*, paperback edition with corrections reprinted, Oxford 1997, 230–240.
- PRICHARD, HAROLD ARTHUR, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, in: DERS., *Moral Obligation*, reprint, Oxford 1971, 1–17.
- RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice*, revised ed., Cambridge/Mass. 1999.
- RAZ, JOSEPH, *Practical Reason and Norms*, repr. with a new postscript, Princeton 1990.
- RAZ, JOSEPH, *Numbers, with and without contractualism*, in: *Ratio XVI*/4 (2003), 346–367.
- REGAN, DONALD H., *Why Am I My Brother's Keeper?*, in: J. R. WALLACE U. A. (Hg.), *Reason and Value: themes from the moral philosophy of Joseph Raz*, Oxford 2004, 202–230.
- REGAN, TOM, *The case for animal rights*, London 1983.
- SCANLON, THOMAS M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass. 1998.
- SCHEFFLER, SAMUEL, *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, revised edition, reprinted, Oxford 2003.
- SCHROTH, JÖRG, *Deontologie und die moralische Relevanz der Handlungskonsequenzen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 63/1 (2009), 55–75.
- SEN, AMARTYA, *Rights and Agency*, in: *Philosophy and Public Affairs* 11/1 (1982), 3–39.
- SIDGWICK, HENRY, *The Methods of Ethics*, London 1907.
- SIEP, LUDWIG, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt a. M. 2004.
- SLOTE, MICHAEL, *Satisficing Consequentialism*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 58 (1984), 139–163.
- STEINVORTH, ULRICH, *Was ist Vernunft? Eine philosophische Einführung*, München 2002.
- TAUREK, JOHN M., *Should the Numbers Count?*, in: *Philosophy and Public Affairs* 6/4 (1977), 293–316.
- THOMSON, JUDITH JARVIS, *The Realm of Rights*, Cambridge/Mass. 1990.
- TIMMERMANN, JENS, *The Individualist Lottery: How People Count, but not their Numbers*, in: *Analysis* 64/2 (2004), 106–112.
- VELLEMAN, DAVID J., *A Right of Self-Termination?*, in: *Ethics* 109/3 (1999), 606–628.
- VLASTOS, GREGORY, *Justice and Equality*, in: K. E. BOULDING U. A., *Social justice*, hg. v. R. B. Brandt, Englewood Cliffs/N.J. 1962, 31–72.
- WILLIAMS, BERNARD, *A critique of utilitarianism*, in: J. J. C. SMART/B. WILLIAMS (Hg.), *Utilitarianism: For and against*, Cambridge 1973, 75–150.
- WILLIAMS, BERNARD, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.