

# Was heißt Gerechtigkeit?

**Ethische Perspektiven zu Erziehung,  
Politik und Religion**

*herausgegeben von Reinhold Mokrosch  
und Arnim Regenbogen*

*mit Unterstützung von Elk Franke*

CHRISTOPH LUMER:

Intergenerationelle Gerechtigkeit.  
Eine Herausforderung für den ethischen Universalismus  
und die moralische Motivation

 Auer Verlag GmbH

Donauwörth 1999

*Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der  
Elf Mineralölwerk Osnabrück GmbH*



Gedruckt auf umweltbewußt gefertigtem, chlorfrei gebleichtem  
und alterungsbeständigem Papier.

1. Auflage. 1999

© by Auer Verlag GmbH, Donauwörth. 1999

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: Ludwig Auer GmbH, Donauwörth

ISBN 3-403-03213-2

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	3
<b>1. Kapitel: Recht und Gerechtigkeit in unserer Gesellschaft?</b>	
<i>Helmut Simon:</i> Wie halten wir es mit Recht und Gerechtigkeit? .....	9
<i>Arnim Regenbogen:</i> Gerechtigkeit als Forschungsgegenstand .....	25
<i>Günter Bierbrauer / Edgar Klinger:</i> Gerechtigkeit in ethnopluralen Gesellschaften .....	33
<b>2. Kapitel: Gerechtigkeit für zukünftige Generationen? Welche Verantwortung haben wir für die Noch-Nicht-Geborenen?</b>	
<i>Jörg Zimmer:</i> Probleme und Perspektiven einer Verantwortungsethik .....	48
<i>Dieter Birnbacher:</i> Verantwortung für zukünftige Generationen – Reichweite und Grenzen .....	62
<i>Christoph Lumer:</i> Intergenerationelle Gerechtigkeit. Eine Herausforde- rung für den ethischen Universalismus und die moralische Motivation .....	82
<i>Michael Kruse:</i> Ist eine grundsätzliche Minderberücksichtigung zukünftiger Menschen legitimierbar? .....	96
<b>3. Kapitel: Erziehung zur Gerechtigkeit? Moral- und religionspädagogische Überlegungen</b>	
<i>Detlef Garz:</i> Konzepte und Theorien zur Gerechtigkeitserziehung .....	106
<i>Reinhold Mokrosch:</i> Gerechtigkeitsvorstellungen im Lebenslauf und die These vom fehlenden Unrechtsbewußtsein vieler Jugendlicher heute .....	123
<i>Martin Schreiner:</i> Erziehung zur Gerechtigkeit im Religionsunterricht .....	136
<i>Josef Fellsches:</i> Gerechtigkeit als Tugend? .....	146

#### 4. Kapitel: Religiöse Gerechtigkeit? Gerechtigkeitsvorstellungen in und zwischen Religionen und im konziliaren Prozeß

<i>Lorenz Wilkens</i> : Gerechtigkeitsvorstellungen der Religionen .....	160
<i>Klaus Goßmann</i> : Auf dem Weg zu einem konziliaren Verständnis von Gerechtigkeit .....	166
<i>Ralph Sauer</i> : Die Entstehungsgeschichte des konziliaren Prozesses .....	176

#### 5. Kapitel: Gerechtigkeitsentwicklung durch Wettkampfsport? Kann Sport Gerechtigkeitsverhalten und -vorstellungen fördern?

<i>Franz Bockrath</i> : Gerechtigkeit im Wettbewerb? Zur Sozialisation durch Werte unter Konkurrenzbedingungen .....	181
<i>Elk Franke</i> : Gerechtigkeit und Fair play – oder wie der Wettkampfsport zum Modell wird .....	196
<i>Günter A. Pilz</i> : Fairneß und ihr Verständnis im sportlichen Wettkampf; oder: Die Moral des "fairen Fouls" .....	215

#### Aktueller Anhang:

<i>Friedhelm Krüger</i> : Frieden oder Wahrheit? Auf dem Weg zum Westfälischen Friedensschluß von 1648 .....	229
--	-----

Sachregister .....	239
--------------------	-----

Autoren .....	248
---------------	-----

## Einleitung

„Gerechtigkeit“ ist in der gegenwärtigen Diskussion keineswegs ein abstraktes Prinzip zwischenmenschlichen Zusammenlebens. Zwar könnten wir uns schnell auf abstrakte Zielsetzungen einigen wie z. B.: Es solle ein „gerechtes“ Zusammenleben der Völker und der Völker mit ihren Minderheiten in einer modernen Gesellschaft geben, oder: das Verhältnis der Religionen untereinander solle vermenschlicht werden – doch scheitern wir damit nicht schon im ersten Anlauf an den unterschiedlichen Gerechtigkeitsmaßstäben, Kulturen, Subkulturen, Schichten, Generationen und differierenden Maßstäben für religiöse Heilsgewißheit<sup>1</sup>. Die unterschiedlichen sozialen und religiösen Ordnungsvorstellungen waren schon früher Anlässe für Konflikte, die als „Religionskriege“ geführt wurden. Zwar wurde vor 350 Jahren diese Etappe unserer Geschichte im „Westfälischen Frieden“ von Münster und Osnabrück endgültig beendet<sup>2</sup>. Doch wie konnte seitdem, wie kann heute „Toleranz“ als Gerechtigkeitsforderung zwischen den Religionen gelebt und eingefordert werden? Die gegebenen Unterschiede zwischen den Maßstäben, nach denen wir und die jeweils anderen die gleichen Sozialbeziehungen als „gerecht“ oder „ungerecht“ bewerten, sind Gegenstand einer größeren Zahl empirischer Studien geworden. Davon ist in diesem Band häufiger die Rede<sup>3</sup>.

Wer mit dem Maßstab der „Gerechtigkeit“ umgeht, kann es bei der abstrakten Beteuerung, wie wichtig dieser Wert für uns alle sei, nicht belassen. Er/ sie wird sich aufgefordert fühlen, in die Politik zu gehen, allgemein anerkenbare „Rechte“ einzufordern und die Festlegung einheitlicher und juristisch praktikabler gesellschaftlicher Normen einzuklagen.

Erinnern wir uns: Von 1990 bis 1994 erlebten wir eine lang andauernde Diskussion in der parlamentarischen Verfassungskommission über die Frage, ob das Ideal der „Gleichheit“ lediglich ein unverbindliches Erkennungsmerkmal politischer Programme bleiben sollte, oder ob diesem Prinzip als gemeinsame Zielsetzung über die Grenzen der politischen Lager hinaus ausdrücklich eine juristisch verbindliche Form gegeben werden könne. Hunderttausende von Bürgern hatten sich mit Eingaben an die Gesetzgeber gewandt, um den Gleichheitsgrundsatz (Art. 3 GG) entscheidend zu verbessern. Die meisten Forderungen konzentrierten sich darauf, das Verhältnis der Geschlechter gerechter zu gestalten. Das hatte Auswirkungen auf die Reform des Grundgesetzes im Jahre

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Beiträge zu Gerechtigkeitsvorstellungen der Religionen und des konziliaren Prozesses von Lorenz Wilkens, Klaus Goßmann und Ralph Sauer im 4. Kap.

<sup>2</sup> Vgl. im Anhang die Analyse von Friedhelm Krüger.

<sup>3</sup> Vgl. die Auswertungen von Günter Bierbrauer/ Edgar Klinger sowie von Arnim Regenbogen.

## Intergenerationelle Gerechtigkeit – Eine Herausforderung für den ethischen Universalismus und die moralische Motivation

### 1. Probleme aus der Zukunftsethik für die allgemeine Ethik: Überforderung und fehlende Universalität der Motive

Ein übliches Vorgehen in der angewandten Ethik ist, daß Philosophen aus den vielen in der kriteriologischen Ethik diskutierten allgemeinen Moralkriterien ein von ihnen akzeptiertes herausgreifen und dieses auf spezielle Entscheidungssituationen anwenden. Ich werde in diesem Beitrag anders herum vorgehen und Probleme der Zukunftsethik als Herausforderung und Anlaß für die Diskussion in der allgemeinen Ethik nehmen. Fragen der Verantwortung für künftige Generationen eignen sich nämlich besonders zur Diskussion bestimmter allgemeiner Probleme der Ethik, weil die Anzahl und die psychische Entfernung der Wesen, denen gegenüber wir (möglicherweise) Pflichten haben, sowie das Ausmaß dieser Pflichten selbst gigantische Dimensionen annehmen können. Daraus erwachsende Probleme sind: 1. Die Moralsubjekte könnten durch zu große Pflichten gegenüber Künftigen *überfordert* werden, insbesondere durch Forderungen, künftige Generationen nicht durch Ressourcenverbrauch zu schädigen oder gar ihr Wohl durch eine exzessive Sparrate zu maximieren. 2. Es ist zumindest schwierig, für eine motivierende Moralbegründung Motive zu finden, die echt universell sind in der Weise, daß sich aus ihnen eine Gleichbehandlung von Heutigen und Künftigen ergibt. Genauer: Eine wesentliche Forderung an Moralbegründungen ist, daß sie derart sein müssen, daß es zumindest eine Anfangsmotivation gibt, moralisch begründete Normen zu befolgen und Handlungen auszuführen – anderenfalls wäre eine solche Ethik praktisch irrelevant. Eine andere Forderung an Moralbegründungen ist, daß ihre Ergebnisse einigermaßen mit unseren moralischen Intuitionen übereinstimmen – anderenfalls wäre das Ergebnis keine Ethik. Eine für die meisten modernen Ethiken wesentliche formale Eigenschaft ist aber ihr Universalismus, daß zum einen alle Moralsubjekte bei gleicher empirischer Information zu gleichen moralischen Urteilen gelangen müßten und daß zum anderen alle Moralobjekte gleich viel zählen. Im Bereich der Zukunftsethik führt dies zu sehr radikalen Forderungen, etwa daß auch Menschen, die erst in 1000 Jahren leben werden, bei gleicher Information unsere Handlungen moralisch genauso bewerten müßten wie wir und daß auch ihr Schicksal von uns genauso berücksichtigt werden müßte wie das von Zeitgenos-

sen. In Hinblick auf die Motivationsforderung bringt dies insofern erhebliche Schwierigkeiten, als die meisten Motive ohnehin egoistisch sind und auch die Reichweite altruistischer Motive beschränkt und auf viel kleinere Wirkungskreise zugeschnitten ist.

Im folgenden muß ich das Problem der moralischen Überforderung ausklammern [s. aber: Lumer (forthcoming); Lumer (1998)]. Vielmehr werde ich Lösungsmöglichkeiten des Universalismusproblems diskutieren. (2) Zunächst werde ich das eben angerissene Moralbegründungskonzept etwas genauer ausführen, um die Anforderungen an die Motive, die als Grundlage der moralischen Bewertungsfunktionen fungieren sollen, genauer zu klären. (3; 4) Sodann werde ich sondieren, welche Motive diese Anforderungen tatsächlich erfüllen.

### 2. Das Konzept einer motivierenden Moralbegründung<sup>1</sup>

Moralbegründungen sind *praktische* Begründungen: Begründungen von Handlungen oder Handlungsvorschriften u. ä. Praktische Begründungen führen einerseits – wie theoretische oder epistemische Begründungen auch – zu Erkenntnissen; andererseits gehen sie aber durch eine praktische Komponente über diese hinaus, insofern sie (zusätzlich zu der Erkenntnis) zu etwas in bezug auf den Begründungsgegenstand motivieren sollen. Die naheliegendste Konzeption, diese beiden Komponenten praktischer Begründungen zusammenzubringen, ist, daß praktische Begründungen (gültige und adäquate) Argumentationen für eine These über den Begründungsgegenstand sind, wobei dies aber keine beliebige These ist, sondern eine *Begründungsthese*, die bestimmte Zusatzbedingungen erfüllt. Da die Begründungsthese eine These über den jeweiligen Begründungsgegenstand ist, wird nun noch das Begründungsprädikat (Prädikat im logischen Sinne, also ein Propositionsradikal) gesucht. Zur Bestimmung des Begründungsprädikats für Moralbegründungen habe ich einige Adäquatheitsbedingungen aufgestellt und begründet.

*AQM1: Adäquatheitsbedingung 1: motivierende Wirkung:* Die mit einem Begründungsprädikat gebildeten Begründungsthesen für moralische Normen und moralische Handlungen sind in dem Sinne *motivierend*, daß ein kluges Subjekt, wenn es von diesen Thesen überzeugt ist, wenigstens ein Stück weit motiviert ist (d. h.: eine Anfangsmotivation besitzt), die Normen bzw. Handlungen zu verwirklichen; der Grad dieser Motivation muß ausreichen, daß er – zusammen mit anderen Motiven – (zumindest historisch langfristig) zur Realisierung dieser Normen bzw. Handlungen führt. – Anderenfalls liegt keine *praktische* Begründung vor, die Begründung ist praktisch wertlos.

<sup>1</sup> Das folgende Konzept der Moralbegründung habe ich an anderer Stelle ausgearbeitet und begründet: Lumer (1994); Lumer (forthcoming).

*AQM2: Adäquatheitsbedingung 2: Aufklärungsstabilität der motivierenden Wirkung:* Die motivierende Wirkung der begründeten Überzeugung von einer mit dem Begründungsprädikat gebildeten moralischen Begründungsthese geht durch zusätzliche wahre Informationen nicht verloren; d. h.: Wenn jemand von der Begründungsthese begründet überzeugt ist, dann gibt es keine wahre Information, für die gilt: Wenn der Betreffende diese Information hätte, würde er zwar weiter an die Begründungsthese glauben, aber dieser Glaube hätte keine motivierende Wirkung mehr. – Anderenfalls läge keine *rationale* Begründung vor.

*AQM3: Adäquatheitsbedingung 3: Intuitionskoinzidenz:* 1. *formale Intuitionskoinzidenz:* Die nach diesem Konzept als 'moralisch' ausgezeichneten Handlungen und Normen haben diejenigen formalen Eigenschaften, die von allen (entwickelteren) Ethiken übereinstimmend als moralisch relevant angesehen werden – solch eine formale Eigenschaft ist z. B. eine bestimmte Art der Universalisierbarkeit moralischer Normen. 2. *Materiale Intuitionskoinzidenz:* Es gibt von irgendwelchen Menschen schon angenommene, entwickeltere moralische Intuitionen, die (im Bereich der diesen Menschen geläufigen Alternativen) ungefähr die gleichen Handlungen und Normen auszeichnen wie das Begründungskonzept. – Anderenfalls wäre die Begründung keine *Moralbegründung*.

In der ersten Adäquatheitsbedingung wird implizit differenziert zwischen dem Motiv, das die Grundlage der Begründungsthese darstellt und das nur eine *Anfangsmotivation* zu entsprechendem Handeln liefern muß, und eventuell hinzukommenden Motiven. Der Grund für diese Differenzierung ist, daß es durchaus Motive gibt, die zur Befolgung einer Moral motivieren, die aber schon die soziale oder individuelle Akzeptanz einer Moral voraussetzen und deshalb nicht zur zirkelfreien Begründung der Moral geeignet sind. Solche Motive sind vor allem die Furcht vor Sanktionen und die aus moralischen Bewertungen erwachsenden Gefühle wie Empörung oder schlechtes Gewissen. Diese Motive nenne ich „*Moralverstärker*“ (oder „*Moralunterstützer*“), die zur zirkelfreien Festlegung des Moralkriteriums geeigneten: „*Moralerzeuger*“ (oder „*Moraldefizienter*“).

Für eine gezieltere Suche muß die in der dritten Adäquatheitsbedingung geforderte formale Intuitionskoinzidenz noch näher bestimmt werden, indem der Sinn oder das Projekt der Moral ermittelt wird. Ich habe mich dabei auf eine *durch soziale Sanktionen normativ verbindliche Moral* beschränkt. Daneben kann es noch eine *individuelle Moral* geben, die ganz unabhängig von sozialer Verbindlichkeit konzipiert ist und der auch Eremiten, Robinsone oder innere Emigranten anhängen können, etwa eine individuelle Tugendmoral oder eine Moral supererogatorischer Handlungen, die über unvollkommene soziale Pflichten hinausgehen. Das Ziel der sozial verbindlichen Moral ist m. E. *prudentiell konsensualistisch*: Der Sinn der sozial verbindlichen Moral ist, eine in-

tersubjektiv einheitliche und verbindliche Wertordnung (Wünschbarkeitsfunktion) zu liefern und auf dieser Grundlage Freiheitskonflikte und Kooperationen zu regeln, insbesondere auch Kooperationen zur Befriedigung empathischer Neigungen, oder allgemeiner: kooperativ eine nach dieser Wertordnung bessere Welt zu realisieren. Die sozial verbindliche Moral ist nach dieser Konzeption ein Kollektivprojekt der Moraladressaten; die moralische Wertordnung und die moralischen Normen müssen entsprechend für alle Moraladressaten akzeptabel sein oder sich aus dem ergeben, was für sie wünschbar ist. Der prudentielle Konsensualismus impliziert eine wesentliche formale Eigenschaft der moralischen Wertordnung: die *Subjektuniversalität*: Die moralische Bewertungsfunktion muß konsensuell, also bei allen moralischen Subjekten gleich sein. Genauer: Wenigstens fast alle klugen Subjekte des Geltungsbereichs der Moral (d. h., des Geltungsbereichs der moralischen *Wertvorstellungen*, und nicht lediglich des Geltungsbereichs einzelner moralischer *Normen*) haben eine unabhängig von der sozialen Verbindlichkeit der Moral vorhandene moralische oder moralnahe Bewertungsfunktion (Komponente ihrer Gesamtbewertungsfunktion), die mit der sozial verbindlichen moralischen Bewertungsfunktion übereinstimmt. *Objektuniversalität* (bzw. universelle *Objektgleichheit* der Bewertung), nämlich daß in dieser Bewertungsfunktion das Schicksal aller Wertobjekte, insbesondere aller Menschen, gleich berücksichtigt wird, ist hingegen nicht schon formal gefordert. Nach der Subjektuniversalität ist sowohl synchrone als auch diachrone Universalität der Moral gefordert. Allerdings läßt die konsensualistische Moralkonzeption die Größe des Geltungsbereichs der Moral noch offen, sowohl regional als auch historisch. Das „*Universum*“ ist zunächst nur die jeweilige moralische Gemeinschaft. Wie groß diese Gemeinschaft sein kann, ob sie echt universell sein kann, soll im folgenden diskutiert werden.

### 3. Suche nach moralerzeugenden Motiven – Empathie als Kandidat

Welche Motive erfüllen die gerade aufgestellten Adäquatheitsbedingungen? Da in der Zukunftsethik das Motivationsproblem besonders virulent ist, gibt es dort auch außergewöhnlich viele Betrachtungen zu diesem Thema. Die meisten der dabei diskutierten Motive eignen sich aber nicht als Moralerzeuger, sondern nur als Moralverstärker. Partridge beispielsweise hat Motive für die Sorge für zukünftige Generationen untersucht und dabei als zentrales Sammelmotiv die Selbsttranszendenz ausgemacht [Partridge (1981b, 204)]. Diese umfaßt z. B. Freundschaft und Liebe zu Angehörigen späterer Generationen, Stolz, Zufriedenheit, Machtgefühle, Tröstung über die eigene Vergänglichkeit etc. aus dem Hervorbringen von Kindern und Werken, Trost und Zufriedenheit aus der Tatsache, daß andere das eigene Werk fortsetzen werden [ibid. 205; 207; 209; 210;

214]. Diese Motive haben zweifelsohne eine sehr große Bedeutung für die Sorge für künftige Generationen, aber keines von ihnen ist universell: Freundschaft und Liebe beziehen sich nur auf sehr wenige und intersubjektiv unterschiedliche Personen; schöpferische Expansion zielt darauf, daß das jeweils *eigene* Wirken Spuren hinterläßt.<sup>2</sup> Ebenfalls nicht subjektuniversell ist auch der Wunsch nach sozialer Anerkennung.<sup>3</sup> Immerhin sind all diese und weitere moralunterstützende Motive zusammen doch einigermaßen stark, so daß hinreichend gut begründete zukunftsethische Forderungen unter klugen Subjekten durchaus gute Realisierungschancen haben.

*Intrinsische* hedonische Motive und überhaupt irgendwelche intrinsischen Motive erfüllen die Adäquatheitsbedingungen für moraldefinierende Motive nicht, sie sind nicht subjektuniversell: Zwar ist es für alle Menschen intrinsisch gut, wenn sie glücklich sind; aber dabei werden nur *analoge* und nicht *dieselben* Gegenstände gleich bewertet: Für s ist es intrinsisch gut, wenn s glücklich ist; daß h glücklich ist, ist für s intrinsisch irrelevant; das umgekehrte gilt für h. Auch *Gesamtmotive* oder *totale Wünschbarkeiten* werden kaum universell intersubjektiv gleich sein; dafür werden bei der Bildung der totalen Wünschbarkeit viel zu große Mengen extrinsischer Wünschbarkeiten addiert, und diese Mengen werden intersubjektiv sehr unterschiedlich sein. Als Kandidaten für im großen Maßstab intersubjektiv gleiche Motive bleiben also nur *extrinsische Motive* bzw. *erwartete extrinsische Wünschbarkeiten*, nämlich daß ein Gegenstand p in der Hinsicht, daß er eine intrinsisch relevante Folge der Art F hervorzubringen wird, für s so und so wünschbar ist.

<sup>2</sup> Als zentrales Motiv für die Zukunftsverantwortung wird öfter auch die Identifikation mit oder Liebe zu Traditionen und Institutionen genannt [MacLean (1983, 192 f.); Passmore (1981, 55)]. Wie funktioniert dieses Motiv? Die eine Möglichkeit ist, daß man Affekte des Stolzes und der Bewunderung für diese Errungenschaften hat und aus diesen Affekten heraus bereit ist, sich für die Weiterexistenz der Errungenschaften einzusetzen. Dieses Motiv ist affektabhängig, deshalb nicht stabil und nicht als Grundlage für eine rationale Bewertung geeignet. Die andere Möglichkeit ist, daß man sich diesen Stolz und die Bewunderung aus hedonischen Gründen verschafft, weil man diese Gefühle positiv bewertet. Diese Gefühle sind aber relativ wohlfeil dadurch zu bekommen, daß man sich mental mit den genannten Errungenschaften beschäftigt, also ohne etwas für ihre Beförderung zu tun. Die dritte Möglichkeit ist, daß man sich wieder aus hedonischen Gründen diese Gefühle dadurch verschafft, daß man – wie bescheiden auch immer – zur Beförderung jener Errungenschaften beiträgt. Dann wird aus dem Stolz auf die Errungenschaften aber schnell ein Stolz auf den eigenen Beitrag zu jenen Errungenschaften. Dies wäre wieder das Motiv der schöpferischen Expansion, das nicht subjektuniversell ist.

<sup>3</sup> In O'Neills Zukunftsethik basiert die Motivation zur Verantwortung für künftige Generationen auf aristotelischen, objektiven Werten [O'Neill (1993, Kap. 5)]. Dieses Motiv ist – vor aller Subjektuniversalität – nicht aufklärungsstabil.

Kandidaten für subjektuniverselle Motive sind vor allem 1. eine universelle Empathie, die sich unabhängig von speziellen Sym- oder Antipathien auf Fremde richtet, und 2. eine universelle Solidarität mit Menschen. Alle klugen Subjekte haben diese Motive bzw. sorgen aus Eigeninteresse dafür, daß sie sie haben. Das Eigeninteresse begründet sich u. a. daher, daß man nur bei Besitz dieser Motive tiefgründige und wirklich erfüllende soziale Beziehungen eingehen kann. Die Solidarität werde ich im folgenden jedoch unberücksichtigt lassen, weil ich Zweifel an ihrer Subjektuniversalität habe.<sup>4</sup>

Empathie oder Mitgefühl ist ein Affekt, der das Wohlbefinden (zu einer bestimmten Zeit, insbesondere auch die Änderung des Wohlbefindens) von fühlenden Wesen zum Gegenstand hat und aus einer Bewertung dieses Wohlbefindens unter dem Gesichtspunkt des – korrigiert hedonistisch konzipierten – Wohls für dieses Wesen entsteht. (Daß der in der Bewertung verwendete Hedonismus *korrigiert* ist, soll bedeuten, daß gewisse manipulative Verzerrungen, etwa wenn Menschen durch direkte Stimulierung entsprechender Hirnareale kontinuierlich angenehme Gefühle haben, diskontiert werden.) Die Annahmen über das Wohlbefinden stützen sich häufig auf unmittelbar wahrgenommene

<sup>4</sup> Solidarität ist kein Affekt, sondern ein motivationaler Mechanismus, der durch Identifikationen mit anderen ausgelöst wird, wenn man erfährt, daß diese anderen stark geschädigt werden. Diese Identifikationen beruhen wiederum auf den Selbstdefinitionen des Subjekts. Nur eine wenigstens so allgemeine Selbstdefinition wie die als Mensch ist überhaupt als Grundlage eines universellen Motivs geeignet. Die Selbstdefinition hat dann im Verhalten gegenüber anderen den zunächst einmal kognitiven Effekt, daß man sich mit anderen Menschen, die aus dieser Selbstdefinition genügen, identifiziert und die Situation aus ihrer Perspektive betrachtet. Dies wiederum löst entsprechende Affekte aus. Solidarität scheint also darin zu bestehen, daß andere motivationale Mechanismen durch die Identifikation verstärkt werden. Die Subjektuniversalität dieses Mechanismus könnte nun auf mindestens drei Weisen eingeschränkt sein: Zum einen entsteht Solidarität ja durch Identifikationen mit anderen; vermutlich identifiziert man sich aber nicht mit *anderen*, wenn die ihnen (potentiell) zugefügten Schäden von einem *selbst* verursacht werden; in diesem Fall steht man sozusagen von vornherein auf der eigenen Seite und wird nicht als zunächst Unbeteiligter auf die Seite des Solidaritätsobjektes gezogen. Zumindest anthropogene Schäden würden also in den sich aus der Solidarität ergebenden Wünschbarkeitsfunktionen intersubjektiv unterschiedlich bewertet. Zum anderen dürften die *Maßstäbe für Schäden* intersubjektiv verschieden sein: Ein Schaden ist eine negative Abweichung von einem normalen Verlauf. Was aber als normaler Verlauf angesehen wird, dürfte intersubjektiv und auch historisch sehr unterschiedlich sein; es hängt z. B. davon ab, ob man sich mit bestimmten Arten von Ereignissen (wie bestimmten Krankheitsarten, Unfallarten, Belästigungen) abgefunden hat, oder ob man glaubt, daran einiges ändern zu können. Schließlich wird die Einschätzung, was eine *starke* Schädigung ist, intersubjektiv verschieden sein.

Gefühlsausdrücke anderer, sie können aber auch auf sehr abstrakten Informationen, insbesondere auch über künftige Ereignisse beruhen; im letzteren Fall setzt ein intensives Mitgefühl häufig wieder voraus, daß man diese abstrakten Informationen für sich in konkrete Vorstellungen über hedonische Konsequenzen für den anderen „übersetzt“. Positive Annahmen über das Wohl erzeugen, wenn sie überhaupt Mitgefühl erzeugen, Mitfreude, negative: Mitleid. Je intensiver und konkreter das Wohlbefinden des anderen repräsentiert wird, desto intensiver ist auch das Mitgefühl. Dieser Zusammenhang ist aber nicht linear; *Mitleid* ist z. B. im Verhältnis viel intensiver als Mitfreude. – Mitgefühl unterscheidet anscheinend nicht nach der Art der Träger, sondern nur nach der angenommenen Gefühlsintensität; Tiere sind in dieser Hinsicht also zunächst einmal gleichberechtigt mit Menschen. In einer empathischen Bewertung sind Tiere aber wohl generell, im einzelnen jedoch sehr unterschiedlich, gegenüber Menschen dadurch benachteiligt, daß sie zu sehr viel weniger Gefühlen in der Lage sind als Menschen.

Empathie ist nur ein *Gefühl* und noch kein Motiv. Zur Empathie gehören aber zwei Arten von Motiven. Zum einen kann man *aus Empathie* handeln. Affekte allgemein verursachen eine jeweils affektspezifische Veränderung der motivationalen Bewertungsfunktion; Mitleid insbesondere verursacht eine intrinsisch positive Bewertung der Verbesserung der Situation des Empathieobjekts. Solche Bewertungen halten aber nur während des Affekts an, sind also nicht zeitlich stabil. Ein kluges Subjekt wird sich deshalb nicht nach solchen Bewertungen richten. (Daß man sich nicht nach dieser Bewertung richtet, ist z. B. dadurch möglich, daß man mit seiner Entscheidung bis nach dem Abklingen des Affekts wartet. Sich nicht nach affektinduzierten Bewertungen zu richten schließt übrigens nicht aus, daß auch ein kluges Subjekt aus Affekten handelt; aber dann wird es noch andere Gründe für ein solches Handeln haben.) Empathieinduzierte motivationale Bewertungen sind deshalb keine moralerzeugenden Motive. Zum anderen kann man seine *Empathie hedonistisch optimieren*. Mitleid ist ja ein unangenehmes, also hedonisch negatives, Mitfreude ein angenehmes, also hedonisch positives Gefühl. Die eigene Empathiebilanz kann dann – ohne eine für die Persönlichkeit kostspielige Zerstörung empathischer Mechanismen – dadurch verbessert werden, daß die Schicksale der Menschen, mit denen man konfrontiert wird, verbessert werden. Aus der hedonistischen Optimierung der Empathie ergibt sich nun ein – wenigstens ansatzweise – (subjekt)universelles Motiv. Dieses universelle Motiv ist: die extrinsische Erwartungsbewertung des Wohls irgendwelcher fremder Wesen *h* in Hinblick darauf, beim Bewertungssubjekt *s* Empathie auszulösen; dieses Motiv nenne ich das „*Empathieerwartungsmotiv*“ oder, wenn Verwechslungen ausgeschlossen sind, auch einfach das „*Empathiemotiv*“. Die Subjektuniversalität bedeutet hier: Die motivationale extrinsische Erwartungswünschbarkeit des Wohls eines We-

sens *h* in Hinblick darauf, bei Bewertungssubjekten *s<sub>i</sub>* bzw. *s<sub>j</sub>* durch eine (so und so wahrscheinliche) Konfrontation mit diesem Wohl entsprechende Empathie auszulösen, ist für kluge Subjekte *s<sub>i</sub>* und *s<sub>j</sub>* einigermaßen gleich. Diese Gleichheit rührt daher, daß die Empathiemechanismen intersubjektiv ähnlich sind und daß die Wahrscheinlichkeiten, mit dem Schicksal einer fremden Person konfrontiert zu werden, bei einiger Idealisierung für verschiedene Wertsubjekte gleich sind. Innerhalb einer mobilen und stark kommunikativen Gesellschaft sind zudem (bei starker Idealisierung) für ein Subjekt *s* die Wahrscheinlichkeiten gleich, mit dem Schicksal beliebiger anderer, dem *s* nicht bekannter Gesellschaftsmitglieder *h<sub>i</sub>* und *h<sub>j</sub>* konfrontiert zu werden. Das Empathieerwartungsmotiv ist deshalb auch bis zu einem gewissen Grade objektuniversell.

Dadurch daß Mitleid viel stärker ist als Mitfreude, ist die sich aus dem Empathieerwartungsmotiv ergebende Bewertungsfunktion – trotz Subjekt- und Objektuniversalität – nicht utilitaristisch. Vielmehr ergibt sich eine Bewertungsfunktion, die ich „*Utilex*“ genannt habe [Lumer (1997)]: Verbesserungen für Wesen, denen es schlechter geht, werden sehr viel stärker gewichtet als Gefühlsverbesserungen gleichen Ausmaßes für Wesen, denen es besser geht. Die Berechnung des *Utilex*wertes ähnelt etwas dem utilitaristischen Vorgehen; bei *Utilex* werden jedoch nicht die mit einer Handlung einhergehenden individuellen Nutzen (oder Werte des hedonischen Wohls) addiert, sondern *Gewichte* der Werte des hedonischen Wohls; diese Gewichte wachsen zwar monoton mit steigendem Wohl, aber nicht linear, sondern nach oben hin immer langsamer (konkave Gewichtungsfunktion). Dadurch ergibt sich die höhere Bewertung von Verbesserungen im unteren Wohlbefindensbereich als im oberen.

#### 4. Grade der Universalität unterschiedlicher Formen von Empathie – Wieviel Universalität muß es sein?

Die Subjektuniversalität des Empathieerwartungsmotivs hängt von der universell gleichen oder gleich wahrscheinlichen Konfrontation der Subjekte mit dem Schicksal ein und desselben Empathieobjekts ab. Solch eine Gleichwahrscheinlichkeit ergibt sich ohnehin immer nur unter idealisierenden Annahmen. Aber auch trotz solcher Idealisierungen ist die Gleichwahrscheinlichkeit der Konfrontation problematisch. Von ihr hängt ab, ob die Empathieerwartung ein *echt* subjektuniverselles (also bei allen Menschen gleiche Bewertungen erzeugendes) oder nur ein in kleineren Gruppen subjektuniverselles Motiv ist.

Man kann grob vier Grundarten der Konfrontation mit dem Wohlbefinden anderer unterscheiden: 1. *I. w. S. unmittelbare Konfrontation* besteht darin, 1.1. daß man unmittelbar erlebt, wie es einem anderen geht (i. e. S. unmittelbare Konfrontation), 1.2. daß man durch Erzählungen oder an einen identifizierten

Adressatenkreis gerichtete Mitteilungen vom Schicksal anderer erfährt oder 1.3. daß man auf Indizien stößt, die auf das Schicksal eines Wesens schließen lassen. 2. *Medial berichtende Konfrontation* ist eine Konfrontation zweiter Stufe, die die Inhalte einer i. w. S. unmittelbaren Konfrontation über Medien an ein anonymes Publikum vermittelt oder ihm berichtet; der Bericht ist konkret und handelt von tatsächlich Erlebtem. 3. *Medial diagnostizierende Konfrontation* ist die Konfrontation mit dem Schicksal anderer über allgemeinere, statistischer orientierte mediale Darstellungen, wie sie in diagnostizierenden Hintergrundberichten geliefert werden. Bei dieser Art der medialen Darstellung haben Einzelschicksale nur illustrative Funktion als typische Repräsentanten. 4. *Imaginierende Konfrontation* liegt vor, wenn wir uns das Schicksal anderer Personen lediglich vorstellen. Diese Vorstellungen können wiederum 4.1. (erinnernd oder ausmalend) aus unmittelbarer oder medial berichtender Konfrontation erwachsen (sie sind sozusagen ein Nachhall dieser Konfrontationsarten) oder 4.2. aus medial diagnostizierender Konfrontation oder 4.3. unabhängig von solchen äußeren Anstößen entstehen, z. B. beim Bedenken eigener Handlungen. – Für die weitere Diskussion ist eine Unterteilung dieser Konfrontationsarten in zwei Gruppen erforderlich: Zur *kausalen Konfrontation* zählen die unmittelbare (1), die medial berichtende (2) und die wiederholend imaginierende Konfrontation (4.1); zur *schließenden Konfrontation* gehören hingegen die medial diagnostizierende (3), die diagnoseinduziert imaginierende (4.2) und die unabhängig imaginierende Konfrontation (4.3). Der Unterschied ergibt sich daraus, ob bei der Konfrontation eine Kausalkette vom Wohl des Empathieobjekts bis zur Empathie verläuft (kausale Konfrontation) oder nicht (schließende Konfrontation); im letzteren Fall entsteht die Konfrontation z. B. durch antizipierende Vorstellungen von dem Wohl oder durch statistische Rückschlüsse auf das Wohl.

*Empathie aus kausaler Konfrontation:* In einer sehr mobilen Gesellschaft wie der unsrigen mag für die Angehörigen ein und derselben Generation die Wahrscheinlichkeit, mit dem Schicksal beliebiger fremder Menschen kausal konfrontiert zu werden (also unmittelbar, medial berichtend oder wiederholend imaginierend), subjektgleich sein. Hinsichtlich der Angehörigen derselben Generation ist diese Wahrscheinlichkeit vielleicht sogar objektgleich. Die Wünschbarkeit des Wohls der Angehörigen der eigenen Generation entspricht dabei der Utilix-Wünschbarkeit. Mit dem Schicksal früherer Wesen werden wir allerdings weniger und mit dem Schicksal späterer Wesen können wir gar nicht auf diese Weise konfrontiert werden. Aus dieser Form der Konfrontation alleine ergäbe sich also nur eine sehr reduzierte, nämlich auf die eigene Generation beschränkte Subjekt-, „Universalität“ der Motivation. Eine zusätzliche Schwierigkeit ist, daß das Schicksal der *Künftigen* bei aus kausaler Konfrontation erwachsender Empathie überhaupt keine Rolle spielt. (Genauer: Der Teil des Lebens

anderer Wesen, der nach unserem Tode liegt, spielt keine Rolle.) Alle Ethiken fordern aber irgendeine Form der Zukunftsverantwortung. Eine moralische Wünschbarkeit, die *allein* auf aus kausaler Konfrontation erwachsende Empathieerwartung gestützt wäre, wäre deshalb wahrscheinlich nicht material intuitivskoinzident.

*Mitgefühl aus schließender Konfrontation:* Schließend (also medial diagnostizierend oder diagnoseinduziert oder unabhängig imaginierend) können wir mit dem Schicksal von Wesen aus beliebigen Zeiten konfrontiert werden. Allerdings wird die Häufigkeit der Konfrontation mit dem zeitlichen Abstand der anderen Personen abnehmen, vermutlich exponentiell. Im Idealfall ergibt sich daraus eine *rein zeitliche Diskontierung* nach Generationen auf der Basis der Utilix-Wünschbarkeit innerhalb der einzelnen Generationen; das Schicksal der jeweils nächst weiter entfernten Generation würde vielleicht halb so stark gewichtet wie das der näherliegenden. Eine solche moralische Wünschbarkeitsfunktion wäre nicht wirklich intergenerationell subjektgleich: Das Schicksal der Generation n+1 wird von der Generation n ja mit 0,5 gewichtet, von der Generation n+1 hingegen mit 1. Allerdings ergibt sich *praktisch* eine intergenerationelle Subjektuniversalität: Die Projekte, die eine Generation n nicht mehr für sich selbst, sondern zur Realisierung oder Vollendung für künftige Generationen vorgesehen hat, werden von diesen Generationen in der gleichen Präferenzordnung (wenn auch nicht mit der gleichen absoluten Wünschbarkeit) bewertet wie von der Generation n – sofern die Informationsbasis gleich ist. Dies liegt daran, daß die *Verhältnisse* zwischen den Gewichtungen aller jeweils *späteren* Generationen konstant bleiben. Die Generation n+1 wird zwar die von der Generation n (oder früheren Generationen) durchgeführten Projekte z. T. anders bewerten. (Denn die Folgen für die Generation n haben in der Wünschbarkeitsfunktion der Generation n+1 ja nur halb so viel Gewicht wie die Folgen für die Generation n+1 selbst; in der Wünschbarkeitsfunktion der Generation n haben sie hingegen doppelt so viel Gewicht.) Aber dies ist praktisch irrelevant, weil diese Projekte und ihre noch zu Lebzeiten der Generation n aufgetretenen Folgen für die Generation n+1 nicht mehr zur Entscheidung anstehen. Diese praktische Subjektuniversalität führt allerdings nicht zu einer Objektuniversalität: Das Schicksal aller künftigen Generationen zusammen zählt nur genauso viel wie das Schicksal der eigenen Generation (denn  $0,5+0,25+0,125+0,0625 \dots \approx 1$ ). Dies widerspricht nicht den Adäquatheitsbedingungen für die 'moralische Wünschbarkeit', insbesondere nicht der Forderung nach materialer Intuitivskoinzidenz, ist für einen Großteil der heutigen, (echt subjekt- und objekt-)universalistischen Ethiker aber inakzeptabel.

*Erwartetes Mitgefühl insgesamt:* Die Erwartungswünschbarkeit des aus beliebigen Formen der Konfrontation erwachsenden Mitgefühls für fremde Wesen ist gleich der Summe der Erwartungswünschbarkeiten des Mitgefühls aus der



kausalen und aus der schließenden Konfrontation. Sie ist also die Summe der beiden bisher betrachteten Wünschbarkeitsfunktionen. Das Resultat ist eine *generationelle Diskontierung*: Das Schicksal der eigenen Generation wird mit 1 gewichtet, das der nächsten Generation z. B. mit 0,2, das der übernächsten mit 0,1, das der drittnächsten mit 0,05 etc.<sup>5</sup> Diese Art von Bewertung ist auch *praktisch* nur in der eigenen Generation subjekt-, universell: Die Generation n+1 wird auch für die ihr von der Generation n zugeordneten Projekte z. T. eine andere Präferenzfolge haben als die Generation n, weil die Generation n+1 nun ihr eigenes Schicksal verhältnismäßig sehr viel stärker gewichtet wird. (Die Generation n hatte das Schicksal der Generation n+1 im Verhältnis zu allen künftigen Generationen noch mit 1:1 bewertet; die Generation n+1 bewertet dies nun im Verhältnis 1:0,4.) Anders gesagt: Jede Generation wird die ihr von früheren Generationen zugeordneten Zukunftsaufgaben erst einmal neu bewerten und sich selbst dabei viel stärker begünstigen.

*Erwartetes Mitgefühl aus der durch Handlungen verursachten schließenden Konfrontation*: Bisher habe ich erst ein – recht spezielles – intergenerationell und international subjektuniverselles Motiv gefunden: die (hedonische) Erwartung des Mitgefühls aus der durch Handlungen verursachten schließenden Konfrontation mit dem Wohl der von dieser Handlung fremden Betroffenen – oder kurz: die *handlungsverursachte (schließende) Empathiedividende*. Was bedeutet dies überhaupt? Vor allem nach gewichtigeren Handlungen, beim Überdenken dieser Handlung, werden wir imaginierend, aber auch angeregt durch Diagnosen in den Medien, mit dem Schicksal der von dieser Handlung uns fremden Betroffenen konfrontiert, was wiederum entsprechende Mitgefühle auslöst. Diese Mitgefühle können wir schon bei der Entscheidung antizipieren. Und ein – schwaches – Motiv bei der Entscheidung selbst ist dann klugerweise, aus hedonistischen Gründen die derart erwarteten Mitgefühle zu optimieren, also bei der Entscheidung auch darauf zu sehen, ob diese Art von Mitgefühlen gut sein wird. – Idealerweise ist nun das erwartete Ausmaß, in dem wir auf diese Weise mit dem Schicksal eines von der Handlung fremden Betroffenen h konfrontiert werden (Dauer und Intensität), genau proportional zum subjektiv (von s) angenommenen Ausmaß der jeweiligen Betroffenheit von h. In diesem Fall hängt der resultierende Umfang an Mitgefühl in adäquater Weise direkt nur noch von Eigenschaften der *Handlung* ab und nicht mehr *zusätzlich* (sondern nur indirekt) von der historischen oder regionalen Position des Empathiesubjekts s. Und genau

<sup>5</sup> Ich hatte gesagt, daß die Erwartungswünschbarkeit der Empathie aus schließender Konfrontation *idealerweise* die Form der einfachen zeitlichen Diskontierung hat. Realistischer ist aber wahrscheinlich, daß wir mit dem Schicksal von Zeitgenossen verhältnismäßig sehr viel mehr schließend konfrontiert werden. Dann hätte schon diese Wünschbarkeitsfunktion die Form der generationellen Diskontierung.

dies führt zu der Subjektuniversalität der resultierenden Bewertungsfunktion: Zwar sind von den Handlungen verschiedener Subjekte  $s_i$  und  $s_j$  meist auch unterschiedliche Wesen  $h_k$  und  $h_l$  betroffen, so daß auf diese Weise keine Subjektgleichheit der Bewertungen zu erwarten ist; aber die bewerteten Handlungen sind ja auch verschieden. Das bei dieser Bewertung verwendete *Bewertungskriterium* hingegen führt zu subjektgleichen Bewertungen: Welchen Umfang an Mitgefühl wird die schließende Auseinandersetzung mit dem Wohl der von einer Handlung von  $s_i$  bzw.  $s_j$  Betroffenen bei  $s_i$  bzw.  $s_j$  verursachen? Bei den vorher betrachteten Formen der Empathieerzeugung wurden immer *alle* durch kausale oder schließende Konfrontation erzeugten empathischen Gefühle betrachtet, die sich *nach* der einen oder anderen Handlung beim Subjekt s (mehr oder weniger wahrscheinlich) einstellen werden – unabhängig davon, ob diese Gefühle durch die Handlung verursacht wurden oder nicht. Die Menge dieser Gefühle (und der jeweiligen Empathieobjekte) ist natürlich sehr stark von der historischen Position des Subjekts abhängig. Bei der Empathiedividende hingegen werden nur die *durch die Handlung verursachten* (schließend erzeugten) Empathiegefühle betrachtet; und diese Menge ist direkt nur von der Handlung abhängig. Die handlungsverursachte schließende Empathiedividende ist deshalb nicht nur echt subjektuniversell, sondern auch objektuniversell; und die resultierende Wünschbarkeitsfunktion ist wieder die Funktion Utilex.

Dieses Motiv ist sehr speziell. Aber sein Zustandekommen ähnelt dem *Procedere* des in vielen Ethiken angenommenen idealen Beobachters oder des universellen Identifizierers, der sich in alle von einer Entscheidung Betroffenen hineinversetzt und dann entscheidet. Dem Hineinversetzen entspricht hier die schließende (medial diagnostizierende oder diagnoseinduziert oder unabhängig imaginierende) Konfrontation bzw. die Erwartung solch einer Konfrontation; der Übernahme der Perspektive des Betroffenen entspricht hier das Mitgefühl. Allerdings ist beim Modell des idealen Beobachters weder klar, 1. warum er diese Prozedur überhaupt durchführen sollte, noch, 2. wie er von der Betrachtung aller Einzelschicksale zu einer Gesamtbewertung gelangt, noch, 3. warum diese Gesamtbewertung irgendeine motivationale Bedeutung oder subjektive Verbindlichkeit haben sollte. Bei der handlungsverursachten schließenden Empathiedividende hingegen gilt: 1. Durch Handlungen und späteres Schließen verursachte Mitgefühle stellen sich einfach empirisch ein; wir denken eben faktisch auch nachher noch über unsere Entscheidungen nach. 2. Die Erwartungswünschbarkeit aller dieser Mitgefühle zusammen ergibt sich einfach nach dem rationalen Entscheidungskalkül. 3. Das generelle hedonische Motiv, seine Gefühle zu optimieren, schließt auch diese spezielle Form von Gefühlen ein.

Hinreichend intuitionskoinzidente Kandidaten für subjektuniverselle moraldefinierende Motive sind nach dieser Umschau: 1. die hedonische Empathieerwartung insgesamt, 2. die hedonische Erwartung an Mitgefühl aus schließender

Konfrontation und 3. die handlungsverursachte schließende Empathiedividende. Unter diesen Motiven sind Universalismus und Motivstärke gegenläufig: Die Erwartung an Mitgefühl insgesamt (1) ist das stärkste Motiv, aber maximal innerhalb der eigenen Generation subjekt- und objektuniversell (resultierende Wünschbarkeitsfunktion: generationelle Diskontierung auf der Basis von Utilex); die Mitgefühlserwartung aus schließender Konfrontation (2) ist ein viel schwächeres und spezielleres Motiv, dafür allerdings praktisch echt subjektuniversell, jedoch nicht objektuniversell (resultierende Wünschbarkeitsfunktion: rein zeitliche Diskontierung auf der Basis von Utilex); die handlungsverursachte schließende Empathiedividende (3) schließlich ist ein sehr spezielles und schwaches Motiv, aber echt subjekt- und objektuniversell (resultierende Wünschbarkeitsfunktion: reine Utilex-Bewertung). Auf den ersten Blick sieht es dann so aus, als hätte man die Wahl zwischen viel Motivation und wenig Universalismus oder umgekehrt und als könnte man die Entscheidung von seinem Wunsch nach Universalismus leiten lassen. Tatsächlich besagt die Adäquatheitsbedingung der motivierenden Wirkung (AQMI) jedoch, daß das moraldefinierende Motiv genügend stark sein muß, um – zusammen mit anderen Motiven – (mindestens historisch langfristig) zu Entscheidungen im Sinne der moralischen Bewertung zu führen. Welches der vorgenannten Motive diese Bedingung noch erfüllt, ist eine empirische Frage, die ich hier nicht endgültig beantworten kann. Zumindest bei dem einzigen wirklich subjektuniversellen Motiv, der handlungsverursachten schließenden Empathiedividende, ist in dieser Hinsicht jedoch Skepsis angebracht: Dieses Motiv ist nicht nur ziemlich marginal, sondern auch reichlich künstlich abgegrenzt: Ohne die Universalisierungsabsicht ist nicht so leicht einzusehen, warum die aus kausaler Konfrontation erwachsenden Mitgefühle und die nicht durch die Handlung verursachten Mitgefühle bei der moraldefinierenden Bewertung nicht berücksichtigt werden sollen.

Wesentlich dafür, daß überhaupt moralische Normen als gemeinschaftliches Projekt durchgesetzt werden können (dies ist ja die Idee des prudentiellen Konsensualismus), ist die *intragenerationelle* Subjektgleichheit (oder wenigstens weitgehende Deckungsgleichheit) der moralischen Bewertungen *innerhalb einer Gesellschaft*. Alle drei zuletzt untersuchten Motive erfüllen diese Bedingung. Die darüber hinausgehende *internationale* Subjektgleichheit moraldefinierender Motive ist erst erforderlich für eine internationale Harmonisierung der Moral. Sie ist (wenn man von der handlungsverursachten schließenden Empathiedividende absieht) auch erst möglich durch eine starke internationale Mobilität und Kommunikation; bei einer wesentlich größeren Welt oder schlechteren Kommunikation, wie es früher der Fall war, bleibt sie eine Illusion. Die zusätzliche *intergenerationelle* Subjektgleichheit moraldefinierender Motive ist erst erforderlich, wenn intergenerationell angelegte moralische Projekte von den nächsten Generationen fortgesetzt werden sollen. In gewisser Weise ist unsere

Welt in zeitlicher Hinsicht aktuell viel ausgedehnter als in räumlicher Hinsicht; entsprechend ist eine intergenerationelle Subjektgleichheit moraldefinierender Motive sehr viel schwerer zu erreichen. Wichtiger ist also zunächst einmal die intragenerationelle Subjektgleichheit moraldefinierender Motive; wenn moralisch genügend viel erreicht ist und mehr Wille zur Universalität vorhanden ist, kann man auch schwächere, dafür aber intergenerationell subjektgleiche Motive zur Grundlage der moralischen Bewertung machen.

## Zitierte Literatur

- Birnbacher, D. (1988). Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart: Reclam.
- Cowen, T., Parfit, D. (1992). Against the social discount rate. In P. Laslett, & J. S. Fishkin (Eds.), Justice between age groups and generations. New Haven; London: Yale U. P.
- Lumer, Ch. (1994). Was ist eine triftige Moralbegründung? In G. Meggle, & U. Wessels (Eds.), Analytomen 1: Proceedings of the 1st Conference „Perspectives in analytical philosophy“. Berlin; New York: de Gruyter.
- Lumer, Ch. (1997). Utilex – Verteilungsgerechtigkeit auf Empathiebasis. In: P. Koller, & K. Puhl (Eds.), Aktuelle Probleme der politischen Philosophie. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Lumer, Ch. (1998). Der Treibhauseffekt: Moralische Bewertung und moralische Pflichten. In: P. Kampits, K. Kokai & A. Weiberg (Eds.), Angewandte Ethik. Beiträge des 21. Wittgenstein Symposiums. Kirchberg a.W.: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft.
- Lumer, Ch. (forthcoming). Quellen der Moral. Plädoyer für einen prudentiellen Altruismus. Uv. Ms.
- MacLean, D. (1983). A moral requirement for energy policies. In MacLean / Brown 1983.
- MacLean, D., Brown, P. G. (Eds.) (1983), Energy and the future. Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- O'Neill, J. (1993). Ecology, policy and politics. Human well-being and the natural world. London; New York: Routledge.
- Parfit, D. (1983). Energy policy and the further future. The social discount rate. In MacLean / Brown 1983.
- Partridge, E. (Ed.) (1981a): Responsibilities to future generations. Environmental ethics. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Partridge, E. (1981b). Why care about the future? In: Partridge 1981a.
- Passmore, J. (1981). Conservation. [Auszug aus: Man's responsibility for nature. 1974.] In: Partridge 1981a.