

Ulla Wessels

Das Gute

**Wohlfahrt, hedonisches Glück
und die Erfüllung von Wünschen**

KlostermannRoteReihe

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Satz: Thomas Fehige, Coesfeld

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg.

Alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.



Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04123-8

Nimm irgendeinen Anspruch, wie gering er auch sein mag, den irgendein Wesen, wie schwach es auch sein mag, erheben mag. Sollte er nicht, um seiner selbst willen, erfüllt werden? Wenn nicht, sage, warum nicht. Der einzig mögliche Beweis, den du beibringen könntest, bestünde darin, dass ein anderes Wesen einen anderen Anspruch erhebt, der in eine andere Richtung weist. Es gibt nur einen möglichen Grund, weshalb irgendein Phänomen bestehen sollte: Es wird tatsächlich gewünscht.

William James

Inhalt

Vorab	11
1 Das Gute und Wohlfahrt: die Idee und grundlegende Einwände gegen sie	23
1.1 Materialethische Einwände	23
1. Schlicht falsch	25
2. Blind für die Quellen der Wohlfahrt	26
3. Blind für Verdienst und Schuld	28
1.2 Strukturelle Einwände	31
1. Gefährdet durch das Paradox der guten Absicht	31
2. Gefährdet durch die Unvergleichbarkeit von Wohlfahrt	35
Anmerkungen zu Kapitel 1	41
2 Wohlfahrt, hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen	49
2.1 Wohlfahrt als etwas genuin Subjektives	49
2.2 Wohlfahrt als hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen	53
Anmerkungen zu Kapitel 2	61
3 Wünsche	71
3.1 Die ersten vier Anforderungen an den Begriff des Wünschens	71
1. Intrinsizität	72
2. Angebundenheit an Vorstellungen	73
3. Angebundenheit an Empfindungen	74
4. Implizitheit	74
3.2 Exkurs: zur Semantik des Konditionals	76

3.3	Der Begriff des Wünschens in erster Näherung	79
3.4	Eine fünfte Anforderung an den Begriff des Wünschens	84
3.5	Der Begriff des Wünschens in zweiter Näherung	86
3.6	Eine historische und zwei methodologische Bemerkungen zum Begriff des Wünschens	89
	Anmerkungen zu Kapitel 3	94
4	Wohlfahrt und die Erfüllung von Wünschen: bei Unvernunft und anderen Verwicklungen	101
4.1	Unvernünftige Wünsche	103
4.2	Wünsche, deren Erfüllung die Wünschenden nicht erfahren oder nicht als befriedigend erleben	107
	Anmerkungen zu Kapitel 4	112
5	Wohlfahrt und die Erfüllung von Wünschen angesichts von Wunschänderungen	121
5.1	Wie Wunschänderungen Wohlfahrt affizieren	121
5.2	Wie Wohlfahrt Wunschänderungen affizieren sollte	127
	1. Zu viele Wünsche als bloßes Datum?	129
	2. Zu wenige Wünsche als bloßes Datum?	130
	Anmerkungen zu Kapitel 5	134
6	Wohlfahrt und die Erfüllung von Wünschen: wenn die Wünsche angepasst sind	143
6.1	Sokhinas hedonisches Glück	146
6.2	Sokhinas heimlicher Wunsch, lesen zu lernen	146
6.3	Sokhinas bloß impliziter Wunsch, lesen zu lernen	147
6.4	Sokhinas intrinsischer Wunsch, lesen zu lernen	148
6.5	Der Vorwurf der Zirkularität	150
6.6	Sokhinas zusätzliche Wünsche	152
6.7	Jenseits von Sokhinas Wohlfahrt?	153
	Anmerkungen zu Kapitel 6	155
7	Wohlfahrt und die Erfüllung von Wünschen: wenn externe Wünsche ins Spiel kommen	163
7.1	Logisch nicht wohlgeformte externe Wünsche	164
7.2	Logisch wohlgeformte externe Wünsche	167
	Anmerkungen zu Kapitel 7	176

8	Entscheidungen über Leben und Tod im Licht von Wohlfahrt	183
8.1	Ein einzelnes Individuum	184
1.	Zusätzliche Wünsche am Anfang des Lebens	187
2.	Zusätzliche Wünsche am Ende des Lebens	190
3.	Verfeinerungen	191
4.	Zusätzliche Bewusstseinsmomente	196
5.	Ein begrifflicher Zusammenhang zwischen angenehmen Bewusstseinsmomenten und der Erfüllung von Wünschen?	198
8.2	Mehrere Individuen	201
1.	Das Paradox der reinen Addition	202
2.	Populationsethische Fragen als allgemeine Fragen nach der besten Verteilung von Wohlfahrt	206
	Anmerkungen zu Kapitel 8	207
	Hinten	217
	Dank	219
	Literatur	221

Vorab

Wie gut oder schlecht ist eine Welt? Das hängt allein davon ab, wie gut oder schlecht es den Individuen in der Welt geht. Die Welt ist umso besser, je besser es den Individuen geht. Und wie gut oder schlecht geht es den Individuen? Das hängt allein davon ab, wie wohl sie sich fühlen und in welchem Maße die Wünsche, die sie hegen, erfüllt sind. Den Individuen geht es umso besser, je wohler sie sich fühlen und je mehr oder je stärkere ihrer Wünsche erfüllt sind.¹ Die Individuen, das sind Menschen wie du und ich; in dem Maße, wie es anderen menschlichen oder nichtmenschlichen Wesen gut oder schlecht gehen kann, sind es auch solche anderen Wesen.

Die beiden Antworten – eine Welt ist umso besser, je besser es den Individuen in der Welt geht, und es geht den Individuen umso besser, je wohler sie sich fühlen und je mehr oder je stärkere ihrer Wünsche erfüllt sind – bilden den Kern von Ethiken, die in diesem Buch als Glück-Wunsch-Ethiken angesprochen werden sollen, als Glück-Wunsch-Ethiken deshalb, weil sie hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen in den Mittelpunkt rücken. Glück-Wunsch-Ethiken gehören zu den so genannten Wohlfahrtsethiken. Auch Wohlfahrtsethiken sagen, dass eine Welt umso besser ist, je besser es den Individuen in der Welt geht, je besser das Wohlfahrtsprofil der Welt ist;² sie sagen aber nicht unbedingt, dass es den Individuen umso besser geht, je wohler sie sich fühlen und je mehr oder je stärkere ihrer Wünsche erfüllt sind. Wohlfahrtsethiken können sich also hinsichtlich ihres Verständnisses von Wohlfahrt unterscheiden. Setzen sie Wohlfahrt mit hedonischem Glück und der Erfüllung von Wünschen gleich, sind sie Glück-Wunsch-Ethiken.

Wohlfahrtsethiken haben, obwohl sie umstritten sind, einiges für sich. Dies möchte ich zeigen, indem ich eine Klasse von ihnen, nämlich die soeben umrissenen Glück-Wunsch-Ethiken, vorstelle und zeige, wie sie Fragen beantworten, die durch Wohlfahrtsethiken aufgeworfen werden – jedenfalls durch Wohlfahrtsethiken, die sich mindestens auch an Wünschen orientieren.³

Wie jedes Projekt hat auch meines Grenzen. Einige Fragen, die es wert wären, ausführlich diskutiert zu werden, schneide ich nur an; andere überspringe ich sogar. Eine Frage, die ich überspringe, ist die nach der Metaethik, die Wohlfahrtsethiken zugrunde liegt. Wohlfahrtsethiken bestimmen das Gute durch Wohlfahrt. Sie tun es jedoch nicht notwendigerweise im Sinne des moralischen Realismus oder gar des moralischen Naturalismus. Der moralische Realismus ist eine Theorie, der zufolge moralische Äußerungen wahr oder falsch sind. Der moralische Naturalismus ist eine Form des moralischen Realismus, der zufolge das, was moralische Äußerungen wahr oder falsch macht, natürliche Eigenschaften der Welt sind.⁴ Im Sinne des moralischen Naturalismus kann, was Wohlfahrtsethiken über den moralischen Wert einer Welt sagen, als eine Äußerung verstanden werden, die wahr oder falsch ist, und zwar wahr oder falsch in Abhängigkeit vom Wohlfahrtsprofil der Welt. Alternativ kann es auch, im Sinne einer nichtrealistischen Metaethik, als eine Äußerung verstanden werden, die zum Beispiel wesentlich den Charakter einer Empfehlung hat.

Man vergleiche eine Äußerung über den moralischen Wert einer Welt mit einer ästhetischen Äußerung. Wer von einem Bild sagt, es sei gut, empfiehlt es damit einem anderen vielleicht zum Kauf. Allerdings dürfte er dies nicht von ungefähr tun, sondern aufgrund bestimmter natürlicher Eigenschaften, die das Bild hat – sagen wir: aufgrund seiner kräftigen Farben und seiner geometrischen Formen. Damit legt er sich dann auch darauf fest, ein anderes Bild, das dem ersten in allen natürlichen Eigenschaften gleicht, ebenfalls gut zu nennen. Zwar *besteht* das Gutsein des ersten Bildes nicht darin, dass es kräftige Farben und geometrische Formen hat. Denn bestünde es darin, würde derjenige, der von dem Bild sagt, es sei gut, damit nichts anderes sagen, als dass es kräftige Farben und geometrische Formen hat. Tatsächlich sagt er aber etwas anderes. Er *empfiehlt* das Bild,

und zwar *aufgrund* seiner kräftigen Farben und geometrischen Formen.

Entsprechend verhält es sich mit einer Äußerung über den moralischen Wert einer Welt. Wer von einer Welt sagt, sie sei gut, empfiehlt sie damit einem anderen vielleicht zur Herbeiführung. Allerdings dürfte er dies nicht von ungefähr tun, sondern aufgrund bestimmter natürlicher Eigenschaften, die die Welt hat – in unserem Fall aufgrund ihres Wohlfahrtsprofils. Damit legt er sich dann auch darauf fest, eine andere Welt, die der ersten in allen natürlichen Eigenschaften gleicht, ebenfalls gut zu nennen. Zwar *besteht* das Gutsein der ersten Welt nicht darin, dass sie ein bestimmtes Wohlfahrtsprofil hat. Denn bestünde es darin, würde derjenige, der von der Welt sagt, sie sei gut, damit nichts anderes sagen, als dass sie ein bestimmtes Wohlfahrtsprofil hat. Tatsächlich sagt er aber etwas anderes. Er *empfiehlt* die Welt, und zwar *aufgrund* ihres Wohlfahrtsprofils.

Wohlfahrtsethiken vertragen sich demnach mit einer nicht-realistischen Metaethik ebenso wie mit einer naturalistischen. Eines sollten jedoch alle Wohlfahrtsethiken anerkennen: Wenn sich zwei Welten nicht hinsichtlich ihres Wohlfahrtsprofils voneinander unterscheiden, dann unterscheiden sie sich auch nicht in ihrem moralischen Wert. Ich möchte unter Wohlfahrtsethiken im Folgenden nur solche Ethiken verstehen, die diese Supervenienz anerkennen.⁵

Eine weitere Frage, die ich überspringe, ist die nach der besten Verteilung von Wohlfahrt. Drei viel diskutierte Typen von Antworten lauten:

- Die beste Verteilung von Wohlfahrt ist die, die Wohlfahrt maximiert. So sagt der strikte Utilitarismus.
- Die beste Verteilung von Wohlfahrt ist die Gleichverteilung. So sagt der Egalitarismus.
- Die beste Verteilung von Wohlfahrt ist die, die die Schlechtestgestellten am besten stellt. So sagt der radikale Prioritismus.

Jeder dieser drei Typen von Antworten kommt in verschiedenen Formen daher und hat gegenüber den jeweils anderen Typen seine angeblichen Vor- und Nachteile. Der strikte Utilitarismus,

der sich nur um die Gesamtmenge an Wohlfahrt kümmert, die man erhielte, wenn man die Wohlfahrt aller zusammenzählen würde, ist bereit, einige sehr schlecht zu stellen, wenn dadurch hinreichend viele auch nur leicht besser gestellt werden.⁶ Anders der Egalitarismus, der darauf achtet, dass möglichst niemand schlechter dasteht als andere. Er kennzeichnet aber eine Verteilung im Vergleich zu einer anderen unter Umständen auch dann als besser, wenn bei ihr dadurch, dass Wohlfahrt gleich verteilt ist, keiner besser und wenigstens einer schlechter fährt; er ist mit anderen Worten unter Umständen bereit, Gleichverteilung durch Angleichung nach unten herzustellen.⁷ Noch anders der radikale Prioritismus, der die Schlechtestgestellten möglichst gut stellen will. Nur bevorzugt er die Besserstellung der Schlechtestgestellten auch dann, wenn ihre Wohlfahrt in weit geringerem Maße befördert werden kann als die Wohlfahrt derer, die besser gestellt sind,⁸ worin er sich wiederum vom Utilitarismus unterscheidet.

Allein dadurch, dass Wohlfahrtsethiken Wohlfahrt in den Mittelpunkt rücken, legen sie sich nicht auf einen dieser drei Typen von Antworten fest. Verschiedene Wohlfahrtsethiken können sich, bei gleicher Bestimmung des zu Verteilenden, darin voneinander unterscheiden, dass sie die beste Verteilung des zu Verteilenden verschieden bestimmen. Mindestens zwei Prinzipien sollten jedoch alle Wohlfahrtsethiken unterschreiben. Das erste Prinzip lässt sich in Anlehnung an Jeremy Bentham wie folgt fassen: Jedes Individuum zählt als eines und keines als mehr denn eines.⁹ Mit diesem benthamschen Prinzip bekennen sich Ethiken zur Unparteilichkeit. Das zweite Prinzip entspricht einem Prinzip, das in der Wohlfahrtsökonomie als Pareto-Prinzip firmiert: Der Wert einer Welt setzt sich aus der Wohlfahrt aller Individuen zusammen und steigt mit der Wohlfahrt eines jeden Individuums.¹⁰ Ich möchte unter Wohlfahrtsethiken im Folgenden nur noch solche Ethiken verstehen, die das benthamsche Prinzip und das Pareto-Prinzip einschließen.¹¹

Eine dritte Frage, die ich überspringe, ist die nach dem Verhältnis des moralisch Guten zum moralisch Gebotenen. Eine Welt ist besser oder schlechter je nachdem, wie gut oder schlecht es den Individuen in ihr geht. Nur was sagt der moralische Wert einer Welt darüber, ob es einer Person ge- oder verboten ist, diese

Welt auch herbeizuführen? *Ein* Typ von Antworten verbindet sich mit dem Konsequentialismus und dessen Bild von moralischen Entscheidungen: Die Person hat die Wahl zwischen verschiedenen Handlungen; mit den verschiedenen Handlungen kann sie verschiedene Welten herbeiführen; und diese verschiedenen Welten sind besser oder schlechter.¹² Vielleicht muss die Person nicht eine der besten Welten herbeiführen, die sie herbeiführen kann; vielleicht darf sie sich bescheiden und eine Welt herbeiführen, die nicht so gut wie eine der besten Welten und dennoch »gut genug« ist.¹³ Doch was immer ihr zu tun geboten ist, hängt allein davon ab, wie gut das ist, was sie tun kann.¹⁴ Nicht-konsequentialistische Theorien sehen das anders. Was einer Person zu tun geboten ist, könnte ihnen zufolge auch oder sogar nur von etwas anderem abhängen: zum Beispiel davon, was die zur Wahl stehenden Handlungen der Person abverlangen, oder davon, ob sie als solche erlaubt sind – unter der Voraussetzung, dass solche Erwägungen nicht schon in die moralischen Werte der Welten eingeflossen sind. Vielleicht ist es erlaubt, einen Menschen nicht zu retten, wenn ihn zu retten bedeutet, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, nicht aber, wenn ihn zu retten bloß bedeutet, verspätet zu einem Termin zu erscheinen; oder vielleicht ist es erlaubt, einen Menschen nicht zu retten, damit hundert andere überleben, nicht aber, zum selben Zweck einen Menschen zu töten.

Ähnlich wie bei der Frage nach der besten Verteilung von Wohlfahrt gilt auch hier: Allein dadurch, dass Wohlfahrtsethiken Wohlfahrt in den Mittelpunkt rücken, legen sie sich nicht auf den Konsequentialismus fest. Verschiedene Wohlfahrtsethiken können sich darin voneinander unterscheiden, dass sie das Verhältnis des moralisch Guten zum moralisch Gebotenen verschieden bestimmen. Alle Wohlfahrtsethiken sollten jedoch anerkennen, dass das moralisch Gute für das moralisch Gebotene zumindest eine gewisse Relevanz hat.¹⁵ Mit den Worten von John Broome:

»Das Gute [...] muss manchmal für das, was zu tun geboten ist, einen Unterschied machen. [...] [Und] wo das Gute für das, was zu tun geboten ist, einen Unterschied macht, muss es einen positiven Unterschied machen.«¹⁶

Ich möchte unter Wohlfahrtsethiken im Folgenden jedoch nur solche Ethiken verstehen, die eine stärkere Forderung anerkennen und sich mit ihr auf den Konsequentialismus festlegen: Das moralisch Gute muss für das, was zu tun geboten ist, stets den ausschlaggebenden positiven Unterschied machen; es muss das moralisch Gebotene bestimmen.¹⁷

Wohlfahrtsethiken und mit ihnen Glück-Wunsch-Ethiken sind hier, so viel geht aus dem bisher Gesagten hervor, wesentlich durch die ihnen zugrunde liegende Theorie des Guten charakterisiert, genauer gesagt, durch die ihnen zugrunde liegende Theorie des *individuell* Guten – des individuell Guten allerdings insofern, als es das *moralisch* Gute konstituiert.¹⁸ Die Theorie des individuell Guten zu entwickeln habe ich mir zur Aufgabe gemacht, erstens weil die Aufgabe als solche lohnt und zweitens weil es nahe liegt, zunächst sie zu erledigen und erst danach andere Aufgaben in Angriff zu nehmen. Insofern das individuell Gute das moralisch Gute konstituiert und das moralisch Gute das moralisch Gebotene bestimmt, empfiehlt es sich, mit einer Theorie des individuell Guten zu beginnen. Und ist die Theorie des individuell Guten erst einmal entwickelt, lässt sich, auch ohne dass vom moralisch Gebotenen die Rede zu sein hätte, zu manch einem moralischen Problem bereits manches Erhellende sagen.¹⁹

Das, was sich dazu sagen lässt, dürfte für alle von Interesse sein, die das Gute mit hedonischem Glück und der Erfüllung von Wünschen verknüpft sehen, unabhängig davon, wie unterschiedlich sie *andere* Fragen der materialen Ethik oder auch der Metaethik beantworten. Es darf vermutet werden, dass es damit letztlich für viele von Interesse sein wird.

Das Buch teilt sich in acht Kapitel. In Kapitel 1 geht es um die These, dass eine Welt umso besser ist, je besser es den Individuen in der Welt geht, und in Kapitel 2 um die These, dass es den Individuen umso besser geht, je wohler sie sich fühlen und je mehr oder je stärkere ihrer Wünsche erfüllt sind. Da der Gehalt der letztgenannten These maßgeblich von dem ihr zugrunde liegenden Begriff des Wünschens bestimmt wird, wird diesem Begriff und der Rolle, die er in Glück-Wunsch-Ethiken spielt, in den Kapiteln 3 bis 7 gesondert nachgespürt. Kapitel 8 untersucht, in

welchem Lichte Glück-Wunsch-Ethiken Entscheidungen über Leben und Tod erscheinen lassen.

Einige der Gedanken, die das Buch präsentiert, haben sich über die Jahre im engen Austausch mit Christoph Fehige entwickelt; sie sind zum Teil sowohl in seine als auch in andere meiner Schriften eingeflossen.²⁰ Uns eint die Vermutung, dass Wünsche in Kombination mit hedonischem Glück das Alpha und Omega der praktischen Vernunft sind, und uns eint auch das Bestreben, diese Vermutung zu entfalten und zu verteidigen. Nachzuweisen, welche unserer vielen Gedanken zu diesem Nexus ursprünglich auf wen von uns beiden zurückgehen, erscheint uns heute weder möglich noch wichtig.

Anmerkungen zu »Vorab«

- 1 So auch William James, dessen Aufsatz »The Moral Philosopher and the Moral Life« (1891, S. 149) das Motto dieses Buches entnommen ist.
- 2 Das Wohlfahrtsprofil einer Welt erfasst auch die *Verteilung* von Wohlfahrt. Die Frage, welche Verteilung die beste wäre, wird weiter unten in »Vorab« kurz angeschnitten.
- 3 Die meisten Wohlfahrtsethiken, die gegenwärtig auf dem Markt sind, orientieren sich zumindest auch an Wünschen; viele orientieren sich sogar nur daran.
- 4 Zum moralischen Realismus allgemein und speziell zum moralischen Naturalismus siehe zum Beispiel die in dem Sammelband *Essays on Moral Realism* versammelten Aufsätze (Sayre-McCord 1988) sowie Brink 1989, Smith 2000, Schmidt 2005, Kap. 5, und Tarkian 2009.
- 5 Zur Supervenienz allgemein siehe McLaughlin/Bennett 2005 und speziell im Kontext der Ethik Blackburn 1971 und 1985, Hare 1984, Baldwin 1985, Kap. 3, und Shafer-Landau 2003, Kap. 4. Blackburn argumentiert dafür, dass Supervenienz entweder eine notwendige Verknüpfung zwischen natürlichen und moralischen Eigenschaften und damit den moralischen Naturalismus verlangt oder aber eine nicht-realistische Metaethik impliziert – eine nicht-realistische Metaethik, wie sie neben Blackburn selbst (1984) zum

Beispiel auch Hare (1952, Teil 2) und Gibbard (1990, Kap. 4) vorgelegt haben. In kritischer Auseinandersetzung mit Blackburn versucht Baldwin zu zeigen, dass von allen Versionen einer nicht-realistischen Metaethik nur der Universelle Präskriptivismus Hares mit der Supervenienz ernst macht. Schafer-Landau argumentiert dafür, dass auch ein moralischer Realismus, der kein moralischer Naturalismus ist, Supervenienz anerkennen kann.

- 6 Zum Utilitarismus allgemein siehe, außer den Klassikern Bentham 1789, Mill 1861 und Sidgwick 1907, zum Beispiel Smart 1973, Hare 1981, Tännsjö 1998 und Bykvist 2010; speziell zu dem Einwand, dass der Utilitarismus sich nicht um die gerechte Verteilung schert, zum Beispiel Rawls 1971, Abschn. 1.5 in Teil 1; und zu einer Form des Utilitarismus, die diesem Einwand zu entgehen versucht, zum Beispiel Trapp 1988.
- 7 Zum Egalitarismus siehe zum Beispiel Dworkin 1981b, Arneson 1989, Cohen 1989 und Persson 2007; speziell zu dem Einwand von der Angleichung nach unten zum Beispiel Parfit 1998, Abschn. 5 und 12; und zu Formen des Egalitarismus, die versuchen, entweder diesen Einwand abzuschwächen oder aber ihm Rechnung zu tragen, zum Beispiel Temkin 1998, Mason 2001 und Christiano 2007. Wie Parfit (ebd., Abschn. 5) betont, kann der Egalitarismus dem Einwand von der Angleichung nach unten, wenn er ihm denn ausgesetzt sein sollte, nicht dadurch entgehen, dass er zugesteht: Gleichverteilung durch Angleichung nach unten herzustellen ist *alles in allem* nicht gut. Vielmehr muss der Egalitarismus behaupten: *Nichts* ist gut daran, Gleichverteilung durch Angleichung nach unten herzustellen. – Die Frage, ob der Egalitarismus dem Einwand von der Angleichung nach unten tatsächlich ausgesetzt ist, wird in Anmerkung 11 von »Vorab« kurz angeschnitten.
- 8 Zu einem Prioritismus, der der Besserstellung der Schlechtestgestellten absolute Priorität verleiht, siehe zum Beispiel Rawls 1971, Abschn. 2.13 in Teil 1, und Pfannkuche 2000, Abschn. 4.5; zu dem Einwand, dass ein solcher Prioritismus mitunter die Prioritäten *falsch* setzt, zum Beispiel Harsanyi 1975 und Parfit 1998; und zu einer Form des Prioritismus, die diesem Einwand zu entgehen versucht, zum Beispiel Parfit 1998, Holtung 2007 und Lumer 2008a. Zum Unterschied zwischen Prioritismus und Egalitarismus siehe etwa Fleurbaey i. V. und Broome i. V. Fleurbaey definiert den Ega-

litarismus so, dass der Egalitarismus den Prioritismus einschließt. Broome hingegen schreibt: »Der Prioritismus unterscheidet sich vom Egalitarismus allein dadurch, dass er, anders als der Egalitarismus, additiv separierbar ist« – was so viel bedeutet wie: Der Prioritismus bewertet, anders als der Egalitarismus, eine Verteilung von Wohlfahrt allein danach, wie gut es einem jeden für sich genommen geht, also unabhängig davon, wie es ihm im Verhältnis zu anderen geht. Wenn Broomes Charakterisierung die Sache trifft, ist allerdings eine Theorie, die der Besserstellung der Schlechtestgestellten absolute Priorität verleiht, kein Prioritismus, sondern eher eine Form des vom Prioritismus zu unterscheidenden Egalitarismus.

- 9 »Everybody to count for one, nobody for more than one«. Das Diktum ist durch John Stuart Mill (1861, Kap. 5) überliefert. In dieser Formulierung lässt es sich in keiner von Bentham's Schriften finden, wohl aber in einer ähnlichen (Bentham 1927, S. 334): »[E]very individual in the country tells for one; no individual for more than one.«
- 10 Pareto 1906, Abschn. 4.33.
- 11 Mit dem Pareto-Prinzip schließen Wohlfahrtsethiken einige Typen von Antworten auf die Frage nach der besten Verteilung von Wohlfahrt allerdings aus, darunter eine Form des Egalitarismus, die bereit ist, Gleichverteilung auch durch Angleichung nach unten herzustellen. Denn wenn sich der Wert einer Welt aus der Wohlfahrt aller Individuen zusammensetzt und mit der Wohlfahrt eines jeden Individuums steigt, dann kann eine Gleichverteilung von Wohlfahrt, bei der niemand besser und wenigstens einer schlechter fährt, nicht besser sein als die Ungleichverteilung. Da diese Form des Egalitarismus aber kaum ernsthaft vertreten wird, ja, da einige (z. B. Broome i. V.) gar damit liebäugeln, den Egalitarismus so zu definieren, dass er gegen den Einwand von der Angleichung nach unten immun ist, dürfte die Beschränkung unproblematisch sein.
- 12 So jedenfalls für den Fall der Sicherheit, also für den Fall, dass klar ist, welche Welten durch welche Handlungen der Person herbeigeführt würden. Im Fall des Risikos wären, für jede der Handlungen, die die Person vollziehen kann, die moralischen Werte der Welten, die durch die jeweiligen Handlungen herbeigeführt wer-

den könnten, mit der Wahrscheinlichkeit zu gewichten, dass diese Welten im Fall des Vollzugs der Handlungen tatsächlich herbeigeführt würden.

- 13 Zu der hier anklingenden Unterscheidung zwischen einem optimierenden Konsequentialismus und einem Schwellenwert-Konsequentialismus (»satisficing consequentialism«) siehe Slote 1984, 1985 und 1991, Pettit 1984, Mulgan 1993 und Wessels 2002, insb. Abschn. 1.3 f. Einige machen diese Unterscheidung nicht mit. So schreibt etwa Kagan (1998, Abschn. 2.6): »Dem Konsequentialismus zufolge ist der Handelnde zunächst verpflichtet, diejenige Handlung zu vollziehen, die die *besten* Konsequenzen hat. Es reicht nicht, dass eine Handlung »ziemlich gute« Konsequenzen hat, dass sie mehr nützt als schadet oder dass sie im Durchschnitt besser ist. [...] Des Weiteren ist der Handelnde dem Konsequentialismus zufolge *verpflichtet*, diejenige Handlung zu vollziehen, die die besten Konsequenzen hat. Die optimale Handlung ist die einzige Handlung, die moralisch erlaubt ist; keine andere Handlung ist moralisch richtig.« Kagan fasst demzufolge den Konsequentialismus so, dass der »Schwellenwert-Konsequentialismus« kein Konsequentialismus ist, sondern eine der Theorien, die mit dem Konsequentialismus konkurrieren. Dass er dabei unterstellt, es gebe immer genau eine Handlung, die die besten Konsequenzen zeitigt, ist misslich, kann hier aber ignoriert werden.
- 14 Wie gut das ist, was die Person tun kann, hängt, gemäß den meisten konsequentialistischen Theorien, auch davon ab, wie gut es für die Person selbst ist; nicht so gemäß der Theorie von Wolfgang Lenzen (1999, Kap. 5, und 2003). Lenzen verfißt ein Prinzip, das er *BESSER_{moralisch}* nennt: Handlung *A* ist genau dann moralisch besser als Handlung *A'*, wenn Handlung *A* das Glück *anderer* in größerem Umfang mehrt als Handlung *A'*. Das Prinzip impliziert für beliebig große Opfer, die eine Person für die Mehrung des Glücks anderer erbringen kann, dass sie etwas Besseres tut, wenn sie diese Opfer erbringt, als wenn sie sie nicht erbringt. Zu einer Kritik an dieser Theorie – an der Lenzen auch in der revidierten Auflage seiner Monographie *Leben, Liebe, Tod* (i. V.) festzuhalten scheint – siehe Fehige 2011.

Was hier »Konsequentialismus« genannt wird, nennt Broome (2004, Abschn. 3.1) übrigens »Teleologie«. »Konsequentialismus«

meint dann lediglich Theorien, denen zufolge der moralische Wert der Welten der einzige Faktor ist, der den moralischen Wert der sie herbeiführenden Handlungen bestimmt. Broome gesteht jedoch zu (ebd., Abschn. 3.2): »Dies heißt, ›Konsequentialismus‹ nicht seine gebräuchlichste Bedeutung zu geben. [...] Wenn wir, was ich ›Teleologie‹ nenne, mit dem verheiraten, was ich ›Konsequentialismus‹ nenne, erhalten wir die Ansicht, dass das, was man tun sollte, [allein] durch die Aussichten bestimmt wird, zu denen die verschiedenen Handlungen führen. Diese [...] Ansicht steht dem Konsequentialismus, wie er für gewöhnlich verstanden wird, näher.«

- 15 Dabei sollten sie allerdings den moralischen Wert von Handlungen nicht mit dem Wert all dessen identifizieren, was in den Welten, die durch die Handlungen herbeigeführt würden, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingeschlossen, der Fall ist. Denn täten sie dies, schrieben sie allen Handlungen in einer Welt denselben Wert zu, in unserer Welt folglich auch Hitlers Gräueltaten und Mutter Teresas Akten der Nächstenliebe. Wohlfahrtsethiken sollten den moralischen Wert von Handlungen eher mit dem Wert dessen identifizieren, was in den Welten, die durch die Handlungen herbeigeführt würden, kausal »stromabwärts« von den Handlungen geschieht, also mit dem Wert allein der Folgen der Handlungen – oder mit dem Wert allein der Folgen der Handlungen abzüglich des Werts, den die Folgen ihrer Unterlassungen hätten. Die Folgen selbst können Wohlfahrtsethiken in einem weiten Sinne verstehen, so dass auch die »Quasi-Folgen«, »die sich von den Handlungen selbst nicht scharf trennen lassen und eher *Aspekte* der Handlung[en] [...] sind« (Birnbacher 2003, Abschn. 5.1.1; Hervorhebung von mir), dazu gehören. Damit können Wohlfahrtsethiken dann sogar zugestehen, dass der Wert von Handlungen auch von den Absichten abhängt, die die handelnde Person mit ihren Handlungen verfolgt, oder von den Maximen, denen die Handlungen gehorchen, vorausgesetzt, Wohlfahrtsethiken lassen diese Absichten und Maximen als »Quasi-Folgen« oder Aspekte der Handlungen durchgehen.
- 16 Broome 2004, Unterabschn. »Teleologizing a Normative Theory« von Abschn. 3.1; analog Kagan 1998, Abschn. 2.6: »Nahezu alle stimmen darin überein, dass der Wert, den die Folgen einer Hand-

lung haben, immerhin ein relevanter Faktor ist, wenn es um den moralischen Status der Handlung geht.«

- 17 Dies entspricht den Üblichkeiten. Nahezu alle Wohlfahrtsethiken legen sich auf den Konsequentialismus fest.
- 18 Deshalb ist auch der Titel des Buches, *Das Gute*, treffend. Zwar steht das individuell Gute im Mittelpunkt; doch steht es insofern im Mittelpunkt, als es das moralisch Gute konstituiert.
- 19 Dies werden die Kapitel 4 bis 8 zeigen.
- 20 Zu diesen Schriften gehören, außer unseren Gemeinschaftsproduktionen Fehige/Wessels 1998b und 1998c, Fehige 2001 und 2004b sowie Wessels 1992 und 1998.

1 Das Gute und Wohlfahrt: die Idee und grundlegende Einwände gegen sie

Eine Welt ist umso besser, je besser ihr Wohlfahrtsprofil ist. So sagen Wohlfahrtsethiken, und sie handeln sich allein dadurch einige teils materialetische und teils strukturelle Einwände ein. Bevor die folgenden Kapitel speziell Glück-Wunsch-Ethiken in den Blick nehmen, sollen in diesem Kapitel einige allgemeinere Einwände angesprochen werden. Das Ziel ist nicht, sie erschöpfend zu behandeln; das Ziel ist, exemplarisch deutlich zu machen, dass und warum Wohlfahrtsethiken nicht schon angesichts ihrer kapitulieren müssen.

1.1 Materialetische Einwände

Die materialetischen Einwände variieren zum großen Teil ein Thema. Indem Wohlfahrtsethiken den Wert einer Welt allein davon abhängig machen, wie gut es den Individuen in der Welt geht, würden sie in vielen Situationen Urteile fällen, die unseren moralischen Intuitionen widersprechen.

Generell können Wohlfahrtsethiken diese Einwände von der Kontra-Intuitivität auf verschiedene Weisen entkräften. Sie können erstens darauf aufmerksam machen, dass sie gerade in mehr oder weniger gewöhnlichen Situationen häufig Urteile fällen, die unseren moralischen Intuitionen *entsprechen*.

Zweitens können Wohlfahrtsethiken in Situationen, in denen ihre Urteile unseren moralischen Intuitionen tatsächlich wider-

sprechen, darauf hinweisen, dass sich unsere moralischen Intuitionen vielleicht für diese Situationen nicht eignen, dass sie, wie Richard M. Hare es formuliert, falls überhaupt, dann gerade deshalb richtig sind, weil sie akzeptable Vorschriften in Situationen geben, mit denen wir es im Alltag zu tun haben, während sie uns in anderen Situationen nicht oder jedenfalls nicht zuverlässig beraten.¹ Insofern spricht es vielleicht für Wohlfahrtsethiken, dass sie in mehr oder weniger gewöhnlichen Situationen häufig Urteile fällen, die unseren moralischen Intuitionen gerecht werden; es spricht aber nicht gegen sie, wenn sie es in anderen Situationen nicht tun.

Und auch wenn es zunächst doch gegen sie sprechen sollte, können Wohlfahrtsethiken drittens darlegen, dass wir, wie sehr wir uns auch anstrengen, kaum eine moralische Theorie finden, deren Urteile *all* unseren moralischen Intuitionen gerecht werden. Finden wir eine, deren Urteile vielen von ihnen oder den grundlegendsten gerecht werden, sind wir vielleicht bereit, andere unserer moralischen Intuitionen aufzugeben. Im Hintergrund steht die Idee eines Überlegungsgleichgewichts. Wir beginnen mit einigen speziellen moralischen Intuitionen, deren wir uns recht sicher sind, und versuchen, für sie eine möglichst umfassende und stichhaltige Begründung zu finden.² Treten Spannungen auf, korrigieren wir unsere umfassende Begründung im Lichte unserer speziellen moralischen Intuitionen, wenn wir uns dieser Intuitionen sicherer sind als der umfassenden Begründung, und unsere speziellen moralischen Intuitionen im Lichte der umfassenden Begründung, wenn wir uns dieser Begründung sicherer sind als unserer speziellen moralischen Intuitionen – und so weiter und so fort, bis wir ein Überlegungsgleichgewicht erzielen: einen Punkt, an dem kein weiterer Abgleich zwischen unseren speziellen moralischen Intuitionen und ihrer umfassenden Begründung mehr nötig ist.³ Dass wir auf diese Weise letztlich bei Wohlfahrtsethiken landen, ist zumindest nicht ausgeschlossen.

1.1.1 Schlicht falsch

Führen wir uns drei prominente Einwände, die das Thema der Kontra-Intuitivität von Wohlfahrtsethiken variieren, vor Augen. Der erste Einwand besagt, Wohlfahrtsethiken lägen häufig schlicht falsch, etwa wenn sie bestritten, dass das Leben einen Wert hat, dass es schlecht ist zu lügen oder dass es gut ist, eine schöne Landschaft zu erhalten.

Doch Wohlfahrtsethiken bestreiten dergleichen keineswegs. Dass das Leben einen Wert hat, sagen auch sie – einen Wert zum Beispiel dann, wenn wir das Leben schätzen. Dito sagen sie, dass es schlecht ist zu lügen – schlecht zum Beispiel dann, wenn wir es vorziehen, die Wahrheit zu hören; und dass es gut ist, eine schöne Landschaft zu erhalten – gut zum Beispiel dann, wenn wir uns an der schönen Landschaft erfreuen. Nur über Fälle, in denen niemandes Wohlfahrt, und sei es auch nur indirekt oder auf lange Sicht, von den betreffenden Ereignissen affiziert wird, sagen Wohlfahrtsethiken dergleichen *nicht*.

Ist das bedenklich? Wohl kaum. Niemand, so vermutet Henry Sidgwick, dürfte es beispielsweise für gut halten,

»Schönheit in der äußeren Natur hervorzubringen [...] – es sei denn, Menschen könnten die Schönheit betrachten«.

George Edward Moore hält Sidgwick ein Gedankenexperiment entgegen. Wir sollen uns zwei Welten vorstellen, eine schöne, »versehen mit allem, was wir auf Erden am meisten bewundern«, und eine hässliche, »einen einzigen Dreckhaufen«. Was wir uns dabei *nicht* vorstellen dürfen, ist, dass je ein Individuum in einer der beiden Welten gelebt hat oder leben wird, dass je ein Individuum die schöne Welt genießt und die hässliche Welt verabscheut. Moore fragt: Ist es selbst dann

»unvernünftig zu meinen, dass es besser ist, die schöne Welt statt der hässlichen würde existieren? Wäre es nicht in jedem Fall gut, alles zu tun, jene eher als diese hervorzubringen?«⁴

Vielleicht ist es nicht unvernünftig, jedenfalls nicht in der Weise, wie es unvernünftig ist zu glauben, dass p und zugleich $\text{non-}p$ der Fall sind. Doch unabhängig von der Existenz eines Individuums, dem die schöne Welt zum Vorteil und die hässliche Welt zum Nachteil gereichen, ist nicht zu sehen, weshalb es besser, und zwar *moralisch* besser sein sollte, die schöne Welt statt der hässlichen würde existieren. Mit den Worten von Jonathan Glover:

»Wenn ich, während ich mit dem Zug durch einen zehn Meilen langen Tunnel fahre, sehe, wie sich ein Mann aus dem Fenster beugt, frage ich mich vielleicht, was er tut. Sollte sich herausstellen, dass es G. E. Moore ist, der die Wände des Tunnels mit Farbe besprüht, weil farbige Wände, obwohl sie niemand sieht, besser sind als nichtfarbige, könnte ich ihm nicht beweisen, dass er unvernünftig ist. Aber ich würde sein Angebot, die zweite Sprühflasche zu nutzen, ausschlagen – oder wenn ich es nicht ausschlagen würde, so nur, um nicht unhöflich zu sein.«⁵

1.1.2 Blind für die Quellen der Wohlfahrt

Der zweite Einwand besagt, Wohlfahrtsethiken seien blind für die Quellen der Wohlfahrt. Es mache nun einmal einen Unterschied, ob es jemandem gut geht, wenn und weil er den Roman *Josef und seine Brüder* liest, oder ob es ihm gut geht, wenn und weil er eine Quiz-Sendung guckt. Das eine sei einfach besser als das andere.

Wohlfahrtsethiken sehen das in der Tat anders. Nur wenn der Unterschied in den Quellen der Wohlfahrt Auswirkungen auf das Wohlfahrtsprofil zeigt, wenn etwa die Lektüre des Romans *Josef und seine Brüder* dem Betreffenden langfristig mehr Wohlfahrt beschert als das Verfolgen einer Quiz-Sendung, sprechen Wohlfahrtsethiken den unterschiedlichen Quellen der Wohlfahrt einen unterschiedlichen Wert zu. Ohne solche Auswirkungen halten sie Privilegien für bestimmte Quellen für nicht rechtfertigbar.

Deswegen müssen Wohlfahrtsethiken es jedoch noch nicht mit Jeremy Bentham halten:

»Der Nutzen aller Künste und Wissenschaften [...], der Wert, den sie besitzen, verhält sich direkt proportional zur Freude, die sie bereiten. Jede andere Art von Ordnung, die man unter ihnen vorzunehmen versuchen könnte, ist aus der Luft gegriffen. Von Vorurteilen abgesehen hat das Nadelschieben einen ebenso großen Wert wie die Künste und die Wissenschaften [...]. Bereitet das Nadelschieben mehr Freude, hat es einen höheren Wert als beide.«⁶

Einiges hängt davon ab, was Wohlfahrtsethiken unter »Wohlfahrt« verstehen. Verstehen sie unter »Wohlfahrt« hedonisches Glück *und* die Erfüllung von Wünschen, halten sie es unter Umständen nicht mit Bentham. Auch für jemanden, den die Lektüre des Romans *Josef und seine Brüder* und das Verfolgen einer Quiz-Sendung alles in allem gleichermaßen glücklich machen würden, könnte die Lektüre des Romans einen größeren Wert haben, weil er sie unabhängig davon, wie er sich dabei oder danach fühlt, dem Verfolgen einer Quiz-Sendung *vorzieht*.

Angenommen jedoch, Wohlfahrtsethiken verstünden unter »Wohlfahrt« nur hedonisches Glück. Sie könnten dann noch immer versuchen, mit John Stuart Mill zwischen höheren und niederen Freuden zu unterscheiden und so etwas zu sagen wie: Höhere Freuden sind besser als niedere Freuden, auch wenn sie gleich stark sind.⁷ Fred Feldman hat sich an einer gutwilligen Rekonstruktion dieser Idee versucht:

»Um den intrinsischen Wert eines Moments der Freude zu bestimmen, multiplizieren wir die Gesamtmenge an Freude in dem Moment mit der Höhe, den der Gegenstand der Freude hat. Die resultierende Zahl ist die ›höhenregulierte‹ Gesamtmenge an Freude in dem Moment. Die axiologische These besagt demnach, dass der intrinsische Wert eines Moments der Freude gleich der höhenregulierten Gesamtmenge an Freude in dem Moment ist.«⁸

Feldmans Rekonstruktion kann Mills Unterscheidung jedoch nicht retten. In *einer* Lesart verträgt sie sich nämlich nicht mit dem Pareto-Prinzip, von dem wir eingangs gesagt hatten, dass jede Wohlfahrtsethik es unterschreiben sollte.⁹ In dieser Lesart impliziert die Rekonstruktion, dass eine höhere Freude einen