

# Worauf es ankommt

Derek Parfits praktische Philosophie  
in der Diskussion

Matthias Hoesch, Sebastian Muders,  
Markus Rüter (Hg.)



Matthias Hoesch, Sebastian Muders,  
Markus Rüter (Hg.)

# **Worauf es ankommt**

Derek Parfits praktische Philosophie  
in der Diskussion

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3147-5

ISBN eBook: 978-3-7873-3148-2

*www.meiner.de*

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## Inhalt

<i>Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rüter</i> Einführung: Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion . . . . .	7
<i>Matthias Hoesch und Martin Sticker</i> Parfit über Kantianismus und Konsequentialismus . . . . .	27
<i>Thomas Pogge</i> Parfit und die Frage, was moralisch falsch ist . . . . .	63
<i>Peter Schaber</i> Parfit über die Achtung für Personen . . . . .	77
<i>Dieter Birnbacher</i> Instrumentalisierung – Überlegungen im Anschluss an Parfit . . .	91
<i>Johann Frick</i> Zukünftige Personen und Schuld ohne Opfer . . . . .	113
<i>Tim Henning</i> Kants Ethik und das Problem der Nicht-Identität . . . . .	147
<i>Peter Stemmer</i> Welche Tatsachen sind Gründe? Zu Parfits <i>On What Matters</i> . . . .	171
<i>Ulla Wessels</i> Warum das Vermeiden von Schmerzen zählt . . . . .	205
<i>Gerhard Ernst</i> Parfit über epistemische Rationalität . . . . .	223
<i>Annette Dufner</i> Prioritaristischer Konsequentialismus? . . . . .	245
<i>Sebastian Muders und Markus Rüter</i> Was ist falsch an ontologisch robusten Tatsachen? Einige Bemerkungen zu Derek Parfits nicht-realistischem Kognitivismus . . . . .	265

<i>Derek Parfit</i>	
Erwiderungen .....	295
1. <i>Kants Universalisierungsformel</i>	
Erwiderungen auf Pogge, Hoesch und Sticker .....	295
2. <i>Kants Menschheitsformel</i>	
Erwiderungen auf Schaber und Birnbacher .....	313
3. <i>Kants Formeln, zukünftige Menschen und das Problem der Nicht-Identität</i>	
Erwiderungen auf Frick und Henning .....	324
4. <i>Praktische Gründe</i>	
Erwiderungen auf Stemmer und Wessels .....	342
5. <i>Epistemische Gründe</i>	
Erwiderung auf Ernst .....	353
6. <i>Gleichheit und Vorrangigkeit</i>	
Erwiderung auf Dufner .....	363
7. <i>Metaphysischer Non-Naturalismus</i>	
Erwiderung auf Muders und Rütter .....	374
Siglenverzeichnis .....	386
Bibliographie .....	387
Autorenverzeichnis .....	396

## Einführung: Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion

Derek Parfit (1942–2017) hat mit seinen Thesen zur personalen Identität, zum Prioritarismus, zur Populationsethik und zur Frage nach Pflichten gegenüber kommenden Generationen die philosophischen Debatten über Jahrzehnte hinweg geprägt. Hat sein Buch *Reasons and Persons* (1984) insbesondere aufgrund der These von der Bedeutungslosigkeit der personalen Identität Berühmtheit erlangt, steht sein opus magnum *On What Matters* (Bde. 1 und 2: 2011; Bd. 3: 2017) einerseits im Zeichen der Versöhnung von Kantianismus, Kontraktualismus und Konsequentialismus, andererseits für eine Verteidigung einer objektivistischen Metaethik.

Parfit hat sich vor allem in der praktischen Philosophie ausführlich mit Themen auseinandergesetzt, die im deutschsprachigen Raum rege diskutiert werden – allen voran natürlich die Frage nach der Überzeugungskraft des Kantianismus, einschließlich des Verbots, Personen bloß als Mittel zu gebrauchen, das in Deutschland mehr oder weniger Verfassungsrang genießt. Aber auch für viele weitere deutschsprachige Debatten von der Metaethik bis zur Angewandten Ethik (insbesondere der Klimaethik) sind Parfits Thesen höchst relevant.

Die Idee des vorliegenden Bandes war, Parfit mit deutschsprachigen Autoren ins Gespräch zu bringen und auf diese Weise sowohl zur Rezeption Parfits in Deutschland beizutragen als auch Parfit mit Positionen bekannt zu machen, auf die er in der englischsprachigen Debatte möglicherweise nicht gestoßen wäre. Parfit hat kurz vor seinem Tod ausführliche Erwiderungen verfasst und ist mit allen Autoren in Austausch getreten, um Missverständnisse auszuräumen und die Konfliktlinien möglichst genau benennen zu können. Der Band spiegelt daher in den Beiträgen wie in den Erwiderungen lebhafteste Kontroversen wider, die die Anschlussfähigkeit der Thesen Parfits an zahlreiche wichtige Fragestellungen eindrucksvoll dokumentieren.

An dieser Stelle möchten wir auf eine ausführliche Einführung in Parfits philosophisches Œuvre verzichten, die wir andernorts bereits vorgelegt haben.<sup>1</sup> Stattdessen sollen einige einleitende Worte zu jedem Themenschwerpunkt genügen, um deutlich zu machen, an welchen der Thesen Parfits die Beiträge dieses Bandes jeweils ansetzen. Daran anschließend werden jeweils die Beiträge selbst in den Fokus gerückt und deren Kernthesen erläutert.

## 1. Kants Universalisierungsformel

Parfit verfolgt in *On What Matters* (OWM) das anspruchsvolle Ziel, die Vereinbarkeit dreier großer Moraltheorien nachzuweisen, die in der Gegenwart besonders einflussreich sind. Kantianismus, Kontraktualismus und Konsequentialismus besteigen demnach den ›Berg‹ der ethischen Theoriebildung von unterschiedlichen Seiten, treffen sich aber am Gipfel dieses Berges, denn alle Theorien münden, wenn sie bis zu ihrer plausibelsten Fassung ausgearbeitet werden, in ein und dasselbe Set an Moralprinzipien. Laut der sogenannten *Triple Theory* gilt:

Eine Handlung ist genau dann falsch, wenn solche Handlungen von einem Prinzip verboten werden, das

- (1) zu denjenigen Prinzipien gehört, die den besten Weltverlauf herbeiführen würden, wenn sie allgemeine Gesetze wären,
- (2) zu den einzigen Prinzipien gehört, von denen jeder wollen kann, dass sie allgemeine Gesetze werden,

und das

- (3) niemand vernünftigerweise zurückweisen kann.<sup>2</sup>

Auf dem Weg, zu diesem Zweck Kantianismus und Konsequentialismus miteinander zu versöhnen, muss Parfit die Ethik Kants in verschiedener Hinsicht modifizieren. Dabei verfolgt er nicht allein das Ziel, diejenige Version des Kantianismus zu identifizieren, die am besten mit konsequentialistischen Theorien vereinbar ist,

<sup>1</sup> Hoesch/Muders/Rüther 2017.

<sup>2</sup> OWM I, 412 f. (Übers.: Hg.).



sondern er möchte zugleich die *plausibelste* Fassung des Kantianismus identifizieren – eine Fassung also, die im Testverfahren seiner berühmten Gedankenexperimente nicht oder möglichst selten zu kontraintuitiven Ergebnissen führt. Wenngleich Parfit Kant als einen der größten Philosophen überhaupt einstuft und ihm »viele originelle und fruchtbare Ideen«<sup>3</sup> zugesteht, ist seine Annäherung daher vergleichsweise kritisch gehalten.

Wichtige Modifikationen der kantischen Theorie beziehen sich auf die Universalisierungsformel des Kategorischen Imperativs, die Parfit als besten Kandidaten für ein oberstes Moralprinzip ansieht. Damit setzt er einen Kontrapunkt zur Kant-Forschung der letzten Jahre, die sich viel stärker auf die Selbstzweckformel konzentrierte.<sup>4</sup> Parfits Modifikationen zielen vor allem auf vier Aspekte:

Erstens möchte er Kants Idee fallenlassen, dass mit der Universalisierungsformel unter anderem geprüft wird, ob Maximen als allgemeines Gesetz *gedacht werden können*. Kant zufolge führt die Verallgemeinerung bestimmter Maximen nämlich zu logischen Widersprüchen. Stattdessen geht es Parfit nur um Kants zweite Art der Maximenprüfung anhand der Universalisierungsformel, nämlich um die Frage, ob wir die fraglichen Maximen als allgemeines Gesetz *rationalerweise wollen können*.

Damit verbunden ist zweitens, dass entgegen einer Position, die Kant zumindest stellenweise vertritt, angenommen werden muss, dass manche Tatsachen über die Welt in objektiver Weise für oder gegen etwas sprechen. Mit anderen Worten: Es muss normative Gründe geben, die nicht allein in Wünschen oder Präferenzen von Subjekten wurzeln. Gäbe es diese nicht, dann hätten wir keine stimmige Basis, auf der aufbauend wir beurteilen könnten, ob etwas *rationalerweise* gewollt werden kann.

Drittens führt der Wegfall der kantischen Idee, dass manche Maximen nicht einmal als allgemeines Gesetz *gedacht* werden können, letztlich dazu, dass der kantische Vorrang sogenannter ›enger‹ Pflichten vor den ›weiten‹ Pflichten nicht länger haltbar ist. Zu diesen engen Pflichten zählte Kant insbesondere absolute Verbote wie »Du sollst nicht lügen!« und »Du sollst nicht stehlen!«. In manchen

<sup>3</sup> OWM I, xiii. (Übers.: Hg.).

<sup>4</sup> Paradigmatisch etwa Wood 2008.

gegenwärtigen Formen des Kantianismus wird mit einem ähnlichen Anspruch vertreten, dass Verletzungen der Menschenwürde einen solchen absoluten Vorrang vor anderen moralischen Erwägungen haben. Da Parfit die kantische Hierarchie von zwei Pflichttypen zurückweist, die sich aus den zwei verschiedenen Anwendungsweisen des Kategorischen Imperativs ergibt, muss er auf andere Weise rekonstruieren, ob und warum solche moralischen Überzeugungen plausibel sein könnten.

Viertens bringt Parfit mehrere Argumente gegen den im Kategorischen Imperativ verwendeten Begriff der Maxime vor. Statt Maximen zu prüfen, sollten Handlungstypen mit ihren moralisch relevanten Eigenschaften beschrieben und dann geprüft werden, ob man wollen kann, dass jeder in entsprechenden Situationen Handlungen solchen Typs ausführt.

Der Beitrag von Matthias Hoesch und Martin Sticker thematisiert – nach einer systematischen Rekonstruktion von Parfits Gedankengang, die den Aufbau von *On What Matters* stellenweise bewusst verlässt – den dritten und den vierten Aspekt. Die Autoren argumentieren, dass eine Moraltheorie, die ohne die Evaluierung von Maximen auskommt, bestimmte moralische Phänomene nicht erklären kann – etwa warum wir jemanden dafür verurteilen, etwas Erlaubtes aus falschen Gründen getan zu haben. Parfits Einwänden gegen den Maximenbegriff könne man dagegen Rechnung tragen, ohne auf diesen Begriff gänzlich zu verzichten.

Im Hinblick auf absolute Verbote zielt die Argumentation von Hoesch und Sticker auf den Nachweis, dass Parfit die in den normativen Intuitionen tief verankerten Vorstellungen über den Schutz der Menschenwürde mit seiner Variante des Kantianismus nicht plausibel rekonstruieren kann. In Parfits Theorie hängt die Gültigkeit von relativ robusten Verboten, die sich im Rahmen der Theorie durchaus begründen lassen, demnach an empirischen Annahmen über die langfristigen Folgen der allgemeinen Befolgung bestimmter Regeln. Selbst wenn diese empirischen Annahmen in der Realität zuträfen, wären viele nicht bereit, ihre moralischen Intuitionen abzulegen, wenn in Gedankenexperimenten solche empirischen Annahmen minimal verändert werden. Es seien aber Weiterentwicklungen der Theorie Parfits denkbar, die solchen Intuitionen besser Rechnung tragen könnten.

Thomas Pogges Beitrag nimmt bestimmte Folgen des vierten Aspektes in den Blick. Parfit möchte einzelne Handlungen (Pogge spricht von »Handlungstokens«) in moralisch richtige und moralisch falsche unterteilen. Dazu muss er in irgendeiner Weise Handlungstypen klassifizieren, zu denen dann bestimmte konkrete Handlungen zählen. Kants Weg, solche Handlungstypen zu definieren, verläuft laut Pogge über den Maximenbegriff. Diesen Weg weist Parfit aber zurück. Daher muss Parfit an dessen Stelle eine von drei anderen Möglichkeiten aufgreifen:

Er könnte sich *erstens* auf die Beschreibung des Handelnden berufen, also darauf, wie der Handelnde selbst seine Intentionen angibt. Es sei jedoch nicht klar, ob der Akteur diesbezüglich zu einer eindeutigen Formulierung kommen kann. *Zweitens* könnte er sich auf einzelne Moralprinzipien mittlerer Ebene beziehen. Hier bliebe aber unklar, ob diese Moralprinzipien, die sich für verschiedenste Situationen formulieren lassen, zusammengenommen ein konsistentes Moralsystem ergäben. *Drittens* könnte sich Parfit auf ein Moralsystem im Ganzen beziehen, also auf ein Set von Moralprinzipien mittlerer Ebene, die gemeinsam sämtliche Handlungssituationen abdecken. Einerseits sei jedoch offen, ob sich ein solches Set überhaupt ausbuchstabieren und bewerten ließe, und andererseits könnte es – entgegen Parfits Andeutungen – wünschenswert sein, dass verschiedene Menschen unterschiedliche Moralsysteme entwickeln würden. Welchen dieser drei Wege Parfit auch immer einschlagen möchte, um Handlungstypen zu klassifizieren: In jedem Falle müsse er seine Strategie offenlegen und die damit verbundenen Fragen klären.

## 2. Kants Menschheitsformel

Im zweiten, »Principles« überschriebenen Teil von OWM diskutiert Parfit die von ihm als »Menschheitsformel« (*Formula of Humanity*) bezeichnete Fassung des Kategorischen Imperativs, auf die sich Forscher im deutschen Sprachraum auch häufig unter dem Namen »Zweck-an-sich-Formel« oder »Selbstzweckformel« beziehen.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Siehe etwa Höffe 2010, Römp 2005 oder Schönecker/Wood 2011.

Diese Formel stellt folgendes Prinzip zur Beurteilung der Moralität unserer Handlungen auf:

Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.<sup>6</sup>

In seiner näheren Analyse dieses Prinzips konzentriert Parfit sich in Kapitel acht und neun von OWM zunächst auf die Frage, was es genau heißt, andere Personen »niemals bloß als Mittel« zu gebrauchen, und welche Rolle hierbei die eigene oder fremde, aktuelle oder nur hypothetisch gegebene »vernünftige Zustimmung« (*rational consent*) spielen könnte. Sodann wendet er sich dem von Kant im Zusammenhang mit der Zweck-an-sich-Formel eingeführten Begriff der Achtung zu. Kant schreibt:

Vernünftige Wesen [werden] Personen genannt [...], weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).<sup>7</sup>

Der von verschiedenen Philosophen unterbreitete Vorschlag, dass die Zweck-an-sich-Formel uns schlichtweg gebietet, andere Menschen zu achten, wird von Parfit als wenig hilfreich zurückgewiesen: Hierbei verschiebe sich lediglich die Frage, was es heißt, andere nicht bloß als Mittel zu behandeln, zur Frage, was es im Einzelnen erfordert sei, damit man andere mit Achtung behandle. Demgegenüber schlägt Parfit vor, dass die Achtung vor Personen darin besteht, *sie selbst* als wertvoll zu behandeln. Das sei nicht damit zu verwechseln, sie in einen Zustand zu bringen, der gut für sie ist oder gut an sich; vielmehr gelte es, sie in einer Weise zu behandeln, der sie selbst zustimmen könnten, weil sie entweder Gründe dafür haben oder das selbst so wollen.

An dieser Stelle setzt der Beitrag von Peter Schaber an. Er hebt den Gegensatz hervor zwischen dem, was jemand aus guten Gründen will, und dem, was er schlechthin will. Beides müsse nicht miteinander übereinstimmen: So könnte etwa jemand für ein geplantes Projekt überhaupt keine Gründe haben; dennoch wäre es respektlos

<sup>6</sup> GMS, AA 04, 429.

<sup>7</sup> Ebd., 428.

und nicht mit der ihm geschuldeten Achtung zu vereinbaren, wenn man diese Person davon abhielte, ihr Projekt zu verfolgen, etwa weil man der Auffassung sei, dessen Nichtverfolgen wäre besser für sie. Umgekehrt könnte es in einem analogen Fall Gründe geben, einer Person bei einem für sie wichtigen Projekt beizustehen, etwa weil dadurch dessen Erfolgsaussichten stiegen; dennoch würde man wiederum diese Person nicht als Person achten, wenn man ihr unabhängig von ihrer Bitte oder ihrem Wunsch um Hilfe diese einfach aufzwingen würde. Statt wie Parfit den Wert der Person ins Zentrum zu stellen, betont Schaber deren *normative Autorität*: »Achtung vor Personen bedeutet, ihre normative Autorität zu achten. Es ist die Ausübung der normativen Autorität, die Personen haben, die bestimmt, was man mit ihnen tun und nicht tun darf.« (S. 86 f.)

Auch Dieter Birnbachers Beitrag ist Parfits Diskussion der kantischen Phrase »bloß als Mittel« gewidmet. Allerdings bezieht Birnbacher die Argumentation Parfits auf die gegenwärtigen Debatten um den Begriff der *Instrumentalisierung*. Sowohl im geltenden Recht als auch in der Angewandten Ethik sei dieser Begriff nämlich der gebräuchlichere, ohne dass bislang ausreichend konzeptuelle Arbeit geleistet worden wäre. Birnbacher erwägt vier Kriterien, die zur Bestimmung des Instrumentalisierungsbegriffs in Frage kommen: Die Handlung muss intentional auf die instrumentalisierte Person gerichtet sein; sie muss unfreiwillig, also ohne Zustimmung des Instrumentalisierten, erfolgen; sie muss mit einem Schaden für den Instrumentalisierten verbunden sein; und der Zweck der Instrumentalisierung muss außerhalb der instrumentalisierten Person liegen. Im weiteren Verlauf zeigt Birnbacher anhand von Parfits Gedankenexperimenten, dass nur drei dieser Bedingungen haltbar sind; die Schadensbedingung erweist sich als falsch. Birnbachers entscheidendes Beispiel, das er von Parfit übernimmt und leicht modifiziert, ist eine Person, die sich einer anderen Person gegenüber äußerst zuvorkommend verhält, allerdings nur, um als ihr Erbe eingesetzt zu werden: Obwohl es kein Schaden ist, zuvorkommend behandelt zu werden, liegt hier eine Instrumentalisierung vor. Aus Parfits Argumentation zieht Birnbacher weiterhin den Schluss, dass Instrumentalisierung in Graden auftreten und keinesfalls jede Instrumentalisierung eine Menschenwürdeverletzung darstelle.

### 3. Künftige Menschen und das Problem der Nicht-Identität

Intuitiv erscheint klar, dass wir so handeln sollten, dass es kommenden Generationen möglichst gut geht. Doch bei näherem Hinsehen verbirgt sich hier ein schwieriges Problem, das Parfit in *Reasons and Persons* wirkmächtig aufgedeckt hat.

Entscheiden wir uns beispielweise für eine Maßnahme, die das Wohlergehen künftiger Generationen befördern soll, so hat dies Auswirkungen auf unser Leben. Setzen wir beispielsweise Regeln in Kraft, die den CO<sub>2</sub>-Ausstoß von Autos reduzieren sollen, so werden die meisten Menschen seltener zur Tankstelle fahren, und ihr Tagesablauf wird sich dadurch geringfügig ändern. Dadurch werden sich aber auch die genauen Zeitpunkte und Umstände verschieben, zu denen Menschen Geschlechtsverkehr haben, und infolgedessen werden sich im Fall einer Befruchtung andere Spermien durchsetzen. Das bedeutet, dass banale Änderungen unserer Lebensgewohnheiten, die durch eine politische Maßnahme hervorgerufen werden, dazu führen, dass innerhalb weniger Generationen ganz andere Menschen existieren als diejenigen, die existiert hätten, wenn wir die fragliche Maßnahme nicht umgesetzt hätten.

Daraus ergibt sich folgendes Problem: Angenommen, wir stehen vor der Frage, ob wir mit Klimaschutzmaßnahmen die Lebensqualität künftiger Generationen verbessern wollen. Wenn wir uns für diese Maßnahmen entscheiden, werden ganz andere Menschen existieren als in dem Fall, in dem wir uns gegen die Maßnahmen entscheiden. Gegenüber den Menschen, die existieren werden, wird deshalb mit keiner Handlungsoption eine Pflicht verletzt; denn ihr Wohlergehen wird – soweit das von uns abhängt – absurderweise in jedem Fall durch unsere Handlung maximiert: Mit jeder Entscheidung für eine andere Handlungsoption würden sie gar nicht existieren.

Das Problem ließe sich einfach lösen, indem angenommen wird, dass die Moral unter anderem von uns fordert, uns dafür einzusetzen, dass es Menschen gibt, denen es möglichst gut geht. Dies bedeutet aber laut Parfit, dass eine Moraltheorie nicht lediglich auf (berechtigten) Ansprüche von Personen aufgebaut werden kann – was für viele Theoretiker bislang aber selbstverständlich war. Nach einer ver-

breiteten Ansicht muss nämlich bei jeder moralisch falschen Handlung eine Person betroffen sein, indem sie geschädigt wird oder ihr Unrecht geschieht. Parfit nennt das die Personen-betreffende Position (*Person Affecting View*). Das Problem der Nicht-Identität ist ein Argument gegen diese Position, da es zu zeigen scheint, dass es moralisch falsche Handlungen gibt, die niemanden schlechter stellen.

Johann Frick untersucht in seinem Beitrag das Problem der Nicht-Identität an dem realen Beispiel einer tauben Mutter, die sich im Rahmen einer Samenspende bewusst für eine Spende entschieden hat, die die Wahrscheinlichkeit maximiert, dass ihr Kind ebenfalls taub sein wird. Hier gilt, analog zu dem Fall der Klimaschutzmaßnahme: Hätte sich die Mutter dafür entschieden, nach Möglichkeit ein gesundes Kind zu gebären, dann wäre ein anderes Kind zur Welt gekommen.

Frick weist anhand des Beispiels zwei in der Literatur vertretene Strategien zurück, die Personen-betreffende Position gegen das Problem der Nicht-Identität zu verteidigen – wobei er die Personen-betreffende Position auf die These beschränkt, dass bei jeder moralisch falschen Handlung einer Person Unrecht getan werden muss. Nach der ersten Strategie wird der Begriff der Schädigung nicht in dem Sinn *relational* verstanden, dass im Schädigungsfall eine Person *schlechter* gestellt ist, als sie es andernfalls gewesen wäre, sondern so verstanden, dass eine Schädigung immer dann vorliegt, wenn eine Handlung bewirkt, dass eine Person sich in einem schlechten Zustand befindet. Frick argumentiert, mit einer solchen Schädigung sei nicht notwendigerweise verbunden, dass der betroffenen Person ein Unrecht geschieht. Laut der zweiten Strategie ist das Moment der Schädigung dagegen gar nicht entscheidend für die zur Debatte stehende Frage, weil es Fälle gibt, in denen ein Unrecht vorliegt, obwohl kein Schaden, sondern ein Nutzen entstanden ist. Man könnte daher argumentieren, dass die Mutter das Recht auf Gesundheit verletzt, das ihrem Kind zukommt, indem sie dessen Taubheit intendiert. Frick weist dieses Argument zurück, indem er die These einführt, eine Person könne nur dann ein Recht auf etwas haben, wenn sie unter manchen Umständen rationalerweise wünschen kann, dass dieses Recht nicht verletzt wird. Im Fall des tauben Kindes sei dies nicht der Fall: Da das taube Kind ein lebenswertes Leben führt, kann es nicht rationalerweise wünschen,

nicht zu existieren. Die einzige Möglichkeit, sein Recht auf Gesundheit nicht zu verletzen, bestünde aber darin, es nicht zur Existenz zu bringen. Man könne daher nicht sinnvoll sagen, das taube Kind habe im relevanten Sinn ein Recht auf Gesundheit.

Tim Henning stellt in seinem Beitrag das Problem der Nicht-Identität dagegen in den Kontext einer kantischen Ethik. Die Zurückweisung der Personen-betreffenden Position kann insbesondere als Kritik an bestimmten Formen des Kantianismus aufgefasst werden, die Moral als Wechselverhältnis von Ansprüchen zwischen Personen zu rekonstruieren suchen. Henning möchte vor diesem Hintergrund zeigen, dass Kantianer zum Problem der Nicht-Identität mehr sagen können, als Parfit bislang angenommen hat. Dazu führt er zunächst eine Lesart der kantischen Ethik ein, der zufolge sich Universalisierungsformel und Selbstzweckformel wechselseitig ergänzen. Die Frage, ob eine Maxime ein allgemeines Gesetz sein kann, sei demnach nichts anderes als eine »Sorge um die gleichen Entscheidungsmöglichkeiten aller Vernunftwesen« (S. 152). Daraus folge, dass jemand schon dann »bloß als Mittel« behandelt werde, wenn sein Wohlergehen bei einer Handlungsalternative in die Entscheidungsfindung nicht mit einbezogen werde.

Darauf aufbauend argumentiert Henning, dass sich Personen, die ihr Verhalten nicht an den Belangen künftiger Personen ausrichten, gemäß dieser Kant-Lesart in einigen Fällen gegenüber den künftigen lebenden Personen in einer Hinsicht falsch verhalten: Wer aus egoistischen Motiven dafür Sorge, dass bestimmte Menschen existieren werden (und nicht andere, denen es deutlich besser ginge), der schädige die tatsächlichen Existierenden zwar nicht, aber er tue ihnen doch Unrecht, weil ihm ihr Wohlergehen egal sei; er behandle sie nicht als Zwecke an sich selbst. Innerhalb des Kantianismus könne daher rekonstruiert werden, dass in Beispielfällen wie dem Klimawandel oder dem bewussten Zeugen eines behinderten Kindes durchaus eine bestimmte Form von Unrecht vorliegen kann. Besonders deutlich werde dies, wenn den Akteuren das Problem der Nicht-Identität nicht bewusst ist: Wer davon ausgehe, dass er durch sein Verhalten *dieselben* künftigen Menschen besser oder schlechter stellt, und sich für das schlechtere Verhalten entscheidet, der beweise Rücksichtslosigkeit gegenüber den künftigen Menschen, auch wenn seine Annahme falsch ist.



## 4. Praktische Gründe

Wie oben gesehen, beinhaltet die *Triple Theory*, dass wir den Prinzipien folgen sollten, die den besten Weltverlauf herbeiführen würden; von denen jedermann wollen könnte, dass sie allgemeine Gesetze würden; und die von niemandem vernünftigerweise zurückgewiesen werden könnten. Um jedoch zu wissen, welche Prinzipien den in der *Triple Theory* formulierten Bedingungen genügen, müssen wir wissen, von welchen Zuständen oder Weltverläufen wir Grund haben zu wollen, dass sie durch die fraglichen Moralprinzipien herbeigeführt werden. Was aber sind das für Gründe?

Parfit zufolge ist diese fundamentale Frage bislang zu wenig diskutiert worden,<sup>8</sup> und er widmet ihr daher im ersten Teil von OWM mehrere Kapitel. Zwei Gruppen von Theorien über praktische Gründe lassen sich demnach unterscheiden: der Subjektivismus einerseits und der Objektivismus andererseits. Den Subjektivisten zufolge sind Gründe in der einen oder anderen Weise auf unsere Wünsche oder Ziele zurückführbar: Wir haben einen Grund, etwas Bestimmtes zu tun oder zu erhoffen, weil wir ein Ziel haben, das wir damit erreichen können, oder uns damit einen Wunsch erfüllen können. Viele Subjektivisten beziehen sich dabei nicht auf unsere tatsächlichen Wünsche und Ziele, sondern auf Wünschen und Ziele, die wir hätten, wenn wir über die relevanten Informationen verfügten.

Objektivisten dagegen glauben, dass es Tatsachen gibt, die uns Gründe liefern, bestimmte Wünsche und Ziele zu haben und das zu tun, was diese Wünsche und Ziele erfüllen würde. Dieser Position zufolge werden Gründe ausschließlich von Tatsachen über die *Objekte* der Wünsche konstituiert und nicht von der Tatsache, dass jemand diese Wünsche hat.<sup>9</sup>

Parfit selbst verteidigt eine objektivistische Theorie der Gründe: Die Tatsache, dass eine Kochplatte kochend heiß ist und mir bei Berührung heftige Schmerzen zufügen würde, gibt mir dieser Position zufolge einen Grund dafür, sie nicht anzufassen. Demgegenüber würde ein Subjektivist behaupten, dass umgekehrt erst mein Wunsch oder mein Wollen, heftige Schmerzen zu vermeiden, mir

<sup>8</sup> Vgl. OWM I, 37 bzw. Parfit 2017, 147.

<sup>9</sup> Vgl. OWM I, 45 bzw. Parfit 2017, 157 f.

den Grund dafür liefert, die glühend heiße Kochplatte nicht anzufassen. Wie Parfit selbst anmerkt, ist der Gründe-Subjektivismus gegenwärtig in der praktischen Philosophie die dominante Strömung.<sup>10</sup>

Peter Stemmer, der im deutschen Sprachraum als einer der profiliertesten Verteidiger einer subjektivistischen Theorie der Normativität gelten kann, konfrontiert Parfit in seinem Beitrag mit einer neo-humeanischen Variante des Subjektivismus. Etwas ist dieser Variante zufolge nur dann und so lange ein Grund für jemanden, wenn und solange nicht-normative Tatsachen einen motivationalen Bezug auf das Wollen dieser Person aufweisen. Ausgehend von dieser subjektivistischen Konzeption von Gründen kritisiert Stemmer Parfits Ansatz auf dreierlei Weise.

Erstens sei es *contra* Parfit nicht erforderlich anzunehmen, dass ein Wollen selbst zusätzliche Bedingungen erfüllen müsse, damit gemeinsam mit ihm entsprechenden Tatsachen ein normatives Müssen entstehe. Stemmer nennt hierzu eine Reihe von Beispielen für Wollenseinstellungen, die keiner weiteren Begründungen bedürften, um uns einzuleuchten. Als wichtigsten Fall führt er unseren Wunsch weiterzuleben an, der aus zwei Gründen besonders hervorstechte: Zum einen sei es ein Wunsch, der universal von allen Menschen geteilt werde; und zum anderen könne dieser Wunsch eine Vielzahl von Gründen einsichtig machen, die wir im alltäglichen Leben verfolgten.

Zweitens müssten die vermeintlich zusätzlichen Bedingungen nicht durch andere Tatsachen geliefert werden, die bereits *unabhängig* von dem Wollen Gründe generieren und dieses darüber anleiten könnten. In diesem Zusammenhang untersucht Stemmer Parfits »meta-hedonische« (*meta-hedonic*) Gründe, die sich auf dasjenige beziehen, was wir als angenehm oder unangenehm empfinden, als vielversprechendste Kandidaten für Gründe, die von wollensunabhängigen Tatsachen geliefert werden könnten.<sup>11</sup> Im Ergebnis lehnt Stemmer diese Idee allerdings ab, da wir es hier nicht mit wirklichen Gründen zu tun hätten, sondern mit einem kausalen Mechanismus, der »genetisch fixiert« (S. 194) sei.

<sup>10</sup> Vgl. OWM I, 57 u. 65 ff.

<sup>11</sup> Parfit bespricht diese Gründe in OWM I, Kap. 6.

Drittens sei Parfits eigene objektivistische Auffassung darüber, was Gründe sind, nicht sehr erhellend. Das liege vor allem daran, dass Parfit Gründe-Tatsachen als irreduzibel normativ verstehe. Er sei so letztlich doch auf eine intuitionistische Position angewiesen, nach der wir bestimmte intellektuelle Einsichten darüber haben, dass bestimmte Sachverhalte praktische Gründe darstellen. Der von Parfit an dieser Stelle gezogene Vergleich mit mathematischen Wahrheiten, die ihm zufolge eine ähnliche Epistemologie und Ontologie aufwiesen, könne nicht weiterhelfen.

Auch Ulla Wessels zählt – wie Stemmer – zu den Subjektivistin in Bezug auf Gründe. Auch für sie ergeben sich die Tatsachen, die uns Gründe liefern, aus einem Wollen, was Wessels in den Begriff des Wunsches einfasst. Dabei kommt es letztlich auf diejenigen Tatsachen über Wünsche an, »deren Gegenstände wir um ihrer selbst willen wünschen« (S. 205). Nur indem wir solche Wünsche hegen, haben wir praktische normative Gründe, und zwar unabhängig davon »[w]as die Gegenstände [der Wünsche] auch sein mögen« (ebd.).

Eines von Parfits Hauptargumenten gegen den Subjektivismus ist das Argument der Qual. Es besagt:

Wir haben alle einen Grund, jegliche zukünftige Qual vermeiden zu wollen und zu versuchen, sie zu vermeiden.

Der Subjektivismus impliziert, dass wir keinen solchen Grund haben.

Daraus folgt:

Der Subjektivismus ist falsch.<sup>12</sup>

Wessels nennt in ihrem Beitrag zwei Einwände gegen das Argument der Qual. Zum ersten beschränke Parfit sein Argument auf *präsentistische* Fassungen subjektivistischer Wunschtheorien, denen gemäß uns nur unsere *gegenwärtigen* Wünsche Gründe liefern. Andere Subjektivistin könnten nun aber auch Tatsachen über *zukünftige* Wünsche zu den Gründelieferanten zählen. Wenn wir diesen Subjektivistin folgend im Zustand der Qual den Wunsch *hätten*, sie zu vermeiden, haben wir bereits *jetzt* einen Grund, die gegenwärtig noch vorausliegende Qual zu vermeiden.

Der zweite, für Wessels wichtigere Einwand gegen das Argument der Qual bestreitet Parfits Annahme, präsentistische subjektivisti-

<sup>12</sup> OWM I, 76 bzw. Parfit 2017, 197 f.

sche Theorien implizierten, dass wir keinen Grund hätten, zukünftige Qualen vermeiden zu wollen. Denn dies setze voraus, dass es möglich sei, im Angesicht zukünftiger Qualen ihnen gegenüber indifferent zu bleiben. Das aber sei als begriffliche Wahrheit notwendigerweise gerade *nicht* möglich – eine Notwendigkeit, die sich für Wessels »aus Überlegungen zur vollständigen Repräsentation von Schmerzen und der affektiven Natur von Wünschen« ergibt (S. 220).

## 5. Epistemische Gründe

Man kann nicht sagen, dass die Frage nach der Natur von epistemischen Gründen eine der zentralen Fragen ist, der Parfit in seinem philosophischen Werk besonders viel Raum zubilligt. In OWM werden epistemische Gründe und epistemische Rationalität im ersten Band nur am Rande diskutiert, zum Beispiel im Zusammenhang mit seinen allgemeinen Überlegungen zur Gründe-Thematik im ersten Teil von OWM. Methodisch geht Parfit dabei so vor, dass er epistemische und praktische Rationalität miteinander kontrastiert.

Parfit zufolge besteht sowohl epistemische als auch praktische Rationalität wesentlich darin, dass man korrekt auf Gründe reagiert, so wie sie uns erscheinen. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Formen der Rationalität liegt jedoch darin, dass wir auf (scheinbare) praktische Gründe mit willentlichen Handlungen reagieren, während wir auf (scheinbare) epistemische Gründe unwillkürlich mit Überzeugungen reagieren.

Diese Ansicht wird im Beitrag von Gerhard Ernst kritisiert. Ernst diagnostiziert bei Parfit zwei Probleme: Zum einen sei die Art und Weise, wie Parfit zwischen epistemischer und praktischer Rationalität unterscheidet, nicht sonderlich plausibel. Zum anderen müsse die Unterscheidung auch an einem anderen systematischen Ort getroffen werden, als Parfit vorschlägt. Den Ausgangspunkt der Argumentation bildet eine Gegenüberstellung der Parfit'schen Theorie mit der von John Broome. In diesem Vergleich werden zwei Merkmale herausgearbeitet, die in Parfits Theorie beide für epistemische Rationalität entscheidend sind: Die auf den Maßstab der *Konsistenz* abzielende K-Rationalität umfasst das Vermeiden von Widersprüchen, während die R-Rationalität das korrekte *Reagieren*

auf Gründe meint. Dem widerspricht Ernst: Ihm zufolge erfüllt epistemische Rationalität ihren Zweck in der Erweiterung unseres Wissens, für die wir epistemische Gründe nutzen können; wir müssen aber nicht auf diese Gründe reagieren, um in epistemischer Hinsicht rational zu sein. Auf der anderen Seite fordert epistemische Rationalität zwingend von uns, nur Überlegungen anzustellen, die nach der K-Rationalität widerspruchsfrei sind. Anders als Parfit meint, ist demnach nur K-Rationalität, nicht aber R-Rationalität Teil von epistemischer Rationalität.

Entsprechend ergibt sich auch ein anderes Bild des Verhältnisses von epistemischer und praktischer Rationalität: Der grundlegende Unterschied liegt mithin nicht zwischen den willentlichen Handlungen, mit denen wir auf praktische Gründe reagieren, und den unwillkürlichen Reaktionen auf epistemische Gründe. Vielmehr geht es bei der praktischen Rationalität um das korrekte Reagieren auf (scheinbare) Gründe und bei der epistemischen Rationalität um das Vermeiden von Widersprüchen.

## 6. Gleichheit und Vorrangigkeit

Insbesondere an die Diskussion um John Rawls' *A Theory of Justice* anknüpfend bildete der Egalitarismus in den 1980er und 1990er Jahren die dominante Strömung der politischen Philosophie, aber auch in der normativen Ethik. Kontrovers war vor allem, in Bezug auf was Gleichheit herzustellen sei: Chancen (wie etwa die Chance auf Bildung), Grundgüter (wie etwa Gesundheit), Ressourcen (wie etwa Geld), Wohlergehen und weitere Möglichkeiten kommen hier in Frage. Dass Gleichheit den Grundbegriff von Gerechtigkeitstheorien bilden sollte, war dagegen weitgehend unstrittig.<sup>13</sup> Diese Hintergrundannahme stellt Parfit 1991 im Rahmen der Lindley Lecture in einem Vortrag wirkmächtig in Frage<sup>14</sup>. Methodisch arbeitet Parfit mit einer Reihe von Gedankenexperimenten, die alle aufzeigen sollen, dass die dem Gleichheitsprinzip verpflichteten Standardauffas-

<sup>13</sup> Vgl. die Belege in Krebs 2000, 11.

<sup>14</sup> Veröffentlicht wurde der Text zunächst 1995 als eigenständige Broschüre unter dem Titel »Equality or Priority?« Der geläufige Wiederabdruck der umfangreichen Version ist Parfit 2002 [1995].

sungen mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert sind. So sei der ›telische‹ Egalitarist, für den Gleichheit ein erstrebenswerter Zweck an sich darstellt, mit dem »Einwand der Angleichung nach unten« konfrontiert: Vergleichen wir eine Welt, in der die Hälfte der darin lebenden Menschen zwei Augen hat und die andere Hälfte keine Augen, mit einer Welt, in der niemand Augenlicht hat. Wer am intrinsischen Wert der Gleichheit festhält, muss zugestehen, dass diese zweite Welt zwar nicht alles in allem, aber doch in einer Hinsicht besser ist als die andere: Alle Menschen darin sind gleichgestellt. Die Welt würde also (in einer Hinsicht) besser, indem manche Menschen schlechter gestellt wären, es aber niemandem besser ginge. Das sei aber intuitiv unplausibel.

Er schlägt daher vor, die weitverbreitete Ansicht, dass der Zustand der Welt durch Gleichverteilung besser werden kann, anders zu erklären: Laut der Vorrangposition bzw. laut dem Prioritarismus gilt, dass ein Zuwachs an Wohlergehen umso wichtiger ist, je schlechter es einer Person geht. Zählt im klassischen utilitaristischen Kalkül jeder Wohlergehenszuwachs gleich viel, ungeachtet der Frage, wer ihn bekommt, gilt nach dem Prioritarismus: Kann das Wohlergehensniveau einer Person, die kaum ihre Grundbedürfnisse befriedigen kann, erhöht werden, so fällt das mehr ins Gewicht, als wenn das Wohlergehen eines Menschen, dem es bereits sehr gut geht, um den gleichen Wert erhöht würde. Diese Position kann erklären, weshalb wir eine Welt, in der alle ein Auge haben, einer Welt vorziehen können, in der manche zwei und andere gar kein Auge haben, ohne auf die unplausible Behauptung festgelegt zu sein, dass eine Angleichung nach unten in irgendeiner Hinsicht einen Gewinn darstellen würde.

Annette Dufner diskutiert in ihrem Beitrag die Überzeugungskraft des Prioritarismus, wie er von Parfit vorgeschlagen wird. Ausgangspunkt ihrer Kritik bilden einige Gegenargumente von Michael Otsuka und Alex Voorhoeve. Der von ihnen formulierte Einwand besagt, dass der Prioritarismus als Theorie der Verteilungsgerechtigkeit in Konfliktfällen die widerstreitenden Ansprüche derjenigen Personen ignoriere, die dann am Ende schlechter dastehen als andere. Dieser Einwand wird von Dufner geteilt, wobei sie dessen Geltungsreichweite noch erhöht: So haben Otsuka und Voorhoeve sich in ihrem Beitrag darauf beschränkt, wie sich das von ihnen

artikulierte Problem bei Entscheidungen mit Risiko auswirkt. Dabei haben sie nach Dufner übersehen, dass ihr Argument in Fällen mit Gewissheit für Parfit noch viel problematischere Resultate zu Tage fördert. In Fällen mit Risiko, in denen noch nicht klar ist, welche Betroffenen in welche Lage geraten werden, kann der Einwand der Autoren in vielen Fällen mittels eines Hinweises auf prudentielle Kompensation zurückgewiesen werden. Doch die sehr viel einfacheren Fälle mit Gewissheit bleiben in der Tat ein Problem für den Prioritarismus. Das gestehe auch Parfit in einigen neueren Überlegungen zu, und er biete sogar mehrere Strategien an, wie mit diesem Problem umzugehen sei. Eine überzeugende Lösung, so Dufner, wird darin aber nicht unterbreitet.

## 7. Metaphysischer Non-Naturalismus

Im sechsten und letzten Teil von OWM präsentiert Parfit seine metaethische Grundlagentheorie. Strategisch nährt er die Plausibilität der eigenen Position *ex negativo*: In einem ersten Schritt wird das Defizit in den Positionen der alternativen Mitbewerber aufgezeigt, das vor allem darin besteht, das Phänomen der Normativität nicht angemessen zu beschreiben. In einem zweiten Schritt charakterisiert und verteidigt Parfit dann die Merkmale der verbleibenden und von ihm favorisierten Position des nicht-realistischen Kognitivismus.

An dieser Stelle möchten wir nur eine kurze Skizze des zweiten Schritts geben.<sup>15</sup> Parfits Charakterisierung seiner eigenen Position lautet wie folgt:

Wir sind Kognitivisten, aber keine Realisten in Bezug auf Behauptungen einer bestimmten Art, wenn wir annehmen, dass diese Behauptungen wahr sein können, wenngleich sie nicht durch korrekte Beschreibungen oder durch ihre Übereinstimmung mit einem bestimmten Teil der Wirklichkeit wahr gemacht werden.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Für Parfits Kritik an den konkurrierenden Ansätzen siehe etwa Rüther/Muders 2014.

<sup>16</sup> OWM III, 59 (Übers.: Hg.). Für eine ausführliche Beschreibung von Parfits Position vgl. Muders 2016.

Parfitts Ansicht nach gibt es normative Tatsachen, die jedoch keinen ontologischen »Fußabdruck« in der Wirklichkeit hinterlassen. Damit glaubt er einen Mittelweg zwischen von ihm abgelehnten Positionen gefunden zu haben: *Einerseits* kann dem naturalistischen Realismus darin recht gegeben werden, dass unsere normativen Urteile wahr sind. Anders als dieser vermeidet Parfitts nicht-realistischer Kognitivismus jedoch die Nachteile des Naturalismus, die dieser sich durch die Annahme auflädt, dass die Urteile allein durch natürliche, nicht-normative Tatsachen wahrgemacht würden. Demgegenüber geht der nicht-realistische Kognitivist von der Irreduzibilität nicht allein unserer normativen Urteile, sondern auch der ihnen zugeordneten Tatsachen aus. *Andererseits* erkennen nicht-realistische Kognitivistinnen auch die vom Nicht-Kognitivismus stark gemachte Gefahr an, dadurch einer ontologischen »Wiederverzauerung« der Wirklichkeit in die Hände zu spielen. Anders als die Nicht-Kognitivistinnen ziehen sie daraus aber nicht die Konsequenz, die Existenz von normativen Tatsachen rundheraus aufzugeben. Stattdessen deutet Parfitts nicht-realistischer Kognitivismus den Wahrheitsbegriff deflationistisch: Normative Tatsachen existieren in einem nicht-ontologischen Sinn; ihre Existenz impliziert keine ontologischen Verpflichtungen in dem Sinn, dass derlei Tatsachen unsere Welt »bereichern«. <sup>17</sup>

Kann diese These überzeugen? Das ist die Ausgangsfrage, an der der Beitrag von Sebastian Muders und Markus Rüter ansetzt. Die Autoren äußern einerseits durchaus Sympathie für Parfitts Kritik am Nicht-Kognitivismus und Naturalismus, haben aber andererseits Bedenken, ob die Hinwendung zu einer »Metaethik ohne Ontologie« überzeugen kann. Ihre Argumentationslinie ist zweigeteilt: In einem ersten Schritt wird Parfitts eigene Position genauer analysiert. Hierbei argumentieren Muders und Rüter, dass die von Parfitt in Anspruch genommenen Kriterien nicht hinreichend sind, um die Trennung von ontologisch robusten und »ontologiefreien« Tatsachen durchzuführen. Was könnte dann aber Parfitt noch dazu bewegen, die ontologische »Schwergewichtigkeit« von Tatsachen abzuweisen? – In einem zweiten Schritt untersuchen Muders und Rüter

<sup>17</sup> Für eine genauere Analyse, was Parfitt darunter versteht und entsprechend seiner Theorie verstehen kann, vgl. Rüter 2016.



einige einflussreiche Einwände gegen eine Position, die bereit ist, derlei ontologischen »Ballast« anzunehmen – den robusten Realismus. Im Ergebnis überzeugen ihrer Ansicht nach weder diejenigen Argumente, die aus Parfits Schriften rekonstruiert werden können, noch diejenigen, die in der gegenwärtigen Forschungsliteratur prominent vorgebracht werden. Es wird daher die Empfehlung ausgesprochen, den nicht-realistischen Kognitivismus zugunsten einer robusten Version des Realismus aufzugeben.

\* \* \*

Dass dieser Band eine derart vielschichtige und lebhafte Debatte dokumentieren kann, ist erst durch die Mitwirkung vieler Teilnehmer möglich geworden. Wir bedanken uns bei allen Beitragenden für die Bereitschaft, sich mit den Thesen von Derek Parfit zu beschäftigen und ihre Überlegungen – zum Teil in intensiver Auseinandersetzung mit ihm – auf die Probe zu stellen. Dem Zusammenwirken vieler ist es zu verdanken, dass alle Texte letztlich in zwei Sprachen vorliegen konnten. Insbesondere bedanken wir uns bei Nadine Mooren und Lars Kiesling für die Übersetzung der Erwiderungen Parfits, aber auch bei allen anderen, die an Übersetzungen der Beiträge beteiligt waren. Finanziell möglich wurde der Band durch die Unterstützung des Universitären Forschungsschwerpunkts Ethik, der am Ethik-Zentrum der Universität Zürich angesiedelt war; der Kollegforschergruppe »Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik« sowie dem Exzellenzcluster »Religion und Politik« der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Unser größter Dank gilt jedoch Derek Parfit selbst. Seit den ersten Überlegungen zu diesem Projekt im Jahr 2012 hat er uns wohlwollend unterstützt, und seine umfangreichen Erwiderungen auf die Beiträge sind teils das Resultat einer ausführlichen E-Mail-Korrespondenz mit den Beitragenden. Sein plötzlicher Tod im Januar 2017 hat uns tief getroffen. Dieser Band wird hoffentlich dazu beitragen, dass Derek Parfits Thesen noch lange Zeit Beachtung finden werden.



## Parfit über Kantianismus und Konsequentialismus

Mit der Metapher »climbing the mountain« beschreibt Parfit in seinem Monumentalwerk *On What Matters* die Idee, dass sich drei der wichtigsten Typen ethischer Theorien – Kantianismus, Kontraktualismus und Konsequentialismus – durch die Suche nach ihrer jeweils plausibelsten Ausarbeitung aneinander annähern und sich schließlich auf dem Gipfel desselben Berges treffen, den sie von unterschiedlichen Seiten aus bestiegen haben. Parfits Unternehmen liegt die optimistische Annahme zu Grunde, dass sich eine normative Theorie formulieren lässt, die die jeweils besten Elemente der verschiedenen Theorietypen in eine einzige, einheitliche Moralphilosophie integriert und von den Verfechtern all dieser unterschiedlichen Theorietypen akzeptiert werden kann. Diese vereinheitlichte Theorie ist die *Triple Theory*, der zufolge gilt:

An act is wrong just when such acts are disallowed by some principle that is optimific, uniquely universally willable, and not reasonably rejectable (OWM I, 413).

Parfits damit verbundener Anspruch, dass Kantianismus und Konsequentialismus auf einer abstrakten Ebene miteinander vereinbar sind, kann als Bestandteil einer anhaltenden Debatte darüber gesehen werden, ob es so etwas wie einen Kantischen Utilitarismus<sup>1</sup> geben kann bzw. ob Kant »actually provides support for a form of normative consequentialism«<sup>2</sup>. Zu zeigen, dass die Wahl zwischen Konsequentialismus und Kant kein strenges ›Entweder-oder‹ darstellt, ist v. a. deshalb ein Desideratum, weil beide Ansätze wichtige Bestandteile unseres alltäglichen Moralverständnisses einfangen. Insofern eine philosophische Theorie darauf abzielt, unserem vortheoretischen Moralverständnis Rechnung zu tragen, wäre es

<sup>1</sup> Vgl. etwa Hare 1993.

<sup>2</sup> Cummiskey 1990, 588; vgl. auch 1996.

durchaus wünschenswert, dass sie zentrale Elemente von Konsequentialismus *und* Kantianismus aufnehmen kann.

Dieses Unterfangen ist aber mit großen Schwierigkeiten behaftet, führen doch die verschiedenen konsequentialistischen und kantischen Elemente unseres alltäglichen Moralverständnisses zu teils gegensätzlichen moralischen Bewertungen, wie einige der Beispiele aufzeigen, die Parfit diskutiert. Noch relativ unstrittig ist der Fall *Lifeboat*, in welchem ein Akteur vor die Wahl gestellt ist, entweder eine einzelne Person oder eine Gruppe mit fünf Personen von zwei auseinanderliegenden Felsen im Meer zu retten – im Wissen, dass die steigende Flut nur eine von beiden Optionen zu verwirklichen erlaubt, bevor sie den oder die Verbliebenen ins Meer reißt (vgl. OWM I, 186). Unsere Intuition sagt uns deutlich, dass es besser ist, die größtmögliche Zahl zu retten.

Schwieriger sind zwei andere Beispielfälle. Im Fall *Tunnel* rast eine Straßenbahn führerlos auf einen Tunnel zu, in dem sie fünf Bauarbeiter überrollen würde. Durch das Umstellen einer Weiche könnte sie in einen anderen Tunnel umgelenkt werden, in dem nur ein einziger Bauarbeiter sein Leben verlöre (vgl. OWM I, 218). Im Fall *Bridge* könnte eine führerlos den Abhang hinunter rasende Straßenbahn nur gestoppt werden, indem eine unbeteiligte Person von einer Brücke auf die Schienen gestoßen würde – andernfalls würde die Straßenbahn fünf Personen überrollen (vgl. OWM I, 186). Während in *Lifeboat* der Tod des Einzelnen lediglich in Kauf genommen wird, ist er in *Tunnel* eine vorhersehbare, wenn auch nicht intendierte Folge des Umstellens der Weiche; in *Bridge* ist der Unbeteiligte sogar das Mittel selbst, mit dem die anderen gerettet werden. Parfit gesteht zu, dass unsere Intuitionen in solchen Fällen auseinandergehen: Einige würden denken, in *Tunnel* wäre das Umstellen der Weiche moralisch falsch; und bzgl. *Bridge* würde vermutlich eine Mehrheit glauben, dass der Unbeteiligte nicht gegen seinen Willen als Mittel benutzt werden darf. Offenbar gibt es eine Spannung zwischen dem konsequentialistischen Gebot, große Übel abzuwenden, und dem ›kantischen‹ Verbot, jemanden als bloßes Mittel zu benutzen, sogar wenn dies zur Rettung dritter dient.

Wie diese Beispiele bereits andeuten, ist der Versuch einer Vereinigung von Kantianismus und Konsequentialismus einigen Hürden ausgesetzt. In Abschnitt 1 identifizieren und diskutieren wir fünf

solcher Hürden. Der Abschnitt 2 soll dann klären, wie Parfit diese jeweils zu meistern sucht. Im Abschnitt 3 wird schließlich diskutiert, was aus unserer Sicht die zwei größten Probleme sind, mit denen Parfits Versuch der Versöhnung von Kantianismus und Konsequentialismus konfrontiert bleibt.

Zwei Bemerkungen sollen vorangestellt werden. Zunächst fällt auf, dass Parfit ein sehr breites Verständnis des Konsequentialismus voraussetzt. Eine Theorie sei konsequentialistisch, wenn die moralische Richtigkeit von Handlungen ausschließlich davon abhängt, wie die Dinge ihren bestmöglichen Verlauf nehmen<sup>3</sup>. Der Ausdruck ›Konsequentialismus‹ ist laut Parfit irreführend, weil er nahelegt, dass nur Konsequenzen zählen. Parfit geht dagegen davon aus, dass der Konsequentialismus sowohl die *Verteilung* von Konsequenzen als auch den moralischen Status von Handlungen selbst berücksichtigen kann, wenn diese Handlungen *intrinsisch*<sup>4</sup> gut oder schlecht sind. Wenn wir wissen wollen, wann die Dinge ihren bestmöglichen Verlauf nehmen, fragen wir laut Parfit, was zu erhoffen von einem unparteiischen Standpunkt aus jeder die stärksten Gründe hat (vgl. OWM I, 374). Damit kann Parfit einige der Standardeinwände gegen den Konsequentialismus von Anfang an aushebeln; man denke etwa an den Einwand, dass der Konsequentialismus der gerechten Verteilung von Gütern nicht ausreichend Rechnung tragen kann.

Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass Parfit keine Kant-Exegese betreiben möchte. Sein Ziel ist, Kants Theorie so zu revidieren, dass sie von den ihr innewohnenden Schwächen, die seine Untersuchung in OWM aufdeckt, befreit wird. Das Ziel des vorliegenden Beitrags, der Parfit aus einer kantischen Perspektive kritisch zu hinterfragen sucht, kann daher nicht einfach darin bestehen aufzudecken, in welcher Hinsicht Parfit Kant missversteht. Stattdessen soll gezeigt werden, dass Theorien, die sich relativ stark am Geist der Theorie Kants orientieren, Vorteile aufweisen, die in Parfits Kantischem Konsequentialismus verloren gegangen sind.

<sup>3</sup> »how it would be best for things to go« (OWM I, 373).

<sup>4</sup> »in themselves« (OWM I, 374).

## 1. Kant und der Konsequentialismus: Fünf Schwierigkeiten

Parfitts OWM ist nicht der erste Versuch zu zeigen, dass Kant und der Konsequentialismus mehr Ähnlichkeiten aufweisen, als in der Regel angenommen wird. Parfitt geht auf die vorhandene Debatte nicht explizit ein. Umso gewinnbringender ist es, einige Aspekte dieser Debatte herauszuarbeiten, denn hieraus ergibt sich, welchen Problemen sich Parfitts Projekt gegenüber sieht. Soweit wir sehen, lassen sich mindestens sieben grundlegende Differenzen zwischen dem Kantianismus und der einfachsten Fassung des Konsequentialismus ausmachen, laut der eine jede Handlung ein unpersönliches Gut maximieren solle.<sup>5</sup> Im Folgenden werden wir fünf dieser Differenzen einführen. Die zwei verbleibenden sollen außen vor bleiben, da sie selbst innerhalb des Kantianismus sehr kontrovers diskutiert werden: Zum einen ist dies die Frage nach der moralischen Berücksichtigung von Tieren<sup>6</sup>; zum anderen die Idee von ›Pflichten gegen sich selbst‹<sup>7</sup>.

### 1.1 Parteilichkeit

Der Konsequentialismus ist, wie Jens Timmermann in Bezug auf die gängigste Spielart des Konsequentialismus, den Utilitarismus, feststellt, streng egalitär<sup>8</sup>, denn er fordere, Glück in unparteilicher

<sup>5</sup> Die meisten dieser Aspekte werden von Timmermann (2005a) diskutiert. Er vertritt letztlich die Auffassung, dass Kants Theorie »essentially anti-utilitarian« und »incompatible with any recognisably consequentialist ethical theory« (Timmermann 2005a, 244) sei.

<sup>6</sup> Laut Kant gibt es keine direkten Pflichten gegenüber Tieren, während für die meisten Konsequentialisten alle Lebewesen, die Freude und Schmerz verspüren können, moralisch zu berücksichtigen sind. Kant spricht Tieren jedoch immerhin eine indirekte moralische Relevanz zu, da Tiere zu quälen unseren Charakter schädige (RL, AA 06, 442 f.; vgl. zu der Thematik bei Kant Timmermann 2005b).

<sup>7</sup> Kant meint entgegen dem heutigen Mainstream nicht nur, dass es Pflichten gegen sich selbst gibt; sie seien in einem bestimmten Sinn sogar Voraussetzung dafür, überhaupt Pflichten zu haben (RL, AA 06, 417 f.; vgl. dazu Timmermann 2005a, Abschnitt 3 und 2006). Auch Parfitt scheint Pflichten gegen sich selbst zulassen zu wollen. Er reformuliert etwa die Goldene Regel derart, dass sie Raum für solche Pflichten lässt (vgl. OWM I, 321–330).

<sup>8</sup> »strongly egalitarian«; Timmermann 2005a, 246.