

Der Primat der Leidensverminderung. Von *neminem laede* zum Prioritarismus *

Christoph Lumer

Erschienen in: Christoph Lumer; Uwe Meyer (Hg.): Geist und Moral. Analytische Reflexionen für Wolfgang Lenzen.

Paderborn: mentis 2011. S. 177-196.

1. Die Frage nach dem moralischen Primat der Leidensverminderung

Viele Ethiker halten es für moralisch wichtiger, Schäden zu vermeiden, Unglück zu verhindern oder Not zu lindern, als das Glück zu vermehren – wenn die Glücksvermehrung nicht sogar als moralisch irrelevant angesehen wird. Die Art, in der dieser Primat ausgedrückt wird, ist sehr unterschiedlich und reicht vom vorrangigen Gebot der Nonmalefizienz – »Schädige niemanden!« – über den negativen Utilitarismus und Suffizientarismus (Nutzensteigerungen werden moralisch nur berücksichtigt, solange das begünstigte Subjekt unter einer bestimmten Wohlseinsschwelle ist) bis zum Prioritarismus (Nutzensteigerungen sind um so wichtiger, je schlechter gestellt der Begünstigte ist). Einen solchen Primat befürworten z.B. schon Schopenhauer (1840, §§ 15-16), Ross (1930, 21 f.), Popper (1945, Kap. 5, Anm. 6), aber auch Zeitgenossen wie z.B. Crisp (2003), Lenzen (1993; 1999), Parfit (1995; 1997). Selbstverständlich gibt es auch Gegner eines solchen Primats oder Ethiker wie die Utilitaristen, die die normative Richtigkeit eines solchen Primats zwar akzeptieren, ihn aber als sekundär betrachten, weil er sich empirisch aus dem Prinzip des sinkenden Grenznutzens ergebe, und primär auf der moralischen Gleichwertigkeit von Verbesserungen im positiven und im negativen Nutzenbereich beharren.

Trotz einer gewissen intuitiven Plausibilität des Primats der Nonmalefizienz / Leidensverminderung ist also weder dessen Berechtigung garantiert noch die richtige Art seiner normativen Ausformung klar. In diesem Beitrag sollen deshalb zum einen Begründungen des Primats der Nonmalefizienz bzw. Leidensverminderung kritisch analysiert und verbessert werden. Zum anderen soll untersucht werden, in welcher Form denn der eventuell berechtigte Primat sich in moralischen Prinzipien, Wertungen, Normen niederschlagen sollte. Wegen der Vielzahl von Ansätzen muss diese Untersuchung sich auf einige exemplarische Ethiken des Primats der Nonmalefizienz / Unglücksverhinderung konzentrieren: Schopenhauers Mitleidsethik, Lenzens »*neminem laedere*«, den negativen Utilitarismus und die von mir entwickelte Form des Prioritarismus.

* Für Wolfgang Lenzen zum 65. mit Dank für großzügige Hilfen, viele fruchtbare Diskussionen und gemeinsame schöne Stunden.

2. Schopenhauers Mitleidsethik des ›neminem laede‹

Schopenhauers Mitleidsethik ist nicht nur eine frühe Form einer Ethik mit dem Primat der Nonmalefizenz und Leidensminderung, sondern historisch auch der methodisch ausgefeilteste Ansatz zur Begründung einer solchen Ethik. Schopenhauer entwickelt seine Moralkonzeption in der »Preisschrift über die Grundlage der Moral« (Schopenhauer 1840) in vier großen Schritten. 1. Er beginnt mit einer metaethischen Reflexion, in der er Adäquatheitsbedingungen für moralisches Handeln aufstellt; seine wichtigste Adäquatheitsbedingung ist, dass moralisches Handeln aus altruistischen Motiven erfolgen muss. 2. Sodann ermittelt er empirisch, welche menschlichen Motive altruistisch sind. 3. Im dritten Schritt untersucht er wieder empirisch die genauen Eigenschaften des so herausgefilterten Motivs ›Mitleid‹, auf welche Art von Handlungen es zielt. 4. Schließlich legt Schopenhauer normativ-ethisch seine moralischen Prinzipien, Imperative fest, die genau diese Arten von Handlungen zur moralischen Pflicht erheben.

Betrachten wir diese Schritte im Detail!

1. *Das formale Moralkriterium:* Schopenhauers formales Kriterium für eine »Handlung von moralischem Wert« ist die Abwesenheit aller egoistischen und aller übelwollenden Motivation (Schopenhauer 1840, 244). Daraus und aus einigen weiteren Prämissen ergibt sich als formales Kriterium für moralisch gute Handlungen, dass diese rein altruistisch motiviert sein müssen.

2. *Mitleid als einziges altruistisches Motiv:* Während Schopenhauer diverse egoistische und malevolente Motive unterscheidet (Schopenhauer 1840, 235-242), nimmt er nur ein einziges altruistisches Motiv an, das Mitleid (ebd. 249).

3. *Der Inhalt des Mitleidmotivs:* Im Mitleid empfinden wir zwar wie der andere, aber Schopenhauer vertritt eine Epikuräische Theorie des Wohlseins und Glücks, nach dem dieses nur darin besteht, dass eine Entbehrung aufgehoben wird (Schopenhauer 1840, 250). Entsprechend ist nach Schopenhauer unsere Teilnahme am Anderen auf dessen Leid beschränkt (ebd. 249), sein Wohlsein ist uns gleichgültig, es bleibt unserem Herzen fremd (ebd. 250; 277); es gibt also keine Mitfreude, sondern nur Mitleid. Schopenhauer sieht dann zwei Möglichkeiten, wie das Mitleid uns zu (i.w.S.) altruistischen Handlungen motivieren kann. Zum einen kann es den egoistischen oder boshaften Motiven des Handelnden entgegenwirken: Wenn wir im Begriff sind, derart motivierte Handlungen auszuführen, mögen wir deren Folgen vorstellend antizipieren; das dadurch provozierte Mitleid ruft uns dann »Halt!« zu (ebd. 252 f.; 272). Allerdings müsse das Mitleid nicht in jedem einzelnen Fall erregt werden; es genüge, dass man - wohl in Kenntnis dieses Mechanismus - einen entsprechenden festen Vorsatz gefasst habe, der dann mit entsprechender Selbstbeherrschung umgesetzt werden könne (ebd. 254). Zum anderen kann die Wahrnehmung des Leides anderer den Handelnden positiv anhalten, diesem Leiden abzuhelpen (ebd. 252).

4. *Die moralischen Prinzipien:* Die beiden von Schopenhauer aufgestellten moralischen Imperative machen genau diese beiden Arten von altruistischen Handlungen zur Pflicht: »neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva« (Schopenhauer 1840, 177; 199; 251), d.h.:

(SI1) Schädige niemanden,

(SI2) vielmehr hilf allen, soweit du kannst – wobei allerdings nicht die Hilfe zur Erreichung positiver Ziele gemeint ist, sondern Hilfe zur Überwindung misslicher Lagen.

SI1 ist der Grundsatz der Gerechtigkeit (ebd. 253), SI2 hingegen die Tugend der Menschenliebe (ebd. 267). Die Gerechtigkeit beruhe nicht immer auf erlebtem Mitleid; dies wäre eine gegen die anderen Affekte zu schwache Motivation (ebd. 255). Vielmehr beruhe Gerechtigkeit häufig auf bloßer Klugheit (ebd. 256). Außerdem lasse sie sich, weil sie bloß negativ sei, erzwingen; der Zwangsapparat hierzu sei der Staat (ebd. 257). Die von ihm vollzogenen Strafen liefern also zusätzliche abschreckende Motive, im Sinne von SI1 gerecht zu handeln (Schopenhauer 1819, 434 f.).

Schopenhauers Strategie der Moralbegründung halte ich im Prinzip für vorbildlich, nämlich zunächst Adäquatheitsbedingungen für Moralität zu entwickeln und praktisch aus dem Sinn der Moral zu begründen, dabei insbesondere auch Motivationserfordernisse einzuschließen – weil die konzipierte Moral anderenfalls pragmatisch irrelevant bleiben muß –, und anschließend mit Hilfe empirischer Informationen zu bestimmen, welche Moral denn diesen Kriterien genügt (vgl. Lumer 2000, 30-46). Und auch wesentliche Teile der Durchführung dieses Programms, namentlich das Mitgefühl als wesentliche Quelle der Moral anzusehen, zu Motivationszwecken aber zusätzlich auf strategische Motive und staatliche Normen zurückzugreifen, scheinen mir ins Schwarze zu treffen. Alle einzelnen Schritte enthalten m.E. gleichwohl z.T. erhebliche Probleme. Die folgenden Kritiken sind systematisch inspiriert; sie müssen Schopenhauer deshalb – bei 170 Jahren Abstand – historisch Unrecht tun. Deshalb sei hier noch einmal der bahnbrechende Charakter von Schopenhauers Ethik hervorgehoben.

Schopenhauers Begründung des formalen Moralkriteriums ist sehr knapp und letztlich doch einigermaßen intuitionistisch (auf der metaethischen Ebene, nicht auf der normativ-ethischen). Ich hätte mir z.B. eine funktionale Analyse des Sinns von Moral gewünscht, aus der dann die formalen Kriterien für eine gute Moral entwickelt werden können – z.B. dass eine soziale Moral den Kitt der Gesellschaft darstellt und dass sie deshalb aus intersubjektiv gleichen, d.h. subjektuniversellen Komponenten unserer motivationalen Nutzenfunktionen entwickelt werden muss (egoistische Motive sind nicht in diesem Sinne subjektuniversell; sie zielen ja bei jedem Subjekt auf das Wohl eines anderen Wesens). Die von Schopenhauer völlig richtig gesehene Notwendigkeit, überhaupt auf Motive zu rekurrieren, ergibt sich schon aus pragmatischen Gründen: Ohne hinreichende Motivation lässt sich Moral nicht durchsetzen, bleiben ethische Vorschläge Luftschlösser. Und dass die Motive nicht nur eine *anderweitig gefundene* Moral unterstützen, sondern selbst die inhaltliche Quelle der Moral ausmachen sollen, ist erforderlich, um diese Moral überhaupt initial in die richtige Richtung zu lenken; für eine sich *nur* auf moralexterne Motive (z.B. Angst vor Strafe oder Anerkennung durch andere) stützende Moral gibt es nicht einmal Anfangsgründe, sie überhaupt anzunehmen oder sozial durchzusetzen; und sie wäre zu instabil. Aber dass, wie Schopenhauer annimmt, die die Moralität definierenden Motive im strengen Sinne rein altruistisch sein müssen, ist zumindest sehr eng. Es schließt Motive aus, die zwar nicht altruistisch, aber subjektuniversell sind, wie etwa Achtung vor der Natur oder vor Kulturgütern; es schließt zudem Motive aus, die zwar auf das Wohl anderer zielen, aber nicht als letztes Ziel, z.B. das Motiv der

Mitgefühloptimierung, also den Wunsch, angenehmere Niveaus des Mitgefühls zu erzielen, indem man die Situation anderer verbessert. Diese Ausschlüsse sind problematisch, weil die verbleibenden Motive schwach und eventuell nicht hinreichend rational sind (s. Lumer 2000, 529; 521 f.; 484-489). Außerdem ist das Insistieren auf der Abwesenheit aller nicht altruistischen Motive zu puristisch: Die allermeisten unserer Handlungen beruhen auf mehreren Motiven; rein altruistisch motivierte Handlungen gibt es deshalb quasi nicht, folglich – nach Schopenhauers Kriterium – auch keine Handlungen von moralischem Wert. Tatsächlich ist es ausreichend, wenn moralisch ausgezeichnete Motive die Handlungsrichtung vorgeben.

Wenn man die moraldefinierenden Motive in der gerade angedeuteten Weise weiter fasst, sollte man auch Mitgefühloptimierung und Achtung vor Natur und Kultur zu ihnen rechnen. Zusätzlich ist aber Schopenhauers Behauptung, Mitleid sei das einzige altruistische Motiv empirisch falsch. Andere altruistische und sogar subjektuniverselle Motive sind insbesondere die Achtung vor anderen (andere Menschen als Eigenwert erfahren und ihnen deshalb Autonomie und körperliche Integrität zuerkennen) und vielleicht auch Solidarität (s. Lumer 2002; dort auch Diskussion weiterer Motive). Zumindest die Achtung vor anderen müsste also ebenfalls bei den moraldefinierenden Motiven miteinbezogen werden – wenn auch, wegen ihrer relativen Schwäche, in untergeordneter Position.

Die bisherigen Kritiken sind zu einem großen Teil relativ schwach und anfechtbar, u.a. weil sie von relativ komplexen Annahmen zur Methode der Moralbegründung abhängen. Dies ist anders bei den folgenden Kritiken an Schopenhauers empirischen Annahmen zum Inhalt des Mitleidmotivs: Seine Epikuräische Emotionstheorie ist schlicht falsch. Selbstverständlich sind die axiologisch positiven Gefühle auch ontologisch positiv; Freude, Glück, Lust, Zufriedenheit etc. werden im doppelten Sinn positiv erlebt. Damit existiert auch die Basis für ein entsprechendes positives Mitgefühl, das es selbstverständlich ebenfalls gibt: Wir freuen uns mit anderen und z.T. sogar für andere (wenn sie sich selbst gar nicht freuen, wir aber von für sie guten Ereignissen erfahren).

Wenn sich nun die moralischen Prinzipien, nach Schopenhauer, aus den allgemeinen Zielen der altruistischen Motive ergeben, dann müsste die gerade angesprochene Erweiterung der altruistischen Motive auch zu einer Erweiterung der moralischen Prinzipien führen. SI2 müsste ersetzt werden durch so etwas wie:

(SI3) Verbessere das Leben der anderen, soweit du kannst!

Dies kommt einem utilitaristischen Gebot zur Maximierung der sozialen Nutzensumme ziemlich nahe. Wenn man zudem annimmt, dass die Verbesserung des Lebens der anderen auch deren Nichtschädigung impliziert, so dass SI1 überflüssig würde, dann bliebe von Schopenhauers Primat der Schadensvermeidung / Unglücksbeseitigung nichts mehr übrig; dieser wäre nur eine Folge der falschen Epikuräischen Prämisse.

Ein weiteres Problem in Schopenhauers Begründung seiner Moralprinzipien betrifft den Übergang zu den Imperativen SI1 und SI2. Die Idee, Moral aus gewissen, metaethisch ausgezeichneten Motiven zu entwickeln, führt zunächst einmal nur zu diesen Motiven entsprechenden *Bewertungen* oder zu einer moralischen Wünschbarkeitsfunktion – Motive kann

man darstellen als motivational wirksame Bewertungen von Handlungen und Handlungsfolgen -, aber noch nicht zu moralischen Normen oder Geboten. In diese Lücke einfach ein Maximierungsgebot einzusetzen – und sowohl SI2 als auch SI3 kann man als Maximierungsgebote interpretieren –, wäre kurzschlüssig. Der Übergang von den moralischen Bewertungen zu moralischen Handlungsanweisungen, Geboten und Normen kann kaum als einfacher Schluss erfolgen, sondern wohl nur in Form einer umfassenden Konzeption der praktischen Realisierung moralischer Werte. Eine solche Konzeption fehlt bei Schopenhauer – wie bei fast allen anderen Ethikern.

Schließlich enthalten SI1 und SI2 eine Reihe von Unbestimmtheiten. SI1 sagt nicht, was wir im Falle von Dilemmata tun müssen, wenn alle unsere Handlungsmöglichkeiten irgendjemanden schädigen. SI2 sagt uns nicht, wem wir helfen sollen, wenn wir viele Hilfemöglichkeiten haben. Und SI1 und SI2 sagen – zumindest explizit – nichts darüber, wie wir uns im Fall von Konflikten zwischen ihnen zu entscheiden haben, insbesondere wenn wir bestimmten Personen nur helfen können, indem wir andere schädigen. Allerdings gibt die übliche Interpretation dann SI1 den Vorrang – im Sinne des Primats der Nonmalefizenz. – Intuitionistisch gesehen, verbietet SI1 zudem zu viel, nämlich legitime Schädigungen, insbesondere Strafen und Erfolg in legitimen Konkurrenzsituationen.

3. Nutzen und Schaden

Was bedeutet überhaupt ›schaden‹? Die Nutzentheorie unterscheidet den absoluten Nutzen einer Handlung oder allgemein eines Ereignisses von dem relativen Nutzen. Der *absolute Nutzen* einer Handlung a für ein Subjekt j ist die Summe der intrinsischen Nutzen für j aller mit dieser Handlung einhergehenden Ereignisse (d.h. der intrinsische Nutzen der a -Welt) (Lumer 2000, 388-420). (Weil der zeitliche Anfang der Welten bei zu vergleichenden Alternativen a_1, a_2 etc. gleich ist, kann man den absoluten Nutzen von a auch als den intrinsischen Wert der in der a -Welt ab dem Zeitpunkt von a vorkommenden Ereignisse verstehen. Denn dies ändert nichts an der Entscheidung und vereinfacht die Berechnung. (Ebd. 406-415) Aber dies soll hier nicht weiter interessieren.) Der *relative Nutzen* von a ist hingegen die Differenz zwischen dem absoluten Nutzen von a und dem absoluten Nutzen eines Vergleichsobjekts. ›Schaden‹ ist nun ein relativer Nutzenbegriff; und das beim ›Schaden durch die Handlung a ‹ üblicherweise angenommene Vergleichsobjekt ist die Nullhandlung a_0 , dass das Handlungssubjekt s in dieser Hinsicht nichts tut. (Der relative Nutzen U einer Handlung a für ein Subjekt j ist also definiert als: $U_j(a) := U^i_j(w_a) - U^i_j(w_{a0})$, mit U^i als dem absoluten intrinsischen Nutzen.) Dass eine Handlung a dem j schadet, bedeutet, dass der relative Nutzen von a negativ ist. So soll ›schaden‹ im Folgenden auch verstanden werden. Der *quantifizierte Schaden* $U^-_j(a)$ aus einer Handlung a für das Individuum j entspreche dann dem negativen (relativen) Nutzen dieser Handlung a , sofern dieser Nutzen negativ ist; ansonsten sei der

Schaden 0. (1. Für $U_j(a) < 0$: $U^-_j(a) := -U_j(a)$. 2. Für $U_j(a) \geq 0$: $U^-_j(a) := 0$.)¹

4. Lenzens Ethik ›neminem laedere‹

Wolfgang Lenzen hat in ›Liebe, Leben, Tod‹ (Lenzen 1999) ein allgemeines Moralkriterium ›neminem laedere‹ entwickelt. Dieses versteht sich auch als Weiterentwicklung der Schopenhauerschen Prinzipien.² Aber Lenzen bezieht noch weitere bekannte Moralsysteme ein, den Utilitarismus und den Liberalismus. Er stützt sein Kriterium ›neminem laedere‹ nicht auf eine starke Moralbegründung wie Schopenhauer; seine Methode ist vielmehr intuitionistisch (ebd. 11). Lenzens Ziel ist, eine möglichst unkontroverse ›Minimalethik‹ zu entwickeln, die in einer Synthese die intuitiv akzeptabelsten Komponenten aus dem Schädigungsverbot und dem Utilitarismus vereint (ebd. 34).

Nach einigen Korrekturen, die die Interpretation des ›Schädigens‹ als Verstoß gegen die langfristigen legitimen Interessen des Geschädigten betreffen, formuliert Lenzen als abschließendes noch unvermisches Schädigungsverbot und Pendant zu Schopenhauers SI1:

(NL4) ›Die Handlung a ³ der Person s ist moralisch unbedenklich gdw. a nicht gegen die *wahren, legitimen* Interessen irgendeines anderen Individuums h verstößt.‹ (Lenzen 1999, 23)

Die ungewöhnliche und nicht terminologische Formulierung ›unbedenklich‹ wird bei Lenzen nie abschließend erklärt. Im Endeffekt, nämlich in den abschließenden Prinzipien NL6 und NL7, wird ›unbedenklich‹ aber als ›erlaubt‹ interpretiert. – Analog zum Schädigungsverbot formuliert Lenzen auch ein abschließendes unvermisches utilitaristisches Maximierungsgebot:

¹ Lenzen definiert ›Schaden durch a ‹ ebenfalls relativ, aber relativ zu $\neg a$, nicht zu a_0 (Lenzen 1999, 21; Lenzen 2003, 154 f.); er verwirft explizit den Vergleich mit a_0 (Lenzen 2003, 154, Fn. 5). Dies ist aber aus diversen Gründen problematisch. 1. Weil es normalerweise mehrere Alternativen zu a gibt – inklusive a_0 – ist der absolute Nutzen von $\neg a$ nicht definiert. Man kann also allenfalls den Erwartungsnutzen von $\neg a$ bestimmen. 2. Wegen des Spohn-Problems sollte man aber seinen eigenen Handlungsalternativen bei der Entscheidung keine Wahrscheinlichkeiten zuordnen. 3. Wenn zudem eher zu erwarten ist, dass das Subjekt eine (absolut) schlechte Handlung ausführt, dann sinkt dadurch der Erwartungsnutzen von $\neg a$. Um so weniger schädlich werden dadurch nach Lenzens Definition die Handlungen a . Wenn beispielsweise vom Killer s zu erwarten ist, dass er, sobald er seinem Erzfeind h bei günstiger Gelegenheit begegnet, diesen töten wird, s aber dem h in einem völlig unwahrscheinlichen ›Anfall von Großmut‹ nur ins Bein schießt, dann ist dieses Schießen keine Schädigung mehr, sondern eine Wohltat. Das entspricht natürlich nicht dem, was bei einem Schädigungsverbot gemeint ist.

² Vorgängerversionen zu dem in Lenzen (1999) entwickelten Moralkriterium finden sich u.a. in: Lenzen 1993, 203; 1998, 356. Lenzen erwähnt in keiner dieser Schriften bei der Entwicklung seines ›neminem laedere‹ Schopenhauers Schädigungsverbot. Dass Lenzen sich auf Schopenhauer bezieht, ist aber klar: Lenzen übernimmt schon den Namen von Schopenhauers Prinzip (bis auf den Unterschied, dass Lenzen den Infinitiv ›laedere‹ verwendet, statt wie Schopenhauer den Imperativ ›laede‹); außerdem ist die Ausgangsversion NL1 von Lenzens Schädigungsverbot (Lenzen 1999, 17) weitgehend identisch mit Schopenhauers Imperativ SI1; und schließlich hat Wolfgang mich dankenswerterweise vor vielen Jahren selbst – bei einem unserer damals nahezu täglichen gemeinsamen Mittagessen in der Osnabrücker Mensa – auf Schopenhauers ›neminem laede‹ aufmerksam gemacht.

³ Ich verwende hier und im Folgenden stillschweigend meine eigene Notation.

(UT2) »Die Handlung a ist moralisch unbedenklich gdw. der Gesamtnutzen von a maximal ist [...]« (ebd. 31).

NL4 und UT2 sind Lenzens Ausgangspunkte für die Entwicklung seiner Synthese. Er kritisiert an NL4, dass wir bei bestimmten Dilemmata in jedem Fall gegen die Interessen anderer verstoßen müssten (Lenzen 1999, 38). Am Utilitarismus UT2 hingegen kritisiert er viel mehr: 1. Bei der moralischen Bewertung von Handlungen sei der Nutzen des Handelnden selbst unberücksichtigt zu lassen. Dies sei zum einen adäquater aus der Perspektive von *neminem laedere* (ebd. 34), zum anderen entspreche es dem Autonomieprinzip, nach dem »eine Person alles tun darf, was sie will – auch wenn dies für sie ernsthafte Risiken nach sich zieht und auch wenn andere es als eine Dummheit betrachten«, sofern nur ihre Handlung »die autonomen Handlungen anderer nicht beeinträchtigt« (ebd. 20; Zitat im Zitat aus: Beauchamp / Childress 1979, 59). Auch sei es inadäquat, einem sehr altruistischen Menschen die Aufopferung zugunsten anderer mit einem geringeren Vorteil für diese moralisch zu verbieten oder umgekehrt einem Egoisten zu erlauben, andere wegen eines größeren Vorteils für sich zu schädigen (Lenzen 2003, 161). Für die moralische Bewertung sei entsprechend nur der Fremdnutzen U_f (= utilitaristischer Gesamtnutzen minus Eigennutzen des Handelnden) einer Handlung relevant (Lenzen 1999, 36; 2003, 162). Dies wird in Lenzens Prinzip des moralischen Werts festgehalten:

(NL5) »Die Handlung a der Person s ist moralisch besser als die Handlung a' gdw. der Fremdnutzen von a größer ist als jener von a' « (Lenzen 1999, 35; vgl. 2003, 163).

2. Schon das Gebot, immer Gutes zu tun, sei eine Überforderung, weil wir wohlhabenden Europäer dann den Hungernden dieser Welt extrem viel Geld zur Verfügung stellen müssten (ebd. 14). Erst recht sei das utilitaristische Maximierungsgebot völlig inakzeptabel (ebd. 33 f.; vgl. Lenzen 2003, 163). 3. Die Konzentration auf den Gesamtnutzen lasse grundlegende Rechte unberücksichtigt. Entsprechend wäre es dann in Foots (1967) berühmtem Beispiel erlaubt, eine Person durch Explantation lebenswichtiger Organe gewissermaßen auszuweiden, um damit mehreren anderen das Leben zu retten. (Lenzen 1999, 31 f.)

Wie Zahl und Gewicht der Kritiken schon deutlich machen, schlägt Lenzens Herz eher für das Schadensverbot; am Utilitarismus interessiert ihn vor allem die mathematisch elegante, durch das Kriterium der Nutzensumme ermöglichte Lösung von Dilemmata und Abwägungsproblemen. Entsprechend ist die von ihm vorgeschlagene Synthese eher eine Verbesserung des Schädigungsverbots. Er schlägt zum einen vor, das Gebot, *niemand* anderen zu schädigen (*konjunktive Nichtschädigung*), durch ein Prinzip der kollektiven Nichtschädigung anderer zu ersetzen (*summative Nichtschädigung*):

(NL6) »Die Handlung a der Person s ist immer dann moralisch *erlaubt*, wenn der Fremdnutzen $U_f(a) \geq 0$ ist« (Lenzen 1999, 37; vgl. 2003, 162).

Zur Lösung der verbleibenden Dilemmata (ebd. 38) schlägt er zusätzlich ein Prinzip der Fremdnutzenmaximierung vor:

(NL7) »Die Handlung a der Person s ist insbesondere dann moralisch *erlaubt*, wenn der Fremdnutzen von a maximal ist [...]« (ebd. 38).

Da NL6 und NL7 die einzigen von Lenzen anerkannten deontischen Prinzipien sind, definieren sie zusammen alles, was erlaubt, geboten und verboten ist.

NL6 und NL7 zusammen sind eine Abschwächung von NL4; NL4 wiederum ist Lenzens Pendant zu Schopenhauers SI1. In Lenzens Ethik findet sich hingegen kein Pendant zu Schopenhauers Gebot der Menschenliebe SI2, also keinerlei positive Pflicht! Sie ist dadurch kontraintuitiv und inakzeptabel schwach: Schon heute sozial geltende formelle (rechtlich verankerte) Hilfspflichten in Notlagen oder informelle Hilfe- und Schenkpflichten bei extrem günstigen Kosten-Nutzen-Relationen (vom Türe-Aufhalten bis zum Nicht-Verprassen des eigenen Besitzes vor dem Tod) werden ignoriert. Zu einer Begründung über das Mitgefühl passt dies schon gar nicht. Die eigentliche Quelle von Lenzens *neminem laedere* ist also weder die Mitgefühlsmoral noch die Intuition »des Mannes auf der Straße« (Lenzen 1999, 11); es scheint vielmehr das Autonomieprinzip zu sein (s.o.). Dieses ist aber nur eine Reformulierung des klassischen *liberalen* Grundsatzes, dass jeder vollkommene Freiheit besitzt, soweit er die Freiheit anderer nicht einschränkt (vgl. z.B. Locke 1689, §§ II.6; II.8; Kant, MS, Rechtslehre BA 33; 34). Als einziges Moralprinzip verstanden, ist dieser Grundsatz eher ein Gesetz für den Wilden Westen, in dem gegenseitige Gleichgültigkeit herrscht, als eine Moral für gesittete Subjekte in einer hoch entwickelten Gesellschaft mit solidarischem Interesse am anderen.⁴

Die Kombination des Schädigungsverbots / Autonomieprinzips mit dem Utilitarismus ist aus beiden Perspektiven problematisch, also keine echte Synthese: Aus liberaler Sicht verletzt die generelle Ersetzung des konjunktiven Schädigungsverbots (NL4) durch das summative (NL6) das Prinzip der individuellen Freiheitsspielräume: Das Ausweiden eines einzelnen zur Rettung mehrerer ist nun wieder erlaubt – erstaunlicherweise trotz der von Lenzen (1999, 32) selbst daran geübten Kritik. (Das summative Schädigungsverbot sollte zwar das Dilemma lösen, geht dabei aber viel zu weit. Eine aus liberaler Sicht bessere Lösung ist z.B. das negative utilitaristische Prinzip NU3 (s.u.).)

Aus utilitaristischer Sicht hingegen ist neben der Preisgabe aller positiven moralischen Pflichten insbesondere die Nichtberücksichtigung des Eigeninteresses in der moralischen Bewertung problematisch: Der benefiziar-universalistische, überparteiliche Standpunkt, nach dem die Interessen aller gleich berücksichtigt werden müssen, geht verloren. (Intuitiv ist es zwar akzeptabel und erlaubt, wenn ein Altruist sich mehr schadet, als er anderen nutzt (vgl. Lenzen 2003, 161); aus benefiziar-universalistischer Sicht zählen die Interessen des Handelnden aber mit, und danach ist eine solche Form der Selbstschädigung mindestens moralisch ineffizient und irrational. Wenn die Handlung eines Dritten genau die gleichen Nutzeneffekte hätte, würde auch NL6&7 sie

⁴ Von der Utilitarismuskritik ausgehend, könnte man die Einschränkung der moralischen Pflicht auf die Nonmalefizienz als Reparatur des – in der Tat völlig überfordernden – Maximierungsgebots zu rechtfertigen versuchen. Aber diese Begründung übersähe, dass es zwischen Maximierung und dem Verzicht auf jede positive moralische Forderung noch eine Fülle von moderateren Lösungen gibt (z.B. den progressiven Normenprioritarismus, s.u. Abschn. 6). – Auch schließt NL7 nicht jede Form von Überforderung aus: Wenn dem Handelnden keine Wahl bleibt, als andere zu schädigen, muss er den Fremdnutzen maximieren – egal welche Kosten ihm dies selbst bereitet. – Wolfgangs großzügige Hilfsbereitschaft zeigt übrigens, dass er selbst NL6&7 auch in dem Sinne nur als Minimum ansieht, dass man weit darüber hinausgehen *kann*.

verbieten.) Außerdem geht der Subjektuniversalismus *praktisch* verloren. Ein und dieselbe Handlung hat gemäß Lenzens Bewertungsprinzip NL5 zwar für alle Moralsubjekte denselben moralischen Wert; aber durch die Abhängigkeit der Bewertung davon, wer jeweils das Handlungssubjekt ist, fehlt die Grundlage für eine subjektuniverselle gemeinsame Planung und die Zuteilung von Aufgaben. So macht es nach NL5 bei Handlungen mit gleichem Ergebnis unsinnigerweise einen moralischen Wertunterschied, wer die Handlung ausführt, wenn die Ausführenden unterschiedlichen Nutzen aus der Handlung ziehen. Der Ausschluss des Fremdnutzens aus der moralischen Bewertung impliziert auch, dass nur Handlungen, nicht aber beliebige Ereignisse und Zustände bewertet werden können (bei ihnen sind ›fremd‹ und ›eigen‹ nicht definiert). Dies verunmöglicht eine soziale Planung, bei der erst einmal unabhängig von Ausführungshandlungen erwünschte Zielzustände verglichen werden sollen. Sodann kann es durch die jeweils handelnden zentrierte unterschiedliche Bewertung und das Fehlen einer integrativen Bewertung zu Blockaden kommen: Ida und Jan haben sich nach ihrer Heirat »in ihren Interessen, Anschauungen und Neigungen so weit entfremdet, daß es für *j* eine Qual wäre, mit *i* weiter zusammenleben zu müssen«, während Ida Jan gerne – aus egoistischen Gründen – zwingen würde, weiter mit ihr zusammenzuleben (vgl. ebd. 85). Ida darf Jan nicht zum weiteren Zusammenleben zwingen, weil sie ihn damit schädigen würde; Jan darf sich aber auch nicht von Ida trennen, weil er sie damit ebenfalls schädigen würde.⁵

Zu erwähnen bleiben noch einige von den bisher betrachteten Perspektiven unabhängige Aspekte von Lenzens *neminem laedere*. Mit der Übernahme utilitaristischer Komponenten erbt *neminem laedere* auch die zugehörigen Probleme, insbesondere in der summativen Nutzenbetrachtung die fehlende Berücksichtigung der Verteilungsgerechtigkeit. Und die Anlehnung an den Handlungsutilitarismus bzw. die einfache Übernahme des liberalen Autonomieprinzips bringt die Probleme einer Ethik isolierter Handlungen mit sich: Schon die Potentiale der Kombination diverser Handlungen eines Individuums zu einer Gesamthandlung bis hin zu einem ganzen Lebensplan mit sozusagen subjektinterner phasenbezogener Arbeitsteilung werden verschenkt. Erst recht bleiben die Möglichkeiten und Probleme der Kooperation und Koordination ausgeklammert. Sodann bleibt die Konzeption appellativ und unverbindlich. Damit fehlt im Zweifelsfall auch die Motivation, dieser Moral zu folgen. Schließlich liefert der intuitionistische Ansatz demjenigen, der diese Intuitionen nicht teilt, keine motivierende Begründung, die vorgeschlagenen Prinzipien überhaupt anzunehmen.

Als Fazit dieser Diskussion kann man festhalten, dass Lenzens *neminem laedere* eine vollständige deontische Konzeption mit dem Primat des Nichtschädigens darstellt, die auch

⁵ Der Liberalismus (s.o. das Prinzip von Beauchamp und Childress) verbietet nur die Fremdschädigung, nicht die Eigenschädigung. Dies ist auch eine akzeptable Norm. Dabei geht es aber um deontische Fragen – wer darf etwas tun? –, nicht um axiologische: wie gut ist eine bestimmte Handlung? *Deontisch* macht die Beschränkung auf die Berücksichtigung der Belange anderer einen Sinn. Denn hierbei geht es darum, *zwangsweise* moralische Standards durchzusetzen, hier also die Berücksichtigung der Belange anderer. Die Berücksichtigung der eigenen Belange hingegen wird normalerweise schon durch die eigene Rationalität hinreichend unterstützt. Auf der unparteiischen *axiologischen* Ebene hingegen macht der Ausschluss des Nutzens des Handelnden wenig Sinn.

Lösungsvorschläge für die bei Schopenhauer ungelösten Dilemmaprobleme enthält. Letztlich bleiben aber doch zu viele Problemen offen, die den Wert dieser Konzeption als generelle Ethik in Frage stellen. Vielleicht ist sie damit aber auch an zu hohen Ansprüchen gemessen. Denn ihre Rolle war zunächst einmal die, eine theoretische Grundlage, Minimaethik für einen bestimmten Bereich der Bioethik zu liefern. Und in diesem Bereich mag *neminem laedere* als Faustregel in vielen Fällen durchaus intuitiv richtig liegen.⁶

5. Negativer Utilitarismus

Innerhalb des Utilitarismus sind unter dem Titel »negativer Utilitarismus« eine Reihe von Prinzipien vorgeschlagen oder zumindest diskutiert worden, die auch der Nonmalefizien / Leidensverminderung den Primat geben.

Schon Bentham schlug das Prinzip vor:

(NU1) Eine Handlung ist moralisch erlaubt, wenn ihr Gesamtnutzen echt positiv (d.h. größer als 0) ist (Bentham 1780 / 1789, I.6; I.10).

NU1 unterscheidet sich von NL6 dadurch, dass NU1 den Nutzen des Handelnden mit einbezieht und dann echte Positivität fordert. Entsprechend treffen NU1 nicht die Einwände der Preisgabe des Subjektuniversalismus, aber immer noch die Einwände des Fehlens positiver Pflichten, der Verletzung von individuellen Rechten, fehlender Verteilungsgerechtigkeit etc.

Meist wird unter »negativer Utilitarismus« aber ein im Anschluss an eine Bemerkung Poppers von Ninian Smart diskutiertes Prinzip verstanden bzw. eine Variante dieses Prinzips.

⁶ Während der Niederschrift und Drucklegung dieses Artikels hat Wolfgang Lenzen das Theoriekapitel seines Buches »Leben, Liebe, Tod« für die zweite Auflage überarbeitet. Er hat mir freundlicherweise eine weit fortgeschrittene Fassung des Manuskripts dieser zweiten Auflage mit der Bitte um Kommentare überlassen, die aber noch nicht die Endfassung des Theoriekapitels darstellte. Wegen dieser Unabgeschlossenheit macht es deshalb im vorliegenden Zusammenhang wenig Sinn, die Details dieser Neufassung hier zu diskutieren; ich erwähne deshalb nur die Tendenz der Veränderungen, die im Bereich unseres aktuellen Themas durchaus bedeutsam sind.

Vor allem die in der ersten Auflage zugelassenen Liberalisierungen des Fremdschadigungsverbots sieht Lenzen nun kritischer, und er schränkt sie dementsprechend ein; das utilitaristische Element wird also weiter abgeschwächt und die Idee der Synthese aus *Neminem laedere* und Utilitarismus ganz aufgegeben; es bleibt die Idee einer Weiterentwicklung allein des Schädigungsverbots (NL4) für den Fall von Dilemmata. (Einige Details: Nach dem mir vorliegenden Manuskript wird NL7 zwar beibehalten (unter anderem Namen), aber NL6 (ebenfalls unter anderem Namen) wird nun nur noch als Prinzip für eine Erlaubnis zweiter Klasse aufrecht erhalten – deren Status und Verhältnis zu einer echten Erlaubnis unklar bleiben –, in der Hauptsache aber durch ein viel engeres Prinzip ersetzt, das alle Handlungen ohne Fremdschäden erlaubt (es ist also eine Weiterentwicklung von NL4 zu einer Erlaubnis). Auch in die Definition des moralischen Werts (in der ersten Auflage also das Prinzip NL5) werden nun Elemente der Nonmalefizien eingebaut.) Die Einführung positiver Pflichten ist auch in der zweiten Auflage nicht vorgesehen.

Resümierend kann man also sagen: Die wesentlichen Grundlinien der Theorie bleiben vollständig erhalten – und damit auch alle hier kritisierten Punkte. Lenzen sieht allerdings einige seiner früheren Liberalisierungen des Schädigungsverbots nun ebenfalls kritisch. Die bislang vorgenommenen Modifikationen lösen jedoch die kritisierten Probleme nicht; sie scheinen mir aber auch, schon in technischer Hinsicht und nach den Selbstkommentierungen, noch nicht der Endstand von Wolfgang Lenzens Theorie zu sein.

Popper meint, das utilitaristische Ziel der Glücksmaximierung ›Aim at the greatest amount of happiness for the greatest number‹ solle durch ein negatives ersetzt werden: »The least amount of avoidable suffering.« (Popper 1945, Kap. 5, Anm. 6 (2); s.a. Kap. 9, Anm. 2 (dt. S. 316, Anm. 6 (2); S. 387 f., Anm. 2)).⁷ Popper hat dieses Prinzip allerdings nur in einer Fußnote und nur als Verbesserung gegenüber dem Utilitarismus vorgeschlagen, die wohl nicht so ganz genau zu nehmen ist (s.u., Anm. 8). Dieses Prinzip kann man wie folgt präzisieren:

(NU2) *Starker primitiver negativer Utilitarismus*: Führe eine derjenigen Handlungen a_i aus, bei der das sie begleitende Leiden minimal ist. Dabei ist das eine Handlung begleitende Leiden die Summe aller individuellen Leiden, die in der a_i -Welt vorkommen; und das individuelle Leiden einer Person ist das Integral der Intensitäten aller unangenehmen Gefühle dieser Person über der Zeit.

Wie Ninian Smart kritisiert hat, wäre es nach NU2 geboten, die Menschheit möglichst schmerzfrei auszurotten, also jedes Individuum möglichst schmerzfrei zu töten, denn bei allen anderen Alternativen sei immer zu erwarten, dass es in der Welt noch Leiden gebe (Smart 1958, 542). Der Fehler an NU2 ist eine verquere Interpretation des individuellen Nutzens und Schadens. Es wird verkannt, dass ›schaden‹ ein relativer Nutzenbegriff ist, dass wir deshalb anderen nicht nur dadurch schaden können, dass wir ihnen Leid zufügen, sondern auch dadurch, dass wir ihnen sonst zu erwartendes Glück wegnehmen – insbesondere wenn wir sie töten. Wolfgang Lenzen hat auf diesen Umstand immer wieder hingewiesen (z.B. Lenzen 1991, 162-167; 1993, 205-207; 1998, 362-364).

Eine naheliegende Reparatur von NU2 ist, den (danach zu verhindernden) individuellen Schaden U^- wie oben (Abschn. 3) definiert aufzufassen: als negativen relativen Nutzen, sofern der relative Nutzen negativ ist, anderenfalls als 0. (1. Für $U_j(a) < 0$: $U^-_j(a) := -U_j(a)$. 2. Für $U_j(a) \geq 0$: $U^-_j(a) := 0$.) Mit diesem Begriff kann die verbesserte Version des negativen Utilitarismus formuliert werden als:

(NU3) *Starker negativer Utilitarismus*: Minimiere die totale Schadenssumme, d.h. führe eine derjenigen Handlungen a_i aus, für die die Summe der Schäden $U^-_j(a_i)$ aller durch a_i Betroffenen j minimal ist. ($O(\text{MIN}_i(\sum_j U^-_j(a_i)))$.)

NU3 ist sicher eine deutliche Verbesserung gegenüber NU2; NU3 verbietet z.B. das Töten (außer im Fall echter Euthanasie). NU3 löst auch einige Probleme von NL4, NL6 und NL7: Durch die Minimierungsforderung löst NU3 die Dilemmaprobleme von NL4; NU3 beharrt aber gegenüber NL6 und NL7 auf einer konjunktiven (und nicht nur summativen) Nichtschädigung und vermeidet dadurch die Erlaubnis der Verletzung persönlicher Schutzrechte. Insofern könnte NU3 – insbesondere wenn man noch Eigenschädigungen aus der Gesamtschädigung wieder ausschließt – eine verbesserte Präzisierung des liberalen Autonomieprinzips sein. Einige Probleme von NU3 sind aber: NU3 verbietet zwar die Tötung einzelner Menschen und die Ausrottung der Menschheit, aber nicht die Verursachung des Aussterbens der Menschheit – etwa durch Erzeugung allgemeiner

⁷ Sinnott-Armstrong, der übrigens kein Vertreter des negativen Utilitarismus ist, definiert den ›negativen Utilitarismus‹ ähnlich, ohne ihn auf eine hedonistische Nutzenkonzeption festzulegen: »An act is morally wrong if and only if its consequences contain more pain (or other disvalues) than an alternative, regardless of positive values« (Sinnott-Armstrong 2003).

Unfruchtbarkeit -, zumindest wenn man annimmt, dass bei der Schadensermittlung nur über (jetzt oder künftig) existierende Wesen quantifiziert wird. (Allerdings könnte der Vertreter von NU3 antworten: Da viele Menschen wünschen, Kinder zu haben, und ohne Kinder Probleme bei der Altersversorgung auftreten, ist die Herbeiführung kollektiver Unfruchtbarkeit auch eine Schädigung der schon lebenden Menschen.) Vor allem aber kennt NU3 wieder keinerlei positive Pflichten, ist außerdem unbegründet und bloß appellativ.

Bislang kenne ich keinen Vertreter von NU3 (oder gar NU2). Die Formulierung von NU3 stammt von mir. Ich habe sie hier als naheliegende Verbesserung gegenüber NU2 und vielleicht auch gegenüber NL6&NL7 entwickelt – allerdings ohne NU3 selbst zu akzeptieren. Angeregt durch NU2, gibt es aber durchaus Vertreter eines *schwachen* (oder moderaten) negativen Utilitarismus, nämlich z.B. Acton (1963), Watkins (1963), Walker (1974), Sikora (1976). Der schwache negative Utilitarismus gibt auch der Schadensvermeidung und Leidensverminderung den Primat vor der Vergrößerung des positiven Nutzens und der Erzeugung von Freude. Aber anders als der starke negative Utilitarismus ignoriert der schwache negative Utilitarismus die Erzeugung von Freude oder allgemein positivem Nutzen nicht, sondern gibt ihr nur weniger Gewicht als der Verhinderung von Leid und Unwerten. In der Formulierung einiger schwacher negativer Utilitaristen: »The urgency or moral appeal to help people in distress is greater than any call to help people who are not in distress.« (Acton 1963, 85) »Though we have an obligation to promote and not to curtail pleasure as well as having an obligation to prevent or relieve pain, given equal amounts of pleasure and pain, our pain obligations count more heavily than our pleasure obligations.« (Sikora 1976, 587) Walker definiert »negativen Utilitarismus« als: das Prinzip:

(NU4) *Schwacher negativer Utilitarismus*: Die Beseitigung eines Schmerzes ist wichtiger als die Erzeugung von gleich viel Freude; und die Erzeugung von Schmerzen ist ein wichtigerer Gegengrund als die Reduzierung von Freuden; gleiche Beträge von Freuden und Schmerzen sind nicht gleichgewichtig (Walker 1974, 426).⁸

Bis dato habe ich keine Definition des »schwachen negativen Utilitarismus« gefunden, die diese Idee auch nur einigermaßen in Richtung eines operationalen Kriteriums präzisiert. Und vermutlich ist eine solche Definition auch nicht zu erwarten. Denn der »schwache negative Utilitarismus« ist ein unmittelbarer Vorläufer oder sogar identisch mit dem, was seit Parfit (1995; 1997) »Prioritarismus« (bzw. »priority view« oder »prioritarianism«) genannt wird.

6. Prioritarismus

Parfit hat den Prioritarismus definiert als das Prinzip:

(PR1) »Benefiting people matters more the worse off these people are« (Parfit 1997, 213).

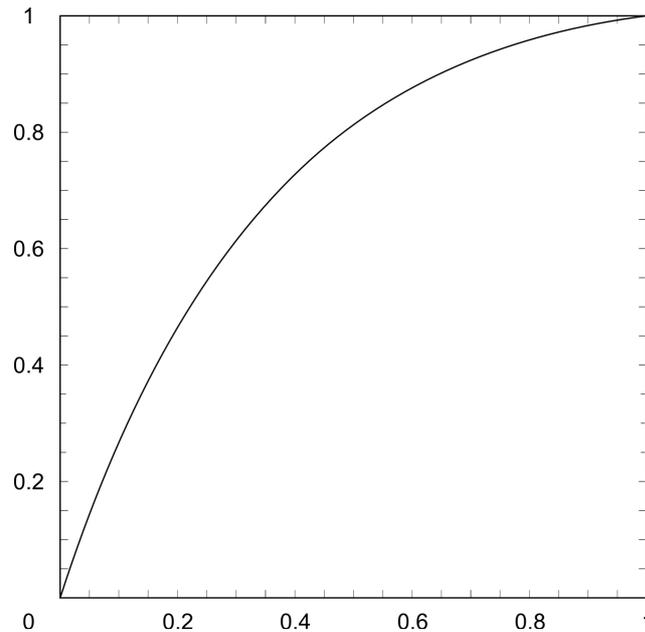
⁸ Auch Popper spricht in den weiteren Ausführungen zu NU2 nur noch davon, dass Leiden und Glück vom moralischen Standpunkt aus nicht symmetrisch behandelt werden dürften; die Forderung nach Glück sei auf jeden Fall viel weniger dringlich als die Hilfe für die Leidenden (Popper 1945, Kap. 5, Anm. 6 (2) (dt. S. 317, Anm. 6 (2)). Dies kann man so interpretieren, dass Popper eigentlich auch NU4 vertritt und nicht NU2.

Nach dieser Definition ist die soeben aufgestellte These, dass NU4 ein unmittelbarer Vorläufer des Prioritarismus oder gar mit diesem identisch sei, nicht gerade offensichtlich: NU4 spricht von der größeren Wichtigkeit der Schmerz- oder allgemein Unglücksvermeidung, der Prioritarismus hingegen von der größeren Wichtigkeit von Nutzensteigerungen für Schlechtergestellte. Im Folgenden möchte ich mit Hilfe einer Skizze meiner eigenen prioritaristischen Theorie Utilex den Zusammenhang zwischen beiden Prinzipien darstellen.⁹ Nach den in den letzten Abschnitten vorwiegend intuitionistischen Betrachtungen wird diese Darstellung auch wieder die Skizze einer Moralbegründung ähnlich wie bei Schopenhauer einschließen.

Der metaethische Ausgangspunkt der Theorie sind Adäquatheitsbedingungen für Moralbegründungen und für Moralen selbst: Aus dem praktischen Grund, dass die Moralbegründung rationale Menschen auch zur Befolgung der Moral motivieren soll, muss diese Begründung auf prudentielle Handlungsgründe oder, anders gesagt, auf Komponenten oder Aspekte unserer prudentiellen Nutzenfunktionen rekurrieren (Lumer 2000, 30-53). Und aus dem funktionalen Grund, dass eine soziale Moral die Grundlage kollektiver Bewertungen, Entscheidungen, Konfliktlösungen und Projekte sein sollte, müssen jene Komponenten der prudentiellen Nutzenfunktion auch intersubjektiv gleich sein, dass also dieselben Gegenstände auch intersubjektiv (nahezu) gleich bewertet werden (Subjektuniversalität der relevanten Komponenten der Nutzenfunktion) (Lumer 1999, Abschn. 3). Die so ausgezeichnete subjektuniverselle Komponente unserer prudentiellen Nutzenfunktion definiert dann die moralische Wünschbarkeitsfunktion.

Die wichtigste Komponente unserer prudentiellen Nutzenfunktion, die diese Bedingung erfüllt, entspringt aus dem Mitgefühl, genauer: aus dem Wunsch, unser Mitgefühl auf dem Weg über die Beeinflussung der Situation der anderen zu optimieren, also wenig negatives und viel positives Mitgefühl zu haben (Lumer 2002). Diese Komponente der prudentiellen Nutzenfunktion heißt auch die »empathische Wünschbarkeitsfunktion«. Eine entscheidende Eigenschaft unseres Mitgefühls ist nun, dass das Mitgefühl nicht proportional ist zum Wohlbefinden / Wohlsein der »Objekte«; empirische Untersuchungen zeigen, dass Mitleid deutlich intensiver ist als Mitfreude. Bei gleichem Umfang der Verbesserung des Wohlseins eines Empathieobjektes im negativen Bereich (Leidensminderung) wie im positiven Bereich (Glücksvermehrung) ist also der empathische Gewinn für das mitfühlende Subjekt unterschiedlich: größer bei der Leidensminderung als bei der Glücksvermehrung (nichtlineare Empathiefunktion). (Lumer 2000, 589-603) Dies entspricht dem in NU4 ausgedrückten Zusammenhang.

⁹ Die zugehörige Ethik wird ausführlich entwickelt in: Lumer 2000. Das Schlussstück mit der Begründung der moralischen Bewertungsfunktion Utilex ist Kap. 7. Eine Kurzdarstellung dieses Schlussstückes ist: Lumer 2007, Abschn. 4. Der normative Teil dieser Ethik wird skizziert in: Lumer 1999, insbes. Abschn. 5-6. Ausführlich Literaturangaben zum Prioritarismus allgemein in: Lumer 2007.



Grafik 1: Utilex: Moralischer Wert des individuellen Nutzens

Als nächster Schritt kann man untersuchen, wie sich das Wohlbefinden eines Empathieobjektes während seines ganzen Lebens statistisch auf den Empathieumfang, d.i. die Menge der positiven und negativen Mitgeföhle (genauer: das Integral des Mitgeföhls), eines mitfühlenden Subjekts auswirkt. Insbesondere kann man untersuchen, welcher Empathieumfang sich beim mitfühlenden Subjekt statistisch bei welchem mittleren Wohlbefinden des Empathieobjekts ergibt. Die sich – aus einem Modell der Zusammensetzung eines mittleren Wohlbefindens und der nichtlinearen Empathiefunktion – dabei ergebende Empathieumfangsfunktion ist konkav: Sie steigt stetig mit wachsendem mittlerem Wohlbefinden der Empathieobjekte, aber immer langsamer (s. Grafik 1) (Lumer 2000, 603-616). Was bedeutet dies? Bei Maßnahmen, die das durchschnittliche Wohlbefindensniveau einer Person (Empathieobjekt) – x -Achse – erhöhen, steigert sich auch der zugehörige Empathieumfang – y -Achse –; aber die Steigerungen sind nicht linear: Eine Erhöhung des mittleren Wohlbefindensniveaus für ein schlechtgestelltes Empathieobjekt (mit niedrigem mittlerem Wohlbefindensniveau) führt zu einer größeren Steigerung des Empathieumfangs beim mitfühlenden Subjekt als das gleiche Ausmaß an Wohlbefindenssteigerung für ein bessergestelltes Empathieobjekt. Dies ist der Zusammenhang, den das prioritaristische Prinzip PR1 ausdrückt. Nach den Adäquatheitsbedingungen soll diese konkave Empathieumfangsfunktion – die also die auf das ganze Leben bezogene empathische und subjektuniverselle Komponente unserer prudentiellen Nutzenfunktion ausmacht – auch die ›moralische Wünschbarkeit‹ definieren. Entsprechend wird also die Empathieumfangsfunktion als moralische Wünschbarkeitsfunktion festgelegt. Diese moralische Wünschbarkeitsfunktion (s. Grafik 1) ist die von mir vorgeschlagene Präzisierung Utilex der prioritaristischen Idee PR1. (Lumer 2000, 622-632)

Die gerade skizzierte Begründung des Prioritarismus stellt also den Zusammenhang zwischen der schwach negativ utilitaristischen Intuition NU4 und dem Prioritarismus PR1 her: Letzterer entsteht aus einer Anwendung der jener Intuition zugrundeliegenden Bewertung auf

Entscheidungen, die das gesamte Leben betreffen, nämlich das mittlere lebenslange Wohlbefinden eines Empathieobjekts beeinflussen. NU4 bzw. die Empathiefunktion und der Prioritarismus (in der Form Utilex) bzw. die Empathieumfangsfunktion drücken also jeweils auf unterschiedliche Weise dieselbe Art von Primat der Leidensverminderung gegenüber der Glückssteigerung aus. Die prioritaristische Bewertung bzw. Utilex ist deshalb m.E. die ethisch begründete und präzisierte Form des Primats der Leidensverminderung. Sie entspricht auch weit verbreiteten moralischen Intuitionen bei der Bewertung von Verteilungsalternativen (Lumer 2000, 617-625).¹⁰

Die prioritaristische Bewertungsfunktion Utilex (oder auch eine andere prioritaristische Alternative) legt aber nur die moralische Wünschbarkeitsfunktion fest. Es fehlt noch der deontische Teil der Ethik. Selbstverständlich ist es jedem Individuum freigestellt, sein Handeln altruistisch einer mehr oder weniger radikalen prioritaristischen Wünschbarkeitsvergrößerung oder gar -optimierung zu widmen. Aber, realistisch gesehen, ist eine Strategie, die auf entsprechende unverbindliche Appelle der Ethik setzt, nicht sonderlich effektiv. Der *progressive Normprioritarismus* verfolgt deshalb eine andere, institutionalistische Strategie der möglichst effektiven und effizienten Realisierung moralischer Werte, nämlich bestimmte moralisch gute Handlungsweisen durch sozial geltende Normen mit entsprechenden Sanktionen verbindlich zu machen und die so durchgesetzten moralischen Standards historisch zu erhöhen, und zwar prioritaristisch effizient zu erhöhen. Auch diese Strategie kommt nicht ohne Appelle an die moralischen Subjekte aus – damit sie Erfolg hat, ist es deshalb wesentlich, dass die zugrundeliegende moralische Bewertung gewissen Motiven der Moralsubjekte entspricht. Aber diese Appelle zielen auch darauf, dass sich die Moralsubjekte bei der *Normenverbesserung und -durchsetzung* engagieren, wodurch dann eine stabile moralische Praxis (Normbefolgung) etabliert wird, die der moralischen Motivation nur noch zu einem geringen Teil bedarf. (Wer würde denn z.B. regelmäßig so viele Almosen geben, wie er über die Steuern an Sozialausgaben finanziert?) Moralisch geboten ist dann nicht die – illusorische und überfordernde – Maximierung der prioritaristischen (oder anderweitig definierten) moralischen Wünschbarkeit, sondern die Befolgung moralisch guter sozialer Normen. (Lumer 1999, Abschn. 6) Darüber hinaus supererogatorisch moralisch Gutes zu tun ist natürlich erwünscht.

Die eben skizzierte Begründung zeigt also, dass es einen Primat der Schadensvermeidung und Leidensbeseitigung durchaus geben sollte, und zwar in der prioritaristischen Form. Und die Schlussüberlegungen haben gezeigt, dass er am besten über sozial geltende Normen durchzusetzen ist, die ebenfalls nach prioritaristischen Dringlichkeiten reformiert und verstärkt werden sollten.

¹⁰ Diese prioritaristischen Intuitionen lassen sich übrigens nicht utilitaristisch über den sinkenden Grenznutzen materieller Investitionen erklären: In den Experimenten waren intersubjektive *Nutzenverteilungen* zu ranken. Und die Begründung von Utilex lässt sich schon gar nicht über den sinkenden Grenznutzen erklären: Bei dieser Begründung geht es ja um den empathischen Effekt von *Wohlbefindensverbesserungen*. Der sinkende Grenznutzen materieller Investitionen in das Wohlbefinden Bessergestellter ist vielmehr ein Effekt *neben* der moralischen Priorität, der ein zusätzliches Argument für vorrangige Investitionen in die Verbesserung des Loses der Schlechtgestellten liefert.

Literatur

- Acton, H. B. (1963): Negative Utilitarianism. In: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 37 (1963). S. 83-94.
- Beauchamp, Tom L.; James F. Childress (1979): Principles of Biomedical Ethics. New York; Oxford: Oxford U.P. 1979.
- Bentham, Jeremy (1780 / 1789): An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. London; New York: Athlone Press 1970. London: Methuen 1982.
- Crisp, Roger (2003): Equality, Priority, and Compassion. In: Ethics, 113 (2003). S. 745-763.
- Foot, Philippa (1967): The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect. In: Oxford Review, 5 (1967). S. 59-70.
- Lenzen, Wolfgang (1991): Wie schlimm ist es, tot zu sein? Moralphilosophische Reflexionen. In: Randolph Ochsmann (Hg.): Lebens-Ende. Heidelberg: Roland Asanger Verlag 1991. S. 161-178.
- (1993): Wem könnte Bioethik nützen oder schaden? In: Johann S. Ach; Andreas Gaidt (Hg.): Herausforderung der Bioethik. Stuttgart: frommann-holzboog 1993. S. 197-217.
- (1998): Der Wert eines Lebens. Möglichkeiten und Grenzen eines pragmatischen Ansatzes. In: P. Weingartner; G. Schurz; G. Dorn (Hg.): The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1998. S. 352-367.
- (1999): Liebe, Leben, Tod. Eine moralphilosophische Studie. Stuttgart: Reclam 1999. 324 S.
- (2003): On the Origin of the Utilitarian Maximization Requirement. In: Philosophiegeschichte und logische Analyse / Logical Analysis and History of Philosophy, 6 (2003). S. 151-165.
- Locke, John (1689): Zwei Abhandlungen über die Regierung. (Two Treatises of Government.) Frankfurt, Main: Suhrkamp 1977.
- Lumer, Christoph (1999): Quellen der Moral. Plädoyer für einen prudentiellen Altruismus. In: Conceptus, 32 (1999). S. 185-216.
- (2000): Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. Paderborn: mentis 2009.
- (2002): Motive zu moralischem Handeln. In: Analyse & Kritik, 24 (2002). S. 163-188.
- (2007): Prioritarian Welfare Functions – An Elaboration and Justification. Webpublikation bei Equality Exchange:
<<http://mora.rente.nhh.no/projects/EqualityExchange/ressurser/articles/lumer1.pdf>>
- Parfit, Derek (1995): Equality or Priority? The Lindley Lecture, University of Kansas, November 21, 1991. Lawrence, KS: University of Kansas 1995.
- (1997): Equality and Priority. In: Ratio, New Series, 10 (1997). S. 202-221. (Dt. Übers.: Gleichheit und Vorrangigkeit. In: Angelika Krebs (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Frankfurt, Main: Suhrkamp 2000. S. 81-106.)
- Popper, Karl R[aimund] (1945): The Open Society and Its Enemies. Bd. I: The Spell of Plato. London: Routledge and Kegan Paul 21952. (Dt. Übers.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I: Der Zauber Platons. Bern: Francke 11957/1958; 61980.)

- Ross, W[illiam] D[avid] (1930): *The Right and the Good*. Edited by Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon 2002.
- Schopenhauer, Arthur (1819): *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 1. Bd. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Zürcher Ausgabe. Zürich: Diogenes 1977. Bände I-II.
- (1840): Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Zürcher Ausgabe. Bd. VI: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Zürich: Diogenes 1977. S. 143-315.
- Sikora, R. I. (1976): Negative Utilitarianism. Not Dead Yet. In: *Mind*, 85 (1976). S. 587-588.
- Sinnott-Armstrong, Walter (2003): Consequentialism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erstveröffentlichung 20.5.2003; substantielle Änderungen 9.2.2006. Webpublikation: <<http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>>, 10.8.2010.
- Smart, R. N[inian] (1958): Negative Utilitarianism. In: *Mind*, 67 (1958). S. 542-543.
- Walker, A. D. M. (1974): Negative Utilitarianism. In: *Mind*, 83 (1974). S. 424-428.
- Watkins, J. W. N. (1963): Negative Utilitarianism. In: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 37 (1963). S. 95-114.