

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 41 (1994)

Heft: 1-2

Artikel: Intersubjektivität und Objektivität der moralischen Werte

Autor: Corradini, Antonella

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761157>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ANTONELLA CORRADINI

Intersubjektivität und Objektivität der moralischen Werte

I

Ein Charakteristikum der modernen und gegenwärtigen ethischen Forschung besteht in der Ablehnung einer objektiven Wertdimension, wobei die Objektivität, auf die man sich bezieht, im starken Sinn als die dem Objekt innewohnende Objektivität verstanden wird. Die Gründe für diesen Skeptizismus gegenüber den objektiven Werten sind oft zweifacher Natur: Einerseits wird bestritten, daß es objektive Werte gibt (ontologischer Wertskeptizismus), andererseits, daß der Mensch über irgendeinen Zugang zu objektiven Werten verfügt (erkenntnistheoretischer Wertskeptizismus). Selbstverständlich sind diese beiden Formen von Skeptizismus nicht voneinander zu trennen; im Gegenteil, sie haben ihren Ursprung in ein und derselben Grundannahme. Es handelt sich letztendlich um die empiristische Voraussetzung, aus der sich im ersten Fall ergibt, daß nur das empirisch Gegebene als existent anerkannt wird, während sie im zweiten Fall zu einer Klassifizierung unserer Erkenntnisse in logisch-formale Erkenntnisse (tautologischer Art) und in empirische führt, wobei die Rolle der eidetisch-rationalen Evidenzen bei dem Erwerb eines inhaltsreichen Wissens über die Welt bestritten wird.

Natürlich darf hier nicht verschwiegen werden, daß einflußreiche zeitgenössische Strömungen den eben angesprochenen Ansatz radikal in Frage gestellt haben, allen voran die Phänomenologie realistischer und objektivistischer Prägung (unter ihren Vertretern sei hier z. B. auf

M. Scheler, N. Hartmann, D. v. Hildebrandt hingewiesen). Diese Strömung hat einerseits bestritten, daß sich das Gegebene mit dem empirisch Gegebenen schlechthin identifizieren läßt; andererseits hat sie eine Art eidetischer Erkenntnis (die Wesensschau) zum Thema gemacht, die uns den Zugang zu einer Welt von Wesenheiten und damit auch von objektiven und unveränderlichen Werten ermöglicht. Es gibt jedoch keinen Zweifel, daß dem heutigen Empfinden nach die methodologischen und inhaltlichen Voraussetzungen der phänomenologischen Schule auf schwachen Füßen stehen und daß in dieser Mißtrauenshaltung gegenüber so starken Annahmen die Wurzel zu suchen ist für den so verbreiteten zweifachen Wertskeptizismus, den ontologischen und den erkenntnistheoretischen, von dem am Anfang die Rede war.

Meine Aufgabe liegt nicht darin, an dieser Stelle eine historische Analyse des Ursprungs und der Gründe für die in der Moderne aufgetretene Subjektivierung des Wertbegriffs einzuleiten. Ich will hier vielmehr unsere Aufmerksamkeit auf die Folgen lenken, die dieser Prozeß hinsichtlich des Problems der Begründung des Moralischen nach sich zieht. Wenn nämlich im Rahmen einer objektivistischen Wertkonzeption das Wesen der Moral im Respektieren und Anerkennen einer außerhalb des Menschen liegenden Wertordnung besteht, auf deren Grundlage sich die moralisch richtigen Normen und Verhaltensweisen identifizieren lassen, dann muß, wer die Existenz objektiver Werte bestreitet, notwendigerweise einen anderen Weg einschlagen, um ein Wert- und Normensystem aufzubauen. Die Ausgangsdaten sind in diesem Fall die Werte, so wie sie von den Menschen in einer gegebenen Gesellschaft in einem gegebenen historischen Moment geschaffen und erlebt werden, die tatsächlichen Präferenzen, wie man üblicherweise sagt, die sie zum Ausdruck bringen. Wie ist es bei diesen Voraussetzungen möglich, ein System moralischer Normen aufzustellen? Philosophiegeschichtlich stehen wir hier vor zwei Grundtypen von Antworten auf diese Frage, von denen die eine zu einer deontologischen, die andere zu einer teleologischen Moralität führt.

Der erstgenannte Typ, den wir hier nur kurz streifen wollen, entspricht der kantischen Position. In dem Moment, in dem für Kant die Neigungen oder, wie ich mit einem moderneren Ausdruck sagen möchte, die subjektiven Präferenzen alle und ausnahmslos egoistisch sind, können sie für ihn keine angemessene Basis der Ethik darstellen. Diese erhält er vielmehr dadurch, daß er von den Präferenzen des empiri-

schen Subjekts völlig absieht und das Proprium der Moralität auf das Anerkennen objektiver und überindividueller Pflichten (deontologischer Ansatz) zurückführt. Da jedoch keine inhaltlichen Kriterien vorliegen, anhand deren man bestimmen kann, was Gegenstand der Pflicht ist (jede inhaltliche Ethik ist nämlich für Kant eudämonistisch, und also – in seinem Sinn – egoistisch), kann das Gesollte einzig und allein ausgehend von der Übereinkunft aller Subjekte erkannt werden, wobei sich Kant nicht mehr auf empirische, sondern auf vernünftige Subjekte bezieht, und die Vernunft als das Vermögen angesehen wird, die ermöglicht, die Ebene der Empirie zu verlassen und zu der noumenischen Dimension zu gelangen. Hieraus resultiert die kantische Definition der Pflicht als «eigenes notwendiges Wollen», verstanden als der transzendental geläuterte Wille aller Vernunftswesen.

Im Gegensatz zur erstgenannten steht in vieler Hinsicht die zweite Antwort, die in der Philosophiegeschichte auf meine Ausgangsfrage gegeben wurde und die im allgemeinen die Auffassung widerspiegelt, die ich subjektivistisch-utilitaristisch nennen werde. Wenn Kants Meinung nach die egoistische Natur der subjektiven Präferenzen verhindert, daß letztere die Grundlage der Moral darstellen können, so sind für die Subjektivisten die einzigen Daten, die als Ausgangspunkt bei dem Versuch, das ethische Phänomen zu rekonstruieren, dienen können, gerade die subjektiven Präferenzen der Individuen, so wie sie *de facto* sind und wie sie empirisch erfaßbar sind.

Im Unterschied zu Kant denken nicht alle Subjektivisten, daß die Präferenzen der einzelnen schlechthin egoistisch sind. Neben denen, die diese These vertreten (z. B. Hobbes) gibt es andere, die wie Hume in den subjektiven Präferenzen sowohl eine egoistische als auch eine altruistische Komponente sehen, kraft deren jeder Mensch auch Wohlwollen (*benevolence*) gegenüber den anderen Menschen empfindet. Dieses Wohlwollen, das dieser Auffassung nach dem menschlichen Wesen eigentümlich ist, entspringt jedoch nicht einer Anerkennung des objektiven Wertes des anderen, sondern vielmehr einem Interesse, das ein jeder am Wohl des anderen hat, so daß es nicht notwendig ist, die Ebene der subjektiven Präferenzen zu verlassen, um einem möglichen altruistischen Verhalten Rechnung zu tragen. Das Grundprinzip der Moral ist dementsprechend die Maximierung der Befriedigung der subjektiven Präferenzen (teleologisch-utilitaristisches Kriterium). Dennoch erkennen auch die extremsten Subjektivisten an, daß die Präferenzen der einzelnen, d. h. die Inhalte des Wollens der einzelnen Indi-

viduen, als solche nicht moralisch verbindlich sein können und daß die Moralität, vor allem kraft ihrer sozialen Natur, es notwendig macht, den geschlossenen Kreis der persönlichen Präferenzen zu verlassen, um zu einer überpersönlichen Ebene zu gelangen.

Da der subjektivistische Ansatz sich die Möglichkeit versperrt, daß dies durch das allgemeine Anerkennen einer objektiven Wertordnung geschieht, greift er meistens zu formalen Verfahren, die eine Selektion und Auswahl der Präferenzen der einzelnen Handelnden gestatten. Ich werde diese Verfahren mit dem allgemeinen Begriff Universalisierungsmethode bezeichnen, weise jedoch darauf hin, daß ich diesen Begriff nicht auf eine einheitliche Methode beziehe, sondern vielmehr auf eine Gruppe verwandter Prinzipien, wie z. B. das Universalisierbarkeitsprinzip im engen Sinn, die goldene Regel oder das Prinzip der Unpersönlichkeit der ethischen Entscheidung.

Auf die einzelnen Prinzipien und ihre wechselseitigen Beziehungen möchte ich hier nicht eingehen. Wichtig im Rahmen dieses Beitrags ist der Hinweis, daß alle diese Prinzipien nach subjektivistischer Auffassung ein und dieselbe Aufgabe lösen sollen, die darin besteht, eine Mediation herzustellen zwischen den verschiedenen subjektiven Präferenzen, und zwar durch die Auswahl derjenigen, die nicht einem bloß persönlichen Gesichtspunkt entspringen, sondern einer für alle Betroffenen intersubjektiv gültigen Sicht.

Dieser kurze Überblick zeigt somit, daß die für einen Großteil der zeitgenössischen ethischen Forschung typische Ablehnung der objektiven Werte als solche durchaus nicht dazu führt, daß die Objektivitätsproblematik bezüglich des Moralischen beiseite geschoben wird. Im Gegenteil, sie wird von neuem gestellt, aber in dem abgeschwächten Sinn einer intersubjektiven Gültigkeit eines Wertes oder einer Norm. Wichtig ist zu betonen, daß sich die kantische Auffassung sowie auch die utilitaristische, obwohl sie in vieler Hinsicht an entgegengesetzten Fronten kämpfen, durchaus nicht in der Annahme unterscheiden, daß die moralische Objektivität als schwache Objektivität zu verstehen sei: Stehen die Aggregationsformeln der Interessen von einzelnen oder Gruppen im Vordergrund – wie im Subjektivismus – oder die transzendental begründete Übereinkunft aller rationalen Subjekte – wie in den Theorien kantischer Herkunft –, ist der Hauptgedanke im Grunde ähnlich: Es gibt keine andere Objektivität von Normen oder Werten als die von ihrer intersubjektiven Gültigkeit gewährleistete. Die Universalisierungsmethode wird damit in dem einen wie in dem anderen Fall als

das Verfahren betrachtet, mit dessen Hilfe sich die Dimension der moralischen Objektivität, verstanden als Intersubjektivität, einführen läßt.

Ziel dieses Beitrags, in dem ich mich vor allem mit den subjektivistischen Positionen beschäftigen möchte, ist es, festzustellen, ob die schwache Objektivität plausiblerweise die starke ersetzen kann. Unter Vorwegnahme meiner Antwort muß gesagt werden, daß dies meiner Meinung nach nicht möglich ist, insofern als die Intersubjektivität nicht als hinreichende Bedingung für die Objektivität angesehen werden kann, und dies aus zumindest zwei unterschiedlichen Gründen: erstens, weil die Anwendung der intersubjektiven Verfahren selbst die Anerkennung materialer moralischer Prinzipien voraussetzt, deren Objektivität nicht mit ihrer intersubjektiven Gültigkeit zusammenfällt; zweitens, weil die Objektivität eines durch Universalisierung erlangten Normensystems, wollte man sie rechtfertigen, immer auf ihre im starken Sinne verstandene Objektivität verweist.

Die Bedeutung dieser beiden Aspekte wird sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit bei der Analyse der folgenden Fragen zeigen: 1. Die Präferenzen welcher Subjekte werden aggregiert? 2. Welche Präferenzen werden aggregiert?

II

Das utilitaristische Prinzip besagt, daß in jeder Situation der größtmögliche Nutzen für alle beteiligten Individuen zu realisieren sei. Diese knappe Formel läßt jedoch zumindest zwei Fragen von grundlegender Bedeutung offen: 1. Worin besteht der größtmögliche Nutzen der beteiligten Individuen? 2. Wer sind die beteiligten Individuen? Im Folgenden wird ersichtlich, daß die beiden Fragen in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen und daß die Antwort auf die eine wie auf die andere den Rückgriff auf eine Werttheorie voraussetzt.

Mir scheint es wichtig, zwischen dem Utilitarismus, verstanden als Pflichttheorie, und dem Utilitarismus im Sinne einer Werttheorie zu unterscheiden, auch wenn diese Unterscheidung nicht immer getroffen wird. Im erstgenannten Fall deckt sich das utilitaristische Prinzip mit dem teleologischen oder konsequentialistischen und besteht darin, die Pflicht als Maximierung des Guten zu definieren, wie auch immer dieses Gute beschaffen sein mag. Im zweiten Fall deckt sich der Utilitarismus nicht mit der Teleologie schlechthin, sondern stellt eher eine

besondere Form von teleologischer Theorie dar, da er sich auf eine Werttheorie stützt, die eine spezifische Interpretation des moralisch Guten liefert. Historisch gesehen ist der Utilitarismus gleichzeitig Pflichttheorie und Werttheorie, wobei letztere meist eudämonistischer Prägung ist (daher die klassische utilitaristische Formel: Ziel der ethischen Entscheidungen ist, das «größte Glück der größten Zahl» zu verwirklichen).

Die fehlende Unterscheidung zwischen diesen beiden Ebenen führt jedoch oft dazu, daß der Utilitarismus als wertneutrale Theorie dargestellt wird, die in dem bloßen formalen teleologischen Mechanismus besteht und daher keiner inhaltlichen Begründung bedarf. Dies hat Auswirkungen auch auf das Problem, das uns speziell in diesem Teil interessiert, d. h. welche Subjekte bei einer ethischen Entscheidung zu berücksichtigen sind. Die Bestimmung des Bezugsbereichs der Ethik wird nämlich oft als faktische Frage betrachtet, während die Antwort darauf in Wirklichkeit von der zugrundeliegenden Werttheorie entscheidend beeinflußt wird. Festzulegen, wer die Betroffenen sind, heißt nämlich nichts anderes als festzulegen, wer Objekt der ethischen Handlung sein soll, was gleichbedeutend damit ist zu bestimmen, wer wertvoll ist. Die wertvolle Beschaffenheit eines Individuums – wie auch eines Sachverhalts – wird jedoch auf der Grundlage normativer Prinzipien bestimmt, die einige natürliche Charakteristika des fraglichen Individuums auszeichnen und sie für positiv erklären. Im Folgenden werden wir sehen, daß unterschiedliche Theorien auch in unterschiedlicher Weise determinieren, welche die normativ relevanten Charakteristika sind, aufgrund deren ein Individuum dem Bezugsbereich der Ethik zugeordnet wird. Keine Theorie beschränkt sich jedoch darauf festzustellen, welche die Betroffenen sind; alle setzen – oft implizit – eine Werttheorie voraus, auf deren Grundlage sie ihren Anwendungsbereich abgrenzen.

Für den Utilitarismus besteht dieser oft aus «allen empfindenden Wesen». Dieser Auffassung nach ist also das moralisch relevante Charakteristikum eines Individuums seine Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden. Bekanntlich geht diese Definition des moralischen Subjekts auf J. Bentham zurück, und auf sie berufen sich in jüngster Zeit diejenigen Utilitaristen, die, wie z. B. P. Singer, den Anwendungsbereich der ethischen Prinzipien auch auf die «nicht-menschlichen Tiere»¹ ausdeh-

¹ SINGER, Peter, *Practical Ethics*. Cambridge 1979; dt.: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984, Kap. 3.

nen wollen. Da der Besitz der Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, sowohl den Menschen als auch den Tieren gemeinsam ist, betrifft das utilitaristische Prinzip der Lustmaximierung und der Leidensminimierung beide in gleicher Weise, und folglich können Tiere mit vollem Recht als moralische Subjekte bezeichnet werden.

Der diskutabile Aspekt der Argumentation Singers liegt jedoch darin, daß er die theoretischen Grundlagen für die Befreiungsbewegung der Tiere zu liefern glaubt, indem er sich einzig und allein auf das formale Prinzip der Gleichheit oder Universalisierbarkeit beruft², verbunden mit dem utilitaristischen Prinzip, das er für unproblematisch hält. Er argumentiert folgendermaßen:

Aufgrund des utilitaristischen Prinzips ist uns geboten, die Lust zu maximieren und den Schmerz zu minimieren;

Aufgrund des Gleichheitsprinzips ist uns geboten, gleiche Fälle gleich zu behandeln, also:

Es ist moralisch nicht zulässig, das Leiden eines Tieres geringer einzuschätzen als das Leiden eines Menschen. Der Speziezist (d. h. derjenige, der die Angehörigen der eigenen Spezies bevorzugt) verletzt das Gleichheitsprinzip ebenso wie die Rassisten oder die Sexisten.

Es ist jedoch klar, daß diese Argumentation Gesichtspunkte für formal und folglich wertneutral ausgibt, die in Wirklichkeit materialer Natur sind. Warum sollte denn ausgerechnet die Fähigkeit, Lust und/oder Schmerz zu empfinden, als moralisch relevant angesehen werden? Weder bei Bentham noch bei Singer läßt sich eine Rechtfertigung für diese Annahme ausfindig machen. Letzterer beschränkt sich darauf zu bemerken, daß die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden «die einzig vertretbare Grenze für die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer [ist]. Diese Grenze durch irgendwelche anderen Merkmale wie Intelligenz oder Rationalität festsetzen hieße sie auf willkürliche Weise festsetzen».³

Warum sollte aber, selbst wenn wir die Richtigkeit dieses Prinzips voraussetzen, das Leiden eines Tieres genauso zählen wie das Leiden eines Menschen? Das läßt sich sicherlich nicht aus dem Prinzip der

² «Das Argument für die Erweiterung des Prinzips der Gleichheit über unsere Gattung hinaus ist einfach – so einfach, daß es dazu lediglich bedarf, das Wesen des Prinzips der gleichen Interessenerwägung klar zu verstehen» (SINGER, *Practical Ethics* 71, vgl. Anm. 1).

³ SINGER, *Practical Ethics* 73, vgl. Anm. 1.

Gleichheit ableiten, da dies zwar vorschreibt, gleiche Fälle gleich zu behandeln, aber nicht festsetzt, wann zwei Fälle gleich sind. Die Gleichheit von Mensch und Tier in dieser Hinsicht wird vielmehr ausgehend von einer Wertlehre quantitativer Art vertreten, die keine qualitativen Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen der Lust und des Schmerzes anerkennt. Allein auf der Grundlage dieser Voraussetzung kann Singer behaupten: «Wie schlimm ein Schmerz ist, hängt davon ab, wie intensiv er ist und wie lange er dauert, aber Schmerzen derselben Intensität und Dauer sind gleich schlimm, sowohl für Tiere als auch für Menschen». ⁴ Die Argumentation Singers zugunsten der These der moralischen Gleichheit von Menschen und Tieren ist somit nur dem Schein nach formal und wertneutral. In Wirklichkeit setzt sie präzise evaluative Optionen voraus, und nur aufgrund ihres impliziten und dogmatischen Charakters bedürfen diese Voraussetzungen scheinbar keiner Rechtfertigung.

Wenn Singer in seinem Versuch, für die These der moralischen Gleichheit von Mensch und Tier eine utilitaristische Begründung zu liefern, scheitert, so muß auch gesagt werden, daß diese These kein Charakteristikum des Utilitarismus als solchen darstellt. Er ist auch mit der Auffassung zu vereinbaren, daß die menschlichen Interessen und Präferenzen prinzipiell mehr zählen als die der Tiere. In diesem Fall wird man einen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier anerkennen müssen und die Charakteristika, die den Status von moralischem Subjekt definieren, auf Eigenschaften zurückführen, die spezifisch menschlich sind. Hierzu gehören z. B. die Rationalität, das Bewußtsein, die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die Autonomie, die Freiheit und was sich daraus – vom ethischen Standpunkt her gesehen – ergibt, d. h. die moralische Verantwortung und Zurechnungsfähigkeit. Die philosophische Tradition bezeichnet üblicherweise Individuen mit diesen Charakteristika als «Personen». Der Bezugsbereich der Ethik besteht dann, zumindest primär, aus Personen, wobei der hier verwendete Begriff von Person zugleich deskriptiver und präskriptiver Natur ist: Er bezeichnet einige natürliche Eigenschaften, die als moralisch positiv erklärt werden.

Wenn nun viele vielleicht gegen den Vorschlag, Tieren und Menschen denselben Status zuzuerkennen, Einwände vorbrächten, dann würde vermutlich der Vorschlag, den Bereich der bei einer ethischen

⁴ SINGER, *Practical Ethics* 77, vgl. Anm. 1.

Entscheidung zu berücksichtigenden Individuen mit der Menge der beteiligten Personen zu identifizieren, wahrscheinlich eine größere Resonanz finden. Hierbei darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß der Begriff «Person» eine tiefe semantische Doppeldeutigkeit in sich birgt, die deutlich wird, wenn man die Extension des Begriffs bestimmen will: Ist der Begriff «Person» mit dem Begriff «Mensch» extensionsgleich, oder könnte man behaupten, daß es Menschen gibt, die keine Personen sind? Bei genauem Hinsehen hängt die Antwort auf diese Frage ganz wesentlich davon ab, welche Konzeption von Person man vertritt. Wir werden hier vor allem zwischen einer – wie ich sie nennen werde – metaphysisch-substantialistischen und einer empirisch-funktionalistischen Konzeption unterscheiden.

Die erstgenannte Konzeption entspricht der von Boethius stammenden Definition der Person als *rationalis naturae individua substantia*. Was bedeutet es nun, der Person eine substantielle Natur zuzusprechen? Die Substanz ist dasjenige, dem das Sein an sich zukommt, und nicht als Determination von etwas anderem. Ihre Attribute spezifizieren sie also, aber sie konstituieren sie nicht, so daß das eventuelle Fehlen eines Attributs keine Modifizierung der Natur des substantiellen Wesens mit sich bringt. Wenn die Person, wie Boethius sie definiert, eine Substanz ist, dann wird ein Wesen nicht so sehr als Person bezeichnet, weil in ihm die für eine Person typischen Charakteristika (wie die Rationalität, die Selbstbewußtheit u.s.w.) tatsächlich vorhanden sind, sondern vielmehr aufgrund seines personalen Substrats, das dieses Wesen primär als Matrix für Fähigkeiten und Dispositionen konstituiert. Folglich betrifft die Wertpositivität, die mit der Zuordnung der Qualifikation Person einhergeht, in erster Linie die personale Substanz und die manifesten Eigenschaften nur insofern, als sie einem personalen Substrat inhärieren. Die vorhin als empirisch-funktionalistisch bezeichnete Konzeption hingegen sieht die Person nicht als substantielle Einheit, sondern identifiziert sie mit der Menge ihrer manifesten Eigenschaften, die sie also nicht nur spezifizieren, sondern auch konstituieren. Das tatsächliche Vorhandensein solcher Eigenschaften ist daher entscheidend dafür, daß einem Wesen die personale Natur zugesprochen wird. Die Wertpositivität kommt folglich ausschließlich der Menge der manifesten Eigenschaften zu, die als typisch für ein personales Wesen festgelegt wurde.

Wie nun unschwer zu erkennen ist, werden die unterschiedlichen Ausgangspunkte der beiden Konzeptionen die Vertreter der einen und der anderen zu unterschiedlichen Meinungen hinsichtlich des Problems

führen, ob es Menschen gibt, die keine Personen sind. Dieses Problem stellt sich heutzutage insbesondere bei den Angehörigen der menschlichen Spezies, die noch nicht oder nicht mehr in der Lage sind, die für eine Person charakteristischen Fähigkeiten auszuüben, wie z. B. die Rationalität oder die Fähigkeit der Selbstbestimmung. Sind sie Personen, d. h. gehören sie zu der Zahl derer, die bei einer Entscheidung, die die Bezeichnung moralisch beansprucht, zu berücksichtigen sind? Die Antwort auf diese Frage ist schon in der vorangegangenen Charakterisierung der beiden Personbegriffe vorgezeichnet. In dem Augenblick, in dem – so die erste Konzeption – die personale Natur primär dem Substrat und nicht seinen Determinierungen zukommt, ist jedes Mitglied der menschlichen Spezies als solches eine Person. Der akzidentelle Mangel bestimmter Eigenschaften oder ihr Vorhandensein in einem potentiellen Stadium stellt durchaus nicht die personale Natur des behinderten oder noch nicht voll entwickelten Subjekts in Frage. Der zweiten Konzeption nach ist es hingegen durchaus plausibel, daß bestimmte Menschen keine Personen sind: Da nämlich die Personalität mit der tatsächlichen Fähigkeit zusammenfällt, die für eine personale Natur typischen Dispositionen zu verwirklichen, dürfen all die Menschen, die diese Fähigkeit nicht tatsächlich besitzen, nicht als Personen betrachtet werden. In der heutigen Debatte über die bioethischen Fragen sind in der Tat viele nicht gewillt, noch nicht entwickelte Individuen als Nicht-Personen schlechthin zu betrachten. Man zieht es hier meist vor, von «potentiellen Personen» zu sprechen. Einerseits leugnet man somit nicht, daß z. B. Föten und Embryonen eine personale Natur besitzen; man behauptet andererseits jedoch, daß diese personale Natur nur in inchoativer und potentieller Form vorhanden ist. Hieraus wird oft gefolgert, daß der Fötus zwar, da er Person ist, Wert besitzt, da er aber «potentielle Person» ist, im Vergleich zu einem Wesen, das seine Potentialitäten als Person verwirklicht hat, geringeren Wert besitzt. Die Entwicklungsstufe würde somit auch die Wertstufe der potentiellen Person bestimmen.

Nun bin ich allerdings der Meinung, daß diese Konzeption nur dem Schein nach zwischen den beiden vorher angeführten Positionen liegt und daß sie in Wirklichkeit voll und ganz die Voraussetzungen der letztgenannten teilt. Wenn man von einer substantialistischen Konzeption ausgeht, ist es nämlich in erster Linie nicht korrekt, von potentiellen Personen zu sprechen, da die Potentialität eines Fötus in Bezug auf die Menge seiner manifesten Eigenschaften erklärt wird, und nicht

in Bezug auf seine personale Natur als solche, die ihm schon vom Moment der Empfängnis an tatsächlich gegeben ist. Wenn darüber hinaus die Wertpositivität primär dem personalen Substrat inhärent ist, bestimmt die Entwicklungsstufe eines Fötus nicht seine Wertstufe als Person: Ein Fötus, der ein fortgeschritteneres Entwicklungsstadium erreicht hat, besitzt keinen höheren Grad an personaler Natur als ein Fötus, der sich in einem niedrigeren Entwicklungsstadium befindet. Ersterer hat sicherlich eine größere Menge an Potentialitäten verwirklicht als letzterer, aber daß diese Tatsache bei ersterem zu einem größeren Besitz an personaler Natur führt, läßt sich nur aufgrund einer funktionalistischen Konzeption vertreten, die die Wertpositivität den bloßen manifesten Eigenschaften zuschreibt.

Die Berufung auf den Begriff «potentielle Person» stellt also keine echte Alternative zu der funktionalistischen Position dar; sie kann im Gegenteil auf letztere zurückgeführt werden. Diese Position geht von der Grundvoraussetzung aus, daß einzig und allein die empirisch erfaßbaren Eigenschaften für die Bestimmung der Extension des Begriffs Person relevant sind, und damit ist sie zweifellos dem Utilitaristen willkommen, der eine Theorie auf empirischer Grundlage vertritt und sie folglich einer substantialistischen Konzeption vorzieht, die sich hingegen auf einen ontologischen Personbegriff stützt. Die Tatsache, daß empirische Eigenschaften als normativ relevante Charakteristika ausgewählt werden, bedeutet jedoch nicht, daß das Prinzip, das die Wertpositivität dieser Eigenschaften erklärt, dadurch in ein empirisches, also faktisch-deskriptives Prinzip verwandelt wird. Es ist hingegen normativer Natur und bedarf daher einer Rechtfertigung, die sich nicht ausschließlich auf Gründe faktisch-empirischer Art beruft.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß unsere bisherigen Untersuchungen in diesem Abschnitt folgendes ergeben haben: Will man festlegen, welche Subjekte bei einer ethischen Entscheidung zu berücksichtigen sind, so ist dies nur unter der Voraussetzung möglich, daß man bestimmte valuative Prinzipien akzeptiert, die einige Eigenschaften der möglichen moralischen Subjekte als normativ relevant auszeichnen. Ist nun einmal der normative Charakter dieser Prinzipien festgestellt, erhebt sich die Frage, wie eine solche Normativität zu verstehen ist. Dem subjektivistischen Gesichtspunkt nach ergibt sich jedes normative Prinzip aus einem intersubjektiven Verfahren. Aber wie kann die Normativität dieser Prinzipien durch ein intersubjektives Verfahren gerechtfertigt werden, wenn die Annahme eines solcher Prinzipien –

insofern als es in bestimmter Weise den Bereich der zu berücksichtigenden Interessen umgrenzt – eine Möglichkeitsbedingung der Anwendung des Verfahrens selbst darstellt?

III

Wenden wir uns nun dem zweiten Problem zu, das ich untersuchen möchte: Welche Präferenzen werden aggregiert? Wie wir bereits gesehen haben, vertritt der Subjektivismus die These, daß sich die moralische Ordnung aus den subjektiven Präferenzen ergibt, so wie sie von einzelnen oder Gruppen in einer bestimmten Gesellschaft und in einem bestimmten Zeitpunkt erlebt und zum Ausdruck gebracht werden. Die Frage nach den Präferenzen anderer ist eine empirische Frage: Man kann feststellen, daß die Angehörigen einer bestimmten sozialen Gruppe bestimmte Interessen, Wünsche und Neigungen haben, die sich in der Formulierung von Präferenzen konkretisieren. Diese Präferenzen sind also nicht von normativen Parametern abhängig: Auf dieser Ebene steht kein Kriterium zur Unterscheidung von «guten» und «schlechten» Präferenzen zur Verfügung: alle müssen gleichermaßen in Betracht gezogen werden, ob es sich nun um die Präferenzen eines Sadisten oder eines Heiligen handelt.

Der Übergang von der faktischen zur normativen Ebene erfolgt erst in dem Moment, in dem eine Mediation zwischen den subjektiven Präferenzen stattfindet, die sich an intersubjektiven Kriterien orientiert; im Rahmen des Utilitarismus behauptet man z. B. oft, daß die moralische oder soziale Präferenz aus einer unparteilichen Betrachtung aller individuellen Präferenzen hervorgeht. Erst die Aggregation der Präferenzen nach dieser intersubjektiven Modalität schafft also die Grundlage für die moralische Ebene. Vorher und unabhängig davon sieht sich ein Subjektivist strenggenommen außerstande, moralische Maßstäbe anzulegen. Vor die Frage gestellt, welche Präferenzen zu aggregieren seien, kann ein Subjektivist, der seinen Grundannahmen nicht widersprechen will, nur antworten: «Alle, unabhängig von ihrer moralischen Qualität». Tatsächlich sind allerdings heute viele Utilitaristen der Meinung, daß nicht alle Präferenzen zu berücksichtigen und dann nach der utilitaristischen Funktion zu maximieren sind. Das bedeutet also, daß man Präliminarkriterien für eine Auswahl aufstellen muß, mit deren Hilfe sich bestimmen läßt, welche Präferenzen einer

Berücksichtigung wert sind. Wie kann man nun eine solche Selektion der Präferenzen vornehmen, ohne gegen die Grundannahme des Subjektivismus zu verstoßen, nach der keine materialen Wertmaßstäbe bestehen?

Einige Autoren umgehen die Schwierigkeit, indem sie bestreiten, daß bei der Auswahl der zu aggregierenden Präferenzen moralische Gesichtspunkte eine Rolle spielen. Laut R.B. Brandt z. B. genügen Fakten plus Logik, um eine Kritik unserer effektiven Wünsche vorzunehmen. Viele dieser Wünsche sind nämlich irrational, d. h. unfähig, einer «kognitiven Psychotherapie» standzuhalten. Er bezeichnet damit ein Verfahren, in dem wir wiederholt unsere effektiven Wünsche mit der uns zur Verfügung stehenden relevanten Information vergleichen. Wenn wir also einen Wunsch im Lichte der Fakten und der Logik analysiert haben und uns immer noch mit ihm identifizieren können, dann stehen wir vor einem rationalen Wunsch, den es zu berücksichtigen gilt; andernfalls ist er irrational und muß daher fallengelassen werden. In dem gesamten Verfahren spielen dennoch moralische Werte und Intuitionen nicht die geringste Rolle: Die kognitive Psychotherapie ist, so Brandt, «value-free reflection»⁵.

Dies stimmt jedoch nur, wenn – entsprechend der von Brandt vertretenen rationalistischen Sicht – das moralisch Gute auf das zurückgeführt wird, was den wohlüberlegten und langfristigen Interessen der beteiligten Individuen nachkommt. Nicht alle Utilitaristen vertreten aber diesen rationalistischen Standpunkt. J.C. Harsanyi ist z. B. der Meinung, daß sich die Präliminarselektion der Präferenzen nicht darauf beschränken darf, diejenigen auszuschließen, die nicht den rationalistischen Kriterien entsprechen, sondern darüber hinaus auch diejenigen beiseite lassen muß, die zwar rational sind, aber einer antisozialen Haltung entspringen «such as sadism, envy, resentment and malice»⁶. Aber was heißt das denn anderes als einzuräumen, daß wir – entgegen der These des Subjektivismus – über moralische Kriterien verfügen, die uns zwischen guten und schlechten Präferenzen zu unterscheiden erlauben, Kriterien, die sich nicht aus der Aggregation der Präferenzen ergeben, sondern vielmehr deren Möglichkeitsbedingung darstellen?

⁵ BRANDT, Richard B., *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979, 113.

⁶ HARSANYI, John C., *Morality and Theory of Rational Behavior*, in: SEN, A./WILLIAMS, B. (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge 1982, 56.

R.M. Hare, ein weiterer utilitaristischer Autor, der in anderer Hinsicht der Position von Harsanyi sehr nahesteht, versucht diese Aporie zu vermeiden, indem er bestreitet, daß die Anwendung des Aggregationsverfahrens eine Vorunterscheidung zwischen guten und schlechten Präferenzen erfordert. Wenn er nämlich – im Unterschied zu Brandt – nicht der Meinung ist, daß die unmoralischen Präferenzen prinzipiell mit den irrationalen zusammenfallen, so ist er – im Unterschied zu Harsanyi – der Auffassung, daß der Aggregationsmechanismus selbst in der Lage ist, die Präferenzen zu unterscheiden und diejenigen auszuschließen, die sich aus einer unmoralischen Haltung oder aus der Verfolgung niedrigerer Werte ergeben.⁷

Nach einer aufmerksamen Lektüre des Gedankenganges von Hare glaube ich jedoch folgern zu können, daß man nicht so sehr dank des intersubjektiven Aggregationsverfahrens, sondern vielmehr trotz seiner Anwendung zu einer Unterscheidung der Präferenzen gelangt. Ich möchte diesen Punkt eingehender betrachten. Den moralischen Standpunkt einzunehmen bedeutet für Hare, sich selbst in eine ideale Situation hineinzudenken, in der man sich jeweils in die Rolle aller von einer Entscheidung betroffenen Personen versetzt. Sich in die Rolle eines anderen zu versetzen heißt auch, daß man all seine Präferenzen und all seine (wohlüberlegten) Wünsche übernimmt. Der moralische Gesichtspunkt schreibt darüber hinaus vor, dies in unparteilicher Weise zu tun, d. h. den Interessen aller (eingeschlossen der unseren) dasselbe Gewicht beizumessen. Wer solchermaßen seine Präferenz universalisiert, kann nur wollen, daß seine Entscheidung die Befriedigung der Präferenzen aller Betroffenen maximiert. Moralisch ist also die Entscheidung, die den Interessen aller nachkommt.

Auch den bösen oder unmoralischen Interessen? Entsprechend der subjektivistischen Idee ist Hare der Ansicht, daß es nicht möglich ist, qualitative Kriterien für die Differenzierung der Präferenzen anzuführen. Das einzige Kriterium, das die formale Natur seiner Methode zuläßt, ist die quantitative, d. h. das Kriterium der Intensität, mit der eine Präferenz verfolgt wird. Die moralische Präferenz wird also der Präferenz gleichkommen, die unter all denen, die in Betracht gezogen werden, mit der größten Intensität verfolgt wird. Reicht das aus, um böse Präferenzen auszuschließen? Nun, Hare behauptet, es sei höchst

⁷ HARE, R.M., *Moral Thinking*. Oxford 1981, 146; dt.: *Moralisches Denken*. Frankfurt a. M. 1992, 209.

unwahrscheinlich, daß der Wunsch eines Sadisten, Schmerz zuzufügen, stärker sei als das Leiden seines Opfers; sollte jedoch ein solcher Sadist existieren, dann müßte nach der von ihm verfochtenen Methode dessen Wunsch befriedigt werden.

Dieser kontra-intuitive Schluß – fährt Hare fort – ist jedoch nur für diejenigen inakzeptabel, die nicht in adäquater Weise zwischen zwei Ebenen des moralischen Denkens unterscheiden. Die erste besteht aus allgemeinen *prima facie* Prinzipien, die uns durch die Erziehung eingeprägt werden und uns vorschreiben, was wir in den alltäglichen Situationen tun müssen, wobei sie an unsere moralischen Intuitionen appellieren. Die zweite hingegen ist die kritische Ebene, die für einen vollständig informierten Handelnden kennzeichnend ist, der genügend Zeit hat, die Situation kritisch zu untersuchen und vor allem jenen Rollentausch vorzunehmen, der es gestattet, die Befriedigung der Präferenzen zu maximieren. Wenn nun die letztgenannte Ebene, die des utilitaristischen Agens, hypothetisch die Möglichkeit in Erwägung zieht, daß die Befriedigung einer sadistischen Präferenz, wenn sie stark gewünscht wird, den Nutzen maximiert, so wird die erste Ebene dadurch charakterisiert, daß sie nur die Fälle in Betracht zieht, die wirklich vorkommen. Die hypothetische Existenz eines so stark entschlossenen Sadisten ist also nicht imstande, unser Vertrauen in die *prima facie* Prinzipien der ersten Ebene zu erschüttern, die die Grausamkeit verbieten, und daher verdient der Utilitarist nicht den oft erhobenen Vorwurf, er schreibe höchst kontra-intuitive Handlungsmodalitäten vor.

Nun ist für unsere Untersuchung nicht so sehr die Häufigkeit, mit der der Fall eines Sadisten auftritt, der mit so großer Intensität das Böse will, relevant, sondern vielmehr die Tatsache, daß – sollte ein solcher Fall eintreten – die Universalisierungsmethode von Hare die Befriedigung einer so gestalteten Präferenz vorschreiben würde. Folglich ist es nicht das Verfahren, das zum Ausschluß des Wunsches eines Sadisten führt, sondern eher die kontingente und daher prinzipiell veränderliche Tatsache, daß der sadistische Wunsch normalerweise nicht stärker ist als der Wunsch des Opfers, nicht zu leiden. Aber was würde geschehen, wenn die Weltbevölkerung aus Sadisten bestünde? Selbst Hare räumt ein, daß diese Möglichkeit durchaus kein Phantasiegebilde ist⁸, aber er bestreitet, daß sein Zugeständnis automatisch zu der Vorschrift führe, sadistische Präferenzen zu befriedigen. Ein und dieselbe Quantität an

⁸ HARE, *Moral Thinking*, 142; dt.: 205, vgl. Anm. 7.

Glück, die aus sadistischen Praktiken resultiert, könnte nämlich auch mit anderen weniger schädlichen Tätigkeiten erreicht werden, so daß «it is in accordance with utilitarian critical thinking to recommend the adoption of prima facie principles which forbid indulgence (sadistischen Praktiken gegenüber) and encourage less harmful pleasures»⁹.

Welche Motivation könnte jedoch den Utilitaristen dazu veranlassen, das Glück statt durch sadistische Praktiken durch unschädliche Tätigkeiten zu maximieren? Wenn er in seinem Subjektivismus kohärent ist, dann kann er die Präferenzen nur aufgrund ihrer Intensität und nicht ihrer moralischen Qualität unterscheiden. Trifft also das utilitaristische Agens die Entscheidung, die sadistischen Präferenzen nicht zu befriedigen, dann tut es dies nicht aufgrund seiner Universalisierungsmethode, die sogar das Gegenteil vorschreiben würde, sondern weil es implizit eine Werttheorie anerkennt, die die sadistischen Freuden als moralisch verwerflich verurteilt. Aber das heißt doch nur, der subjektivistischen These zu widersprechen, insofern als man die Existenz materialer moralischer Kriterien einräumt, die von dem Aggregationsverfahren unabhängig sind.

Das aporetische Ergebnis von Hares Auffassung wird noch evident, wenn wir eine weitere Frage betrachten, die er in *Moral Thinking* behandelt, und zwar die Frage, in welchem Maße sein Modell in der Lage ist, der qualitativen Unterscheidung zwischen höheren und niedrigeren Freuden Rechnung zu tragen. Die moralisch richtige Handlung ist nämlich diejenige, die nicht allein von Wohlwollen dem anderen gegenüber getragen wird, sondern darüber hinaus den höchsten Wert, der in einer Situation auf dem Spiel steht, verfolgt. Hare räumt nun ein, daß seine Methode aufgrund ihres formalen Charakters nicht in der Lage ist, eine Hierarchie der Freuden aufzustellen, die zwischen höheren und niedrigeren Freuden unterscheidet. Dennoch kann auch der Utilitarist den üblichen moralischen Intuitionen Rechnung tragen, gemäß denen bestimmte Freuden mehr wert sind als andere. Für diejenigen, die imstande sind, sie zu genießen, sind nämlich die höheren Freuden Quelle größeren Genusses als die niedrigeren. Eine utilitaristische soziale Strategie, die auf die Steigerung des Genusses der höheren Freuden hin gerichtet ist, fände also ihre Rechtfertigung in der Tatsache, daß das Verfolgen solcher Freuden langfristig die Gesamtbefriedigung der Präferenzen maximiert.¹⁰

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. 8.8.

Diese letzte Behauptung betrachtet Hare als eine faktische, die feststellt, «wie die Dinge in der Welt laufen», und die sich auf die weitere Behauptung stützt, daß *de facto* derjenige, der die höheren Freuden zu schätzen weiß, daraus größeren Genuß zieht als diejenigen, die nur niedrigere Freuden kennen. Aber ist letzterer wirklich ein Satz faktischer Natur? Beschränkt er sich darauf zu beschreiben, wie die Dinge sind? Diese Fragen müssen in meinen Augen entschieden negativ beantwortet werden. Die menschliche Handlung ist nämlich solcherart strukturiert, daß jedes Agens, wie auch immer seine Präferenzen aussehen mögen, immer die Handlungsmodalität wählt, die die Befriedigung seiner Präferenzen maximiert. Daß die höheren Freuden den Gesamtgenuß eines Agens maximieren, läßt sich also nur ausgehend von einer Werttheorie behaupten, die eine Hierarchie der Freuden anerkennt und dem Agens vorschreibt, jene Freuden zu suchen, die objektiv die höchste Befriedigung seiner Präferenzen darstellen. Auch in diesem Fall findet also der Utilitarist in seinem formalen Schema keinen plausiblen Grund dafür, die höheren Freuden den niedrigeren vorzuziehen. Im Gegenteil, sollten letztere eine größere Quantität an Genuß als die höheren mit sich bringen, so müßte der Utilitarist die niedrigeren vorziehen. Wenn sich der Utilitarist trotzdem dafür entscheidet, den höheren Freuden nachzugehen, so tut er dies kraft der impliziten Annahme einer qualitativen Werttheorie. Auch dies widerspricht noch einmal der Grundannahme des Subjektivismus, der Hare treu zu bleiben beabsichtigte. Die Schwierigkeiten, auf die die Utilitaristen stoßen, wenn sie kohärent subjektivistisch argumentieren wollen, zeugen von der Grundproblematik des subjektivistischen Ansatzes. Er geht davon aus, daß die moralische Präferenz diejenige ist, die in unparteilicher Weise den Präferenzen aller Betroffenen Rechnung trägt. Moralisch ist, was den Interessen aller entspricht. Aber warum sollte eine Präferenz, die aus den Interessen mehrerer Personen resultiert, Quelle moralischer Normativität sein? Warum hat der Wille des einzelnen keine normative Valenz, während der Wille vieler Menschen moralisch verbindlich sein sollte?

Angesichts dieser Fragen stehen dem Subjektivisten nur zwei Wege offen, die sich ihm zwar als Alternativen darstellen, die aber gleichermaßen verhängnisvoll für seine Position sind: Entweder verstrickt er sich in einem unendlichen Regreß, der ihm nicht erlaubt, seinen Standpunkt zu rechtfertigen; oder er räumt ein, was er bestreiten will, d. h. die (starke) Objektivität der Werte, wodurch er sich selbst widerlegt. Ich

möchte diese Argumentation näher beleuchten.¹¹ Es sei angenommen, daß wir über Kriterien zur Unterscheidung zwischen faktischer und normativer Ebene verfügen und daß Normativität mit (schwacher) Objektivität zusammenfällt. Es sei ferner angenommen, daß die Anwendung des Universalisierungsverfahrens es ermöglicht, die subjektiven Präferenzen einzelner herauszufiltern, so daß man zu intersubjektiv gültigen Normen kommt. Das Prinzip: «Diese Präferenzen sind intersubjektiv gültig, also objektiv, also normativ» ist seinerseits ein normatives Prinzip, bezüglich dessen sich immer – im Sinne des *Open-Question-Arguments* – die Frage nach der Wahrheit des von ihm behaupteten normativen Sachverhalts stellt. Ist nun die Normativität eines solchen Prinzips als Intersubjektivität zu verstehen, dann stellt sich wiederum das Problem, diese Behauptung zu begründen, und so fort *in infinitum*. Will man aber diese unerwünschte Folge vermeiden, dann muß man dem Prinzip die (starke) Objektivität zuerkennen, weil man nur dadurch zu einer Beantwortung der Frage kommt, die keine weiteren Fragen nach sich zieht.¹² Der Subjektivist steht also vor folgendem Dilemma: Entweder ist er nicht imstande, die von ihm aufgestellten Prinzipien plausibel zu begründen, oder er kann nicht konsequent subjektivistisch argumentieren, da er sich gezwungen sieht, zur Begründung seiner Position das zu akzeptieren, was er seiner Grundidee gemäß ablehnen sollte, d. h. die Objektivität der Werte im starken Sinn.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die Intersubjektivität kann nicht als hinreichende Bedingung für die Objektivität angesehen werden, sondern höchstens als notwendige Bedingung. Unparteilichkeit ist z. B. eine Grundforderung aller ethischen Theorien. Im Gegensatz zu den subjektivistischen Theorien ist sie allerdings hier nicht als Mittel zur Aufstellung von (im schwachen Sinn) objektiven Normen anzusehen, sondern als Folge ihrer (starken) Objektivität. Wenn also eine Norm objektiv ist, gilt sie in unparteilicher Weise für all diejenigen, an die sie sich richtet, während die unparteiliche Betrachtung der Interessen aller nicht notwendigerweise impliziert, daß das stärkste Interesse moralisch verbindlich ist.

¹¹ Hier wird ein Argument entwickelt, das von F.v. KUTSCHERA, Grundlagen der Ethik, 2. Auflage (erscheint), vorgeschlagen worden ist.

¹² Damit wird nicht an eine «Letztbegründung» gedacht. Gemeint ist vielmehr, daß ein objektives Prinzip vielleicht *de facto*, aber nicht prinzipiell hinterfragbar ist.