Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 50 (1991)

Artikel: Überlebt der Utilitarismus? : Peter Singer und das Tötungsverbot

Autor: Leist, Anton

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883017

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

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

Studia Philosophica 50/91

ANTON LEIST

Überlebt der Utilitarismus? Peter Singer und das Tötungsverbot

1) Absicht

Peter Singer ist in der Bundesrepublik auf ein reichliches Mass an persönlicher Diffamierung und sachlicher Verzerrung gestossen. Das ist nicht ganz unverständlich. Sein Buch *Praktische Ethik* enthält Sätze wie diesen:

> «Tötet man eine Schnecke oder ein einen Tag altes Kind, so durchkreuzt man keine Wünsche dieser Art (i.e. Lebenswünsche), weil Schnecken und Neugeborene unfähig sind, solche Wünsche zu haben.» (Singer 1984, S. 109)

Singer will mit solchen Äusserungen teils bewusst provozieren, nämlich unüberlegte Gewohnheiten und Ansichten erschüttern, teils im Stil der neueren angewandten Ethik ein Argument beispielhaft möglichst klar und zugespitzt veranschaulichen. In der Bundesrepublik haben sich vor allem solche Leser (und Nichtleser) über sein Buch empört, denen diese Art des Argumentierens über Tabuthemen wie Euthanasie vollkommen fremd ist. Sie lehnen die Urteile und Verfahrensvorschläge Singers meist rundweg ab, sei es aus emotional-moralischen oder aus politischen und historischen Gründen. Dabei beschränken sich ihre Einwände nicht selten darauf, die vorgebrachten Überlegungen moralisch empörend zu nennen, Vergleiche mit NS-Dokumenten zu ziehen oder auf die Gefahr solcher Gedanken für Behinderte zu verweisen. Manchmal wird Singer einfach dadurch widerlegt, dass man ihn zitiert, in der Annahme, Äusserungen wie die genannte seien für sich genommen bereits ausreichend absurd oder unmoralisch, so dass sich erübrigt, sie weiter zu erörtern[1].

Reaktionen dieser Art sind jedoch unangemessen und hilflos. Singer hat in *Praktische Ethik* zu vielen praktischen Themen sachliche, wohlüberlegte und teilweise auch ausgesprochen überzeugende Argumentationen vorgelegt. Gegenüber einigen von ihnen die ‹herrschende Meinung› anzuführen, bedeutet Argumentationsverweigerung. Die NS-Vergleiche sind oberflächlich und nicht frei von denunziatorischem Gift. Inwiefern von seiner Ethik indirekt eine

1 Als in diesem Sinn typische Reaktion s. Klee 1990, sowie zwei Filmbeiträge E. Klees, die 1990 im ARD- und HR-Programm gesendet wurden.

Gefahr für Behinderte ausgeht, ist schwer einzuschätzen und wird gerade von den Kritikern nicht belegt. Bei entsprechend weit getriebener Risikoscheu liessen sich so gut wie alle medizinethischen Themen als ‹gefährlich› der öffentlichen Diskussion entziehen. Niemand kann aber ernsthaft eine umfangreiche Tabuzone wollen, in der Ärzte, Pflegepersonal, Patienten und/oder Eltern nach ihrer jeweiligen Privatmeinung verfahren dürfen. An Stelle pauschalierender Verdächtigung kann nur die einzig angemessene Strategie der öffentlichen und rationalen Diskussion treten[2].

Anders als Generationen von akademischen Moralphilosophen vor ihm hat Singer deshalb öffentliche Tumulte bewirkt, weil er auf konkrete Weise zu drängenden Problemen des Alltags Stellung nimmt. Die engagierte Reaktion derer, die selbst mit diesen Problemen in der Praxis befasst sind, ist verständlich und auch wünschenswert. Ein Dialog zwischen den Disziplinen – wie auch zwischen Schreibtisch und Krankenbett – sollte beginnen. Andererseits resultieren gerade die umstrittenen Ansichten Singers weniger aus einer *empirischen Analyse* der gegenwärtigen Praktiken der Massentierhaltung, der Abtreibung oder der Versorgung von geschädigten Neugeborenen. Sie folgen vielmehr aus – wie es scheint – konsequenten *moralphilosophischen Überlegungen*. Nicht beliebige Überzeugungen, die man teilen könnte oder auch nicht, bringen ihn zu seinen Empfehlungen, sondern sorgfältig konstruierte Argumente. Die sachlich vorrangige Frage kann deshalb nur sein, ob seine Argumente sorgfältig genug sind.

2) Singers Argumente zum Tötungsverbot

Ist Singer Utilitarist? Bei einer ersten Lektüre von *Praktische Ethik* scheint die Antwort auf diese Frage leicht zu beantworten: offensichtlich «ja». Zwar versucht er nicht eigentlich, den Utilitarismus zu begründen, sondern nur, ihn anhand unserer universalistischen Moralintuitionen plausibel zu machen (1984, Kap. 1). Aber durchgängig orientiert er sich an einer Position, die er «Präferenzutilitarismus» nennt. Da Singer ausserdem, wie das Eingangszitat erkennen lässt, ungewöhnliche Moralurteile fällt, liegt es für Kritiker nahe, ihn einfach ‹als Utilitaristen› zu kritisieren. Jedoch wäre dies nicht ganz angemessen. Betrachten wir nämlich genauer, welche Gründe Singer anführt, um die Frage zu beantworten, warum Töten moralisch verwerflich ist (s. 1984,

2 S. jetzt auch das Heft «Euthanasie heute: Thema oder Tabu?» der Zeitschrift *Analyse & Kritik* (Jg. 12, 1990).

Kap. 4). Insbesondere zwei seiner Überlegungen sind dazu einschlägig. Beide können in ihrem Stellenwert leicht unterbewertet werden.

Die erste Überlegung: Singer erklärt die meist besonders feste, in sich aber wenig reflektierte Ansicht, der Tod eines Menschen sei ein grosses Übel, durch den Gegensatz von Tod und Lebenswunsch: Der Tod eines Menschen verstösst normalerweise gegen seinen Lebenswunsch (1984, S. 109, 112). Man könnte dies das ‹*Schadensargument*› nennen, und es kommt am deutlichsten in dem bereits zitierten ‹Schnecken/Neugeborenen›-Vergleich zum Ausdruck (S. 109; ausserdem S. 140–2, 179f.). Töten ist schlecht, weil (oder sofern) es Schaden verursacht; und es verursacht ‹direkt› Schaden, wenn es gegen einen Lebenswunsch bei den Betroffenen verstösst[3].

Die zweite Überlegung: wenn man ein Wesen tötet, verringert man die Menge an Lust- oder Wunschbefriedigung ‹in der Welt› (S. 118f.). Erst dies ist das typisch utilitaristische oder ‹*Nutzensummenargument*›. Singer nennt es in etwas anderer Form auch die ‹Totalansicht› (S. 120). Worin liegt der Unterschied des Schadens- und des Nutzensummenarguments? Vor allem darin, dass das erste, nicht aber das zweite die Existenz des betreffenden Wesens voraussetzt; sowie darin, dass das zweite, nicht jedoch das erste dazu führt, den Nutzen eines Lebens summativ zu betrachten. Beide Argumente sind nicht ohne weiteres vereinbar: ein Wesen nicht zu zeugen, schadet ihm nicht (erstes Argument), ist also moralisch irrelevant; hingegen würde es Nutzen bringen, ein Wesen zu zeugen (zweites Argument), es zu unterlassen, ist also moralisch keineswegs irrelevant. Welche Gedanken stehen hinter diesen beiden Argumenten? Da Singer das Schadensargument nicht genauer hervorgehoben hat, ist nicht klar, wie er es verteidigen will. Manchmal hat man anhand seines Textes den Eindruck, es handele sich um ein eigenständiges Argument, manchmal, es sei gleichzusetzen mit dem Präferenzutilitarismus (z. B. S. 116f.). Da sich erweisen wird, dass beide sachlich unvereinbar sind, sei jedenfalls angenommen, dass das Schadensargument und der Präferenzutilitarismus *nicht* einfach in einen Topf gehören. Wie ist das Schadensargument bei Singer begründet? Wenn überhaupt, so am ehesten durch die folgende Prämisse:

3 S. ausserdem: «Für ein nicht-bewusstes Wesen ist der Tod der Stillstand von Erfahrungen, genau wie die Geburt der Beginn von Erfahrungen ist. Der Tod kann dem Interesse am Weiterleben nicht entgegengesetzt sein, ebensowenig wie die Geburt in dem Interesse, auf die Welt zu kommen, eine Entsprechung findet. Soweit heben Geburt und Tod im nicht-selbstbewussten Leben einander auf; dagegen bedeutet im Falle selbstbewusster Wesen die Tatsache, dass jemand, der selbstbewusst ist, auch wünschen wird, weiterzuleben, gleichzeitig, dass der Tod einen Verlust verursacht ...» (S. 141f.)

P1) Schaden kann man einem Lebewesen nur in dem Ausmass, in dem es über bestimmte relevante Fähigkeiten verfügt.

Mit ihr ergäbe sich dann etwa dieses Argument:

P2) Die einzig relevante Fähigkeit für die Frage, ob ein Wesen durch Töten Schaden erleidet, ist die Fähigkeit zu einem Lebenswunsch.

P3) Alle anderen erwägenswerten Gründe dazu, ob es moralisch schlecht ist, ein Lebewesen zu töten, können als irrelevant oder widerlegt gelten.

K) Das Töten eines Lebewesens, das nicht über die Fähigkeit zu Lebenswünschen verfügt, ist moralisch gesehen nicht falsch.

Im Unterschied zu einer *oberflächlichen* Plausibilisierung des Schadensaspekts bei Töten, wie sie etwa in dem Schnecke/Neugeborenen-Zitat zum Ausdruck kommt, bedarf ein solches Argument einer weiteren Rechtfertigung. Denn keine der Prämissen, insbesondere nicht P2 und P3, versteht sich von selbst, alle bedürfen der genaueren Prüfung.

Was P3 betrifft, können eine Reihe von Überlegungen in Singers Buch zur Unterstützung dieser Prämisse zusammengefasst werden. Sie sollen dazu dienen, eine Reihe erwägenswerter Gesichtspunkte zum Tötungsverbot zu entkräften. Dazu gehört zuerst die Unterscheidung direkter und indirekter Gründe gegen Töten in Form der Folgen für den Betroffenen selbst bzw. für Dritte (S. 110), dann das Faktum der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies (S. 71), Überlegungen zu Rechten oder zur Autonomie (S. 113–7), zu Potentialität (S. 164f.) und zu Einzigartigkeit (S. 167). Ohne dies genauer zu erhärten, will ich hier annehmen, dass mithilfe dieser Überlegungen P3 als begründet ausgewiesen werden kann[4]. Genauer will ich die Prämisse P2 betrachten, und im weiteren *als falsch* erweisen. Hierauf komme ich gleich zurück (s.u. 7).

Welcher Gedanke steckt hinter dem zweiten, dem *Nutzensummenargument*? Vor allem die Prämisse

Q1) Es ist moralisch immer besser, wenn mehr Interessen befriedigt werden als weniger.

Diese Prämisse klingt auf den ersten Blick ausgesprochen plausibel, vor allem dann, wenn man sich Zweck und Thematik der Moral vergegenwärtigt. Thematischer Kern der Moral ist es ja, auf die Interessen lebender Wesen Rücksicht zu nehmen. Und ohne gute Gegengründe ist nicht so leicht einzuse-

4 S. ausführlich Leist 1990a, Kap. 3-4.

hen, warum es im Ausmass dieser Rücksichtnahme eine Grenze geben sollte[5]. Solange irgendwelche Interessen ‹in der Welt› unbefriedigt sind, besteht ein moralisches Motiv zu handeln. Wer hieran zweifelt, führt vielleicht Luxusinteressen oder Luxuskonsum als Gegenbeispiele an. Aber Q1 kann ja so verstanden werden, dass es ‹elementare› Interessen sind, um deren Befriedigung es geht. Zu den Gründen gegen Luxuskonsum würde vor allem zählen, dass dieser Konsum nur auf Kosten der Interessen anderer möglich ist, oder dass eigene wichtige (‹nicht-materielle›) Interessen übersehen werden. Zumindest vom moralischen Standpunkt scheint also durchaus sinnvoll und geboten, dass so viele Interessen wie möglich befriedigt werden. Entgegenstehen mag dem zwar unsere menschliche Trägheit, entsprechende Gebote anzunehmen, aber das wäre dann bereits eine amoralische (oder jedenfalls moralisch irrelevante) Ausflucht.

Q1 lieferte eine Methode, *alle* unsere Handlungen zu beurteilen: Dienen sie dazu, die Nutzensumme bzw. (in der hier gewählten Terminologie) das Ausmass an Interessenbefriedigung zu erhöhen? Der Utilitarismus besteht gerade darin, sich dieses Prüfverfahren zueigen zu machen. In Hinblick auf Töten ergäbe sich dann folgendes Argument:

Q2) Das Töten eines Lebewesens führt (prima facie) zur Verringerung der Nutzensumme.
K*) Das Töten eines Lebewesens ist (prima facie) moralisch falsch.

Mit der Klausel «prima facie» wird berücksichtigt, dass nicht unbedingt in jedem Fall das Töten eines Lebewesens die Nutzensumme verringert. Ein Gegenbeispiel wäre das Töten eines Menschen, der in seinem weiteren Leben überwiegend Schmerzen erfährt. Ein anderes wäre das Töten eines Menschen, der seinerseits beabsichtigt, mehrere andere zu töten und der voraussichtlich Erfolg haben wird. Das Nutzenargument liefert also nur ein *bedingtes*, nicht ein *bedingungsloses Tötungsverbot*. Diese Konsequenz wird in manchen Kontexten, etwa im Rahmen von Euthanasiesituationen (erstes Beispiel), als moralisch anstössig angesehen. Hingegen wird ein Tyrannenmord (zweites Beispiel) nicht immer ablehnend betrachtet, sondern sogar moralisch gefordert und als heroisch eingestuft. Das Urteil zur Angemessenheit des Nutzenarguments schwankt also, insbesondere wirkt es nicht als in jeder Hinsicht unange-

5 So argumentiert Singer in Singer 1981, um den universellen Kern der Moral hervorzuheben. Das Ergebnis einer ideologisch unvoreingenommenen Auffassung von Moral sollte danach Q1 sein. Und so ergibt sich eine fortwährende Erweiterung des Bereichs moralischer Rücksichtnahme auf alles Lebende: «expanding circle» (s. ähnlich 1984, S. 98).

messen. Dennoch denke ich, dass es verworfen werden muss. Hierauf will ich ebenfalls gleich genauer eingehen (s.u. 5).

Zum Abschluss dieses Überblicks sei noch erwähnt, dass die Bedeutung, die Singer *Personen* als Wesen mit Selbstbewusstsein und Zeitverständnis zumisst, *nicht* als eigenständiges Argument verstanden werden sollte. Bei oberflächlicher Lektüre kann man den Eindruck gewinnen, dass die Interpretation und Anwendung des Tötungsverbots – und im weiteren die entsprechend unterschiedliche Behandlung von ‹Personen› und ‹Nichtpersonen› in praktischen Kontexten wie Tierschutz, Abtreibung und Euthanasie – wesentlich von der ‹Lockeschen› Definition des Personenbegriffs abhängt (s. S.105ff.). (Ein solches Missverständnis entsteht manchmal trotz Singers eigener Bemerkung zum nicht-substantiellen Status von Definitionen: s. S. 105.) Warum nicht eine andere Definition wählen, wenn die unterstellte moralisch unakzeptable Folgen hat? Tatsächlich kann aber Singers Argument von der Definitionsfrage abgehoben werden. Entweder kann man Singer so verstehen, dass er Personen (und ihre Fähigkeiten Selbst-/Zeitbewusstsein) anhand von Lebenswünschen definiert, und die Bedeutung von Wünschen als Ausdruck des Lebensinteresses über die Wahl des Präferenzutilitarismus gerechtfertigt sieht. Das schiene die schwächere Position, weil dann offen bliebe, warum man Präferenzutilitarist sein soll. Besser versteht man Singer so, dass er das Schadensargument anführt, um zu sagen, dass Personen – und nur Personen – diejenigen Lebewesen sind, die gegenüber Töten schadensfähig sind. «Person» ist dann tatsächlich eine nicht-substantielle Definition. Worauf es ankommt, ist die Richtigkeit des Schadensarguments, nicht die Wahl der Definition.

3) Unstimmigkeiten

Singer zieht in den einschlägigen Passagen seines Buchs *beide* Argumente heran. (Oder man kann *Praktische Ethik* zumindest entsprechend lesen. Tatsächlich ist das Buch in dieser Hinsicht nicht eindeutig.) Wie passen sie zusammen – und passen sie überhaupt zusammen? Singer schlägt eine Kombination vor, die man auch unter den Slogan bringen könnte «Nutzensummenargument für die Tiere, Schadensargument für die Menschen»[6]. Was sind seine

6 Dieser Slogan ist als Echo des bekannten Slogans gemeint: «Utilitarismus für die Tiere, Kantianismus für die Menschen». Allerdings ist zu beachten, dass Singer anhand des Kriteriums ‹Personsein› unterscheidet und die Personen/Nichtpersonen-Grenze nicht mit der Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren zusammenfällt. Schimpansen sind Personen, menschliche Föten sind keine Personen.

Gründe für diese Zuordnung? Soweit er hierfür argumentiert, beruft er sich darauf, dass das Erleben eines nicht zu Lebenswünschen fähigen Wesens «unpersönlich» ist, das eines selbstbewussten Wesens hingegen nicht. Unpersönliche Wesen, wie bloss empfindungsfähige Tiere, werden deshalb vom Nutzensummenmodell angemessen erfasst, weil sich ihr Empfinden durch das Empfinden anderer, gleichartiger Wesen ersetzen lässt. Hingegen gilt das nicht für selbstbewusste Wesen, also insbesondere für normale erwachsene Menschen. Bei ihnen verursacht «der Tod einen Verlust..., der durch die Geburt eines anderen nicht hinreichend kompensiert werden kann» (S. 142).

Diese Begründung erscheint ausgesprochen rätselhaft. Erstens könnte natürlich die Rede von «unpersönlichen Wesen» einfach soviel heissen wie «Wesen ohne Selbstbewusstsein», und weiter soviel wie «Wesen ohne Lebenswunsch». Dann ist aber kein zusätzlicher Grund angeführt worden. *Beide Argumente* (Schadens- und Nutzensummenargument) *können auf beide Arten von Wesen angewandt werden.* Deshalb ist Singer wohl doch eher so zu verstehen, dass er mit «persönlich» soviel wie «individuell» meint. Selbstbewusste Wesen können ein Verständnis ihrer Individualität haben. Sie sind in der Lage, sich als von anderen Wesen verschieden und als einzigartig zu erkennen. Nicht verständlich ist dann aber, wieso der Tod eines solchen Wesens «durch die Geburt eines anderen nicht hinreichend kompensiert werden kann». «Kompensieren» verwendet Singer ja durchweg im Sinn von «ersetzen», ganz entsprechend dem Nutzensummenmodell. Gerade dann kann aber ein individueller Mensch durch einen anderen individuellen Menschen ‹ersetzt› werden. Der zweite wird unter normalen Bedingungen ebenso dazu fähig sein, sich als individuelles Wesen zu sehen wie der erste. Und sonst ist nichts gefordert.

Singer meint vielleicht, dass Individualität auf keinen Fall ersetzbar ist. Aber was ist damit genauer gemeint? Vielleicht meint er, dass ein Individuum A in Hinblick auf die Eigenschaften, die es von jedem anderen Individuum unterscheiden, nicht ersetzbar ist. Auch dann ergibt diese Argumentation jedoch nur Sinn, wenn man «ersetzen» *nicht* mengenmässig versteht. Denn nach dem Mengenmodell käme es ja nur darauf an, dass die Zahl der einzigartigen Eigenschaften A's durch die Zahl ebenso einzigartiger Eigenschaften B's ersetzt wird, also die Gesamtzahl solcher Eigenschaften mindestens gleich bleibt. Singer muss also (wiederum) eher so verstanden werden, dass sich solche Eigenschaften *nicht ersetzen lassen.* Was das heissen soll, ist aber (wiederum) unklar. Hinzu kommt der vermutlich wichtigere Umstand, dass ein Kriterium der einzigartigen Eigenschaften keinesfalls dazu dienen könnte, *irgendwelche Unterscheidungen* zwischen Lebewesen, oder zwischen Lebewesen und unbelebten Dingen zu ziehen. Denn: *jedes* Individuum hat einzigar-

tige Eigenschaften, etwa indem es sich an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle befindet und nicht an einer anderen. Würden Eigenschaften der raumzeitlichen Existenz ausgeschlossen, so fänden sich in der Regel genügend andere deskriptive Eigenschaften, die Einzigartigkeit herstellen: beispielsweise die Zahl der Moleküle, aus denen ein Ding zusammengesetzt ist.

Wie bereits an früherer Stelle erwähnt, könnte man Singer auch so lesen, dass er eigentlich den Slogan vertritt: «klassischer Utilitarismus für die Tiere (Nicht-Personen), Präferenzutilitarismus für die Menschen (Personen)». Doch wäre diese Interpretation noch weniger hilfreich. Beide Versionen des Utilitarismus unterscheiden sich ja nur darin, dass die erste Nutzen in Begriffen von Lust/Unlust, die zweite in Form von Präferenzen (Wünschen) beschreibt. Beide sind Varianten des Nutzensummenarguments und deshalb für ein Ersetzen von Lebewesen durcheinander in gleicher Weise offen. Als Präferenzutilitarist einfachster Form (ohne Berücksichtigung «indirekter Gründe», die in *Praktische Ethik* keine Rolle spielen) ist Singer gegenüber Personen zu *genau denselben* Konsequenzen gezwungen, wie er sie für den klassischen Utilitarismus schildert. Tiere darf man seiner Meinung nach töten, wenn man für Ersatz sorgt (S. 143); *dasselbe müsste für Menschen gelten*, und zwar (ceteris paribus) *für beliebige Menschen*. Oder umgekehrt: wenn man Menschen nicht töten darf, weil sie einzigartig sind, dann auch nicht Tiere, denn sie sind es ebenfalls.

Dieses Ergebnis legt nahe, das Schadensargument vom Präferenzutilitarismus schärfer zu trennen und es als *nicht-utilitaristisches Argument* anzusehen. Singer liefert für dieses Argument keine ausführlichere Begründung, aber vielleicht könnte es so begründet werden, dass es tatsächlich zu entsprechenden Ergebnissen führt. Meiner Meinung nach ist genau das der Fall (s. u. 6).

4) Die praktische Bedeutung der beiden Argumente

Schadens- und Nutzensummenargument sind deutlicher voneinander zu unterscheiden. Einmal schon deshalb, weil sie mit verschieden starken Begründungsansprüchen verbunden sind. Während das Schadensargument kaum zu bestreiten ist, ist das Nutzensummenargument kaum zu verteidigen. Zum andern sollten sie aber auch deshalb getrennt werden, weil beide unterschiedliche praktische Folgerungen mit sich führen. Beide Argumente stehen in verschiedener Beziehung zu der in Deutschland meist als anstössig empfundenen Rede vom ‹Wert eines Lebens›. Singer schlägt vor, Leben dann als mit Wert verbunden zu sehen, wenn es *für jemanden*, also für irgendein mindestens

empfindungs- oder bewusstseinsfähiges Wesen lustvoll oder sonst positiv erfahrbar ist (S. 118). Das Schadensargument führt bei dieser subjektiven Wertauffassung zu einer *kategorialen*, nicht jedoch zu einer *qualitativen oder quantitativen* Wertung. Mithilfe des Schadensarguments lässt sich entscheiden, ob ein Wesen überhaupt in den Bereich moralischer Rücksichtnahme fällt. (Allerdings nur unter zusätzlicher Berücksichtigung der früher in Prämisse P3 erwähnten Gesichtspunkte.) Kann es Schaden erleiden, so hat es in diesem prinzipiellen Sinn auch ‹Wert›. Völlig offen ist hingegen, ob es möglich ist, über Grad und Beschaffenheit dieses Werts weitere Aussagen zu treffen. *Anders* im Nutzensummenargument: Hier liegt ja von vornherein die Idee zugrunde, Glück in irgendeiner Form zu summieren. Redet man in seinem Zusammenhang von ‹Wert›, so ist ein ‹Mehr-oder-Weniger› unvermeidlich, wie vage auch immer.

Die Unterscheidung zwischen kategorialem und qualitativem Lebenswert hat die weitere Konsequenz, dass *Abtreibung und Euthanasie* verschieden beurteilt werden sollten. Zwar kann man im Rahmen der Euthanasie-Problematik ebenfalls im Sinn einer subjektiven Werttheorie fragen, welchen Wert *ein Mensch selbst* seinem Leben zumisst: ob *er* es als positiv oder negativ bewertet. Aber anders verhält es sich, wenn qualitative Urteile *von aussen* gefällt werden müssten, weil der Betreffende selbst nicht werten kann (noch nicht oder nicht mehr). In diesem Fall ist dem kategorial wertenden Befund viel eher zu vertrauen als einem qualitativ wertenden. Angenommen, ein Wesen ist schadensfähig, wenn es mindestens über Empfindungen verfügt. Ob es empfindungsfähig ist, ist ein empirisch-wissenschaftliches, und als solches in vielen Fällen objektiv entscheidbares Problem; ob ein Leben mehr oder weniger wertvoll ist, ist nicht empirisch-wissenschaftlich entscheidbar, sondern beruht auf einer subjektiven Wertung des betreffenden Wesens. Aufgrund dieses Unterschieds *sollten Fragen der Embryonenforschung und Abtreibung mit solchen der Euthanasie nicht einfach zusammengeworfen werden*. Man kann sehr skeptisch sein, was die stellvertretende Lebensbewertung eines bewussten Lebewesens angeht, ohne dass dadurch die Gründe zum moralischen Status von Lebewesen erschüttert würden.

Noch mehr: diejenigen, die grosse Bedenken gegen die Rede von Lebenswert haben, werden akzeptieren müssen, dass die kategoriale Bedeutung in irgendeiner Form unvermeidbar ist. Vermeidbar ist bestenfalls der Ausdruck «lebenswert» in diesem Zusammenhang; und wahrscheinlich sollte man schon wegen der bekannten Missverständnisse sowie der eben hervorgehobenen Differenz zum qualitativen Lebenswert besser von ‹moralischem Status› oder ‹moralischer Relevanz› etc. sprechen, obwohl damit nicht genau dasselbe aus-

gedrückt ist. Kategorialer Lebenswert sagt ja – selbst moralisch neutral – nur, dass ein Wesen überhaupt *ein Subjektzentrum irgendeiner Art* darstellt. Für die meisten Tiere trifft das zu, für Pflanzen jedoch nicht. Dass es diesen Unterschied gibt, lässt sich nicht leugnen – zumindest solange die bewusstseinsfähigen Pflanzen noch nicht entdeckt sind.

5) Warum das Nutzensummenargument verworfen werden muss

Nun genauer: warum sollte man nicht, wie Singer vorschlägt, Präferenzutilitarist sein? Hierfür spielt eine Rolle, ob man die dem Nutzensummenargument zugrundeliegende Prämisse Q1 für begründet hält oder nicht. In der Tradition des Utilitarismus wird Q1 oft als selbst unerschütterliche Moralintuition oder als Ausdruck des ‹Begriffs der Moral› angesehen. Auch sind zahlreiche Begründungsversuche angestrengt worden (unparteiischer Beobachter, Universalisierungsgründe), einschliesslich Mills berühmtem Beweisversuch. Ohne dies hier ausführlicher belegen zu können, meine ich, *dass alle diese Versuche gescheitert sind.* Singer selbst scheint mit einer solchen Nichtausweisbarkeit des Nutzenarguments zumindest zu rechnen, wenn er die *nur provisorische* Geltung utilitaristischer Prinzipien betont (1984, Kap. 1). Damit kommt aber unseren moralischen Intuitionen – anders als viele Utilitaristen häufig meinen – *ein beachtliches Gewicht zu.* Dass utilitaristische Argumente gegen die Alltagsmoral verstossen, ist zwar noch kein ‹letzter›, unumstösslicher Einwand gegen diese Argumente; sicher sind viele Aspekte unserer üblichen Ansichten selbst prüfungs- und revisionsbedürftig. Aber umgekehrt können alltägliche Ansichten und Gefühle auch nicht pauschal als irrational oder unbegründet ausgeklammert werden, wie Singer annimmt (s. etwa S. 170). Der hochgestochene Anspruch vieler Utilitaristen, den nur gewohnten, in sich aber unbegründeten Intuitionen gegenüber die ‹Stimme der Vernunft› zu vertreten, ist selbst unbegründet. Q1 ist also zu beurteilen *im Kontext* – wie sonst? – unserer moralischen Ansichten sowie weiterer Versuche, diesen Ansichten eine kohärente und erhellende Form zu geben[7].

Unakzeptabel scheint dann erstens die *vollständige Ersetzbarkeit* einzelner Menschen durch andere Menschen, die Q1 zulässt. Nach Q1 wäre es in einer bestimmten Klasse von Fällen mindestens erlaubt, Menschen zu töten: nämlich genau dann, wenn man durch Zeugen für Ersatz sorgt. Sorgt man für

7 S. Leist 1990a, Kap. 1.4 zur genaueren Erläuterung dieser methodischen Bedingungen. Vorbild ist natürlich J. Rawls' ‹Überlegungsgleichgewicht›.

‹besseren› Ersatz, wäre es sogar geboten, das zu tun. Utilitaristen versuchen diese Fälle auszuschliessen, indem sie indirekte Gründe anführen, weshalb es besser wäre, auch solches Töten zu unterlassen. Unkontrolliertes Töten würde Angst und Schrecken verbreiten und so die optimale Nutzensumme bedrohen. Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass immer Einzelsituationen möglich sind, in denen das Töten nicht entdeckt würde und ein Utilitarist dann töten dürfte. Ausserdem sind vielleicht sozial kontrollierte Formen des Tötens installierbar, die nicht Angst und Schrecken verbreiten. Für Neugeborene und Kleinkinder müsste das möglich sein, da alle diejenigen, die über Töten und seine bedrohlichen Folgen nachdenken, bereits diesen Lebensstadien entwachsen sind[8].

Auf welche Weise kommt im Utilitarismus – immerhin eine moralische Theorie – diese eigenartige Erwägung des Ersetzens überhaupt zustande? Moralisches Handeln, sagt Bentham, sollte sich an der Formel orientieren, ‹das grösste Glück der grössten Zahl› herbeizuführen. Hierin ist die Grundüberlegung des Utilitarismus enthalten. Sie besteht aus *zwei Elementen*. Einmal der Überzeugung, dass es besser ist, mehr an Glück (Nutzen, Lust, Interessenbefriedigung, etc.) zu haben als weniger; und zum andern, dass diese ‹aussermoralische› Werttatsache, auch wenn selbst nicht moralischer Art, dennoch moralische Verbindlichkeit hat. Wesentlich für die utilitaristische Denkweise ist das Ansetzen bei Werten, die zunächst für sich, nämlich unabhängig von *bestimmten* Personen, eingeführt werden.

Gegenüber dieser letzten Bemerkung wird von Utilitaristen meist eingewandt: «Natürlich ist das zu maximierende Glück immer auch das von Personen, sogar von bestimmten Personen, eben der Personen, deren Glück es ist». Um diesen Streit zu schlichten, ist die Testfrage geeignet, ob moralisches Handeln als auf die Interessen *der bereits existierenden* Personen ausgerichtet verstanden wird, oder auch auf möglicherweise existierende, nämlich erst zu zeugende. An diesem Unterschied zeigt sich der Vorrang von Werten vor Personen. Im Vorrangsfall sollte die Zahl der in der Zukunft Existierenden so weit als möglich maximiert werden. Erst wenn aufgrund zunehmender Überbevölkerung die Nutzensumme ‹in der Welt› durch das Zeugen zusätzlicher Menschen nicht mehr erhöht werden kann, würde das bis dahin bestehende Zeugungsgebot unwirksam (Parfit nennt das die «anstössige Folgerung»: s. 1984, Kap. 17; s. auch Singer 1984, S. 139). Intuitiv sind wir meist der Mei-

8 Das wird von Singer/Kuhse selbst zur Beruhigung der Erwachsenen hervorgehoben: Singer/Kuhse 1990, S. 128.

nung, dass es für die Bevölkerung der Zukunft besser wäre, wenn weniger Menschen auf einem durchschnittlich höheren Wohlstandsniveau existierten als gegenwärtig. Demgegenüber fordert der Utilitarismus, dass wesentlich mehr auf einem niedrigeren Niveau existieren. Die Qualitätseinbusse der Einzelleben kann durch die blosse Quantitätszunahme bis zu einem bestimmten Punkt neutralisiert werden. Und vermutlich würde deshalb ein Vielfaches der jetzigen Weltbevölkerung als moralisch geboten erscheinen.

Nun sind die aussermoralischen Werte sowieso nicht von sich aus moralisch gebietend, sondern *relativ zu unseren Interessen* zu sehen. Die Realisation maximalen Werts ‹in der Welt› wäre bestenfalls dann ein universal gültiger Grund, wenn viele Akteure ein höchstes Interesse an dieser Realisation hätten. Tatsächlich haben die meisten dieses Interesse nicht; und beachtet man so eigenartige Konsequenzen wie die Zeugungspflicht oder Überbevölkerung, so ist klar, dass man das entsprechende Interesse auch nicht nahelegen sollte.

Utilitaristen bieten in der Regel keine eigene Konzeption *moralischer* Handlungsgründe. Diese können jedoch, wie alle Handlungsgründe, nur aus unseren je individuellen Interessen entspringen, genauer einem Interesse am Wohlergehen anderer. Dieses Interesse kann (etwas vereinfachend) entweder altruistischer oder egoistischer Art sein, die Form von Mitleid mit anderen oder von Kooperationsabsichten annehmen. Beide Arten von Interesse können sich, wie insbesondere Hume gezeigt hat, auch verbinden. Vom Standpunkt solcher ‹moralischer Interessen› aus bekommt die utilitaristische Überlegung eine gewisse, aber auch nicht überstrapazierbare Bedeutung. Es ist häufig geboten, wichtige Bedürfnisse von Personen zu befriedigen – *häufig, aber nicht immer*. Dass ein Vorrang der Personen besteht, heisst soweit, dass der Akt, neue Lebewesen zu zeugen, moralisch neutral ist. Das Interesse, dass es lebenden Personen gut geht, und das Interesse, dass es weitere gut lebende Personen gibt, sind nicht zu verwechseln.

6) Begründung des Schadensarguments

Wenn wir Q1 akzeptieren könnten, so hätten wir auch einen guten Grund, das Schadensargument zu akzeptieren. Wenn Interessen möglichst umfangreich befriedigt werden sollten, so sollte natürlich auch keinem Lebewesen Schaden zugefügt werden. Aber Q1 können wir nicht akzeptieren. Inwiefern spielt die Schadensüberlegung in der Moral dann eine Rolle? Die Antwort ist: dass wir anderen keinen Schaden zufügen sollten, ergibt sich eben aus unseren moralischen Interessen. Da wir den meisten Menschen gegenüber entweder ein al-

truistisches oder ein Kooperationsinteresse haben, wollen wir verhindern, dass ihnen Schaden entsteht.

‹Schaden anderer vermeiden› ist eine minimale Form der Rücksichtnahme auf die Interessen anderer. Hierin besteht ein deutlicher Kontrast zu Q1, das fordert, die Interessen anderer bis zum ‹Sättigungspunkt› zu erfüllen. Die Minimalforderung des Schadensarguments kommt der tatsächlichen *durchschnittlichen* Rücksichtnahme auf andere entgegen, wie wir sie bei den meisten Menschen finden. Gefordert wird das Realisierbare, gegeben die verbreiteten altruistischen bzw. Kooperationsinteressen. Ob dieser Realismus einen Vorzug gegenüber den radikaleren utilitaristischen Forderung (s. z. B. Singer 1984, Kap. 8: «Arm und Reich») hat, ist vermutlich strittig. Manche finden es keineswegs problematisch, wenn die Ethik mehr fordert, als von den meisten Menschen je erfüllt werden kann. Auch steht das Betonen von Schaden im Unterschied zu Nutzen dem Utilitarismus nicht völlig entgegen, sondern ist in der Variante des ‹negativen Utilitarismus› sogar aufgenommen worden. Eine *eigentliche Abkehr* vom Utilitarismus ergibt sich erst dann, wenn das Schadensargument ‹individualistisch› interpretiert wird. Warum ist das nötig, und was soll es heissen?

Zunächst zum ersten Punkt. Soweit wäre das Schadensargument einfach so zu verstehen, dass in jeder relevanten Situation Schaden anderer zu vermeiden ist – und zwar naheliegenderweise der jeweils schlimmste Schaden. In einigen Situationen führt diese Regel zu erwünschten Ergebnissen: Wenn nur entweder verhindert werden kann, dass A hungert oder B das Leben verliert, so wäre es entsprechend der Regel widersinnig, B sterben zu lassen. Der Schaden des Lebensverlusts ist (prima facie) schwerwiegender als der des Hungerns. In anderen Situationen führt die Regel jedoch nicht zu den erwünschten Ergebnissen: Wenn nur entweder fünf Personen weiterleben und eine sechste gefoltert wird oder die eine nicht gefoltert wird, aber die fünf sterben, so fordert die Regel, die eine Person zu foltern, und zwar *völlig unabhängig* von ihrer Beteiligung an der Handlungsgeschichte (die sechste Person könnte ein kleines Kind sein).

Die übliche utilitaristische Antwort auf Situationen des zweiten Typs besteht in der Einführung von *Rechten des Nichtverletzens* aufgrund indirekter Nutzensteigerung, werden diese Rechte längerfristig eingehalten. Diese Antwort ist zwar nicht unplausibel, verkürzt aber das normative Phänomen der Rechte so sehr, dass es eher naheliegt, dass das normative Phänomen von Rechten tatsächlich *mit der utilitaristischen Grundintuition unvereinbar ist*. Zwei Hinweise können das bestätigen (s. ausführlicher Leist 1990b). Erstens, die Rede von Rechten erfordert den Übergang von einer Einpersonenperspek-

tive («ich») zu einem Kollektiv («viele»). Um den Sachverhalt zu verstehen, dass B ein Recht auf Unversehrtheit hat, reicht nicht, dass ich es ihm zugestehe. Nötig ist die Interaktion innerhalb eines Kollektivs, einschliesslich des Wissens, dass B den anderen gegenüber ein Recht hat und die anderen deshalb Pflichten, unabhängig von ihren Wünschen. Die Rede von Rechten ist gebunden an die Existenz eines *Interaktionskollektivs*. Zweitens beeinflusst und verändert das Bestehen von Rechten diese Beziehungen selbst. Die Rede von Rechten ist gebunden an eine Vorstellung von *Anerkennung*, die nicht reduzibel ist auf die Anerkennung der anderen allein als bedürftige Wesen. Deshalb ist die Rechtfertigung von Rechten über indirekte Nutzensteigerung unangemessen. Beide Einwände zusammengenommen erkären das typische utilitaristische Begründungsdefizit gegenüber Rechten[9].

Eine ‹individualistische› Rechtfertigung des Schadensprinzips müsste verständlich machen, warum es Rechte des Nichtverletzens gibt. Erfolgreich könnte sie nur dann sein, wenn sie Rechte aus den Beziehungen der einzelnen innerhalb eines Kollektivs erklärt, und wenn sie verständlich macht, warum die einzelnen einander als Rechtssubjekte anerkennen sollten. Obwohl diese Rechtfertigung gerade dem Ziel dient, das Lebensinteresse aller einzelnen (über Rechte) maximal zu schützen, kann sie nicht einfach der blossen Rücksichtnahme auf die Interessen anderer entspringen.

7) Warum Singers Interessenbegriff zu eng ist

Singer ist der Meinung, dass die Fähigkeit zu einem Lebenswunsch *und nur diese Fähigkeit* die Bedingung dafür ist, ein Lebensinteresse zu haben (s. Prämisse P2); und weiter, dass nur solchen Wesen der Tod einen gravierenden Schaden zufügt, die die Fähigkeit zu Lebenswünschen besitzen, denn nur bei ihnen kann der durch den Tod erlittene Schaden mit dem Nichterfüllen von Lebensinteresse umschrieben werden (s. Konklusion K). Ich stimme dieser Behauptung teilweise zu, nämlich unter Abzug der Klausel «und nur diese Fähigkeit». Unter ‹normalen› Erwachsenen betrachten wir das Formen eines Wunschs unter bestimmten Bedingungen der Informiertheit und Wohlüberlegtheit als *hinreichendes* Kriterium für das Vorliegen des entsprechenden Interesses. Wenn Heinrich den wohlüberlegten Wunsch hat, in seinem Haus

9 Es bedarf wohl keiner Erläuterung, dass Singers Tendenz, sich gegenüber Rechten auf den ‹sicheren Standpunkt› des Utilitarismus zu stellen und sie für metaphysischen Unsinn zu erklären (1984, S. 113, 159, 226), kein Ausweg ist.

zu wohnen, und wir ihn daran hindern, dann verstossen wir gegen sein Interesse als Hausbesitzer. Jedoch ist mit einer solchen Umschreibung von ‹Interessen› durch ‹wohlüberlegte Wünsche unter normalen erwachsenen Menschen› noch nicht gesagt, dies müsste *die einzig mögliche* Art der Interessenzuschreibung sein. Weder Singer noch andere Autoren (etwa H. Kuhse, M. Tooley oder N. Hoerster) haben einen ‹Beweis› der Art geführt, dass eindeutig klar wäre: über geeignete Wünsche zu verfügen ist nicht nur eine hinreichende, sondern auch eine *notwendige* Bedingung des entsprechenden Interesses. Solange ein solcher Beweis nicht geführt ist, sollte man vorsichtshalber *nicht* annehmen, dass ‹über einen Lebenswunsch verfügen› eine notwendige Bedingung sei für Lebensinteresse. Immerhin ist dann nicht auszuschliessen, dass ein menschlicher Fötus, obwohl er nicht über die Fähigkeiten zum Lebenswunsch (also über Selbst-/Zeitbewusstsein) verfügt, dennoch ein Lebensinteresse hat: einfach weil es *andere* Möglichkeiten der Zuschreibung von Interessen gibt. Eine entsprechende Vorsichtshaltung würde man in anderen Kontexten, wenn es um das Risiko des Lebensverlusts geht, ebenfalls für angemessen halten. (Beispielsweise würde man niemanden mit einem Aufzug fahren lassen, wenn der Verdacht nicht ausgeschlossen werden kann, er könnte in die Tiefe stürzen.)

Zusätzlich möchte ich aber Gründe für die Annahme liefern, *dass es* eine andere Art der Interessenzuschreibung *tatsächlich* gibt. Folgende Überlegung scheint mit einleuchtend: Wenn man Interessen anhand von *überlegten* Wünschen zuschreibt, so unterstellt man ideale, häufig nur kontrafaktisch geltende Bedingungen. Wenn dies so ist, so scheinen alle Versuche, die Zuschreibung von Lebensinteresse an die *tatsächliche* Fähigkeit zu Wünschen zu binden, willkürlich. Was kontrafaktisch für einen Erwachsenen gilt, gilt ebenso für ein sehr kleines Kind, insbesondere für eines, das noch nicht zu einem Lebenswunsch fähig ist. Die Zuschreibung von Lebensinteresse sollte deshalb nicht an das tatsächliche Vorliegen von Lebenswünschen gebunden sein. Soweit der Einwand in skizzenhafter Form. Wie ist er genauer zu verstehen?

Julia ist ein vierjähriges Mädchen. Im Augenblick befindet sie sich am Fahrbahnrand und steht kurz davor, zu ihrer Mutter auf die andere Strassenseite zu laufen. Würde Julia dabei überfahren und zu Tode kommen, so würden wir ohne Zögern sagen, sie ‹hätte ihr Leben verloren›, und dies sei für sie der grösstmögliche Verlust, den wir uns denken können. Wohlgemerkt sagen *‹wir›* normalen Erwachsenen das. Julia hat ziemlich sicher noch keinen Lebenswunsch in unserem Sinn. Vermutlich kann sie mit dem Wort «Leben» überhaupt noch keine oder wenig Bedeutung verbinden. Wenn man sie fragte, wie schlimm sie es fände, zu sterben, würde sie vermutlich nach einigem Hin

und Her bedauern, dass sie dann das Geburtstagsfest ihrer Freundin am nächsten Tag verpassen wird.

Genauer sind hier zwei Erklärungen mithilfe von Wünschen möglich. Eine Antwort könnte man die einer ‹*Proportionalitäts-Wunschtheorie*› nennen. Sie würde sagen, dass für Julia das Lebensinteresse dasselbe Gewicht hat wie der Wunsch, den Geburtstag ihrer Freundin nicht zu verpassen. Interessengewicht und kognitives Niveau eines Lebewesens korrespondieren dann miteinander. Eine andere Version wäre die ‹*Ideal-Wunschtheorie*›. Ihr zufolge bilden nur die überlegten Wünsche erwachsener Menschen die Grundlage für Interessengewichtung. Offensichtlich ist es die Ideal-, nicht die Proportionalitäts-Wunschtheorie, die wir üblicherweise zugrundelegen, wenn wir den Lebensverlust bei einem Kind wie Julia als sehr schlimm ansehen – entweder vergleichbar mit dem Verlust des Lebens von uns selbst, oder sogar höher, weil Julias Leben erst beginnt. Der Unterschied zwischen Proportionalitäts- und Idealwunschtheorie besteht darin, dass sich nach der einen die Bedeutung des Lebensinteresses für einen Menschen im Laufe seiner Entwicklung erst langsam zu einem Normalpunkt hin steigert, während nach der anderen über die ganze kindliche Entwicklungszeit vom Normalpunkt her gewichtet würde[10].

Betrachten wir jetzt das Beispiel des leichtsinnigen Gustav. Gustav (er ist wirklich leichtsinnig) findet es aufregend, bei vereister Strasse mit hoher Geschwindigkeit in enge Kurven zu fahren. Wir würden sagen: er verstösst dabei gegen sein Lebensinteresse, weil sein Wunsch nicht überlegt ist. Auch Singer würde das vermutlich sagen, und ganz sicher Hoerster, der Interessen als ‹aufgeklärte Wünsche› definiert[11]. Wenn wir nicht akzeptieren wollen, dass sich Gustav keineswegs schadet, sollte er an einem Baum enden, müssen wir annehmen, er habe sich seine Wünsche nicht (ausreichend) überlegt. Und das ist sicher die Annahme, zu der wir üblicherweise greifen werden. Gustavs Wünsche lassen in seiner subjektiven Sicht nicht die Gewichtigkeit von Interessen erkennen, wie sie normale Erwachsene einschätzen würden. *Deshalb werden seine Wünsche entsprechend korrigiert.*

Mein Argument für die Anwendung der Ideal-Wunschtheorie auf Julia besteht nun in zwei Teilen. Einmal in der Annahme, dass der Fall von Gustav

10 In Leist 1990a, Kap. 5.3 habe ich deshalb den Begriff des ‹übergreifenden Lebensinteresses› benutzt.

11 «‹Wesen A hat ein Interesse an x› soll bedeuten ‹Entweder A wünscht x, sofern A über alle für die Realisierung seiner sämtlichen derzeitigen Wünsche relevanten Fakten aufgeklärt ist, oder A würde x wünschen, sofern A über alle für die Realisierung seiner sämtlichen derzeitigen Wünsche relevanten Fakten aufgeklärt wäre.›» (Hoerster 1991, S. 386) Man beachte die Reichweite des kontrafaktischen Teilsatzes.

eine ideale Wunschzuschreibung benötigt, zum andern (und wichtiger) in der Behauptung, *dass sich nicht relevant unterscheiden lässt* zwischen dieser Anwendung auf Gustav und derjenigen auf Julia. Deshalb bliebe, will man sagen, dass es für Julia nicht so schlimm war, dass sie überfahren wurde, auch nur die Alternative, zu meinen, Gustav habe sich nicht eigentlich geschadet, als er in euphorischer Stimmung am Baum zerschellte. Beide Äusserungen wären nicht nur akademischer Art. Beispielsweise hätten wir keinen bedeutenden Grund, Gustav am Fahren zu hindern, obwohl wir sein Ende vorhersehen.

Welche Gründe könnten zwischen dem Fall Julias und Gustavs unterscheiden lassen? Der wichtigste Einwand dürfte, erstens, sein: Gustav besitzt *aktuell* die Fähigkeit zu überlegten Wünschen, er wendet sie nur nicht an; Julia besitzt diese Fähigkeit *aktuell noch nicht*. Für viele leichtsinnige Autofahrer mag diese Behauptung zutreffen. Aber für einen *sehr* leichtsinnigen Gustav kann gelten, dass er subjektiv sein Lebensinteresse *notorisch* unterbewertet, entweder weil er nicht überlegt sein will oder weil er nicht überlegt sein kann. Viele Erwachsene haben tatsächlich die Fähigkeit einer angemessenen Bewertung ihrer Interessen, einschliesslich ihres Lebensinteresses, nicht. Deshalb kann der Verweis auf die aktuelle, nur punktuell nicht angewandte Fähigkeit keinen Unterschied zwischen Gustav und Julia hervorheben.

Aber vielleicht *ist*, zweitens, der leichtsinnige Gustav gar nicht unüberlegt? Vielleicht reicht sein Ausmass des Überlegens und vielleicht hat er einfach kein entsprechend grosses Lebensinteresse? Vielleicht machen wir, die wir ihn am Fahren hindern wollen, uns des unbegründeten und überzogenen Paternalismus schuldig? *Dagegen spricht die Erfahrung*. Gustav ist nicht der einzige Mensch, der leichtsinnig in vereiste Kurven fährt. Andere, die es überlebt haben, waren rückblickend der Meinung, sie hätten bedauerlicherweise ‹mit ihrem Leben gespielt›. Deshalb stellt es Gustav gegenüber keinen unbegründeten Paternalismus dar, wenn man annimmt, er würde sein Lebensinteresse nicht korrekt einschätzen.

Besteht aber nicht, drittens, der folgende Unterschied: Gustav mag sein Lebensinteresse verfehlen, aber er hat doch überlegte Wünsche anderer Art. Julia hingegen ist nicht im selben Ausmass überlegensfähig. Dieser Einwand ist teilweise richtig, denn Gustav ist eben erwachsen, Julia noch ein kleines Kind. Die Überlegensfähigkeit von Gustav ist deshalb grösser. Aber welcher Unterschied soll genauer relevant sein? Irgendwelche Überlegensfähigkeiten hat auch Julia. Auch sie kann bereits wichtige von weniger wichtigen Wünschen unterscheiden. Der kognitive Unterschied zwischen ihr und Gustav *ist nur graduell* und eine qualitative Unterscheidung bliebe willkürlich.

Oder es besteht, viertens, dieser Unterschied: Was Gustav fehlt, ist die Fähigkeit zur angemessenen *Gewichtung* seines Lebenswunschs (er ist eben leichtsinnig), hingegen verfügt er über die *kognitiven Fähigkeiten* zum Lebenswunsch. Natürlich verfügt er über Selbst- und Zeitbewusstsein. Genau das ist es, was Julia abgeht. Dieser Unterschied könnte im Fall von Julia zutreffen, obwohl es empirisch unwahrscheinlich ist. Selbst- und Zeitbewusstsein entwickeln sich nicht mit einem Schlag, sondern ebenfalls graduell, und sicher hat ein vierjähriges Kind bereits beide Bewusstseinsdimensionen. Entscheidend ist aber, dass es auf die Fähigkeiten zu Zeit- und Selbstbewusstsein *allein* nicht ankommt. Beides sind *notwendige*, nicht aber auch hinreichende Bedingungen für Lebensinteresse. Unverzichtbar sind ausserdem die *Dimension des Empfindens* (und damit des als angenehm oder unangenehm Empfindens) sowie *die Dimension des Wollens* (und damit des Vorziehens und Vermeidens). Menschliche Interessen benötigen zusätzlich diese beiden anderen Dimensionen, und sie sind vorrangig gemeint, wenn die Rede ist von ‹ein Interesse haben›, oder eben ‹einem Interesse Gewicht geben›, *aber auch* von ‹gegen ein Interesse verstossen›. Die Begriffe, über die ein Kind verfügt, restringieren, was es wollen kann. Dass es tatsächlich will bzw. über entsprechende Empfindungen verfügt, die sein Wollen leiten, ist ebenso wichtig.

Ist dann der Einwand nicht so zu formulieren, dass es ausreicht, die kognitive Fähigkeit zu beachten, wenn das Lebensinteresse *abgesprochen* wird, nicht die Empfindens- oder die Wollensdimension? Julia – oder wenn nicht Julia, so sicher der zweimonatigen Julie – fehlt diese Fähigkeit, *und das* unterscheidet sie von Gustav. So formuliert hiesse es aber, dass sowohl ein Computer, der über Zeit-/Selbstbewusstsein, nicht jedoch über Empfinden und Wollen verfügt, wie auch ein überlegt lebensmüder Mensch mit sonst ‹normalen› geistigen Fähigkeiten ein Lebensinteresse haben. Der eine, obwohl ein Wesen *ohne Wollen*, der andere, obwohl ein Wesen mit dezidiert *gegenteiligem Wollen*. Beide Beispiele zeigen: auf die Stellungnahme des Subjekts zu seinem Leben kommt es an, also auf ein Gewichten – und deshalb ist der analytisch zutreffende Unterschied zwischen kognitiven Fähigkeiten und tatsächlichem Wunsch für den Vergleich zwischen Gustav und Julia irrelevant.

Alles in allem scheint damit offenkundig: wenn Julia *kein* Lebensinteresse hat, so hat auch Gustav keines. Und sogar noch weiter gehend: wenn Julia Lebensinteresse abgesprochen werden muss, so müsste *jeder beliebige* (spontane, wankelmütige, irrationale) Wunsch als ausreichender Ausdruck von Interesse angesehen werden. Umgekehrt, wenn die externe Beurteilung seitens überlegter, alle relevante Erfahrung einbeziehender Erwachsener als ausschlaggebend anzusehen ist, so hat auch bereits Julia ein Lebensinteresse.

Führt diese letztere Folgerung aber nicht paradoxerweise dazu, dass *jedem* Lebewesen ein starkes Lebensinteresse zugesprochen werden muss? Wäre nicht dieselbe externe Beurteilung bei Pflanzen, Tieren oder mindestens menschlichen Föten nötig? Meiner Meinung nach lässt sich der ‹menschliche Standpunkt› auf Pflanzen und einen Teil der Tiere gerade nicht ausdehnen, was ein Grund ist, sie *nicht* in die Moral einzubeziehen (s. Leist 1990a, S. 69–75). Auf einen anderen Teil (die Säugetiere) und auf die Föten lässt er sich ausdehnen, so lange die notwendigen Voraussetzungen für irgendein Interesse gegeben sind: also insbesondere irgendwelche Empfindungsfähigkeit und irgendwelche rudimentäre Form des Wollens. Kurzum: die Ideal-Wunschtheorie nötigt nicht dazu, beliebigen Lebewesen kriterienlos Lebensinteresse zuzusprechen. Sie kann gegen den Einwand der Beliebigkeit von Lebensinteresse verteidigt werden, und zwar erfolgreich, wie ich meine.

Auch wenn diese Skizze einer Zuschreibung von Interessen von einem idealen Standpunkt aus, mit dem überlegten Blick auf ein ‹ganzes Leben›, der einzelnen Menschen manchmal abgeht, nicht völlig überzeugt, so ist sie vielleicht doch ausreichend, um eine mögliche Alternative zu der Auffassung Singers sichtbar werden zu lassen. Die begriffliche Norm, Lebensinteresse sei an die *aktuelle* Fähigkeit zu Lebenswünschen zu binden, hat schwerwiegende praktische Konsequenzen. Deshalb sollte jede philosophische Alternative in der Erörterung des Begriffs Lebensinteresse *weitaus sorgfältiger* geprüft werden, als es in dieser spekulativen Disziplin sonst der Fall ist.

Literatur

Norbert Hoerster (1991), Haben Föten ein Lebensinteresse? in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77, S. 385–395

Ernst Klee (1990), *Durch Zyankali erlöst*, Frankfurt

Anton Leist (1990a), *Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung*, Frankfurt

Anton Leist (1990b), Mitleid und universelle Ethik, erscheint in: Georg Lohmann/Hinrichried Fink-Eitel (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt 1992

Derek Parfit (1984), *Reasons and Persons*, Oxford

Peter Singer (1981), *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford-Melbourne

Peter Singer (1984), *Praktische Ethik*, Stuttgart; orig. *Practical Ethics*, Cambridge 1979

Peter Singer/Helga Kuhse (1990), Zwischen Leben entscheiden: Eine Verteidigung, in: *Analyse & Kritik* 12, S. 119–130