

## Ist eine teleologische (utilitaristische) Theorie unzureichend?\*

von Werner Wolbert

Ph. Foot formuliert zu Beginn eines Aufsatzes folgende Beobachtung<sup>1</sup>: „Es ist bemerkenswert, wie der Utilitarismus sogar diejenigen unter uns verhext, die an ihn nicht glauben wollen. Es ist, als ob wir fühlten, er sei richtig, obwohl wir darauf bestehen, daß er falsch ist.“ Solche Diagnose böte dem Ethiker Grund genug, sich mit dem Utilitarismus zu befassen, möglicherweise mit Ph. Foot einen „Exorzismus“ zu versuchen. Auf der anderen Seite findet man am Ende eines Aufsatzes von B. Williams die Prognose<sup>2</sup>: „Der Tag kann nicht mehr fern sein, an dem wir von ihm nichts mehr hören.“ Sollte diese Voraussage zutreffen, wäre der Utilitarismus nur noch in historischer Rücksicht interessant (es sei denn, die Prognose von Williams besage buchstäblich, der Utilitarismus werde dem völligen Vergessen anheimfallen). Freilich unterzieht sich Williams dennoch der Mühe der Widerlegung des Utilitarismus und der Edition von Aufsatzbänden zu diesem Thema. Trägt er damit nicht zur künstlichen Verzögerung eines natürlichen Todes bei? Aber vielleicht würde er diesen Einwand als einen eben typisch utilitaristischen nicht gelten lassen. Er könnte schlicht der Überzeugung sein, er habe den Utilitarismus schlagend widerlegt. Liest man freilich beispielsweise die 2. Vorlesung von Bentham's Zeitgenossen John Austin zum Thema „The Province of Jurisprudence determined“<sup>3</sup> aus dem Jahre 1832, in der dieser den Utilitarismus gegen Einwände verteidigt, hat man den Eindruck, daß seit fast zweihundert Jahren vielfach dieselben Pro- und Contra-Argumente vorgetragen werden. Wenn aber schon seit längerer Zeit die einzelnen Argumente die jeweiligen Opponenten nicht überzeugen, dürfte das Ende des Utilitarismus wohl doch ferner sein, als Williams (1973) angenommen hat.

Wollte man diesem Phänomen näher auf den Grund gehen, hätte man

---

\* Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung der Societas Ethica, 4.–8. 9. 1989 in Durham (England).

<sup>1</sup> Ph. Foot, *Utilitarianism and the Virtues*, in: S. Scheffler (Hg.), *Consequentialism and its critics*, Oxford 1989, 224–242 („It is remarkable how utilitarianism tends to haunt even those of us who will not believe in it. It is as if we for ever feel that it must be right, although we insist that it is wrong.“).

<sup>2</sup> B. Williams, *A critique of utilitarianism*, in: J. J. C. Smart/B. Williams, *Utilitarianism for and against*, Cambridge <sup>2</sup>1987 (<sup>1</sup>1973) 77–150, hier 150 („The day cannot be too far off in which we hear no more of it.“)

<sup>3</sup> Hier zitiert nach M. Warnock (Ed.), *Utilitarianism*, London <sup>10</sup>1972 (= <sup>1</sup>1962) 322–342.

sich u. a. wohl allgemein mit dem Thema „Pluralismus in der Ethik“ zu befassen.<sup>4</sup> Hier sei nur auf eine mögliche Ursache dieses Pluralismus hingewiesen, die einem bei der Lektüre des von Daniel Dennett herausgegebenen amüsanten „Philosophic Lexicon“<sup>5</sup> aufgehen kann, das neue von Namen vor allem zeitgenössischer Philosophen (in scherzhafter Weise) abgeleitete englische Vokabeln verzeichnet. Dort findet sich u. a. ein Verbum „to geach“ mit zwei Bedeutungen. Die erste in unserem Zusammenhang relevante wäre: „To hold unto a view in the face of difficulties you would be quick to find insuperable in an opponent's position. Particularly in the idiom, ‚geach to his own taste.‘ (Cf. Fr. ‚bergson a son goo.‘)“.

Eine bessere Beachtung der Goldenen Regel wäre für Diskussionen unter Ethikern mit Sicherheit förderlich. Aber solche Bekehrung der Diskussionsteilnehmer allein wird auch in der Kontroverse um die ethische Normierungstheorie nicht zu einer einmütigen Lösung führen. Im folgenden soll der Versuch unternommen, (exemplarisch) einige Schwierigkeiten der Kontroverse um den Utilitarismus (eine teleologische Normierungstheorie) zu erörtern. Diese betreffen zum einen die Definition einer solchen Theorie und ihres Gegenstücks sowie die Tragweite einiger Vorwürfe und Gegenbeispiele.

### *1. Die Kennzeichnung des Utilitarismus bzw. einer teleologischen Theorie*

Bekanntlich gibt es verschiedene Typen von Utilitarismus. Gegner des Utilitarismus machen leider aber nicht immer deutlich, gegen welchen Typ sie argumentieren, welcher Typ von dem jeweiligen Gegenargument betroffen ist (nur einer, alle oder einige). Freilich präsentieren auch Verfechter des Utilitarismus diesen manchmal so, daß er unplausibel wirkt. Mißverständnisse sind dann vorprogrammiert, wie in dem folgenden Beispiel. In einer in Rom angefertigten moraltheologischen Dissertation wird die zentrale These des Utilitarismus bzw. einer teleologischen Theorie so formuliert<sup>6</sup>: „moral good or evil of a human act is determined by the consequences of the act rather than by the act itself.“ So definiert ihn vermutlich jemand, der ihn ablehnt; für den genannten Autor trifft diese Vermutung zu. Man wende die genannte Definition einmal versuchsweise auf die Erzählung vom Opfer der armen Witwe (Mk 12,41–44) an. Da die Spenden der Reichen bessere Konsequenzen nach sich ziehen, wären diese von einem moralischen Gesichtspunkt höher zu bewerten als die

<sup>4</sup> Vgl. B. Schüller, Zum Pluralismus in der Ethik, in: ders., *Pluralismus in der Ethik*, Münster 1988, 27–44.

<sup>5</sup> D. Dennett (Hg.), *The Philosophic Lexicon*, Medford (Mass.)<sup>8</sup>1987, 10.

<sup>6</sup> H. Lotstra, *Abortion: The Catholic Debate in America*, New York 1985, 208.

Spende der Witwe, die alles gegeben hat, was sie besaß. Falls nach dem Utilitarismus sittliche Güte sich aus den tatsächlichen Konsequenzen einer Handlung ergäbe, wäre „Utilitarismus“ ein Name für eine bloße Erfolgsethik, falls mit dieser Bezeichnung sittliche Güte definiert wäre. Dies Mißverständnis erklärt sich aus der Tatsache, daß der Autor nicht zwischen dem sittlich Guten und Richtigen unterscheidet. Gerade unter Theologen vernachlässigen Gegner einer teleologischen Theorie häufig diese Unterscheidung oder lehnen sie sogar ab. In W. D. Ross' bekanntem Buch<sup>7</sup> „The Right and the Good“ finden sich u. a. folgende Kapitelüberschriften: „What makes right acts right?“, „What things are good?“, „The Nature of Goodness“. Die Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen betrifft lediglich die erste Frage. Dann steht aber die Bewertung der sittlichen Gesinnung, sittlicher Motive nicht zur Diskussion. Der Teleologe hat qua Teleologe zu dieser Frage zunächst nichts beizusteuern; daraus darf man aber nicht folgern, er habe an sittlicher Gesinnung, an Motiven kein Interesse, solche seien in seiner Theorie nicht vorgesehen. Andernfalls liefe eine teleologische Theorie in der Tat auf eine bloße Erfolgsethik hinaus.<sup>8</sup> Sofern Vertreter des Utilitarismus gleichzeitig Hedonisten sind, kann man natürlich mit Recht fragen, ob sie den Vorrang der sittlichen Gesinnung, wie er in der Erzählung von der Spende der armen Witwe zum Ausdruck kommt, anerkennen können. Das entsprechende axiologische Problem ist aber von der Fragestellung normativer Ethik strikt zu trennen. Ich setze hier schlicht voraus, daß nur ein nicht-hedonistischer („ideal“) Utilitarismus diskutabel ist, und verwende in diesem Sinn die Bezeichnungen „utilitaristisch“ und „teleologisch“ synonym. Damit wären etwa ein H. Rashdall, ein F. Brentano und (mit Abstrichen) auch G. E. Moore Autoren, an denen ich mich orientiere. Wo man den Terminus ‚Utilitarismus‘ ohne nähere Erläuterung gebraucht, bezieht man sich dagegen vielfach auf den hedonistischen Utilitarismus eines Bentham, Mill oder (weniger) Sidgwick. Freilich sind auch manche Erläuterungen eines solchen nicht-hedonistischen Utilitarismus durchaus fragwürdig. Für Ph. Foot, die ihn Konsequentialismus nennt, besagt er, die Richtigkeit *oder Güte* von Handlungen bestehe in ihrer positiv produktiven Beziehung zu bestimmten guten „states of affairs“.<sup>9</sup> Nach dieser Definition wäre die arme

<sup>7</sup> W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930 (Repr. 1946) VII.

<sup>8</sup> Bei Bentham kann man freilich den Eindruck haben, er sei an der sittlichen Gesinnung nicht interessiert. Er befaßt sich aber vorzüglich mit den Prinzipien einer gerechten Gesetzgebung; in diesem Zusammenhang braucht er die Frage der Gesinnung nicht ausdrücklich zu bedenken. Bei ihm bleibt unklar, ob er die Gesinnung des Wohlwollens als Selbstwert schätzt oder nur als „ways of not making enemies“; vgl. R. Harrison, *Bentham*, London 1983, 263-277, hier 267.

<sup>9</sup> Ph. Foot (Anm. 1) 224 f.: „A consequentialist theory of ethics is one which identifies certain states of affairs as *good* states of affairs and says that the rightness or goodness of actions (or other subjects of moral judgments) consists in their positive productive relationship to these

Witwe wohl kein herausragendes Beispiel sittlicher Güte. Erst recht müßte man allen Handlungen, die aus einem (nach teleologischer Sicht) irrigen Gewissensurteil resultieren, die sittliche Güte absprechen. Dagegen sei hier festgehalten: Sittliche Gesinnung hat in jedem Fall ihren Wert in sich selbst.

Eine zweite Schwierigkeit der obigen Erläuterung zeigt sich, wenn man sie versuchsweise etwa an folgendem Beispiel erläutert: Die Handlung Tötung ist nicht an sich schlecht, sondern nur wegen ihrer Konsequenzen. Was soll das heißen? Was für eine Konsequenz ist gemeint? – Der Tod? Die Befreiung von Schmerzen? Der Verlust für die Hinterbliebenen? Eine Handlung kann auf verschiedene Weise benannt werden, eine Konsequenz kann in der Benennung schon mit ausgesagt werden oder nicht. Bezeichne ich eine Handlung als „Verabreichung von Zyankali“, ist der Tod die *Konsequenz* der Handlung; spreche ich von „Vergiftung“, gehört er zur Handlung selbst, ist er ein *Merkmal* der Handlung.<sup>10</sup> Dieser Hinweis auf die verschiedenen Möglichkeiten, eine Handlung zu benennen, eine Konsequenz schon in der Benennung mit auszusagen oder nicht, mag trivial erscheinen. Man macht sich aber häufig nicht ausdrücklich bewußt, daß die Rede von den Konsequenzen der Handlung eine abgekürzte Redeweise ist, die nur in bestimmten Oppositionen sinnvoll ist, etwa, wenn man bei der Unterscheidung von Akt- und Regelutilitarismus die Konsequenzen der (einzelnen) *Handlung* unterscheidet von den Konsequenzen der *Regel*<sup>11</sup>, oder, wenn man eine teleologische Theorie von einer bestimmten deontologischen Theorie unterscheidet, nach der bei der Bewertung bestimmter Handlungen die Folgen kein entscheidendes Kriterium für die sittliche Beurteilung darstellen. Gerade eine solche strenge deontologische Theorie *muß* zwischen der Handlung und ihren Folgen unterscheiden, während der Teleologe ebensogut formulieren könnte, er habe alle Aspekte der

---

*Fortsetzung der Fußnote*

states of affairs.“ Vgl. dagegen H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil I*, New York 1971 (= Oxford <sup>2</sup>1924), 184: „According to this view [= Ideal Utilitarianism] actions are right or wrong according as they tend to produce for all mankind an ideal end or good, which includes, but is not limited to, pleasure.“

<sup>10</sup> Bentham spricht nicht von den Folgen, sondern von der Eigenschaft einer Handlung (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, I3): ‚utility‘ ist „that *property* in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good or happiness, ... or ... to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered“ (eig. Hervorhebung).

<sup>11</sup> J. J. C. Smart, *An outline of a system of utilitarian ethics*, in: J. J. C. Smart/B. Williams (vgl. Anm. 3) 3–74, hier 9: „Act-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the consequences, good or bad, of the action itself. Rule-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the goodness and badness of the consequences of a rule.“

Handlung, die gesamte Handlung (W. T. Stace: „the nature of the *whole action*“<sup>12</sup>) zu berücksichtigen.

Im folgenden lege ich B. Schüllers<sup>13</sup> dreifache Kennzeichnung einer teleologischen (utilitaristischen) Ethik zugrunde:

„(1) die sittliche Richtigkeit aller Handlungen bestimmt sich ausschließlich von ihren Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen;

(2) die Liebe (im Sinn von Röm 13,8–10) ist letzter Bestimmungsgrund für die sittliche Richtigkeit aller Handlungen; alle sonstigen ethischen Prinzipien müssen als partikuläre Ausformungen dieser Liebe angesehen werden;

(3) die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht.“

## 2. Die Alternative zu einer teleologischen Theorie

Gegen eine teleologische Theorie zählen nur nicht-teleologische Argumente. Was ein nicht-teleologisches Argument ist, hängt natürlich von der jeweiligen Definition einer teleologischen (utilitaristischen) Theorie ab. So trivial diese Feststellung erscheinen mag, häufig sind die vorgebrachten Gegenargumente nicht erkennbar nicht-teleologischer Art. Häufig gibt man sich auch keinerlei ausdrückliche Rechenschaft über das Genus der vorgebrachten Gegenargumente.

Die kontradiktorisch gegenteilige Position zu (1) würde besagen, daß nicht alle Handlungen von ihren Folgen bzw. den durch sie realisierten Gütern bzw. Übeln her zu bewerten sind bzw. noch vorsichtiger, von den Gütern und Übeln her, auf die sie irgendeinen Bezug nehmen. Eine nicht-teleologische Theorie müßte also irgendein rein deskriptives Merkmal der

---

<sup>12</sup> Vgl. W. T. Stace, *The Concept of Morals*, Gloucester (Mass.) 1975 (= London 1937), 119: „Now the ethical theory which I am maintaining can be expressed in two ways. I can either say that the moral character of an action depends on its consequences; and in that case I am making use of a convenient, though strictly inaccurate, mode of expression. Or, if I aim at greater accuracy, I can say that what we have to take account of in a moral judgment, what fixes the moral character of our deeds, is the nature of the *whole action* – the whole action being understood to include what would ordinarily be called the consequences of the action. It follows that I can express my theory without making use of the distinction between action and consequence; and therefore that the theory is independent of that distinction, and that if the distinction is not theoretically justifiable this makes no difference to the theory. But the opposite theory, which says that consequences are irrelevant to the moral character of an action, cannot express itself without making use of the distinction, and is therefore absolutely dependent upon its validity.“

H. Rashdall (Anm. 9) 96 betont im Gegensatz zu eudämonistischen ethischen Ansätzen, „that acts are the objects of moral judgments as well as consequences. Because no act can be good or bad without reference to consequences, it does not follow that its morality depends wholly upon those consequences.“

<sup>13</sup> B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 31987, 289.

Handlung für relevant erklären, das aus sich keinerlei Wert oder Übel impliziert, also etwa das zunächst rein deskriptive Merkmal, daß ein gegenteiliges Versprechen abgegeben wurde, daß der Tod aktiv oder direkt herbeigeführt wird. Die prima-facie-Pflichten von W. D. Ross etwa beruhen auf solchen bloßen Tatsachen.<sup>14</sup>

Schon J. Bentham und J. Austin stellen indes amüsiert fest, daß man gegen den Utilitarismus argumentiert, er sei eine gefährliche Theorie. Dieser Einwand impliziere eine *contradictio in terminis*, wie etwa Austin herausstellt<sup>15</sup>:

„*Danger* is another name for *probable mischief*: And, surely, we best avert the problem of mischiefs of our conduct, by conjecturing and estimating its probable consequences. To say ‚that the principle of utility were a *dangerous* principle‘, is to say ‚that it were contrary to utility to consult utility.‘“

Ähnliche Einwände finden sich bei B. Williams. Es gebe gute Gründe für die Vermutung, „that its prevalence could be a disaster“. <sup>16</sup> Das Glück der Menschen sei vielfach von „non-utilitarian qualities“ abhängig.<sup>17</sup> Es sei nicht gut, wenn Utilitaristen sagten, solches Glück zähle nicht. (Man wüßte in diesem Zusammenhang gern, wer das wohl gesagt hat.) Um potentiell grenzenlosen Konflikt zu vermeiden brauche es „a distinctively non-utilitarian disposition“. <sup>18</sup>

Folgt aus diesen Einwänden nicht, man müsse eine bessere, weniger simple Version des Utilitarismus entwerfen? Solche lehnt Williams ab, etwa einen „indirekten“ Utilitarismus, der eben indirekte Wirkungen in die Überlegung einbezieht. Nur der direkte U. sei von allen „the most faithful to the spirit of utilitarianism“. <sup>19</sup> Aber wer kann beurteilen, was der wahre Geist des Utilitarismus ist? Der Utilitarismus scheint für Williams eine Art Sekte zu sein, deren Mitglieder sich nach Buchstaben und Geist vielleicht ihres Gründervater Bentham auszurichten haben (der immerhin in vieler Hinsicht besser war als sein Ruf<sup>20</sup>). Unter dieser Voraussetzung ist es aber bereits fraglich, ob etwa H. Sidgwick „dem Geist des Utilitarismus treu“

<sup>14</sup> Vgl. W. D. Ross (Anm. 7) 21: „Some duties rest on previous *acts* of my own ... Some rest on the *fact* or *possibility* of a distribution ... Some rest on the *mere fact* that there are other beings in the world ...“ (eig. Hervorhebung).

<sup>15</sup> J. Austin, *The Province of Jurisprudence determined*. Lecture II, in: M. Warnock (Anm. 3) 322–342, hier 331.

Vgl. ähnlich Bentham (Anm. 10) I 13 Anm. d: „The principle of utility, (I have heard it said) is a dangerous principle: it is dangerous on certain occasions to consult it.‘ This is as much as to say, what? that it is not consonant to utility, to consult utility: in short, that it is *not* consulting it, to consult it.“

<sup>16</sup> B. Williams (Anm. 2) 130.

<sup>17</sup> B. Williams (Anm. 2) 131.

<sup>18</sup> B. Williams (Anm. 2) 133.

<sup>19</sup> B. Williams (Anm. 2) 128 f.

<sup>20</sup> Zur Einschätzung vgl. Mills Essay über Bentham bei M. Warnock (Anm. 3) 78–125.

ist, also die Bezeichnung „Utilitarist“ verdient. A. Quinton ordnet ihn unter die Gegner des Utilitarismus ein, bemerkt dazu allerdings in der 2. Auflage seines Buches<sup>21</sup>: „I was defining the class of utilitarians narrowly“. Und Williams bemerkt an anderer Stelle, er befasse sich nicht mit der Frage, ob ein Utilitarismus im weiteren Sinne, den man besser Konsequentialismus nenne (er meint damit einen „ideal utilitarianism“), möglich sei.<sup>22</sup> Je enger man den Utilitarismus faßt, desto leichter ist er natürlich zu widerlegen, desto seltsamer müssen die Leute sein, die ihn theoretisch oder praktisch vertreten. Utilitaristen im Sinne von Williams scheinen jedenfalls ein Ausbund an Selbstgerechtigkeit zu sein, wenn von ihnen gilt, sie sähen Selbstkritik als eine unproduktive Tätigkeit an („Now utilitarians in fact are not very keen on people blaming themselves, which they see as an unproductive activity“)<sup>23</sup> und ein Ausbund von Gefühllosigkeit, wenn sie Wert legen auf den Unterschied zwischen der Massakrierung von 7 Millionen Menschen und der von 7 Millionen und einem Menschen.<sup>24</sup> Es ist klar: Engt man den zu widerlegenden Utilitarismus so ein, ist auch durch eine schlüssige Widerlegung einer solchen Theorie keinerlei deontologische Theorie als richtig erwiesen. Williams gibt denn auch zu, daß er utilitaristische Gründe gegen den Utilitarismus vorbringt. Was wäre aber, wenn der Utilitarismus die Einwände von Williams wirklich berücksichtigte? Dann handle es sich nicht mehr um Utilitarismus („I hold that utilitarianism has disappeared, and the residual position is not worth calling utilitarianism.“)<sup>25</sup> Bei derartiger Diskussion geht es gar nicht um die Frage, ob die Folgen das entscheidende Kriterium sind, sondern *welche* Folgen relevant für die Beurteilung sind, welche wünschenswert sind. Diese Frage bedarf sehr wohl eingehender Erörterung. Insofern ist es auch sinnvoll, in der Definition einer teleologischen Theorie superlativische Formulierungen wie die von den „bestmöglichen Folgen“ nicht zu verwenden; sie kann den Eindruck erwecken, man vergesse relevante Faktoren wie die Ungewißheit des Erfolgs, die Möglichkeit des

<sup>21</sup> A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, London 21989, X.

<sup>22</sup> B. Williams, *Morality*, Cambridge 1980 (= 1972) 96 f.: The term ‚Utilitarianism‘ „has sometimes been used to include moral outlooks which do not have anything specifically to do with happiness and pleasure at all; in this sense, it is used to refer to any outlook which holds that the rightness or wrongness of an action always depends on the consequences of the action, on its tendency to lead to intrinsically good or bad states of affairs. This very broad sense – which is probably better represented by the word ‚consequentialism‘ than by ‚utilitarianism‘ – is not my concern here; we are interested only in views of this kind which do take *happiness* as the one intrinsically good thing“.

<sup>23</sup> B. Williams (Anm. 2) 124.

<sup>24</sup> B. Williams (Anm. 2) 93.

<sup>25</sup> B. Williams (Anm. 2) 135. Vgl. aber B. Williams (Anm. 22) 96 f.; A. Quinton (Anm. 20) IXf.

Irrtums, die Notwendigkeit von Kooperation und institutioneller Zuordnung, die unterschiedlichen Rollen.

Die kontradiktorisch gegenteilige Position zu (2) findet sich deutlich etwa bei A. Regan in einer älteren Stellungnahme zur Organspende.<sup>26</sup> Auf den Einwand, wer eine seiner Nieren spende, setze doch einen Akt der Liebe, erwidert er, man dürfe nicht einfach unbesehen die Liebe üben. Die Forderung der Liebe selbst könne zwar beinhalten, den Verlust eines Gliedes oder gar des Lebens zur Rettung unseres Nächsten auf uns zu nehmen. Er habe aber noch kein Prinzip gefunden, das es erlaube, die Glieder unseres eigenen Körpers der Person des Nächsten unterzuordnen. Regan bedenkt dabei offenbar nicht die Möglichkeit, daß sich auch aus dem Kriterium des Liebesgebotes selbst Bedenken gegen eine solche Handlungsweise ergeben könnten. Anscheinend hat man erst zu schauen, ob irgendein unmittelbar relevantes Gebot (hier das sog. Totalitätsprinzip) dem Handeln gemäß dem Liebesgebot entgegensteht. Tatsächlich bedeutet ein Handeln gemäß den in der Katholischen Moraltheologie überlieferten unbedingt geltenden deontologischen Normen im Einzelfall faktisch eine Einschränkung des Liebesgebots. Im obigen Fall galt: Gott habe den Menschen zu einer solchen Selbstverstümmelung (auch aus Liebe) nicht ermächtigt. Man mag diese Vorstellung gerade auch im Horizont von Röm 13,8–10 befremdlich finden. Alle Gebote, so heißt es dort, seien zusammengefaßt in dem einen: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Die Schwierigkeit, deontologische Kriterien als Einschränkung der Liebe als Wohlwollen und Wohltun zu begreifen, zeigt sich auch bei Ph. Foot. Einerseits betont sie, Wohlwollen sei nicht die einzige Tugend, wie der Konsequentialist voraussetze. Die Gerechtigkeit setze dem „pursuit of welfare“ Grenzen.<sup>27</sup> Daraus hätte man eigentlich zu folgern, eine Handlung könne wohlwollend und wohltätig sein, aber nicht gerecht, und umgekehrt, gerecht, aber nicht wohlwollend und wohltätig. Aber gerade das lehnt Ph. Foot ab. Wer gerecht handle, wer etwa kein unschuldiges Leben zur Vermehrung des allgemeinen Wohls opfere, sei nicht weniger wohlwollend. Wohlwollen verlange keine ungerechte Handlung. Dann setzt aber doch das Kriterium der Gerechtigkeit das Kriterium Wohlwollen

---

<sup>26</sup> A. Regan, *The Basic Morality of Organic Transplants between Living Humans*: St Mor 3 (1965) 326 f.: „Charity or love of self has to be determined and applied by the principle that is immediately relevant. ... We cannot however conclude *at this point* to the legitimacy of directly sacrificing our bodily members for the good of our neighbour, even to save his life, for we have not found any principle that justifies subordinating our members in their very being to the person of our neighbour, even though love itself is such that in rescuing our neighbour from extreme corporal need one can *sustain*, in its interests, loss of limb or even of life.“

<sup>27</sup> Ph. Foot (Anm. 1) 236.

offensichtlich nicht außer Kraft, sondern präzisiert es, ist in ihm enthalten. Auf keinen Fall handelt es sich dann um zwei unabhängige Kriterien.

Freilich hat die Idee, dem Wohltun des Menschen seien Grenzen zu setzen, auch eine gewisse Plausibilität. Man denke an R. Nozicks „side constraints“ im Unterschied zu „moral goals“.<sup>28</sup> Bestimmte sittliche Normen erscheinen dann wie Spielregeln, die die Möglichkeiten der Spieler, also die Möglichkeiten zum Ziel zu kommen, einschränken. Es fragt sich nur, wie man die Notwendigkeit solcher Einschränkungen begründet. Bei Regan geschieht das klar deontologisch. Nozick dagegen verweist auf Kants Aussage, Personen seien als Selbstzweck zu behandeln, was er folgendermaßen erläutert: „they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent“.<sup>29</sup> Ob damit der Sinn der kantischen Formel getroffen ist, möchte ich bezweifeln.<sup>30</sup> Die Zustimmung des Betroffenen ist zwar ein wesentlicher, wenn auch nicht immer ausschlaggebender Faktor; er stellt aber m. E. kein deontologisches Kriterium dar.

Eine deontologische Theorie im Gegensatz zur Bestimmung (3) findet sich bekanntlich etwa bei Kant, für den der Begriff der Pflicht grundlegend ist. Ihren wohl dezidiertesten und radikalsten Gegner hat diese Bestimmung in H. Prichard gefunden. Er sieht ja gerade als Grundfehler der Moralphilosophie an<sup>31</sup> „to base the rightness of an act upon its intrinsic goodness“. Seine These ist dagegen: „Das Gefühl der Verpflichtung zu einer bestimmten Handlung oder die Richtigkeit dieser Handlung ist absolut primär (d. h. von nichts anderem abgeleitet) bzw. unmittelbar“; unser Gefühl, daß eine Handlung richtig sei, folge nicht aus der Erkenntnis, „daß sie oder irgendetwas anderes gut ist“ („that our sense of the rightness of an act is not a conclusion from our appreciation of the goodness either of it or of anything else“). Man erfährt nicht immer, wie Kritiker des Utilitarismus über diesen Punkt denken. Sollten sie einem Kant oder Pri-

<sup>28</sup> R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974.

<sup>29</sup> Hier zitiert nach S. Scheffler (Hg.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford 1988, 134–141, hier 138.

<sup>30</sup> Vgl. W. Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987; H. Jones, *Kant's Principle of Personality*, Madison (Wisconsin)/London 1971.

<sup>31</sup> H. Prichard, *Does Moral Philosophy rest on a Mistake?* in: ders., *Moral Obligation*, Oxford 1971 (= 1949), 1–17, hier (deutsch in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt 1974, 61–82).

Eine klare Charakterisierung solcher „intuitionistischer“ Anschauung im Gegensatz zu einem „ideal utilitarianism“ findet sich bei A. K. Stout, „But suppose Everyone did the Same“: *The Australian Journal of Philosophy* 32 (1954) 1–29, hier 2: Der Intuitionist behaupte, „that ‚right‘ and ‚wrong‘ are the basic ideas in Ethics and that actions of a certain kind are right and can be known on inspection to be right, because they *are* of that kind, independently of their goodness or of any good effects produced by them. This is the same thing as to say that certain rules of conduct are morally binding, and can be seen on inspection to be so, quite apart from their consequences.“

chard nicht zustimmen, wäre zu fragen, ob ihre Kritik tatsächlich auf eine deontologische Theorie hinausläuft. Vertritt man dagegen eine deontologische Theorie im Stil von W. D. Ross, nach der es bestimmte deontologische *prima-facie-Pflichten* gibt, fragt sich ebenfalls, ob und wie das evtl. mit Bestimmung (3) zusammenpaßt.

### 3. Die Goldene Regel und die Verteilungsgerechtigkeit

Im folgenden sind einige Einwände gegen eine teleologische Theorie zur Sprache zu bringen. Ein erster Einwand sei anhand eines Beispiels von R. B. Brandt<sup>32</sup> illustriert. Während des letzten Krieges muß in England Energie gespart werden. Die Raumtemperatur soll nicht mehr als 50 °F betragen. Ein utilitaristisch eingestellter Franzose aber argumentiert: Alle gut moralischen Briten werden peinlich darauf bedacht sein, diese Vorschrift zu befolgen. So werden die Kriegsanstrengungen nicht unter Knappheit von Elektrizität und Gas leiden. Es macht keinen Unterschied für die Kriegsanstrengungen, ob ich persönlich ein bißchen mehr oder weniger Gas gebrauche, es macht aber einen großen Unterschied für meinen persönlichen Komfort. Insgesamt wird die öffentliche Wohlfahrt also gesteigert, wenn ich die Temperatur auf 70 °F halte; es ist also meine Pflicht, das Gas so zu nutzen. Die durch dieses und ähnliche Beispiele illustrierte Problematik besteht darin, daß, wenn das regelwidrige Handeln des einzelnen nicht bekannt wird, als unmoralisch angesehenes Verhalten erlaubt erscheint. Am Beispiel Steuerhinterziehung geht bereits J. Austin darauf ein.<sup>33</sup>

Der von Brandt geschilderte Franzose geht davon aus, daß die Briten größtenteils „good moral“ sind. Soll das heißen, sie sind (zum Glück) Deontologen? Dieser Schluß liegt nahe, wenn man sich zu unbedacht auf die Rede von den Folgen verläßt. Das Handeln des Franzosen hat – isoliert betrachtet – keine bedeutsamen negativen Folgen. Wenn es bekannt

<sup>32</sup> R. B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J. 1959, 389f.: „All the good moral British obviously will pay scrupulous attention to conforming with this request. The war effort is sure not to suffer from a shortage of electricity and gas. Now it will make no difference to the war effort whether, I personally use a bit more gas, but it will make a great deal of difference to my comfort. So since the public welfare will, be maximized by my using gas to keep the temperature up to 70 degrees F. in my home, it is my duty to use the gas.“ Hier ist das Beispiel zwar gegen einen Akt-Utilitarismus vorgebracht; es betrifft aber nach Brandts Meinung (404) auch den Regel-Utilitarismus.

<sup>33</sup> J. Austin (Anm. 15) 326. Vgl. die Diskussion eines ähnlichen Beispiels (Regulierung von Wasserverbrauch bei einer Dürre) bei T. M. Scanlon, *Rights, Goals, and Fairness*, in: S. Scheffler (Anm. 1), 74–92, hier 82ff. Er versteht folgenden Einwand als antiutilitaristisch (83): „Why should *he* be entitled to do what others were not? Well because he knows and they didn't; he alone has the opportunity. But just because he has it does that mean that he can exercise it unilaterally?“

würde, könnte dies Beispiel natürlich Schule machen. Dann bestände ein *kausaler* Zusammenhang zwischen dem Handeln des Franzosen und den Übertretungen anderer; und ein solcher kausaler Zusammenhang wird bei der Rede von den „Folgen“ wohl auch zunächst assoziiert.<sup>34</sup> Der spontan naheliegende Einwand „Was wäre, wenn alle so handelten?“ ist hier aber rein hypothetischer Art; es geht nicht um tatsächlich verursachte Folgen. Es fragt sich, ob hypothetische Folgen für den Teleologen relevant ist. Wenn nicht, liefe eine solche Theorie in der Tat unserem moralischen Empfinden zuwider. Der Franzose kann sich nämlich den Luxus höherer Raumtemperatur nur leisten, wenn die Briten nicht so handeln. Sein Handeln erscheint schlicht als unfair. Dieser Gesichtspunkt der Fairneß wird von Brandt so formuliert<sup>35</sup>: „if a sacrifice has to be made for the public good, all should share in it equally.“ Aber ist der Gesichtspunkt der Fairneß ein nicht-utilitaristisches Kriterium? In diesem Fall wäre der Utilitarismus eine Theorie, der man besser nur im geheimen anhängt; dann wäre er aber nicht bloß eine falsche Theorie, sondern gar keine *moralische* Theorie. Er würde nicht einmal den Kriterien genügen, die bereits Bentham für eine moralische Theorie formuliert hat. R. Harrison, der übrigens selber den Utilitarismus ablehnt, sagt dazu<sup>36</sup>: „of course, Bentham can provide justification for not free riding“. Was das Utilitätsprinzip anderen Prinzipien nach Bentham voraussetzt, ist die Tatsache, daß es *öffentlich zugängliche* Gründe bietet. Der „free-rider“ kann aber kein *Prinzip* angeben, das seine Handlungsweise rechtfertigt. Was nämlich für ihn ein Grund ist, sich eine höhere Raumtemperatur zu genehmigen, müßte auch für die Briten ein Grund sein. Seine Handlungsweise widerspricht also dem moralischen Grundkriterium der Universalisierbarkeit (mit R. M. Hare ge-

<sup>34</sup> Vgl. A. K. Stout (Anm. 31) 14–23. Zum Problem kausaler und nicht-kausaler Folgen vgl. P. Railton, Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality, in: S. Scheffler (Anm. 1), 93–133, hier 113 Anm. 24.

<sup>35</sup> Brandt (Anm. 32) 390. Vgl. G. H. v. Wright, *The Varieties of Goodness*, London 1972 (= 1963), 208: „No man shall have his share in the greater good of a community of which he is a number, without paying his due.“

<sup>36</sup> Harrison (Anm. 8) 235. Vgl. auch die Aussage von J. Harrison, *Utilitarianism, Universalisation and Our Duty to be Just*: PAS NS 53 (1953) 106–134, hier 133: „Though the fitness of any principle to be a moral principle cannot be decided without reference to some end, the principle must be such that this end is harmoniously and coherently realised by its universal application and, if it can be successfully applied only by a given individual who relies upon the methods of others being more orthodox than his own, the principle is not one which deserves to be called ‚moral‘ ... No principle is fit to be a moral principle unless it is fit that it should be universally adopted and universally applied.“ (Zitiert nach Stout 19f.)

Bei J. Austin ist der Gedanke der Universalisierbarkeit selbstverständlich vorausgesetzt, insofern er die Fragen der sittlichen Richtigkeit vom Standpunkt Gottes als sittlichen Gesetzgebers beurteilt. Gott ist Utilitarist und beurteilt die Handlungen der Menschen nach ihrer *Tendenz*, gute oder schlechte Folgen zu produzieren; vgl. J. Austin (Anm. 15) 324–327 und A. K. Stout (Anm. 31) 7–14.

sprochen). Somit bleibt die Frage nach der Einschätzung dieses Kriteriums. Ist es selber teleologischer Art? Wenn nicht, gibt es folgende zwei Möglichkeiten:

a) Man hält das Kriterium der Universalisierbarkeit schlicht für ein nicht-teleologisches Prinzip. So äußert etwa Frankena<sup>37</sup>, dies Prinzip sei nicht vom Utilitätsprinzip abzuleiten, sei vielmehr unabhängig von ihm. Ein Utilitarismus, der die Frage stellt „What if everybody did that?“ heißt bei ihm „General Utilitarianism“; dieser benötige aber ein zusätzliches Prinzip. Das zusätzliche Prinzip sei das der Universalisierbarkeit, „which must be admitted by everyone who judges anything to be right or wrong.“ Das ist richtig. Aber ist dann der „Aktutilitarismus“, der (nach Frankena) auf dies Kriterium verzichtet, überhaupt eine *ethische* Theorie, wenn er dem ethischen Grundkriterium nicht gerecht wird? Wer vertritt einen solchen Aktutilitarismus? Frankena nennt (mit Vorbehalt) Bentham, G. E. Moore, vielleicht auch Mill, heutzutage J. J. C. Smart und J. Fletcher. Die Vorbehalte scheinen mir (vielleicht mit Ausnahme der letzteren) sehr berechtigt.<sup>38</sup> Wer sich ausdrücklich Gedanken über die Geltung des Prinzips der Unparteilichkeit, Universalisierbarkeit macht, wird vermutlich kaum einen strengen Aktutilitarismus vertreten. Vielleicht sollte man einen Aktutilitaristen nur denjenigen nennen, der dies Prinzip ausdrücklich zurückweist.

b) Man leitet das Kriterium der Universalisierbarkeit aus dem logischen Charakter der moralischen Sprache ab, wie das etwa Hare tut.<sup>39</sup> In diesem Fall wäre dies Kriterium Basis jedes Utilitarismus, sofern er sich als *ethische* Theorie versteht. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Akt- und Regelutilitarismus scheint die fundamentale Bedeutung dieses Kriteriums eher zu verundeutlichen. Wie gesehen, führt Frankena aus diesen Gründen einen „General Utilitarianism“ ein. Es wäre vielleicht sinnvoll – auch wenn man damit die terminologische Konfusion vielleicht noch steigert –, mit Hare<sup>40</sup> zu unterscheiden einen „specific rule-utilitarianism“ von einem „general rule-utilitarianism“. Der erstere formuliere sehr spezielle, detaillierte Regeln für entsprechende Fälle, der zweite verlange Regeln von einem

<sup>37</sup> W. K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs <sup>2</sup>1973, 38: „Now, this principle cannot be derived from the principle of utility, but is independent of it, and so one might think that in appealing to it the GU [= General Utilitarianism] is appealing to another moral principle besides that of utility, thus giving up his ship.“

<sup>38</sup> Vgl. J. Griffin, *Modern Utilitarianism: Revue Internationale de Philosophie* 36 (1982) 331–375, hier 347: „No real utilitarian, at least no utilitarian of importance, has ever been an ‚Act Utilitarian‘ in this simplistic sense.“

<sup>39</sup> R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford <sup>3</sup>1972 (= 1963), 123 (7.4): „that the logical character of moral language, as I have claimed it to be, is the formal foundation of any such theory.“

<sup>40</sup> R. M. Hare, *Principles*, in: ders., *Essays in Ethical Theory*, Oxford 1989, 49–65, hier 62.

gewissen Allgemeinheitsgrad (wie: Versprechen sind zu halten). Beide sind miteinander absolut kompatibel. Die letzteren Regeln sind durch ihre „acceptance-utility“, die ersteren durch ihre „observance-utility“ gerechtfertigt. Die erste Art sei angemessen, wenn wir als Ethiker reflektieren, die zweite, „when we are in moral trouble“.<sup>41</sup>

Sieht man das Kriterium der Universalisierbarkeit in der vorgegebenen Selbstzwecklichkeit des Menschen, begründet (was Hare wegen seines Nonkognitivismus ablehnt<sup>42</sup>), ist es ein teleologisches Kriterium, insofern es die Pflicht zur Achtung, Liebe, Unparteilichkeit in einem Wert, der Selbstzwecklichkeit jedes Menschen begründet. Da die Menschen in bezug auf ihre Selbstzwecklichkeit gleich sind, sind sie in dieser Hinsicht auch gleich zu behandeln.

Für die Diskussion des Problems, wieweit sich die ethischen Gesichtspunkte, die man allgemein unter dem Stichwort „Gerechtigkeit“ zusammenfaßt mit einer teleologischen Theorie vertragen, scheinen mir zwei Forderungen wichtig:

1. Man sollte nicht nur gewisse common-sense-Überlegungen ins Feld führen, die angeblich dem Utilitarismus widersprechen (wie Brandt), sondern ausdrücklich die Frage erörtern, wie sich denn solche Überzeugungen begründen lassen, welche nicht-teleologischen Argumente hier zur Geltung kommen, es sei denn, man hält die genannten Überzeugungen für intuitiv gewiß (wie W. D. Ross). In diesem Fall gibt es aber, soweit ich sehe, keine Antwort auf das Problem sog. Pflichtenkollisionen, also etwa auf die Frage, ob im Zweifelsfall – mit Frankena zu sprechen – Gerechtigkeits- oder Wohltätigkeitspflichten den Vorrang haben.<sup>43</sup>

2. Man sollte strikt zwei Fragen unterscheiden<sup>44</sup>:

a) Ist Gerechtigkeit im Sinne des Unparteilichkeitsprinzips, also die *iustitia universalis* Bestandteil einer teleologischen Ethik?

Der Streit hierüber scheint mir nach den vorgetragenen Überlegungen ziemlich müßig. Ist man sich einig, daß dies Kriterium Bestandteil jeder ethischen Theorie ist (nur das ist wichtig), ist es nicht besonders wichtig, ob diese Gerechtigkeit ein teleologisches Prinzip ist oder nicht.

b) Sind – vorausgesetzt, das Prinzip der Unparteilichkeit (Universal-

<sup>41</sup> Hare (Anm. 40) 65. D. Lyons, *The Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford 1965, 137) unterscheidet ähnlich zwischen „acceptance-utility“ und „following-utility“. Vgl. auch P. Railton (Anm. 34, 113 f.) Unterscheidung zwischen „objective consequentialism“ und „subjective consequentialism“.

<sup>42</sup> Vgl. dazu W. Wolbert (Anm. 30) 110.

<sup>43</sup> Frankena (Anm. 37) 52 gibt zu: „Several problems facing this theory remain to be discussed. One is the problem of possible conflict between its two principles. I see no way out of this.“

<sup>44</sup> Vgl. D. Witschen, *Die streng deontologisch verstandene Theorie der Gerechtigkeit*: ThPh 61 (1986) 60–85, hier 61 f.

sierbarkeit) ist anerkannt – partikuläre Gerechtigkeitsprinzipien der *iustitia distributiva* oder *retributiva* Bestandteil einer teleologischen Theorie?

Ein Grund dafür, daß in der Diskussion um die Gerechtigkeit immer dieselben Argumente und Gegenargumente vorgetragen werden, liegt vielleicht in der Tatsache begründet, daß man die genannten Fragen nicht auseinanderhält. Vielfach wird die Behauptung, Gerechtigkeit sei ein nicht-teleologisches Prinzip, als eine *opinio communis* hingestellt. Ich möchte nur nebenbei darauf hinweisen, daß ein solcher Gedanke, Gerechtigkeit und Liebe seien zwei logisch voneinander unabhängige Prinzipien, der moraltheologischen Tradition völlig fremd ist (es sei denn, man bezeichne mit „Gerechtigkeit“ und „Liebe“ zwei partikuläre Prinzipien). Als universale Tugendwörter sind „Gerechtigkeit“ und „Liebe“ austauschbar. Zwei Belege dafür<sup>45</sup>: Justin, Dialog XCII 3: „Wer nun ... Gott, den Herrn, liebt aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft und den Nächsten wie sich selbst, ... der dürfte wohl wahrhaft gerecht sein.“ Laktanz, *de ira Dei* XIV: Gott bestimme, „daß die Menschen gerecht sind, d. h. daß sie ... Gott ehren als Vater und die Mitmenschen lieben als Brüder; denn auf diesen beiden Pflichten beruht die ganze Gerechtigkeit.“

Bisweilen bezeichnet man als „gerecht“ ein Handeln, das sich nach dem Maßstab des Gemeinwohls ausrichtet. Nach Thomas „können die Akte aller Tugenden zur Gerechtigkeit gehören, sofern sie den Menschen ausrichtet auf das Gemeinwohl.“<sup>46</sup> Ausrichtung auf das Gemeinwohl – das ist doch wohl ein teleologischer Gesichtspunkt.

Was nun die distributive Gerechtigkeit angeht, so gibt etwa R. B. Brandt zu, einige ihrer Kriterien ließen sich utilitaristisch rechtfertigen, etwa der Gesichtspunkt der „declining marginal utility“, den übrigens schon Bentham hervorhebt.<sup>47</sup> Unter die nicht-utilitaristischen Kriterien zählt Brandt<sup>48</sup> die „compensation of disutilities“, „a living wage“, „equality of opportunity“, „claims of the physically or mentally subnormal“, „merits of valuable services“. Ich weise darauf hin, daß wiederum Bentham folgende „subordinate ends“ formuliert<sup>49</sup>: subsistence, abundance, equality, security. Die Gesichtspunkte der Sicherheit (etwa des Lebens und des Eigentums, des Existenzminimums) haben dabei klare Priorität gegenüber denen des Überflusses und der Gleichheit. Bei der Gleichheit gehe es nicht nur um „equality of wealth“, sondern auch um „equality of treatment, respect, or opportunity“.<sup>50</sup> Es wäre also mindestens zu prüfen, ob solche

<sup>45</sup> Zitiert nach D. Witschen, „Gerechtigkeit“ als universales und partikuläres Tugendwort: *ThGI* 77 (1987) 36–62, hier 48.

<sup>46</sup> Thomas v. Aquin, *S. th.* II–II q 58 a 5; zitiert nach Witschen (Anm. 44) 61.

<sup>47</sup> Brandt, (Anm. 32) 413–422, hier 420; zu Bentham vgl. Harrison (Anm. 8) 158–160. 246.

<sup>48</sup> Brandt (Anm. 32) 422–429.

<sup>49</sup> Harrison (Anm. 8) 244.

<sup>50</sup> Harrison (Anm. 8) 246.

Kriterien im Rahmen von Benthams oder einer anderen utilitaristischen Theorie bzw. wie genau sie auf nicht-utilitaristische Weise zu begründen sind. Frankenas Aussage<sup>51</sup> „The principle of utility cannot tell us which distribution to choose“ dürfte in dieser apodiktischen Form jedenfalls falsch sein.

Es gehe dem Utilitarismus, so sagt Frankena<sup>52</sup>, um die „greatest possible balance of good over evil“. Das kann man so sagen; es ist dann aber darauf hinzuweisen, daß – im Bilde gesprochen – dasselbe Gut in verschiedenen Situationen unterschiedliches Gewicht haben kann. Das übersieht Frankena bei folgender Überlegung<sup>53</sup>: Man hat zwischen Handlung A und B zu wählen. A produziert 99 Einheiten Gutes und keinerlei Übel. B produziert Güter und Übel, hat aber eine Balance von 100 Einheiten Güter oder Übel. Ich kann mir eine solche Situation schwer vorstellen. Die mit Handlung B verbundenen Übel haben normalerweise sehr viel mehr Gewicht. Es wäre zu fragen, ob die Übel von Menschen verursacht sind. Die Pflicht, nicht übelzutun, geht der Pflicht zum Wohltun normalerweise voraus, und zwar aus vielen Gründen (u. a. „security“), die sich gut utilitaristisch begründen lassen. Frankena formuliert selbst<sup>54</sup> „that the ideal state of affairs is one in which everyone has the best life he or she is capable of“. Das scheint mir gut utilitaristisch.

Eine wesentliche Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß der Utilitarismus nicht immer einer eindeutig deontologischen Theorie gegenübergestellt wird, sondern einer common-sense-Moral. Diese läßt sich aber nicht eindeutig auf eine der beiden Alternativen festlegen.<sup>55</sup> Die Horrorbeispiele, die man gegen den Utilitarismus vorbringt, appellieren aber gerade an solchen common sense oder an irgendwelche angeblichen Intuitionen.

#### 4. Die Tötung eines Unschuldigen

Das bekannteste unter den genannten Horrorbeispielen ist das folgende: Ein Sheriff soll einen Neger, der der Vergewaltigung einer weißen Frau

<sup>51</sup> Frankena (Anm. 37) 42.

<sup>52</sup> Frankena (Anm. 37) 45.

<sup>53</sup> Frankena (Anm. 37) 46.

<sup>54</sup> Frankena (Anm. 37) 53.

<sup>55</sup> Vgl. A. K. Stout (Anm. 31) 5: „But if the intuitionist has to struggle to satisfy, without inconsistency, the plain man’s utilitarian assumption that ‚circumstances alter cases‘ and that it is wrong to apply rules too rigidly, the utilitarian has his own problem of doing justice to the element of intuitionism expressed in the plain man’s ‚but a promise is a promise‘.“

Vgl. auch S. Kagan, Donagan On The Sins Of Consequentialism: *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987) 643–657, hier 646: „Intuitions may be the first word in moral theory; but they are certainly not the last – for intuitions may be corrupt or simply mistaken, and even deeply entrenched intuitions are not sacrosanct.“

beschuldigt wird, zum Tod verurteilen, obwohl er persönlich einwandfreie Beweise für die Unschuld des Angeklagten hat. Läßt er ihn aber frei, so riskiert er viele Todesopfer infolge von unübersehbaren Rassenunruhen. J. Finnis etwa stellt die These auf<sup>56</sup>, für den Proportionalisten, wie er ihn nennt, gebe es keinen hinreichenden Grund, den Unschuldigen nicht zu hängen. Finnis dagegen betont, die Absicht, jemandem Schaden zuzufügen, der unabsichtlich das Wohlergehen anderer gefährdet, sei niemals gerecht. Als abschreckendes Beispiel proportionalistischen Urteilens wird dann oft die Devise des Kajaphas zitiert (Jo 11,50): „Es ist besser, daß ein Mensch für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk verderbe.“

Wie angedeutet, geht es Finnis nicht bloß um Tötung; man dürfe auch nicht jemandem Schaden (harm) zufügen, der unabsichtlich andere gefährde. Es fragt sich zunächst, ob Finnis diese Aussage selbst in allen Fällen aufrechterhalten würde. Wie etwa im Beispiel im Fall von Quarantäne? Und wie wäre im Fall des Sheriffs zu urteilen, wenn es eine Alternative zur Tötung gäbe? Was sollte ein Richter tun, falls er einige unschuldige Menschen retten könnte durch die Verurteilung eines Angeklagten zu einem Monat Gefängnis? Hätte nicht eine deontologische Straftheorie eine solche Handlungsweise ebenso kategorisch zu verbieten? Zeigt derjenige, der eine solche Handlungsweise u. U. für erlaubt hält, auch einen „corrupt mind“<sup>57</sup>? Das genannte Beispiel verbindet also die Problematik der Strafbegründung und des Strafprozesses mit der des Tötungsverbots, und daraus ergeben sich einige Konfusionen. Die Alternative wird nämlich so dargestellt: Bestrafung eines Unschuldigen mit dem Tode oder Ermordung mehrerer Unschuldiger durch einen wütenden Mob. Finnis spricht vorsichtiger von „Hängen“ statt von „Bestrafung“, vielleicht um dem Einwand zu entgehen, hier handle es sich nicht um eine Strafe. Dieser Einwand ist richtig, handelt es sich doch um das Fingieren einer Strafe. Aber damit ist die Frage nur verschoben auf die mögliche Erlaubtheit dieser letztgenannten Handlungsweise.<sup>58</sup>

Von teleologischer Seite pflegt man gegen die Konsequenz, der Richter habe in diesem Fall über den Unschuldigen das Todesurteil zu verhängen, einzuwenden, damit sei die ganze Institution Strafrecht gefährdet. Ben-

---

<sup>56</sup> J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Oxford 1983, 131: „The proportionalist can find no sufficient reason to rule out hanging the innocent to quell the fury of the mob; or blasting to pieces a child who got stuck in the entrance to a cave and whose body obstructs the exit of potholders fleeing rising flood waters; or killing the cabin boy in order to feed the other shipwrecked sailors ... An intention to harm someone who is involuntary endangering the welfare of others cannot be an act of justice, even when that harming of him would save others, even many others, from harm.“

<sup>57</sup> Vgl. G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: dies., *Ethics Religion, and Politics* (Collected Papers III), Oxford 1981, 26–42, hier 40.

<sup>58</sup> Vgl. etwa I. Primorac, *Is Retributivism Analytic?*: *Philosophy* 56 (1981) 203–211.

tham würde hier auf die Konsequenzen „danger“ und „alarm“ verweisen. Ersteres ist „pain of apprehension“ bei anderen, letzteres erläutert er als „nothing but the chance of pain“.<sup>59</sup> Strafgesetze bringen nur Nutzen, wenn man sich auf sie verlassen kann. Dagegen mag man einwenden, wenn die Unschuld des Angeklagten geheim bleibe, sei solche Gefahr nicht gegeben. Aber auch in diesem Fall bleibt das Problem der Ungleichbehandlung. Der Richter hat gegenüber jedem Angeklagten nach den gleichen Regeln vorzugehen. Aber vielleicht bleibt ein Unbehagen gegenüber solchen Argumenten. Könnte nicht doch ein Fall denkbar sein, in dem ein Richter nach teleologischen Gesichtspunkten so handeln müßte? Nebenbei gesagt: der Deontologe W. D. Ross hält das im Prinzip für denkbar.<sup>60</sup> Das genannte Unbehagen bedarf allerdings einer genaueren Artikulation.<sup>61</sup> Dazu ist noch einmal genauer zu fragen, worum es in dem genannten Fall wirklich geht.

Ich behaupte nun: Es geht gar nicht direkt um das Leben des Unschuldigen. Das wird deutlich, wenn man das Beispiel auf folgende Weise verändert: Der Angeklagte selber legt ein (falsches) Geständnis ab, um auf diese Weise das Leben von 9 anderen Menschen zu retten. Der Richter ist trotzdem von der Unschuld des Angeklagten überzeugt, kann diese aber nicht beweisen. Ist der Richter in diesem Fall verpflichtet, das Leben des Unschuldigen zu retten? Das ist mindestens zweifelhaft. Die Prozeßregeln, an die er gebunden ist, würden in diesem Fall eine Verurteilung vielleicht sogar vorschreiben. Es geht also gar nicht direkt um das Leben des Unschuldigen, sondern um die Prozeßregeln, speziell die beweisrechtlichen Bestimmungen, die der Wahrheitsfindung dienen und so die Verurteilung eines Unschuldigen verhindern sollen.

Es stellt sich somit die Frage, auf welche Weise man die Geltung dieser Prozeßregeln begründet. Ein italienischer Autor hat einmal gesagt, beim Prozeß gelte: „la caccia vale più della preda“ (die Jagd zählt mehr als die Beute). Das ist in der Tat gut deontologisch: nicht auf das Ergebnis kommt es (für den Richter) an, sondern darauf, daß nach den Regeln verfahren wird.<sup>62</sup> Aber warum ist das so? Liegt der Grund für die Geltung solcher

<sup>59</sup> Vgl. Harrison (Anm. 8) 229. 230 f.

<sup>60</sup> W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1946 (= 1930), 61.

<sup>61</sup> Spontan mag man meinen, die Tatsache, daß der Verurteilte unschuldig ist, sei zureichender und legitimer Grund für die spontane Empörung. Aber wie verhält sich die Sache beim gerechten Krieg? Vgl. T. Nagel, *War and Massacre*, in: S. Scheffler (Anm. 29), 51–73, hier 68 f.: „the operative notion of innocence is not moral innocence and is not opposed to moral guilt ... in the definition of murder ‚innocent‘ means ‚currently harmless‘, and is opposed not to ‚guilty‘ but to ‚doing harm‘. It should be noted that such an analysis has the consequence that in war we may often be justified in killing people who do not deserve to die, and unjustified in killing people who do deserve to die, if anyone does.“

<sup>62</sup> Vgl. V. Vitale, *Profili di deontologia del giudice*, in: R. Cambareri u. a., *La professione fra ideale e realtà*, Palermo 1988, 181–188; das Zitat von F. Cordero findet sich S. 185.

Regeln nicht darin, daß man die Gleichbehandlung aller Angeklagten gewährleistet sehen und Justizirrtümer möglichst vermeiden will? Das wären wiederum teleologische Gesichtspunkte. Wollte man konsequent deontologisch weiterdenken, könnte auch der Teleologe ein abschreckendes Bibelwort beisteuern (Jo 19,7): „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben.“ In dem genannten Fall steht der Richter vor einer neuen Situation, weil der Angeklagte gleichsam nicht mitspielt, aus dem Spiel aussteigt, im Bilde gesprochen, weil er sich gar nicht jagen läßt. Auf eine solche Situation hin sind die Regeln nicht konzipiert. Muß der Richter u. U. gegen die Prozeßregeln um jeden Preis das Leben des unschuldigen Angeklagten retten, auch wenn dieser seine Bemühungen durchkreuzt?

Damit ist ein zweiter – und m. E. entscheidender Aspekt angedeutet, der sich aus dem variierten Beispiel ergibt. Die Tötung eines Unschuldigen zur Rettung anderer wird von uns spontan völlig anders gewertet, wenn dieser sein Leben hingibt. Das kann in der Form einer Selbsttötung geschehen (etwa im Fall des Soldaten, der sich auf eine Handgranate wirft, damit diese nicht zehn andere Kameraden tötet). Das kann geschehen dadurch, daß jemand seine Verurteilung zum Tode selbst aktiv betreibt. Solches „Lebensopfer“ gilt als heroische Tat. Zu solcher Tat ist aber nach allgemeiner Überzeugung niemand verpflichtet; es handelt sich, mit Seneca gesprochen<sup>63</sup>, um ein *beneficium*, nicht um ein *ministerium*.

Wenn aber nun der Angeklagte kein Geständnis ablegt, zwingt ihn der Richter, der ihn dennoch verurteilt, zu einer Tat, die nach unserer spontanen Einschätzung nur Sache einer freien Entscheidung sein kann. Wir sind somit auf die Problematik der „Werke der Übergebühr“ gestoßen. Wie man zu dieser Kategorie auch stehen mag, vermutlich wird niemand der These widersprechen, es gebe heroische Taten, zu denen der Mensch nicht unbedingt verpflichtet ist, mindestens in dem Sinne, daß die Mitmenschen ihm keinen Vorwurf machen dürfen, wenn er sie nicht vollzieht. Der Richter aber, der einen Unschuldigen zum Tode verurteilt, erzwingt ein Lebensopfer, und aus diesem Tatbestand erklärt sich unsere Empörung.

Die anstehende Frage ist also nur durch eine genauere Reflexion auf die Problematik der sog. Werke der Übergebühr zu lösen. Somit wäre zu klären, wieweit eine teleologische bzw. deontologische Theorie dieser Problematik gerecht werde. Diese Frage ist hier nicht zu erörtern. Ich zitiere hier nur das Urteil von D. Heyd.<sup>64</sup> Beide Theorien seien, so sagt er, „in their pure but crude forms anti-supererogationist“. Insgesamt aber scheine

<sup>63</sup> Vgl. Seneca, de beneficiis III 21.

<sup>64</sup> D. Heyd, Supererogation, Cambridge 1982, 73 f.

der Utilitarismus mit diesem Phänomen besser zurechtzukommen als eine kantische Ethik; er sei leichter entsprechend zu modifizieren.

Ein entscheidender teleologischer Gesichtspunkt ist hier weiterhin, daß nicht jede heroische Tat einfach von ihren Nutznießern akzeptiert werden darf. Selbstlosigkeit – auch freiwillige – kann die Kehrseite von Unterdrückung sein. I. Primorac hat in diesem Zusammenhang auf ein Beispiel aus den Prozessen der Stalinzeit verwiesen<sup>65</sup>, wo einer der Angeklagten – obwohl unschuldig, wie auch der Ankläger weiß – sich schuldig im Sinn der Anklage bekennt, weil das angeblich eine politische Notwendigkeit war. Primorac versucht mit diesem Beispiel die seines Erachtens notwendige utilitaristische Konsequenz zu widerlegen, der Richter habe ggf. den Unschuldigen zu verurteilen; nach dem Utilitarismus sei dann auch der Unschuldige ggf. moralisch verpflichtet, ein falsches Geständnis abzulegen. Eine Gesellschaft, die zu Heroismus verpflichtet, dürfte aber in der Konsequenz äußerst totalitär und insofern inhuman sein. Ich sehe deshalb keinerlei teleologischen Grund, sich eine solche zum Ziel zu setzen. Sollte wirklich in dem genannten Fall ein Richter einen Unschuldigen zu verurteilen haben, ergäbe sich aufgrund des Universalisierbarkeitskriteriums die Konsequenz, Heroismus bzw. Selbstlosigkeit sei in bestimmten Fällen von oben zu verordnen. Diese Konsequenz reicht m. E. aus, um Hinrichtung eines Unschuldigen auszuschließen.

### 5. Die ‚Inkommensurabilität‘ der Werte

Ein Einwand gegen eine teleologische Theorie lautet, die einzelnen Werte, die sie abwägen wolle, seien (häufig) inkommensurabel. Angenommen, diese These sei richtig, wäre damit nur eine teleologische Theorie erledigt? Die Art von „Kommensurabilität“, die ein Teleologe voraussetzt, läßt sich nämlich gut an einer Äußerung Kants erläutern; und Kant gilt schließlich nicht gerade als Utilitarist par excellence. Kant unterscheidet bekanntlich zwischen *Preis* und *Würde*.<sup>66</sup> Was einen Preis hat, kann aufgewogen werden, hat ein Äquivalent. Was dagegen Würde hat, kann um keinen Preis aufgewogen werden, hat kein Äquivalent. Versteht man die „Kommensurabilität“ der Werte in diesem Sinn, würde ihre Leugnung genauso gut

<sup>65</sup> J. Primorac, *Utilitarianism and Self-Sacrifice of the Innocent: Analysis* 38 (1978) 194–199. Der Unterschied zwischen dem von mir konstruierten Beispiel und dem von P. referierten liegt darin, daß dort Ankläger und Richter nur an der Verurteilung, nicht der Wahrheit und Gerechtigkeit interessiert sind; insofern ist der ganze Prozeß eine Farce.

<sup>66</sup> I. Kant, GMS BA 77: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine *Würde*.“

eine kantische Theorie treffen. Was kann aber „Inkommensurabilität“ überhaupt heißen?

1. „Kommensurabel“ heißt wörtlich: maßverwandt. So sind in der Geometrie bestimmte Strecken nicht maßverwandt; d. h., es gibt keine Maßeinheit, die beiden gemeinsam ist. Solche Inkommensurabilität macht aber nicht etwa Vergleiche unmöglich. Von zwei inkommensurablen Strecken läßt sich ohne Schwierigkeiten ermitteln, welche die größere, welche die kleinere ist. Sollte man wirklich nicht zwischen größeren und geringeren Werten/Übeln unterscheiden können, wäre eine „Inkommensurabilität“ in einem stärkeren Sinn gegeben.

2. Nicht maßverwandte Strecken können immerhin auf derselben Skala eingetragen und so in quantitativer Weise verglichen werden. Solch quantitativer Vergleich aber, so könnte die Rede von der Inkommensurabilität interpretieren, sei zwischen Werten nicht möglich, wobei quantitative Vergleichbarkeit oft fälschlich mit Meßbarkeit gleichgesetzt wird. Die Rede vom hedonistischen *Kalkül* legt das leider nahe. Es geht aber nicht um Meßbarkeit im strengen Sinne. Man kann zwar etwa Leid und Freude nicht messen; das bedeutet aber nicht, man könne nicht zwischen größerem und kleinerem Schmerz unterscheiden. Um es mit W. T. Stace zu sagen<sup>67</sup>, man braucht kein Thermometer, um festzustellen, daß das Badewasser zu heiß ist, so daß man sich dabei verbrennt. Sidgwick sagt in seinen „Methoden“<sup>68</sup> ausdrücklich, die Überzeugung, Leid und Freude hätten eine bestimmte Quantität oder einen Grad, müsse eine a-priori-Annahme bleiben. Die konkrete Einschätzung ergebe immer nur eine ungefähre Annäherung.

Benthams Verlangen nach Exaktheit und Präzision war hier zweifellos übertrieben. Wenn Bentham dann noch sagt, das gemeinsame Maß sei das Geld<sup>69</sup>, macht er den Utilitarismus erneut suspekt. Für B. Williams ist es nicht zufällig, daß der Utilitarismus eine Präsumtion für das monetär Quantifizierbare enthält; er sei das Wertsystem für eine Gesellschaft, in der ökonomische Werte die höchsten seien.<sup>70</sup> Hier liegt ein Fehlschluß vor: Wer das Geld zum einheitlichen Maßstab macht, erklärt es damit noch nicht zum höchsten Wert. Geld dient nur dazu, um das Beispiel des Aristoteles zu benutzen, den Wert eines Paar Schuhe etwa im Vergleich zu dem eines Hauses „kommensurabel“ zu machen und damit Geschäfte zu ermöglichen.<sup>71</sup> Außerdem ist daran zu erinnern, daß Bentham vor-

<sup>67</sup> W. T. Stace (Anm. 12) 131.

<sup>68</sup> H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis 1981 (= London 1907), 146 f.

<sup>69</sup> Vgl. hierzu Harrison (Anm. 8) 154 f.

<sup>70</sup> B. Williams (Anm. 22) 103.

<sup>71</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V 8 (1133a 19 ff.); IX 1 (1163b 31 ff.) und W. Wolbert (Anm. 30) 16 f.

zugswise nicht an individueller Moral, sondern an den Prinzipien einer Gesetzgebung interessiert ist. Weiterhin sei hingewiesen auf die Praxis der Zahlung von Schmerzensgeld. Offenbar kann man aufgrund bestimmter Notwendigkeiten etwas an sich vielleicht nicht Quantifizierbares dennoch quantifizierbar machen. Eine Gesellschaft, in der eine solche Einrichtung besteht, muß nicht eine sein, in der ökonomische Werte die höchsten sind.<sup>72</sup>

Freilich kann solche Abwägung einfach oder schwer sein. Die Wahl zwischen gegenwärtigen und künftigen Gütern bzw. Übeln etwa ist nicht so leicht, weil hier die Gewißheit bzw. Wahrscheinlichkeit der Folgen einzubeziehen ist. Der Spruch „Besser der Spatz in der Hand, als die Taube auf dem Dach“ macht das Problem deutlich. Wo man zwischen zwei Gütern zu wählen hat, von denen das eine in jeder Hinsicht besser ist als das andere, ist die Sache noch verhältnismäßig einfach. Entsprechend, wenn ein Übel in jeder Hinsicht geringer ist als ein anderes. Schwieriger wird es schon, wenn auf jeder Seite der Alternative gute und üble Konsequenzen gegeben sind. Der scherzhafte Ausspruch „Besser reich und gesund, als arm und krank“ macht deutlich, daß man eine Wahl zwischen Gesundheit und Reichtum, Armut und Krankheit möglichst vermeiden möchte, da man in jedem Fall einen Verlust erleidet. Im Zweifelsfall wird man vermutlich sagen: „Besser arm und gesund, als reich und krank“; aber das dürfte im einzelnen von der Schwere der Krankheit und dem Ausmaß der Armut abhängen, im einzelnen schwer kommensurabel sein. Die Rede von der Inkommensurabilität kann nun auf solche Tatsachen verweisen: Wer ein größeres Gut einem geringeren vorzieht, nimmt u. U. einen schwerwiegenden Verzicht auf sich. Das geringere Gut ist nicht in dem größeren Gut aufgehoben, wie in der Geometrie die kleinere Strecke in der größeren. Wer etwa im Sinne des Paulus (1 Kor 7) die Ehelosigkeit der Ehe vorzieht, erleidet einen Verlust. Gut und Übel kann auf jeder Seite der Alternative verteilt sein.<sup>73</sup>

Aber auch in anderen Zusammenhängen versuchen wir an Dinge einen einheitlichen Maßstab anzulegen, obwohl Vorzüge und Nachteile nicht jeweils nur auf einer Seite liegen. Man denke an das Beispiel von Zensuren. Ich habe etwa zwei Klausuren zu bewerten, die eine zeichnet sich durch logische Stringenz aus, die andere durch inhaltliche Vollständigkeit.

---

<sup>72</sup> Vgl. J. Griffin, *Are There Incommensurable Values?*: *Philosophy and Public Affairs* 7 (1977) 39–59, hier 52.

<sup>73</sup> Genau das stellt heraus G. Grisez, *Beyond the New Morality*, Notre Dame <sup>3</sup>1988, 132: „Consequentialism would work if choices were between possibilities which differed from one another *only* in the quantity of good they promised. If, for instance, one had a pure case of bringing about the deaths of more people or fewer people, and nothing else of human importance were involved, one would surely prefer to kill fewer.“

Könnte ich zwei Zensuren geben, hätte ich die Möglichkeit, die beiden genannten Aspekte getrennt zu bewerten. Wenn ich aber nur eine Note geben darf, muß ich beide Gesichtspunkte irgendwie in eine quantitative Relation bringen. Auf einem Zeugnis kann eine Gesamtnote erscheinen; und wo ein Zeugnis eine solche nicht enthält, kann dennoch die Durchschnittsnote für Berufsaussichten oder die Zulassung zur Universität eine Bedeutung haben. Auch hier ließe sich einwenden, Leistungen im Sport seien mit Leistungen im Fach Mathematik nicht kommensurabel. In bestimmten Situationen mag ein solcher Vergleich auch völlig unsinnig sein. Wo man aber beides von einem Menschen fordert, muß man diese Forderungen in eine quantitative Beziehung bringen. Daß beide Dinge kommensurabel sind oder abgewogen werden können, heißt nicht, man könne das eine durch das andere ersetzen, man könne ggf. mit dem einen zufrieden sein: *Ceteris paribus* ist es wünschenswert, daß jemand in beiden Fächern Fähigkeiten hat. Wenn dagegen jemand in jedem Fach eine Eins hat, braucht man nicht mehr abzuwägen; in diesem Fall existiert das Problem der Kommensurabilität nicht. Analog gilt für den sittlichen Bereich, wie Rashdall deutlich herausstellt<sup>74</sup>: Das Problem der Kommensurabilität zwischen einem höheren und geringeren Gut entsteht überhaupt nur, wenn wir nicht beides haben *können*, wenn wir also eine Wahl treffen müssen, wenn wir die *Qual* der Wahl haben. Das Sprichwort „Wer die Wahl hat, hat die Qual“ macht gerade deutlich, daß Kommensurabilität nicht Ersetzbarkeit bedeutet.

Noch schwieriger wird die Abwägung, wenn es nicht nur um mein Glück oder Unglück geht, sondern um das Wohlergehen mehrerer Menschen. Vergleiche sind bezüglich von Leiden, Übeln hier weniger problematisch als wenn es darum geht, andern Gutes zu tun, ihr Glück, ihr Wohlbefinden zu befördern.<sup>75</sup> Die problematischste Frage dürfte aber sein, wieweit man einem oder einigen Menschen ein Übel zufügen darf zum Wohle anderer. Obwohl wir in vielen Fällen dies fraglos für legitim halten (Quarantäne), wird auch hier vielfach eingewandt, hier werde der Mensch zum bloßen Mittel für das Glück der Mitmenschen gemacht. Die Überlegungen zur Frage der Tötung eines Schuldlosen haben aber gezeigt, daß hier bloß eine reichlich persuasive Verwendung der kantischen Formel vorliegt. Gerade die kantische Rede von einem ‚Preis‘ macht deutlich, daß

---

<sup>74</sup> H. Rashdall (Anm. 9) II 38 f. unterscheidet zweierlei Bedeutung von „commensurable“. „It may mean that a certain amount of one good can be regarded as a sufficient and satisfactory substitute for the other ... It may mean only that, when we have to choose between a higher and a lower good – *when we cannot have both* – we can compare them“.

<sup>75</sup> Vgl. A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, London <sup>2</sup>1989, XI: „Comparison between different people in respect of suffering is much less problematic than in respect of pleasure, happiness, desire-satisfaction or welfare.“

man bestimmte Güter um den Preis eines Verlustes haben kann. Ob man diesen Preis zahlen darf, hängt natürlich auch von der Frage ab, *wer* ihn denn zu zahlen hätte.

3. Mit der Rede von der „Inkommensurabilität“ könnte die Nicht-Äquivalenz von Preis und Würde im Sinne Kants ausgesagt sein. Sittliche Gesinnung und der Mensch, sofern er ihrer fähig ist, sind nicht aufzuwiegen. Aber setzt nicht auch dieses Urteil ein „Maß“ voraus? Müßte die „Inkommensurabilität“ nicht sagen, daß auch eine solche Aussage unmöglich ist?

4. Damit wäre die stärkste Bedeutung von „Inkommensurabilität“ angesprochen: Unvergleichbarkeit. Zwei „inkommensurable“ Dinge könnten überhaupt nicht in ihrem Wert verglichen werden. Man könnte nicht sagen, das eine sei von höherem bzw. von geringerem Wert als das andere, das eine von bedingtem, das andere von unbedingtem; auch die Behauptung der Gleichwertigkeit zweier Dinge wäre sinnlos. Weder die Behauptung der Möglichkeit noch der Unmöglichkeit einer Vorzugswahl (bei Gleichwertigkeit) wäre möglich. Man mag solche Unvergleichbarkeit auch da behaupten, wo es um eine konträre Alternative geht wie die zwischen sittlicher Güte und sittlicher Schlechtigkeit. Sollten Werte in dieser Weise wirklich unvergleichbar sein, wäre die Rede von „Werten“ schlicht homonym. Kann man dagegen in univoker Weise von „Werten“ reden, sind diese auch vergleichbar.<sup>76</sup>

Die Behauptung der „Inkommensurabilität“ – speziell im Sinn der Unmöglichkeit einer Wertungsskala (2) – weist vielleicht u. a. auf folgende Gesichtspunkte hin:

a) Es gibt eine Art Asymmetrie zwischen Gütern und Übeln. Man wird eine fundamentale Schädigung wie eine Amputation auch nicht für sehr viel Geld in Kauf nehmen wollen. Hier liegt etwa das Problem des Organhandels. Die definitive Beeinträchtigung, die jemand mit dem Verkauf einer seiner Nieren in Kauf nimmt, wiegt die Vorteile nicht auf.<sup>77</sup>

b) Man kann Werte und Übel nicht einfach addieren. Ein Festessen mag etwas Erfreuliches sein, aber nicht jeden Tag. Man mag ein kurzes intensives Leben einem langen und langweiligen vorziehen. Andererseits mag man auch nicht für eine lange Zeit nur intensiv und angespannt leben. Rossini soll einmal über Wagner gesagt haben, in seiner Musik gebe es himmlische Minuten, aber entsetzliche Viertelstunden. Jemand, der äh-

<sup>76</sup> Vgl. G. Hallett, The „Incommensurability“ of Values: *HeyJ* 28 (1987) 373–387, hier 376 f. Wenn die Stoiker die nicht-sittlichen Werte nicht als „Güter“ bezeichnen, scheinen sie eine solche Unvergleichbarkeit anzudeuten. Vgl. dazu die Fragmente bei J. von Arnim (Hg.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, Stuttgart 1964, n. 29–37; kritisch Cicero, *Tusculanae disputationes* II 12,29f. und Augustinus, *De civitate Dei* IX 4.

<sup>77</sup> Vgl. Griffin (Anm. 72) 44 f.

lich empfindet, wird nicht gerade die Minuten und Viertelstunden im Verhältnis 1:15 abwägen. Aber er wird sich auch nicht unbedingt eine Schallplatte kaufen, die nur die „Highlights“ enthält.

c) Man kann nicht einfach substituieren. Daß ein Wert einen anderen aufwiegt, bedeutet nicht, daß der Verzicht auf den aufgewogenen Wert keinen Verlust bedeutet.

d) Es gibt einen legitimen Pluralismus. Es gibt nicht einen Superwert, dem alles zu opfern ist. Kommensurabilität fordert nicht einen Monismus, der einen Wert (Freiheit) über alles setzt. Im übrigen kann ein Pluralismus genauso intolerant sein wie ein Monismus, wenn ersterer etwa schrankenlose Freiheit wegen ihrer angeblichen Inkommensurabilität über alles setzt.<sup>78</sup>

In der Behauptung der Inkommensurabilität der Werte könnte auch lediglich eine deontologische Theorie mit andern Worten ausgedrückt sein. Man vergleiche hier den Streit, ob zwischen verschiedenen Sorten von Lust nur ein quantitativer oder auch ein qualitativer Unterschied bestehe. Mills Versuch, einen qualitativen Unterschied zu behaupten, wurde von Sidgwick und Rashdall zurückgewiesen. Die Behauptung eines qualitativen Unterschieds setze voraus, daß ein Wertunterschied in bezug auf die Dinge besteht, an denen man Freude hat. Ähnlich scheint die Behauptung der Inkommensurabilität von Werten bisweilen auf die deontologische These hinauszulaufen, es gebe noch andere Gesichtspunkte neben dem Wertcharakter (der Höhe, Dringlichkeit etc. des Wertes), die bei der sittlichen Entscheidung zu berücksichtigen seien, also bestimmte deskriptive Merkmale der Handlung.<sup>79</sup>

## 6. *Schluß*

Bei dieser wie bei anderen Kontroversen darf es nicht darum gehen, recht zu behalten. Vielmehr sind die Pro- und Contra-Argumente sorgfältig zu

---

<sup>78</sup> Vgl. J. Griffin, *Well-Being*, Oxford 1986, 90f.: „The real threat to prudential values is the threat that their diversity, their incompatibility, and, above all, the great value that each at times constitutes will be ignored. But that threat comes not from believing in commensurability, but from being arrogant and intolerant. It can come as easily from the pluralist who believes in incommensurability – from someone, say, who fervently believes that liberty is ‚incommensurably higher‘ than prosperity, or even than life itself.“

<sup>79</sup> So auch J. Griffin (Anm. 38) 360: „Now, when ‚value‘ is used broadly to include both ‚good‘ and ‚right‘, then what people might have in mind, at least in part, when they say that values are incommensurable, is the old deontological claim that there are some obligations that simply fall outside the ken of utility maximization, or of any other considerations of what makes life good. They might mean, for instance, that the structure of moral thought has more features than even sophisticated utilitarianisms supply, that a consideration such as liberty plays a role in moral decision that falls off the end of any utility scale.“

prüfen. So sollten denn auch die obigen Überlegungen nicht den Eindruck erwecken, für eine teleologische Theorie gebe es nicht schwierige Probleme, ungelöste Fragen. Die gibt es etwa im Bereich des Tötungsverbots. Freilich hat auch der Deontologe hier Schwierigkeiten. Vielfach ist es allerdings üblich, solche Schwierigkeiten dem Teleologen wie einen Knochen vorzuwerfen, an dem er dann zu nagen hat. Bei den wirklich schwierigen Fragen ist zu prüfen, wieweit die jeweilige Antwort trägt.