

Zeitschrift für
Praktische Philosophie

Band 3

2016

Herausgeber_innen

Gunter Graf – Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Kurt Bayertz – Thomas Bedorf – Monika Betzler
Hauke Brunkhorst – Christine Chwaszcza
Francis Cheneval – Frank Dietrich – Marcus Düwell
Eve-Marie Engels – Heinrich Ganthaler
Volker Gerhardt – Herwig Grimm – Ruth Hagengruber
Henning Hahn – Martin Hartmann – Tim Henning
Elisabeth Holzleithner – Axel Honneth – Christoph Horn
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Peter Koller – Hans-Peter Krüger
Georg Lohmann – Lukas Meyer – Corinna Mieth
Otto Neumaier – Elif Özmen – Herlinde Pauer-Studer
Thomas Pogge – Michael Reder – Nico Scarano
Peter Schaber – Hans Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Clemens Sedmak – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Michaela Strasser – Dieter Thomä
Dietmar von der Pfordten – Micha Werner
Véronique Zanetti

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

- Das Anreizargument in Wirtschaftsethik und Gerechtigkeitstheorie 9
Christian Neuhäuser

Schwerpunkt

Sportphilosophie

- Einleitung 49
Alexander Bagattini
- Das Maß des Sports 55
Volker Schürmann
- Über den Sinn und das Selbstverständnis der Sportphilosophie – allgemeine und konkrete Überlegungen am Beispiel der Natürlichkeit 91
Claudia Pawlenka
- Leistungssport und die genetische Lotterie – Die Notwendigkeit stärker differenzierter Wettkampfklassen 143
Benjamin Huppert & Joachim Wündisch

Schwerpunkt

Parfits *triple theory* der Moral

Einleitung <i>Philipp Schink & Achim Vesper</i>	177
Normative Wahrheiten ohne Ontologie? Derek Parfit und der „neue“ Non-Naturalismus <i>Markus Rüter</i>	187
Parfit und Kant über vernünftige Zustimmung <i>Martin Sticker</i>	221
Konvergenz und regulative Funktion: Parfit über moralischen Fortschritt <i>David Roth-Isigkeit</i>	255
Parfit über Intuitionismus und die Herausforderung moralischer Uneinigkeit <i>Kai Hüwelmeyer</i>	287

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) will ein frei zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie sein. Es ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen, welche durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren externer Expert_innen sichergestellt werden, und in ihrem Themenbereich einen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Dabei sind sowohl historisch orientierte als auch systematische Arbeiten willkommen wie auch solche die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen. Die Zeitschrift versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Diese will dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird, interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere Kolleg_innen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte Kolleg_innen.

Richtlinien zur Einreichung

Alle Informationen zur Einreichung von Beiträgen und Schwerpunktthemen sind auf der Homepage der Zeitschrift abrufbar: www.praktische-philosophie.org

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr

Kontakt: zeitschrift@praktische-philosophie.org

Homepage: www.praktische-philosophie.org

Verlagsort: Salzburg

ISSN: 2409-9961

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie
sind lizenziert unter einer

Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



gefördert von der



Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, euch die nunmehr fünfte Ausgabe unserer Zeitschrift für Praktische Philosophie zur Verfügung stellen zu können, mit der wir gleichsam einen neuen Webauftritt präsentieren: Um die Zeitschrift noch attraktiver, übersichtlicher und zugänglicher zu machen, haben wir die Homepage überarbeitet und auf einem neuen System angesiedelt. Insbesondere wurde auch die Möglichkeit, online Beiträge einzureichen, vereinfacht. Wir hoffen, dass Sie, liebe Leserinnen und Leser, diese Umstellung wohlwollend aufnehmen und sich auf der neuen Seite gut zurechtfinden.

Im Zusammenhang der Neuerungen nicht unerwähnt bleiben sollen auch die Anstrengungen, die im Hintergrund laufen. Hervorzuheben sind darunter insbesondere unsere Bemühungen, eine permanente Archivierung mittels DOIs einzurichten, und die Bestrebung, die ZfPP in die wichtigsten Zitationsdatenbanken einzubinden.

Auch mit der aktuellen Ausgabe können wir – wie immer – ein vielfältiges und anspruchsvolles philosophisches Programm bieten: Für die allgemeine Sektion hat Christian Neuhäuser einen Beitrag über „Das Anreizargument in Wirtschaftsethik und Gerechtigkeitstheorie“ vorgelegt. In dem von Alexander Bagattini herausgegebenen Schwerpunkt zur Sportethik finden sich Beiträge, die die Frage nach den grundlegenden Werten im Sport diskutieren, wie auch ein Beitrag, der nach der gerechten

Bewertung sportlicher Leistungen fragt. Der von Philipp Schink und Achim Vesper herausgegebene Schwerpunkt versammelt Beiträge zu ausgewählten Aspekten von Derek Parfits moralphilosophischem Werk.

Neben den AutorInnen gilt unser großer Dank den GutachterInnen, die wohlwollend und kritisch die eingereichten Texte gelesen und kommentiert haben. Ebenso bedanken wir uns bei unserer Lektorin, Angelika Miklin, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig war. Beide haben mit großer Genauigkeit und enormer zeitlicher Flexibilität zum Erscheinen der Ausgabe beigetragen. Und nicht zuletzt danken wir der Universität Salzburg, die mit ihrer finanziellen Unterstützung die Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie ermöglicht.

Wir wünschen eine anregende Lektüre und freuen uns über Einreichungen sowie auch Vorschläge für künftige Schwerpunkte.

Die HerausgeberInnen

*Gunter Graf, Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger, Michael Zichy*

Das Anreizargument in Wirtschaftsethik und Gerechtigkeitstheorie

CHRISTIAN NEUHÄUSER, DORTMUND

Zusammenfassung: Die Idee, dass vor allem monetäre Anreize das Verhalten von Wirtschaftsakteuren in gewünschte Richtungen lenken und sogar dabei helfen können, durch Leistungssteigerung zusätzliche Wohlfahrtseffekte zu generieren, spielt in der politischen Ökonomie seit ihren Anfängen eine zentrale Rolle.¹ Es spricht sogar einiges dafür, dass dieser Gedanke das verbindende Glied der Ökonomik als Gesellschaftstheorie im Gegensatz zu anderen gesellschaftstheoretischen Entwürfen ausmacht.² Dennoch halte ich dieses Anreizargument aus normativer Perspektive für unterentwickelt, wie ich in Auseinandersetzung mit der Ökonomischen Ethik bzw. Ordnungsethik nach Karl Homann und der Integrativen Wirtschaftsethik zeigen möchte.³ Weder gelingt es der Ordnungsethik nach Karl Homann, die Bedeutung

1 Vgl. Abländer (2013).

2 Vgl. Homann (1999a [2002]).

3 In der Literatur hat sich die Bezeichnung „Ökonomische Ethik“ für diesen Ansatz durchgesetzt. Karl Homann hingegen scheint die Bezeichnung „Ordnungsethik“ vorzuziehen. Das hat den Vorteil, dass nicht das Missverständnis entstehen kann, es ginge um einen blinden Ökonomismus. Allerdings ist Ordnungsethik auch sehr weit und es gibt viele andere ordnungsethische Ansätze, beispielsweise den Ansatz von John Rawls. Ich schreibe daher stets „Ordnungsethik nach Karl Homann“. Ich danke einem anonymen Gutachter für den Hinweis in dieser Sache. Vgl. für gute Einführungen in die Theorie in ihrem ganzen Facettenreichtum: Suchanek (2001); Homann/Lütge (2005); Lütge (2014). Im Folgenden beziehe ich mich vornehmlich auf systematische Aufsätze von Homann, in denen die Anreizfrage im Vordergrund steht.

von Anreizstrukturen hinreichend zu begründen, obwohl sie in Ansätzen wichtige Argumente formuliert. Noch gelingt es der Integrativen Wirtschaftsethik, die zentrale Rolle von Anreizstrukturen für die normative Theoriebildung überzeugend zurückzuweisen. Mir geht es nicht darum, den einen oder anderen wirtschaftsethischen Ansatz grundsätzlich zurückzuweisen, sondern vielmehr, auf Lücken in der Argumentation und sich daraus ergebende Forschungsfragen hinzuweisen.

Vor diesem Hintergrund könnte es helfen, einen verwandten Diskurs aus der gegenwärtigen Gerechtigkeitstheorie in die Überlegungen mit einzubeziehen. Denn die grundlegende Idee der ökonomischen Gesellschaftstheorie einer Wohlfahrtssteigerung durch die gezielte Manipulation von Anreizstrukturen hat auch in der gegenwärtigen Gerechtigkeitstheorie ihre Wirkung entfaltet. In seiner Theorie der Gerechtigkeit hat John Rawls argumentiert, dass selbst Egalitaristen bestimmte Einkommensunterschiede zulassen müssen, wenn dadurch für Leistungsträgerinnen solche Anreize gesetzt werden, die gleichzeitig auch den Schlechtestgestellten zum Vorteil gereichen.⁴ Diese Argumentation ist von Gerald Cohen einer harschen Kritik ausgesetzt worden. Cohen behauptet, dass Rawls mit diesem Anreizargument seinen eigenen Egalitarismus unterläuft.⁵

Ich glaube, dass diese philosophische Diskussion des Anreizargumentes in der Gerechtigkeitstheorie für wirtschaftsethische Überlegungen relevant ist, obwohl sie innerhalb eines idealtheoretischen und egalitaristischen Bezugsrahmens geführt wird. Für diese Relevanz werde ich in vier Abschnitten argumentieren. In einem ersten Teil werde ich die Positionen der Ökonomischen Ethik von Karl Hohmann und der Integrativen Wirtschaftsethik von Peter Ulrich zur Rolle von Anreizen einführen und darlegen, warum ich beide Ansätze für normativ unterbestimmt halte. In einem zweiten Teil werde ich kurz die Argumentation von John Rawls und ausführlicher die Kritik von Gerald Cohen an dieser Position vorstellen. In einem dritten Teil werde ich einige Einwände gegen Cohen formulieren und die Notwendigkeit einer nichtidealen Theorie der Gerechtigkeit betonen. In einem

4 Vgl. Rawls (1971/1979: 100f.).

5 Vgl. Cohen (1997; 2000; 117–133, 2008).

vierten und abschließenden Teil werde ich vorschlagen, einen Teil der Wirtschaftsethik als nichtideale Gerechtigkeitstheorie zu verstehen und aus dieser Perspektive nur kurz andeuten, welche systematische Rolle dem Anreizargument zukommt.

Schlagwörter: Distributive Gerechtigkeit, Anreize, John Rawls, Gerald Cohen, Wirtschaftsethik

1. Das Anreizargument in der Ökonomischen Ethik und der Integrativen Wirtschaftsethik

Während ökonomischen Anreizen in der Ordnungsethik nach Karl Homann eine zentrale und für diesen wirtschaftsethischen Ansatz geradezu konstitutive Rolle zukommt, erfahren sie in der Integrativen Wirtschaftsethik eine eher ablehnende Haltung. Es bietet sich daher an, zuerst die Argumentation der Ordnungsethik nach Karl Homann in ihren Grundzügen und danach die kritische Position der Integrativen Wirtschaftsethik darzustellen.

Der Grundgedanke der Ordnungsethik nach Karl Homann lässt sich etwas grob und leicht verkürzend in drei Prämissen zusammenfassen, die gemeinsam zu der Konklusion führen, dass Wirtschaftsethik als eine Ordnungsethik zu verstehen ist, die das Handeln von Akteuren hauptsächlich über die aus moralischer Sicht kluge Manipulation von Anreizstrukturen beeinflusst.⁶ Diese Zusammenfassung erscheint mir gerechtfertigt, weil es mir nicht um eine Kritik der Ordnungsethik nach Karl Homann geht, sondern lediglich darum, den Stellenwert von Anreizen und eine Argumentationslücke herauszuarbeiten. Die erste Prämisse besteht in einer bestimmten Beschreibung

6 Homann (1993 [2002]: 7; 1995 [2003]: 158; 1997a [2002]: 122; 1999b [2002]: 178; 2000a [2003]: 9, 17). Vgl. auch Pies (2010).

der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung. Die zweite Prämisse besteht in der Behauptung, dass wirtschaftliches Handeln wesentlich durch dilemmatische Situationen mit spezifischen Anreizstrukturen geprägt ist. Die dritte Prämisse besteht in der Annahme, dass von Akteuren nicht vernünftigerweise erwartbar ist, diesen Anreizstrukturen zuwiderzuhandeln. Eine etwas genauere Beschreibung dieser Prämissen erklärt, wie sich die zentrale Rolle von Anreizstrukturen in der Ordnungsethik nach Karl Homann begründet.

Als erste Prämisse beschreibt die Ordnungsethik nach Karl Homann das Zusammenspiel von politischem System und Wirtschaftssystem so, dass eine freie Marktwirtschaft durch die externe Regelsetzung des Staates in ihrem Rahmen begrenzt wird, die einzelnen Akteure innerhalb dieser Rahmensetzung in ihrem Handeln am Markt jedoch wesentlich von dieser Regelsetzung befreit bleiben.⁷ Damit bewegt sich die Ökonomische Ethik in einem liberalen Theoriegefüge, das so unterschiedliche Autoren wie John Rawls und Friedrich von Hayek miteinander zu teilen scheinen. Ausgeschlossen sind damit lediglich radikal-libertäre und staatssozialistische Vorstellungen, so dass die erste Prämisse nicht besonders kontrovers zu sein scheint.

Interessanter ist die zweite Prämisse, in der Märkte als wesentlich durch dilemmatische Situationen geprägt beschrieben werden. Es handelt sich dabei zunächst um Klugheitsdilemmata und nicht unbedingt um moralische Dilemmata.⁸ Es geht also nicht um das Problem, dass zwei Handlungsalternativen als moralisch gleichermaßen schlecht einzustufen sind und sich deswegen nicht begründet entscheiden lässt, welche zu wählen ist. Vielmehr geht es darum, dass mehrere Akteure in einer be-

7 Homann (1990 [2002]: 34; 1999b [2002]: 183; 2000a [2003]: 18).

8 Vgl. Pies (2012).

stimmten Handlungssituation weder für sich individuell noch insgesamt die maximalen Gewinne erzielen können, weil für sie unüberbrückbare Koordinationsprobleme bestehen. Karl Homann hat diesen Zusammenhang mithilfe spieltheoretischer Modelle beschrieben.⁹ Dabei zeigt sich, dass in ökonomischen Kontexten die so genannten Nash-Gleichgewichte mit Blick auf angestrebte Gewinne regelmäßig suboptimale Ergebnisse erzielen, weil die Unsicherheit über die Handlungsentscheidungen der jeweils anderen Akteure alle Akteure dazu zwingt, ihre Kosten zu minimieren, statt ihren Nutzen zu maximieren.¹⁰

Aus normativer Sicht entscheidend ist die dritte Prämisse. Sie besagt, dass von Wirtschaftsakteuren nicht vernünftigerweise erwartet werden kann, regelmäßig gegen die Anreizstrukturen zu handeln.¹¹ Es mag durchaus einzelne Fälle geben, in denen das moralisch rechtfertigbar ist.¹² Aber da laut der zweiten Prämisse das Wirtschaftssystem hauptsächlich durch dilemmatische Strukturen geprägt ist, sind die Akteure in den meisten Fällen darin gerechtfertigt, den Anreizstrukturen zu folgen und eigeninteressiert zu handeln. Alles andere würde ihr legitimes Eigeninteresse vollständig vernachlässigen, weil das Nichtbefolgen der Anreizstrukturen in dilemmatischen Situationen erhebliche Kosten mit sich bringt.¹³ Es kann zwar dazu

9 Homann (2000b [2002]: 95–99). Vgl. für eine Übersicht auch: Homann/Lütge (2005: 32–54); Suchanek (2001: 40–50).

10 Vgl. Homann/Suchanek (2005: 81); [Binmore (2009: 26); Binmore (2013: 23–25)].

11 Homann (1999b [2002]: 183; 2001a [2002]: 243–246; 2001b [2003]: 168).

12 Homann betont von Anfang an, dass die Rahmenordnung der systematische Ort der Ethik ist, nicht aber ihr einziger Ort. Vgl. Homann (1993 [2002]: 5–7; 1990 [2002]: 34f.).

13 Homann (2000b [2002]; 1997b [2002]: 196; 2001a [2002]: 243–246).

führen, dass der Interaktionspartner für sich erhebliche Gewinne verbuchen kann, wenn er die Kooperation ausnutzt. Aber gesamtgesellschaftlich betrachtet, bleibt dieses Ergebnis aus Sicht der Ordnungsethik von Homann suboptimal, weil nicht die maximalen Gewinne erzielt werden, die durch eine Kooperation erreichbar wären.¹⁴

Es ist hier wichtig zu sehen, dass sich die ökonomische Ethik zwar der Figur des homo oeconomicus bedient, um diesen Punkt zu verdeutlichen. Aber sie muss dafür nicht behaupten, dass alle Menschen tatsächlich auch homini oeconomici seien. Vielmehr reicht das hobbesianische Argument für eine starke Orientierung am Eigeninteresse aus. Dieses Argument besagt, dass häufig auch Akteure mit altruistischen Motiven eigeninteressiert handeln müssen, weil und insofern sie sich nicht sicher sein können, ob ihre Interaktionspartner kooperieren oder defektieren werden.¹⁵ Kooperatives Handeln gegenüber egoistischen Defektierern ist unvernünftig, weil es zu Ausnutzung führt und die Kosten für die Altruisten enorm erhöht. Es lässt sich daher auch nicht moralisch fordern, denn das würde ja den defektierenden Akteur belohnen und den kooperierenden Akteur bestrafen.¹⁶

14 Diese gesamtgesellschaftliche Bewertung muss nicht unbedingt utilitaristisch ausfallen, sie kann beispielsweise auch dem Fähigkeitenansatz von Sen (2010) folgen. Homann würde die Entscheidung über den richtigen Bewertungsmaßstab wohl dem politischen Prozess überlassen.

15 Diesen Punkt der hobbesianischen politischen Philosophie, den er „Predominant Egoism“ benennt, hat Gergory Kavka (1983; 1986: 64–80) besonders präzise herausgearbeitet. Seine Orientierung an Hobbes macht Homann beispielsweise deutlich in Homann (2008: 11–13). Vgl. auch Pies (2012).

16 Schon bei Hobbes ist es so, dass er nicht klar zwischen Altruisten und Egoisten unterscheidet, sondern von gemischten Motivlagen ausgeht. Es ist dann die soziale Struktur, beziehungsweise ihre Abwesenheit,

Aus den drei Prämissen ergibt sich die Konzentration von Homann auf Anreizstrukturen und die Selbstbeschreibung seines Ansatzes als Ordnungsethik. Nur durch Veränderung der Rahmenordnung lassen sich Anreizstrukturen und moralisch wünschenswerte Handlungsweisen strukturell miteinander in Einklang bringen. Ich halte diese Argumentation der Ordnungsethik nach Karl Homann mit Blick auf die normative Signifikanz von Anreizstrukturen und in ihrem Aufbau für grundsätzlich überzeugend und für den stärksten Punkt dieses wirtschaftsethischen Ansatzes. Allerdings gibt es aus meiner Sicht auch drei ungelöste Probleme, die die zweite Prämisse, die Konklusion und die dritte Prämisse betreffen. Diese Probleme sind nicht unüberwindbar, bedürfen aber der Bearbeitung.¹⁷

Erstens halte ich die Beschreibung der wirtschaftlichen Realität für nicht hinreichend. Während spieltheoretische Modelle die Wirkungsweise von Dilemmastrukturen gut darstellen können, ist noch nicht ausgemacht, dass damit auch die tatsächliche Funktionsweise wirtschaftlicher Prozesse und wirtschaftliches Handeln angemessen beschrieben sind. Vielmehr muss zusätzlich gezeigt werden, dass dieses Darstellungsmittel die wirtschaftliche Realität zu wesentlichen Teilen abbildet. Ich bin zumindest nicht sicher, dass dies stimmt. Außerdem beinhaltet dieses Erfordernis ein von der Ordnungsethik nach Karl Homann noch zu lösendes methodologisches Problem. Denn es lässt sich nicht über einzelne Beispiele zeigen, dass das Darstel-

die zu egoistischem Verhalten führt. Hobbes schreibt: „Auch weil es einige gibt, denen es Vergnügen bereitet, sich an ihrer Macht zu weiden, indem sie auf Eroberungen ausgehen, die sie über das zu ihrer Sicherheit erforderliche Maß hinaustreiben, können andere, die an sich gerne innerhalb bescheidener Grenzen ein behagliches Leben führen würden, sich durch Verteidigung unmöglich lange halten, wenn sie nicht durch Angriff ihre Macht vermehrten“ (Hobbes 1651/2011: 121).

17 Vgl. dazu auch Abländer/Nutzinger (2010).

lungsmittel der Spieltheorie die Realität angemessen abbildet. Zugleich ist die wirtschaftliche Realität natürlich auch nicht in ihrer Gänze wissenschaftlich abbildbar. Es bedarf also einer Komplexitätsreduktion, die nicht auf verzehrende Weise idealisierend ist. Dafür muss auf theoretischer Ebene überzeugend argumentiert werden.¹⁸

Die zweite Kritik betrifft die Konklusion. Wenn Homann argumentiert, dass Wirtschaftsethik als Ordnungsethik zu verstehen ist, die mithilfe von Anreizen operiert, dann scheint sie dem politischen Regelsetzungssystem einen Großteil dieser Aufgabe zuzuschreiben.¹⁹ Allerdings stellt sich die Frage, ob die Politik diese Aufgabe überhaupt wahrnehmen kann. Warum, so lässt sich zurückfragen, ist politisches Handeln im Rahmen der Ökonomischen Ethik nicht genauso als anreizbedingt zu verstehen wie ökonomisches Handeln? Wenn das der Fall ist, was berechtigt dann die Hoffnung, dass die Politik überhaupt in der Lage ist, die richtigen Anreize zu setzen? Eine Antwort lautet, dass wirtschaftliche Akteure selbst ein Interesse an solch einer Regulierung besitzen, weil ihnen das die gewinnbringende Kooperation erleichtert.²⁰ Sie werden also einen entsprechenden Einfluss auf politische Prozesse ausüben. Diese Argumentation führt jedoch zu dem Verdacht, dass die unsichtbare Hand des Marktes einfach durch die unsichtbare Hand politischer Selbst-

18 Vgl. für eine Diskussion dieser Herausforderung: Rosenberg (2012: 111–114).

19 Das schließt nicht aus, dass es auch andere Regelsetzungsprozesse der Selbstbindung gibt, wie beispielsweise im Global Compact oder über ISO-Normen. Wie verbindlich diese Selbstbindungen langfristig sind, wird sich allerdings erst noch empirisch erweisen müssen. Ein Problem besteht darin, dass es individuell vorteilhaft sein kann, diese Regeln zu brechen, wenn sie nicht hinreichend sanktionsbewährt sind, was das Dilemma wieder aufmachen würde.

20 Vgl. Pies (1993: 2000; 2011).

regulierungsprozesse ersetzt wird. Tatsächlich müsste gezeigt werden, dass (a) wirtschaftliche Akteure regelmäßig diese Interessen haben, was auf den ersten Kritikpunkt zurückweist, und (b) politische Akteure nicht regelmäßig abweichende Interessen haben, die in einem stärkeren Maße handlungsanleitend sind.²¹ Wieder gilt, dass die Ordnungsethik nach Karl Homann mit diesem Problem umgehen könnte, sich dafür aber zu einer politischen Theorie erweitern müsste.²²

Entscheidend ist meiner Einschätzung nach die dritte noch zu füllende Lücke, die die dritte Prämisse und die in ihr enthaltenen impliziten normativen Grundannahmen betrifft. Die Argumentation für die moralische Berechtigung von Wirtschaftsakteuren, den Anreizstrukturen stets folgen zu dürfen, erscheint mir unzureichend. Erstens ist aus konsequentialistischer Perspektive denkbar, dass es manchmal deutlich bessere Konsequenzen haben kann, den Anreizen nicht zu folgen, selbst wenn dadurch die ökonomischen Gewinne nicht optimiert oder zumindest die Verluste nicht minimiert werden. Selbst wenn ökonomische Kosten bestehen, könnten auf anderer Ebene dadurch Vorteile entstehen, die höher zu gewichten sind. Die Entscheidung eines lokal verankerten Unternehmens etwa, keine Arbeitsplätze abzubauen, obwohl das unter gegebenen Markt-

21 Dafür ließe sich beispielsweise auf der Grundlage der selbst ökonomisch geprägten Demokratietheorie von Joseph Schumpeter (1942/2005) weiter argumentieren, der das vordringliche Interesse von Politikerinnen darin sieht, wiedergewählt zu werden.

22 Ein anonymer Gutachter regt an, Regeln höherer Ordnung für den politischen Prozess zu integrieren. Das ist sicher ein gangbarer Weg. Die Ordnungsethik nach Homann müsste allerdings darauf achten, nicht in einen infiniten Regress zu geraten, weil wieder danach zu fragen wäre, wer denn ein Interesse an solchen Regeln höherer Ordnung besitzt. Das könnten natürlich die Bürger*innen sein, womit der Ansatz letztlich auf eine republikanische Theorie hinausläuft. Dafür sprechen immerhin die vielfältigen Bezüge von Homann auf Kant.

bedingungen die Verlustkosten minimieren würde, kann zu einem größeren Zusammenhalt in der Gemeinde führen. Das lässt sich nicht unmittelbar ökonomisch verrechnen, ist aber möglicherweise höher zu bewerten.²³ Wenn die Ordnungsethik nach Karl Homann das nicht berücksichtigt, dann muss sie gegenüber bestimmten konsequentialistischen Ansätzen, die übrigens nicht unbedingt utilitaristisch sein müssen, verteidigen, warum ihr eigener Ansatz diesen anderen Perspektiven gegenüber vorzuziehen ist. Hier zeigt sich deutlich, dass der Ansatz von Homann solchen normativen Fragen gegenüber nicht neutral ist. Zweitens ist nicht klar, ob die Ordnungsethik nach Karl Homann deontologische Beschränkungen zulassen kann, die bestimmte Handlungsweisen auch dann verbieten, wenn sie anreizkompatibel sind.²⁴ Man müsste nach solch einer deontologischen Annahme bestimmte Verluste akzeptieren, weil man nicht bereit ist, sich auf faule Kompromisse einzulassen, beispielsweise bei der Produktqualität oder den Arbeitsbedingungen. Wenn die Ordnungsethik nach Karl Homann das nicht berücksichtigen kann, dann handelt es sich bei ihr um einen rein konsequentialistischen Ansatz und sie ist sofort mit dem Problem konfrontiert, den Pluralismus in moralischen Fragen schon im Ansatz nicht mehr integrieren zu können.²⁵ Sie müsste also zumindest ihre normativen Grundlagen stärker offenlegen.²⁶

23 Für die Inkommensurabilität von Werten und Wertordnungen argumentiert insbesondere Elisabeth Anderson (1993: 47–59).

24 Vgl. für die Funktionsweise deontologischer Beschränkungen: Schmidt (2011).

25 Genau das ist nach Amartya Sen (2006) jedoch die Aufgabe einer praktisch orientierten normativen Theoriebildung.

26 In einer jüngeren Arbeit deutet Homann (2014: 37) dies an, wenn er die Kategorie der Zumutbarkeit vollständig mit dem Hinweis zurückweist, dass sich nie eindeutig bestimmen ließe, was zumutbar sei. Das

Wie steht es demgegenüber um die Integrative Wirtschaftsethik? In Bezug auf das Anreizargument bildet ihr Ausgangspunkt eine Kritik an einer in der Ökonomik und Ökonomischen Ethik diagnostizierten Sachzwanglogik.²⁷ Die zentrale Gegenthese lautet, dass Wirtschaftsbürgerinnen durchaus in der Lage sind, ihre gegebenen Interessen kritisch zu hinterfragen und sie zudem auch über hinreichende Handlungsspielräume verfügen, um moralisch handeln zu können.²⁸ Allerdings macht Peter Ulrich in späteren Arbeiten genau in diesem Punkt erhebliche Einschränkungen und gesteht zu, dass die vorausgesetzten Handlungsspielräume in der Praxis kaum bestehen, sondern politisch vielmehr erst hergestellt werden müssen. Es sind vor allem drei Zusammenhänge, die zu diesem praktischen Defizit führen: Erstens befinden wir uns nicht mehr in Gesellschaften mit einer (sozialen) Marktwirtschaft, sondern in zunehmend marktförmig organisierten Gesellschaften insgesamt. Unter diesen Bedingungen ist die moralische Handlungsfähigkeit aufgrund tatsächlich vorliegender Zwänge stark eingeschränkt. Je stärker die Marktgesellschaft wird, desto stärker nimmt auch der moralische Handlungsspielraum ab. Zweitens haben einzelne Staaten ihre Regelungsfähigkeit verloren, weil sie selbst in einem globalen Standortwettbewerb stehen. Das Primat der Politik wurde damit durch ein Primat der Ökonomie

Argument ist jedoch nicht überzeugend. Denn erstens kann es weiterhin eindeutige Fälle geben, in denen ein Handeln gegen Anreize auf jeden Fall zumutbar ist, auch wenn die Kategorie nicht in allen Fällen hilft. Zweitens besteht die Aufgabe der Moralphilosophie als Reflexionswissenschaft gerade darin, Angebote an den öffentlichen Diskurs zu machen, wie so schwierige Kategorien wie Zumutbarkeit zu verstehen sind.

27 Ulrich (1997: 152f.; 2008; 2010: 35–37).

28 Ulrich (1997: 42–49; 2001b; 2010: 40–42). In jüngster Zeit bringt Ulrich (2011) das durch den Begriff der Integrität zum Ausdruck.

ersetzt. Drittens fehlen globale Strukturen und Mechanismen, die den globalen Standortwettbewerb einhegen und dadurch das Primat der Politik wieder herstellen könnten.²⁹

Die vordringliche Aufgabe für individuelle Bürgerinnen besteht daher darin, so schließt Ulrich, durch politisches Handeln in republikanischer Orientierung ihren Teil dazu beizutragen, dass die Politik ihre Vorrangrolle zurückgewinnt und wieder in die Lage kommt, Wirtschaftsstrukturen effektiv von Regulierung und Fehlanreizen zu befreien, um damit Freiräume für moralisches Handeln an Märkten zu schaffen.³⁰ An dieser Stelle setzen auch die drei Kritikpunkte an, die ich betonen möchte. Erstens ist nicht klar, was es für einzelne Menschen genau heißen soll, sich politisch so zu betätigen, dass die grundlegend normierende Regulierungsfähigkeit der Politik wieder erhöht wird. Das klingt schon allein deswegen nach einer strukturellen Überforderung, weil selbst auf der Ebene der politischen Theorie und Philosophie überhaupt nicht klar ist, wie mit dem Problem der politischen Einzelstaatlichkeit und ökonomischen Globalisierung umzugehen ist.

Hinzu kommen als zweites Problem der faktische normative Dissens in realen Gesellschaften sowie die ethische Unbestimmtheit der Integrativen Wirtschaftsethik. Zwar gesteht Ulrich einen vernünftigen Pluralismus in moralischen Fragen explizit zu, hofft aber, diesen diskursethisch so auflösen zu können, dass sich ein klarer Vorrang der Moral vor ökonomischen Erwägungen sowie deontische Pflichten ergeben.³¹ Damit kauft er sich jedoch alle bekannten Probleme der Diskursethik ein,

29 Ulrich (2005; 2010: 146ff., 162f.).

30 Ulrich (1997: 343f., 387f.; 2010: 37, 56f.).

31 Ulrich (1989; 1997: 78ff., 121) beschreibt dies zwar als dritten Weg einer Integrativen Vernunft, aber wenn er seine Position als an Kant und der Diskursethik orientiert ernst nimmt, dann ist keine ande-

von denen drei im wirtschaftsethischen Kontext besonders relevant sind. Erstens unterliegt die Diskursethik als moralische Theorie selbst dem Pluralismusproblem und Ulrich müsste sie eigentlich überzeugend gegen andere dominante Moraltheorien verteidigen, was er meiner Einschätzung nach nicht tut. Zweitens spricht einiges dafür, dass es eine Reihe von moralischen Fragen gibt, deren Antwort nicht von Diskursergebnissen abhängt. Dass etwa Foltern oder Stehlen zumindest prima facie schlecht ist, muss nicht erst in einem Diskurs ermittelt werden.³² Beim Stehlen lässt sich vielleicht darüber streiten, was überhaupt als Diebstahl zu gelten hat. Bei der Folter hingegen scheint es mir klar zu sein, dass bestimmte Formen der Behandlung als Folter gelten müssen und es darüber auch keine vernünftigen Meinungsverschiedenheiten geben kann. Der Versuch etwa, Waterboarding nicht als Folter zu definieren, ist entsprechend gescheitert.³³ Diese Stärke dieses zweiten Einwandes gegen die Diskursethik hängt freilich davon ab, wie sehr man von der Eindeutigkeit bestimmter moralischer Fragen überzeugt ist.³⁴ Entscheidend ist demgegenüber ohnehin ein dritter Kritikpunkt. Denn es ist überhaupt nicht klar, wie ein politischer Diskurs praktisch aussehen soll, der das Potential besitzt,

re Schlussfolgerung möglich. Das zeigt sich auch deutlich in Ulrich (2006).

32 Vgl. etwa Benhabib (1992) oder Heath (2001). Vgl. für eine anders gelagerte Kritik, die der Diskursethik eher Praxisferne vorwirft: Beschorner (2006: 133). In einer frühen Replik von Ulrich (2000) auf zahlreiche Kritiker wird deutlich, dass er vor allem den Vorwurf des Moralismus seitens der Ökonomik als Hauptproblem seines Ansatzes definiert, was sicher der starken Verankerung der Wirtschaftsethik in der Wirtschaftswissenschaft geschuldet ist.

33 Vgl. dazu Pogge (2008).

34 Ich danke einem anonymen Gutachter dafür, diesen Punkt deutlicher zu machen.

so etwas wie einen allgemein akzeptablen Pflichtenkatalog unterhalb der Schwelle des Rechts zu etablieren.³⁵

Das dritte Problem der Integrativen Wirtschaftsethik besteht darin, dass die Zugeständnisse von Ulrich an die Realitäten der gegenwärtigen Verfasstheit von Gesellschaften seinen Ansatz in eine erstaunliche Nähe zur Ordnungsethik nach Karl Homann rücken. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob die beiden Ansätze jenseits dieser Zugeständnisse nicht einfach auf zwei unterschiedlichen Ebenen operieren. Während die Ordnungsethik nach Karl Homann als realistische und auf konkrete Anwendungsfragen bezogene Ethik zu verstehen ist, bewegt sich die Integrative Wirtschaftsethik auf einer stärker idealistischen Ebene und zielt auf eine Systemtransformation ab. Sie formuliert vor allem die Bedingungen eines idealen oder zumindest idealeren Zustandes. Minimal realistisch muss sie in diesem Verständnis nur da sein, wo es um die Frage geht, wie eine Transformation hin zu solch einem idealeren Gesellschaftszustand möglich ist. In solch einem idealen Zustand scheinen ökonomische Anreize dem Modell der Integrativen Wirtschaftsethik nach keine moralische Funktion mehr zu besitzen, weil die Akteure ohnehin motiviert sind, das moralisch Richtige zu tun und auch die dafür nötigen Freiräume besitzen.

Genau an dieser Stelle kann ein Blick auf eine Debatte zum Anreizargument innerhalb der philosophischen Gerechtigkeitstheorie helfen. Da diese Debatte auf der Grundlage egalitaristischer Gerechtigkeitvorstellungen stattfindet, wird sie das Problem der normativen Unterbestimmtheit der Ordnungsethik nach Karl Homann und der Integrativen Wirtschaftsethik nicht lösen können. Aber gerade weil sie von starken egalitaris-

35 Selbst der Diskursethiker Karl-Otto Apel (1990) kritisiert Ulrich schon früh dafür, diesen für politische und ökonomische Fragen zentralen Punkt vollständig zu vernachlässigen.

tischen Voraussetzungen ausgehen, kann eine Auseinandersetzung mit dieser Debatte bei der Frage helfen, ob das Setzen der richtigen ökonomischen Anreize ein integraler Bestandteil der Wirtschaftsethik ist, wie die Ordnungsethik nach Karl Homann es annimmt, oder überwunden werden kann und auch sollte, wovon die Integrative Wirtschaftsethik auszugehen scheint.

2. Das Anreizargument bei John Rawls und die radikalegalitaristische Kritik von Gerald Cohen

John Rawls hat seine Theorie der Gerechtigkeit als ideale Gerechtigkeitstheorie entworfen. Er meint damit, dass sich alle Akteure vollständig an die allgemein als richtig anerkannten Gerechtigkeitsprinzipien halten und dass es keine ungünstigen Umstände gibt, die der Umsetzung einer gerechten Grundstruktur der Gesellschaft fundamental entgegenstehen.³⁶ Die als richtig anerkannten Gerechtigkeitsprinzipien besitzen universelle Gültigkeit, weil sie sich im von Rawls entworfenen Universalisierungstest bewähren: In einem gedachten Urzustand werden die Gesellschaftsmitglieder als rationale Entscheider unter einem Schleier des Nichtwissens konzeptionalisiert. Sie sind vernünftige Personen, besitzen aber keine persönlichen Merkmale. Beispielsweise wissen sie nichts über ihre Talente, Verwandtschaftsverhältnisse, ihren Gesundheitszustand, ihren Wohlstand und ihre Ausbildung.³⁷ Diese Annahmen sollen sicherstellen, dass sie nicht von ihrem persönlichen, sondern von einem unparteiischen Standpunkt aus entscheiden, welche gesellschaftliche Grundstruktur rational zu bevorzugen ist. Die gesellschaftliche Grundstruktur umfasst alle sozialen Institu-

36 Rawls (1971/1979: 25f.; 1993/2003: 399).

37 Rawls (1971/1979: 160f.; 2001/2006: 40).

tionen, die der Umsetzung der beiden von Rawls formulierten Gerechtigkeitsprinzipien dienen:

„Jede Person hat den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.

Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offenstehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip).“ (Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, 2006: 78)

Das erste Gerechtigkeitsprinzip besitzt gegenüber dem zweiten Prinzip einen lexikalischen Vorrang, wie Rawls das ausdrückt. Damit ist gemeint, dass die gleichen Grundfreiheiten nicht zur Herstellung von fairer Chancengleichheit oder zur Vorteilssicherung der am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft eingeschränkt werden dürfen.³⁸ Dennoch bleiben zahlreiche Möglichkeiten, um faire Chancengleichheit herzustellen und die am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft besserzustellen. Eine dieser Möglichkeiten besteht darin, für besonders leistungsfähige Gesellschaftsmitglieder ökonomische Anreize zu setzen, damit sie mehr arbeiten bzw. besonders nützliche Berufe ergreifen und so einen größeren Teil zur Wirtschaftsleistung und zur Wohlfahrt beitragen. Über Marktprozesse und Umverteilungsmechanismen kommt die so erwirtschaftete größere Gütermenge auch den am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitgliedern zugute. Aus der Sicht von

38 Rawls (1971/1979: 62–65; 2001/2006: 78, 83f.).

Rawls spricht das für diese Anreize. Sie lassen sich dem zweiten Teil des zweiten Gerechtigkeitsprinzips zuordnen.³⁹

Gerald Cohen hat viel Energie aufgewendet, um diese von ihm als Anreizargument bezeichnete Überlegung von John Rawls zu kritisieren.⁴⁰ Ihm zufolge zeigt dieses Anreizargument, dass Rawls entweder keine egalitaristische Gerechtigkeitstheorie vertritt oder sich in einen Selbstwiderspruch verstrickt. Das zentrale Argument von Cohen für diese Kritik ist in seiner Idee einfach: Die Menschen sind moralisch kompetent und daher bereit, wie Rawls selbst betont, sich an den Gerechtigkeitsprinzipien zu orientieren. Diese Prinzipien sollten daher nicht nur die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft bestimmen, sondern auch das alltägliche Handeln einzelner Menschen. Diese Menschen achten als moralisch kompetente Akteure die Grundfreiheiten anderer Menschen nicht nur deswegen, weil sie durch ein Rechtssystem als Teil der institutionellen Grundstruktur dazu genötigt werden. Sie achten diese Grundfreiheiten auch, weil sie ihre Richtigkeit einsehen. Cohen fragt in seiner Kritik an Rawls im Grunde einfach nur, warum dasselbe nicht für das Differenzprinzip gelten soll.⁴¹ Individuelle Akteure können ihr Handeln jenseits der institutionellen Grundstruktur am Differenzprinzip ausrichten. Dann brauchen sie auch keine monetären Anreize, um in ihrem Arbeitsleben ihren Teil dazu beizutragen, dass die am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft bessergestellt werden.

Cohen verdeutlicht seinen Punkt an einigen schematisch konstruierten Beispielen. In einem dieser Beispiele geht es darum, dass talentierte Menschen damit drohen können, nicht

39 Rawls (1971/1979: 98–101; 1993/2003: 395).

40 Vgl. Cohen (1997; 2000; 2008).

41 Cohen (2008: 10, 32–34, 70f., 132).

mehr ihre volle Leistung zu erbringen, wenn der Steuersatz für ihre ohnehin schon hohen Einkommen nicht von 60 auf 40 Prozent reduziert wird. Dieses Drohpotential kann den Effekt haben, dass die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder bei einem Steuersatz von 60 Prozent schlechtergestellt sind, als sie es wären, wenn die Talentierten nur 40 Prozent Steuern bezahlen müssten, dafür aber weiterhin ihre Bestleistung erbrächten. Cohen zufolge stellt sich nun die Frage, warum diese talentierten Menschen bei einem Steuersatz von 60 Prozent nicht mehr ihre Bestleistung erbringen sollten, obwohl sie doch eine egalitaristische Gerechtigkeitstheorie für richtig halten.⁴²

In einem anderen Beispiel hat eine Frau die Möglichkeit, entweder (a) für 30.000 Euro als Gärtnerin oder (b) für 60.000 Euro als Chirurgin zu arbeiten. Sie könnte aber auch (c) für 30.000 Euro als Chirurgin arbeiten, falls sie sich freiwillig dafür entscheidet. Angenommen sie bevorzugt Option (b) gegenüber Option (a) und Option (a) gegenüber Option (c). Rawls zufolge wäre es genau dann angemessen, dieser Arbeitnehmerin die 60.000 Euro zu bezahlen, wenn ihre Arbeit als Chirurgin gesellschaftlich deutlich wertvoller ist als ihre Gärtnerei und dieses Talent auch den am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitgliedern zugutekommt. Cohen widerspricht jedoch und insistiert, dass die Frau als Egalitaristin eigentlich nicht Option (b) gegenüber Option (c) bevorzugen dürfte. Sie müsste sich dafür entscheiden, als Chirurgin für 30.000 Euro zu arbeiten. Wenn sie das nicht tut, dann zeigt sie damit, dass sie sich in ihrem individuellen Handeln nicht vom Differenzprinzip anleiten lässt. Damit macht sie zugleich auch deutlich, dass sie tatsächlich kei-

42 Ebd.: 48ff., 55ff.

ne Egalitaristin im Rawls'schen Sinne ist bzw. zumindest nicht danach handelt.⁴³

Cohen verteidigt seine Position gegen eine Reihe von Einwänden, von denen fünf erwähnenswert sind. Der erste Einwand besagt, dass die Frau in dem Beispiel mit der Gärtnerei und der Chirurgie das höhere Einkommen verdient habe. Cohen antwortet, dass dies davon abhängt, wie man Verdienst versteht. Wenn damit gemeint ist, dass der Beruf als Chirurgin besonders anstrengend und verantwortungsvoll sei, dann kann es tatsächlich sein, dass ein höheres Einkommen angemessen ist. Denn beim Egalitarismus geht es nicht darum, dass alle am Ende ein gleich hohes Einkommen haben. Vielmehr müssen Gesichtspunkte wie Anstrengung und Verantwortungslasten angemessen berücksichtigt werden, damit Gleiches auch gleich behandelt wird. Wenn mit Verdienst jedoch gemeint ist, dass die Chirurgin einfach deswegen ein höheres Einkommen erzielen sollte, weil sie im Gegensatz zu den meisten anderen Menschen ein Talent für diese Tätigkeit besitzt, dann lässt Cohen dieses Argument nicht zu. Denn ähnlich wie Rawls argumentiert er, dass Talente selbst unverdient und nur Ergebnis einer natürlichen Lotterie seien. Sie können daher auch nicht unterschiedlich hohe Einkommen als verdient rechtfertigen.⁴⁴

Der zweite Einwand versucht gegen Cohen die Idee eines Pareto-Optimums starkzumachen. Die Option (b), in der die Chirurgin 60.000 Euro verdient, ist der Option (a) gegenüber eindeutig pareto-superior, so lautet das Argument. Denn die Chirurgin selbst ist ihrer eigenen Wertung nach deutlich bessergestellt und niemand sonst wird schlechtergestellt. Tatsächlich ist es sogar so, dass auch die anderen Gesellschaftsmit-

43 Ebd.: 185f.

44 Ebd.: 60–62.

glieder von ihrer Chirurgie sehr profitieren. Am Ende sind also alle bessergestellt und es wäre einfach nur ineffizient, Option (a) zu bevorzugen. Demgegenüber macht Cohen jedoch stark, dass Option (c) ebenfalls pareto-superior gegenüber Option (a) sei. Außerdem sei sie gegenüber Option (b) pareto-neutral, weil beide Optionen gleichermaßen effizient und die Gewinne nur anders verteilt seien.⁴⁵

Ein dritter Einwand macht gegenüber Cohen geltend, dass die freie Berufswahl eine wichtige Grundfreiheit sei. In der Gerechtigkeitstheorie von Rawls haben die Grundfreiheiten gegenüber dem Differenzprinzip zudem einen lexikalischen Vorrang und dürfen nicht zum Zwecke der Umverteilung eingeschränkt werden. Insgesamt scheint die Aufgabe eines Rechts auf freie Berufswahl den Boden der liberalen Theorie zu verlassen und aufgrund der damit verbundenen Zwangsmaßnahmen in ein totalitäres politisches System zu münden, wie Hayek vehement argumentiert hat. Genau das sei aber die Konsequenz der Forderung von Cohen, so lässt sich ihm entgegenhalten. Immerhin müssen ihm zufolge talentierte Menschen auch ohne ökonomische Anreize, die ihre Präferenzordnung entsprechend verändern würden, diejenigen Berufe ergreifen, in denen ihre Talente den größten gesellschaftlichen Nutzen entfalten. Cohen reagiert auf diesen Einwand mit dem Hinweis, dass es sich bei seinem Anliegen um eine moralische Forderung handelt, die keine politischen oder rechtlichen Konsequenzen besitzt. Wenn beispielsweise die chirurgisch talentierte Frau sich nicht für Option (c), sondern für Option (a) und, wenn sie ihr zur Verfügung steht, für Option (b) entscheidet, dann handelt sie unmoralisch, weil sie sich nicht an egalitaristischen Prinzipien orientiert. Sie

45 Ebd.: 101ff.

darf aber nicht durch rechtlichen Zwang oder politischen Druck dazu gebracht werden, doch Option (c) zu wählen.⁴⁶

Der vierte Einwand stellt auf die motivationalen Defizite realer Akteure ab. Demnach könnte die talentierte Frau vielleicht einsehen, dass sie Option (c) wählen sollte. Sie kann sich aber einfach nicht selbst dazu motivieren, das auch tatsächlich zu tun. Sie würde gegen ihre vernünftige Einsicht entweder Option (a) wählen oder wenn sie ihr angeboten wird, auf Option (b) wechseln. Sie braucht rein motivational betrachtet einfach den monetären Anreiz, um nicht dasjenige zu tun, was ihr selbst besonders wertvoll erscheint, sondern dasjenige, was für die Gesellschaft insgesamt besonders wertvoll ist. Cohen gesteht zu, dass dies durchaus der Fall sein kann. Menschen müssen nicht unbedingt motiviert sein, das zu tun, was sie vernünftigerweise als moralisch richtig erkannt haben. Allerdings bringt er seine Hoffnung zum Ausdruck, dass dieses Defizit in einer zunehmend egalitaristischen Gesellschaft abnimmt, weil in solch einer Gesellschaft die Option (c) mehr Menschen auch als persönlich wertvoll erscheinen wird, was ihre Motivation, diese Option zu wählen, entsprechend erhöht.⁴⁷

Der fünfte Einwand geht auf ein wichtiges Argument von Hayek (1940/2007: 87; 1960/2006: 233–247) zurück. Demnach kommunizieren Märkte über Preise, welche Güter welche Bedeutung haben. Das gilt natürlich auch für Arbeitsangebote. Diese wichtige Kommunikationsfunktion würde bei einem Einkommensegalitarismus verloren gehen. Cohen (2008: 190–192, 205) versucht dieses Argument in Anschluss an Joseph Carens (1981; 1986) zu entkräften, indem er argumentiert, es könnten weiterhin höhere Gehälter gezahlt werden, die dann nur hin-

46 Ebd.: 186f., 194f.

47 Ebd.: 52–54.

terher durch eine Steuer wieder ausgeglichen werden. Ich finde es fraglich, ob sich der Informationsmechanismus dann noch aufrechterhalten lässt, weil alle beteiligten Akteure ja bereits im Vorfeld wissen, dass die gezahlten Gehälter nur scheinbar gelten, und daher die gewünschte Kommunikationsfunktion nicht mehr erfüllen können.

3. Kritik an Cohen: Vernünftiger Pluralismus und die Interessen der Schlechtestgestellten

Ich möchte nicht eines der im vorherigen Abschnitt genannten Argumente, die gegen Cohen vorgebracht werden, weiter ausbauen, obwohl ich gerade das letzte Argument für gewichtig halte. Dennoch trifft es meiner Einschätzung nach nicht das Grundproblem der Position von Cohen. Vielmehr scheint mir dieses Problem darin zu bestehen, dass seine Position allzu idealistisch ist, viel idealistischer sogar noch als die ideale Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, zumindest wenn man dessen spätere These berücksichtigt, dass es sich dabei um einen politischen Liberalismus handelt.⁴⁸ Zwar hält Rawls daran fest, seine Theorie sei in dem Sinne ideal, dass zwei zentrale Voraussetzungen für die Verwirklichung einer gerechten Grundstruktur als gegeben angenommen werden. Erstens bestehen keine ungünstigen Umstände, die die Einrichtung solch einer Grundstruktur verhindern würden. Zweitens geht Rawls in seiner Theorie von Menschen aus, die sich vollständig an den festgelegten Gerechtigkeitsgrundsätzen orientieren. Sie stützen aktiv die gerechte Grundstruktur und handeln nicht im Widerspruch zu ihr.⁴⁹

Gleichzeitig insistiert Rawls jedoch immer wieder, dass seine Theorie nicht nur die Frage beantworten soll, wie das

48 Rawls (1993/2003: 68–75, 212–216).

49 Rawls (1971/1979: 494; 2001/2006: 46–52).

Ideal einer gerechten Gesellschaft aussehen könnte. Vielmehr geht es ihm darum, das Ideal einer gerechten Gesellschaft zu formulieren, die gleichzeitig auch stabil sein kann.⁵⁰ Diese Forderung nach der Stabilität der Gesellschaft führt ihn zu einer Reihe miteinander verbundener Annahmen, die gemeinsam die Stabilität der gerechten Gesellschaft gewährleisten sollen. Das sind insbesondere die Annahmen des vernünftigen Pluralismus, des übergreifenden Konsenses und der Konzentration auf die Grundstruktur als Gegenstand der Gerechtigkeit. Die dahinterliegende Überlegung lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: In liberalen Gesellschaften gibt es vernünftige Meinungsverschiedenheiten über grundlegende religiöse, philosophische und moralische Fragen, weil diese mit epistemischen und normativen Unsicherheiten belastet sind. Eine politische Gerechtigkeitstheorie muss daher für alle vernünftigen Personen unabhängig von ihren grundlegenden normativen Positionen zu diesen grundlegenden Fragen akzeptabel sein. Es bedarf daher eines übergreifenden Konsenses über politische Gerechtigkeit auf der Grundlage ganz verschiedener religiöser, philosophischer und moralischer Lehren.⁵¹

Solange es um einen Konsens geht, der sich auf die gerechte Einrichtung der sozialen und politischen Grundstruktur beschränkt, ist die Wahrscheinlichkeit einer Einigung und damit auch einer langfristig stabilen und gerechten Gesellschaft größer als bei einem Konsens, der auch das individuelle Handeln der Menschen jenseits der Grundstruktur und ihres Einflusses darauf umfassen soll. Damit lässt sich im Rahmen der idealen Gerechtigkeitstheorie von Rawls eine Antwort auf die von Cohen vorgebrachte Kritik am Anreizargument geben. Es

50 Rawls (1971/1979: 539–541; 1993/2003: 230f.; 2001/2006: 281–286).

51 Rawls (1993/2003: 239–244; 2001/2006: 63–67).

ist keinesfalls schizophran, auf der Ebene der Grundstruktur die Besserstellung der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder zu unterstützen, aber dasselbe auf der Ebene des individuellen Handelns nicht gutzuheißen. Die Besserstellung der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder muss nicht Teil der religiösen, philosophischen oder moralischen Lehre einer Bürgerin sein. Trotzdem kann sie auf der politischen Ebene anerkennen, dass diese Regelung für das Erreichen eines übergreifenden Konsenses und damit einer stabilen und gerechten politischen Ordnung notwendig ist.⁵²

Cohen verfügt allerdings noch über eine Möglichkeit, auf dieses Argument von Rawls zu antworten, obwohl er das meiner Kenntnis nach nirgends explizit tut. Er kann einfach bestreiten, dass es tatsächlich vernünftige Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Frage geben kann, ob alle Menschen ungefähr dasselbe Einkommen erzielen und sich die Talentierte trotzdem stets für die gesellschaftlich nützlichste Arbeit entscheiden sollten. Wenn das zuträfe, dann bräuchte eine Gesellschaft, die aus vernünftigen Bürgerinnen und Bürgern besteht, keine zusätzlichen Anreize, um talentierte Menschen dazu zu bewegen, für ein durchschnittliches Einkommen ihre Berufswahl danach auszurichten, was gesamtgesellschaftlich betrachtet besonders nützlich erscheint. Dafür spricht immerhin noch, dass Rawls nicht ausschließt, dass es jenseits einer gerechten Grundstruktur im Rahmen einer politischen Konzeption von Gerechtigkeit auch lokale Gerechtigkeitsfragen gibt, für die sich ein übergreifender Konsens finden lässt. Rawls selbst beschäftigt sich im Rahmen seiner Gerechtigkeitstheorie einfach nicht mit dieser Problematik und lässt sie bewusst offen.⁵³

52 Ähnlich argumentiert Kok-Chor Tan (2004; 2012: 54ff.).

53 Rawls (1971/1979: 24ff; 2001/2006: 32ff.).

Ich glaube allerdings, dass sich eine Reihe von Gründen anführen lässt, warum es einen vernünftigen Pluralismus bezüglich der Frage gibt, ob es aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive legitim ist, wenn talentierte Menschen einen Anspruch auf höhere Einkommen geltend machen. Drei Gründe möchte ich hervorheben. Erstens kann es unterschiedliche Meinungen bezüglich der Frage geben, ob Talente eine Quelle von Einkommensunterschieden sein dürfen oder nicht. Zwar sind Talente unverdient, aber sie sind dennoch ein fester Bestandteil der Persönlichkeit eines Menschen und gehen zudem nicht auf ungerechte soziale Institutionen zurück. Ich denke, dass diese gewissermaßen soziale Unschuldigkeit von Talenten einen Grund dafür liefern kann, auf sie zurückgehende sozioökonomische Unterschiede für legitim zu halten, wenn diese Unterschiede nicht zu groß ausfallen. Die Tatsache, dass Talente selbst unverdient sind, trägt demgegenüber dann nichts mehr aus. Hinzu kommt noch, dass es bei spezifischen Fähigkeiten, wie der Chirurgenkunst, sehr schwierig ist, in irgendeiner Weise angemessen anzugeben, welchen Anteil das Talent und welchen Anteil eigene vergangene Leistungen an der Entwicklung dieser Fähigkeit besitzen. Hier lässt sich argumentieren, dass es besser ist, den Einfluss von Talenten und nicht den Einfluss der eigenen Leistung zu unterschätzen, um die Leistung der Menschen in jedem Fall angemessen zu würdigen.⁵⁴

Der zweite Grund für vernünftige Meinungsverschiedenheiten geht auf die Idee der moralischen Arbeitsteilung zurück. Der Punkt hier ist die alte liberale Idee, dass es einen öffentlichen und einen privaten Raum geben muss und der private Raum nicht unbedingt vollständig von moralischen Ansprüchen befreit, gegenüber dem öffentlichen Raum jedoch deutlich da-

54 Dafür argumentiert beispielsweise David Miller (1996; 2003).

von entlastet ist. Nur so lassen sich moralische Ansprüche und die Möglichkeit, eine individuelle Vorstellung vom gelingenden Leben zu verfolgen, auf widerspruchsfreie Weise miteinander vereinbaren. Die kategorische Trennung von Privatsphäre und öffentlichem Raum ist vielleicht etwas zu schematisch und trifft in ihrer idealtypischen Form nur für sehr wenige Bereiche zu. Doch das Argument behält auch dann seine Kraft, wenn man zugesteht, dass es sich bei vielen gesellschaftlichen Bereichen um Mischformen handelt, in denen öffentliche und private Ordnungen in unterschiedlich dominanter Weise zusammenkommen.⁵⁵

Die ökonomische Sphäre nun wird traditionellerweise eher dem privaten Bereich in dem Sinne zugeordnet, dass sich die Menschen zunächst nicht öffentlich als Bürgerinnen begegnen, sondern vor allem privat als Konsumenten, Produzentinnen und Vertragspartner. Dies könnte einen Grund für die Annahme liefern, dass hier weniger strenge moralische Ansprüche herrschen als im öffentlichen Bereich der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft. Es wäre dann keineswegs problematisch, in Bezug auf die Grundstruktur egalitäre Forderungen zu stellen, dasselbe aber nicht für das individuelle Handeln am Markt zu verlangen. Zumindest kann es über diese Frage auf Grundlage der Idee der Arbeitsteilung vernünftige Meinungsverschiedenheiten geben.

Der dritte und meiner Einschätzung nach zentrale Grund hat mit der Präferenzordnung der Chirurgin und der Art und Weise zu tun, wie ihre Präferenzen zustande kommen. Cohen geht von der folgenden Präferenzordnung aus: erstens (b) Chirurgin für 60.000 Euro, dann zweitens (c) Chirurgin für 30.000 Euro, dann drittens (a) Gärtnerin für 30.000 Euro. Er bezeich-

55 Vgl. Tan (2012: 26ff.).

net das als den Standardfall. Ich halte demgegenüber jedoch ein anderes Szenario für mindestens genauso wahrscheinlich. Nehmen wir an, die junge Frau ist Egalitaristin und fragt sich daher, ob sie (a) für 30.000 Euro als Gärtnerin oder (c) für 30.000 Euro als Chirurgin arbeiten soll. Sie entscheidet sich für (a), weil ihr die Gärtnerei persönlich erfüllender erscheint (Szenario I). Option (c) erwägt sie gar nicht. Dann ist es jedoch so, dass ihr die Schlechtestgestellten das Angebot machen könnten, nicht als Gärtnerin, sondern stattdessen für 60.000 Euro als Chirurgin zu arbeiten.⁵⁶ Der Grund für dieses Angebot aus Sicht der Schlechtestgestellten ist, dass sie selbst mehr davon hätten, wenn die junge Frau als Chirurgin arbeitet und sie ihr einen Anreiz dafür liefern müssen, von ihrer ursprünglichen Präferenz für die Gärtnerei abzuweichen (Szenario II).

Wichtig ist nun zu sehen, dass dieses Szenario II auch Auswirkungen auf eine andere Person hat, die tatsächlich die Präferenzordnung von Cohen besitzt: (b) Chirurgin für 60.000 Euro, dann (c) Chirurgin für 30.000 Euro, dann (a) Gärtnerin für 30.000 Euro. Sie kann dann ebenfalls den Schlechtestgestellten aus einer egalitaristischen Erwägung heraus die Entscheidung überlassen und dabei allerdings die Option (c) ausschließen. Denn warum sollte sie aufgrund ihrer subjektiven Präferenzordnung für 30.000 Euro als Chirurgin arbeiten müssen, während andere aufgrund einer anderen Präferenzordnung dafür 60.000 Euro bekommen? Sie lässt allerdings offen, ob ihr eine Stelle als Chirurgin für 60.000 Euro angeboten wird oder nicht. Aus Sicht der Schlechtestgestellten wäre dies schon aus Konsistenzgründen allerdings die präferierte Wahl, so dass die

56 Daniel Hausman (2012) argumentiert für die Relevanz der Frage, wie Präferenzen zustande kommen. Das zeigt sich deutlich an diesem Beispiel.

junge Frau auch in diesem Szenario III das Angebot bekommt, für 60.000 Euro als Chirurgin zu arbeiten.

I.	II.	III.
talentierte Chirurgin  (a) (b) (c)	talentierte Chirurgin  Schlechtestgestellten  {(a) v (c)} (b)	talentierte Chirurgin  {(a) v (b)} (c)  Schlechtestgestellten  (a) (b) (c)

Cohen müsste irgendwie zeigen, dass es für die Schlechtestgestellten normativ unangemessen ist, sich vor dem Hintergrund der Präferenzen der jungen Frauen in Szenario II und III bewusst für Einkommensungleichheit zu entscheiden. Ich sehe jedoch nicht, wie solch ein Argument aussehen könnte. An Szenario III zeigt sich noch ein anderer wichtiger Punkt. In diesem Szenario schließt die junge Frau Option (c) aus, weil sie gegenüber einer anderen Frau nicht auf unfaire Weise benachteiligt werden möchte. Der Grund dafür ist nicht einmal, dass sich diese andere Frau aus Szenario II nicht an Gerechtigkeitsprinzipien orientiert, sondern einfach nur, dass sie eine andere Präferenzordnung besitzt. Allerdings müssen unter nichtidealen Bedingungen auch Egalitaristen damit rechnen, dass andere Akteure aus ihrer egalitaristischen Sicht als egoistisch handelnd

aufzufassen sind. Sie haben dann einen Grund, für sich ebenfalls das höhere Gehalt zu beanspruchen, um nicht einseitig benachteiligt zu werden, wie ja auch Homann argumentiert hatte. Cohen könnte gegen diesen letzten Punkt einwenden, dass dies kein gültiges Argument darstellt, weil Rawls ideale Gerechtigkeitstheorie betreibt, in der er bewusst die vollständige Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien voraussetzt. An dieser Stelle kann man natürlich von Rawls selber abweichen und darauf insistieren, dass Gerechtigkeitstheorie methodisch nichtideal arbeiten und die Nichtbefolgung von Gerechtigkeitsprinzipien systematisch berücksichtigen müsste, wie es beispielsweise Amartya Sen vorschlägt oder die deutschsprachige Wirtschaftsethik schon lange tut.⁵⁷

Allerdings kann man auch im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie von Rawls auf Cohens Einwand gegen den letzten Punkt mit der Nichtbefolgung antworten, dass es sich auch bei seiner idealen Gerechtigkeitstheorie um eine realistische Utopie handeln soll.⁵⁸ Insofern könnte die Annahme der vollständigen Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien ein zusätzliches Argument für die Beschränkung auf die Grundstruktur darstellen, weil diese Annahme dann realistischer ist als die Annahme, dass sich die Akteure auch in anderen Kontexten vollständig an die Gerechtigkeitsprinzipien halten. Damit zeigt sich, dass die Strategie von Cohen in seiner Kritik an Rawls gescheitert ist. Doch was folgt daraus für die wirtschaftsethische Verortung von Anreizen?

57 Vgl. Sen (2006) und dazu Neuhäuser (2015).

58 Rawls (1999/2002: 4–15).

4. Die Normativität des Anreizarguments

Trotz der Tatsache, dass die Diskussion zwischen Rawls und Cohen im Rahmen idealtheoretischer Überlegungen stattfindet und auf den Voraussetzungen einer egalitaristischen Gerechtigkeitstheorie beruht, ergeben sich aus dieser Debatte unmittelbar Konsequenzen für die wirtschaftsethische Beurteilung der Rolle von Anreizstrukturen: Erstens sind Anreizstrukturen ein zentrales Element auch einer wohlgeordneten Gesellschaft. Zweitens gibt es illegitime Anreize, deren Befolgung moralisch kritisierbar ist. Drittens lässt sich die Frage, welche Anreize legitim sind, welche nicht legitim sind und wie nicht legitime Anreize zu bearbeiten sind, ohne Rückgriff auf eine normativ gehaltvolle Theorie nicht beantworten.

Die Integrative Wirtschaftsethik von Peter Ulrich erweckt aufgrund ihrer harmonistischen Darstellung einer einzigen Vernunft, die rein ökonomische und rein moralische Gesichtspunkte widerspruchsfrei miteinander verbindet, den Eindruck, als seien rein ökonomische Anreize gar nicht mehr nötig, wenn das Wirtschaftssystem erst einmal auf allen Ebenen dieser umfassenden Vernunft folgt.⁵⁹ Diese Annahme ist jedoch falsch, wie die hier in Anlehnung an Rawls vorgebrachte Kritik an Cohen gezeigt hat. Es gibt immer legitime Interessengegensätze, die dazu führen, dass wichtige Wohlfahrtseffekte ausbleiben können, wenn Menschen nicht durch ökonomische Anreize dazu

59 Ich will mit dieser Unterscheidung nicht zum Ausdruck bringen, dass es so etwas wie zwei getrennte Sphären oder Systeme der Moral und Ökonomie gibt. In moralischen Erwägungen sind ökonomische Gründe natürlich zu berücksichtigen, aber in ökonomischen Erwägungen sind auch moralische Gründe zu berücksichtigen. Selbstverständlich scheint mir demgegenüber zu sein, dass es einen Unterschied zwischen moralischen und ökonomischen Gründen gibt. Das zu bestreiten wäre dem common sense und allgemeinen Sprachgebrauch gegenüber sehr revisionistisch und daher in hohem Maße erklärungsbedürftig.

gebracht werden, ihre Interessen auf diejenigen Handlungsoptionen auszurichten, die den größeren Beitrag zu gesellschaftlichen Zielen leisten. Die Integrative Wirtschaftsethik erweist sich an diesem Punkt in ihrer Vernachlässigung der bleibenden Bedeutung von Anreizstrukturen als einseitig und deutlich utopischer als die ideale Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, die ausdrücklich als realistische Utopie angelegt ist.

Andererseits zeigt die Kritik von Cohen an Rawls auch, dass zwischen zwei Typen von Anreizstrukturen unterschieden werden muss. Einerseits gibt es Anreizstrukturen, die auch von den Schlechtestgestellten akzeptiert werden und die daher allen betroffenen Menschen gegenüber rechtfertigbar sind. Andererseits gibt es jedoch Anreizstrukturen, die Cohen als Geiselnahme bezeichnet und die generell darauf beruhen, dass Akteure ihre Marktmacht auf illegitime Weise ausnutzen.⁶⁰ In einer wohlgeordneten Gesellschaft wären diese Akteure entweder gar nicht in der Lage oder zumindest nicht bereit, derartige Anreize für ihre Zwecke auszunutzen, weil das den Schlechtestgestellten gegenüber nicht rechtfertigbar wäre.

An dieser Stelle gilt es, normativ verschiedene Fälle zu unterscheiden. Erstens kann es unter nichtidealen Bedingungen illegitime Anreizstrukturen geben, bei denen die Akteure aber trotzdem darin gerechtfertigt sind, den illegitimen Anreizen in ihrem individuellen Handeln zu folgen, weil die Kosten der Alternative für sie inakzeptabel wären.⁶¹ In diesem Fall stellt es offensichtlich eine ordnungspolitische Aufgabe dar, die Fehlansätze abzustellen. Das ist auch die Position von Karl Homann.

60 Vgl. Cohen (2008: 38–41).

61 Verantwortungstheoretisch ist an dieser Stelle von Zwängen die Rede. Was jedoch Zwänge darstellt und was nicht, ist von Grenzfällen abgesehen stets eine normativ zu beantwortende Frage. Vgl. Frankfurt (1973).

Zweitens kann es aber auch sein, dass die Akteure nicht darin gerechtfertigt sind, den illegitimen Anreizen zu folgen. Das ist immer dann der Fall, wenn von ihnen vernünftigerweise erwartet werden kann, die damit verbundenen Mehrkosten zu tragen. Diese Möglichkeit blendet Homann aus. Innerhalb dieses zweiten Falls ist noch einmal eine Unterscheidung nötig. Denn aus einer realistische Erwägungen berücksichtigenden Perspektive ist damit noch nicht geklärt, auf welche Weise solche illegitimen Anreize abgestellt werden sollen. Denkbar ist hier einerseits ein Wirtschaftsethos, der die Akteure an moralische Vorgaben bindet und Zuwiderhandeln vor allem sozial oder ständeethisch sanktioniert. Andererseits wäre auch wieder eine ordnungspolitische Lösung denkbar, die die illegitimen Anreize durch rechtliche Sanktionsmechanismen oder auf andere Weise durch Umbau der Institutionen abstellt. Beispiele dafür sind etwa Mechanismen der kollektiven Selbstregulierung auf globaler Ebene auf der Grundlage der UN Global Compact oder der UN Guiding Principles on Business and Human Rights.⁶²

Welche Lösung jeweils die bessere ist, scheint mir vom Einzelfall abzuhängen. Daher bietet es sich für wirtschaftsethische Überlegungen auch an, einzelne Fälle zu diskutieren. Grundsätzlich gilt jedoch, dass die moralische Diskussion illegitimer Anreize und die Kritik an der ungerechtfertigten Befolgung oder sogar Einrichtung illegitimer Anreize durchaus eine wichtige gesellschaftspolitische Ressource darstellt. An dieser Stelle zeigt die Ordnungsethik nach Karl Homann eine gewisse Schwachstelle, weil sie diese Ressource grundsätzlich vernachlässigt.⁶³ In ihrer eigenen Sprache ausgedrückt kann man sagen,

62 Vgl. Ruggie (2013).

63 Diese Schwachstelle wird auch daran deutlich, dass sich Homann ausschließlich auf das Problem der „Erosion der Moral durch Moralisieren“ (2014: 64) konzentriert. Das ist durchaus eine reelle Gefahr. Aber

dass erst die stets wiederholte moralische Kritik bestimmter Spielzüge als illegitim die generelle Bereitschaft entstehen lässt, die Spielregeln zu ändern.⁶⁴

Welche Anreizstrukturen legitim sind und welche nicht, wann Akteure darin gerechtfertigt sind, illegitimen Anreizen zu folgen und wann nicht, wann es besser ist, illegitime Anreizstrukturen durch ordnungspolitische Maßnahmen oder durch ein Ethos ökonomischer Sittlichkeit zu bearbeiten, das alles sind auch normative Fragen. Ohne eine klare normative Fundierung wird die Wirtschaftsethik nicht in der Lage sein, diese Fragen zu beantworten bzw. dem öffentlichen Diskurs wohlervogene Antwortvorschläge zu unterbreiten. Dabei müssen verschiedene wirtschaftsethische Ansätze nicht ihren Anspruch auf ihren wissenschaftlichen Standpunkt aufgeben, wenn sie sich diesen Fragen zuwenden.⁶⁵ Vielmehr können sie sich aufgrund be-

zugleich kann ein moralischer Diskurs auch die Präferenzordnung von Akteuren stark beeinflussen und dadurch die Werte innerhalb spieltheoretischer Szenarien stark verändern. Diese tendenzielle Blindheit der Ordnungsethik gegenüber der praktischen Funktion moralischer Diskurse ist allerdings ein Punkt, der einer eigenen systematischen Auseinandersetzung bedarf.

- 64 Ingo Pies (1993; 2000) erkennt in seinen Arbeiten ausdrücklich eine dritte Ebene an, in der über die Spielregeln reflexiv delibertiert wird. Meiner Einschätzung nach sind seine drei Ebenen jedoch zu strikt voneinander getrennt, weil Handlungen auf den anderen beiden Ebenen als Kommunikation auf der dritten Ebene gedeutet werden können, beispielsweise bestimmte Konsumformen oder arbeitsrechtliche Regelanwendungen. Auch moralische Kritik ist dann ein Teil des Spiels, der Auswirkungen auf die Regelsetzung hat.
- 65 In der gegenwärtigen normativen Ethik werden drei Theorieströmungen unterschieden: Realismus, Konstruktivismus und Emotivismus (vgl. Wallace 2011). Die ersten beiden Ansätze gehen grundsätzlich von der Wahrheitswertfähigkeit und damit Wissenschaftstauglichkeit normativer Sätze aus. Selbst beim Emotivismus argumentieren die überzeugendsten Ansätze für die Wahrheitswertfähigkeit von normativen Aussagen, so zum Beispiel der Quasi-Realismus von Blackburn (1998).

stimmter normativer Hintergrundannahmen als wissenschaftliche Ausarbeitung bestimmter Standpunkte innerhalb des Rahmens eines vernünftigen Pluralismus verstehen und damit den Anspruch erheben, den öffentlichen Diskurs wissenschaftlich zu bereichern.⁶⁶

Literatur

Karl-Otto Apel (1990): „Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität“, in ders.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp Verlag.

Elisabeth Anderson (1993): *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press.

Michael Abländer (2013): *Wirtschaft*, de Gruyter.

Michael Abländer/Hans Nutzinger (2010): „Der systematische Ort der Moral ist die Ethik! Einige kritische Anmerkungen zur ökonomischen Ethik Karl Homanns“, in *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 11/3: 226–248.

Seyla Benhabib, (1992): *Situating the Self*, Routledge.

Thomas Beschorner (2006): „Ethical Theory and Business Practices: The Case of Discourse Ethics“, in *Journal of Business Ethics* 66: 127–139.

Ken Binmore (2009): *Rational Decisions*, Princeton University Press.

Ken Binmore (2013): *Spieltheorie*, Reclam Verlag.

Simon Blackburn (1998): *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press.

Joseph Carens (1981): *Equality, Moral Incentives, and the Market*, University of Chicago Press.

Joseph Carens (1986): „Rights and Duties in an Egalitarian Society“, in *Political Theory* 14: 31–49.

66 Dafür steht meiner Einschätzung nach das Forschungsprogramm von Amartya Sen. Vgl. dazu Putnam (2002) und Walsh (2003).

- Gerald A. Cohen (1997): „Where the Action is“, in *Philosophy and Public Affairs* 26/1: 3–30.
- Gerald A. Cohen (2000): *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press.
- Gerald A. Cohen (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press.
- Harry Frankfurt (1973): „Coercion and Moral Responsibility“, in Ted Honderich (Hg.): *Essays on Freedom of Action*, Routledge and Kegan Paul 1973: 65–86.
- Daniel Hausman (2012): *Preference, Value, Choice, and Welfare*, Cambridge University Press.
- Friedrich von Hayek (1944/2007): *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press.
- Friedrich von Hayek (1960/2006): *The Constitution of Liberty*, Routledge.
- Joseph Heath, (2001): *Communicative Action and Rational Choice*, MIT Press.
- Thomas Hobbes (1651/2011): *Leviathan Teil I und II*, Suhrkamp Verlag.
- Karl Homann (1990): „Wettbewerb und Moral“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 23–44.
- Karl Homann (1993): „Wider die Erosion der Moral durch Moralisieren“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 3–20.
- Karl Homann (1995): „Ordnungsethik“, in ders.: *Anreize und Moral*, hg. von Christoph Lütge, Lit Verlag 2003: 137–165.
- Karl Homann (1997a): „Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 107–135.
- Karl Homann (1997b): „Die Bedeutung von Anreizen in der Ethik“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 187–210.
- Karl Homann (1999a): „Zur Grundlegung einer modernen Gesellschafts- und Sozialpolitik. Das Problem der ‚sozialen Ordnung‘“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 211–239.

- Karl Homann (1999b): „Moralität und Vorteil“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 176–186.
- Karl Homann (2000a): „Taugt die abendländisch-christliche Ethik noch für das 21. Jahrhundert?“, in ders.: *Anreize und Moral*, hg. von Christoph Lütge, Lit Verlag 2003: 3–25.
- Karl Homann (2000b): „Die Bedeutung von Dilemmastrukturen für die Ethik“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 94–106.
- Karl Homann (2001a): „Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln“, in ders.: *Vorteile und Anreize*, hg. von Christoph Lütge, Mohr Siebeck 2002: 243–266.
- Karl Homann (2001b): „Wirtschaftsethik: Dient die Moral dem eigenen Vorteil?“, in ders.: *Anreize und Moral*, hg. von Christoph Lütge, Lit Verlag 2003: 167–180.
- Karl Homann (2008): „Was bringt die Wirtschaftsethik für die Ethik?“, in *Diskussionspapier Nr. 2008-4 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, hg. von Ingo Pies, Halle 2011.
- Karl Homann (2014): *Sollen und Können: Grenzen und Bedingungen der Individualmoral*, European University Press.
- Karl Homann/Andreas Suchanek (2005): *Ökonomik. Eine Einführung*, Mohr Siebeck.
- Gregory S. Kavka (1983): „Hobbes’s War of All Against All“, in *Ethics* 93/2: 291–310.
- Gregory S. Kavka (1986): *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press.
- Christoph Lütge (2014): *Ethik des Wettbewerbs: Über Konkurrenz und Moral*, Beck Verlag.
- David Miller (1996): „Two Cheers for Meritocracy“, in *Journal of Political Philosophy* 4/4: 277–301.
- David Miller (2003): „Comparative and Noncomparative Desert“, in Serena Olsaretti (Hg.): *Desert and Justice*, Oxford University Press 2003: 25–44.
- Christian Neuhäuser (2015): „Amartya Sens Beitrag zu einer praktischen Wirtschaftsethik“, in *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 14/2: 198–214.

- Ingo Pies (1993): *Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus*, Mohr Siebeck.
- Ingo Pies (2000): *Ordnungspolitik in der Demokratie. Ein ökonomischer Ansatz diskursiver Politikberatung*, Mohr Siebeck.
- Ingo Pies (2010): „Karl Homanns Programm einer ökonomischen Ethik: ‚A View from Inside‘ in zehn Thesen“, in *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 11/3: 249–261.
- Ingo Pies (2011a): „Die zwei Pathologien der Moderne – Eine ordonomische Argumentationsskizze“, in *Diskussionspapier Nr. 2011–14 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, hg. von Ingo Pies, Halle 2011.
- Ingo Pies (2012): „Wie kommt die Normativität ins Spiel? – Eine ordonomische Argumentationsskizze“, in Ingo Pies (Hg.): *Regelkonsens statt Wertekonsens: Ordonomische Schriften zum politischen Liberalismus*, Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2012: 3–53.
- Pogge, Thomas (2008): „Making War on Terrorists. Reflections on Harming the Innocent“, in *Journal of Political Philosophy* 16/1: 1–25.
- Hilary Putnam (2002): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Harvard University Press.
- John Rawls (1971/1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Verlag.
- John Rawls (1993/2003): *Politischer Liberalismus*, Suhrkamp Verlag.
- John Rawls (1999/2002): *Das Recht der Völker*, Verlag de Gruyter.
- John Rawls (2001/2006): *Gerechtigkeit als Fairness*, Suhrkamp Verlag.
- Alexander Rosenberg (2012): *Philosophy of Social Science*, Westview Press.
- John Ruggie (2013): *Just Business: Multinational Corporations and Human Rights*, W.W. Norton & Company.
- Thomas Schmidt (2011): „Deontologische Ethik“, in Ralf Stoecker/Christian Neuhäuser/Marie-Luise Raters (Hg.): *Handbuch Angewandte Ethik*, Metzler: 43–49.
- Joseph Schumpeter (1942/2005): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, UTB.

- Amartya Sen (2006): „What Do We Want From a Theory of Justice?“, in *Journal of Philosophy* 103/5: 215–238.
- Amartya Sen (2010): *Die Idee der Gerechtigkeit*, Beck Verlag.
- Andreas Suchanek (2001): *Ökonomische Ethik*, Mohr Siebeck Verlag.
- Kok-Chor Tan (2004): „Justice and Personal Pursuits“, in *The Journal of Philosophy* 101/7: 331–362.
- Kok-Chor Tan (2012): *Justice, Institutions, and Luck*, Oxford University Press.
- Peter Ulrich (1989): „Wirtschaftsethik zwischen Moralismus und Ökonomismus – der dritte Weg einer sozialökonomischen Vernunftethik“, in *Zeitschrift für Sozialökonomie* 81: 20–27.
- Peter Ulrich (1997): *Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Haupt Verlag.
- Peter Ulrich (2000): „Integrative Wirtschaftsethik im Rationalitätenkonflikt“, in *Ethik und Sozialwissenschaften* 11/4: 631–642.
- Peter Ulrich (2001): „Wirtschaftsbürgerkunde als Orientierung im politisch-ökonomischen Denken“, in www.sowi-online.de 2/2001.
- Peter Ulrich (2002): „Ist die Weltwirtschaft gnadenlos? Ist sie es ‚zwingend‘? Wie sind Weichen zu stellen für eine lebensdienliche Wirtschaft?“, in Annette Dietschy/Beat Dietschy (Hg.): *Kein Raum für Gnade?* Lit Verlag 2002: 130–154.
- Peter Ulrich (2005): „Wirtschaftsbürgerrechte als sozioökonomische Voraussetzung einer voll entfalteten Bürgergesellschaft“, in *ethica – Wissenschaft und Verantwortung* 13/1: 13–34.
- Peter Ulrich (2006): „Politische Ökonomie, wirtschaftsethisch rekonfiguriert: Funktionale Systemökonomie im Kontext praktischer Sozialökonomie“, in *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 7/2: 164–182.
- Peter Ulrich (2008): „Auf der Suche nach der ganzen ökonomischen Vernunft: Der St. Galler Ansatz der integrativen Wirtschaftsethik“, in Wolfgang Kersting (Hg.): *Moral und Kapital: Grundfragen der Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Mentis: 61–75.
- Peter Ulrich (2010): *Zivilisierte Marktwirtschaft: Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Haupt Verlag.

-
- Peter Ulrich (2011): „Zivilisierte Marktwirtschaft: Ein wirtschaftsbürgerliches Leitbild“, in *Der blaue Reiter – Journal für Philosophie* 30: 46–51.
- Jay Wallace (2011): „Konzeptionen der Normativität: Einige grundlegende philosophische Fragen“, in Rainer Forst/Klaus Günther (Hg.): *Die Herausbildung normativer Ordnungen*, Campus Verlag: 33–56.
- Vivian Walsh (2003): „Sen after Putnam“, in *Review of Political Economy* 15/3: 315–394.

Einleitung: Sportphilosophie

ALEXANDER BAGATTINI, MÜNCHEN

Zusammenfassung: Der Sport korreliert als ein viele gesellschaftlichen Bereiche tangierendes Phänomen mit einer Reihe von Werten, die von philosophischem Interessen sind, wie unter anderem dem Wert der Gerechtigkeit (Fairness), der Gesundheit, der Natürlichkeit, der Autonomie oder des Wohlergehens. Die in diesem Band vorliegenden Aufsätze von Volker Schürmann, Claudia Pawlenka und Benjamin Huppert & Joachim Wündisch gehen partiell auf einige dieser Werte ein und diskutieren sie im Rahmen aktueller philosophischer Debatten.

Schlagwörter: Sport, Ethik, Enhancement, Natürlichkeit, Fairness

Sport ist ein fast alle gesellschaftlichen Bereiche durchziehendes Phänomen: manche Menschen verdienen mit Sport ihren Lebensunterhalt, andere betreiben ihn privat, Kinder verbringen oftmals einen Großteil ihrer Freizeit in Sportvereinen und Erwachsene sind manchmal bis ins hohe Alter sportlich aktiv, Sport ist ein Politikum, er ist Freizeitvergnügen, gleichermaßen ist er Gegenstand medialer Berichterstattung und Kritik, in vielen Fällen gilt er als etwas Positives, weil er etwa der Gesundheit dient, oder als Ausdruck des authentischen menschlichen Strebens nach Höchstleistung und Wettbewerb, andererseits sehen viele oftmals mit dem Sport einhergehende Verhaltensweisen wie Doping, Korruption oder die Kommerzialisierung von Wettbewerben als Verfallsformen guter menschlicher Pra-

xis. Man kann Sport in diesem Sinn mit einigem Recht als ein sehr komplexes gesellschaftliches Phänomen bezeichnen; komplex, weil er in so vielen Bereichen beheimatet ist, weil er viel mit dem modernen Selbstverständnis des Menschen zu tun hat, und letztlich, weil er in diverse, höchst kontroverse normative Diskurse führt.

Sport weist etwa eine Nähe zu anderen Bereichen wie der Kunst, der Ästhetik oder dem Spiel auf. Man spricht bei Athletinnen und Athleten oftmals davon, dass sie ihren Sport besonders elegant ausüben, oder auch davon, dass Sportlerinnen und Sportler besonders schöne Körper haben. Es ist allerdings klar, dass diese ästhetischen Bewertungen nicht den Kern des Sports treffen. Sportlerinnen und Sportler wollen letztlich Wettkämpfe gewinnen. D. h. sie wollen nicht nur spielen und auch nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, für ihr Äußeres bewundert werden, sondern sie wollen sich mit anderen Athletinnen und Athleten in Wettkämpfen messen und diese nach Möglichkeit gewinnen. Sport ist in diesem Sinn ein durch die Idee des Wettkampfes definierter Kontext. Ein Wettkampf ist kein bloßer Kampf, sondern ein Kampf nach Regeln. Wenn zwei Boxer sich im Ring treffen, dann fallen sie nicht, wie beim Straßenkampf, übereinander her, sondern sie kämpfen nach Regeln. Sport, Wettkampf und Regeln stehen daher in einem analytischen Verhältnis zum Begriff der Fairness. Regeln gelten für alle an sportlichen Wettkämpfen Teilnehmenden gleich und dies stellt eine Vergleichbarkeit der sportlichen Leistungen verschiedener Athletinnen und Athleten sicher. Der Sport scheint daher begrifflich Werte wie Leistung, Wettkampf und Fairness zu implizieren. Es gibt noch weitere Werte, die zumindest in einem engen Verhältnis zum Sport stehen. So weist das Olympische Komitee in seiner „Lausanne declaration“ auf den Wert der Natürlichkeit sportlicher Leistungen hin, was vor allem als norma-

tiver Grund für das Dopingverbot (bzw. das Verbot von Mitteln zur unnatürlichen Leistungssteigerung) herangezogen wird. Wie in anderen Feldern der Ethik führt die Einführung des Natürlichkeitsbegriffs auch in der Sportphilosophie in diverse weiterführende Kontroversen, die vor allem mit der notorisch problematischen Grenze zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit zusammenhängen. Weitere Werte, die oftmals mit Sport in Verbindung gebracht werden, sind Gesundheit, Sicherheit oder auch die sozial integrative Funktion des Sports.

Die Aufsätze in diesem Zeitschriftenschwerpunkt behandeln selektiv einige der angesprochenen Themenfelder. Die ersten beiden Aufsätze von Volker Schürmann und Claudia Pawlenka diskutieren die Frage nach den grundlegenden Werten des Sports, während der darauf folgende Aufsatz von Joachim Wündisch und Benjamin Huppert Themen der Gerechtigkeits-*theorie* berührt.

Volker Schürmann geht in seinem Aufsatz „Das Maß des Sports“ von der grundsätzlichen Überlegung aus, dass soziale Praktiken nicht von Natur aus bestehen, sondern in ihrer normativen Struktur das Produkt kultureller Prozesse sind. In diesem Sinn verfolgt Schürmann eine moderat konstruktivistische These, die nicht auf metaphysische oder ontologische Kategorien wie die der Natur zurückgreift. Unsere Unterscheidung der Dinge, die wir in der Welt vorfinden, geht für Schürmann daher auch nicht auf ontische Unterschiede dieser Dinge zurück, sondern auf kulturell und historisch wandelbare Vergleichsmaßstäbe. Schürmann zufolge gilt dies auch für den Sport als sozialer Praxis. Der Sport sei gerade hinsichtlich der Grenzen dessen, was wir als akzeptable Veränderung unserer natürlichen Basis akzeptieren wandelbar, weshalb man ihn per se als eine Form des täglichen Enhancements betrachten könne. Die kategorialen Grenzen des Sports verlaufen Schürmann zufolge nicht

entlang vermeintlich natürlicher Leistungsgrenzen, sondern sind durch die Regeln bestimmt, die sportliche Leistungen vergleichbar machen. In diesem Sinn steht in Schürmanns Analyse die Idee des Fairplay, relativ zu den Regeln, im Zentrum. Natürliche Leistungsgrenzen zu akzeptieren wäre dann ein extrinsischer, instrumenteller Wert. Für Schürmann ist es nicht die Natürlichkeit sportlicher Leistungen, die beispielsweise Enhancement kritikwürdig erscheinen lässt; vielmehr verhält es sich umgekehrt: wir sollten natürliche Leistungsgrenzen zumindest als historische Fixpunkte unserer sportlichen Praxis anerkennen, weil ansonsten eine Vergleichbarkeit sportlicher Leistungen nicht mehr möglich ist.

Claudia Pawlenka vertritt in ihrem Aufsatz „Über den Sinn und das Selbstverständnis der Sportphilosophie – allgemeine und konkrete Überlegungen am Beispiel der Natürlichkeit“ die gegenläufige These zu der von Schürmann, nämlich dass Sport wesentlich auf den Wert der Natürlichkeit verwiesen ist. Hierbei verfolgt Pawlenka ein doppeltes Ziel: zum einen möchte sie den Begriff der Natürlichkeit als sportethischen Begriff verteidigen, zum anderen möchte sie zeigen, dass die Ergebnisse einer sportethischen Beschäftigung mit dem Natürlichkeitsbegriff auch von allgemeinem philosophischen Interesse ist. Pawlenka betrachtet den Wert der Natürlichkeit unter anderem im Kontext anderer Werte wie Authentizität, Echtheit und Ursprünglichkeit. Im Anschluss an Rousseaus Überlegungen aus „Emil“ sieht Pawlenka die Grenze zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit auch als eine Grenze zwischen authentischen und nicht authentischen Leistungen. Diese Grenze kann für sie nicht aufgegeben werden, ohne die Idee des Sports aufzugeben. Insofern sei es die Realitätsanbindung, respektive der Bezug zu den Fakten der Welt, die das Konzept der Natürlichkeit für die Sportphilosophie attraktiv macht. Die in der sportphilosophischen

Diskussion der normativen Grenze zwischen Künstlichkeit und Natürlichkeit herausgearbeiteten Begriffe haben für Pawlenka allerdings noch eine weitere zentrale Funktion: sie können auch andere philosophische Diskurse, wie die Medizinethik oder die Philosophie der Emotionen, zu neuen Überlegungen anregen.

In ihrem Beitrag „Leistungssport und die genetische Lotterie – Die Notwendigkeit stärker differenzierter Wettkampfklassen“ gehen Benjamin Huppert und Joachim Wündisch zunächst davon aus, dass Erfolge im Leistungssport in großem Maße von der genetischen Ausstattung und anderen Eigenschaften der Athletinnen abhängig sind, auf deren Vorliegen die Kontrahenten keinen Einfluss haben. Vor diesem Hintergrund diskutieren die beiden Autoren, wie durch den Leistungssport generierte Ungleichverteilungen von Gütern vor diesem Hintergrund aus Sicht wichtiger Gerechtigkeitsvorstellungen zu bewerten sind. Dazu untersuchen sie zunächst verbreitete Intuitionen über die Bedingungen, unter denen Erfolg verdient ist. Aus diesen Intuitionen ergeben sich Anforderungen an die Zusammensetzung des Teilnehmerfeldes von Wettkämpfen, die erfüllt werden müssen, damit die Wettkampfergebnisse für gerecht gehalten werden können. Insbesondere sollten die Kontrahenten sich hinsichtlich der unverdient erworbenen Komponenten ihres Leistungspotentials gleichen. Wollte man diesem Anspruch gerecht werden, müsste der Einsatz von Wettkampfklassen deutlich ausgeweitet werden. Angesichts dieses Vorschlages stellt sich die Frage, ob Ungleichverteilungen im Leistungssport anderweitig gerechtfertigt werden können, wenn diese Anforderungen nicht erfüllt sind. Die Autoren diskutieren dies aus Sicht eines libertären Selbsteigentumsbegriffs und einer durch Rawls inspirierten Befürwortung von Ungleichheiten zugunsten der am schlechtesten gestellten Bürgerinnen im Einflussbereich des Leistungssports. Sie kommen zu dem Schluss,

dass beide Ansätze keine ausreichend starken Argumente für die Güterverteilungsmechanismen im Status quo liefern, um die Forderung nach einer weitreichenden Ausdifferenzierung von Wettkampfklassen wesentlich zu beeinträchtigen. Im dritten Teil ihres Beitrags schließlich skizzieren Huppert und Wündisch einige Hürden (und Ansätze zu deren Überwindung) auf dem Weg hin zu einem gerechteren Leistungssport.

Das Maß des Sports

VOLKER SCHÜRMAN, KÖLN

Zusammenfassung: Dem Beitrag geht es darum, den modernen olympischen Wettkampfsport als spezifische Form von Körpertechnologisierung zu charakterisieren und zugleich die Relevanz der Thematisierung des Sports für die praktische Philosophie aufzuzeigen. Dazu wird der Sport als alltäglicher und akzeptierter Fall von Körpertechnologisierung im Kontext der allgemeinen philosophischen Diskussion um Formen von Enhancement diskutiert. Die Spezifik olympisch-sportlicher Körpertechnologisierung liegt darin, dass die dort praktizierte Leistungssteigerung eine innere Norm, ein Maß im Hegel'schen Sinne hat. Olympische Leistungssteigerung ist kein maßloses Immer-schneller, Immer-höher, Immer-stärker, sondern eine Steigerung, die unter einer sportspezifischen Bedingung steht. Deshalb kann der olympische Sport kritisiert werden, indem man ihn beim Wort seiner Verfasstheit nimmt. Wenn man ihn loben oder beargwöhnen will, muss man nicht zurückgreifen auf kulturkritisch geprägte Bedenken gegen maßlose Leistungssteigerung oder zynische Gleichgültigkeit gegenüber dem, was Individuen ihren Körpern antun.

Schlagwörter: Sport, Körpertechnologisierung, Enhancement, Maß, Fairness

Das Maß des Sports

The goal of Olympism is to place sport at the service of the harmonious development of humankind, with a view to promoting a peaceful society concerned with the preservation of human dignity. (Olympic Charter [2014], Fundamental Principles of Olympism, § 2)

Die praktische Philosophie hat den Sport relativ spät als ihren Gegenstand entdeckt. Das hat sicher viele Gründe, gute und weniger gute. Einer dieser Gründe dürfte eine Folge des Umstands sein, dass der Körper in der Philosophie des 20. Jahrhunderts weitgehend ein Unthema war, Ausnahmen bestätigen diese Regel. Um nur ein einziges Symptom zu nennen: Die sog. *philosophy of mind* konnte ihren Gegenstand problemlos als „Gehirn im Tank“ modellieren. Die körperliche Dimension des personalen Erkennens und Sich-Orientierens in der Welt wurde dort als, selbstverständlich nötige, Realisierungsbedingung verhandelt, aber ging das, was *mind* als *mind* ausmacht, nichts weiter an. Jüngere Entwicklungen einer *embodied cognition* relativieren jenen Ansatz, ohne freilich immer hinreichend zwischen dem Einklagen einer nötigen Realisierungsbedingung und einem konstitutiven Moment dessen, was *cognition* meint, zu unterscheiden.

Am Körper und an körperlichen Bewegungen, und folglich auch am Sporttreiben der Personen vorbeizuthematisieren, rückt dann auch in ethischen Kontexten zuerst die spektakulären Fälle in das Blickfeld, wie etwa ethische Fragen der Bio- und Gentechnologien, Fälle schwerer Behinderung, Präimplantationsdiagnostik etc. Der Sport als alltäglicher Normalfall der Körpertechnologisierung¹ blieb lange außen vor. Das hat sich heute

¹ *Körpertechnologisierung* ist an dieser Stelle rein deskriptiv und als synonym mit *Körpergestaltung* zu verstehen. Dieser Sprachgebrauch geht u.a. mit M. Mauss und H. Plessner davon aus, dass *jedes* perso-

spürbar verändert – jedoch um den Preis, wichtige Unterschiede zwischen sportlichem und nicht sportlichem Enhancement tendenziell zu nivellieren. Der folgende Beitrag will deshalb den olympischen Wettkampfsport als eine Form der Körpertechnologisierung fassen, die sich wesentlich von anderen Formen unterscheidet.²

Sport als alltägliches Enhancement

Dass Personen Sport treiben und/oder sich und anderen zumuten, das tun zu sollen, ist heute so alltäglich wie nur irgendwas. Dass Sport Mord sei (Caysa 1996), hört man zwar noch gelegentlich, ist aber im Wesentlichen ein Vorbehalt von vorgestern. Heutzutage sind all diejenigen mit vehementen Vorbehalten konfrontiert, die vermeintlich zu wenig oder gar keinen Sport treiben – so jemand dokumentiert schon alltäglich, dass er oder sie nicht willens ist, die Arbeit an Erhalt und Weiterentwicklung der eigenen Kompetenzen auf Dauer zu stellen. Wer schon keine alltägliche Arbeit am eigenen Körper leistet, mit dem wird vermutlich auch in Sachen *lebenslanges Lernen* kein Blumentopf zu gewinnen sein; so jemand verschwendet sein Humankapital und segelt hart am Rande zum Sozialschmarotzertum. Viele Krankenkassen belohnen mittlerweile eine ›sportliche‹ Lebensführung.

nale Tun eine Körper-Technik resp. ein Körper-Haben ist. Die Rede von Technologisierung hebt daran den Aspekt der Gestaltung heraus. Zu unterscheiden ist dann davon die Rede von *Körpertechnologisierung* in einem normativ-kritischen Sinn, nämlich als zu kritisierender Versuch, personales Tun auf dieses Verhältnis von Körperhaben resp. Körpertechnik zu *reduzieren*, also das Moment von Körper-Sein zu leugnen – z.B. im Falle der philanthropischen Gymnastik.

- 2 Die Frage, ob der heute praktizierte olympische Sport dann noch ein Modus von klassisch-moderner Perfektibilität oder schon ein Modus von Enhancement ist (s.u.), müsste im Anschluss geklärt werden.

Das heißt umgekehrt: Die Fraglichkeit und Alltäglichkeit der Körperertüchtigung im und durch den zeitgenössischen Sport ist der alltägliche Fall der Einübung in die Gebräuche des Enhancement. Dies macht den Sport zu einem Analogon der Schönheitschirurgie.

Auf umfassendes Enhancement zu setzen, rennt zum einen offene Türen ein: Wer könnte etwas dagegen haben, oder auch nur fraglich oder bedenklich finden, seine eigenen Fähigkeiten kontinuierlich zu verbessern? Das einzige Bedenken, das in *dieser* Hinsicht naheliegt, ist das der sozialen Barrieren: Dass Enhancement etwas war oder noch sein könnte, das sich nur Privilegierte leisten können. Demgegenüber sollten die Türen des Enhancement allen offenstehen.

Zum anderen aber trifft umfassendes Enhancement auf Bedenkenträger aller Couleur, sei es auf moralische Bedenken oder sei es auch nur auf die Bedenken derer, die tief in rousseauistischer Kulturkritik gebadet haben, um überall Authentizitätsverluste zu wittern. Im harmlosesten Fall sind es einfach ästhetische Bedenken. Manche Fälle von Schönheitschirurgie, insbesondere dort, wo sie am einzelnen Körper auf Dauer gestellt wird, muten manchen Zeitgenossen geradezu ekelig an. Aber der Name dieser Chirurgie ist zu smart, um nicht Positives bewirkt zu haben: Früher einmal gab es eine halbwegs klare Grenze, welche Eingriffe in den Körper aus medizinischen Gründen zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit angesagt waren – und welche Eingriffe aus rein medizinischer Sicht gleichsam Luxuseingriffe waren. Es war wesentlich die Schönheitschirurgie, die diese Klarheit verwirrt hat. Dass jemand abstehende Ohren hat, mag nicht schön sein – aber ernsthaft ein Problem war es nicht. Hier gab es für Mediziner und für Krankenkassen nichts weiter zu tun; man konnte ob seiner Ohren leise wehklagen, aber es gezielte sich nicht, Gott oder

die Natur anzuklagen. Um ein Geschäft aus dieser Art von Chirurgie zu machen, das sich nicht nur an die oberen Zehntausend, sondern an uns alle richtete, mussten sich die Bedenken gegen diesen traditionellen Umgang selbst richten. Plötzlich wurden all die Fälle entdeckt, in denen die psychische Gesundheit bei abstehenden Ohren gefährdet war.

In analoger Weise trägt der Sport heute dazu bei, dass Enhancement ein allseits akzeptiertes Phänomen wird, denn er *ist* das allseits akzeptierte Paradebeispiel von nicht nur legitimer, sondern geradezu gewünschter und guter kontinuierlicher Leistungssteigerung. Nicht zuletzt deshalb ist der Sport für die sog. Angewandte Ethik interessant geworden. Diese Stütze gilt im Übrigen auch umgekehrt: Dort, wo die Art der Leistungssteigerung im Sport in Misskredit zu geraten droht, springt die Enhancement-Debatte ein und beseitigt die letzten Wahrnehmungsgrenzen zwischen Doping und Enhancement: Ein Manager werde schließlich auch nicht ob all der leistungssteigernden Substanzen beargwöhnt, die er konsumiert – was denn da die Aufregung um das Doping im Sport solle!?

Die beiden genannten Hinsichten – offene Türen, Bedenkenträger – machen zusammen die Ambivalenz des Enhancement aus: eine Freiheit, die gleichwohl reguliert sein will. Es ist zunächst schlicht und ergreifend eine zivilisatorische Errungenschaft, selbstbestimmt auch über seinen Körper zu verfügen. Dort, wo selbst der Selbstmordversuch nicht strafbar ist, mutet zunächst, und völlig berechtigt, jedes Bedenken gegen einen Eingriff in den eigenen Körper seltsam anachronistisch, ja geradezu verfassungsfeindlich an. Zugleich erinnern wir uns freilich gelegentlich (eindringlich z.B. Kobusch 2011), dass Freiheit nicht Willkür heißt und also etwas anderes meint, als nach eigenem Gutdünken tun und lassen zu können, was man will. Die wesentliche Instanz, die aus der schiefen Idee der Will-

kürfreiheit ein staatsbürgerliches Konzept von Freiheitsspielräumen macht, ist das Recht. Zum Beispiel gibt es dann einen Unterschied, und im Zweifel einen Konflikt, zwischen selbstbestimmter Verfügung über den eigenen Körper einerseits und rechtlich unzulässiger Selbstgefährdung andererseits. Solcherart Grenzen liegen nicht einfach von Natur aus fest, sondern werden rechtlich gesetzt und ggf. geschützt, weil sie implizit oder explizit die Frage beantworten, wie wir in dem Gemeinwesen, in dem wir leben, miteinander leben wollen. Weil man auf diese Frage ganz unterschiedliche Antworten geben kann, sind solche rechtlich verbürgten Grenzen umkämpft und historisch wandelbar. Zum Beispiel haben wir mühsam lernen müssen, dass Gewalt in der Ehe kein Ausdruck von Freiheit im Privaten ist, sondern eben das, als was es jetzt gilt: Gewalt, gegen die es auch und gerade im Privaten öffentliche Schutzvorrichtungen braucht. Das Recht ist zugleich auch der beste Schutz gegen Moralisierung von außen und gegen kulturkritisches Geräuene. Das Recht zieht nicht nur Grenzen zwischen dem, was rechtens und dem, was Unrecht ist, sondern hat damit immer auch eine Grenze gezogen zu dem, was erst gar keiner rechtlichen Regelung bedarf. An manchen Piercings und manchen Tattoos mögen sich die Geschmäcker scheiden, aber jenseits minimaler Hygienevorschriften gibt es hier nichts, was es rechtlich zu regeln gilt – bei Strafe eines zutiefst paternalistischen Staates, der dann noch bis in die letzten Winkel hinein die alteingesessene Kultur der Raucherkneipen ausmerzt. An solchen Orten nicht nur Grenzen innerhalb des Rechtlichen, sondern auch Grenzen zum Außen des Rechts zu respektieren und zu pflegen, macht den Rechtsstaat aus, und hier kann man durchaus zum Kulturkritiker werden, wenn sich das Klima im Miteinander in der Weise wandelt, dass jeder beliebige Nachbarschaftsstreit gleich zu einem Rechtsstreit wird.

Anliegen und methodische Hinweise

Im Folgenden soll diese grob gezeichnete Skizze in dreifacher Weise ernst genommen und auf einen systematischeren Ausdruck gebracht werden: i) gegen alle Bedenken-träger ist Enhancement ein Ausdruck personaler Freiheit und nichts, das primär zu beargwöhnen wäre; ii) gegen alle Zyniker und alle diejenigen, die im Namen von Willkürfreiheit Enhancement zu einem Geschäft im Umgang mit Humankapital machen, ist auch die Freiheit des Enhancement nicht ohne normativen Einsatz, und ergo mit gewollten Freiheitsspielräumen, verknüpft; iii) wie das Beispiel des Sports zeigt, ist Enhancement noch lange nicht Enhancement, sondern es gibt feldspezifische Unterschiede in der Art und Weise dessen, was dort jeweils als Leistungsverbesserung gilt.

Der Beitrag basiert auf und ist strukturiert durch eine epistemologische Grundannahme, die man auf die Formel bringen kann, dass jedes *Erkennen* ein *Anerkennen* ist. Man kann etwas nicht als etwas identifizieren – seien es Dinge, Eigenschaften, Ereignisse, Prozesse, Situationen, egal –, ohne dabei einen Default-Fall dessen, was als ein solches Etwas gilt, in Gebrauch zu nehmen. Wer überhaupt gar keine Idee von *gehen* in Gebrauch nimmt, der wird *gehen* nicht von *laufen* und schon gar nicht von *schlendern* unterscheiden (können). Wer philosophisch nicht ernst nimmt, dass wir alltäglich schon eine Glatze von einem Haarschopf unterscheiden (können), der wird sich von der Frage ins Bockshorn jagen lassen, nach wie vielen einzeln ausgerissenen Haaren ein Haarschopf zur Glatze wird. Es ist klar, dass wir unterschiedliche Default-Fälle in Gebrauch nehmen (können) – was für den einen schon eine Glatze ist, ist für die andere ›klarerweise‹ noch ein Haarschopf; es ist klar, dass wir *dadurch* je etwas anderes darunter verstehen, was *gehen* ist; es ist klar, dass man *deshalb* andere epistemologische Grundannahmen

in Anschlag bringen kann – dass man auf die epistemologische Idee kommen kann, man müsse *erst* wissen, was in Wahrheit eine Glatze ist, um in richtiger Weise Glatzen von Haarschöpfen unterscheiden zu können. Im Folgenden nehme ich die epistemologische Annahme in Gebrauch, dass solche Default-Fälle im Erkennen bereits fungieren und insofern (in einem minimalen Sinne) Normen bilden. Verschiedene Default-Fälle stiften unterscheidbare „kategoriale Grenzen“ (s.u.) und insofern eine Norm, was diesseits und was jenseits dieser Grenze situiert ist.³ Die für den Beitrag wichtige, ihn strukturierende und im Felde des Sports zu bewährende⁴ These lautet daher, dass in dem, was uns als *Erkennen* gilt, die in jedem Erkennen notwendige Unterscheidbarkeit von *erkennen* und *anerkennen* kein logischer Zwischschritt, sondern ein bedeutungslogisches Zugleich ist. *Erkennen* ist dann nicht als bloßes Protokollieren zu haben, sondern in kategorialen Räumen situiert, und die diesen Raum stiftende Norm fungiert bereits in der Gegenwart des jeweiligen

3 Eine prominente Formulierung dieser Epistemologie findet sich bei Cassirer: „Was der Theorie der Abstraktion Halt verleiht, ist somit lediglich der Umstand, daß sie die Inhalte, aus welchen der Begriff sich entwickeln soll, selbst nicht als *unverbundene Besonderheiten* voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Der ›Begriff‹ aber ist damit nicht abgeleitet, sondern vorweggenommen: denn indem wir einer Mannigfaltigkeit eine Ordnung und einen Zusammenhang ihrer Elemente zusprechen, haben wir ihn, wenn nicht in seiner fertigen Gestalt, so doch in seiner grundlegenden Funktion bereits vorausgesetzt.“ (Cassirer 1910: 22) Zuletzt ist dieser anti-induktivistische Punkt, dass empirische oder phänomenale Befunde unhintergebar in bestimmten kategorialen Räumen situiert sind, von Stekeler-Weithofer herausgestellt worden, und zwar in entscheidender Konsequenz etwa auch noch gegen Frege (Stekeler-Weithofer 2010: 276f., vgl. Stekeler-Weithofer 2009).

4 Einzelne Schritte auf dem Weg zu dieser Bewährung habe ich anderorts ausführlicher zu begründen versucht, als es hier geschieht und geschehen kann. Exemplarisch sei verwiesen auf Schürmann (2015, 2014, 2013, 2011, 2011a, 2008).

Erkennens und ist nicht das (unerreichbare) Ergebnis der Analyse von je für sich zu erkennenden Einzelnen. In dieser Entgegensetzung zu einem regulativen Ideal nenne ich diese Norm im Anschluss an Hegel „Maß“.⁵

Die oben aufgelisteten drei Momente werden durch die genannte epistemologische Grundannahme zusammengehalten, was freilich konkret erst zu zeigen ist, nämlich durch den Grundsatz, dass Enhancement noch lange nicht Enhancement ist, sondern in unterschiedlichen und umkämpften kategorialen Räumen situiert ist. Hegels „Kampf um Anerkennung“ meint hier, dass wir mit unterschiedlichen Bedeutungen von Enhancement zu rechnen haben, die nur in ihrer Differenz das bedeuten, was sie bedeuten. Das rein deskriptive Moment der Körpergestaltung resp. Körpertechnologisierung (s.o., Anm. 1) wird nicht in einem logisch zweiten Schritt je anders realisiert, sondern bedeutet in unterschiedlichen Realisierungen anderes – z.B. deshalb, weil andere Freiheitsverständnisse fungieren, oder weil es einen Unterschied macht, ob das fungierende Maß in einer Verfassung deklariert ist wie etwa beim olympischen Sport in der olympischen Charta. Vor allem aber sind kategoriale Räume historisch bestimmt. In diesem Sinne kann und muss man sagen, dass sich die Idee der freien Körpergestaltung als Verbesserbarkeit erst neuzeitlich herauszubilden beginnt, um sich dann klassisch-modern als Perfektibilität und heute als Enhancement zu artikulieren. Der folgende Exkurs will lediglich

5 Einschlägig der *Dritte Abschnitt des Ersten Buches der Wissenschaft der Logik*: „Im Maße sind, abstrakt ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt“ – so der erste Satz dieses Abschnittes (zit. n. der Suhrkamp-Ausgabe, Bd. 5, S. 387). Trotz dieses Hegel-Bezuges – ich würde sagen: wegen dieses Hegel-Bezuges – ist die Rede von *anerkennen* hier also epistemologisch, und nicht primär sozialphilosophisch (etwa im Anschluss an Honneth), gemeint; die historische Bezugsquelle dafür ist Herders *Sprachursprungsschrift*.

diese basale Historizität der Körpertechnologisierung kenntlich machen; eine genauere Verhältnisbestimmung von Perfektibilität und Enhancement verlangt größeren historischen und gesellschaftstheoretischen Einsatz. Programmatisch ist aber davon auszugehen, dass die (pars pro toto gesprochen) Zöglinge der Philanthropine sich spezifisch vom Rousseau'schen *Emile* unterscheiden und beide wiederum noch kein „unternehmerisches Selbst“ (Bröckling) sind, da Letzteres nicht mehr in der klassischen Moderne situiert ist.

Historischer Exkurs

Die Verbesserung des Körpers insbesondere durch den Einsatz technischer Mittel und Verfahren ist ein Signum der Aufklärung. Es versteht sich keineswegs von selbst, den Körper nicht einfach so zu lassen, wie er nun einmal ist. Dass Buckel, schiefstehende Gebeine und manches mehr überhaupt der Verbesserung zugänglich wurden, hat zweifellos gewisse minimale technische Voraussetzungen, aber dies ist nicht der zentrale Punkt. Solche Eingriffe in den Körper müssen denkbar geworden sein, um zu erklären, dass neue oder auch schon ganz alte technische Möglichkeiten nunmehr auch *dafür* zum Einsatz kommen. Entsprechend auch umgekehrt: Wenn Grenzen vorheriger Undenkbarkeit solcher Eingriffe fallen, werden die dafür nötigen technischen Mittel umgehend weiterentwickelt und deren Anwendung auf andere ›analoge‹ Fälle ausgedehnt. Villaume kann hier als beredtes Beispiel studiert werden. Zunächst protokolliert er einfach, dass es nicht länger tulich sei, den Körper in all seinen, nun so genannten, Schwächen einfach zu belassen, wie er ist. Man könne und solle ihn verbessern. „Wir haben Beweise, daß die Rachitis oder englische Krankheit geheilt werden kann; Demosthenes gab seiner Zunge und Brust eine Vollkom-

menheit, welche ihm die Natur versagt hatte. Man hat Mittel für scheele Augen; vielleicht kann man solche stärken; vielleicht – wenn man es beizeiten angriffe, könnte man Höcker, und schiefe Hüften wieder gerade richten. Bisher hat die Kunst sich darauf eingeschränkt, solche Fehler zu verbergen. Das ist nicht viel.“ (Villaume 1787: 39)

Hier artikuliert sich die körperliche Seite des Denkens eines neuen Zeitalters. Was in der Renaissance begonnen hatte und u.a. bei Pico della Mirandola oder Manetti zum Ausdruck kam, wird nun auch explizit auf den Körper bezogen: Dass die Ordnung, in der Menschen leben, nicht statisch ist, sondern durch die Menschen selbst gestaltbar; dass die soziale Stellung nicht länger als gott- oder naturgegeben galt, sondern als veränderbar; dass die körperliche Gestalt kein gott- oder naturgegebenes Schicksal sei, sondern als gestalt- und verbesserbar denkbar wurde. Personen gelten nun als „perfektibel“: als offen in ihrer Entwicklung, als nicht arretiert und nicht zu arretieren.

Die Umstellung von *Schicksal* auf *Heilbarkeit* in Bezug auf körperliche Befunde ist daher ohne Zweifel primär ein Freiheitsgewinn. Im Rausch dieser neuen Freiheit hatte denn auch, verständlicherweise, nichts mehr Bestand. Das, was gestern noch als unveränderbar galt, wurde heute schon als entwicklungsfähig angesehen – mit der beinahe zwangsläufigen Folge, dass morgen schon Verfahren ersonnen wurden, dieser Entwicklungsfähigkeit auf die Sprünge zu helfen. Schon Villaume zitiert zustimmend Verdir, der sich schon damals dafür aussprach, mit der Nachhilfe bereits im Mutterleib zu beginnen,⁶ und es wird nicht lange dauern, bis die zunächst medizinischen Verfahren zur Begradigung von Gliedmaßen z.B. von Schreber auch ›pädagogisch‹ genutzt wurden: Anliegen war dort nicht

6 „Verdir schlägt vor, schon im Mutterleibe für die Bildung des Kindes zu sorgen. Darin hat er wohl recht.“ (Villaume 1787: 41)

mehr ein heilender Eingriff in die körperliche Gestalt, sondern die Charakterbildung durch gerades Sitzen, also eine Art Gegenbewegung gegen die emanzipatorische Figur des aufrechten Ganges.

Schon hier wird die Ambivalenz der Idee der Perfektibilität, also der Vorläuferidee des Enhancement, sichtbar: Was klarerweise ein Projekt der Aufklärung und damit ein Schritt in die Befreiung ist, ist intrinsisch gefährdet, zu einer Disziplinaranstalt zu werden. Dies gründet im Wesentlichen in zwei Aspekten. Zum einen gerät das Postulat der offenen Entwicklung von Personen zu einem stummen Zwang, bestimmte daraus resultierende Entwicklungsmöglichkeiten auch tatsächlich zu ergreifen und nicht brachliegen zu lassen.⁷ Zum anderen gerät die postulierte Offenheit der Entwicklung zum Konzept der unbestimmten, maßlosen Überbietungsfigur des Immer-mehr-und-weiter-so. Die Offenheit der Entwicklung wird an keinerlei materiales Moment mehr gebunden und gerät dadurch zu einem leeren Formalismus. Das Entwicklungspostulat schlägt dadurch um in den Appell der Veränderung der eigenen Fähigkeit um der Veränderung willen. Beide Aspekte zusammen machen die subtile Normierungsmacht und Disziplinierung aus:

7 Dafür stehen exemplarisch die Philanthropen. Ihre Körperpädagogik knüpft erklärtermaßen an Rousseau an, meint ihn aber dafür kritisieren zu sollen, dass er die Freiheit der Entwicklung mit einem einfachen Laufenlassen verwechsle und dass daher die Talente der Zöglinge verschwendet würden. Der Unterschied im Ergebnis ist signifikant: Die Philanthropen kennen und wollen kein freies Spielen der Kinder mehr, sondern nur noch nützliches Spielen – »nützlich« im Sinne einer pädagogisch vorgegebenen Idee, was Rousseau im Namen von *Selbstbestimmung* gerade vermeiden wollte. Nach einem geflügelten Wort von GutsMuth: „Gymnastik ist Arbeit“, freilich wird das weichgespült durch: „Gymnastik ist Arbeit im Gewande der Freude“ (zu den Philanthropen vgl. etwa Bernett 1971, König 1993, Meyer-Drawe 2004). Allgemeiner zu diesem stummen Zwang z.B. Bröckling (2013: insbes. 113f., 117, 119–121).

Ein Entwicklungspostulat kommt im konkreten Tun nicht ohne Antwort auf die Frage „Entwicklung wozu?“ aus, aber diese Antwort wird de facto von den philanthropischen Erziehern vorgegeben und im Prozess der Erziehung invisibilisiert. Historisch schlägt sich dies in unterschiedlichen Konzepten von Perfektibilität und im Streit zwischen diesen Konzepten nieder. Rousseaus Perfektibilität ist eine andere als die der philanthropischen Gymnastik und beide sind verschieden von der Perfektibilität des Jahn'schen Turnens.

Verallgemeinert man dieses historische Beispiel, kann man Umgangsweisen mit dem Postulat der offenen Entwicklung von Personen typisieren. Kanonischerweise wird es die Version der Zyniker geben, die die Offenheit der Entwicklung offensiv als leeren Formalismus propagieren und sich um die unvermeidbar irgendwie und irgendwo gegebene Antwort auf jene Wozu-Frage nicht weiter kümmern. Zweitens wird es die kantianisierende Version geben, die die Offenheit der Entwicklung durch ein regulatives Ideal einzuhegen gewillt ist. De facto kaum wirkmächtig wurde eine dritte Version, wie sie im Anschluss an Hegels Unterscheidung von wahrer und schlechter Unendlichkeit möglich wäre. Hegel konzipiert damit *ein Maß* offener Entwicklung, das einerseits nicht darin zurückfällt, die Richtung der Entwicklung durch eine materiale Inhaltsangabe zu arretieren, andererseits aber darauf insistiert, dass jede formale Bestimmung der Entwicklungsrichtung immer eine *bestimmte* Form ist. Ein Hegel'sches Maß wahrt damit die Materialität der Form jeder postuliert offenen Entwicklung resp. den Richtungssinn von offenen Prozessen. Hinsichtlich der normativen Dimension wäre damit ein intrinsischer Beurteilungsmaßstab gewonnen. Man könnte Prozesse am Sinn ihrer Richtung messen und müsste nicht von außen an sie herantragen, wie sie verlaufen *sollen*. Im Vorgriff gesprochen: Falls Fairness

für sportliches Tun konstitutiv und nicht nur regulativ ist, dann ist Doping nicht nur moralisch und gesundheitlich bedenklich, sondern dann treibt man keinen Sport, sondern etwas anderes, wenn man dopt. Ob man Sport treiben sollte oder aber lieber etwas anderes, steht dann auf einem anderen Blatt; aber *falls* man sich zum Sport verabredet hat, hat man sich auf Fairness verpflichtet. Demgegenüber hat man vermutlich auch dann noch eine *Prüfung* abgelegt, wenn man sich in moralisch oder gesundheitlich sehr bedenklicher Weise durch Substanzgebrauch oder gar -missbrauch auf diese Prüfung vorbereitet hat.

Kategoriale Grenzen

Das, was oben „Denkbarkeit“ hieß, ist sehr strikt gemeint. Dass bestimmte Eingriffe in die körperliche Gestalt in gewissen Zeiten und Kulturen nicht „denkbar“ waren, will in keinerlei Sinne eine Art Unvermögen oder einen Mangel konstatieren, sondern ist ein bedeutungslogisches Argument. Das, was *einen Buckel haben* bedeutet, ist immer und prinzipiell – so die hier in Gebrauch genommene Grundannahme – nicht auf das reine Phänomen und seine noch so akribische empirische oder phänomenale Analyse reduzierbar, sondern diese Bedeutung ist eine andere – je nach dem, ob ein Buckel als naturgegeben oder aber als Strafe oder aber als heilbar gilt. Anders formuliert: Empirische oder phänomenale Befunde sind per se in kategorialen Räumen situiert.⁸ Dass die *Heilung* gewisser körperlicher

8 Die Rede von einem „reinen Phänomen“ ist entsprechend nicht die These von einem phänomenalen Befund außerhalb eines solchen Bedeutungsraumes, sondern von einer Art Invarianz gegenüber wechselnden kategorialen Räumen. Ausdrücklich nicht gewollt ist die Vorstellung, man könne sich rein über Befunde verständigen, die dann in einem logisch zweiten Schritt, auch noch, in einen bestimmten Bedeutungsraum platziert werden.

Gebrechen nicht „denkbar“ war, ist in diesem Sinne strikt in demselben Sinne zu verstehen, der die völlig zutreffende Aussage „Ein Pferd ist keine Primzahl“ zu einer Nonsens-Aussage macht. Genau so, wie Tiere bei uns nicht im kategorialen Raum der Zahlen situiert sind, so war das körperliche Phänomen eines Buckels vor-aufklärerisch nicht im kategorialen Raum des Heilbaren situiert.

Kategoriale Räume bestehen nicht von Natur aus. Es mag sehr suggestiv sein, dass Tiere nun einmal keine Zahlen *sind*, aber für das, was einen kategorialen Raum ausmacht, sind ontische Qualitäten nicht von Belang. Von Belang ist, dass wir Tiere und Zahlen gewöhnlich nicht miteinander vergleichen. Vergleichsmaßstäbe aber ändern sich situativ, historisch, kulturell. Deshalb ist es durchaus lebbar, dass ein ausgewiesener Physiker, der gar als Astronom tätig ist, in der Frühstückszeitung sein Horoskop liest, denn Sternbewegungen sind in der Astronomie kategorial anders situiert als in der Astrologie. In diesem Sinne geht es nicht darum, was Sternbewegungen oder Zahlen oder Tiere ontisch *sind*, sondern als was sie je gelten. Freilich ist die Pointe, dass dies kein logischer Zweischritt ist. Es ist im Rahmen dieser Epistemologie nicht so, dass wir uns ein bestimmtes körperliches Aussehen angucken (z.B. einen Buckel oder eine krumme Nase) und uns *dann* unserer technischen Möglichkeiten vergewissern, um *dann* zu vergleichen und zu entscheiden, ob wir diese krumme Nase wohl ›behandeln‹ wollen. Vielmehr ist es so, dass wir *dazu* – für diese Abwägung, ob die Nase zu behandeln ist oder aber nicht – dieses bestimmte körperliche Aussehen schon als *behandlungsdefinit* genommen haben müssen, um uns darüber verständigen zu können, ob und wenn ja, welche Behandlung ansteht – ganz genau so, wie wir Bitten und Befehle nicht auf Wahrheit und Falschheit befragen, da Bitten und Befehle nicht wahrheitsdefinit sind. Eben des-

halb sind kategoriale Grenzen umkämpft. Wir müssen solche Grenzziehungen schon in Anspruch nehmen, um uns über ontische Qualitäten zu verständigen, nicht aber umgekehrt. Weil wir nicht ontische Qualitäten in Anspruch nehmen können, um unsere kategorialen Grenzziehungen auszuweisen, deshalb ist der Streit um solche Grenzziehungen ein Streit zwischen verschiedenen Bedeutungen desselbigen und nicht lediglich ein Machtkampf darum, welche Bedeutung sich durchsetzt. Und auch noch im Selbstbezug: Weil man einen solchen Kampf um Bedeutungen für einen Dezisionismus und die Unterscheidung zwischen „umkämpften Bedeutungen“ und „Machtkampf um Durchsetzung der richtigen Bedeutung“ für einen Sophismus halten kann, deshalb ist der Vergleich mit Bitten und Befehlen, die bei uns nicht als wahrheitsdefinit gelten, weder unschuldig noch Anzeiger einer Trivialität.⁹

Die Inanspruchnahme von Default-Fällen und damit das Ziehen kategorialer Grenzen ist nicht zwingend, und in basalen Fällen gar nicht, die Umsetzung eines Wissen-dass in einen Erkenntnisakt. Solche Fälle gibt es zweifellos und zweifellos auch sehr zahlreich, aber spätestens basale Fälle des Erkennens

9 Um dies nur an einem einzigen Beispiel (das beim Thema Enhancement zugleich in der Sache naheliegt) festzumachen: Die weit verbreitete, in Locke'scher Tradition stehende Theorie der Person will den Kreis der Person durch Angabe einer Fähigkeit festlegen, die eine Person besitzt, Nicht-Personen aber nicht. Dass Personalität einen Geltungsraum aufspannen könnte, dessen Maß man bereits in Anspruch nimmt, wenn man den Kreis der Personen anhand von deren einzelnen Fähigkeiten bestimmt – dass man um den Unterschied von Glatze und Haarschopf schon wissen muss, um sich über definierende Kapazitäten einzelner Haare streiten zu können –, kommt dort nicht in den Blick. Deshalb steigt (u.a. und prominent) Spaemann aus dem Streit aus, welches denn wohl die entscheidende Fähigkeit für Personalität ist. Stattdessen nimmt er den Unterschied von etwas und jemand als kategorialen Unterschied und vertritt die These, dass es keinen graduellen Übergang zwischen beidem gibt (Spaemann 1996: hier 258).

lassen sich so nicht rekonstruieren, da ein dazu nötiges Wissen-dass seinerseits Ausdruck eines Erkennens ist und also einen Default-Fall in Anspruch nimmt. Sog. praxisphilosophische Konzeptionen (etwa Bourdieu) drehen deshalb den Spieß um: Spätestens basale Fälle des Erkennens sind im Sinne jener Entgegensetzung eingespielte und umkämpfte Praktiken. Plakativ gesprochen: Es ist in basalen Situationen – also dann, wenn wir eine fragliche Bedeutung nicht schon wissend in Anspruch nehmen, sondern um sie wissen wollen – nicht so, dass wir zunächst um den Unterschied von Leichnam und Kadaver wissen (müssen), um *dann* anders mit ihnen umzugehen, sondern der Bedeutungsunterschied ist die Artikulation einer eingespielten Praxis, die mit Leichnamen anders umgeht als mit Kadavern. Die Verständigung um den je maßgebenden Default-Fall ist insofern einer anderen Rationalität geschuldet als die Analyse der daran gemessenen Einzelfälle. Eine solche Verständigung verlangt, mit Pascal gesprochen, den Geist des Feinsinns, und weniger den Geist der Geometrie. Feinsinnig verständigen wir uns über das, was eine Glatze ausmacht, anders als durch das Zählen einzelner Haare; und feinsinnig verständigen wir uns über das, was (wie unterschiedlich auch immer) Sport ausmacht, anders als durch noch so akribische Analyse der einzelnen ›sportlichen‹ Handlungen – und niemand behauptet *deshalb*, dass die Anzahl der Haare für das, was eine Glatze ausmacht, völlig belanglos sei, und niemand behauptet *deshalb*, dass das, was je als Sport gilt, völlig unabhängig vom Charakter der einzelnen sportlichen Handlungen sei.

Eine Verständigung über *Sport* wird also zum einen damit zu rechnen haben, dass ganz unterschiedliche Default-Fälle maßgebend sein können. Gesundheitssport folgt einem anderen Grundverständnis von Sport als der Hochleistungssport, der Schulsport, das individuelle Joggen als Freizeitvergnügen

etc. Ich spitze die folgenden Überlegungen auf den olympischen Wettkampfsport zu, was einerseits einfach ein herausgegriffenes Beispiel ist, andererseits eine gesellschaftsdiagnostische Spezifik hat, weil der olympische Wettkampfsport in der klassischen Moderne hegemonial war und weil er seine Grundnorm in einer Verfassung deklariert hat. Der gemeinsame Grundzug, der all diese verschiedenen Verständnisse von Sport noch als moderne Verständnisse *von Sport* ausweist, liegt eben darin, der „alltägliche Normalfall der Körpertechnologisierung“ (s.o.) zu sein, und dies dadurch, dass Sport eine spielerische Form der Körpergestaltung als Verbesserbarkeit ist. Zum anderen ist jene andere Rationalität des Feinsinns zu beachten, die man auf die Erfahrung zuspitzen kann, relativ gewiss um das jeweils leitende Grundverständnis von Sport zu wissen, ohne dies dadurch zu wissen, klare und trennscharfe Eigenschaften der einzelnen Handlungen angeben zu können. Eine eingespielte Praktik zu sein, heißt eben und unter anderem, recht sicher in der Diagnose zu sein, wer dazugehört (und/aber gelegentliche oder gar häufige Fehler begeht) und wer herausfällt – in diesem Fall: wer das jeweilige sportliche Spiel spielt und wer es verdirbt.

Sportliches Spielen – ein Fall bedingter Leistungssteigerung!?

Wer je mit anderen ein Spiel gespielt hat, weiß darum, dass es Spielverderber gibt. Im Grundsatz gibt es zwei Sorten davon: Diejenigen, die nicht ernsthaft (genug) spielen, sondern nur daddeln; und die, die zu ernsthaft spielen. Ernsthaft das angesagte Spiel zu spielen und es nicht zu verderben, ist nicht zwingend eine Frage der Einhaltung von Spielregeln. Man kann sich geradezu akribisch an alle Spielregeln halten, aber das Spielen dadurch verderben, dass man jeden einzelnen Spielzug kom-

mentiert, problematisiert, in Frage stellt. In einer gegebenen Spielgemeinschaft outen sich die Spielverderber recht schnell und auch sehr zweifelsfrei – und dies gilt, obwohl niemand der Beteiligten klare und allgemein gültige Angaben dazu machen kann, wodurch genau ein Spielverhalten in Spielverderberei kippt.

Spielverderberei zu diagnostizieren, setzt daher voraus, eine bestimmte Spielidee und einen bestimmten Geist, in dem diese Spielidee verfolgt wird, in Anschlag zu bringen – im Unterschied zur Diagnose der Güte der Spielzüge. Weil man sehr unterschiedliche Vorstellungen davon haben kann, was die Idee des Spiels ist und was den Geist ausmacht, in dem man es spielt, ist es beinahe alltäglich, dass derjenige, der in dieser Spielgemeinschaft zu ernsthaft spielt, in jener Spielgemeinschaft als jemand beargwöhnt wird, der eigentlich nur daddelt. Im Einzelfall hat das auch mit der Güte der Spielzüge zu tun, aber selbst dann noch verdirbt man das Spiel nicht dadurch, dass man Fehler macht, sondern dass man *zu viele* Fehler macht.

Im Grundsatz gilt all das auch für das sportliche Spielen und insbesondere für den olympischen Wettkampfsport. Die Besonderheit der olympischen Bewegung liegt freilich darin, dass die Mitgliedschaft in ihr zwar auf Freiwilligkeit beruht, gleichwohl aber dann, wenn sie erfolgt ist, einen besonderen Verpflichtungscharakter nach sich zieht. Die olympische Bewegung hat ihr Grundverständnis dessen, was olympischen Sport ausmacht, in der olympischen Charta kodifiziert. Diese Charta hat erklärtermaßen konstitutionellen Charakter für die olympische Bewegung, was gewisse angebbare Konsequenzen hat. Mitglied in der olympischen Bewegung zu sein, verlangt einen individuellen, freiwilligen Beitritt und ein individuelles Bekenntnis zum Olympismus – aber dies allein genügt nicht. Die Mitgliedschaft muss durch das IOC anerkannt werden (was in

der Regel für den Einzelnen unmerklich geschieht, da der Verein, dem er beitrifft, Mitglied in der olympischen Bewegung ist), und es ist keine bloß individuelle Geschmacksfrage, ob man das Grundverständnis des Olympismus praktiziert oder nicht. Analog dazu, dass eine Bürgerin der Bundesrepublik Deutschland auch dann die Würde ihrer Mitbürgerinnen zu achten hat, wenn ihr dies individuell im Einzelfall oder generell nicht passt, hat ein Mitglied der olympischen Bewegung auch dann das in der Charta verfasste Grundverständnis des Olympismus zu achten, wenn ihm dies individuell nicht in den (Erfolgs-)Kram passt. Damit ist zwar noch lange nicht geklärt, was im Einzelfall eine Missachtung menschlicher Würde ist und was im Einzelfall ein Verstoß gegen den Geist des Olympismus ist, aber klar ist jedenfalls, dass die Beurteilungsinstanz solcher Missachtungen nicht die individuelle Gesinnung ist, sondern eine je gemeinsam praktizierte Sitte und Üblichkeit. Bei bloßen Spielgemeinschaften ist diese Sitte eine rein lokale, der man sich entsprechend mehr oder weniger leicht durch Austritt entziehen kann – bei verfassten Gesellschaften nimmt diese Sitte den Charakter einer *volonté générale* an. Die Idee dessen, worum es je geht, und der Geist, in dem das dem entsprechende Tun vollzogen werden soll, hat dort einen deklarierten Verfassungsrang und kann entsprechend beim Wort genommen werden.

Das klassisch-moderne olympische Verständnis sportlichen Wettkämpfens – sagen wir grob: vom Gründungskongress 1894 bis hin zur Ära Samaranch mit gesondert zu verhandelndem Fall der Spiele von 1936 – war von der Idee des gerechten Leistungsvergleichs geprägt. Das Versprechen war, dass in einem sportlichen Wettkampf gleichwertige Gegner gegeneinander antreten, so dass nicht schon vorab feststeht, wer gewinnen wird. Solche Gleichwertigkeit muss hergestellt werden – deshalb gibt es z.B. beim Ringen, beim Judo, beim Boxen eine Ein-

teilung in Gewichtsklassen. Wodurch genau solche Gleichwertigkeit hergestellt wird, ist selbstredend nicht selbsterklärend, sondern muss ausgehandelt werden, ist von Traditionen bestimmt, ist umkämpft und wird bisweilen geändert. Dies ist genauso selbstverständlich wie der Umstand, dass es gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse bedarf, um festzulegen, wie viele Kinobesuche und wie viele Kisten Bier pro Monat eine würdige Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ermöglichen. Ist aber eine solche Gleichwertigkeit im Großen und Ganzen akzeptiert hergestellt, dann, und nur dann, kann man berechtigt sagen, dass dann die individuelle Leistung der Wettkampfgegner den Ausschlag gibt bei der Entscheidung über Sieg und Niederlage. Man kann beliebig palavern, warum die Länge von Hochspringerinnen als individuelles Talent traktiert wird, während doch das Gewicht von Boxerinnen als eine im Sinne der Leistungsgerechtigkeit zu regulierende Größe angesehen wird – das ändert nichts an der momentanen (und selbstverständlich auch veränderbaren) Geltung. Sowohl der Hochsprungwettkampf als auch der Boxkampf werden von den jeweiligen Sportorganisationen so reguliert, dass das Versprechen und die Behauptung ist, dass nicht vorher feststeht, wie der Wettkampf ausgeht, und dass deshalb das individuelle Talent, das individuelle Training und die Tagesform darüber entscheiden, wer den Wettkampf gewinnt. Diese organisierte Gleichwertigkeit der Wettkampfgegner resp. die generell zu wahrende Offenheit des Ausgangs des Wettkampfs trägt in der olympischen Bewegung den Namen *Fairness*.

Dieser Sinn von Fairness hat einen doppelten Clou. Wir alle wissen, dass es bei olympischen Spielen immer auch zu Steigerungen der erzielten Ergebnisse kommt, dass es um Rekorde, Rekordjagden, um Weltrekorde geht. Dies aber ist ein Kollateralschaden oder ein Kollateralnutzen (Spannungssteige-

rung) des Leistungsvergleichs. „Am Ende des Tages“ (Rummenigge) ist das Anliegen im olympischen Sport nicht, einen neuen Weltrekord aufgestellt zu haben, sondern den Wettkampf gegen den sportlichen Gegner gewonnen zu haben. Wenn dabei auch noch ein neuer Rekord anfällt: auch gut. Dies sagt etwas über den olympischen Sport aus, wie ein Vergleich deutlich machen kann. Die Gymnastik der Philanthropen setzte auch auf einen spielerischen Vergleich von Leistungen, aber dort war dieser Vergleich ein didaktisches Hilfsmittel. Es ging darum, den Einzelnen jeden Tag ein bisschen besser zu machen, und *dafür* war es nützlich, auch mal gegen andere anzutreten. Die pädagogische Botschaft aber war, sich gerade nicht an den anderen messen zu sollen, sondern sich ausschließlich mit sich selbst, sprich mit den gestrigen eigenen Leistungen zu vergleichen. In diesem Sinne liegt dem olympischen Sport ein anderes Verständnis dessen zugrunde, worum es bei der körperlichen Ertüchtigung geht. Der Clou des olympischen Wettkampfs ist der gerechte Leistungsvergleich, nicht aber die (sei es lediglich individuelle, sei es die sportartbezogene) Leistungssteigerung.

Der zweite Clou liegt darin, dass das Anliegen, gegen einen sportlichen Gegner gewinnen zu wollen, unter einer Bedingung steht. Es kommt gerade nicht darauf an, bedingungslos gewinnen zu wollen, sondern ein sportlicher Erfolg gilt nur dann als sportliche Leistung, wenn dieser Erfolg gegen einen gleichwertigen Gegner erzielt wurde. Dass ein Schwergewicht einen Boxkampf gegen ein Leichtgewicht gewinnt, ist keine sportliche Kunst; die Grenzen der Spielregeln auszuloten, ist taktisches Geschick, aber zu fudeln und sich nicht erwischen zu lassen, ist nicht das, worum es beim *sportlichen* Leistungsvergleich geht. Im englischen frühneuzeitlichen, durch den Adel geprägten Gentlemen-Sport war diese Bedingung gleichsam automatisch erfüllt (vgl. zum Folgenden Eisenberg 1999). Dem

Adel ging es ausschließlich um das Vergnügen, denn er musste sich und anderen nichts beweisen – schon die Vorbereitung auf den Wettkampf war verpönt und galt als Signum, dass es einem um den Sieg statt um das vergnügliche Wetteifern ging. Dort, wo ernsthaft die Ehre auf dem Spiel stand, kam es ggf. zum Duell, aber nicht zum sportlichen Wettkampf. Den *sports* nachzugehen und nachgehen zu können, war ein sozialer Distinktionsgewinn. Die bürgerlichen *athletics* richteten sich demgegenüber an alle (wenigstens an alle Bürger) und setzten auf den gerechten Leistungsvergleich. Jetzt kam es ernsthaft darauf an, im sportlichen Wettkampf zu gewinnen, und jetzt mussten organisatorische Maßnahmen ergriffen werden, dass trotz dieser Erfolgsorientierung noch *gespielt* wurde. War vorher schon notwendig, durch Einrichtung und Überprüfung eines Regelwerkes die Offenheit des Wettkampfs zu sichern – bei Absprachen etwa war das Vergnügen, auf den Ausgang des Wettkampfs zu wetten, hinüber –, so war nunmehr auch kein Verlass mehr auf die Gentlemen-Gesinnung der Wettkämpfenden, denn diese hatten nunmehr ernsthaft etwas zu gewinnen oder auch zu verlieren – sei es bloßes Ansehen, seien es lebensnotwendige Preisgelder. Die zentrale organisatorische Maßnahme lag darin, dass mit der Teilnahme an den bürgerlichen sportlichen Wettkämpfen nicht die Erarbeitung des eigenen Lebensunterhalts verbunden sein durfte (ausführlicher dazu Johnen 2016: Kap. 4.3). Deshalb wurden diese Wettkämpfe von Amateuren, nicht aber von Profis betrieben. Ob diese Maßnahme taugt(e), ob sie durch andere ersetzt werden sollte, warum sie später abgeschafft wurde – das sind wichtige und interessante Fragen, die aber nichts am Grundsatz ändern. Das sportliche Wettkämpfen sollte und musste organisatorisch davor geschützt werden, dass sich ein *bedingungsloses* Erfolgsstreben durchsetzt, denn die Grundidee des bürgerlichen Sports liegt darin, dass ein sportli-

cher Erfolg nur dann eine sportliche Leistung ist, wenn er unter der Bedingung der Wahrung von Fairness erzielt wurde. Der reine Erfolg kann deshalb auch wieder aberkannt werden, z.B. durch nachträgliche Disqualifikation.

Selbstverständlich kann und muss diese Struktur der *bedingten Leistung* differenziert werden. Es gibt darin ein Moment, dessen Geltung nicht dem *sportlichen* Leistungsvergleich geschuldet ist, sondern dem *Leistungsvergleich*. Ein moderner Leistungsvergleich ist nämlich kein dyadisch gedachter Kampf, sondern eine Konkurrenz, also eine triadische und prinzipiell vermittelte Relation, wie Simmel (1903) herausgestellt hat. Aber innerhalb dessen gibt es signifikante Unterschiede, und einer dieser Unterschiede ist hier mit der Rede von „bedingter Leistung im Sport“ im Blick. Die Bezogenheit auf den sportlichen Gegner ist eine andere als die generelle Bezogenheit auf einen Konkurrenten. Die ökonomische Konkurrenz beispielsweise kann man durchaus so beschreiben, dass zwei „Kaufleute“ in der Konkurrenz aufeinander bezogen sind, gleichwohl aber je für sich ihre eigenen Interessen und Ziele verfolgen. Sie sind de facto Konkurrenten, aber hinsichtlich dessen, was *Konkurrenz* dort bedeutet, ist es nicht so, dass der eine seine Ware *gegen* die Ware des anderen verkauft – der ökonomischen Konkurrenz wäre auch Genüge getan, wenn der Kunde sich nicht entscheiden kann und kurzerhand beide Joghurtsorten kauft. Im ökonomischen Wettbewerb ist der Konkurrent insofern ein unbestimmter anderer, was jenes Bedeutungsmoment generiert, dass beide Kaufleute „je für sich“ ihre Ware an den Kunden bringen wollen und müssen. Im Sport jedoch ist dieses Moment abstrus: Eine *sportliche* Konkurrenz ist erst gar kein sportlicher Wettkampf, wenn man nicht gegen einen bestimmten anderen antritt.¹⁰

10 Die ansonsten klare und erhellende *Einleitung* in den Band *Konkurrenz* kennt „Athleten, die ohne Konkurrenten für die Anerkennung

Dieser bestimmte andere muss ein gleichwertiger anderer sein, denn nur unter dieser Bedingung ist das erzielte Wettkampfergebnis eine *sportliche* Leistung.

Sportliches Enhancement!?

Es dürfte klar geworden sein, dass der klassisch-moderne olympische Sport an dem Postulat der Perfektibilität von Personen anknüpft. Er unterlegt das Bild der offenen Entwicklung, denn im Unterschied zu den adelig geprägten *sports* wird der Unterschied von Training und Wettkampf gepflegt. In der sportlichen Praxis selbst wird also institutionalisiert, dass man etwas dafür tun kann (und muss), einen sportlichen Erfolg zu erzielen.

Der fulminante Unterschied zu jeder formalistischen Praktik unbestimmbarer Verbesserbarkeit liegt darin, dass der sportliche Wettkampf ein *normatives* Maß hat: Er soll so organisiert sein, dass die eigene Verbesserung an den gerechten Vergleich mit dem sportlichen Gegner gebunden ist. Dies ist nicht von allein und ohne Zutun der Beteiligten, insbesondere der Sportorganisationen, der Fall, sondern verlangt, wie gesagt, organisatorische Maßnahmen, die einen gerechten Leistungsvergleich sowohl ermöglichen als auch schützen. Ge-

ihrer Leistung weniger hätten trainieren müssen“ (Kirchhoff 2015: 15, Fn. 44). Kirchhoff kennt damit also auch im Sport Konkurrenten, die „je für sich“ sportlich agieren können – so, wie ökonomische Konkurrenten „je für sich und nicht zwingend gegen andere“ darauf aus sein können, ihre Ware zu verkaufen. Genau das aber ist im Sport nicht zu haben. Eine *sportliche* Leistung kann man nicht im Training „je für sich“ erbringen, sondern kann dies nur dadurch, dass man die Trainingsleistung in der ausgetragenen Konkurrenz, also im Wettkampf gegen andere, bestätigt. Im Sport kann man nicht „je für sich“ eine Leistung erbringen, um diese dann, auch noch, mit anderen Leistungen zu vergleichen, sondern *sportliche* Leistung gibt es nur als Leistungsvergleich im Wettkampf. Deshalb gibt es auch die etwas nase-rümpfend-abfällige Redeweise vom „Trainingsweltmeister“.

recht geht es im sportlichen Wettkampf dann und so lange zu, wie keine Anhaltspunkte in Anschlag gebracht werden, dass es „nicht mit rechten Dingen“ zugegangen sei – also vorab und im Wettkampfverlauf Bedingungen hergestellt wurden, die nicht durch die individuelle Leistung des Gegners ausgeglichen werden können; gerecht ist der Leistungsvergleich dann, wenn der Ausgang des Wettkampfs offen war und deshalb die Entscheidung über Sieg und Niederlage tatsächlich der individuellen Leistung der Wettkampfgegner zugeschrieben werden kann.

Der fulminante Unterschied zu jeder normativistischen Praktik regulativ eingehogter Verbesserbarkeit liegt darin, dass der sportliche Wettkampf ein normatives *Maß* hat. Seiner eigenen Charta nach – im fulminanten Unterschied zur Praxis der Sonntagsreden von Sportfunktionären – beschwört der olympische Sport nicht hehre Werte, die man beim Sporttreiben verwirklichen *solle*. Fairness im Sport ist keine Zutat edler Herzen, die man dem Sporttreiben optional hinzufügen kann oder aber verfehlen kann. Vielmehr ist Fairness für den olympischen Sport konstitutiv und nicht nur regulativ; in der olympischen Charta ist deklariert, dass man ein anderes Spiel als ein olympisch-sportliches gespielt hat, wenn der Ausgang des Wettkampfs nicht offen war. Der Appell an Fairness richtet sich im olympischen Sport weder an einen hehren Altruismus der Beteiligten noch an ein wohlverstandenes Eigeninteresse, sondern an eine gemeinsam getroffene Vereinbarung, auf die man sich verfassungsgemäß verpflichtet hat.

In diesem Sinne hat der olympische Sport die klassisch-moderne Idee der Perfektibilität in spezifischer Weise vereindeutigt. Diese Spezifik unterscheidet das olympische Konzept von Perfektibilität sowohl von anderen Sportkonzepten als auch von nicht sportlichen Konzepten von freier Kör-

pergestaltung. Die oben angedeutete Debatte um das Verhältnis von Doping im Sport und generellem Enhancement einschließlich der dort zu konstatierenden Tendenz zur Einebnung des Unterschieds ist insofern Ausdruck von mindestens zwei verschiedenen Momenten. Zum einen drückt sich darin aus, dass wir nicht mehr in Zeiten der klassischen Moderne leben und insofern die Idee der freien Körpergestaltung nicht mehr, oder jedenfalls nicht mehr dominant, im Konzept der Perfektibilität, sondern in dem des Enhancement situiert ist. Zum anderen aber drohen schlicht Differenzen verloren zu gehen, wie sie sich z.B. mit dem olympischen Sport innerhalb der Idee der Perfektibilität herausgebildet hatten.

Die Wichtigkeit einer solchen Differenzierung manifestiert sich z.B. in einem signifikanten Unterschied zwischen unserer aller Alltagsmoral und sportlicher Moral, was leicht an den Fällen Oscar Pistorius oder Markus Rehm veranschaulicht werden kann.

Es handelt sich um unterschenkelamputierte Sportler, die ihren Sport nur mittels Prothesen betreiben können. Aufsehen erregten sie dadurch, dass ihre sportlichen Ergebnisse so gut sind, dass sie sich für die sportlichen Wettkämpfe im Nicht-Behindertensport qualifizierten. Dies wiederum löste Debatten aus, ob das überhaupt zulässig ist oder ob die Prothesen einen unzulässigen Startvorteil im Vergleich zu den ermüdenden Beinen nicht behinderter Starter bieten. Diese Frage ist noch nicht abschließend geklärt – im Falle Pistorius etwa gab es unterschiedliche Gutachten dazu. Ein wichtiges Anzeichen für die Brisanz liegt darin, dass die beteiligten Sportverbände darauf insistierten, dass es sich in jedem Fall um Einzelfallentscheidungen handelt. Was hier nämlich droht, ist klar: Eröffnet wird hier ein Wettstreit der Prothesenhersteller mit der naheliegenden Konsequenz freiwilliger Amputationen, wenn (nur noch)

solche Prothesen einen Sieg bei olympischen Spielen ermöglichen (vgl. das Fallbeispiel bei Sandel 2008: 23f.).

Diese Entscheidungsnöte und derartige Konsequenzen sind zweifellos als solche interessant und wichtig. Aber für den hier in Rede stehenden Punkt sind sie nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, dass es im Sport überhaupt eine Diskussion darüber gibt und geben muss, ob Prothesen zulässig sind oder nicht. Das nämlich widerstreitet entschieden unserer Alltagsmoral. Mindestens unsere Standardmoral, so unterstelle ich einmal, sieht keinerlei Problem darin, dass Menschen mit Behinderungen technische Hilfsmittel nutzen. In unserer Standardmoral ist das keine Frage von Abwägungen, sondern es ist *fraglos* so. Bedenken, insbesondere moralischer Natur, tauchen allenfalls dort auf, wo aufgrund sozialer Verhältnisse (bei uns oder in den Ländern der sog. Dritten Welt) keine solchen Hilfsmittel zur Verfügung stehen. Demgegenüber erscheint es geradezu unmenschlich, dass bei behinderten Sportlern Diskussionen geführt werden, *ob* sie diese Hilfsmittel nutzen dürfen. Tatsächlich gibt es auch diese Stimmen: Dass es doch klar sein müsse, dass Sportler mit Behinderungen auch bei den Nicht-Behinderten starten können; ja, mehr noch: Dass auch hier Fraglosigkeit zu gelten habe und dass dies ein Beitrag zur Inklusion sei. Dem ist aber gerade nicht so. Es ist nicht möglich, unsere Standardmoral direkt auf den Sport zu beziehen. Es ist gerade diskriminierend, wenn für manche die Regeln des Sports nicht gelten sollen, nur *weil* sie behindert sind. Es ist ja auch unzulässig, dass eine Frau deshalb eine Professur bekommt, *weil* Frauen bis dato benachteiligt wurden. Unsere Standardmoral direkt auf den Sport zu beziehen, ist es, die Fälle Pistorius oder Rehm ausschließlich qua Mitleid zu entscheiden. Der entscheidende Gesichtspunkt im Sport ist der des gerechten Leistungsvergleichs, und dieser Gesichtspunkt gilt für alle Sportler und

Sportlerinnen, ganz unabhängig von ihrer Hautfarbe, ihrer Religionszugehörigkeit, ihren sexuellen Vorlieben und eben auch unabhängig von ihrer körperlichen oder geistigen Konstitution. Was Gleichwertigkeit der Gegnerinnen genau heißt, ist wie gesagt vielfach strittig, umkämpft, festzulegen. Dabei mag es Ausnahmeregelungen und Einzelfallentscheidungen geben – aber es wäre ein Verstoß gegen das Diskriminierungsverbot, wenn es Ausnahmeregelungen qua Mitleid gibt.

Ausblick: Leistung oder Würde?

Angenommen, die Diagnose wäre zutreffend: Wir kennen eine Grundidee von freier Körpergestaltung als Verbesserbarkeit, die jedoch nicht als überhistorische Gestalt identifizierbar ist, sondern prinzipiell einen historischen Index hat, und darin zudem noch feldspezifische, konzeptspezifische etc. Modifikationen, die sich u.a. und wesentlich in anderen Weisen von Normativität manifestieren. Körpertechnologisierung liegt klassisch-modern als Perfektibilität vor – und dort u.a. als Rousseau'sche Perfektibilität in der Erziehung oder als philanthropische Perfektibilität der Gymnastik; zeitgenössisch dagegen liegt sie als Enhancement vor – und dort u.a. im Felde des Sports in ganz anderer Weise als im Feld der Lohnarbeit. Solche unreduzierbaren Unterschiede in dem, was je *Enhancement* bedeutet, müssten dann im Weiteren konkret herausgestellt werden.

Naheliegend ist aber gleichwohl, dass solch historische, konzeptspezifische, feldspezifische Unterschiede zwar unreduzierbar sind und bleiben, dennoch aber als *moderne* Weisen von Körpertechnologisierung etwas gemeinsam haben, das sie je ›indexikalisch‹ verschieden realisieren (s. auch o., Anm. 8). Die Grundnorm der freien Körpergestaltung im olympischen Sport: Fairness müsste dann noch teilhaben an der Grundnorm

freier Körpergestaltung in modernen Gesellschaften: Würde, ohne deshalb, bei Strafe der Einebnung der feldspezifischen Unterschiede, ein bloßer Anwendungsfall von Würde zu sein. Hier liegt eine mögliche Operationalisierung der langen Tradition vor, den Sport als Spiegel der Gesellschaft zu begreifen.

In der Tat nun zeigt sich das im olympischen Sport mindestens als offenes Problem. Die Fälle Pistorius und Rehm rufen nämlich über das Gesagte hinaus eine andere Diskussion auf, und dies auch und gerade für den bürgerlichen Sport. Die Grundnorm unserer Verfassung ist die zu schützende Würde jedes und jeder Einzelnen. Würde wiederum besagt, dass jeder und jede Einzelne zwar ganz zweifellos für seinen individuellen Preis geachtet und geschätzt werden soll, dass er oder sie aber in keinem Fall auf diesen seinen oder ihren Preis *reduziert* werden darf. Die Offenheit der individuellen Bildung ist nicht *deshalb* zu schützen, weil Individuen dann nützlich(er) sind für diese oder jene Zwecke, sondern solche Freiheit individueller Entwicklung ist deshalb zu schützen, weil wir uns verfassungs- und völkerrechtlich darauf verpflichtet haben, diese Freiheit um dieser Freiheit willen zu schützen.

Macht man diesen Gesichtspunkt nun auch für den Sport stark – weil sich der Sport dieser Grundnorm unserer Verfassung nicht entziehen kann *und* weil er ihre Geltung in der olympischen Charta selbst deklariert –, dann sieht man den im Sport eingebauten Konflikt. Ohne Zweifel ist der gerechte Leistungsvergleich eine mögliche, und hier einmal zugestanden: eine kluge und gute Bewegungsform personaler Perfektibilität. Aber wahrt der gerechte Vergleich *von Leistungen* auch die Würde der Beteiligten? Oder kippt ein solcher Leistungsvergleich irgendwann dahin um, eine Reduktion auf den individuellen Preis zu sein? Nach wie vor gibt es ernstzunehmende Stimmen aus der Krüppelbewegung, die das ganze Unternehmen der Pa-

ralympics in Frage stellen. Das bedenkenswerte Argument ist, dass sich Behinderte damit einem Vergleichskriterium unterziehen, das ihrer besonderen Situation als Menschen mit Behinderungen nicht entspricht – dass sie mit einem Maß gemessen werden, das für Normalos gemacht ist und daher eo ipso ihre Besonderheit verfehlt. Man kann diesen Punkt verallgemeinern: Nicht umsonst war die Parole der Französischen Revolution ein Dreiklang: Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit. Es ging eben immer auch darum, dass *alle* als Personen gleicher Rechte gelten.¹¹ Würdig ist man gemäß unserer Verfassung auch dann, wenn man noch nicht, nicht mehr oder gerade nicht leistet, denn sonst würden alle Säuglinge, Alten, Dementen, Koma-Patienten aus dem Kreis der Schutzwürdigen herausfallen.

Auch der olympische Sport muss also das sachliche Problem bewältigen, dass der gerechte Leistungsvergleich alle mit

11 *Brüderlichkeit* zu thematisieren, macht viele Fässer auf. Ich spitze den Titel hier auf das erklärte Anliegen zu, nämlich auf das menschenrechtlich deklarierte Versprechen, dass *alle* (Staats- resp. Weltbürger) zu uns gehören und gerade nicht nur diejenigen, die es sich erst (z.B. qua Leistung) verdienen. Dies *ist* ja der Bruch zwischen vormoderner *dignitas* und Menschenwürde. – Ich bestreite durch diese Zuspitzung weder das Faktum, dass die Schwestern noch lange darum kämpfen mussten, dass dieses Versprechen kein bloßes Privileg für Jungs blieb (vgl. Gouges 1791), noch bestreite ich den Umstand, dass jenes *Wir Brüder* ursprünglich und vielfach bis heute durch ein Gemeinschafts-Wir, und gerade nicht durch eine gesellschaftliche *volonté générale*, unterlegt wurde: Im historischen Entstehungskontext hatte *Brüderlichkeit* notorisch die Konnotation der *Entgegensetzung* Wir – Ihr: „Willst Du nicht mein Bruder sein, schlag ich Dir den Schädel ein!“ Darauf hat Röttgers (2011) eindringlich aufmerksam gemacht, woraus er freilich die Konsequenz zieht, das Moment der Brüderlichkeit gleichsam ersatzlos zu streichen; er teilt noch mit dem zu Recht Kritisierten, nicht zwischen einem Gemeinschafts-Wir und einem Gesellschafts-Wir unterscheiden zu wollen. – Mir scheint, dass man gelegentlich an dieses erklärte Anliegen von *Brüderlichkeit* erinnern muss, um Debatten wieder zu erden, oder auch, um direkt in Debatten einzugreifen, so etwa Kermani (2015).

einbezieht. Die sportinstitutionelle Formel dafür ist, dass der olympische Sport immer auch das Verhältnis von Breiten- und Leistungssport gestalten muss. Aber auch in dieser Formel bleibt noch sichtbar, dass damit all diejenigen Fälle herausfallen, deren offene Entwicklung sich erst gar nicht im Modus der Leistungsverbesserung vollzieht.

Es mag an dieser Stelle offen bleiben, ob dies schlicht und nüchtern die Grenze des Sports ist – niemand muss Sport treiben und insofern mag es völlig unproblematisch sein, dass der Sport nicht die Würde *aller* respektieren kann –, oder ob es einen Modus des gerechten Leistungsvergleichs gibt, der nicht notwendigerweise in eine Reduktion auf den individuellen Preis der so Vergleichenen kippt. Die Inklusionsdebatte, die auch den Sport erreicht hat, verspricht in dieser Hinsicht ein belebendes Element zu sein. Freilich würde das entscheidende Problem nur verschleiert, wenn es in dieser Inklusionsdebatte nur und ausschließlich darum geht, wie denn wohl zu erreichen sei, dass alle ins Sporttreiben einbezogen werden. Die entscheidende Frage ist nämlich, ob es tatsächlich die Würde *aller* schützt, sich der Bewegungsform des Leistungsvergleichs auszusetzen. Kann diese Form davor geschützt werden, dass die dort erbrachte Leistung nicht immer auch als Verdienst gilt, mit dem man sich das Recht auf gleiche Rechte vermeintlich erst erarbeitet? Was könnte ein Modus des sportlichen gerechten Leistungsvergleichs sein, der konsequent jeden Unterton von Wohltätigkeit und Mitleid zugunsten eines Rechtsanspruchs auf Schutz der Würde unterlaufen hat? Was könnte es im Sport heißen, das Postulat der Perfektibilität der sportlichen Gegner von den letzten Resten von Willkürfreiheit befreit und auf ein Konzept „assistierter Freiheit“ (Graumann 2011) umgestellt zu haben? Was könnte es im Sport heißen, diesen schlagenden Titel der *assistierten Freiheit* praxisphilosophisch (s.o.) durch eine *Politik*

der Menschenrechte, und nicht wie bei Graumann durch eine (Moral-)Philosophie des Erörterns, des Legitimierens und des Anwendens von Rechten, zu unterlegen? Weil eine praxisphilosophische Konzeption insbesondere die Rede einer gemeinsam geteilten Praktik und einer miteinander eingegangenen Verpflichtung gänzlich anders rekonstruiert als eine moralphilosophische Konzeption, wäre eine praxisphilosophische Konzeption, so die hier bloß freche Behauptung, die Voraussetzung einer konsistenten Rekonstruktion des Anliegens, dass „Solidarität als Strukturprinzip nicht nur auf punktuelle Assistenz drängt, sondern auf eine ›nachhaltige Änderung der Notlage‹ sowie eine ›Korrektur struktureller Defizite‹“ (Vogt 2015: 199).

Literatur

- Bernett, Hajo. 1971. *Die pädagogische Neugestaltung der bürgerlichen Leibesübungen durch die Philanthropen*. 3. Aufl. Schorndorf: Hofmann.
- Bröckling, Ulrich. 2013. Der Mensch ist das Maß aller Schneider: Anthropologie als Effekt. In: *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, hg. von Michael Corsten und Michael Kauppert, 105–123. Frankfurt a.M.: Campus.
- Cassirer, Ernst. 1910. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: WissBG 61990.
- Caysa, Volker (Hg.). 1996. *Sport ist Mord. Texte zur Abwehr körperlicher Betätigung*. Leipzig: Reclam.
- Eisenberg, Christiane. 1999. *›English sports‹ und deutsche Bürger. Eine Gesellschaftsgeschichte 1800–1939*. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Gouges, Olympe de. 1791. Die Rechte der Frau und Bürgerin [Auszug]. In: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hg. von Christoph Menke und Francesca Raimondi, 54–57. Berlin: Suhrkamp 2011.

- Graumann, Sigrid. 2011. *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*. Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Johnen, Simon. 2016. *Die Entwicklung von Leistung und Erfolg im Wettkampfsport der ›Medialen Moderne‹ – Ein Vergleich mit den Prinzipien der Ökonomie*. Berlin: lehmanns media.
- Kermani, Navid. 2015. Wir Menschen. Rede bei der Trauerkundgebung für die Opfer der Pariser Anschläge auf dem Kölner Appellhofplatz am 14. Januar 2015. In: ders., *Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*. Mit der Kölner Rede zum Anschlag auf *Charlie Hebdo*, 179–188. München: Beck.
- Kirchhoff, Thomas. 2015. Einleitung: Konkurrenz als Epochenparadigma. In: *Konkurrenz. Historische, strukturelle und normative Perspektiven*, hg. von Thomas Kirchhoff, 7–36. Bielefeld: transcript.
- Kobusch, Theo. 2011. Die Kultur des Humanen. Zur Idee der Freiheit. In: *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, hg. von Adrian Holderegger, Siegfried Weichlein und Simone Zurbuchen, 357–386. Basel: Schwabe.
- König, Eugen. 1993. Der Philanthropismus und die Entdeckung des Leibes als pädagogische Kategorie. In: *Die Entwicklung der Leibesübungen in Deutschland. Von den Philanthropisten bis zu den Burschenschaftsturnern*, hg. von Giseler Spitzer, 17–40. Sankt Augustin: Academia.
- Meyer-Drawe, Käte. 2004. Hygienische Imaginationen. Der Schrecken der Selbstbefleckung im Philanthropinismus. In: S. Zaun et al. (Hg.) (2004): *Imagination und Sexualität. Pathologien der Einbildungskraft im medizinischen Diskurs der frühen Neuzeit*, hg. von Stefanie Zaun et al., 209–223. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Röttgers, Kurt. 2011. Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis – Begriffsgeschichtliche Beobachtungen. In: *Solidarität. Ein Prinzip des Rechts und der Ethik*, hg. von Hubertus Busche, 19–53. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sandel, Michael J. 2008. *Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik*. Mit e. Vorw. v. Jürgen Habermas. Berlin: Berlin University Press.
- Schürmann, Volker. 2015. Bedeutungen im Vollzug. Zum spezifischen Gewicht der Praxisphilosophie. *Sport und Gesellschaft* 11 Nr. 3: 212–231.

- Schürmann, Volker. 2014. Körpertechnologisierung – Was kann ein Maßstab der Bewertung sein? In: *27. Darmstädter Sport-Forum. Visionen für den Sport – Kann Technik den Sport verbessern?*, hg. von André Seyfarth, 43–56. Aachen: Shaker.
- Schürmann, Volker. 2013. Freibriefe zur Perfektionierung? Zur Notwendigkeit klarer Grenzsetzungen. In: *Doping – kulturwissenschaftlich betrachtet*, hg. von Eckhard Meinberg & Swen Körner, 13–26. St. Augustin: Academia.
- Schürmann, Volker. 2011. *Die Unergründlichkeit des Lebens. Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik*. Bielefeld: transcript.
- Schürmann, Volker. 2011a. Würde als Maß der Menschenrechte. Vorschlag einer Topologie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, Nr. 1: 33–52.
- Schürmann, Volker. 2008. Zur Normativität des Sports. *Spectrum der Sportwissenschaften* 20. Nr. 1: 45–63.
- Simmel, Georg. 1903. Soziologie der Konkurrenz. In: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 7 (1995), 221–246. Hg. von Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spaemann, Robert. 1996. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2009. Zur Logik des ›Aber‹. Allgemeines Erfahrungswissen in besonderer Anwendung auf empirische Einzelfälle. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 34, Nr. 1: 29–54.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2010. Explikationen von Praxisformen. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 35, Nr. 3: 265–290.
- Villaume, Peter. 1787. *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen oder über die physische Erziehung insonderheit* (Quellenbücher der Leibesübungen, hg. von M. Schwarze und W. Limpert, Bd. 2/1, 1–290). Dresden: Limpert o.J. [1929].
- Vogt, Markus. 2015. Konkurrenz und Solidarität. Alternative oder verwobene Formen sozialer Interaktion? In: *Konkurrenz. Historische, strukturelle und normative Perspektiven*, hg. von Thomas Kirchhoff, 191–214. Bielefeld: transcript.

Über den Sinn und das Selbstverständnis der Sportphilosophie – allgemeine und konkrete Überlegungen am Beispiel der Natürlichkeit

CLAUDIA PAWLENKA, DÜSSELDORF

Zusammenfassung: Der Beitrag gibt einen Überblick über den Ursprung und die Entwicklung der Sportphilosophie in Nordamerika und Deutschland. Hierbei wird versucht, das Profil der deutschen Sportphilosophie herauszuarbeiten und der Frage nach ihrem Selbstverständnis nachzugehen. Am Beispiel des Prinzips der Natürlichkeit soll gezeigt werden, dass die Sportphilosophie einen eigenständigen Beitrag zur philosophischen Theoriebildung leisten kann und sich auf dem Wege hin zu einer emanzipierten Sportphilosophie befindet. Ausgehend von der sportspezifischen Problemstellung des Dopings wird in Anlehnung an Aristoteles' Unterscheidung zwischen dem „Gewachsenen“ und „Gemachten“ ein Ansatz der „Biogenese“ vorgestellt, welcher kritisch Abstand nimmt zum kulturelrelativistischen Blick auf das Gegensatzpaar Natürlichkeit/Künstlichkeit in der Naturethik und Medizinethik. Nicht nur in Bezug auf das Sportdoping, sondern auch für die Bereiche der Reproduktionsmedizin und des Neuroenhancement von Emotionen wird deutlich gemacht, dass das Natürlichkeitsprinzip als Grenzprinzip eine zentrale Rolle spielt und im Verbund mit den Prinzipien Authentizität und Echtheit auch als normatives Prinzip ein unverzichtbares Element bildet für tugendethische, pädagogische und allgemeine Fragen des guten Lebens.

Schlagwörter: Sportphilosophie, Natürlichkeit, Authentizität, Enhancement, Emotionen

1 Ursprung und Geschichte der Sportphilosophie

Philosophen haben von alters her über den Sport nachgedacht. Als das vielleicht bekannteste Beispiel einer philosophischen Abhandlung über die Rolle von Spiel, Regelspiel und Sport für die Herausbildung menschlicher Kulturen kann das Werk *Homo Ludens* (1938) des holländischen Philosophen Johann Huizinga gelten (vgl. Lunt/Dyreson 2014, S. 29). Die Entwicklung der Sportphilosophie als einer systematischen Disziplin beginnt jedoch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. ebd., S. 17). Der Impuls zu einer Institutionalisierung und Professionalisierung der Sportphilosophie ging von Nordamerika aus. Hier wurde im Jahre 1972 weltweit erstmalig die *Philosophic Society for the Study of Sport* (PSSS) gegründet. Wenig später erfolgte ebenfalls auf Initiative der nordamerikanischen Gesellschaft die Gründung des *Journal of the Philosophy of Sport* (1974), der ersten und lange Zeit einzigen Fachzeitschrift für sportphilosophische Forschung.¹ Aufgrund der in den Folgejahren zunehmenden Anzahl an internationalen Mitgliedern und jährlichen Konferenzen in Europa, Asien, Australien und Nordamerika wurde die nordamerikanische PSSS bereits im Jahre 1999, d.h. ein Vierteljahrhundert nach ihrer Gründung, umbenannt in die *International Association of the Philosophy of Sport* (vgl. ebd., S. 30f.).

Gleichwohl kämpft die Sportphilosophie nach wie vor weltweit um ihre Anerkennung als eine akademische Disziplin. Auf der nationalen Ebene ist es in der Regel jeweils eine eher kleinere Anzahl von Philosophen, die sich mit dem Phänomen des Sports auseinandersetzt (vgl. ebd.). Die regionale Ausdifferenzierung der Sportphilosophie und die mittlerweile zahlreichen nationa-

1 Seit 2007 existiert zusätzlich die britische Zeitschrift *Sport, Ethics, and Philosophy*.

len Gesellschaften und Sektionen für Sportphilosophie weisen teilweise kulturelle Besonderheiten auf wie beispielsweise die Bedeutung des Radfahrens als Volkssport für die holländische Sportphilosophie oder die Jagd und Cricket für die englische Sportphilosophie.² Über derartige regionale Besonderheiten hinweg befasst sich die Sportphilosophie jedoch allgemein mit Themen wie Konstitutivität und Regeln, mit Regelspiel, Spiel und Sport, mit Leiblichkeit, Bewegung und Leistung, mit Sport als Kunst und Kultur, mit dem Gegensatz von Natur und Technik, mit Körpertechnisierung und Körperpräsentation, mit der Faszination und dem rezeptiven Gefallen am Sport, mit Doping, Fairness und Regeltreue, mit dem Umgang mit Tieren im Sport und Risikosport, mit den Funktionen von Breiten- und Spitzensport, mit den Olympischen Spielen und Völkerverständigung, mit der Kommerzialisierung, Politisierung und Mediatisierung des Sports, mit bildungstheoretischen und pädagogischen Fragen, mit Gender- und Inklusionsfragen sowie auch mit konzeptionellen, methodologischen und wissenschaftstheoretischen Fragen.³

Die nachfolgenden Ausführungen sollen die Entwicklung und das Profil der deutschen Sportphilosophie nachzeichnen und der Frage nach dem Sinn und dem Selbstverständnis der Sportphilosophie nachgehen. Am Beispiel der *Natürlichkeit* als Grenzprinzip und sportlicher Norm (vgl. Pawlenka 2010a) soll deutlich gemacht werden, wie sich aus konkreten Problemen der Sportphilosophie Rückwirkungen auf Fragen höherer Allgemeinheit und Grundsätzlichkeit ergeben. Für die Legitimierung der Sportphilosophie als einer eigenständigen philoso-

2 Vgl. hierzu die Sonderausgabe des *Journal of the Philosophy of Sport*, 2010, vol. XXXVII, nr. 2.

3 Vgl. für den englischsprachigen Raum z.B. die Standardwerke von Morgen/Meier (1995) und Torres (2014).

phischen Disziplin ist es von entscheidender Bedeutung, nicht mehr bloß „Importeur“ philosophischer Begriffe und Theorien zu sein, sondern in Form eines „Rückwegs“ (Thiele 1996, S. 28) einen Beitrag zur philosophischen Theoriebildung zu leisten. Am Prinzip der Natürlichkeit soll daher gezeigt werden, dass genuine Themen und Probleme der Sportphilosophie auf der theoretischen wie auf der Anwendungsebene für die Philosophie allgemein Aussagekraft und Relevanz haben: sei es bei der philosophisch relevanten Frage der Abgrenzung zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen, sei es bei evaluativen Fragen um Natürlichkeit, Authentizität und Echtheit im Bereich des Neuroenhancement oder einer die natürliche Entwicklung des Kindes betonenden emanzipatorischen Pädagogik im Sinne Rousseaus („*Revenons à la Nature*“).

2 Sportphilosophie in Deutschland

Eine genaue zeitliche Datierung des Beginns sportphilosophischen Denkens in Deutschland ist schwierig und hängt ab vom jeweiligen Verständnis des Begriffs „Sportphilosophie“ (vgl. Pawlenka 2010b).⁴ Legt man ein weites Verständnis von Sportphilosophie zugrunde, können bereits seit dem frühen 20. Jahrhundert erste Anfänge in Form vereinzelter Beiträge von renommierten deutschen Philosophen wie Theodor W. Adorno, Karl Jaspers, Ernst Bloch, Max Scheler oder Helmuth Plessner belegt werden (vgl. Caysa 1997). Im engen bzw. eigentlichen Verständnis entwickelt sich die deutsche Sportphilosophie in den 1960er-Jahren mit der Monographie des Philosophen

4 Nach den Untersuchungen von Jürgen Court ist der „explizite Begriff der Sportphilosophie“ zum ersten Mal 1900 bei Bertz belegt und bedeutet dort die „vorurteilsfreie Bewertung der kulturellen Möglichkeiten des Sports“ (2003, S. 528).

Hans Lenk mit dem Titel *Werte, Ziele, Wirklichkeit der modernen olympischen Spiele* (1964). Sie gilt als „Auftaktschrift der deutschen Sportphilosophie“ (Caysa 2003a, S. 71). Erst zwölf Jahre nach ihrem Erscheinen erfolgt die Institutionalisierung der Sportphilosophie an deutschen Hochschulen. Diese vollzieht sich jedoch nicht in der Philosophie, sondern in der Sportwissenschaft. Mit der Gründung der *Sektion Sportphilosophie* (1976) unter dem Dach der *Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft* (DVS) hält diese Einzug als akademische Disziplin (vgl. ebd.).

Die bedeutende Rolle von Hans Lenk für die Entstehung der Sportphilosophie unterstreicht des Weiteren die Herausgabe der beiden ersten Beitragssammlungen zum Thema Sportphilosophie mit den Titeln *Philosophie des Sports* (1973) und *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie* (1983a). Hans Lenk kann daher – ähnlich wie Paul Weiss und sein Buch *Sport: A Philosophic Inquiry* (1969) für den angelsächsischen Raum – als der Begründer der deutschen Sportphilosophie im Sinne einer expliziten und systematisch betriebenen Sportphilosophie gelten. Im Anschluss daran erscheinen vor allem in den 1990er-Jahren weitere Standardwerke zum Thema Sportphilosophie, die sowohl vonseiten der Philosophie als auch vonseiten der Sportwissenschaft ausgehen. Hierzu zählen die Beitragssammlungen von Gunter Gebauer *Die Aktualität der Sportphilosophie* (1993), Jürgen Court *Sport im Brennpunkt – philosophische Analysen* (1996), Herbert Haag *Sportphilosophie. Ein Handbuch* (1996) und Volker Caysa *Sportphilosophie* (1997).

Der transatlantische Dialog mit den Vertretern der Sportphilosophie in Nordamerika hat in den letzten Jahren stark nachgelassen. Vor allem in der Gründungsphase der Sportphilosophie Anfang der 1970er-Jahre gibt es zahlreiche Berührungspunkte mit der angelsächsischen Diskussion durch Inte-

grationsfiguren wie Hans Lenk und Gunter Gebauer. Diese sind Gastgeber der Anfang der 1980er- bzw. 1990er-Jahre veranstalteten internationalen Kongresse der *Philosophic Society for the Study of Sport* (PSSS) in Deutschland.⁵ Der transnationale Austausch geht in den Folgejahren weitgehend verloren. Die deutsche Sportphilosophie durchläuft eine separate Entwicklung und entwickelt ihr eigenes Profil.⁶

Eine Parallele zur internationalen Situation zeigt sich in der marginalen Institutionalisierung der Sportphilosophie an deutschen Hochschulen und Universitäten. Wie in Nordamerika geht auch in Deutschland die Sportphilosophie zwar bereits in die dritte Generation über. Während die Sportphilosophie in ihrem Ursprungsland Nordamerika nicht zuletzt aufgrund der größeren Bedeutung des Sports an amerikanischen Hochschulen einen höheren Stellenwert hat, ist in Deutschland wie in den meisten Ländern der Kreis der Sportphilosophen jedoch nach wie vor klein. Gegenwärtig arbeiten in Deutschland schätzungsweise nicht mehr als eine Hand voll Personen auf dem Gebiet der Sportphilosophie, dies vorwiegend im Bereich der Sportwissenschaft. Hinsichtlich der Institutionalisierung eine Sonderstellung nimmt der philosophische Lehrstuhl für Sportphilosophie an der Deutschen Sporthochschule Köln ein. Dies ist der einzige philosophische Lehrstuhl in Deutschland, der in unmittelbarer Verbindung mit der Sportwissenschaft steht. Eine weitere Ausnahme bildet die

5 Vgl. hierzu die Kongressbände von Lenk (1983a) und Gebauer (1993).

6 Vonseiten der Sportwissenschaft einen wichtigen Einfluss auf die deutsche Sportphilosophie haben überdies bis heute die zahlreichen Arbeiten von Elk Franke (vgl. z.B. 1978) und Jürgen Court (vgl. z.B. 1995). Für die deutsche Sportphilosophie prägend sind darüber hinaus die Arbeiten der Inhaber der bundesweit einzigen Professur für Sportphilosophie an der Universität Köln wie z.B. von Volker Gerhardt (vgl. z.B. 1991), Barbara Ransch-Trill (vgl. z.B. 2004) und derzeit Volker Schürmann (vgl. z.B. 2001b).

Juniorprofessur für Sportphilosophie und Sportgeschichte an der sportwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig. Die Mehrzahl der Wissenschaftler, die auf dem Gebiet Sportphilosophie arbeiten, forscht jedoch auf Professuren für Sportpädagogik oder Sportsoziologie (vgl. Pawlenka 2010b).

Die Sportphilosophie, die nur wenig später als die Sportwissenschaft selbst gegründet wurde und insofern von Anfang an institutioneller Bestandteil der Sportwissenschaft war, kann als eine „klassische“ sportwissenschaftliche Disziplin gelten. Gleichwohl wurde sie von jüngeren Disziplinen wie beispielsweise der Sportökonomie längst überholt (vgl. Thiele 1996, S. 25). Die Sportphilosophie fristet in der Sportwissenschaft ein „Außenseiterdasein“ (Thiele 1996, S. 26) oder „Schattendasein“ (Schürmann 2001a, S.12). Die Sportphilosophie in Deutschland ist nicht zuletzt aufgrund ihrer historisch bedingten Interdisziplinarität eine Randerscheinung in der Sportwissenschaft, wenngleich sie dieser ihre kontinuierliche systematische Entwicklung verdankt. Die Sportphilosophie hat in den letzten vierzig Jahren seit ihrer Gründung an Bedeutung abgenommen. Dies hängt auch mit der Entwicklung der Sportwissenschaft insgesamt zusammen. Mit Schwächung der Sportpädagogik, der eigentlichen „Mutterdisziplin“ der sich immer weiter ausdifferenzierenden Sportwissenschaft, hat auch die Sportphilosophie stark an Gewicht verloren. Diese war anfangs mit einer weiten Auffassung von Sportpädagogik eng verbunden (vgl. Grupe 2005, S. 359 u. S. 365f.).

Es ist hier nicht der Ort, die mittlerweile gleichwohl umfangreichen Publikationen zum Thema Sportphilosophie vorzustellen (vgl. Pawlenka 2010b). Neben der traditionell wirkungsmächtigen Rolle der Sportethik⁷ spielen die Anthropologie, die

7 Zeugnis hiervon ist das *Lexikon der Ethik im Sport* (Grupe/Mieth 1998), das bereits in der zweiten Auflage erschienen ist.

Ästhetik, semiotische und sprachphilosophische Deutungen des Sports sowie bildungs-, erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen in der Sportphilosophie eine bedeutende Rolle. Hier konkurrieren gegenwärtig verschiedene Strömungen, welche die Sportphilosophie durch eine bioethische, semiotische oder kulturwissenschaftliche Wende gekennzeichnet sehen (vgl. Caysa 2003a).

Charakteristisch für die jüngere Entwicklung der Sportphilosophie der letzten Dekade ist eine Öffnung für sportübergreifende Themen wie z.B. Enhancement, Natürlichkeit, körperliche Erkenntnis⁸, Körpertechnisierung und Körperstilisierung. Der Philosoph Volker Caysa etwa stellt den Sport in seiner Monographie *Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports* (2003b) neben Sexualität und Gesundheit in den erweiterten Rahmen moderner Körperkultur.⁹ Caysa erweist sich als Impulsgeber für die deutsche Sportphilosophie und intensiviert die schon in den 1990ern aufgekommene Frage nach der Identität und dem Selbstverständnis der Sportphilosophie.¹⁰ Auch der interdisziplinäre Band von Volker Schürmann *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft* (2001b) beschäftigt sich mit der Frage der Standortbestimmung der Sportphilosophie und thematisiert das Verhältnis von Philosophie und Sportwissenschaft, Letztere verstanden als Kulturwissenschaft.

8 Vgl. z.B. den von Bockrath/Boschert/Franke herausgegebenen Band *Körperliche Erkenntnis. Formen reflexiver Erfahrung* (2008).

9 Vgl. entsprechend auch im *Kolleg Praktische Philosophie* das Kapitel von Franz-Josef Wetz (2008) mit dem Titel *Abenteuer des Körpers. Über Sport, Drogen und Sex*.

10 Vgl. die von Caysa in der Zeitschrift *Philokles* ausgelöste Diskussion über *Sportphilosophie als kritische Anthropologie des Körpers* (Caysa 2002).

Die Positionierung der Sportphilosophie zwischen Sportwissenschaft und Philosophie ist derzeit eines ihrer dringlichsten Probleme. Sie hängt ab von der Begrenzung ihres Gegenstandsbereichs, welcher entweder auf den Sport fokussiert oder allgemeiner gefasst auf menschliche Bewegung und Körperlichkeit gerichtet sein kann. Der Ausdruck „Sportphilosophie“ ändert sich dadurch entsprechend und wird ergänzt durch alternative Bezeichnungen, die von einer „kritischen“ oder „allgemeinen Anthropologie des Körpers“ (Caysa 2003a, S. 78) hin zur „Bewegungs-“ und „Kulturphilosophie“ reichen (ebd., S. 75).

Die nachfolgenden Überlegungen sollen daher zur Klärung der Standortfrage der Sportphilosophie beitragen, indem die philosophische Bedeutung speziell des Sports und der ihn kennzeichnenden Probleme und Fragestellungen herausgestellt werden. Ausgehend von einem eher traditionellen Verständnis von Sportphilosophie wird versucht, am Beispiel des Natürlichkeitsprinzips die *sportspezifischen* Problemstellungen in den Vordergrund zu stellen, um diese dann in einem zweiten Schritt im Sinne von Transferüberlegungen auch für die Philosophie *allgemein* fruchtbar zu machen. Dies soll zur Stützung der These dienen, dass der Weg zu einer emanzipierten Sportphilosophie nur über die Reflexion ihrer genuinen Themen und Inhalte erfolgreich sein kann.

3 Über das Prinzip der Natürlichkeit als Beispielsfall philosophischer Theoriebildung – auf dem Wege zu einer emanzipierten Sportphilosophie

Die Auseinandersetzung mit dem Gegensatzpaar von Natürlichkeit und Künstlichkeit gehört zu den jüngeren Themen der Sportphilosophie (vgl. Ransch-Trill 2000, 2003; Pawlenka 2010a) und ist im Zusammenhang mit Fragen der Angewandten Ethik auch ein viel diskutiertes Thema in der Philosophie

(vgl. Birnbacher 2006). Wie bereits Kants Beispiel vom falschen Gesang der Nachtigall zu zeigen vermag, nach welchem ein Wirt seine Gäste dadurch betrügt, dass er einen Burschen im Schilfrohr verbirgt, der den „bezaubernd schöne(n) Schlag der Nachtigall (...) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wußte“ (Kant 1995, S. 228), spielt Natürlichkeit für die ästhetische Wahrnehmung eine wichtige Rolle. Sobald man nämlich „inne wird, daß es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenem Gesang zuzuhören“ (ebd.).

Im Bereich des Sports ist Natürlichkeit vor allem in Zusammenhang mit der Dopingthematik ein ebenso zentrales wie umstrittenes Prinzip (vgl. Pawlenka 2010a). Anders als im Beispiel bei Kant, bei welchem weder die Vorzugswürdigkeit des natürlichen Gesangs der Nachtigall noch die Künstlichkeit des durch den menschlichen „Sänger“ nachgeahmten Vogelgesangs kritisch hinterfragt werden, ist das Postulat der natürlichen Leistung im Sport in seiner deskriptiven und normativen Verwendung vielfältiger Kritik ausgesetzt. Kritisch hinterfragt wird nicht nur die Berechtigung eines Dopingverbots, welches durch Verweis auf den ästhetischen Reiz der natürlichen Leistung begründet ist. (Wäre die Faszination und das Gefallen am Sport von Aktiven wie Zuschauern nach der Freigabe von Doping nicht ebenso groß oder vielleicht sogar größer?) Bedenken werden vielmehr vor allen Dingen laut bei der Frage, wie Natürliches von Künstlichem in Bezug auf sportliche Leistungen als eine Art menschlicher „Produkte“ – nach Aristoteles Inbegriff des Artifiziiellen (vgl. unter Punkt 4) – unterschieden werden kann. (Wie können Dopingtechniken als „künstliche“ Formen der Leistungssteigerung von Trainingstechniken als „natürlichen“ Formen unterschieden werden?)

Die *doppelte Kritik* am Natürlichkeitsprinzip im Sport in seiner Funktion als Grenze und Norm konfrontiert die Sport-

philosophie mit besonderen Problemen und Herausforderungen. Im Unterschied zu anderen Bereichen der Angewandten Ethik werden aufgrund des Sonderstatus des Sports und des dort bislang einzigen rechtskräftigen Verbots einer pharmakologischen oder gentechnischen Leistungssteigerung gesteigerte Ansprüche an eine Dopingdefinition mit Hilfe des Natürlichkeitskriteriums gestellt.¹¹ Aufgrund der mit dem Verbot einhergehenden Notwendigkeit einer ethischen Legitimierung hat die Sportphilosophie ein gesteigertes Interesse an der Grenzziehung zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit in Bezug auf den menschlichen Körper (vgl. Bette/Schimank 2006, S. 167ff.).

Diese Problemstellung ist in anderen Bereichen der Angewandten Ethik, in denen Natürlichkeit unter ethischen wie ästhetischen Gesichtspunkten ebenfalls eine wichtige Rolle spielt, nicht in dieser Weise gegeben. Der bereits im oben genannten Beispiel von Kant inhaltlich zum Ausdruck kommende Begriff einer „*Faking Nature*“ bzw. bloßen Vortäuschung des Natürlichen, wie er für die amerikanische Environment-Ethik kennzeichnend ist (vgl. Birnbacher 2006: 79f.) sowie auch für die Diskussion um die Werte „Authentizität“ und „Echtheit“ im Bereich des Neuroenhancement geltend gemacht werden kann (vgl. unter Punkt 5), basiert auf zum Teil *andersartigen* deskriptiven und normativen Voraussetzungen.

11 Bis zur Einführung der derzeitigen pragmatischen Dopingdefinition der Welt-Anti-Doping-Agentur (WADA) in Form einer Verbotsliste wurde Doping inhaltlich mit Hilfe der Leitdifferenz von Natürlichkeit/Künstlichkeit definiert (vgl. Bette/Schimank 2006, S. 167ff.). Beispiel hierfür ist die Dopingdefinition des Europarates von 1963 (vgl. ebd.). Trotz der Natürlichkeitskritik ist die Unterscheidung *endogen/exogen*, welche gleichbedeutend ist mit der Unterscheidung natürlich/künstlich bzw. gewachsen/gemacht, nach wie vor zentraler Bestandteil des derzeitigen WADA-Codes im Zusammenhang mit Grenzwertregelungen (vgl. Pawlenka 2010a, S. 151).

So steht z.B. im Bereich der Umweltethik die *nicht-* oder *außermenschliche* Natur, welche weit mehr als die menschliche Natur überformt ist, im Vordergrund, und damit andere Probleme der *Abgrenzung* wie Fragen nach ihrer phänomenalen Ursprünglichkeit und historischen Echtheit (vgl. ebd.). Im Bereich der Medizinethik und Enhancementthematik wird des Weiteren ein zwar auf die menschliche Natur bezogener, aufgrund der „Kulturhaftigkeit“ des Menschen jedoch *gradierbarer* Begriff des mehr oder weniger „Natürlichen“ bzw. „Künstlichen“ akzeptiert und verwendet (vgl. Birnbacher 2006; Bayertz 2005). Die ethische Relevanz einer scharfen Grenzziehung zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen zeigt sich jedoch nicht nur im Bereich des Sports, sondern darüber hinaus auch im Zusammenhang mit Abgrenzungsfragen im Bereich der menschlichen *Reproduktion* oder der pharmakologischen Induktion von *Emotionen* (vgl. unter Punkt 4).¹² Hier ist zu prüfen, ob der für die sportphilosophische Problematik entwickelte kulturkritische Ansatz der „Biogenese“ (vgl. Pawlenka 2010a) auch in anderen Bereichen der Angewandten Ethik, in denen das Problem der Grenzziehung eine zentrale Rolle spielt, Anwendung finden kann.

Vor allem der *normative* Diskurs um das Natürlichkeitsprinzip im Sport weist in argumentativer Hinsicht Besonderheiten auf, welche ihn von anderen Bereichen der Angewandten Ethik unterscheiden. Bei normativen Fragen ist ein Transfer sportphilosophischer Argumente und Theorien auf die

12 „Zunächst stößt das Bemühen um eine deskriptiv präzise Abgrenzung zwischen ‚natürlich‘ und ‚künstlich‘ auf Schwierigkeiten (...). Eine hinreichend präzise Abgrenzung ist aber unerlässlich, wenn der Begriff ‚menschliche Natur‘ eine normativ orientierende Funktion ausüben soll. Wenn es vage bleibt, was zur menschlichen Natur gehört und was nicht, dann bleibt es auch vage, ob bestimmte biotechnologische Manipulationen zulässig sind oder nicht.“ (Bayertz 2005, S. 28f.)

Philosophie insgesamt schwerer plausibel zu machen. Abgesehen von der in der *künstlichen Welt* des Sports anders gelagerten Frage nach einem intrinsischen oder nur abgeleiteten Wert von Natürlichkeit, wie sie für die Umweltethik charakteristisch ist (vgl. Birnbacher 2006, S. 65f.), schließt sich hier der Kreis wieder in der bereichsspezifischen Frage nach der Berechtigung des bislang einzigartigen Verbots der „künstlichen“ bzw. pharmakologischen Leistungssteigerung im Bereich des Sports. Die Rechtfertigung des Dopingverbots kann jedoch letztlich nirgendwo anders ihren Grund haben als in den *Eigenheiten* der sportlichen Sonderweltlichkeit (vgl. Suits 1967), wie sie in der Regelkonstitutivität und damit zusammenhängend spezifischen Merkmalen der Weltausgrenzung, Folgenlosigkeit und Selbstzwecklichkeit zum Ausdruck kommt (vgl. 5).¹³ Gleichwohl gibt das Nachdenken über den Wert der Natürlichkeit in Bezug auf den Sport und die sportliche Leistung auch für andere Bereiche der Medizinethik wie z.B. das Thema „Neuroenhancement von Emotionen“ (vgl. Krämer 2009) Gelegenheit, allgemein über die Vorzugswürdigkeit des Natürlichen nachzudenken (vgl. ebd.).

Eine Verteidigung des Natürlichkeitsprinzips im Bereich des Sports eröffnet für die Sportphilosophie die Chance, an Profil zu gewinnen. Sie setzt eine innovative philosophische Auseinandersetzung mit dem Gegensatzpaar Natürlichkeit/Künstlichkeit in Form eines Abgrenzungs- und Begründungsdiskurses notwendig voraus. Eine zweite Aufgabe liegt darin zu zeigen, dass die bereichsspezifischen Problemstellungen und Lösungswege darüber hinaus von grundsätzlicher Bedeutung sein können. Die Schwierigkeit, die sich hier stellt, besteht darin, Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zwischen dem Sport und der

13 Einer bekannten Definition des amerikanischen Sportphilosophen Bernard Suits zufolge kann Sport beschrieben werden als „*the voluntary attempt to overcome unnecessary obstacles*“ (1967, S. 165).

Lebenswelt herauszuarbeiten. Durch diese *doppelte Aufgabe* – so die hier vertretene These – erhellt die Eigenständigkeit einer zukünftigen Sportphilosophie im Sinne einer selbstbewussten und emanzipierten Sportphilosophie.

4 Können wir in Bezug auf die menschliche Natur zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen unterscheiden? Natürlichkeit als Grenzprinzip

In Anlehnung an Aristoteles unterscheiden wir im Allgemeinen zwischen dem Natürlichen als demjenigen, was ohne den Menschen da bzw. „gewachsen“ ist, und dem Künstlichen als demjenigen, was durch den Menschen da bzw. „gemacht“ ist. Nach einer bekannten Unterscheidung von Aristoteles verfügen Artefakte, d.h. „kunstmäßig hergestellte Ding(e)“ wie beispielsweise ein Kleidungsstück oder eine Liege, über „keinerlei innewohnenden Drang zur Veränderung“, während „naturgemäß(e)“ Dinge „in sich selbst einen Anfang von Veränderung und Bestand (haben)“ (1995, S. 25).

Obwohl bei dieser Unterscheidung die Natürlichkeit des Menschen außer Acht gelassen wird bzw. der Mensch nur als Verursacher von Künstlichem bzw. Artifiziellem in den Blick genommen wird, scheint die Anwendung auf den Menschen selbst auf den ersten Blick keine Schwierigkeiten zu bereiten. Dass wir z.B. ein Herz haben, wäre danach als natürlich, ein Herzschrittmacher hingegen als künstlich zu bezeichnen (vgl. Bayertz 2005, S.67). Auch Eingriffe in natürliche Wachstumsprozesse scheinen als künstliche Zustände bzw. Eingriffe klar unterschieden werden zu können. Die Tatsache etwa, dass Männern ohne menschliches Zutun ein Bart wächst, wäre demnach natürlich, der rasierte Zustand dagegen künstlich zu nennen. Ausgehend von einer von menschlichen Einflüssen weitgehend unbeeinflussten natalen Natur (vgl. Roughley 2005, S. 148) scheinen

auf diese Weise alle späteren im Verlauf eines Lebens erfolgten Eingriffe oder Einwirkungen des Menschen auf den vorgefundenen Körper ohne Schwierigkeit als künstlich definiert werden zu können.

Tatsächlich ist die Sache jedoch nicht so einfach. Aufgrund der Tatsache, dass wir „fortwährend durch unser absichtliches und *unabsichtliches* (Herv. d. Verf.) Verhalten auf die körperliche Beschaffenheit anderer und unserer selbst einwirken“ (Birnbacher 2006, S. 103), sei es, so lautet der zentrale Einwand, generell schwierig, eine scharfe begriffliche Grenzlinie zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen im Umgang mit dem menschlichen Körper zu ziehen (vgl. ebd.). Aufgrund der spezifischen Lebensform des Menschen als ein Kulturwesen¹⁴ ließen sich kulturelle Einwirkungen auf den menschlichen Körper in Form von z.B. Körperpflege, Ernährung, Erziehung und Bewegungstraining nicht vermeiden, weshalb es „lupenreine‘ Natürlichkeit“ (Birnbacher 2006, S. 4) bzw. einen Naturzustand beim Menschen mit Ausnahme der seltenen historisch belegten Fälle sogenannter „Wolfskinder“ nicht gebe (ebd., S. 103).¹⁵ Abhängig vom Grad der Innovativität, Kunstfertigkeit und Intentionalität eines Eingriffes oder dadurch bewirkten Zustandes sei daher nur eine „kulturrelative“ und „unklare“ Abgrenzung des „Natürlichen“ und „Künstlichen“ möglich (vgl. ebd.).

Lässt sich diese Aussage jedoch generell aufrechterhalten, oder gibt es auch im Erwachsenenalter noch Pole des Natürlichen, welche als Demarkationslinien dienen können für die Überschreitung des Natürlichen hin zum Künstlichen? Verschwimmen die Konturen zwischen dem Natürlichen und dem

14 Vgl. Plessner, wonach der Mensch infolge seiner Instinktarmut, „von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich* (ist)“ (1975, S. 310).

15 Vgl. entsprechend Bayertz (2005, S. 19) sowie kritisch Roughley (2005, S. 124).

Künstlichen durch unseren Lebenswandel tatsächlich *sämtlich, unwillkürlich* und *unvermeidlich*?¹⁶ Inwiefern kann der „Kultur“-Einwand die Grenzziehung in den obengenannten Beispielen, zumal in einem ethischen relevanten Sinn, relativieren? Die Rasur bei einem z.B. schwarz gefärbten Barthaar wäre so gesehen in der Tat nur noch als relativ „künstlich“, im Falle eines naturbelassenen, z.B. ergrauten Barthaars dagegen nach wie vor uneingeschränkt als künstlich zu bezeichnen. Während das Haarefärben nicht unabsichtlich erfolgen kann, könnten sich jedoch durchaus unbemerkt z.B. infolge eines zeitlich vorausgehenden Kokainkonsums grenzrelativierende Spuren des Künstlichen im Barthaar finden lassen. Gleichwohl muss dies nicht zwingend der Fall sein, und in jedem Fall könnten wir nichtsdestotrotz kontrafaktisch Pole des Natürlichen ebenso wie kulturell bedingte Relativierungen benennen.

Es gibt jedoch strittige Fälle, bei denen wir uns über den anthropogenen bzw. künstlichen Anteil an der Genese im Unklaren sind. Während nachträgliche Eingriffe in bereits natürlich Gewachsenes („*natura naturata*“) vergleichsweise un-

16 Veranschaulichen wir uns dies an einem Beispiel: Sind die Grenzen angefangen mit der gesunden Gesichtsfarbe eines Landarbeiters über die gezielte Bräune infolge eines Solariumbesuchs hin zu Tätowierungen der Haut oder Hauttransplantationen tatsächlich als fließend anzusehen? Können wir zwischen der (absichtlich wie unabsichtlich) Pigmente bildenden Haut als dem von Natur aus Daseienden und der (gezielten) Tätowierung oder Hauttransplantation als dem durch den Menschen Daseienden aufgrund des Hinzukommens von Absichten nicht trennscharf unterscheiden? Wäre dies bei einer blassen Haut anders bzw. wäre dies der natürliche Zustand? Wie wäre der natürliche Zustand im hypothetischen Falle sogenannter „Wolfskinder“? Ist der Mensch an der Entstehung all dieser Zustände mehr oder weniger direkt beteiligt, und sind diese Zustände daher nur graduell verschieden? Oder können wir vom Menschen unbeeinflusste Pole des „lupenrein“ Natürlichen in Form natürlicher, vom Menschen unbeeinflusster Zustände und Mechanismen, d.h. Grenzen der Verfügbarkeit jenseits von Intentionalität, klar unterscheiden?

problematisch sind und als künstlicher Eingriff bzw. Zustand zumeist in Erscheinung treten, ist die Abgrenzung zwischen natürlich und künstlich bei technischen Eingriffen in das „zu Wachsende“ („*natura naturans*“), wie sie für „Biofakte“ (Karafyllis 2003) z.B. infolge der Gabe von Wachstumshormonen kennzeichnend ist, schwieriger. „Man sieht den artifiziellen Anteil nicht und findet ihn womöglich auch nicht einmal auf substantieller molekularer Ebene, obwohl das lebende Subjekt in weiten Teilen künstlich zum Wachsen veranlaßt oder zumindest technisch zugerichtet wurde“ (Karafyllis 2003, S. 16). Der Begriff des „Biofakts“ problematisiert „die *Autonomie* des WachSENS, verstanden als seine Eigendynamik“ (ebd., S. 14). Obwohl Biofakte – nach einer begrifflichen Unterscheidung von Dieter Birnbacher – im „*qualitativen* Sinn“ häufig „naturidentisch“ (Birnbacher 2006, S. 8) sind, d.h. ohne Kenntnis ihrer künstlichen Entstehungsweise in ihrer aktuellen Erscheinungsform vom natürlich Entstandenen ununterscheidbar sind, erhebt der Begriff des „Biofakts“ hinsichtlich seiner Entstehungsweise, d.h. im Sinne der „*genetischen*“ Künstlichkeit (vgl. ebd.), den Anspruch, „das Überschreiten dieser Grenze“ zu markieren, „ohne die Grenze selbst zu verwischen“ (Karafyllis 2003, S. 14).¹⁷

Eine zweite Schwierigkeit, die sich hieraus ergibt und die vom Begriff des „Biofakts“ nicht berücksichtigt wird, dieses in seiner begrifflichen Schärfe vielmehr infrage stellt, ist die *sportethisch* wie *medizinethisch* höchst bedeutsame Frage, ob es bei *anthropogen induzierten* Wachstumsprozessen im menschlichen Körper wie z.B. dem Muskelwachstum oder dem Wachs-

17 Im vollständigen Wortlaut heißt es: „Da Wissenschaftler mittels Biotechnik in das Wachstum des Lebewesens nun im Kern und damit Anbeginn eingreifen können, und es aber gerade das Wachstum ist, daß das Lebewesen als solches kennzeichnet, bedarf es eines Begriffs, der das Überschreiten dieser Grenze deutlich macht, ohne die Grenze selbst zu verwischen.“ (ebd.)

tum eines Embryos tatsächlich einen natürlichen Pol in Form *autonomer* Wachstumsprozesse geben kann, welcher die Grenzüberschreitung vom autonomen zum teilautonomen Wachstum hinreichend deutlich markiert (vgl. Pawlenka 2010a).¹⁸ Von ihr hängt die Antwort auf die beiden sport- und medizinethisch umstrittenen Fragen ab, ob es eine scharfe Grenze zwischen natürlichen und künstlichen Methoden der sportlichen Leistungssteigerung sowie auch zwischen natürlichen und assistierten bzw. künstlichen Methoden der menschlichen Reproduktion gibt oder ob diese aufgrund des hierzu jeweils erforderlichen anthropogenen Anstoßes in Form eines Trainingsreizes bzw. Sexualakts bereits verwischt. Handelt es sich – so der *grundsätzliche* Einwand von Kurt Bayertz in der Medizinethik – in beiden Fällen nur noch um „Prozesse, die relativ ‚autonom‘ verlaufen, wenn sie einmal in Gang gesetzt wurden“, d.h. um eine „graduell abgestufte (...) Mischung von menschlicher Intention, Planung und Steuerung einerseits und naturgesetzlichen, spontanen, autonomen Mechanismen andererseits“ (Bayertz 2005, S. 15f.)?¹⁹ Ist die Zeugung eines Kindes im Prinzip daher vergleichbar mit dem Bau eines Hauses, da sie, wenngleich nicht in allen Etappen, gezielt plan- und herstellbar ist (vgl. ebd.)? Sind

18 So gibt es nur wenige in dieser Form strittige Fälle, bei denen der Mensch gleichsam als „*natura naturans*“ absichtlich wie unabsichtlich äußerlich sichtbar werdende Prozesse körperlichen Wachstums in Gang setzen und beeinflussen kann und sich daher die Frage nach der Natürlichkeit des Auslöseprozesses stellt. Im Unterschied dazu bereitet bei nachträglichen Eingriffen in die vorgefundene Natur („*natura naturata*“) wie z.B. der Korrektur einer schief gewachsenen Nase durch einen chirurgischen Eingriff die Frage der Grenzziehung zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen in genetischer Hinsicht keine Schwierigkeit.

19 „‚Natürlich‘ und ‚künstlich‘ sind daher nicht durch eine Grenze voneinander geschieden, sondern durch ein Spektrum miteinander verbunden.“ (Bayertz 2005, S. 71)

austrainierte Sportler des Weiteren bereits mit „künstlichen Menschen“ gleichzusetzen und sind ihre Körper vergleichbar mit „neuen Leibern“ (Ränsch-Trill, 2003, S. 14)?²⁰ Wie verhält es sich dagegen mit der „Künstlichkeit“ von gedopten Sportlern, sind diese nur graduell „künstlicher“ als trainierte Sportler?²¹

Die *Skelettmuskulatur* ist der massigste und anpassungsfähigste Gewebetypus des menschlichen Körpers und kann seine Größe je nach Beanspruchung verändern. Durch konsequentes Krafttraining kann die Muskulatur um das Dreifache an Umfang zunehmen oder im Falle des Nichtgebrauchs zusammenschrumpfen wie z.B. bei einem Aufenthalt im Weltraum (vgl. Anderen/Schjerling/Saltin 2001, S. 71). Bereits hieran wird deutlich, dass die Plastizität der Muskulatur eigenen, kulturunabhängigen Gesetzmäßigkeiten gehorcht. Wie wir aus eigener Erfahrung wissen, wachsen Muskeln nicht von selbst, d.h. sie benötigen zu ihrem Wachstum einen (absichtlich oder unabsichtlich gesetzten) anthropogenen Anstoß in Form eines Bewegungsreizes. Davon abgesehen lassen sich Stärke und Eigenschaften der Muskulatur gezielt nur nach den jeweiligen biologischen Vorgaben beeinflussen bzw. trainieren. Die Erforschung der zugrundeliegenden biologischen Gesetzmäßigkeiten ist Gegenstand der Sportmedizin und Trainingswissenschaft. Die Möglichkeit einer Umwandlung von mittelschnellen in langsame Fasern durch gezielte Übungen zur Verbesserung der Ausdauerleistung ist beispielsweise wissen-

20 „Im Sport ist der ‚künstliche Mensch‘ längst Realität. Er ist zwar keine ‚Maschine‘, aber dennoch künstlich hergestellt. Das ausgeklügelte systematische Training in den unterschiedlichen Sportarten macht aus den Sportlerkörpern gleichsam neue Leiber, und die Gabe von Medikamenten steigert die natürliche (was immer das heißen mag) sportliche Leistungskraft in ungeahnter Weise.“ (ebd.)

21 Vgl. Birnbacher: „Durch das Dopingverbot wird *innerhalb* der künstlichen Verfahren der Leistungssteigerung eine – wie immer präzisierungsbedürftige – Grenze gezogen.“ (2006, S. 119)

schaftlich bislang noch unklar, und der altersbedingte Muskelabbau lässt sich mit Hilfe von Training nur bedingt aufhalten (vgl. ebd., S. 74). Die häufig extreme Kultivierung des Athletenkörpers durch sportliches Training mit dem Ziel, die sportliche Leistung zu steigern, hat insofern eine natürliche Grenze an der biologischen Verfasstheit des menschlichen Körpers. *Trainingstechniken* erlauben zwar einen intentionalen Umgang mit den naturgegebenen Möglichkeiten, „Anfang und Ursache von Bewegung und Ruhe“ liegen jedoch „an dem Ding“ (Aristoteles 1995, S. 25) bzw. im menschlichen Organismus selbst (vgl. Pawlenka 2010a, S. 118ff.).²²

Im Gegensatz dazu setzen *Dopingtechniken* genau an diesem Punkt an und haben zum Ziel, natürliche Grenzen zu überschreiten und vorgefundene Funktionen gezielt zu verändern, z.B. gentechnisch eine längst abgeschlossene Muskelbildung wieder in Gang zu setzen oder durch eine Hemmung des Myostatingens ein enormes Muskelwachstum ohne jegliche Kraftanstrengung zu bewirken (vgl. ebd.). Mit Hilfe von Doping sollen allgemein leistungssteigernde Faktoren wie Kraft oder Ausdauer durch eine gezielte Manipulation natürlicher bzw. vom Menschen selbst unbeeinflusster Mechanismen gesteigert werden, d.h. das vormals Natürliche durch technisierte bzw. technisch zuggerichtete Natur ersetzt werden.²³ Die *Grenze* zwischen dem

22 Austrainierte und kultivierte Athletenkörper sind daher nicht schon Ausdruck „neuer Leiber“ (vgl. Ransch-Trill a.a.O.), sondern können wie eine Hecke zum Busch „renaturieren“, vgl. Pawlenka (2010a, S. 142). Ein Auseinanderfallen von Stoff und naturgemäßer Form (vgl. Aristoteles 1995, S. 27) zeigt hingegen das Beispiel eines Sportlers, welcher sich nach Einnahme von Wachstumshormonen einer Hautverpflanzung unterziehen musste, da seine Knochen praktisch die Hand durchstießen (vgl. Pawlenka, ebd.).

23 Die gebräuchliche Rede von Doping als „künstlicher“ Leistungssteigerung wird auch verständlich vor dem Hintergrund der Beobachtung von Böhme, dass wir den Begriff „künstlich“ nur dann verwenden,

sportlichen Training als natürlicher Form der Leistungssteigerung und Doping als künstlicher Form der Leistungssteigerung zeigt sich folglich auf der biologischen Ebene in der Autonomie des Wachsens. Die Muskeln eines Wolfskindes, Steinzeitjägers oder Schmieds wachsen *jenseits von Intentionalität* nach denselben biologischen Gesetzmäßigkeiten wie diejenigen eines Sportlers oder Bodybuilders, d.h. werden in ihrem spontanen und eigengesetzlichen Wachstum durch unbeabsichtigt oder gezielt erfolgende Bewegungsreize nicht relativiert (vgl. Pawlenka 2010a, S. 128).

Die Sensibilisierung für die Abgrenzung zwischen dem Natur- und dem Kunstwüchsigen im Bereich des Sports erweist sich auch als fruchtbar im Zusammenhang mit dem grundsätzlichen Einwand gegen die Natürlichkeit des Menschen, wie er von Kurt Bayertz in Bezug auf die menschliche *Fortpflanzung* „*in vivo*“ formuliert wird.²⁴ Mit Hilfe des für die Sportphilosophie entwickelten „*biogenetischen Ansatzes*“ (vgl. ebd., S. 120f.), welcher sich von der Gradierbarkeitsthese von „natürlich“ und „künstlich“ in der Bioethik distanziert, d.h. Abstand nimmt zur generellen Annahme einer zwangsläufigen, d.h. absichtlich wie unabsichtlich erfolgenden, naht- und rückhaltlosen Durchdringung des Körpers durch Mensch und Kultur, und dessen Ziel es ist, durch eine erneute kritische Zuwendung zur biologischen Natur des Menschen Areale des Natürlichen als Grenzlinien auszuweisen, ist es möglich zu zeigen, dass es sich auch beim *Sexualakt* – trotz des vom Menschen erforderlichen

wenn Natur durch Technik ersetzt wurde, weshalb wir beispielsweise von einer künstlichen Niere sprechen würden, nicht aber von einem künstlichen Rad (vgl. 1992, S. 191).

24 Vgl. hierzu Bayertz: „Es bedarf keiner langen Überlegung zu erkennen, dass die Existenz jedes Einzelnen (...) natürlich nicht ‚ohne Zutun‘ von Menschen zustande kam; der Sexualakt ist eine menschliche Handlung, und ohne sie würde niemand von uns existieren.“ (2005, S. 13)

„Zutuns“ – um einen Unterschied zur künstlichen Zeugung „*in vitro*“ „rein“ natürliche und nicht nur eingeschränkt bzw. vergleichsweise „natürliche“ Form der Reproduktion (vgl. Birnbacher 2006, S. 138) handelt.

Bei Einnahme der „biogenetischen“ Perspektive wird deutlich, dass es sich ebenso wie beim gezielt auslösbaren Wachstum der Skelettmuskulatur durch Bewegungsreize auch im Fall der *natürlichen Fortpflanzung* nicht um ein in seiner Spontaneität relativiertes Wachstum handelt, sondern um ein Zusammenspiel zweier prinzipiell voneinander unabhängiger Elemente aus Mensch und Natur (vgl. Pawlenka 2010a, S. 75). Menschliches „Zutun“ ist für die Entstehung eines Kindes zwar notwendig, die hinreichende Bedingung für die Initiierung des embryonalen Wachstums bildet jedoch die „Mutter“ Natur. Wie die Fälle eines unerfüllten Kinderwunsches oder – genau gegenteilig – einer ungewollten Schwangerschaft deutlich machen, sind *Absichten* für die Zeugung eines Kindes *weder hinreichend noch notwendig*. Die Eigensinnigkeit der Natur kann menschliche Pläne vielmehr durchkreuzen und setzt einer gezielten Einflussnahme Grenzen der Verfügbarkeit, welche nur durch einen gezielten technischen Eingriff überwunden werden können. Das embryonale Wachstum ist durch den Sexualakt – sei dieser geplant oder ungeplant – folglich in seiner Naturgesetzlichkeit, Autonomie und Spontaneität nicht beeinträchtigt, d.h. bleibt auf der biologischen Ebene autonom. Die Frage schwanger / nicht schwanger markiert eine scharfe und zuweilen unüberwindbare Grenze der Natur, welche sich menschlicher Planung widersetzen kann (vgl. ebd., S. 76).²⁵ Der Versuch

25 In Deutschland ist eine Behandlung mit der künstlichen Befruchtung *in vitro* zulässig, wenn bei einem Paar trotz regelmäßigen ungeschützten Geschlechtsverkehrs nach einem Jahr keine Schwangerschaft eintritt (vgl. <http://de.wikipedia.org/In-vitro-Fertilisation>).

der technischen Verfügbarmachung natürlicher Prozesse kann daher *nicht unabsichtlich* erfolgen, sondern erfordert einen „planenden Akteur, der ihr Wachstum *genau so* und *genau dann* veranlaßt“ (Karafyllis 2003, S. 16).²⁶

Während sich bei natürlichen Zuständen, Eingriffen bzw. Methoden der Mensch intentional nach der Natur richten muss (Primat der Natur)²⁷, wird die Natur bei künstlichen Zuständen, Eingriffen bzw. Methoden, genau gegenteilig, durch den Menschen technisch zugerichtet (Primat der Technik) (vgl. Pawlenka 2010a, S. 82ff.). Alle in der biologischen Natur des Menschen angelegten Reiz-Reaktionsmuster, die gleichermaßen geplant wie auch ungeplant erfolgen können, d.h. jenseits von Intentionalität aus denselben biologischen Ursachen zu denselben biologischen Reaktionen führen, sind daher natürlich zu nennen (vgl. ebd., S. 80).

Bei körperlichen Prozessen bzw. Reiz-Reaktionsmustern wie z.B. dem Wachstum der Muskulatur durch Bewegungsreize oder der Fortpflanzung durch den Sexualakt, welche kontrafaktisch auch für fernab von der menschlichen Zivilisation lebende Wolfskinder Gültigkeit haben, kann nach unserem Dafürhalten daher ein *kulturrelativierender* Faktor des Natürlichen ausgeschlossen werden. Wie verhält es sich aber mit der Natürlichkeit bzw. Künstlichkeit in Bezug auf *Gefühle*? Was sind natürliche Gefühle? Kann es so etwas wie natürliche Gefühle überhaupt geben, oder sind Gefühle nicht *per se* in besonderer Weise kulturell überformt? Wie beschaffen sind dagegen künstliche Gefühle?

26 Auch die Möglichkeit des unbeabsichtigten „Zutuns“ ist folglich eine notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung natürlicher Zustände und Methoden und markiert die Grenze, die zwischen dem autonomen und „semiartifizialen“ (Karafyllis 2003, S. 14) Wachstum liegt, d.h. die Überschreitung des Natürlichen hin zum „Biofakt“.

27 Ein Beispiel hierfür wäre die natürliche Empfängnisverhütung bzw. Familienplanung nach Knaus-Ogino.

Im Unterschied zu den beiden vorgehenden Abgrenzungsproblemen erscheint die Beantwortung der Frage nach der Natürlichkeit bzw. Künstlichkeit von *Gefühlen* und Emotionen allein deshalb schwierig, weil Gefühle durch eine Vielzahl unterschiedlicher soziokultureller Faktoren hervorgerufen werden, seien diese aus der Umgebungsnatur kommend oder durch soziale Kontakte, Genussmittel sowie allgemein durch unsere Aktivitäten und Erlebnisse verursacht.²⁸ Spontan entstehende und insofern natürliche Körpergefühle bzw. Affekte wie Zorn, Scham, Furcht, Leid oder Begierde werden zudem seit der Antike als Bedrohung der Seelenruhe angesehen, und ihre Kontrolle und Kultivierung gilt als Voraussetzung für ein gelingendes Leben. Emotionen können daher verstanden werden als „soziokulturell überformte und interpretierte Körpergefühle, als biokulturelle Phänomene“ (Krämer 2009, S. 200).²⁹

Trotz ihrer Kultivierung ist die Rede von natürlichen bzw. künstlichen Gefühlen bislang nicht üblich (vgl. ebd., S. 205). Hängt dies mit der letztlich begrenzten Kultivierbarkeit des biologischen Anteils „natürlicher“ Gefühle zusammen? Ist es plausibel anzunehmen, dass sich der Sprachgebrauch im Falle eines zunehmenden Gebrauchs innovativer Techniken des Neuroenhancement wie z.B. der Gabe von Prozac oder der Tiefen-

28 Sonne, Schokolade, ein Liebesbrief oder Lottogewinn, aber auch Sport oder ein Konzertbesuch können bewirken, dass im Körper Glückshormone ausgeschüttet werden. Sie können zum Teil, d.h. mit Ausnahme unvorhergesehener Ereignisse oder Widerfahrnisse, daher – ebenso wie Psychopharmaka – auch gezielt als Mittel zur Stimmungsaufhellung eingesetzt werden.

29 Auf das Problem der Abgrenzung von Emotionen, Gefühlen und Stimmungen kann hier nicht eingegangen werden. In Anlehnung an die Definition von Krämer werden Emotionen verstanden als „halbautonome Prozesse“, welche „durch unseren Willen und Verstand nur teilweise beeinflusst werden und zum Teil ein Eigenleben zu führen scheinen.“ (2009, S. 194)

hirnstimulation ändern würde? Inwiefern ist die Rede von einer natürlichen bzw. künstlichen Genese und Beschaffenheit von Gefühlen sinnvoll und möglich, mehr noch zur Verständigung unverzichtbar oder aufgrund der damit verbundenen Demarkationsprobleme als „obsolet“ anzusehen (ebd., S. 204)?³⁰

Folgt man der Argumentation der Natürlichkeitskritik in der Medizinethik, werden natürliche Strukturen und Prozesse durch die Gabe von Psychopharmaka, welche die „Natur (...) neurobionisch täuschend echt nachahmen“ (Krämer 2009, S. 201) und sich am „Bauplan der Natur“ orientieren (ebd., S. 203), nicht grundlegend anders hervorgerufen oder in ihrer Richtung beeinflusst, als dies bei herkömmlichen Techniken der Fall ist (vgl. Birnbacher 2006, S.104).³¹ Aufgrund der Tatsache, dass sich pharmakologisch induzierte Gefühle hinsichtlich ihrer künstlichen *Genese* – abhängig von kulturabhängigen Normalitätsstandards sowie gesteigerter Intentionalität und Kunstfertigkeit – nur graduell von „natürlichen“ Gefühlen unterscheiden und in *qualitativer* Hinsicht auf dasselbe hinauslaufen, d.h. zu „naturidentischen“ Zuständen führen, sei das „Natürliche“ bzw. „Künstliche“ nur auf einer „abgestuften Skala des Mehr oder Weniger“ (Birnbacher 2006, S. 104) gradierbar.³² Die Gabe

30 Krämers Aufsatz selbst macht deutlich, dass eine sprachliche Verständigung ohne die begriffliche Unterscheidung natürlich/künstlich im Grunde nicht möglich ist.

31 Zur genetischen Bedeutung von „Künstlichkeit“ vgl. Birnbacher: „Eine natürliche Struktur bzw. ein sich spontan entwickelnder Prozess wird verändert, in seiner Richtung beeinflusst oder allererst hervorgerufen.“ (ebd.)

32 „Ein Lustgefühl, das sich in Folge bestimmter Lust bringender Wahrnehmungserlebnisse oder Lust bringender Handlungen einstellt, gilt als ‚natürlich‘, während dasselbe Lustgefühl, das sich infolge der Einnahme einer Droge einstellt, als ‚künstlich‘ gilt. Beide Male ist das Lustgefühl durch eine Endorphinausschüttung im Gehirn bedingt. Verschieden ist die jeweilige kausale Vorgeschichte.“ (ebd., S.103)

von Psychopharmaka bzw. die durch sie induzierten Gefühlszustände seien so gesehen nichts grundsätzlich Verschiedenes, sondern nur eine von vielen letztlich mehr oder weniger „natürlichen“ bzw. „künstlichen“ Methoden bzw. Zuständen.³³

Die nachfolgenden *Einwände* sprechen aus unserer Sicht jedoch gegen die Annahme eines *Kontinuums* von natürlich und künstlich in Bezug auf die pharmakologische Induktion von Gefühlen: Hinsichtlich der Frage nach der natürlichen bzw. künstlichen *Genese* kann *erstens* eingewendet werden, dass es bei natürlichen anders als bei künstlichen Mitteln einer gezielten Beeinflussung von Stimmungen, Affekten und Emotionen *keineswegs selbstverständlich* ist, dass ein gewünschter Gefühlszustand tatsächlich *eintritt*. Der kontingente Umstand, dass ein spontaner Prozess *nicht* a) *hervorgerufen* oder b) in seiner Richtung *beeinflusst* werden kann, d.h. eine natürliche

Auch die „kausale Vorgeschichte“ ist nach Birnbacher nur graduell „verschieden“: „Wenn sich jemand durch die Einnahme einer Droge Gutgelauntheit und Lebensfreude verschafft, ist das für viele ein Paradebeispiel eines ‚künstlichen‘ Eingriffs. Was aber, wenn sich jemand dieselbe Befindlichkeit durch das Hören seiner Lieblingsmusik oder das Lesen seines Lieblingsautors verschafft? Macht es einen Unterschied, ob dieser jemand *unbewusst* zu diesen Mitteln greift oder sie *gezielt* einsetzt? Ist die gezielte Steuerung des eigenen Zustands manipulativer und deshalb ‚künstlicher‘ als die nicht bewusste, ‚spontane‘ Steuerung? Bereits hier verschwimmen die Konturen des Gegensatzes von ‚natürlich‘ und ‚künstlich‘. Und alles deutet darauf hin, dass wir auch hier statt von einer Dichotomie von natürlich und künstlich von einer abgestuften Skala des Mehr oder Weniger ausgehen müssen.“ (Birnbacher 2006, S. 104)

- 33 Vgl. hierzu Krämer: „Was soll ein ‚künstliches‘ Mittel sein, was eine ‚natürliche‘ Situation? Wenn ich ein Glas Wein trinke und mich daraufhin angeheitert fühle oder die Matthäuspension besuche und dabei Rührungstränen vergieße, sind die resultierenden Gefühle dann ‚künstlich‘ induziert? Liegt hier eine künstliche Genese vor? Wie und mit welchen Mitteln sollten Grenzlinien zwischen natürlichen und künstlichen Mittel gezogen werden?“ (2009, S. 201)

Grenze an der Widerständigkeit und Eigensinnigkeit der Natur hat, markiert in genetischer Hinsicht Areale des Naturbelassenen, welche nur durch die künstliche Induktion von Gefühlen, wie sie für die Gabe von Psychopharmaka kennzeichnend ist, intentional verfügbar gemacht werden können. Den Unterschied zwischen natürlichen und künstlichen Gefühlen kann am besten die Figur des sogenannten „Trainingsweltmeisters“ zum Ausdruck bringen, welcher seine Gefühle beim „besten Willen“ nicht kontrollieren kann, d.h. seine Leistung unter den „Ernstbedingungen“ des sportlichen Wettkampfs nicht umsetzen kann und unter dem Erfolgsdruck versagt. Die unbegrenzte Verfügbarkeit von Tapferkeit, Mut oder Nervenstärke, wie sie durch die pharmakologische Installierung bzw. „Instantiierung“ eines biochemisch identischen Gefühlszustands im menschlichen Organismus mit Hilfe von Psychopharmaka theoretisch möglich ist, markiert auf biologischer Ebene einen anthropologisch bedeutsamen Unterschied in Bezug auf die Wesensnatur von Gefühlen, welcher seinerseits ethisch wie ästhetisch relevant ist (vgl. 5).

In *qualitativer* Hinsicht, d.h. hinsichtlich der Frage nach der Beschaffenheit künstlicher Gefühle, ist *zweitens* Skepsis angebracht, ob die künstliche Genese von Gefühlen tatsächlich regelmäßig zu naturidentischen Resultaten führt. Denkbare Fälle synthetisch erzeugter Gefühle durch Designerdrogen wie z.B. ein Gefühl „leichtsinniger Schwermut“ (vgl. Krämer 2009, S. 202) verleihen einem Menschen *Fähigkeiten* und *Funktionen*, die ihn von seinen Artgenossen unterscheiden³⁴, d.h. ha-

34 Die Bedingung für qualitative Künstlichkeit ist nach Birnbacher dann erfüllt, wenn sich ein Mensch entweder in seinen *stofflichen* Aspekten oder in seinen *Formaspekten* von seinen Artgenossen unterscheidet, d.h. über „Funktionen und Fähigkeiten“ verfügt, „die ein Mensch ohne ‚künstliche‘ Eingriffe nicht besäße“ (Birnbacher 2006, S. 105).

ben kein natürliches Vorbild in der „*natura naturata*“ und sind daher in qualitativer Hinsicht als künstlich zu bezeichnen.³⁵ Auch auf *stofflicher* Ebene führen psychotrope Substanzen wie z.B. Alkohol zu Spuren der Verkünstlichung im menschlichen Organismus. Durch den Konsum von Alkohol bewirkte Gefühle sind daher nicht nur in genetischer Hinsicht künstlich, sondern führen auch in qualitativer Hinsicht zu nicht naturidentischen bzw. künstlichen Zuständen.³⁶ Die Feststellung einer Abweichung vom naturbelassenen Zustand ist Aufgabe der Alkohol-

35 Die Unterscheidung von Birnbacher in eine genetische und qualitative Dimension von Natürlichkeit bzw. Künstlichkeit beruht auf einer objektivierbaren Außensicht bzw. 3.-Person-Perspektive (s.o.). Der Einwand von Krämer, dass im instantanen Erleben selbst, d.h. aus der Innensicht des erlebenden Subjekts, natürlich und künstlich ununterscheidbar sind und insofern „keine Emotion künstlich (ist)“ (Krämer 2009, S. 202), lässt die Rede von natürlich und künstlich in Bezug auf die qualitative Beschaffenheit von Emotionen nicht sinnlos werden. Der imitierte Gesang der Nachtigall durch den Burschen im Schilfrohr bei Kant ist nicht natürlich („Es muß Natur sein, oder von uns dafür gehalten werden (...)“ (Kant 1995, S. 228), obwohl er im subjektiven Erleben der Gäste naturidentisch, d.h. vom natürlichen Gesang ununterscheidbar ist. Die Verständigung über Hinsichten des Natürlichen und des Künstlichen in Bezug auf Emotionen wird durch ein Verschwimmen im instantanen Erleben nicht hinfällig, sondern ist im Gegenteil Voraussetzung der ethischen Reflexion.

36 Die Frage, ob durch Alkohol induzierte Gefühle in genetischer Hinsicht künstlich sind, ist nicht so einfach zu beantworten. Aufgrund der Tatsache, dass der Konsum von z.B. Wein als Teil der (Ess-)Kultur gilt, erscheint die Bezeichnung von Alkohol als „künstlichem“ Mittel in besonderer Weise dem Einwand der Kulturrelativität anheimzufallen. Dennoch ist es unseres Erachtens fraglich, ob es ein natürliches Mittel gibt, welches in gleicher Weise zur Stimmungsauflockerung einsetzbar ist. Denkt man darüber hinaus an das Verbot des Einsatzes von „Zielwasser“ zur unmittelbaren Erlangung einer ruhigen Hand im Schießsport, scheint auch hier die Möglichkeit einer natürlichen Alternative mit denselben Funktionen nicht in derselben Weise gegeben zu sein.

kontrollen im Straßenverkehr sowie auch der Dopingkontrollen im Schießsport.³⁷

Schließlich ist *drittens* generell kritisch zu hinterfragen, ob einerseits die *Entstehungsweise* bzw. Genese, andererseits die qualitative *Beschaffenheit* bei *komplexen* menschlichen Emotionen und Gefühlsäußerungen wie z.B. Lachen, Liebe oder Glück in dieser Weise *isoliert* voneinander betrachtet werden können. Können Gefühle ihrer Natur nach auf einen Ist-Zustand bzw. ihre aktuelle Beschaffenheit reduziert werden? Ohnmachtserfahrungen und Widerfahrnisse wie der Gefühlszustand einer tiefen Liebe oder *Amour fou* sind durch die Reflexion ihrer Entstehungsweise im Augenblick des Erlebens gekennzeichnet: durch die Tatsache, dass sie *nicht frei wählbar*, d.h. weder beliebig reproduzierbar noch beliebig „abstellbar“ sind (vgl. Pawlenka 2010, S. 131ff.).³⁸ Auch hier werden in genetischer Hinsicht *natürliche Grenzen* einer intentionalen Verfügbarkeit von Gefühlen deutlich, welche zugleich Teil der aktuellen emotionalen Beschaffenheit und Gefühlswahrnehmung sind und diese gleichsam mitkonstituieren. Ein natürliches Lachen lässt sich nicht wirklich vortäuschen, und in unpassenden Situationen kann man sich das Lachen manch-

37 Dies scheint aus unserer Sicht doch für die Existenz eines „alethischen ‚Normalzustands‘“ des individuellen Gehirns zu sprechen (vgl. Krämer 2009, S. 198). Vgl. hierzu weiter die Aussage, dass Prozac „die Hirnstruktur (verändert) und (...) zur langfristigen Wirkungsverminderung von Serotonin führen (kann)“ (ebd., S. 195).

38 „Wer so ganz in Herz und Sinnen / Konnt' ein Wesen lieb gewinnen / O! den tröstet's nicht / Daß für Freuden, die verloren, / neue werden neu geboren: / Jene sind's doch nicht“ (Karoline von Günderode). Vgl. des Weiteren Erich Frieds Liebesgedicht: „Es ist Unglück / sagt die Berechnung / Es ist nichts als Schmerz / sagt die Angst / Es ist aussichtslos / sagt die Einsicht / Es ist was es ist / sagt die Liebe“ (Erich Fried).

mal auch nicht „verbeißen“.³⁹ Ein gezielt herbeigeführtes Lachen oder auch ein ungerichtetes Lachen im Rahmen einer Lachtherapie erweist sich im phänomenalen Erleben daher als künstlich im Sinne von „unecht“, „widernatürlich“ oder „befremdlich“, da aufgrund seiner gezielten Herbeiführung oder Objektlosigkeit wider die Natur des Lachens.

Verschwimmen hier die Grenze zwischen Biologie und Anthropologie, zwischen Natürlichkeit und Echtheit, zwischen naturalistischen und nicht naturalistischen Kriterien (vgl. Krämer 2009, S. 204ff.)? Sind Gefühle auf biochemische Prozesse reduzierbar und auf biologischer Ebene verstehbar?⁴⁰ In jedem Fall scheinen vor dem Hintergrund obiger Überlegungen die künstliche Genese bzw. pharmakologische Erzeugung von Emotionen, d.h. die technische Zurichtung vormals kontingenter und insofern spontaner Prozesse im menschlichen Körper auf der genetischen wie qualitativen Ebene, mit künstlichen Eigenschaften und Funktionen wie der Objektlosigkeit, freien Wählbarkeit und unmittelbaren Verfügbarkeit von Emotionen verbunden zu sein, die einen Bruch zum gattungstypischen Verständnis von Emotionen und damit menschlichen Selbstverständnis markieren.⁴¹

39 Mimikforscher beschäftigen sich mit dem Unterschied zwischen einem echten und einem unechten Lachen. Experten erkennen ein echtes Lachen an dem Muskel „Orbicularis Oculi“.

40 Zur Problematik des biologischen Reduktionismus vgl. Krämer (2009, S. 197).

41 Man könnte dies als einen Bruch in der diachronen Identität auf Gattungsebene bezeichnen, der in der Medizinethik mit dem Gedanken eines „Weltnatur- bzw. Weltkulturerbes“ (Siep 2005) und in der Sportanthropologie mit dem Begriff des „*Common Body*“ (Gebauer 2003) normativ aufgegriffen wird.

5 „Zurück zur Natur“ (Rousseau)? Über den Wert der Natürlichkeit und sein Verhältnis zu den Werten Authentizität, Ursprünglichkeit und Echtheit

Ressentiments gegen das Natürlichkeitsprinzip hängen häufig damit zusammen, dass Kritiker des Prinzips zwischen einer deskriptiven und normativen Verwendung des Begriffs nicht klar genug unterscheiden. Damit zusammen hängt die unberechtigte Annahme, dass biokonservative Vertreter eines normativ leitenden Begriffs von einer schlechterdings vorauszusetzenden Vorzugswürdigkeit des Natürlichen ausgingen.⁴² Dies mag seinen Grund unter anderem darin haben, dass in der Alltagsmoral dem Natürlichen in der Regel ein „Natürlichkeitsbonus“ (Birnbacher 2006, S. 21) eingeräumt wird. Dem Natürlichen wird gegenüber dem Künstlichen zumeist der Vorzug gegeben, wie allein der allgegenwärtige Zusatz „Bio-“ zeigt. Eine solche systematische Bevorzugung des Natürlichen erweist sich bei nüchterner Betrachtung häufig als unberechtigt und argumentativ nicht haltbar. Der Wert des Natürlichen erhellt für die hier zur Diskussion stehenden Themen vielmehr in seiner Funktion als *abgeleiteter* Wert, welcher sich mittelbar aus der sorgsam Abwägung der Zuträglichkeit des Natürlichen für damit zusammenhängende Leitbegriffe und Werte ergibt, die ihrerseits der ethischen wie ästhetischen Reflexion bedürfen.⁴³

42 „Es ist anzunehmen, dass sich unsere Emotionen in der technisierten Welt verändern. Allein die *Rede* von künstlichen und natürlichen Emotionen hilft uns bei der *Beurteilung* dieser Veränderungen nicht weiter. Vor allem erscheint es mir falsch, ‚Natürlichkeit‘ *unbesehen* als das *Wünschenswertere* (Herv. d. Verf.) zu deklarieren und deshalb einen scheinbar ‚natürlichen‘ Zustand einem ‚künstlichen‘ vorzuziehen.“ (2009, S. 211)

43 Hallich verweist hier zu Recht auf die „Gefahr“, die in der argumentativen Verwendung evaluativer Begriffe wie z.B. dem Authentizitäts-

Der Wert der Natürlichkeit steht in enger Verbindung mit den Werten *Authentizität*, *Ursprünglichkeit* oder *Echtheit*. Diese werden abhängig vom jeweiligen Kontext unterschiedlich stark gewichtet und sind teilweise auch inhaltlich unterschiedlich konnotiert. In der nordamerikanischen *Environment*-Ethik etwa spielt der Begriff der „*Faking Nature*“ eine bedeutende Rolle (vgl. Birnbacher 2006, S. 75ff.). Aufgrund der Tatsache, dass es unberührte Natur beinahe nirgendwo mehr auf der Welt gibt, sowie der Schwierigkeit, ursprüngliche Natur zu identifizieren, ist man in der Umweltethik zu einer Pragmatisierung des strengen Naturbegriffs, d.h. von Natürlichkeit im Sinne historischer Echtheit hin zu einer nur noch „phänomenalen Ursprünglichkeit“, übergegangen (ebd., S. 76). Auch was die Bewertung moderner Biotechniken anbelangt, ist der bloße Anschein des Natürlichen im phänomenalen Erscheinungsbild häufig ausreichend. Im Bereich der plastischen Chirurgie beispielsweise ist das Ziel künstlicher Eingriffe die möglichst perfekte Imitation von Natürlichkeit bzw. die Herstellung einer „naturidentischen“ Nase. Die bloße Vortäuschung des Natürlichen im qualitativen Sinne einer „*Faking Nature*“ ist auch Voraussetzung für den Erfolg einer Organtransplantation, bei welcher das fremde Gewebe mit Hilfe von Immunsuppressiva als das eigene, von Natur aus daseiende ausgegeben werden soll. In anderen Bereichen dagegen werden teilweise strengere Anforderungen an die genetische Natürlichkeit im Sinne von Unberührtheit, Ursprünglichkeit oder historischer Echtheit gestellt. Hier zu nennen ist vor allem der Bereich des *Sports* und das Dopingverbot. Auch in der ethischen Debatte um das *Neuroenhancement* spielen Werte wie Natürlichkeit, Authentizität

begriff liegt, „dass suggeriert wird, es sei eine Begründungsleistung erbracht, die erst noch zu erbringen ist“ (2011, S. 118).

und personale Identität eine zentrale Rolle (vgl. Hallich 2011; Krämer 2009; Schöne-Seifert 2009).

In den beiden letztgenannten Debatten über das Sportdoping und den Gebrauch sogenannter Lifestyledrogen⁴⁴ bestehen gleichwohl erhebliche Meinungsunterschiede hinsichtlich der Frage, welche *inhaltliche* Bedeutung und welches *normative* Gewicht den Begriffen Natürlichkeit und Authentizität zukommen soll. Während der Wert der Natürlichkeit umstritten ist und vor allem im Bereich des Sports eine bedeutende Rolle spielt, erweist sich der Begriff der Authentizität zwar als ein allgemein normativ akzeptiertes Ideal, welches jedoch „kontextsensitiv“ (Krämer 2009, S.191) und daher inhaltlich schwer zu bestimmen ist.⁴⁵ Auch die Verhältnisbestimmung zwischen den Begriffen Natürlichkeit und Authentizität wird in der Enhancementdebatte kontrovers diskutiert und entweder als konkurrierend bzw. sich gegenseitig ausschließend oder als austauschbar, da bedeutungsgleich angesehen.⁴⁶

44 Den Ausgangspunkt der Debatte bildet Peter Kramers Buch *„Listening to Prozac“* (1993) (dt. „Glück auf Rezept). Dies hat zu einer kontroversen Debatte über die Gabe von Antidepressiva wie Prozac bei gesunden Menschen geführt (vgl. De Grazia 2009; Elliott 2009).

45 Der Begriff der Authentizität gilt in der Debatte um Neuroenhancement als „notorisch unscharfer“ Begriff (Schöne-Seifert 2009, S. 356). Die Kritik geht teilweise sogar so weit, dass empfohlen wird, den Authentizitätsbegriff als „eine rhetorisch gut handhabbare, aber inhaltlich weitgehend unbestimmte Leerformel“ ganz aus der Enhancementdebatte herauszuhalten (vgl. Hallich 2011, S. 116).

46 Während in der Enhancementdebatte einerseits der Begriff der Authentizität für obsolet erklärt wird, da u.a. bedeutungsgleich mit dem umfassenderen Natürlichkeitsbegriff (vgl. Hallich 2011, S. 118), wird in Bezug auf das Thema Neuroenhancement von Emotionen andererseits der Natürlichkeitsbegriff für obsolet, da irreführend, erklärt und durch den Begriff der Authentizität als „Nachfolge- und Alternativbegriff“ ersetzt (Krämer 2009, S. 205). Wie unten gezeigt wird, liegt der Grund für diese Fehlannahmen unseres Erachtens in

Ein *vergleichender Blick* auf die Debatten in der Sport- und Medizinethik kann jedoch zeigen, dass tatsächlich weder der Begriff der Authentizität ohne Weiteres auf den Begriff der Natürlichkeit reduzierbar ist (vgl. Hallich 2011) noch umgekehrt der Begriff der Natürlichkeit durch den Begriff der Authentizität ersetzt werden kann (vgl. Krämer 2009). Wie nachfolgend gezeigt wird, haben beide Begriffe ihre Berechtigung und sind wechselseitig aufeinander bezogen: Die *deskriptive* Unterscheidung natürlich/künstlich ist mittelbar auch *normativ* bedeutsam für die *evaluative* Unterscheidung authentisch / nicht authentisch, insofern gezeigt werden kann, dass eine natürliche Genese von psychischen Befindlichkeiten, Emotionen oder Leistungen *ether* mit einem Zugewinn an Authentizität als Leitwert verbunden ist, während eine künstliche Genese von Emotionen oder Leistungen *ether* einen Verlust an Authentizität zur Folge hat. Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Das Ziel einer Alkohol- bzw. Dopingkontrolle im Straßenverkehr bzw. Schießsport ist es, die Nüchternheit von Personen zu messen, nicht ihre Authentizität. Gleichwohl stehen in beiden Fällen ethische Überlegungen im Hintergrund, die mit einem befürchteten Verlust von – im weitesten Sinne – „Authentizität“ einhergehen, welcher seinerseits nach nicht naturalistischen Kriterien bemessen werden kann (vgl. Krämer 2009, S. 205).⁴⁷

einem unzureichenden Problembewusstsein für die Unterscheidung zwischen einer deskriptiven und normativen Verwendung von Natürlichkeitssätzen, welches seinerseits in der inhärenten Normativität des Authentizitätsbegriffs seinen Ursprung hat.

47 Vgl. hierzu Hallich, welcher am Beispiel einer authentischen Landschaft oder eines authentischen Gefühls zuerst von der Bedeutungsgleichheit des Authentischen mit dem Natürlichen im Sinne des ohne menschliche Einwirkung (z.B. Psychopharmaka) Entstandenen spricht (2011, S. 116), um dann übergangslos auf die evaluative Ebene zu sprechen zu kommen, d.h. in einem zweiten Schritt anstelle der Verwen-

Kennzeichnend für die ethische Debatte um *Neuroenhancement* ist die Kritik am Begriff der Natürlichkeit, insbesondere in seiner evaluativen Verwendung (vgl. Schöne-Seifert 2009; Krämer 2009). In Bezug auf die Authentizität von *psychischen Zuständen und Befindlichkeiten* entscheidend ist die Übereinstimmung des Selbstbildes eines Individuums mit den eigenen Wertvorstellungen und Wünschen, d.h. das Gefühl der Authentizität im Sinne der subjektiv erlebten „Stimmigkeit“, die nicht notwendig an Natürlichkeitsbedingungen geknüpft ist (vgl. Birnbacher 2006, S. 125f.). Auch im Kontext des Neuroenhancement von *Emotionen* findet sich der berechtigte Hinweis darauf, dass Natürlichkeit keine notwendige Bedingung für als authentisch erlebte Gefühle ist (vgl. Krämer 2009, S. 203). Auch im natürlichen Zustand bzw. ohne die Einnahme von Psychopharmaka ist es zweifellos möglich, sich nicht authentisch zu fühlen. Mit Hilfe dreier nicht naturalistischer Kriterien zur Bestimmung emotionaler Authentizität, 1.) dem bewussten inneren Erleben von Authentizität, 2.) der rationalen Adäquatheit von Emotionen sowie 3.) ihrer soziokulturellen Angemessenheit bzw. emotionalen Kohärenz, führt Krämer (ebd., S. 205ff.) den Nachweis, dass es auch bei künstlich induzierten Gefühlen durch die Gabe von Prozac durchaus positive Beispiele gelingender emotionaler Authentizität geben kann.⁴⁸ Dies mag im Einzelfall durchaus der Fall sein.

dung des Authentizitätsbegriffs die Anknüpfung „an die umfassende Diskussion zum Wert von Natürlichkeit“ zu empfehlen (ebd., S. 118).

48 „Die künstliche Induktion eines Gefühls verhält sich indifferent zu emotionaler Authentizität und Inauthentizität. Die Anwendung künstlicher Mittel führt nicht notwendig zu emotionaler Inauthentizität“ (Krämer 2009, S. 203). Am Beispiel einer Patientin von Peter Kramer, einer berufstätigen Mutter namens „Julia“, welche ebenso wie ihre Familie unter ihrem Perfektionismus leidet, stellt Krämer eine für alle Beteiligten gelungene Selbstfindung durch die Gabe von Prozac vor.

Gleichwohl sprechen aus unserer Sicht drei grundsätzliche Einwände gegen den Gebrauch künstlicher Hilfsmittel wie z.B. Psychopharmaka mit dem Ziel, einen Zustand emotionaler Authentizität zu erreichen. Hierzu zählen erstens die freie Wählbarkeit und, damit zusammenhängend, zweitens die Objektlosigkeit sowie drittens die unmittelbare Verfügbarkeit künstlich induzierter Emotionen.⁴⁹ Unbehagen rufen nicht nur die von Krämer geschilderten Beispielsfälle von emotionaler *Inauthentizität* durch die Gabe von *Prozac* hervor, Folge der aus der Innen- wie Außenperspektive empfundenen Diskrepanz zwischen den Lebensumständen und den hierzu als unangemessen empfundenen Emotionen.⁵⁰ Ein „Gefühl der Bedrohtheit“ (ebd., S. 203) ruft mehr noch die Tatsache hervor, dass *Prozac* zu „Affekttoleranz“, d.h. Ausblendung der für die Entstehung von Affekten wie z.B. Furcht ursächlichen Lebensumstände, führt (vgl. ebd., S. 210). Besorgniserregend erscheinen daher vor allem diejenigen Fälle künstlich induzierter Emotionen, die im subjektiven Erleben einerseits *authentizitätsgenerierend* sind, d.h. als subjektiv authentisch erlebt werden, andererseits aus der Außenperspektive bzw. aus objektiver Sicht *wirklichkeits-*

49 Mit Hilfe des 2. und 3. Kriteriums, welche zum einen auf das Fehlen einer „funktionalen Einbettung“ (ebd., S. 210) von Emotionen, zum anderen auf die Gefahr von „störenden Brüchen“ in der Lebensgeschichte (vgl. ebd., S. 208) verweisen, versucht Krämers Definition diesen Problemen Rechnung zu tragen. Im Gegensatz zu Birnbacher, der die Zuschreibbarkeit von Authentizität bei psychischen Zuständen auf die 1.-Person-Perspektive beschränkt (vgl. 2006, S. 125), gilt das 2. und 3. Kriterium von Krämer sowohl für die 1.-Person- als auch für die 3.-Person-Perspektive.

50 Krämer verweist hier auf Kramers Patienten Philip, welcher sich nach der Einnahme von *Prozac* einerseits „happy“ fühlt, andererseits der eigenen Zufriedenheit aufgrund seiner traumatischen Lebensgeschichte und aktuell schwierigen Lebenssituation zutiefst misstraut (vgl. ebd., S. 210).

fremd sind, d.h. keinerlei funktionale Verankerung mehr in den Lebensumständen bzw. in der Lebensgeschichte der betreffenden Person haben. Der von Krämer geschilderte Fall eines jungen Mannes, der sich unter dem Einfluss von *Ecstasy* in einem Zustand äußerster Verliebtheit befindet und, in Ermangelung eines Objekts seiner Liebe, einer Unbekannten einen Heiratsantrag macht (vgl. ebd., S. 203), verdeutlicht die ethische Problematik künstlich induzierter Gefühle.⁵¹ Hier verfließen im subjektiven Erleben die Grenzen zwischen Authentizität und Inauthentizität, Sein und Schein, Echtheit und (Selbst-)Betrug in einem Maße, wie dies bei natürlichen Gefühlen bzw. auf natürlichem Wege nicht möglich ist.⁵²

Im *Bereich des Sports* hingegen sind die Begriffe Natürlichkeit und Authentizität in normativer Hinsicht austauschbare Begriffe. Der Sport ist eine durch Regeln künstlich geschaffene Spielwelt, deren Idee es ist, die Perfektionierung der *natürlichen* Begabungen des Menschen im Streben nach körperlichen Höchstleistungen in der dramatischen Form eines Wettkampfs zu demonstrieren.⁵³ Ausdruck hiervon ist das Dopingverbot im Sport, welches den in seinen körperlichen und geistigen Funktionen und Fähigkeiten naturbelassenen Athleten als sportethi-

51 Die Tatsache, dass der junge Mann in diesem Moment seine Liebe als echt und nicht als künstlich erlebt, führt Krämer – genau gegenteilig – als Argument dafür an, „dass unsere Sorge nicht der Natürlichkeit von Emotionen gilt, sondern ihrer Echtheit, ihrer Authentizität“ (ebd.).

52 Dem Schauspieler, dessen beruflicher Erfolg darin liegt, dass er die Verfügbarkeit von Gefühlen gezielt trainiert, sind ebenso wie dem Heiratsschwindler natürliche Grenzen der Selbsttäuschung gesetzt.

53 Nach dem „Grundgedanken des Welt-Anti-Doping-Codes“ liegt der „wahre Wert“ des Sports oder „Sportsgeists“ im „Streben nach Spitzenleistungen durch die gezielte Perfektionierung der natürlichen Begabungen eines Menschen“. Die Anti-Doping-Programme dienen dem Schutz der „wahren Werte“ des Sports, welche zugleich das „Wesen des olympischen Gedankens“ ausmachen.

sche Norm sowie auch als sportrechtliche Norm in Form einer Null-Toleranz-Grenze fordert (vgl. Pawlenka 2010a, S. 165). Anders als im Bereich des Neuroenhancement spielt die natürliche Genese körperlicher, mentaler und emotionaler Zustände im Sport in normativer Hinsicht eine entscheidende Rolle. Im Sport ist die Grenze, die zwischen der Kultivierung von Emotionen durch mentales Training und Willensstärke einerseits und der willkürlichen Verfügbarkeit von Emotionen durch Psychopharmaka andererseits liegt, konstitutiv für die Faszination, Spannung und Bewunderung, die herausragende sportliche Leistungen hervorrufen (vgl. Seel 1993). Im Sport verstehen wir alle, was „auf dem Spiel“ steht, und bewundern die zur Bewältigung von Krisensituationen erforderlichen Emotionen und mentalen Fähigkeiten wie z.B. Nervenstärke, Stehvermögen oder Reaktionsschnelligkeit, weil sie echt sind und nicht „gespielt“, d.h. situationsgebunden bzw. in ihrer Genese ungewiss sind und nicht *ex nihilo* bzw. nach Belieben abrufbar.⁵⁴ Ein Tiebreak im Tennis oder ein Elfmeterschießen im Fußball verdeutlichen das sportliche Drama von Gewinnen und Verlieren, Wagen und Verzagen, Gelingen und Scheitern.

Hier zeigt sich die *Kontextsensitivität* des Authentizitätsbegriffs. Auch im Sport ist der Begriff der Authentizität ein Ideal, aber inhaltlich anders definiert als in Bezug auf personale Selbstverhältnisse im Bereich des Neuroenhancement (vgl. Birnbacher 2006, S. 125). Bezogen auf eine *Leistung* bemisst sich der Authentizitätsbegriff nach dem Grad, nach dem eine Person eine Leistung sich selbst als eigene Leistung zu-

54 Obwohl der Sport als Spielwelt aus der Lebenswelt ausgegrenzt ist, ist das Handeln auf dem Sportplatz ernst und im Moment des Spiels real. Im Unterschied zum Schauspiel auf der Bühne sind die Emotionen auf der „Bühne“ des Sports echt und nicht gespielt.

rechnen kann (vgl. ebd.).⁵⁵ Im Bereich sportlicher Leistungen wird als einzigem Bereich eine Art „Maximalleistung“, d.h. maximale Authentizität als eine *objektiv* verbindliche Norm eingefordert. Im Gegensatz zu anderen Bereichen kreativer Eigenleistung wie z.B. in Kunst und Musik ist ein mentales Talent konstitutiver Bestandteil der sportlichen Leistung. In keinem anderen Bereich gelten „Spitzenleistung“, „Charakter und Erziehung“ oder „Mut“ als „wahre“, „ursprüngliche“ oder autochthone Werte und damit konstitutive Merkmale der zugrundeliegenden bereichsspezifischen Leistung (vgl. Welt-Anti-Doping-Code 2015). Aufgrund der Ganzheitlichkeit des Natürlichkeitspostulats steht dem Sportler im Gegensatz zum Orchestermusiker die Alternative nicht offen, sich bezüglich seiner subjektiv erlebten emotionalen Authentizität „reflexiv-dialogisch“ (vgl. Krämer 2009, S. 196) für oder gegen den Gebrauch von Betablockern zu entscheiden (vgl. Pawlenka 2010a, S. 221ff.). Der Sport verkörpert ein Ideal der eigenverursachten Leistung und gilt als Reinform der menschlichen Eigenleistung (vgl. Lenk 1983b, S. 40).

Der Sport ist seiner Idee nach eine den sportlichen Bereich überschreitende Inszenierung dessen, was es bedeutet, moralische, geistige und körperliche Höchstleistungen zu erbringen, und insofern ethisch wie anthropologisch bedeutsam (vgl. Pawlenka 2016). Gerade weil der Sport eine durch Regeln künstlich geschaffene, *fiktive* Welt ist, deren Sinn und Ziel in sich selbst liegt, berührt die Grenze zwischen Sein und Schein, Echtheit und Betrug, Natürlichkeit und Künstlichkeit die Iden-

55 „Authentizität“ bedeutet bezogen auf eine Leistung, dass eine Person eine Leistung sich selbst zurechnen kann, dass wesentliche kausale Anteile dieser Handlung auf eigenes Handeln und nicht auf fremde Agentien zurückgehen (Birnbacher 2006, S. 124).

tität des Sports im Kern.⁵⁶ Wenn das Geschehen auf dem Sportplatz nicht echt bzw. aus „eigener Kraft“ erfolgt, sondern mit pharmakologischer Unterstützung als „echt“ nur vorgetäuscht wird, wird der Grundgedanke der sportlichen „Eigenleistung“ und damit der Sinn des Sports massiv in Frage gestellt. Im Gedanken der *Faking Nature* findet sich eine gemeinsame Klammer zwischen den ethischen Debatten über Authentizität, Sportdoping und Neuroenhancement.⁵⁷ Die für den Sport charakteristische Beherrschung von Affekten und der im Verzicht auf künstliche Hilfsmittel deutlich werdende Respekt vor der zum Teil unverfügbaren und autonomen Natur von Emotionen, Voraussetzung für die Zuschreibbarkeit psychischer Befindlich-

56 Da der Sport eine durch Regeln erzeugte Kunstwelt ist, ist Natürlichkeit anders als z.B. in der Naturschutzethik kein intrinsischer, sondern ein abgeleiteter Wert. Es mag daher diskutabel sein, ob Natürlichkeit bzw. die derzeitige Idee des Sports, nach welcher die sportliche Leistung ein Produkt aus natürlichem Talent und Training ist, alternativlos ist, d.h. tatsächlich essentieller Bestandteil des Sports im Sinne einer Wesenseigenschaft. Aufgrund seiner Künstlichkeit ist die Idee des Sports prinzipiell kontingent, d.h. könnte auch anders sein. Es stellt sich jedoch die Frage, was vom pädagogischen, ästhetischen, tugend- wie strebensethischen Wert des Sports und damit vom Sport überhaupt übrig bliebe, wenn das Ideal der natürlichen sportlichen Leistung aufgegeben bzw. Doping freigegeben würde und es nur noch darum ginge, wer als Erster im Ziel ist bzw. wer am Ende gewonnen hat.

57 Ein exemplarischer Streifzug durch die Enhancement-Debatte unterstreicht die zentrale Bedeutung der Leitdifferenz Authentizität/Nicht-Authentizität als Stellvertreterpaar für die normative Unterscheidung *Echtheit/Betrug*: Es „interessiert uns die Echtheit oder Unechtheit von Gefühlen, ihre Authentizität“, ob wir ihnen „trauen“ können (Krämer 2009, S. 205), ob z.B. Nähe infolge der Einnahme von „intimacy pills“ nur „vorgegaukelt“ wird, was „Betrüger wie Betrogenen (...) misstrauisch gegenüber sich selbst bzw. anderen werden“ lässt (Schöne-Seifert 2009, S. 361). Wir wollen keine „Trugbilder von käuflichen Selbsterhöhungen, die *de facto* meistens Schwächungen bringen“ (Sloterdijk 2009, S. 580).

keiten als Charakterstärke und mentale Leistung, können eine Verbindung herstellen zu der ethischen Debatte des Neuroenhancement und der Frage nach den Kriterien emotionaler Authentizität.⁵⁸ In Bezug auf das Thema Neuroenhancement von Emotionen (vgl. Krämer 2009) wird der *tugendethische* Aspekt der Zuschreibbarkeit von Emotionen als charakterliche Leistung im Gegensatz zur Abhängigkeit von Psychopharmaka in ihrer Bedeutung für die Wahrnehmung der eigenen Person als authentisch, ausgehend von der Annahme der Ununterscheidbarkeit zwischen ihrer natürlichen und künstlichen Genese, ausgeblendet.⁵⁹ Die von den Akteuren im Bereich des Sports demonstrierte und auf Zuschauerseite bewunderte natürliche Variante emotionaler Authentizität und Echtheit kann in der ethischen Debatte um Neuroenhancement daher als Korrektiv dienen und Anlass geben, auch jenseits des Sports über die tugendethischen Vorzüge des Verzichts auf künstliche Hilfsmittel und des Gebrauchs traditioneller Mittel der Selbstformung nachzudenken.⁶⁰

58 In der Neuroenhancement-Debatte wird die Frage der Zurechenbarkeit und „Autorenschaft“ der pharmakologisch gesteigerten Leistung als „Problem der Echtheits-Erfahrung“ bereits diskutiert (vgl. Schöne-Seifert 2009, S. 365ff.).

59 Dies erscheint uns bedeutsam für die Frage, inwiefern künstlich induzierte Gefühle nicht nur als authentisch empfunden, sondern auch als authentisch gedacht werden können (vgl. Jockey/Hess 2010, S. 31).

60 Bereits Aristoteles verwendet in der „Nikomachischen Ethik“ die Metapher des „gestählten Sportsmanns“ zur Verdeutlichung der Entstehung von Gefühlstugenden wie z.B. Tapferkeit, nämlich durch Gewöhnung zu lernen, „Gefahren zu verachten und sie zu meistern“, um „ihrer am sichersten Herr zu werden“ (1999, S. 37). Charakteristisch für den Sport ist nicht die Affekttoleranz, sondern der öffentlich demonstrierte, offensive Umgang mit Affekten. Das „Aufpeitschen“ im Sport z.B. beim Weitsprung dient laut jüngsten Forschungsergebnissen der positiven Kanalisierung von Stress, welcher allgemein eine evolutionär wichtige Funktion hat und das Leben verlängert. Entscheidend ist es,

Der Sport kann allgemein dazu aufrufen, sich auf die Vorzüge des Gebrauchs der körpereigenen Kräfte zu besinnen, und gewinnt an Bedeutung als Gegengewicht zu einer überbordenden technisierten und virtuellen Welt. Im gegenwärtigen „Straßenkampf“ Auto- gegen Fahrradfahrer um die Straßenhoheit etwa scheint hinsichtlich der Bewertungsfrage „Natur gegen Technik“ zunehmend die Fraktion der Radfahrer „das Rennen“ zu machen.⁶¹ In der Gesellschaft ist gegenwärtig nicht nur in Bezug auf die Wahl der Verkehrsmittel, sondern beispielsweise auch in kulinarischen Fragen ein Trend weg vom „entfremdeten Konsum“ hin zum Schlichten, Einfachen, Ursprünglichen und damit Natürlichen festzustellen.⁶² Der Wert des Natürlichen als Emanzipationsbegriff und Mittel gegen Entfremdung in einer hochtechnisierten Lebenswelt gewinnt an Bedeutung für strebensethische wie pädagogische Fragen. Eine „ausgeführte Ästhetik der Natur erweist sich als Teil einer allgemeinen Ethik des guten Lebens“ (Seel 1996, S. 10).

Eine erneute „Rückkehr zur Natur und zum Natürlichen“ in Reminiszenz an Jean-Jacques Rousseaus Erziehungsroman *Emil oder Über die Erziehung* findet gegenwärtig auch in der Pädagogik statt. „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen“ (Rousseau 1998, S. 9). Unter dem Motto „Wald- und Wiesenpädagogik“ werden auch heute wieder wie schon zu Rousseaus Zeiten das Spiel in der freien Natur, die Natur als Entwicklungsraum und die pädagogisch wichtige Bedeutung eines Gespürs

sich von der Angst nicht lähmen lassen, sondern diese in Energie umzuwandeln und die Flucht nach vorn anzutreten (vgl. DIE ZEIT Nr. 18 vom 21.04.16, S. 32).

61 Vgl. DIE ZEIT Nr. 36 vom 03.09.15, S. 13.

62 Vgl. DIE ZEIT Nr. 25 vom 18.06.15, S. 49.

für Natur in den Mittelpunkt gestellt.⁶³ Dies gilt für die eigene, leibliche Natur durch die Sensibilisierung und Förderung sinnlicher Erfahrungen wie auch für Erfahrungen mit der Umgebungs- bzw. außermenschlichen Natur (vgl. Renz-Polster/Hüther 2013). Bereits Rousseau betonte die große Bedeutung sinnlicher Erfahrungen mit der Natur, da diese für eine gelungene und harmonische Menschwerdung unabdingbar seien: „Gibt es etwas Dümmeres als ein Kind, das ständig im Zimmer und unter den Augen der Mutter erzogen worden ist, und das unwissend, was Gewicht und Widerstand sind, einen Baum ausreißen oder einen Felsen heben will. (...) Unsere ersten Philosophielehrer sind unsere Füße, unsere Hände, unsere Augen. An ihre Stelle Bücher zu setzen, heißt nicht, uns vernünftig denken zu lehren, sondern uns der Vernunft anderer zu bedienen, d.h. uns zu lehren, viel zu glauben und nie etwas wirklich zu wissen“ (Rousseau 1998, S. 110f.). Hieraus erhellt die wichtige Rolle *leiblicher* Erfahrung und Ertüchtigung im Sinne einer ganzheitlichen Erziehung des Kindes: „Um seine Seele zu festigen, muß man seine Muskeln stärken (ebd., S. 112). Auch die leibliche Erziehung muss sich nach dem Ideal von Rousseau am Einfachen und Ursprünglichen, d.h. am Vorbild der Natur orientieren: „Der Gemse müßte er nacheifern, nicht dem Opernsänger“ (ebd., S. 128). Das Potenzial des Sports, Primär- und Naturerfahrungen spürbar werden zu lassen, spielt folglich in der Sportpädagogik wie auch in der Pädagogik allgemein eine bedeutende Rolle.

Der Wert der Natürlichkeit und der damit verbundene „Reiz der Realität“ (Gesang 2003, S. 47) verkörpert Vorzüge, die für ein gutes Leben insgesamt wesentlich und gegenüber künstlichen Alternativen jeweils sorgfältig abzuwägen sind. Wie

63 Vgl. DIE ZEIT Nr. 34 vom 20.08.15, S. 31.

die Ausführungen oben zeigen sollten, gibt es durchaus gute Gründe, am Wert der Natürlichkeit auch über den Sport hinaus festzuhalten. Als abschließendes Plädoyer für die Vorzugswürdigkeit des Natürlichen als Ausdruck des Realen, Unverstellten und Authentischen sei daher nachfolgend Rilke zitiert mit dem Satz: „*Und ob Dir auch dein schönster Traum gefalle, und alle Träume, die vorübergehn, das Leben, wenn wir es nur recht verstehn, das Leben kommt und übertrifft sie alle.*“ (Rainer Maria Rilke)

6 Sportphilosophie oder Philosophie des Sports? Ein Wortspiel mit Bedeutung

Die vorhergehenden Überlegungen sollten deutlich machen, dass die *sportspezifischen* Problemstellungen im Zusammenhang mit der Leitdifferenz *Natürlichkeit/Künstlichkeit* ein wichtiges Potenzial für die Sportphilosophie in sich bergen, eigene Akzente in der philosophischen Theoriebildung zu setzen und sich als *eigenständige* Disziplin in der Philosophie zu positionieren. Der Dialog zwischen den Disziplinen und der Austausch mit den bereichsspezifischen Diskursen im Bereich der Angewandten Ethik können sich für beide Seiten als fruchtbar erweisen und dabei helfen, auf blinde Flecken der jeweiligen Diskussionen hinzuweisen.

Ein abschließender Blick zurück auf die *Geschichte* der deutschen Sportphilosophie lässt auf dem Weg hin zu einer eigenständigen bzw. „*autonomen*“ Sportphilosophie zwei große Entwicklungsschübe erkennbar werden. Der erste Schub ereignet sich in den letzten zwei Dekaden des 20. Jahrhunderts und wird vor allem an der Namensänderung deutlich, die sich im Rahmen des *Sportwissenschaftlichen Lexikons* vollzieht. Hier ändert sich der Begriff von ursprünglich „Philosophie des

Sports“ (Lenk 1983c, S. 282) hin zur heutigen Bezeichnung „Sportphilosophie“ (Court 2003, S. 528).⁶⁴ Die Verschmelzung der vormalig getrennten Begriffe „Sport“ und „Philosophie“ zu einer eigenständigen Einheit „Sportphilosophie“ ist Ausdruck eines neuen Selbstbewusstseins, nach dem der Sport nicht mehr bloß Objekt, sondern gleichsam „Subjekt“ bzw. Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung ist. Die Sportphilosophie entwickelt ein „autochthones“ Sendebewusstsein mit dem programmatischen Ziel, einen eigenen Beitrag zur philosophischen Theoriebildung zu leisten. Dies markiert den Beginn der Entwicklung einer „emanzipierten Sportphilosophie“ (Thiele 1996, S. 27), die sich im 21. Jahrhundert weiter fortsetzt.

Der zweite große Schub vollzieht sich in den nachfolgenden fünfzehn Jahren, d.h. seit Beginn des 21. Jahrhunderts. Mit der Hinwendung zu sportübergreifenden Themen wie z.B. Körpertechnisierung und Körperpräsentation und der Erweiterung des Gegenstandsbereiches Sport hin zur allgemeinen (Körper-) Kultur ist der Trend zu einem „anderen Blick auf die Sportphilosophie als Kulturwissenschaft und auf den Sport als Kultur“ (Caysa 2003a, S. 75) zu beobachten. Dem erweiterten Blick auf den Sport als Kultur entspricht ein erweitertes Verständnis von Sportphilosophie als Kulturphilosophie. Auch diese versteht sich nicht mehr nur als „Anwendungsgebiet allgemeinerer philosophischer/anthropologischer Konzepte“, sondern möchte

64 An der Umbenennung von „Philosophie des Sports“ in „Sportphilosophie“ werden drei Dinge deutlich: Erstens die Abspaltung von der internationalen „Philosophy of Sport“, zweitens ein Emanzipationsprozess auf nationaler Ebene sowie auch in systematischer Hinsicht, drittens die institutionelle Nähe zur Sportwissenschaft als Mutterwissenschaft. Mit der Ausdifferenzierung der Sportwissenschaft in eine Vielzahl von Teildisziplinen sieht sich diese ihrerseits zunehmend mit dem Problem der Selbstvergewisserung und Standortbestimmung konfrontiert (vgl. Grupe 2005, S. 366f.).

vielmehr selbst einen „grundlegenden“ Beitrag zu einer „Architektur der Philosophie“ (Schürmann 2001a, S. 12) leisten.

In ähnlicher Weise reflektiert auch die Sportethik, infolge der Ausweitung ihrer Themen auf allgemeinethische Problemfelder wie z.B. die Enhancementthematik, ihren Status als eine eigenständige Bereichsethik im Rahmen der Angewandten Ethik. Auch für die Sportethik stellt sich die Frage, inwiefern sie sich als bloße Anwendungswissenschaft allgemeiner ethischer Theorien versteht oder selbst einen Beitrag zur ethischen Grundlagenforschung leisten kann (vgl. Pawlenka 2014). Im Gegensatz zur Erweiterung der Sportanthropologie hin zur Kulturanthropologie entwickelt sich in der Sportethik ein gegenläufiger Trend in Richtung Partikularethik, welche die Sonderweltlichkeit des Sports in den Vordergrund stellt. Im Extremfall kann dies bis zu einem Verständnis von Sportethik als „Separat-Ethik“ führen (Stygermeer 1999: 11f.). Vermutlich ist dies eine Erklärung dafür, dass sich die Sportphilosophie verstanden als „allgemeine Körperkulturphilosophie“ von der Sportethik losgesagt hat (vgl. Caysa 2003a, S. 78).

Absolutheitsansprüche auf beiden Seiten sind jedoch wenig hilfreich, um das *gemeinsame* Anliegen zu verwirklichen, einen eigenen Beitrag für die Philosophie zu leisten und konzeptionelle Eigenständigkeit zu erreichen (vgl. Pawlenka 2010b). Aufgabe einer emanzipierten Sportphilosophie muss es daher sein, sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen dem Sport und anderen Kulturbereichen zu betonen. Vor allem Letzteres ist unabdingbare Voraussetzung, wenn die Sportphilosophie ihre Identität nicht verlieren will. Die eigentliche Herausforderung für die Sportphilosophie liegt folglich darin, beide Seiten, die Abbild- und die Gegenbildseite zu sehen (vgl. ebd.).

Eine zukünftige Sportphilosophie muss sich auf ihre Stärken besinnen und damit auf den Sport als ihren genuinen Reflexionsgegenstand. Dies gilt sowohl für die Standortbestimmung innerhalb der Sportwissenschaft als auch für die theoretische Reflexion der Sportwissenschaft selbst, welche ihrerseits Gegenstand der Sportphilosophie ist. Nur durch die Bestimmung ihres Gegenstandsbereichs kann die Sportphilosophie – ebenso wie die Sportwissenschaft – konzeptionelle Eigenständigkeit erreichen.⁶⁵ Die weitere Aufgabe der Sportphilosophie wird daher zum einen in der Herstellung eines Dialogs mit den übrigen Teildisziplinen der Sportwissenschaft zur Klärung der sportwissenschaftlichen Standortfrage liegen, zum anderen im problemorientierten Austausch und in Transferbewegungen hin zur Philosophie. Hier sind erste Schritte bereits erfolgt. Es bleibt zu hoffen, dass weitere folgen.

Literatur

- Andersen, J. L., P. Schjerling und B. Saltin. 2001. Muskeln, Gene und Leistungssport. *Spektrum der Wissenschaft* 3: 70–75.
- Aristoteles. 1995. *Philosophische Schriften*, Bd. 6, Physik: Vorlesung über die Natur. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles. 1999. *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Bayertz, Kurt. 2005. Die menschliche Natur und ihr moralischer Status. In: *Die menschliche Natur: Welchen und wieviel Wert hat sie?*, hg. von Kurt Bayertz, 10–30. Paderborn: mentis.

65 Die Zuordnungs- und Namensfrage der Sportwissenschaft gilt bis heute als ungeklärt: „Nun stritten wir uns in unserem Fach lieber darüber, ob es *Sportwissenschaft* oder besser *Sportwissenschaften* heißen sollte, und inzwischen hätten manche am liebsten den Namen Sportwissenschaft durch Begriffe wie z.B. *Bewegungswissenschaft* ersetzt, dabei vergessend, daß sie bis heute dem öffentlichen Sport den größten Teil ihrer akademischen Existenz verdanken.“ (Grupe 2005, S. 360)

- Bette, Karl-Heinrich und Uwe Schimank. 2006. *Doping im Hochleistungssport. Anpassung durch Abweichung*. 2., erw. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Birnbacher, Dieter. 2006. *Natürlichkeit*. 1. Aufl. Berlin / New York: de Gruyter.
- Bockrath, Franz, Bernd Boschert und Elk Franke, Hrsg. 2008. Hrsg. *Körperliche Erkenntnis. Formen reflexiver Erfahrung*. Bielefeld: transcript.
- Böhme, Gernot. 1992. *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Caysa, Volker. Hrsg. 1997. *Sportphilosophie*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam.
- Caysa, Volker. 2002. Sportphilosophie als kritische Anthropologie des Körpers. *Philokles* 1: 7–19.
- Caysa, Volker. 2003a. Von der Philosophie des Sports zur Anthropologie des Körpers. Neue Publikationen in der deutschen Sportphilosophie. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*: 71–80.
- Caysa, Volker. 2003b. *Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports*. Frankfurt / New York: Campus.
- Court, Jürgen. 1995. *Kritik ethischer Modelle des Leistungssports*. 1. Aufl. Köln: Sport und Buch Strauß GmbH.
- Court, Jürgen. Hrsg. 1996. *Sport im Brennpunkt – philosophische Analysen*. 1. Aufl. Sankt Augustin: Academia.
- Court, Jürgen. 2003. „Sportphilosophie“. *Sportwissenschaftliches Lexikon*, hg. von Peter Röthig und Jürgen Prohl, 528–529. 7. Aufl. Schorndorf: Hofmann.
- De Grazia, David. 2009. Prozac, Enhancement und Selbstgestaltung, In: *Enhancement. Die ethische Debatte*, hg. von Bettina Schöne-Seifert und Davinia Talbot, 249–263. Paderborn: mentis.
- Elliott, Carl. 2009. Die Tyrannei des Glücklicheins. Ethik und kosmetische Psychopharmakologie. In: *Enhancement. Die ethische Debatte*, hg. von Bettina Schöne-Seifert und Davinia Talbot, 225–248. Paderborn: mentis.
- Franke, Elk. 1978. *Theorie und Bedeutung sportlicher Handlungen. Voraussetzungen und Möglichkeiten einer Sporttheorie aus handlungstheoretischer Sicht*. Schorndorf: Hofmann.

- Gebauer, Gunter. Hrsg. 1993. *Die Aktualität der Sportphilosophie*. Sankt Augustin: Academia.
- Gebauer, Gunter. 2003. Plädoyer für den *Common Body*. In: *Der „künstliche Mensch“ – eine sportwissenschaftliche Perspektive*, hg. von Barbara Ransch-Trill und Manfred Lämmer, 103–112, 1. Aufl. Sankt Augustin: Academia.
- Gerhardt, Volker. 1991. Die Moral des Sports. *Sportwissenschaft* 2: 125–145.
- Gesang, Bernward. 2003. *Eine Verteidigung des Utilitarismus*. Stuttgart: Reclam.
- Grupe, Ommo und Dietmar Mieth. Hrsg. 1998. *Lexikon der Ethik im Sport*. Schorndorf: Hofmann.
- Grupe, Ommo. 2005. Über das Problem einer Wissenschaft der Leibesübungen (oder der Leibeserziehung) als pädagogische Disziplin (1964). In: *Klassiker und Wegbereiter der Sportwissenschaft*, hg. von Jürgen Court und Eckhard Meinberg, 358–468. Stuttgart: Kohlhammer.
- Haag, Herbert. Hrsg. 1996. *Sportphilosophie. Ein Handbuch*. Schorndorf: Hofmann.
- Hallich, Oliver. 2011. Gefährdet Enhancement die Identität der Person? *Zeitschrift für medizinische Ethik* 2: 113–127.
- Kant, Immanuel. 1995. *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Reclam.
- Karafyllis, Nicole. 2003. Das Wesen der Biofakte. In: *Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen*, hg. von Nicole Karafyllis, 11–26. Paderborn: mentis.
- Krämer, Felicitas. 2009. Neuro-Enhancement von Emotionen. Zum Begriff emotionaler Authentizität. In: *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, hg. von Bettina Schöne-Seifert, Davinia Talbot und Uwe Opolka, 189–217. Paderborn: mentis.
- Lenk, Hans. 1964. *Werte, Ziele, Wirklichkeit der modernen olympischen Spiele*. Schorndorf: Hofmann.
- Lenk, Hans. Hrsg. 1973. *Philosophie des Sports*. Schorndorf: Hofmann.
- Lenk, Hans. Hrsg. 1983a. *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie*. Schorndorf: Hofmann.

- Lenk, Hans. 1983b. *Eigenleistung. Plädoyer für eine positive Leistungskultur*. Zürich: Edition Interfrom.
- Lenk, Hans. 1983c. „Philosophie des Sports“. In: *Sportwissenschaftliches Lexikon*, hg. von Peter Röthig und Jürgen Prohl, 282–282. 7. Aufl. Schorndorf: Hofmann.
- Lunt, David and Mark Dyreson. (2014). A History of Philosophic Ideas about Sport. In: *The Bloomsbury Companion to The Philosophy of Sport*, ed. by Cesar Torres, 17–37. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Morgan J. William, and Klaus Meier. Eds. (1995), *Philosophic Inquiry in Sport*, 2nd ed. Champaign: Human Kinetics.
- Pawlenka, Claudia. 2010a. *Ethik, Natur und Doping*. Paderborn: mentis.
- Pawlenka, Claudia. 2010b. Philosophy of Sport in Germany: An Overview of its History and Academic Research. *Journal of the Philosophy of Sport* vol. XXXVII, nr. 2: 271–291.
- Pawlenka, Claudia. 2014. Angewandte Ethik im Kontext von Sportethik und Bioethik, in: *Bereichsethiken im interdisziplinären Dialog*, hg. von Matthias Maring, 276–300. Schriftenreihe des Zentrums für Wirtschafts- und Technikethik am Karlsruher Institut für Technologie, Bd. 6, Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.
- Pawlenka, Claudia. 2016. Das Streben nach Exzellenz im Sport – Perfektionierung des Menschen durch Doping? In: *Philosophicum Lech*, hg. von Konrad Liessmann. Verlag Zsolnai: Wien, S. 145–168.
- Plessner, Helmuth. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Ränsch-Trill, Barbara. Hrsg. 2000. *Natürlichkeit und Künstlichkeit: philosophische Diskussionsgrundlagen zum Problem der Körper-Inszenierung*. Hamburg: Czwalina Verlag.
- Ränsch-Trill, Barbara. 2003. Einleitung. Zur Anthropologie des Menschen. In: *Der „künstliche Mensch“ – eine sportwissenschaftliche Perspektive?*, hg. von Barbara Ränsch-Trill und Manfred Lämmer, 9–16. Sankt Augustin: Academia.
- Ränsch-Trill, Barbara. 2004. *Kult – Sport – Kunst – Symbol. Tanz im kulturellen Gedächtnis*. Schorndorf: Hofmann.

- Roughley, Neil. 2005. Was heißt Natur? in: *Die menschliche Natur. Wieviel und welchen Wert hat sie?*, hg. von Kurt Bayertz, 133–156. Paderborn: mentis.
- Renz-Polster Herbert und Gerald Hüther. 2013. *Wie Kinder heute wachsen. Natur als Entwicklungsraum*, Weinheim, Basel. Beltz Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1998. *Emil oder Über die Erziehung*. 13. Aufl, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schöne-Seifert, Bettina. 2009. Neuro-Enhancement. Zündstoff für tiefgehende Kontroversen. In: *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, hg. von Bettina Schöne-Seifert, Davinia Talbot und Uwe Opolka, 347–363. Paderborn: mentis.
- Schürmann, Volker. 2001a. „Menschliche Körper in Bewegung. Zur Programmatik.“ In: *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft*, hg. von Volker Schürmann 2001b, 9–40. Frankfurt / New York: Campus.
- Schürmann, Volker, Hrsg. 2001b. *Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft*. Frankfurt / New York: Campus.
- Seel, Martin. 1993. Die Zelebration des Unvermögens, *Merkur* 527: 91–100.
- Seel, Martin. 1996. *Eine Ästhetik der Natur*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig. 2005. Normative Aspekte des menschlichen Körpers. In: *Die menschliche Natur. Wieviel und welchen Wert hat sie?*, hg. von Kurt Bayertz, 156–173. Paderborn: mentis.
- Sloterdijk, Peter. 2009. *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stygermeer, Moth. 1999. *Der Sport und seine Ethik. Zur Grundlegung einer Dogmatik des Sports*. Berlin: Tenea.
- Suits, Bernard. 1967. „What is a Game?“. *Philosophy of Science*: 148–165.
- Thiele, Jürgen. 1996. Mutmaßungen über eine zukünftige Sportphilosophie – z.B. „Phänomenologie“. In: *Sport im Brennpunkt – philosophische Analysen*, hg. von Jürgen Court, 21–38. 1. Aufl., Sankt Augustin: Academia.

- Torres, Cesar, Ed. 2014. A History of Philosophic Ideas about Sport. In: *The Bloomsbury Companion to The Philosophy of Sport*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Volkamer, Meinhart. 1984. Zur Definition des Begriffs „Sport“. *Sportwissenschaft 2*: 195–203.
- Weiss, Paul. 1969. *Sport: A Philosophic Inquiry*. Southern Illinois Press.
- Wetz, Franz-Josef. 2008. Abenteuer des Körpers. Über Sport, Drogen und Sex. In: *Kolleg Praktische Philosophie, Band 3 Zeitdiagnose*, hg. von Franz-Josef Wetz, Volker Steenblock und Joachim Siebert, 167–205. Ditzingen: Reclam.

Leistungssport und die genetische Lotterie – Die Notwendigkeit stärker differenzierter Wettkampfklassen

BENJAMIN HUPPERT, DÜSSELDORF & JOACHIM WÜNDISCH, DÜSSELDORF

Zusammenfassung: Leistungssportlerinnen, die in populären Sportarten erfolgreich sind, kommen in den Genuss hoher Einkommen und großen sozialen Ansehens. Gleichzeitig ist ihr Erfolg von Voraussetzungen abhängig, die zu einem signifikanten Teil von ihrem Genotyp bestimmt werden. Diesen Sportlern werden also durch gesellschaftliche Prozesse substantielle Vorteile aufgrund von Eigenschaften zuteil, auf deren Vorhandensein sie keinen Einfluss haben. Wir untersuchen, wie wir vor dem Hintergrund verschiedener Gerechtigkeitsvorstellungen mit diesem Phänomen umgehen sollten. Wir argumentieren, dass die konsistente Berücksichtigung von Intuitionen zur gerechten Güterverteilung an Wettkämpferinnen eine deutliche Ausweitung des Einsatzes von Wettkampfklassen erfordert. Die bestehenden Ungleichverteilungen lassen sich nicht allein mit Verweis auf ein Recht auf Selbsteigentum rechtfertigen. Sie verursachen auch keine Verbesserungen der Lage von besonders schlecht gestellten Individuen im Wirkungsbereich des Leistungssports, auf die zugunsten ihres Weiterbestehens verwiesen werden könnte. Trotz des erheblichen Aufwandes und der deutlichen Veränderungen im Charakter des Leistungssports, die mit der vorgeschlagenen Differenzierung von Wettkampfklassen einhergehen, ist diese Maßnahme geboten.

Schlagwörter: Wettkampf, Verdienst, genetische Lotterie, Selbsteigentum, Rawls

Einleitung

Leistungssportlerinnen¹, die in populären Sportarten erfolgreich sind, kommen in den Genuss hoher Einkommen, großen sozialen Ansehens und diverser weiterer Vorteile.² Gleichzeitig ist ihr Erfolg von Voraussetzungen abhängig, die zu einem signifikanten Teil von ihrem Genotyp bestimmt werden. Diesen Sportlern werden also durch gesellschaftliche Prozesse substantielle Vorteile aufgrund von Eigenschaften zuteil, auf deren Vorhandensein sie keinen Einfluss haben. Wir untersuchen, wie wir vor dem Hintergrund verschiedener Gerechtigkeitsvorstellungen mit diesem Phänomen umgehen sollten.

Die Verteilung knapper Güter³ aufgrund von Eigenschaften, deren Vorliegen nicht in der Macht der Eigenschaftsträger liegt, gibt es natürlich nicht nur im Leistungssport. Der Leistungssport eignet sich allerdings besonders zur Illustration und Untersuchung solcher Prozesse, weil die Abhängigkeit der relevanten Merkmale von vererbten und damit durch den Merkmalsträger unbeeinflussbaren Größen augenfällig ist. Wir diskutieren also einerseits Überlegungen von allgemeinerer Relevanz am Beispiel Leistungssport, andererseits skizzieren wir bereichsspezifische Vorschläge. Zunächst versuchen wir, den Kern verbreiteter Gerechtigkeitsintuitionen bezüglich der

1 Wir verwenden weibliche und männliche als generische Wortformen. Mit Ausnahme der Aussagen über Unterschiede zwischen biologischen Geschlechtern sind stets Personen jeglichen Geschlechts gemeint.

2 Für hilfreiche Kommentare und Diskussionen danken wir Rüdiger Bittner, Andrea Klonschinski, Claudia Pawlenka sowie den anonymen Gutachterinnen und den Editorinnen dieser Zeitschrift. Für finanzielle Unterstützung danken wir der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf sowie dem Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld.

3 Unter Gütern verstehen wir hierbei nicht nur Materielles, sondern all das, was zum Wohlergehen beiträgt.

erwünschten Ursachen von Wettkampfergebnissen und der Verdiensthafteit vorteilsträchtiger Eigenschaften zu identifizieren. Anschließend diskutieren wir die aus dem Leistungssport entstehenden Güterverteilungen aus der Perspektive zweier Legitimationsansätze: Zum einen die Rechtfertigung ungleicher Güterverteilung als Folge der Beachtung eines Rechts auf Selbsteigentum, zum anderen ihre Legitimierung als optimale Anreizstruktur zur Verbesserung der Lage von Teilnehmewilligen, die hinsichtlich ihres Wohlergehens besonders schlecht gestellt sind.

Wir argumentieren, dass die konsistente Berücksichtigung von Intuitionen zur gerechten Güterverteilung an Wettkämpfer eine deutliche Ausweitung des Einsatzes von Wettkampfklassen erfordert (Abschnitt 1). Die bestehenden Ungleichverteilungen lassen sich nicht allein mit Verweis auf ein Recht auf Selbsteigentum rechtfertigen (Abschnitt 2.1). Sie verursachen auch keine Verbesserungen der Lage von besonders schlechtgestellten Individuen im Wirkungsbereich des Leistungssports, auf die zugunsten des Weiterbestehens der Ungleichverteilungen verwiesen werden könnte (Abschnitt 2.2). Trotz des erheblichen Aufwandes und der deutlichen Veränderungen im Charakter des Leistungssports, die mit der vorgeschlagenen Differenzierung von Wettkampfklassen einherginge, ist diese Maßnahme geboten (Abschnitt 3).

1 Verdienstintuitionen und Teilnehmerfeldzusammensetzung

Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Annahme, dass Platzierungen bzw. Siege und Niederlagen im sportlichen Wettkampf – abgesehen von anderen Funktionen wie der Generierung von Anreizen – in erster Linie bestimmte Informationen

liefern sollen, die aber nur unter bestimmten Bedingungen tatsächlich geliefert werden. Welche Information sollen Wettkampfergebnisse liefern? Die erbrachten Leistungen werden üblicherweise anhand verschiedener Größen gemessen. Je nach Disziplin können dies objektiv erfassbare Werte wie die zwischen Start und Zieleinlauf verstrichene Zeit oder die Anzahl erzielter Punkte sein, aber auch subjektive Eindrücke wie Einschätzungen der künstlerischen Qualität einer Eiskunstlaufkür (Grupe 1998, 331–332). Zumindest dort, wo gut vergleichbare Werte ermittelt werden, könnte die gesuchte Information die absolute bzw. historische Einordnung der Leistungen sein (Vergleich mit der schnellsten jemals gelaufenen 100-Meter-Zeit, dem weitesten Weitsprung etc.). Diese Einordnung ist für Publikum wie Athleten durchaus interessant. Doch vermutlich sind die Einordnung der Leistungen in eine umfassende Rangliste und die Erhebung sportartspezifischer Maxima menschlicher Leistungsfähigkeit weder die einzigen noch die zentralen Informationsfunktionen sportlichen Wettkampfs. Dafür spricht die Existenz von Wettkämpfen im Sinne des Aufeinandertreffens von Kontrahenten (statt des Vergleichs von ohne anwesende Gegner erbrachten Leistungen), von Wettkämpfen ohne entsprechend genaue Leistungsmessung und insbesondere die verbreitete Einteilung der Sportler in Wettkampfklassen.

Die erwünschte Aussage von Wettkampfergebnissen könnte stattdessen sein, dass die Besserplatzierten die gestellte Aufgabe, unter ähnlichen Veranstaltungsbedingungen, besser erfüllt haben als ihre Kontrahentinnen (Gabler 1998, 151; Simon 2007, 13). Diese Wertung lässt sich häufig auch ohne Verwendung der Messtechnik treffen, die zur historischen Einordnung einer Leistung erforderlich ist. Anders gesagt: Auch Wettrennen, in denen wir nicht die exakten Laufzeiten messen, sondern lediglich feststellen, in welcher Reihenfolge die Teilnehmer das

Ziel erreichen, scheinen weder sinnlos noch gänzlich verschieden von Wettkämpfen im Leistungssport.

Gleichzeitig kommen uns nicht alle Teilnehmerkombinationen in Wettkämpfen, die auch ohne historische Leistungseinklassierung denkbar sind, akzeptabel vor. Im Boxkampf einer 45 Kilo schweren Frau gegen einen männlichen Schwergewichtsbokser (im Profiboxen entspricht dies einem Körpergewicht von über 90,718 kg bzw. 200 Pfund) wirkt die Kontrahentenkonstellation problematisch. Doch weshalb? Man könnte schließlich denken, dass ein Sieg des männlichen Boxers durchaus darüber informiert, dass er die in einem Boxkampf gestellte Aufgabe besser gelöst hat als seine Gegnerin. Allerdings scheint es naheliegend, die beschriebene Konstellation „unfair“ zu nennen bzw. einzuwenden, dass die „Idee des Wettkampfs“ im Allgemeinen, und so auch die spezifische Aufgabe eines Boxkampfes, die Auseinandersetzung mit annähernd ebenbürtigen Gegnern verlangt. Bevor wir auf die Gerechtigkeitskomponente dieser Einschätzungen genauer eingehen, möchten wir die Bedeutung der Unterhaltsamkeit für die Bewertung von Teilnehmerfeldzusammensetzungen ansprechen. Dabei zeigt sich, dass zwischen den Erfordernissen der Unterhaltsamkeit und denen der Gerechtigkeitsintuitionen eine gewisse Übereinstimmung besteht.⁴

Gerade hinsichtlich der ökonomisch besonders erfolgreichen Leistungssportler, um die es hier primär geht, ist die Attraktivität der Wettkämpfe für ein breites Publikum wichtig. Die Verdienstmöglichkeiten dieser Sportler hängen davon ab, welches Maß an positiver Aufmerksamkeit die entsprechen-

4 Hans Lenk (2004, 120–122) unterscheidet zwischen *Wettkampf-Fairness* und *Anteiligkeitsfairness*, wobei mit Ersterer die Befolgung sogenannter Muss- und Soll-Regeln gemeint ist (formelle und informelle Fairness), mit Letzterer Vorstellungen der gerechten Verteilung von Gütern und Chancen. Wir befassen uns mit dem Verteilungsaspekt.

den Veranstaltungen generieren. Dieses Maß bestimmt die Zahlungsbereitschaft von Sponsoren, Veranstaltern und Zuschauenden. Wir vermuten, dass das Leistungsniveau und die Dramatik der Auseinandersetzung den Reiz eines Wettkampfs zu großen Teilen bestimmen. Diese Dramatik ergibt sich zumindest teilweise aus der Unvorhersehbarkeit von Ablauf und Resultat. Im genannten Boxkampf-Szenario siegt mit großer Wahrscheinlichkeit nach kurzer Zeit der männliche Boxer; es wäre kein reizvoller Kampf.⁵ Das Ergebnis ist vorhersehbar, weil der männliche Kontrahent mit Blick auf offensichtlich erfolgsbestimmende Merkmale deutlich im Vorteil ist: Das Körpergewicht beispielsweise ist mitentscheidend für die Wucht der Schläge. Auch das biologische Geschlecht ist, über die üblicherweise mit ihm einhergehenden Gewichtsunterschiede hinaus, relevant. Männer verfügen nicht nur im Durchschnitt über mehr Muskelmasse als Frauen, der Anteil der Muskelmasse an der gesamten Körpermasse ist bei ihnen auch regelmäßig größer, wobei die Muskelmasseunterschiede die Hauptursache für die größere Kraft von Männern zu sein scheinen (Frontera et al. 1991; Janssen et al. 2000). Soll eine Altersklassifizierung nur als Ersatz für die Erfassung dieser erfolgsrelevanten physiologischen Eigenschaften dienen, wird sie bei vorhandener Klassifizierung nach Gewicht und Geschlecht möglicherweise obsolet. Sie könnte jedoch auch zur Einteilung des Teilnehmerfeldes nach Wettkampf- und Trainingserfahrung dienen; und da solche Erfahrung eine separate erfolgsrelevante Eigenschaft ist, kann die zusätzliche Altersklassifizierung durchaus angebracht

5 Wir bestreiten nicht, dass auch eine exotische Kontrahentenkonstellation reizvoll sein kann. Diese Attraktivität existiert jedoch hauptsächlich dank der Abweichung von für sinnvoll befundenen Regeln für das Übliche; insofern ist sie für unsere Überlegungen zum *regulär* betriebenen Leistungssport nicht relevant.

sein.⁶ Ähnliche Überlegungen stehen heutzutage hinter der Unterscheidung zwischen Amateur- und Profisportlern, wenngleich diese bei Einführung im 19. Jahrhundert eher der Vermeidung der Mischung verschiedener sozialer Schichten diene (Schwier 1998, 83). All diese wegen ihrer erfolgsbestimmenden Wirkung unterhaltsamkeitsrelevanten Merkmale sind typische Kriterien zur Bildung von Wettkampfklassen.

Ist also unser Eindruck, dass mit dem Kampf der Boxerin gegen den Schwergewichtsboxer etwas nicht stimmt, lediglich der angenommenen Absehbarkeit eines wenig unterhaltsamen Geschehens geschuldet? Wir bezweifeln das. Auch wenn eine beachtliche Übereinstimmung besteht zwischen den Kriterien geeigneter Teilnehmerfeldzusammensetzungen, die sich aus reinen Unterhaltsamkeitsüberlegungen ergeben würden, und den tatsächlich vorhandenen Kriterien zur Wettkampfklassenbildung, glauben wir, dass diese Klassen in erster Linie verbreiteten Intuitionen zu Gerechtigkeit und Verdienst Rechnung tragen sollen.⁷ Die Übereinstimmung ergibt sich, weil sowohl Unterhaltsamkeit als auch Gerechtigkeit des Wettkampfes eine möglichst weitgehende Gleichheit der Kontrahenten hinsichtlich des Leistungspotentials ihrer kombinierten erfolgsrelevanten Eigenschaften erfordern; kurz gesagt: Chancengleichheit

6 Unsere These ist nicht, dass alle heutzutage und in der Vergangenheit zur Bildung von Wettkampfklassen herangezogenen Merkmale von Wettkampfteilnehmern *tatsächlich* (zumindest) gute Heuristiken zur Gruppierung nach erfolgsrelevanten Faktoren waren bzw. sind. Wichtig für uns ist lediglich, dass die *angenommene* Erfolgsrelevanz dieser Merkmale *einen* wichtigen Grund für ihre Auswahl als Klassifizierungskriterium darstellt.

7 Vor dem Hintergrund dieser Klassifizierungspraxis scheint die Behauptung, dass Versuche des Ausgleichs biologischer Ungleichheiten generell Ergebnis eines „falsch-verabsolutierenden“ Gleichheitsverständnisses seien, zumindest in dieser Pauschalität nicht überzeugend (Güldenpfeffig 2004, 312).

(Schwier 1998; Loland 2016, 21). Plausibel scheint uns also, dass der Wettkampferfolg darüber informieren soll, wie gut eine Teilnehmerin die gestellte Aufgabe im Vergleich mit anderen bewältigt hat, die mit ihr nicht nur die Veranstaltungsbedingungen teilen, sondern insbesondere über ähnlich vielversprechende Pakete leistungsrelevanter persönlicher Eigenschaften verfügen.⁸

Worin besteht nun die Verbindung zwischen diesem Informationsgehalt des Wettkampferfolgs und der gerechten Verteilung knapper Güter? Sie kommt ins Spiel, wenn wir entscheiden wollen, *welche* leistungsrelevanten persönlichen Eigenschaften innerhalb einer Wettkampfklasse möglichst gleich ausgeprägt sein sollten. Schließlich würde eine vollständige Angleichung *aller* erfolgsrelevanten Eigenschaften unterschiedliche Leistungen viel weniger wahrscheinlich machen; und es scheint doch gerade ein wichtiger Zweck sportlicher Wettkämpfe zu sein, *bestimmte* Unterschiede zwischen den Kontrahenten erkennbar zu machen. Wir glauben, dass die angesprochenen Intuitionen bei konsequenter Berücksichtigung verlangen, dass die Teilnehmerinnen eines Wettkampfes sich hinsichtlich des aus ihren *nicht verdiensthaft erworbenen Eigenschaften resultierenden, sportartspezifischen Leistungspotentials* gleichen. Diese Voraussetzung gilt für die gerechte Zuteilung nicht nur der Wettkampfplatzierung, sondern auch der mit ihr einhergehenden Preisgelder, Prestigegewinne etc., weil es sich um knappe Güter handelt und ihre Verteilung daher Gerechtigkeitsmaßstäben genügen sollte. Zwar gibt es weitere

8 Dabei müssen diese Eigenschaften (Gewicht, Alter, Amateurstatus etc.) nicht unveränderlich sein. Abgesehen von Unterhaltsamkeits- und Chancengleichheitserwägungen können auch praktische Gründe wie die begrenzte Kapazität eines Veranstaltungsortes hinter der Einführung von Wettkampfklassen stehen.

wichtige Maßstäbe für die gerechte Verteilung knapper Güter, wie etwa Bedürftigkeit oder allgemeine Gleichverteilung, in der Sphäre des sportlichen Wettkampfs scheinen diese jedoch nachrangig bzw. unangemessen.⁹ Und obgleich es sehr schwer ist, genau anzugeben, welche Voraussetzungen für das Vorliegen von Verdiensthaftigkeit *hinreichend* sind, scheint es uns doch plausibel, dass ein Mindestmaß angenommener *Kontrolle des Eigenschaftsträgers über das Vorliegen der jeweiligen Eigenschaft* eine *notwendige* Bedingung dafür ist (Carr 1999, 7; Simon 2007, 18; Loland 2016, 21).

Diese Bedingung ist einer aus der *Moral-Luck*-Debatte bekannten Intuition bezüglich der Voraussetzungen moralischer Bewertbarkeit von Akteuren sehr ähnlich, dem sogenannten Kontrollprinzip: „We are morally assessable only to the extent that what we are assessed for depends on factors under our control“ (Nelkin 2013). Anders als in der Diskussion um den moralischen Zufall geht es hier nicht unmittelbar um moralische Urteile in dem Sinne, dass Verlierer oder Nicht-Sieger für moralisch schlechter als Gewinner gehalten werden. Zudem geht es primär um die Belohnung der Erfolgreichen statt um Schuldzuweisungen oder ähnliche negative Bewertungen der Erfolglosen. Dennoch weist die Frage nach der gerechten Zuteilung knapper Güter auf Basis von sportlichem Verdienst deutliche Parallelen zur Frage nach der adäquaten moralischen Bewertung von Akteuren auf. Es geht jeweils um die Bedingungen

9 Unsere These ist also, dass die Gerechtigkeit der Wettkampfergebnisse sich zu großen Teilen daran bemisst, ob diese Ergebnisse der Verdiensthaftigkeit der erbrachten Leistungen entsprechen. Dies gilt, obwohl man beispielsweise beim glücklichen Sieg einer tragen gegen eine aufopferungsvoll spielende Mannschaft meinen könnte, dass Verdienst und „gerechte“, da regelkonforme, Platzvergabe auseinanderfallen können. Wir denken, dass solche Vorkommnisse lediglich Artefakte der heuristischen Messung verdienstvoller sportlicher Leistung anhand von Toren und ähnlichen leicht messbaren Größen sind.

der adäquaten Zuweisung gesellschaftlicher Werturteile bzw. ihrer moralisch bedeutsamen Folgen, und es ist jeweils zentral, in welchem Maße der Akteur die relevanten Ereignisse oder Phänomene kontrolliert.

Innerhalb der Moral-Luck-Debatte wird häufig zwischen *Constitutive Luck* und *Circumstantial Luck* unterschieden (Nagel 1979, 28; Statman 1993, 11). Während der konstitutive Zufall Merkmale des Individuums betrifft (Persönlichkeit, Dispositionen etc.), soll *Circumstantial Luck* die Einflüsse des Zufalls auf seine Umwelt erfassen. Die genetische Ausstattung der Athleten mag auf den ersten Blick zur Kategorie des konstitutiven Zufalls gehören, ein wachsendes Bewusstsein bezüglich des Einflusses von Umweltfaktoren auf die Genexpression lässt jedoch vermuten, dass diese Unterscheidung hinsichtlich der hier diskutierten Athleteneigenschaften nicht ohne Weiteres anwendbar ist. Ganz generell gilt, dass die persönlichen Eigenschaften der Wettkämpfer sich nicht unabhängig von *Circumstantial Luck* (Erziehung, Trainingsmöglichkeiten, Unfälle etc.) ergeben (Simon 2007, 18–19).¹⁰ Wichtiger als die Unterscheidung verschiedener Luck-Typen ist uns die allgemeine Charakterisierung unserer Position. Wenn man unter *Moral Luck* die Menge der nicht von den bewerteten Akteuren kontrollierten Faktoren versteht, deren Einbezug in die moralische Bewertung dieser Akteure bzw. ihrer Handlungen oder Eigenschaften *zulässig* ist (Nelkin 2013), entspricht unsere Position der Ablehnung einer analogen Zulässigkeit in der Bewertung (sportlichen) Verdien-

10 Morris (2015) argumentiert, dass die Auswirkungen von *Constitutive Luck* mit zunehmender Komplexität einer Sportart abnehmen (als Beispiel für simple Sportarten nennt er den Sprint, für komplexe Basketball) und daher Leistungen in komplexeren Sportarten in größerem Maße lobenswert sind. Wir halten diese Annahme für problematisch, da beispielsweise auch die kognitiven Voraussetzungen erfolgreicher Spieltaktik dem konstitutiven Zufall unterliegen (Carr 1999, 5–6).

tes. Der Einfluss von durch die Athleten nicht kontrollierten Faktoren auf ihren Wettkampferfolg und die ihnen auf dieser Basis zufließende Gütermenge sollte soweit möglich eliminiert werden. Auch wenn es Menschen aufgrund ihrer psychologischen Konstitution schwerfallen mag, den Einfluss solcher Faktoren auf die entsprechenden Bewertungen vollständig zu unterbinden (Nagel 1979, 37–38; Strawson 1982, 79–80), so glauben wir doch, dass Veränderungen in diese Richtung möglich und moralisch geboten sind.

Die Kontrollbedingung ist hinsichtlich der genetischen Ausstattung eines Individuums aktuell nicht erfüllt. Die derzeitige Praxis der Abgrenzung von Wettkampfklassen weist eine unbefriedigende Grobkörnigkeit auf hinsichtlich genetischer, aber auch zahlreicher nicht genetischer, jedoch gleichermaßen nicht verdiensthaft erworbener erfolgsrelevanter Merkmale der Wettkämpfer. Um die daraus entstehende ungerechte Verteilung des Wettkampferfolgs zu unterbinden, braucht es ein feiner auflösendes System von Wettkampfklassen.

2 Legitimitätsprüfung: Status quo vs. stärker differenzierte Wettkampfklassen

Die Forderung nach der weitergehenden Differenzierung von Wettkampfklassen im Leistungssport lässt sich also durch Konsistenzanforderungen begründen, die sich mit Rekurs auf die von dem Verdienst einzelner Individuen unabhängige Verteilung von sportlicher Begabung bzw. angeborenen Fähigkeiten ergeben. Ein Beispiel dieser verdienstunabhängigen Verteilung ist die oft zitierte Natural Lottery (Rawls 1971, 103–104), die wir hier in erster Linie als „genetische Lotterie“ behandeln.¹¹ Auch

11 Damit soll nicht gesagt sein, dass die „natürliche Lotterie“ lediglich die genetische Ausstattung eines Individuums umfasst. Gelegentlich wer-

wenn die genetische Ausstattung von Individuen selbstverständlich nicht *rein* zufällig entsteht, sondern sich zumindest zum Teil eben nicht zufällig aus den genetischen Veranlagungen der Eltern ergibt, ist der Begriff der Lotterie insofern zutreffend, als die genetische Veranlagung, wie das Ergebnis einer Lotterie, ohne Einfluss des betroffenen Individuums zustande kommt (Loland 2016, 16). Weitere Beispiele verdienstunabhängiger Verteilung von sportlicher Leistungsfähigkeit sind Unfälle, die zu körperlichen Einschränkungen führen, oder auch Enhancement-Maßnahmen, die ohne Zutun des behandelten Individuums durchgeführt werden. Im Folgenden konzentrieren wir uns auf die genetische Lotterie, da alle Individuen von ihr betroffen sind.

Wichtig für die Forderung nach der weitergehenden Differenzierung bzw. Einführung von Wettkampfklassen ist aber nicht in erster Linie die *Verbreitung* des Einflusses der genetischen Lotterie, sondern die *Intensität* dieses Einflusses. Die zentrale Frage im Bereich des Leistungssports lautet: Wie groß ist die Wirkung von verdienstunabhängigen Faktoren wie sportlicher Begabung im Vergleich zu (möglicherweise) verdienstabhängigen Faktoren wie hartem Training? Diese Frage verbirgt sich unserer Ansicht nach hinter saloppen Formulierungen wie „Wie wird man Champion – durch Begabung oder Fleiß?“ Für unser Argument ist dabei unerheblich, ob konkret die Eigenschaft, fleißig zu sein, verdienstabhängig entsteht. Relevant ist lediglich, dass es neben verdienstunabhängigen auch verdienstabhängige Ursachen sportlicher Leistung gibt (Carr 1999, 7–8; Simon 2007, 20).

Nachdem wir also argumentiert haben, dass die konsequente Berücksichtigung der Gerechtigkeitsvorstellungen, die

den auch das familiäre Umfeld und andere Umweltmerkmale zu ihr gezählt (Pojman 1999, 84).

in den bereits vorhandenen Wettkampfklassen zum Ausdruck kommen, eine deutliche Ausweitung der Klassifizierungspraxis erfordert, wollen wir uns nun mit denkbaren Rechtfertigungen des Status quo befassen. Diesen Status quo könnte man so interpretieren: In den Bereichen des Leistungssports, in denen außergewöhnlich hohe Einkommen gezahlt und das meiste Ansehen erworben werden, trainieren alle Athletinnen und Athleten maximal hart bzw. stimmen ihr Training optimal auf ihre jeweiligen körperlichen Voraussetzungen ab (Faktoren dieser Art werden genannt, wenn überhaupt von der Möglichkeit verdienstvoll erworbener Erfolgsdeterminanten ausgegangen wird; Carr 1999, 7; Simon 2007, 20).¹² Aus dieser Perspektive entscheiden über Sieg und Niederlage also *vor allem* genetische und damit verdienstunabhängige Faktoren.

Im Leistungssport werden, wie bereits erwähnt, wichtige Güter verteilt. Die Verteilung dieser Güter auf nicht verdienstabhängiger Basis ist begründungsbedürftig, da sie starken und weit verbreiteten Intuitionen widerspricht. Diese Intuitionen sind zum einen egalitärer Natur und konfliktieren mit der krassen Ungleichverteilung dieser Güter unter den Leistungssportlern, unabhängig vom Zustandekommen dieser Verteilung. Zum anderen beziehen sich diese Intuitionen, wie in Abschnitt 1 diskutiert, auf den Aspekt des Verdienstes und stehen im Konflikt mit der Art und Weise, auf die im Leistungssport Ungleichverteilung herbeigeführt wird. In den folgenden beiden Unter-

12 Jürgen Schwier (1998, 83–84) weist zu Recht darauf hin, dass sich beispielsweise für Athleten aus unterschiedlichen Ländern verfügbare Technik, Sportinfrastruktur, Trainingsprozesse oder finanzielle Mittel stark unterscheiden. Gleichzeitig sind genetische Faktoren nicht in allen Sportarten gleichermaßen wichtig. Wir nehmen jedoch (vereinfachend) an, dass all diese veränderbaren Faktoren, ebenso wie die persönliche Einsatzbereitschaft, schon nahezu optimal ausgeprägt sein müssen, um überhaupt Zugang zu den lukrativsten Leistungsklassen zu erhalten (NBA, NFL etc.).

abschnitten werden zwei Argumentationsstränge analysiert, die diese Ungleichverteilung potentiell rechtfertigen können. Dies sind erstens die libertäre Position der übergeordneten Bedeutung des Selbsteigentums und zweitens eine rawlsianisch inspirierte Legitimation von Ungleichheiten durch starke Anzeizeffekte zum Vorteil besonders benachteiligter Mitglieder einer Gesellschaft.

2.1 Selbsteigentum und Talente

Libertäre aller Couleur verfechten ein Recht auf Selbsteigentum als Grundlage der libertären Theorie. Dieses Recht auf Selbsteigentum wird allen Individuen zugestanden und schützt sie in erster Linie vor spezifischen Ansprüchen anderer. Selbsteigentümer sind zum einen vor Zugriffen anderer geschützt, zum anderen haben sie vollumfängliche Nutzungsrechte mit Bezug auf sich selbst. Selbsteigentümer haben also mit Bezug auf sich selbst die gleichen Eigentumsrechte, die sie auch mit Bezug auf dingliches Eigentum haben (Wündisch 2014, Kapitel 1). Ein nicht weiter ausbuchstabiertes Recht auf Selbsteigentum hat intuitive Plausibilität vor allem, wenn man es mit einem Recht auf Fremdeigentum kontrastiert – also dem Recht, Eigentumsrechte an anderen zu haben bzw. dem Recht anderer, Eigentumsrechte an einem selbst zu haben. Wenn wir aber ein Recht auf Selbsteigentum anerkennen, scheint es – zumindest auf den ersten Blick – fragwürdig, ob wir die Verteilung von externen Gütern wie Einkommen und sozialem Ansehen plausiblerweise kritisieren können, weil sie auf Grundlage von genetischen und damit verdienstunabhängigen Faktoren erfolgt ist (Carr 1999, 3–4). Denn was bedeutet Selbsteigentum, wenn nicht, dass wir unsere Person auch zu unserem Vorteil nutzen dürfen? So besteht scheinbar ein Widerspruch zwischen der Intuition, dass

Güter nicht auf der Grundlage von verdienstunabhängigen Faktoren – wie z.B. genetischer Ausstattung – verteilt werden sollten, und der Intuition, dass wir Eigentümer unserer selbst sind.

Dieser scheinbare Widerspruch kann aufgelöst werden, sobald wir uns vergegenwärtigen, dass Selbsteigentum von Welteigentum – z.B. dem Eigentum an Kapital – unterschieden werden muss und Welteigentum nicht notwendigerweise aus Selbsteigentum abgeleitet werden kann.¹³ Rechts-Libertäre argumentieren, dass Selbsteigentümer sich Ressourcen, die nicht bereits zum Eigentum einer anderen Person gehören, mehr oder weniger unreguliert aneignen dürfen. Wenn überhaupt Beschränkungen vorgesehen werden, sind diese minimal. So postuliert der wohl bekannteste Rechts-Libertäre, Robert Nozick (1974, 178–82), dass Erstaneignungen gerechtfertigt sind, wenn andere durch die Aneignung nicht schlechter gestellt werden, als sie es ohne jegliche Aneignungen gewesen wären (Wündisch 2014, Kapitel 4.1). Links-Libertäre widersprechen allerdings vehement und behaupten, dass Erstaneignungen nur unter wesentlich restriktiveren Bedingungen gerechtfertigt werden können.¹⁴ So argumentieren z.B. Nicolaus Tideman und Peter Vallentyne (2001) dafür, dass Aneignungen nur legitim sind, wenn die neue Eigentümerin den Marktwert ihrer Aneignung einem Fonds zur Verfügung stellt, der allen Individuen gleichermaßen oder abhängig von ihren Bedürfnissen zugutekommt. Michael Otsuka (1998, 79) geht noch weiter und

13 Allerdings argumentiert G. A. Cohen (1995), dass eine starke Theorie des Selbsteigentums einen Konflikt mit egalitären Konzeptionen von Verteilungsgerechtigkeit nicht vermeiden kann.

14 Barbara Fried (2004, 2005) argumentiert hingegen, dass der Links-Liberalismus libertäre Prinzipien häufig zu lax interpretiert. Ähnlich siehe Risse (2004). Siehe jedoch auch Vallentyne und Steiner (2000) und insbesondere Vallentyne, Steiner und Otsuka (2005) für eine Verteidigung.

argumentiert, dass libertäre Prinzipien mit einer egalitären Verteilung von Wohlergehen kompatibel sind. Zur Bedingung der Aneignung von Ressourcen durch ein Individuum macht Otsuka, dass alle anderen Individuen sich einen gleich guten Teil herrenloser Ressourcen aneignen können. Da Otsuka aber „gleich gut“ in Abhängigkeit von der Fähigkeit eines jeden Individuums versteht, herrenlose Ressourcen zur Steigerung des eigenen Wohlergehens zu nutzen, sollen weniger Begabte mehr Ressourcen erhalten, um eine egalitäre Verteilung von Wohlergehen zu ermöglichen. Der zentrale Punkt ist, dass selbst wenn das Prinzip des Selbsteigentums anerkannt wird, daraus nicht notwendigerweise folgt, dass die Erstaneignung von externen Gütern wie natürlichen Ressourcen, Einkommen und sozialem Ansehen auf der Grundlage von genetischen und damit verdienstunabhängigen Faktoren legitim ist.

Im Wettkampfsport geht es jedoch zumindest vordergründig nicht um die Erstaneignung von Ressourcen, sondern um den Transfer von Gütern und die Frage, welche Rechte diesen Transfer regeln. Ins Auge stechen die hohen Gehälter und Preisgelder, die erfolgreiche Athletinnen und Athleten für den Einsatz ihrer besonderen Fähigkeiten erhalten. Nicht weniger bedeutsam ist das soziale Ansehen, das ihnen zuteilwird. Passenderweise illustriert Nozick (1974, 160–164) einen Aspekt seiner Anspruchstheorie – die unter anderem auch den gerechten Transfer von Gütern regeln soll – an einem Beispiel aus der Welt des Sports. Das viel diskutierte Wilt-Chamberlain-Beispiel handelt von einem besonders begabten Basketballstar, der seine spielerischen Fähigkeiten dafür nutzt, deutlich mehr zu verdienen als seine Kollegen. Im Folgenden werden die zentralen Aspekte des Beispiels kurz dargestellt, um daran die besondere Rolle von Talenten, Fähigkeiten, Verdienst und Selbsteigentum im Sport zu demonstrieren und letztlich in Frage zu stellen, ob

Individuen das Recht haben sollten, ihre Talente in Markttransaktionen frei zu nutzen.

Wilt Chamberlain motiviert eine Million Zuschauer dazu, für eine Eintrittskarte zu einem seiner Spiele jeweils 0,25 Dollar extra zu zahlen, welche ihm als zusätzliches Einkommen zufließen. Am Ende der Saison hat Chamberlain 250.000 Dollar extra eingenommen und damit wesentlich mehr als seine Mitbürger und Kollegen. Nozick argumentiert nun, dass das Einkommen von Chamberlain gerechtfertigt ist, solange gilt, dass (i) jeder Zuschauer der rechtmäßige Eigentümer der 0,25 Dollar war, die er an Chamberlain abgetreten hat, und (ii) Eigentumsrechte ein Recht beinhalten, das betroffene Eigentum ungehindert weiterzugeben (Nozick 1974, 160–64; Fried 1995, 234).

Kritikern der aus diesen Transaktionen entstandenen ungleichen Verteilung von finanziellen Ressourcen stehen verschiedene Strategien zur Verfügung. Zum einen können sie argumentieren, dass die Zuschauer an ihrem Geld und Wilt Chamberlain an seinen Fähigkeiten zwar Eigentumsrechte haben, aber dass diese gerade nicht notwendigerweise mit einem uneingeschränkten Recht auf Übereignung oder Vermarktung einhergehen.¹⁵ Selbst wenn Selbsteigentumsrechte anerkannt werden, heißt dies also nicht, dass die Markttransaktion im vorliegenden Falle gerecht ist. Zum anderen – und dieser Aspekt ist für den Fall der Vermarktung sportlicher Talente und Fähigkeiten der entscheidende – können Kritiker aber auch hinterfragen, ob Kapitalbesitzer ein Anrecht auf den *vollen* Marktwert ihres Besitzes haben. Sie können also hinterfragen, ob eben schon *bevor* die Transaktion stattfindet, ein anteiliger Anspruch anderer an dem Kapitalbesitz vorliegt. Barbara Fried entwickelt diese Argumentation – auf Grundlage einer langen links-libertären

15 Siehe Nagel (1975) und Fried (1995, 235).

Tradition – am Beispiel einer Immobilieninvestition und überträgt sie auf den Fall des Sportlers Chamberlain (Fried 1995, 235–42). Im Kontext der Immobilieninvestition stellt sich die Frage, ob ein Investor, der aufgrund unvorhergesehener Nachfrageeffekte durch Migration eine fünfhundertfache Wertsteigerung seines Besitzes erfährt, nicht nur Besitzer, sondern auch Eigentümer dieses Wertes ist. Laut Fried könnte ein Kritiker argumentieren, dass der Investor nur ein Anrecht auf einen Teil dieses Wertes hat, nämlich in etwa den Teil, der dem Wert der ursprünglichen Investition und einer üblichen Kapitalrendite entspricht. Alternativ könnte auch argumentiert werden, dass dieser Teil dem Mehrwert entsprechen sollte, den der Investor z.B. durch seine Arbeit an dem Land geschaffen hat. Der andere – in diesem Falle überwiegende – Teil wäre Eigentum der Gesellschaft, die den diesem Teil zugrundeliegenden Mehrwert erst durch Nachfrageeffekte geschaffen hat. Im Falle der Immobilieninvestition ist die grundlegende Idee dieser Analyse besonders plausibel und so auch z.B. in einigen europäischen Ländern als Wertzuwachssteuer gesetzlich verankert.

Abhängig von der zugrundeliegenden Interpretation des Rechts auf Selbsteigentum kann aber eben diese Analyse auch auf den Fall von Wilt Chamberlain übertragen werden. Genau so unverdient, wie der Investor von den Nachfrageeffekten profitiert, profitiert Wilt Chamberlain von dem Marktwert seiner Fähigkeiten, der nur existiert, weil in der Gesellschaft Pro-Basketball-Talent-Präferenzen bestehen und derart ausgeprägte Fähigkeiten selten sind. Chamberlain hat, der obigen Analyse folgend, also ein Anrecht auf den Teil des Marktwertes seiner Fähigkeiten, den er z.B. durch hartes Training selbst geschaffen hat. Der Anteil des Marktwertes jedoch, der aus unverdientem Talent ableitbar ist, ist nicht Eigentum Chamberlains, eben weil Chamberlain diesen Teil nicht verdient hat. Fried (1995, 242)

nimmt beispielshalber an, dass nur 1.000 Dollar der 250.000 Dollar aus Chamberlains Einkommen auf harte Arbeit zurückführbar sind, da der größte Teil des Marktwertes, nämlich 249.000 Dollar, aus der Knappheit außergewöhnlichen Talents entspringt, während die Bereitschaft, hart zu arbeiten, zwar möglicherweise verdienstvoll, aber unter den Basketballprofis eben *keine* knappe Ressource ist und deshalb den Marktwert des Spielers nur unwesentlich erhöht.

Wenn wir diese Interpretation von Transaktionsgewinnen im Kontext des Sportes akzeptieren wollen, müssen wir entweder das Recht auf Selbsteigentum aufgeben oder es zumindest so einschränken, dass es sich nicht auf den gesamten Marktwert natürlicher Talente erstreckt. Rechts-Libertäre wie Nozick (1974, 228–231) argumentieren, dass durch eine solche Beschränkung die gesamte Theorie des Selbsteigentums unterlaufen würde, wobei Links-Libertäre wie Hillel Steiner (1994) einer solchen Beschränkung große Plausibilität einräumen. Bei der Bewertung dieser Alternativen muss man sich jedoch vor Augen halten, dass eine Theorie des Selbsteigentums, die sich nicht auf den gesamten Marktwert natürlicher Talente erstreckt, nicht etwa postulieren würde, dass wir nicht mehr selbst entscheiden dürften, was wir mit und aus unseren Talenten machen, sondern eben lediglich, dass wir kein Anrecht auf ihren gesamten Marktwert haben. Praktisch bedeutet dies also, dass es im Falle von Transaktionen zu einer Besteuerung oder ähnlichen Einschränkungen kommt, nicht aber, dass die Talentierten für gesellschaftliche Zwecke versklavt werden könnten.

In keinem Falle kann aber ein Recht auf Selbsteigentum allein – ohne eine anspruchsvolle Konzeption von Welteigentum – die krassen Ungleichverteilungen rechtfertigen, die durch den Leistungssport entstehen. Hierfür bedarf es zweier voraussetzungsreicher Annahmen: zum einen einer Inter-

pretation des Rechts auf Selbsteigentum, die Marktwerte von Talenten zu großen Teilen einschließt, und zum anderen einer Interpretation von Transaktionsrechten, die Handel ohne hohe Steuern gestattet.

2.2 Rawlsianische Gerechtigkeit und Talente

Ein weiterer Ansatz, der ein hohes Maß an Anfangsplausibilität mit dem Potential verbindet, die durch den Leistungssport geschaffenen Ungleichverteilungen zu rechtfertigen, ist inspiriert von John Rawls' Gerechtigkeitskonzeption. Dieses Legitimierungspotential besteht, obwohl es eine grundlegende Annahme der rawlsianischen Theorie ist, dass Individuen ihre besonderen Talente gerade nicht verdient haben und sie deswegen auch nicht – nur weil sie diese haben – mehr Kooperationsgewinne erhalten sollten als weniger talentierte Individuen (Rawls 1971, 100–108; Pojman 1999, 84). Wir wollen hier allerdings *nicht* nachzeichnen, welche Position bezüglich des Leistungssports sich aus einer möglichst werkgetreuen Auslegung der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls (1971) ergeben würde. Dies bietet sich unter anderem deswegen nicht an, weil Rawls Glücksempfindungen für relativ unbedeutend hält und somit vermutlich in den angenehmen Fanerlebnissen im Leistungssport kaum einen Grund für eine massive Ungleichverteilung von Primärgütern sehen würde (Rawls 1971, 92–93; 2001, 58–59; Pogge 2007, 53–59). Zumindest auf den ersten Blick scheinen aber genau diese Fanerlebnisse ein wichtiger Baustein eines Argumentes für den Wettkampfsport in seiner heutigen Form sein zu müssen. Um möglichst offen gegenüber potentiellen Rechtfertigungen der Ungleichverteilung durch den Leistungssport zu sein, wollen wir uns einer weiten Interpretation eines Teilaspektes der Theorie der Gerechtigkeit sowie einer

diesem Aspekt zugrundeliegenden Annahme bedienen. Der Teilaspekt ist das Differenzprinzip, welches besagt, dass Ungleichverteilungen in einer Gesellschaft nur dann gerechtfertigt werden können, wenn durch diese Ungleichverteilungen die am schlechtesten gestellten Individuen maximal profitieren. Hinter dieser Rechtfertigung von Ungleichheiten steht die Annahme, dass eine ungleiche Verteilung ökonomischer und sozialer Güter, insbesondere durch die Erzeugung von Anreizen, die Produktivität einer Volkswirtschaft steigern kann (Lamont und Favor 2014; Carens 1981). Es geht im Weiteren zunächst darum zu prüfen, ob die Ungleichverteilungen von Einkommen und sozialem Ansehen, die durch den Leistungssport entstehen, dem Differenzprinzip genügen; im Zuge dessen diskutieren wir auch die Anreizannahme. Dabei arbeiten wir mit einer bereichsspezifischen, nicht streng an Rawls orientierten Interpretation dieses Prinzips, die sich zum einen auf Ungleichheiten beschränkt, welche der Leistungssport erzeugt, und zum anderen substantielle Güterausstattungsveränderungen bereits bei ziemlich (statt maximal) schlechtgestellten Individuen berücksichtigt.

Da wir eine praktische Frage beantworten wollen – nämlich, ob die Forderung nach der weitergehenden Differenzierung bestehender bzw. Einführung neuer Wettkampfklassen im Leistungssport gerechtfertigt und sinnvoll umsetzbar ist –, soll das Differenzprinzip hier als regulative Idee verstanden werden. Es scheint, dass keine Gesellschaft und wahrscheinlich auch kein Teil einer Gesellschaft den Anforderungen des Prinzips genügt – so auch nicht der Leistungssport. Diese Feststellung macht aber nicht die Frage obsolet, von welcher Neugestaltung des Leistungssports schlechtgestellte Individuen besonders profitieren würden.

Für die ungleiche Güteranhäufung bei Leistungssportlern sprechen in diesem Kontext in erster Linie das große Fan-

interesse und damit die bedeutenden Glücksmomente, die der Leistungssport vielen Menschen aller Gesellschaftsschichten bereitet. Kritisch zu sehen sind die extrem exklusiven Partizipationsmöglichkeiten sowie insbesondere die starke Konzentration von Wohlstand und sozialem Ansehen auf wenige Mitglieder der ohnehin kleinen Gruppe der Leistungssportler. Unsere Forderung nach mehr Wettkampfklassen stützt sich bezüglich der Anreizannahme und unserer Variante des Differenzprinzips auf zwei Prämissen, für die wir im Folgenden argumentieren: (i) Die Glücksmomente von Zuschauern und Athletinnen werden durch die Neuordnung des Leistungssports nicht beeinträchtigt, sondern potentiell vermehrt. (ii) Die Ungleichverteilung von Einkommen und sozialem Ansehen wird reduziert, wo sie ungerechtfertigt ist; darüber hinaus kann eine Neuverteilung schlechtgestellten Individuen nutzen.

Die Einführung zusätzlicher Wettkampfklassen ist zwar mit erheblichem organisatorischem Aufwand verbunden und müsste konsequenterweise auch mit einer deutlichen Reduzierung und potentiellen Gleichverteilung von Preisgeldern über alle Wettkampfklassen einhergehen (da es unplausibel ist anzunehmen, dass es im Sinne des Differenzprinzips wäre, mehr Geld in den Leistungssport zu investieren); allerdings muss dies nicht zu reduziertem Faninteresse führen. Zum einen haben Fans prinzipiell nach wie vor die Möglichkeit, sich an der von ihnen bevorzugten Wettkampfklasse zu orientieren (z.B. Schwergewicht im Boxen)¹⁶, zum anderen ist zu erwarten, dass neue Wettkampfklassen gerade durch Identifikationseffekte auch zu neuem Faninteresse führen (wie bei den Paralympics). Ein Kritiker dieser Forderung könnte einwenden, dass mit reduzierten (bzw. sich weniger schnell steigernden) sportlichen Leistungen

16 Siehe hierzu auch die Anmerkungen zur kollektiven Verantwortung des Publikums in Abschnitt 3.

zu rechnen ist, weil die Anreize für Höchstleistungen breiter gestreut und damit auf individueller Ebene reduziert werden. Diese Annahme ist nicht unplausibel. Auf ihrer Grundlage kann aber keine erfolgreiche Kritik unserer Forderung aufbauen, da im Sport relative und nicht absolute Leistungen von primärer Bedeutung sind. Würden z.B. alle Herzchirurgen in Zukunft wegen geringeren Gehalts und geringerem sozialem Ansehen die Qualität ihrer Operationen um 5% reduzieren, so würde dies zu relevanten Problemen führen, weil die Qualität der Arbeit von Chirurg A von entscheidender Bedeutung ist unabhängig davon, was Chirurg B tut. Im Leistungssport ist dies anders. Gerade in Sportarten, in denen alte Rekorde unerreichbar scheinen oder sich die Sportart so verändert hat, dass diese Rekorde kaum noch Relevanz haben, ist der direkte Vergleich mit Kontrahenten – also die relative Leistung – entscheidend für das Faninteresse. Eine Steigerung oder beschleunigte Entwicklung von absoluten Leistungen und damit verbundene Vergrößerung der Menge erlebter Glücksmomente kann also im Sport – anders als in vielen anderen Bereichen – kaum als Grund für eine Ungleichverteilung von ökonomischen Ressourcen und sozialem Ansehen ins Feld geführt werden. Im Kontext der Glücksmomente von Fans darf darüber hinaus nicht außer Acht gelassen werden, dass erweiterte Partizipationsmöglichkeiten signifikante positive Auswirkungen auf das Glücksempfinden von neuen Athletinnen und Athleten hätten.

Bedeutend sind aber auch die positiven Effekte der Reduktion von Einkommensungleichheiten (Reduzierung von Preisgeldern, Besteuerung und Umverteilung in soziale Projekte) sowie die breitere Streuung von sozialem Ansehen. Um dies zu verdeutlichen, wollen wir kurz erläutern, welche Individuen in unserer Betrachtung die Stelle der am schlechtesten gestellten Individuen aus Rawls' ursprünglicher Formulierung

des Differenzprinzips einnehmen. Unser Fokus auf den Leistungssport könnte so verstanden werden, dass es um diejenigen Teilnahmewilligen geht, die hinsichtlich der *Befriedigung ihres Teilnahmewunsches* stark benachteiligt sind. Andererseits ist auch denkbar, dass es um diejenigen Teilnahmewilligen geht, die hinsichtlich ihres *Gesamtwohlergehens* besonders schlechtgestellt sind. Da es grundsätzlich um die gerechte Vergabe von Platzierungen im gesellschaftlichen System Leistungssport geht, scheint es jedenfalls einleuchtend, nur solche Individuen zu berücksichtigen, die überhaupt daran interessiert sind, in diesem System platziert zu werden. Tendenziell bevorzugen wir das Gesamtwohlergehen als Kriterium. Ein Grund dafür ist, dass Personen mit ausgeprägtem Teilnahmewunsch denkbar sind, die zwar keinen Leistungssport betreiben können, aber dennoch nicht zu denjenigen Teilnahmewilligen zählen, denen es *insgesamt* am schlechtesten geht. In einem solchen Szenario scheint es falsch, sich *nicht* am Gesamtwohlergehen zu orientieren.

Wie steht es nun um die Auswirkungen der vorgeschlagenen Änderungen auf die Situation der so Benachteiligten? Da die Reduktion der Einkommensungleichheiten klarerweise dazu beitragen kann, die Position der schlechtgestellten Teilnahmewilligen zu verbessern, konzentrieren wir uns auf die Streuung von sozialem Ansehen. Wie eingangs thematisiert, können heute nur die wenigsten Individuen Leistungssportler werden; den allermeisten bleibt diese Karriere bereits aufgrund ihrer genetischen Ausstattung verschlossen. Bezüglich vieler Ämter und Positionen außerhalb des Leistungssports ist eine solche Auswahl mit Blick auf Anreizeffekte, Produktivität und Qualifikation auch gerechtfertigt, da z.B. ein untalentierte Brückenbauer großen Schaden anrichten kann. Übertragen auf die Welt des Leistungssports aber ist unklar, warum es mora-

lich legitim sein soll, die erzielbaren Wohlergehensgewinne für einige wenige zu reservieren. Ein Mehr an Wettkampfklassen und ein Mehr an damit einhergehenden Quellen von sozialem Ansehen ist zwar mit organisatorischem Aufwand verbunden, andere negative Effekte scheinen jedoch vernachlässigbar. Somit steht der Forderung nach größerer Chancengleichheit durch eine weitergehende Differenzierung bzw. Einführung von Wettkampfklassen im Sport nichts entgegen. Stattdessen sollte sie aus unserer Perspektive befürwortet werden, da sie zu einer weiteren Annäherung an einen Gesellschaftszustand beitragen kann, in dem Güter gerecht verteilt sind und insbesondere mehr Partizipationsmöglichkeiten und damit auch mehr Zugänge zu Quellen sozialen Ansehens bestehen.

3 Organisatorische Herausforderungen, Veranstalterverantwortung und Publikumsinteresse

Die praktische Umsetzung unserer Forderung stellt Veranstalter vor signifikante organisatorische Herausforderungen und wirft, unter anderen, die Frage nach der Publikumsreaktion auf. Auch wenn eine detaillierte Analyse dieser Punkte über den Rahmen des Artikels hinausgeht, sollen diese Themen nicht gänzlich unberücksichtigt bleiben.

Eine vollständige Nivellierung genetisch bedingter Leistungspotentialunterschiede könnte wohl nur durch die maximale Differenzierung von Wettkampfklassen erfolgen. Diese müsste darin bestehen, dass in Einzelsportarten für jeden potentiellen Athleten eine Wettkampfklasse geschaffen wird (eine Ausnahme wären eventuell eineiige Mehrlinge). Diese Herangehensweise würde nahezu ausnahmslos nur den Wettkampf mit sich selbst erlauben und somit das Ende des Wettkampfsports im gewohnten Sinne bedeuten (Ott 2004, 139). Falls dies nicht

gewünscht wird, sollte ein Mittelweg zwischen der maximalen Differenzierung und der heutigen Praxis gefunden werden. Auch wenn wir hier keine Theorie präsentieren, welche die dazu erforderlichen Wettkampfklassen im Detail benennt, soll die für die Bestimmung des Mittelweges notwendige Orientierung anhand von Beispielen ermöglicht werden.

Im Basketball ist, neben anderen Faktoren, Körpergröße ein entscheidender Erfolgsfaktor. So gibt es kaum Spieler in der NBA, die unter 180 cm groß sind. Daher könnte man z.B. bei Sportveranstaltungen wie nationalen Meisterschaften, Weltmeisterschaften und olympischen Spielen eine Wettkampfklasse einführen für Individuen, die kleiner als 180 cm sind. In Einzelsportarten wie Kugelstoßen, in denen spezifische Faktoren wie das Körpergewicht ebenfalls eine zentrale Rolle spielen, könnte man eventuell auch Bewertungsgrößen einführen, die direkt für den jeweiligen Faktor kompensieren (z.B. Wurfweite/Körpergewicht). Für solche Maßzahlen spricht, dass eine vergleichbar fein auflösende Einteilung der Athletinnen in Wettkampfklassen kaum umsetzbar scheint. Andererseits generieren zusätzliche Wettkampfklassen neue Siegmöglichkeiten, die unseres Erachtens für das soziale Ansehen und die Glücksmomente der Teilnehmer besonders wichtig sind. Obwohl wir hier in erster Linie für die Differenzierung von Wettkampfklassen argumentieren, wollen wir jedenfalls nicht ausschließen, dass auch andere Reformen den Leistungssport gerechter machen können.

Entsprechende genetische Analyseverfahren und deren ethische Unbedenklichkeit vorausgesetzt, könnte man Wettkampfklassen und Bewertungsverfahren auf Grundlage von für jede Sportart einzeln entwickelten genetischen Eignungsindikatoren festlegen. Dabei wäre die Erfassung des genetischen Leistungspotentials natürlich nur eine Annäherung an den im

Phänotyp tatsächlich vorliegenden, unverdienten Leistungspotentialanteil. Falls dessen Messung jedoch zu kostspielig oder anderweitig problematisch ist, kann die Klassifizierung anhand genetischer Merkmale eine Alternative sein. Es geht hier nicht darum, konkrete praktische Vorschläge zu machen, sondern darum zu illustrieren, in welche Richtung gedacht werden sollte. Es steht außer Frage, dass diese Veränderungen im Wettkampfsport allgemein, aber besonders in Teamsportarten mit großem Aufwand verbunden sind, da dort die erfolgsrelevanten Eigenschaften des gesamten Teams erfasst werden müssten. Größerer Aufwand ist auch deswegen zu erwarten, weil es letztlich um Partizipationsmöglichkeiten für wesentlich mehr Menschen geht – idealerweise um die Partizipationsmöglichkeiten all jener, die eine Präferenz für die aktive Teilnahme am Leistungssport haben.

Komplizierter ist die Frage, in welchem Maße Veranstalter auf Publikumsinteresse angewiesen sind, um die positiven Effekte der Differenzierung von Wettkampfklassen den Athletinnen auch zuteilwerden zu lassen. Zuallererst muss in diesem Kontext festgehalten werden, dass selbst wenn sich einige positive Aspekte *nur* in Kombination mit entsprechendem Publikumsinteresse einstellen würden, Veranstalter ihrer moralischen Verantwortung hinsichtlich der Egalisierung nicht verdiensthafter Erfolgchancen gerecht werden sollten. Es muss also zwischen der Verantwortung des jeweiligen Veranstalters und der kollektiven Verantwortung des potentiellen Publikums unterschieden werden. Wie oben angedeutet, könnte eine mögliche Reaktion des Publikums darin bestehen, sich auf die „höchsten“ Wettkampfklassen zu konzentrieren. In diesem Fall würden Athletinnen und Athleten in den anderen Klassen zwar gleich hohe Preisgelder bekommen, ihr soziales Ansehen wäre jedoch wegen des kleineren Publikumsinteres-

ses geringer.¹⁷ Dieses Szenario wäre auf einer sozialen Ebene am ehesten vergleichbar mit der Situation von Spitzensportlern beispielsweise in Randsportarten oder den Paralympics. Dieser Vergleich macht deutlich, dass auch kleineres Publikumsinteresse ausreicht, im reformierten System *mehr* Athletinnen und Athleten signifikante Quellen sozialer Anerkennung zugänglich zu machen.

Gleichzeitig unterstreicht dieser Vergleich aber auch, wie wichtig Publikumsinteresse für die grundlegende Umgestaltung von Wettkampfsport in unserer Gesellschaft und für die damit einhergehende Neuverteilung von sozialem Ansehen ist. Eine optimale Lösung für das diagnostizierte Problem muss also dem Leistungssport eine neue Rolle in der Gesellschaft zuweisen. Wir sollten nicht länger die genetische Lotterie und damit unverdiente Vorteile Einzelner zelebrieren (Loland 2000, 39; Tännsjö 2000). Dies zu tun, ist unter anderem deshalb moralisch fragwürdig, weil (i) unverdiente Merkmale Einzelner überhöht werden, (ii) dies in erster Linie Merkmale physischer Natur sind, die für ein gutes Leben kaum eine Relevanz haben,¹⁸ und (iii) die Zeiten, in denen Sport durch Assoziationen mit Fair Play positive Auswirkungen auf die Gesellschaft hatte, von einem Zeitalter abgelöst wurden, in dem Sport häufig mit Foul

17 Wir machen hier die vereinfachende Annahme, dass die Höhe der Preisgelder vom Publikumsinteresse entkoppelt wird. Natürlich bestehen im heutigen Leistungssport Abhängigkeiten in beide Richtungen: Großes Interesse ermöglicht über gesteigerte Werbewirksamkeit und entsprechende Zahlungen von Unternehmen hohe Preisgelder, umgekehrt kann der Kampf um besonders große Preise auch das Interesse steigern.

18 Gegenbeispiele könnten hier physische Prädispositionen sein, die klarer erkennbare Relevanz für das Wohlergehen von Menschen haben, beispielsweise genetisch bedingte Gehirnstrukturmerkmale, die für erfolgreiches medizinisches Forschen nötig sind, oder auch Prädispositionen für kooperatives Verhalten.

Play („winner cheats all“) assoziiert wird. Die Verantwortung, dies zu ändern, ist jedoch eine kollektive Verantwortung aller und geht weit über die hier thematisierte Differenzierung von Wettkampfklassen hinaus.¹⁹

4 Fazit

Unser Ziel war es, die überdurchschnittliche Ausstattung populärer Leistungssportlerinnen mit gesellschaftlich verteilten Gütern moralphilosophisch zu untersuchen. Zuerst haben wir betrachtet, was Wettkampfergebnisse aussagen sollen. Angesichts typischer Merkmale von Wettkämpfen im Leistungssport – insbesondere der Einteilung der Athleten in verschiedene Wettkampfklassen – vermuten wir, dass Platzierungen darüber Aufschluss geben sollen, wie gut die Teilnehmer eine Aufgabe gelöst haben im Vergleich mit Kontrahenten mit ähnlichem aus der Kombination ihrer nicht verdiensthaft erworbenen Eigenschaften entstehendem Leistungspotential. Wenn Platzierungen diese Information liefern, dann ist eine proportionale Güterzuweisung zumindest prinzipiell unter Verweis auf das Verdienst der Teilnehmer legitimierbar. Allerdings ist die tatsächlich erfolgende Gruppierung von Sportlern von der Verwirklichung dieses Anspruchs weit entfernt. Besonders deutlich

19 Zumindest für eine Übergangsphase ist zu erwarten, dass das Publikumsinteresse sich trotz aller Mühen der Veranstalter ungleich auf die verschiedenen Wettkampfklassen verteilt. Auch wenn dieser Zustand zu bedauern wäre, soll an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen sein, dass eine weitere Differenzierung der Wettkampfklassen dennoch von großer Bedeutung ist, da sie (i) zuvor von der Teilnahme ausgeschlossenen Menschen Zugang zum Leistungssport ermöglicht, (ii) soziale Anerkennung unter den Teilnehmenden fördert, (iii) vergleichsweise geringes Publikumsinteresse dennoch sehr geschätzt wird (siehe Paralympics) und (iv) z.B. Preisgelder direkt angeglichen werden können.

wird dies in der nur rudimentären Berücksichtigung genetischer Ausstattung durch Wettkampfklassen, da diese Ausstattung eindeutig zu den nicht verdiensthaft erworbenen Eigenschaften zählt. Wenn wir es also ernst meinen mit der Eliminierung unverdienter Vorteile, dann sollten wir deutlich feiner auflösende Wettkampfklassen einführen.

Zumindest zwei Ansätze, die auf den ersten Blick die derzeitigen Zustände rechtfertigen könnten, sind mit diesem Vorschlag kompatibel: Ein Recht auf Selbsteigentum kann weiterhin berücksichtigt werden; die Freiheit, seine Fähigkeiten nach Gutdünken einzusetzen, würde durch feiner unterscheidende Wettkampfklassen nicht weiter eingeschränkt. In welchem Maße Leistungssportler vom Marktwert ihrer Talente profitieren dürfen, muss durch Theorien von Welteigentum und legitimem Gütertransfer festgelegt werden. Aus unserer rawlsianisch inspirierten Perspektive hat die vorgeschlagene Restrukturierung des Leistungssports vermutlich keine Verschlechterung im Sinne einer weiten, jedoch bereichsspezifischen Interpretation des Differenzprinzips zu Folge, auch nicht durch fehlende Anreizeffekte. Eine Abschwächung der Leistungsanreize durch die Verteilung von Mitteln und Aufmerksamkeit auf mehr Wettbewerbe hätte, im Gegensatz zu anderen Leistungsbereichen wie z.B. der Medizin, im Leistungssport kaum negative Auswirkungen, da relative und nicht absolute Leistungen für die diversen positiven Wirkungen des Sports ausschlaggebend sind. Vielmehr ermöglicht die Einführung gerechterer Klassifizierungen vielen Menschen überhaupt erst die (erfolgreiche) Wettkampfteilnahme oder auch eine unterhaltsame Identifizierung mit den Sportlern.

Die Umsetzung unseres Vorschlags ist eine Herausforderung. Dennoch glauben wir, dass Verbesserungen hinsichtlich der gerechten Verteilung von Gütern im Leistungssport

beispielsweise durch die Einführung neuer Maßzahlen auch kurzfristig erzielbar sind. Darauf hinarbeiten liegt in der Verantwortung der Veranstalter. Doch auch das Publikum sollte Aufmerksamkeit und Respekt in größerem Maße am Verdienst der Sportler orientieren.

Viele relevante Fragen konnten wir hier nicht beantworten. Welche Eigenschaften sind in welchem Maße leistungsrelevant? Zu welchem Teil werden sie verdienstvoll erworben? Kann das Publikum seine Aufmerksamkeit überhaupt in der vorgeschlagenen Weise kontrollieren? Ist die Einführung feiner unterscheidender Wettkampfklassen anderen Methoden zum Ausgleich unverdienter Vorteile überlegen? Konrad Ott (2004, 143) beispielsweise argumentiert, dass die früher verbreitete Praxis, dem schwächeren Gegner einen Punktevorsprung zu gewähren, die Gefahr birgt, dass ein dennoch eintretender Sieg des Stärkeren vom Verlierer als besonders demütigend empfunden werden kann. Wir vermuten, dass die Generierung zusätzlicher Erfolgsmöglichkeiten ein wichtiger Vorteil unseres Vorschlags ist gegenüber Versuchen, durch Behinderungs- oder Begünstigungsmaßnahmen mehr Teilnehmern den Zugang zu bestehenden Klassen zu ermöglichen. Sicher ist, dass die Gerechtigkeit im Leistungssport weiterer Forschung bedarf.

Literatur

- Carens, Joseph H. 1981. *Equality, moral incentives, and the market: An essay in Utopian politico-economic theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carr, David. 1999. Where's the Merit if the Best Man Wins? In *Journal of the Philosophy of Sport* 26, Nr. 1: 1–9. doi:10.1080/00948705.1999.9714575.
- Cohen, Gerald A. 1995. *Self-ownership, freedom, and equality*. Studies in Marxism and social theory. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Fried, Barbara H. 1995. Wilt Chamberlain Revisited: Nozick's „Justice in Transfer“ and the Problem of Market-Based Distribution. In *Philosophy & Public Affairs* 24, Nr. 3: 226–245. doi:10.1111/j.1088-4963.1995.tb00030.x.
- . 2004. Left-Libertarianism: A Review Essay. In *Philosophy & Public Affairs* 32, Nr. 1: 66–92. doi:10.1111/j.1467-6486.2004.00005.x.
- . 2005. Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka. In *Philosophy & Public Affairs* 33, Nr. 2: 216–222. doi:10.1111/j.1088-4963.2005.00031.x.
- Frontera, Walter R., Virginia A. Hughes, Karyn J. Lutz und William J. Evans. 1991. A cross-sectional study of muscle strength and mass in 45- to 78-yr-old men and women. In *Journal of Applied Physiology* 71, Nr. 2: 644–650.
- Gabler, Hartmut. 1998. Fairneß/Fair play. In *Lexikon der Ethik im Sport*, hg. von Ommo Grupe und Dietmar Mieth, 149–158. Schorndorf: K. Hofmann.
- Grupe, Ommo. 1998. Leistung/Leistungssport/Ethos des Leistens im Sport. In *Lexikon der Ethik im Sport*, hg. von Ommo Grupe und Dietmar Mieth, 331–336. Schorndorf: K. Hofmann.
- Güldenpfennig, Sven. 2004. Gendoping ante portas? – Genet(h)ik und Sport. In *Sportethik: Regeln, Fairness, Doping*, hg. von Claudia Pawlenka, 309–316. Paderborn: Mentis.
- Janssen, Ian, Steven B. Heymsfield, ZiMian Wang und Robert Ross. 2000. Skeletal muscle mass and distribution in 468 men and women aged 18–88 yr. In *Journal of Applied Physiology* 89, Nr. 1: 81–88.
- Lamont, Julian und Christi Favor. 2014. Distributive justice. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta. Fall Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justice-distributive/>.
- Lenk, Hans. 2004. Wettkampf-Fairness, assoziative Moral und strukturelle Dilemma-Situationen. In *Sportethik: Regeln, Fairness, Doping*, hg. von Claudia Pawlenka, 119–132. Paderborn: Mentis.
- Loland, Sigmund. 2000. The logic of progress and the art of moderation in competitive sports. In *Values in sport: Elitism, nationalism, gender equality, and the scientific manufacturing of winners*, hg. von Torbjörn Tännsjö und Claudio M. Tamburrini, 39–56. London, New York: Routledge.

- . 2016. Simon on Luck and Desert in Sport: A Review and Some Comments. In *Journal of the Philosophy of Sport* 43, Nr. 1: 15–25. doi:10.1080/00948705.2015.1119048.
- Morris, Sam P. 2015. Moral luck and the talent problem. In *Sport, Ethics and Philosophy*, 1–12. doi:10.1080/17511321.2015.1121287.
- Nagel, Thomas. 1975. Review: Libertarianism without Foundations: Reviewed Work: Anarchy, State, and Utopia by Robert Nozick. In *The Yale Law Journal* 85, Nr. 1: 136–149. doi:10.2307/795521.
- . 1979. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelkin, Dana K. 2013. Moral Luck. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta. Winter Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/>.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books.
- Otsuka, Michael. 1998. Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation. In *Philosophy & Public Affairs* 27, Nr. 1: 65–92. doi:10.1111/j.1088-4963.1998.tb00061.x.
- Ott, Konrad. 2004. Grundelemente der Gerechtigkeit im Sport. In *Sportethik: Regeln, Fairness, Doping*, hg. von Claudia Pawlenka, 133–147. Paderborn: Mentis.
- Pogge, Thomas. 2007. *John Rawls: His life and theory of justice*. Unter Mitarbeit von M. Kosch. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Pojman, Louis. 1999. Merit: Why Do We Value It? In *Journal of Social Philosophy* 30, Nr. 1: 83–102. doi:10.1111/0047-2786.t01-1-00006.
- Rawls, John. 1971. *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Hg. v. Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press.
- Risse, Mathias. 2004. Does left-libertarianism have coherent foundations? In *Politics, Philosophy & Economics* 3, Nr. 3: 337–364. doi:10.1177/1470594X04046246.
- Schwier, Jürgen. 1998. Chancengleichheit. In *Lexikon der Ethik im Sport*, hg. von Ommo Grube und Dietmar Mieth, 80–84. Schorndorf: K. Hofmann.

- Simon, Robert. 2007. Deserving to Be Lucky: Reflections on the Role of Luck and Desert in Sports. In *Journal of the Philosophy of Sport* 34, Nr. 1: 13–25. doi:10.1080/00948705.2007.9714706.
- Statman, Daniel. 1993. Introduction. In *Moral luck*, hg. von Daniel Statman, 1–34. Albany: State University of New York Press.
- Steiner, Hillel. 1994. *An essay on rights*. Cambridge: Blackwell.
- Strawson, Peter. 1982. Freedom and Resentment. In *Free Will*, hg. von Gary Watson, 59–80. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Tännsjö, Torbjörn. 2000. Is it fascistoid to admire sports heroes? In *Values in sport: Elitism, nationalism, gender equality, and the scientific manufacturing of winners*, hg. von Torbjörn Tännsjö und Claudio M. Tamburrini, 9–23. London, New York: Routledge.
- Tideman, Nicolaus und Peter Vallentyne. 2001. Left-Libertarianism and Global Justice. In *Human rights in philosophy and practice*, hg. von Burton M. Leiser und Tom Campbell, 443–457. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Vallentyne, Peter und Hillel Steiner. 2000. *Left-libertarianism and its critics: The contemporary debate*. Houndmills, New York: Palgrave.
- Vallentyne, Peter, Hillel Steiner und Michael Otsuka. 2005. Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried. In *Philosophy & Public Affairs* 33, Nr. 2: 201–215. doi:10.1111/j.1088-4963.2005.00030.x.
- Wündisch, Joachim. 2014. *Towards a right-libertarian welfare state: An analysis of right-libertarian principles and their implications*. Münster: Mentis.

Einleitung: Parfits *triple theory* der Moral

PHILIPP SCHINK, FRANKFURT & ACHIM VESPER, FRANKFURT

Zusammenfassung: Am 1. Januar dieses Jahres verstarb Derek Parfit, nur kurz vor dem Erscheinen des dritten Bandes von *On What Matters*, seinem zweiten Hauptwerk. Dieser Schwerpunkt beschäftigt sich mit den ersten beiden Bänden des Buches, das bereits jetzt zu den meistdiskutierten Werken der Gegenwartsphilosophie gehört. Mit dem Buch beabsichtigt Parfit, die wichtigsten Ansätze der Moralphilosophie – von Konsequentialismus, Kantianismus und (Scanlonschem) Kontraktualismus – zusammenzuführen. Er versucht aufzuzeigen, dass es zwischen ihren Positionen keine unauflösbaren Meinungsunterschiede gibt und ihnen ein gemeinsames Moralprinzip zugrunde liegt. Die Beiträge des Schwerpunktes wenden sich den Grundzügen, aber auch entscheidenden Einzelheiten von Parfits Projekt zu. Zum einen kommen dabei die metaethischen Voraussetzungen zur Sprache, von denen Parfit ausgeht; zum anderen wird Parfits kritische Auseinandersetzung mit Positionen bei Kant selbst oder von ihm inspirierten Autoren sowie mit Scanlon untersucht.

Schlagwörter: Meinungsverschiedenheit; Grund; Moralprinzip; Konsequentialismus; Kant

Derek Parfits *On What Matters* von 2011 steht im Mittelpunkt zahlreicher Debatten.¹ Während der erste Band den moralphi-

1 Vgl. u.a. die Sammelbände Suikkanen/Cottingham 2009, Singer im Ersch., Hoesch/Muders/Rüther im Ersch. Parfit antwortet auf einige seiner Kritiker in einem dritten Band *On What Matters*, der in absehbarer Zeit erscheinen soll.

losophisch zentralen Teil des Werks enthält, befinden sich im zweiten Band vor allem Kommentare von Susan Wolf, Allen Wood, Barbara Herman und T. M. Scanlon zusammen mit Erwiderungen Parfits und einer wichtigen ergänzenden Abhandlung zur Metaethik. Das Ziel des ganzen Buchs besteht in der Verteidigung der Auffassung, dass es normative Wahrheit gibt. Um dieses Ziel zu erreichen, versucht Parfit aufzuzeigen, dass es zwischen den seiner Meinung nach wichtigsten Ansätzen in der Moralphilosophie – von Konsequentialismus, Kantianismus und (Scanlon'schem) Kontraktualismus – keine unauflösbaren Meinungsunterschiede gibt und ihnen ein gemeinsames Moralprinzip zugrunde liegt: „These people are climbing the mountain on different sides.“ (OWM1, 419)

Ein Hinweis auf das Thema von *On What Matters* lässt sich bereits am Ende von Parfits älterem Buch *Reasons and Persons* entdecken. In einer inzwischen öfters zitierten Passage geht Parfit auf den moralischen Skeptiker ein, nach dem es keine richtige Theorie der Moral gibt:

„Moral Sceptics deny that a moral theory could be true. More broadly, they deny that any theory could be *objectively* the best theory. One argument for this view is that, unlike Mathematics, Ethics is not a subject on which we all agree. It can be denied that this is a good argument. But to refute this argument we must find a theory that resolves our disagreements.“ (Parfit 1984, 452)

Dem moralischen Skeptiker zufolge sind die Meinungsverschiedenheiten über moralische Fragen anhaltend, da es keine richtigen Antworten auf moralische Fragen gibt. Ihm zufolge kommen die Kontroversen innerhalb der Moralphilosophie deshalb an kein Ende, weil moralische Überzeugungen nicht objektiv sind und ihnen nur eine relative Geltung zukommt. Dass Par-

fit tatsächlich von der Sorge vor dem moralischen Skeptizismus zur Ausarbeitung von *On What Matters* gebracht wurde, bekennt er an etwas versteckter Stelle im zweiten Band im Rahmen eines kurzen autobiographischen Berichts. Rückblickend stellt er fest:

„I became increasingly concerned about certain differences between my views and the views of several other people. We seemed to disagree not only about what matters, but also about what it would *be* for things to matter, and about whether anything *could* matter.“ (OMW2, 427)

Aber warum soll den vorhandenen Meinungsverschiedenheiten ein solcher bedrohlicher Charakter zukommen? Zunächst geht Parfit davon aus, dass Meinungsverschiedenheiten mit als vertrauenswürdig einzuschätzenden anderen einen Grund geben, die eigene Meinung zu suspendieren. Wie Parfit hervorhebt, geben uns anhaltende Meinungsverschiedenheiten aber nicht nur einen Grund, an der Wahrheit der eigenen Meinung oder der Wahrheit der Meinung anderer zu zweifeln. Persistierende Meinungskonflikte können tatsächlich darauf hindeuten, dass es keine richtigen oder falschen Meinungen über einen Gegenstand gibt. Anhaltende Meinungsverschiedenheiten legen den Gedanken nahe, dass überhaupt keinen Meinungen innerhalb eines Gegenstandsbereichs Wahrheit zukommt:

„Such disagreements give us reasons to doubt that we are the people whose beliefs are true. These disagreements may also give us reasons to doubt that any of these conflicting beliefs are true. Perhaps none of us is right, because our questions have no answers.“ (OMW2, 427f.)

Die Tatsache anhaltender moralischer Meinungsverschiedenheiten ist laut Parfit bedrohlich, weil sie gegen die Wahrheits-

fähigkeit moralischer Überzeugungen spricht. Dass es keine Übereinstimmung in der moralischen Bewertung gibt, kann – wie vom Skeptiker behauptet – daran liegen, dass es im Bereich der Moral keine Objektivität gibt. In der Erwiderung auf Susan Wolfs Kommentar erklärt Parfit in ähnlicher Weise, warum das Ziel seiner Suche in einer einheitlichen Auffassung der Moral besteht: „if we cannot resolve our disagreements, that would give us reasons to doubt that there are *any* true principles. There might be nothing that morality *turns out to be*, since morality might be an illusion.“ (OWM2, 155) Nach Parfit haben wir einen Grund, an der Objektivität der Moral zu zweifeln, wenn sich der Dissens in der Moralphilosophie als hartnäckig erweist. Denn die Parteien können womöglich deshalb zu keiner Einigkeit über das Moralprinzip gelangen, weil die Moral eine Illusion darstellt.

Parfit spielt an diesen Stellen auf das *Argument from Disagreement* an, auf das er an anderer Stelle ausführlich zu sprechen kommt. Das Argument geht von der Prämisse aus, dass die moralphilosophische Uneinigkeit auch unter idealen Bedingungen fortbesteht. Unter dieser Voraussetzung gilt dem Argument zufolge: „Since there would always be such normative disagreements, we cannot justifiably or rationally believe that our normative beliefs are true, nor can we rationally believe that any normative beliefs might be true.“ (OWM2, 546) Das Argument lässt sich nach Parfit nur dadurch entkräften, dass die Meinungsverschiedenheiten über normative Sachverhalte als oberflächlich zurückgewiesen und aufgelöst werden (vgl. den Beitrag von Kai Hüwelmeier in diesem Schwerpunkt zu Parfits Umgang mit normativer Uneinigkeit). Dabei gibt Parfit schon in *Reasons and Persons* der Hoffnung Ausdruck, dass in der Moralphilosophie Übereinstimmung erreichbar ist:

„Belief in God, or in many gods, prevented the free development of moral reasoning. Disbelief in God, openly admitted by a majority, is a very recent event, not yet completed. Because this event is so recent, Non-Religious Ethics is at a very early stage. We cannot yet predict whether, as in Mathematics, we will all reach agreement. Since we cannot know how Ethics will develop, it is not irrational to have high hopes.“ (Parfit 1984, 453)

In *On What Matters* folgt Parfit der Absicht, den vorhandenen Dissens über das Prinzip moralischer Bewertung auszuräumen und die aussichtsreichsten Ansätze in der Moralphilosophie auf eine gemeinsame Basis zurückzuführen. Im zweiten und dritten Teil des ersten Bandes versucht er aufzuzeigen, dass es ein von den besten Versionen von Kantianismus, Kontraktualismus und Konsequentialismus geteiltes Moralprinzip gibt.

Für die Argumentation des Buches ist aber bereits das im ersten Teil des ersten Bandes dargelegte Verständnis von Handlungsgründen und praktischer Rationalität wichtig. Dort kritisiert Parfit von ihm als subjektivistisch bezeichnete Positionen, nach denen wir einen Grund haben, das zu tun, was unsere gegenwärtigen Wünsche oder unsere Wünsche unter idealen Bedingungen erfüllt. Nach Parfit besitzen wunschbasierte Theorien von Handlungsgründen nicht hinnehmbare Implikationen – so ist es ihnen zufolge laut Parfit sogar zweifelhaft, dass wir einen Grund für den Wunsch nach der Vermeidung von zukünftigen Qualen haben können. Ihm zufolge stellen zukünftige Qualen jedoch eine Tatsache dar, die uns unabhängig von unseren Wünschen einen Grund dafür gibt, sie zu vermeiden. Alternativ zu wunschbasierten Theorien spricht sich Parfit für eine objektive und wertbasierte Theorie von Handlungsgründen aus, nach der Handlungsgründe auf den Werten beruhen, die durch eine Handlung befördert werden – oder in seiner Ter-

minologie: auf den Tatsachen, aufgrund deren eine Handlung um ihrer selbst vollzugswürdig oder ein Handlungsergebnis gut oder schlecht ist.

Auf normativen Tatsachen beruhende Gründe stellen nach Parfit das normativ fundamentale Phänomen dar; Rationalität begreift er dagegen als das Vermögen, auf Gründe zu reagieren. Mit der These einer Priorität von Gründen gegenüber der Rationalität begibt sich Parfit auch in Opposition zu von Kant geprägten konstruktivistischen Ansätzen, die Gründe auf rationale Akteurschaft zurückführen (vgl. Scanlon 2011, bes. 118). Obgleich Parfit in der normativen Ethik ein irenisches Projekt verfolgt, formuliert er in der Metaethik lediglich eine eigene Position in Abgrenzung von anderen und vertraut auf deren Anerkennung. Dieses Vorgehen belastet das Vereinigungsprojekt, weil die Vertreter der verschiedenen Auffassungen womöglich nicht bereit sind, zu ihren metaethischen Hintergrundüberzeugungen auf Abstand zu gehen (vgl. Scheffler 2011, xxvi). In der aktuellen Diskussion treten aber nicht nur die Spannungen zwischen Parfits Theorie der Normativität und expressivistischen oder konstruktivistischen Auffassungen hervor (vgl. Blackburn 2011); darüber hinaus ziehen moralische Realisten in Zweifel, dass sich Parfits ontologischer Agnostizismus in Bezug auf die Existenzweise von Gründen aufrechterhalten lässt (vgl. Larmore 2013 sowie den Beitrag von Markus Rüter in diesem Schwerpunkt).²

Die Suche nach dem richtigen Moralprinzip anhand der besten Versionen von Kantianismus, Kontraktualismus und Konsequentialismus unternimmt Parfit erst im zweiten und dritten Teil des Buchs (vgl. in diesem Schwerpunkt die Beiträ-

2 Die Kritik bezieht sich auf Parfits Vorstellung, dass Gründe ähnlich abstrakten Gegenständen auf eine nichtontologische Weise existieren: „Such normative truths [...] are not about entities oder properties that exist in some ontological sense.“ (OWM2, 618)

ge von Martin Sticker zu Parfits Auseinandersetzung mit Kant und kantianischen Positionen sowie von David Roth-Isigkeit zu Parfits Diskussion von Scanlon). Anders als viele andere gegenwärtige Autoren übernimmt Parfit von Kant nicht die Selbstzweckformel, sondern die Gesetzesformel des kategorischen Imperativs. Der zweite Teil ist dabei Parfits kritischer Auseinandersetzung mit Kants eigenen und von Kant inspirierten Auffassungen über das normative Gewicht von Zustimmungsfähigkeit, den Wert von Personen und das Verbot ihrer Instrumentalisierung gewidmet. Im dritten Teil entwickelt Parfit schließlich die Moralkonzeption, die er den bisherigen Konzeptionen gegenüber für überlegen hält. Dabei läuft sein eigener Vorschlag auf einen kantianischen Konsequentialismus hinaus, der auf die Herbeiführung von optimalen Weltzuständen und auf Verallgemeinerbarkeit ausgerichtet ist; er spricht sich für ein handlungsanleitendes Prinzip aus, dessen universelle Befolgung oder Akzeptanz die besten Weltzustände hervorbringt. Dabei liegt eine der Pointen darin, dass Parfit hier die Orientierung an den Resultaten von Handlungen in der Tradition des Akt-Konsequentialismus neuen Einwänden aussetzt und die enge Fokussierung auf Handlungen als evaluativ relevante Kategorie aufbricht. Eine Welt, in der jeder Akteur stets nur das tut, was die besten Resultate bewirkt, ist nicht im optimalen Zustand, da die Motive und Absichten von Akteuren einbezogen werden müssen und sonst auch tiefe Verbundenheiten wie Liebe, Freundschaft oder Loyalität nicht in den deliberativen Horizont integriert werden können.

Dem von Parfit ausgearbeiteten kantianischen Kontraktualismus zufolge soll man jene Prinzipien befolgen, von denen jeder wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werden. Darüber hinaus versucht Parfit anhand einer Vielzahl von Argumenten zu zeigen, dass manche der verallgemeinerbaren

Prinzipien die besten Weltzustände bewirken. Die Pointe von Parfits Darstellung besteht nun in der Behauptung, dass dies die einzigen Prinzipien sind, von denen man rationalerweise wollen kann, dass sie zu allgemeinen Gesetzen werden. Damit beansprucht er, gezeigt zu haben, dass der von ihm präparierte kantische Kontraktualismus einen Regel-Consequentialismus impliziert. Laut Parfit soll man den Prinzipien folgen, die die optimalen Weltzustände bewirken, da dies die einzigen Prinzipien sind, von denen man wollen kann, dass sie allgemeine Gesetze werden: „Everyone ought to follow the principles whose being universal laws would make things go best, because these are the only principles whose being universal laws everyone could rationally will.“ (OWM1, 418)

Grundsätzlich lässt sich Parfits Gedankengang in *On What Matters* in zweierlei Hinsicht diskutieren. Auf der einen Seite kann man fragen, ob es Parfit gelingt, die drei großen Traditionen der Moralphilosophie überzeugend konvergieren zu lassen. Dafür ist von entscheidender Bedeutung, dass seine Rekonstruktion den Ansätzen tatsächlich adäquat ist. Auf der anderen Seite lässt sich die Überzeugungskraft von Parfits Ansatz als eigenständigem Vorschlag diskutieren. Die in diesem Schwerpunkt versammelten Beiträge erörtern verschiedene Argumente aus *On What Matters* in zumeist kritischer Perspektive. Ihnen zufolge ist nicht zu erwarten, dass die Kontroversen in der Moralphilosophie zu einem Ende kommen. Auch wenn Parfit dieses Ziel nicht erreicht haben sollte – wonach alles aussieht –, so bleibt die überragende Bedeutung des Buches dennoch bestehen.

Literatur

- Blackburn, Simon. 2011. Morality tale. A long-awaited work by Derek Parfit attempts to reconcile opposing ethical theories. *Financial Times*, August 5. <https://www.ft.com/content/2bf7cf30-b9e1-11e0-8171-00144feabdco>
- Hoesch, Matthias, Sebastian Muders, Markus Rütter (Hg.). Im Ersch. *Derek Parfit in der Diskussion*. Hamburg: Meiner.
- Larmore, Charles. 2013. Morals and Metaphysics. *European Journal of Philosophy* 21 (4): 665–675.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*. 2 Bände. Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, T. M. 2011. How I Am Not a Kantian. In: Derek Parfit. *On What Matters*. Band 2. Oxford: Oxford University Press, 116–139.
- Scheffler, Samuel. 2011. Introduction. In: Derek Parfit. *On What Matters*. Band 1. Oxford: Oxford University Press, xix–xxxii.
- Singer, Peter (Hg.). Im Ersch. *Does Anything Really Matter? Responses to Parfit*. Oxford: Oxford University Press.
- Suikkanen, Jussi und John Cottingham (Hg.). 2009. *Essays on Derek Parfit's On What Matters*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Normative Wahrheiten ohne Ontologie? Derek Parfit und der „neue“ Non-Naturalismus

MARKUS RÜTHER, JÜLICH

Zusammenfassung: Das Thema des Beitrages bildet der „neue“ Non-Naturalismus, welcher exemplarisch am metaethischen Ansatz von Derek Parfit untersucht wird. Parfits Ansatz zeichnet sich durch das Ziel aus, eine neue Theorienoption zu ermöglichen, die einerseits von der Existenz normativer Tatsachen ausgeht, ohne jedoch andererseits auf die ontologischen Verpflichtungen der klassischen Vertreter des Non-Naturalismus festgelegt zu sein. Hierfür wird der Begriff der „nicht-ontologischen Existenz“ eingeführt und von robusten ontologischen Existenzweisen unterschieden. In diesem Beitrag wird dafür argumentiert, dass Parfit bisher nur Explikationen dieses zentralen Begriffs geliefert hat, die a.) uninformativ sind, b.) mit dem Ziel der Ausgangstheorie in Konkurrenz geraten oder c.) den eigenen Ansatz bereits unter der Hand aufgeben. Darüber hinaus werden die dialektischen Möglichkeiten durchgespielt, die Parfit bleiben, um auf diese Diagnose zu reagieren. In der Konsequenz wird aber auch diesbezüglich aufgezeigt, dass mit Blick auf deren Erfolgsaussichten eine gewisse Skepsis angebracht ist.

Schlagwörter: Realismus, Naturalismus, Werte, Metaethik, Intuitionismus

1. Vorbemerkungen

Der metaethische Non-Naturalismus ist eine der klassischen Positionen der Metaethik. Die mit ihm verbundenen Thesen werden in der Regel auf die *Principia Ethica* (1903) von G. E. Moore zurückgeführt. Das ist jedoch mit Blick auf den problemgeschichtlichen Kontext eine Verkürzung: So waren Moores Ansichten zur Jahrhundertwende keineswegs revolutionär, sondern bewegten sich im Umfeld eines geteilten Konsenses, der etwa seinen Nährboden bereits in den Überlegungen von Henry Sidgwick hatte. Auch nach Moores Tod lebte der Non-Naturalismus weiter, und zwar sowohl in der angelsächsischen Metaethik von W. D. Ross und A. C. Ewing als auch in der kontinentalen Philosophie von Alexius Meinong und Nicolai Hartmann. Moore war also eher – wie es Thomas Hurka treffend beschreibt – ein Metaethiker „in the middle“¹.

In der Zeit von den 50er bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts geriet der Non-Naturalismus allerdings weitestgehend in Vergessenheit. Erst im Zuge der neuen Grundlagendiskussion, die Mitte der 70er Jahre einsetzte, wurde er von Metaethikern wie Mark Platts und John McDowell wiederentdeckt und auf die neu entstandene Diskussionslage hin aktualisiert.² Das mag dazu beigetragen haben, dass die Zeichen für den Non-Naturalismus in der gegenwärtigen Metaethik recht gut stehen. Die Arbeiten von Jonathan Dancy, David Enoch und William FitzPatrick, um drei prominente Vertreter zu nennen, gelten vielen als ernstzunehmende Beiträge, die nicht lediglich

1 Vgl. Hurka (2003).

2 Vgl. für eine kurze Geschichte der Metaethik, die auch Erläuterungen zur neuen Grundlagendiskussion enthält, Dancy (2013) und Heinrichs/Rüther (i.V.).

achselzuckend zur Kenntnis genommen werden sollten, sondern einer ausführlichen Auseinandersetzung bedürfen.

Inhaltlich sind Non-Naturalisten von ganz unterschiedlichen Motivationen und theoretischen Zugängen geprägt. Weitestgehende Einigkeit besteht aber in den folgenden fünf metaethischen Thesen, die man als sich durchhaltende Programmatik beschreiben kann³:

1. Es gibt wahre und falsche normative Urteile.
2. Zumindest einige unserer normativen Urteile können wahr sein.
3. Die Wahrheit von normativen Urteilen wird durch deren Referenz auf normative Tatsachen festgelegt.
4. Normative Tatsachen sind *sui generis*, also nicht auf natürliche Tatsachen reduzierbar.
5. Diese Tatsachen *sui generis* sind subjektunabhängige Bestandteile der Gesamtwirklichkeit.

Es gibt verschiedene Gründe, warum man sich diesen fünf Thesen des Non-Naturalismus verschreiben kann. Ein wesentliches Attraktivitätsmerkmal, das immer wieder genannt wird, besteht darin, dass sie die Gehalte der moralischen Alltagspraxis weitestgehend konservieren können. In der Konsequenz scheint der Non-Naturalismus eigentlich nur philosophisch zu explizieren, was wir implizit in der normativen Praxis immer schon annehmen. In dieser Hinsicht, so wird sogar von den meisten Kritikern zugestanden, besitzt er im Vergleich zu alternativen metaethischen Ansätzen einen intuitiven Bonus.⁴

3 In der folgenden Charakterisierung schließe ich mich den Überlegungen in Shafer-Landau/Cuneo (2014) an.

4 Strittiger ist hingegen die Frage, was eigentlich aus der phänomenologischen Asymmetrie zwischen dem Non-Naturalismus und seinen Gegnern folgt. Am häufigsten vertreten werden Argumentationen, die auf eine Beweislastverschiebung hinauslaufen. Demnach sei der Non-Naturalismus die Normalposition, die nur aus guten Gründen in

Das ist die gute Nachricht für den Non-Naturalismus. Die schlechte aber ist, dass die Theorie auf ontologischen Voraussetzungen beruht, die aus philosophischen Gründen abzulehnen sind. Genau diese These vertritt John Mackie 1977 in seinem Buch *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Mackie hat zwar keine Zweifel daran, dass unsere alltägliche Praxis uns implizit auf ein Modell festlegt, wie es der Non-Naturalismus philosophisch expliziert. Nur sind es nach ihm genau diese ontologischen Verpflichtungen, die unsere Praxis in einen für sie konstitutiven Irrtum verstricken. So müsste die Annahme von normativen Tatsachen vor dem Hintergrund einer respektablen Ontologie, die nicht zugunsten einer unkontrollierten ‚Wieder- verzauberung der Wirklichkeit‘ hinter die Einsichten der Neuzeit zurückfällt, – in Mackies berühmter Formulierung – als „utterly different from anything else in the universe“⁵ erscheinen, sie wären ihm zufolge merkwürdig, obskur und mysteriös.

In der Regel reagieren Non-Naturalisten auf diesen ontologischen Vorwurf auf zwei Weisen:

- *Entweder* sie versuchen, ihn zurückzuweisen, zum Beispiel, indem seine Durchschlagskraft angezweifelt wird – sei es, weil die Kritik ein vereinfachtes Bild der argumentativen Ressourcen des Non-Naturalismus voraussetzt, etwa mit Blick auf die Formulierung seiner ontologischen

Frage gestellt werden sollte. Erst wenn das gelinge, sei die Symmetrie in der Beweislast wieder hergestellt. Was hingegen als hinreichend guter Grund akzeptiert wird, ist auch unter den Vertretern des Non-Naturalismus umstritten. Vgl. für einen kurzen Überblick über die möglichen Positionen Rüther (2013), Kap. 2.5. Für die bekannte Ausnahme von der Regel, dass nicht nur der Non-Naturalismus eine phänomenologisch adäquate Rekonstruktion leisten kann, siehe die Selbstcharakterisierung des sogenannten Quasi-Realismus von Simon Blackburn. Vgl. Blackburn (1984), S. 180.

5 Mackie (1977), S. 38.

Grundthese⁶; sei es, weil die angeführte Kritik selbst fragwürdige Prämissen in Anspruch nimmt, die nicht geteilt werden sollten, darunter etwa eine naturalistische Hintergrundmetaphysik, eine humeanische Motivationstheorie oder ein subjektivistisches Modell normativer Gründe.⁷

- *Oder* die Non-Naturalisten gestehen die ontologische Folgelast zu, meinen aber, dass sich diese im globalen Abgleich mit den Problemen der alternativen Ansätze immer noch vergleichsweise harmlos ausnimmt.⁸

In der neueren Theorienbildung des Non-Naturalismus wird hingegen noch ein *dritter Weg* beschritten. Dieser besteht darin, den Nachweis zu erbringen, dass eine solche Position überhaupt keine ontologischen Verpflichtungen enthält. Das ist der Weg des „neuen“ Non-Naturalismus, wie ihn Derek Parfit in seinem Werk *On What Matters* (2011), aber auch in einigen Folgebeiträgen vertreten hat.⁹

6 Eine Möglichkeit besteht etwa darin, die Unabhängigkeitsbedingung für normative Wahrheit abzuschwächen, um so ontologische Bedenken zu zerstreuen. Exemplarisch findet man ein solches Projekt bei John McDowell, der normative Wahrheiten im Rahmen eines relationalen Konstitutionsmodells expliziert, das sowohl subjektive als auch objektive Elemente enthält. Diese Position wird systematisch im Rahmen einer Analogie von sekundären Qualitäten und normativen Wahrheiten entwickelt. Vgl. klassisch McDowell (1985).

7 Siehe exemplarisch die Arbeiten von Shafer-Landau (2003), Halbig (2007) und Rütter (2013).

8 Siehe für einen Versuch, in dem die Plausibilitätspunkte des Non-Naturalismus gezählt und komparativ ausgewertet werden, Enoch (2011).

9 Ich beziehe mich hierbei insbesondere auf zwei mir im Manuskript vorliegende Diskussionsbände, in denen Parfit auf kritische Einwände gegenüber seinem Ansatz in *On What Matters* antwortet. Siehe Parfit (i.V.) und Hoesch/Muders/Rütter (i.V.).

Es ist leicht zu erkennen, warum ein solches Projekt attraktiv ist: Die Probleme, die von Mackie und anderen immer wieder angeführt werden, betreffen die Ontologie normativer Tatsachen und die mit ihnen verbundenen Merkmale. Wenn nun aber nachgewiesen würde, dass diese überhaupt keine ontologischen Implikationen aufweisen, entfielen auch der Ansatzpunkt dieser Kritik: Denn wie soll man die Ontologie des Non-Naturalisten kritisieren, wenn er überhaupt keine Ontologie benötigt?

Im Folgenden möchte ich diesen neuen Trend näher untersuchen. Zwar steckt, wie Parfit selbst angibt, das Programm noch in seinen Anfängen.¹⁰ Das muss aber nicht heißen, dass es nicht bereits evaluiert werden kann. Hierbei werde ich so vorgehen, dass ich zunächst auf die zentrale These aufmerksam mache und einige Adäquatheitskriterien nenne, die der neue Non-Naturalismus erfüllen muss. Im Anschluss werde ich auf die Überlegungen von Derek Parfit zurückgreifen, der wohl wie kein anderer für das non-naturalistische Programm ohne Ontologie steht. Da es mir aber nicht nur um Parfit, sondern um den Ansatz als solchen geht, werde ich an einigen Stellen über seine Überlegungen hinausgehen und weitere Vertreter ins Spiel bringen – insbesondere dort, wo Parfits Überlegungen meiner Ansicht nach nicht weiterhelfen.

2. Der neue Non-Naturalismus: Grundidee, Vertreter und Erfolgsbedingungen

Die Vertreter des neuen Non-Naturalismus vertreten die Thesen 1–4, die oben als Charakteristika des Non-Naturalismus herausgestellt wurden. Sie meinen, dass wir uns mit unseren

10 So schreibt er über den Originalitätswert seines Projekts: „Two decades ago, few ethical theorists even considered the kind of Non-Realist Cognitivism that Nagel, Scanlon, and I defend.“ Parfit (i.V.), S. 62.

normativen Urteilen erfolgreich auf eine normative Wirklichkeit beziehen können. Diese Wirklichkeit wiederum wird von autonomen normativen Tatsachen gebildet, die etwas ganz anderes sind als diejenigen Tatsachen, die durch die modernen Naturwissenschaften ermittelt werden. Mit Blick auf die fünfte These ergibt sich aber ein Unterschied hinsichtlich der mit dem Wahrheits- und Tatsachenbegriff¹¹ implizierten Ontologie. Die neuen Non-Naturalisten vertreten nämlich eine *No-Ontological-Commitment*-These (NOC):

Normative Wahrheiten existieren in einem nicht-ontologischen Sinne: Ihre Existenz impliziert keine ontologischen Verpflichtungen.

Die NOC-These erfreut sich in der metaethischen Literatur derzeit einer wachsenden Beliebtheit. Sie wird etwa – wie schon eingangs erläutert – von Derek Parfit vertreten, der in *On What Matters* behauptet, dass normative Tatsachen „do not imply that these things exist in some ontological sense“¹². Damit ist Parfit nicht alleine. Ein Bekenntnis zur NOC-These erhalten wir auch von Thomas Scanlon und Thomas Nagel, die sich beide in ihren jüngeren Werken zur Ontologie ihres Wahrheitsbegriffs äußern. So betont Scanlon in *Being Realistic about Reasons* (2014), dass „normative truths [...] need no special metaphys-

11 Die neuen Non-Naturalisten sehen in der Regel keinen bedeutungstragenden Unterschied zwischen dem Wahrheits- und dem Tatsachenbegriff. Je nach Kontext wird der eine oder andere Begriff verwendet. Gemeint ist jedoch immer dasselbe: eine Entität, die im Bereich der normativen Praxis als Träger von normativen Ansprüchen auftritt, aber zugleich keine robuste Ontologie aufweist. Im Folgenden werde ich mich dieser Redeweise anschließen und je nach Diskussionsebene vom Wahrheits- oder vom Tatsachenbegriff sprechen, ohne jedoch damit bedeutende ontologische Differenzen markieren zu wollen.

12 Parfit (2011), Vol. II., S. 747.

ical reality in order to have the significance that we commonly grant them.“¹³ Und Nagel schlägt in *Mind and Cosmos* (2012) in die gleiche Kerbe, wenn er seine Ansicht über Werte so beschreibt, dass „values are not extra properties of goodness and badness but just such truths as the following: If something I do will cause another creature to suffer, that counts against doing it.“¹⁴ Gleiches gilt auch für die neueren Arbeiten von Ronald Dworkin und Matt Kramer, in denen wir ebenfalls Positionsbekundungen finden, die sich mit NOC in Verbindung bringen lassen.¹⁵

Wie aber ist es zu verstehen, dass normative Wahrheiten existieren, ohne ontologische Implikationen aufzuweisen? Das auf eine überzeugende Weise verständlich zu machen, ist die Hauptaufgabe des neuen Non-Naturalismus.

Hierbei können dessen Vertreter natürlich nicht willkürlich vorgehen, sondern müssen ihre Interpretation des Syntagmas der „nicht-ontologischen Existenz“ an einigen Adäquatheitskriterien ausrichten. Drei davon möchte ich vorschlagen und im Folgenden als Prüfkriterien verwenden.

- So muss die Explikation *erstens* einen informativen Charakter haben – also so gestaltet sein, dass nicht einfach ein uninformatives Verständnis von nicht-ontologischer Existenz proklamiert wird, welches selbst erklärungsbedürftig ist. Diese Bedingung können wir die *Informationsbedingung* (IB) nennen.
- Zudem ist die Explikation *zweitens* auf eine Kontrastklasse angewiesen, in der der Existenzbegriff ontologische Implikationen aufweist. Das gilt deshalb, weil sich der neue

13 Scanlon (2014), S. 52.

14 Nagel (2012), S. 77.

15 So etwa in Kramer (2009), bes. Kap. 2, und Dworkin (2011), bes. Kap. 2.

Non-Naturalismus *qua* Ausgangstheorie von einer globalen ontologischen Enthaltungsstrategie abgrenzen möchte. So will Parfit gerade nicht zeigen, dass *alle* Wahrheiten ohne ontologische Implikationen sind. Vielmehr gilt das nur für einige Wahrheiten (z.B. normative Wahrheiten), deren nicht-ontologischer Status gerade dadurch erhellt werden soll, dass man sie mit etwas vergleicht, das einen robusten ontologischen Status aufweist.¹⁶ Diese Bedingung können wir die *Bedingung der Kontrastklasse* (BK) nennen.

- Darüber hinaus muss die Explikation *drittens* so beschaffen sein, dass sie den neuen Non-Naturalismus als distinktive Position beschreibt. Wenn sich im Rahmen der Ausformulierung von NOC herausstellt, dass die sich daraus ergebende Position eigentlich ein verkappter Fiktionalismus, Expressivismus oder alter Non-Naturalismus ist, kann kaum davon gesprochen werden, dass der neue Non-Naturalismus eine eigenständige Position darstellt. So meinen Parfit, Scanlon und Nagel in der Regel nicht, dass wir so sprechen, *als ob* es normative Wahrheiten gibt (*contra* Fiktionalismus), dass wir mit normativen Urteilen unsere Gefühle oder Emotionen ausdrücken (*contra* Expressivismus) oder dass wir mit ihnen auf ontologisch robuste Tatsachen referieren (*contra* alten Non-Naturalismus). Vielmehr meinen sie, es handele sich bei normativen Wahrheiten um Entitäten, die in einem nicht-ontologischen Sinne existieren. Und diese These muss auf eine Weise expliziert werden, die nicht auf eine der drei ge-

¹⁶ Darauf, dass Parfit zumindest von einigen Wahrheiten meint, dass sie in einem robusten Sinne als Kernbestandteile der Gesamtwirklichkeit existieren, werden wir unten noch zu sprechen kommen.

nannten Optionen hinausläuft. Diese Bedingung können wir die *Bedingung der Distinktion* (BD) nennen.

An diesen drei Adäquatheitskriterien muss sich *jede* Explikation von NOC messen lassen: Die neuen Non-Naturalisten müssen eine informative Erklärung geben, was es heißt, dass normative Wahrheiten in einem nicht-ontologischen Sinne existieren, und zwar im Abgleich damit, dass andere Wahrheiten in einem ontologischen Sinne existieren. Dabei müssen die Vertreter darauf achten, dass die eigene Position auf dem Boden des Ausgangsprogramms agiert und sich in hinreichender Weise von ihren Kontrahenten unterscheidet.

Diese Anforderungen mögen zunächst trivial klingen, sind es aber ganz und gar nicht. Um das zu sehen, wenden wir uns nun zunächst dem wohl elaboriertesten Explikationsversuch von NOC zu – den Überlegungen von Derek Parfit, wie er sie in Kap. 31 und 32 des zweiten Bandes von *On What Matters* vorgetragen hat.

3. Parfits Ausgangspunkt: Abstrakte und konkrete Gegenstände

Parfit beginnt seine Explikation dessen, was es heißen soll, dass etwas in nicht-ontologischer Weise existiert, mit einem Analogieargument. Es enthält drei Argumentationsschritte¹⁷:

1. Es soll ein intuitives Verständnis davon vermittelt werden, was nicht-ontologische Existenz meinen könnte, indem wir abstrakte Gegenstände und konkrete Gegenstände miteinander vergleichen.
2. Normative Wahrheiten fallen in den Bereich der abstrakten Gegenstände.

¹⁷ Der sachliche Kern des Analogiearguments findet sich in Parfit (2011), Vol. II., Kap. 31.

3. Auf dieser Einordnung soll sich dann ableiten lassen, was es bedeutet, dass normative Wahrheiten einen nicht-ontologischen Status haben.

Was aber sind abstrakte und konkrete Gegenstände? Parfit nennt zunächst Beispiele. Demnach seien abstrakte Gegenstände:

„Facts, meanings, laws of nature, the Equator, philosophical theories, nations, wars, famines, overdrafts, prizes, constellations, metaphors, symphonies, fictional characters, fashions, [...] numbers, logical truths, duties and reasons.“¹⁸

Dem gegenüber stehen die konkreten Gegenstände wie:

„[...] rocks, stars, philosophers, and bluebell woods“.¹⁹

Was unterscheidet beide Gegenstandsklassen voneinander? Nach Parfit ist es deren unterschiedliche Existenzweise. Er bekennt sich zu einer Position, die er „Plural Sense View“ nennt. Sie besagt, es gebe zwei Arten der Existenz von Gegenständen, einen „general, wide sense“, der keine ontologischen Implikationen aufweist, und einen „narrow sense“, der sehr wohl eine robuste Ontologie besitzt.²⁰ Entscheidend ist weiterhin, dass für Parfit abstrakte Gegenstände in einem „general sense“ existieren, während konkrete Gegenstände dies in einem „narrow sense“ tun. Und da normative Wahrheiten zum Bereich der abstrakten Gegenstände gehören, haben sie keine ontologischen Implikationen.

18 Parfit (2011), Vol. II., S. 473.

19 Parfit (2011), Vol. II., S. 479.

20 „There is one wide, general sense in which we can claim that there are certain things, or that these things exist. We can also use the words in other, narrower senses.“ Parfit (2011), Vol. II., S. 469.

Auf den Punkt gebracht lautet eine erste Explikation von NOC also:

Exp₁: Normative Wahrheiten existieren in einem nicht-ontologischen Sinne, d.h. sie existieren in einem „wide and general sense“ – genauso wie abstrakte Gegenstände –, aber nicht in einem „narrow sense“ – wie konkrete Gegenstände.

Was ist davon zu halten? Zunächst einmal nicht viel, denn anstatt die grundlegende Frage nach einem Verständnis von nicht-ontologischer Existenz zu beantworten, ist die Frage eigentlich nur verschoben worden. Während wir vorher unschlüssig waren, was es bedeutet, dass normative Wahrheiten eine nicht-ontologische Existenz aufweisen, stellt sie sich jetzt im Bereich des Vergleichsobjekts. Was soll es heißen, dass abstrakte Gegenstände dieses Merkmal haben? Natürlich könnte Parfit sagen: Es bedeutet, dass sie in einem „wider sense“ existieren. Aber das erklärt nicht sonderlich viel, da auch dieser Begriff erklärungsbedürftig ist. An dieser Stelle droht Parfit daher gegen das erste der oben genannten Adäquatheitskriterien, gegen die Informationsbedingung (IB), zu verstoßen. Er scheint eine Erklärung zu geben, die eigentlich keine ist – sie ist uninformativ, da sie den ungeklärten Begriff der „nicht-ontologischen Existenz“ nur durch einen anderen erklärungsbedürftigen Begriff ersetzt.

Glücklicherweise bleibt aber Parfit nicht an diesem Punkt stehen. Vielmehr gibt er uns einige Hinweise, wie sich sein Verständnis von nicht-ontologischer Existenz weiter explizieren lässt.

3.1 *Hinweis I: Der kompositionale Charakter nicht-ontologischer Wahrheiten*

In einer eher beiläufigen Passage gibt Parfit einen ersten Hinweis, wie wir NOC präzisieren könnten. Er schreibt:

„When we consider physical objects, it is worth claiming that some of these objects may have a special ontological status, by being the fundamental or ultimate components of all larger composite objects.“²¹

Um es gleich vorwegzunehmen: Parfit sagt nicht viel mehr zu diesem ontologischen Bild als diesen einen Satz. Wir können ihn aber an dieser Stelle vielleicht in etwa so deuten: Wenn wir von Existenz in einem ontologischen Sinne sprechen, dann meinen wir, dass wir damit etwas „Fundamentales“ und „Originäres“ im Blick haben. Wenn wir hingegen von nicht-ontologischer Existenz sprechen, handelt es sich um etwas Abgeleitetes und Zusammengesetztes. Wenn wir mithin dem obigen Zitat folgen, wird die Rolle der ontologischen Existenzweise nur von physikalischen Objekten erfüllt. Wenn wir das ernst nehmen, deuten wir Parfit so, dass er folgende zweite Explikation von NOC vertritt:

Exp₂: Normative Wahrheiten existieren in einem nicht-ontologischen Sinne, d.h. sie existieren – ähnlich wie viele abstrakte Gegenstände – als zusammengesetzte Entitäten, aber nicht – anders als physikalische Gegenstände – als fundamentale, atomare Entitäten der Wirklichkeit.

Es ist jedoch fraglich, ob Parfit diesen Weg tatsächlich einschlagen kann und will, auch wenn die kurze Passage dies nahelegt. Denn es ist offensichtlich, dass Exp₂ denkbar schlecht mit Exp₁ zusammenpasst, also mit der vorigen Unterscheidung zwischen

21 Parfit (2011), Vol. II., S. 473.

abstrakten und konkreten Gegenständen. So wurde oben in Exp₁ darauf hingewiesen, dass Parfit abstrakte Entitäten wie normative Wahrheiten und Zahlen von konkreten Entitäten wie Bergen, Sternen und Philosophen unterscheidet. Wenn wir aber unter abstrakten Entitäten diejenigen verstehen, die zusammengesetzte Gegenstände sind, fallen hierunter sicherlich auch Berge, Sterne und Philosophen – jedenfalls würde sicherlich kaum jemand behaupten wollen, dass es sich bei ihnen selbst bei der weitesten Auslegung von „fundamental“ und „originär“ nicht um Zusammensetzungen handelt. Wie aber soll Exp₂ eine erhellende Erklärung von Exp₁ liefern, wenn Exp₂ die Unterscheidung von Exp₁ in Frage stellt?

Hier bleiben Parfit zwei Möglichkeiten:

Erstens könnte er sich korrigieren und seine Beispiele aus Exp₁ über den Haufen werfen. Demnach würde er behaupten, dass diejenigen Dinge, die oben unter die konkreten Objekte subsumiert wurden, auch im nicht-ontologischen Sinne existieren. Allerdings bringt auch das ein Problem mit sich: So ist beispielsweise fraglich, ob Parfits neuer Non-Naturalismus damit noch der *Bedingung der distinktiven Position* (BD) entsprechen kann, er also dem dritten Adäquatheitskriterium gerecht wird. Das ergibt sich daraus, dass der neue Non-Naturalismus ja behauptet (und darin ist er sich mit dem alten Non-Naturalismus einig), es gäbe moralische Tatsachen, die nicht auf natürliche Tatsachen reduziert werden können. Es handelt sich vielmehr um fundamentale Tatsachen *sui generis*. – Das ist die in der Einleitung erläuterte vierte These *aller* Non-Naturalisten. Wenn nun Parfit behauptet, dass physikalische Tatsachen die *einzig*en Tatsachen sind, die fundamental und originär sind, scheint diese Behauptung genau der gerade genannten *Sui-generis*-These des Non-Naturalismus zu widersprechen. Wie können normative Tatsachen eine eigenständige und fundamentale

le Klasse von Dingen sein, wenn doch in Exp_2 behauptet wird, dass das nur für physikalische Dinge gelten kann? Die Lösung dieses Widerspruchs kann für Parfit daher nur so aussehen, dass er normative auf physikalische Tatsachen reduziert oder anderweitige asymmetrische Abhängigkeitsverhältnisse in der Ontologie formuliert.²² Je nachdem, wie dann mit Blick auf die weiteren Thesen des Non-Naturalismus (Thesen 1–3 und 5) argumentiert würde, könnte Parfits Projekt dann wahlweise auf eine naturalistische Version des robusten Realismus, einen Expressivismus oder einen Fiktionalismus hinauslaufen. In allen drei Fällen gilt jedoch: Sie alle lehnen die These ab, dass normative und physikalische Tatsachen ontologisch strikt unterschieden werden müssen. Da es sich bei dieser Unterscheidung jedoch um ein Charakteristikum des Non-Naturalismus insgesamt handelt, droht Parfit, wenn er an Exp_2 als Explikation des Begriffs nicht-ontologischer Existenz festhält, sein non-naturalistisches Ausgangsprogramm bereits unter der Hand aufzugeben.

Zweitens könnte Parfit angesichts dieser Schwierigkeit erwägen, ob Exp_2 nicht besser durch eine andere Explikation ersetzt werden sollte. Und meine Vermutung ist, dass diese Strategie auch diejenige ist, die er in *On What Matters* favorisiert. Dafür spricht etwa, dass er es nicht bei der genannten Präzisierung bewenden lässt, sondern noch einen weiteren Hinweis präsentiert, wie der Begriff der nicht-ontologischen Existenz verstanden werden könnte.

22 Vgl. für die verschiedenen Möglichkeiten, um ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Tatsachenklassen zu formulieren, den Überblick in Rütter (2013), bes. Kap. 12.3.

3.2 Hinweis II: Die Überflüssigkeit der ontologischen Bestimmung

Diesen Hinweis finden wir in der folgenden Passage:

„When we are trying to form true beliefs about numbers or logical truth, we need not answer ontological questions.“²³

Der Gedanke scheint zu sein, dass wir keine ontologischen Festlegungen eingehen müssen, wenn wir daran interessiert sind, was die richtigen und falschen Überzeugungen über logische Wahrheiten sind. Wer wissen will, ob $2+2$ wirklich 4 ergibt, muss sich keine Gedanken darüber machen, ob die Zahlen 2 oder 4 tatsächlich *in rerum natura* existieren. Das gleiche Modell überträgt Parfit daran anschließend auf Fälle, in denen es um normative Überzeugungen geht. Ähnlich wie in jenen ist es auch bei diesen so, dass wir für ihre Beurteilung nicht wissen müssen, in welcher ontologischen Weise sie wahr sind. Wir müssen lediglich wissen, dass sie wahr sind, zum Beispiel, dass es der Fall ist, dass sadistische Folterhandlungen moralisch verwerflich sind.²⁴ Oder in Parfits eigenen Worten: „Truths need only be true“²⁵.

Die nunmehr dritte Explikation lautet:

Exp₃: Normative Wahrheiten existieren in einem nicht-ontologischen Sinne, d.h. sie existieren in einer Weise, dass sich – ähnlich wie bei abstrakten Gegenständen – die Frage

23 Parfit (2011), Vol. II., S. 481.

24 Die Verwerflichkeit der Freude am Leiden der anderen stellt für Parfit das Paradebeispiel einer normativen Wahrheit dar. Es wird in verschiedenen Varianten und zu unterschiedlichen Zwecken in *On What Matters* immer wieder herangezogen.

25 Parfit (2011), Vol. II., S. 482.

nach ihrem ontologischen Status gar nicht stellen muss, wenn wir normative Fragen beantworten wollen.

Es ist allerdings schnell zu sehen, dass diese Interpretation Probleme aufwirft. Zunächst ist ganz allgemein daran zu erinnern, dass die Frage nach der ontologischen Verfasstheit normativer Wahrheiten gar keine normativ-inhaltliche, sondern eine metaethische Frage darstellt. Der Metaethiker will gar nicht wissen, ob eine konkrete Folterhandlung an Kindern moralisch verwerflich ist. Vielmehr geht es ihm um die Frage, welchen ontologischen Status die normative Wahrheit „Folterhandlung x ist moralisch verwerflich“ aufweist. Wenn also in Exp₃ behauptet wird, dass ontologische Fragen verschwinden, insofern wir normativ-inhaltliche Erkenntnisinteressen haben, mag das stimmen. Wenn wir jedoch an metaethischen Fragen interessiert sind, gilt das nicht. In diesem Fall stellen sich ontologische Fragen nach wie vor.

Darauf kann Parfit auf verschiedene Weisen reagieren. Eine Möglichkeit besteht darin, die in der Gegenargumentation unterstellte Trennung von Metaethik und normativer Ethik zu hinterfragen. Für diese Strategie hätte Parfit sogar im eigenen Lager einige Gewährsmänner. So haben etwa Ronald Dworkin und Matt Kramer behauptet, dass es gar keinen eigenständigen Bereich der Metaethik gebe, sondern dieser vollständig im Bereich der normativ-inhaltlichen Ethik aufgehe.²⁶ Metaethische Fragen seien genauer besehen nichts anderes als verdeckte Fra-

26 So behauptet etwa Dworkin exemplarisch: „[T]he distinction most moral philosophers draw between ordinary ethical or moral questions, which they call first-order substantive questions, and the second-order questions they call ‚meta-ethical‘ [...] is a mistake, at least as metaethics is traditionally conceived [...]. [T]here are no distinctively philosophical questions of that kind; in particular the question whether moral judgements can be true or false is a substantive moral one, not a distinct meta-ethical one.“ Dworkin (2011), S. 67.

gen erster Ordnung. Das wären gute Nachrichten für die Verteidigung von Exp_3 : Wenn es nämlich stimmt, dass metaethische Statusfragen eigentlich normativ-inhaltliche Fragen sind, und wenn sich aus den Erkenntniszielen erster Ordnung ergibt, dass ontologische Fragen für die normative Ethik uninteressant sind, könnte sich daraus ableiten lassen, dass ontologische Statusfragen überflüssig werden.

Allerdings sind das zwei „Wenns“, die nicht unkontrovers sind. So ist es vor dem Hintergrund der Problemgeschichte der Metaethik keine Selbstverständlichkeit, dass es sich bei ihr um einen philosophischen Bereich handeln soll, der lediglich den theoretisch „verlängerten Arm“ der normativen Ethik bildet.²⁷ Und selbst wenn das nachgewiesen würde, müsste zusätzlich gezeigt werden, dass sich aus dem normativ-inhaltlichen Erkenntnisinteresse eine Irrelevanz der ontologischen Statusfrage ergibt. Beides sind „Arbeitsaufträge“, die einiges an theoretischer Begründungsleistung erfordern.

Darüber hinaus, und das ist der wichtigere Gesichtspunkt, ist nicht zu sehen, dass die Gleichsetzung von ontologischen Statusfragen mit Fragen erster Ordnung für Parfit eine gangbare Option darstellt. Dafür lassen sich zwei Gründe angeben: Zum einen unterscheidet er in *On What Matters* strikt zwischen metaethischen und normativ-inhaltlichen Erkenntniszielen, was sich besonders augenfällig in der jeweils angewandten Methode zeigt. Während Parfit in der Metaethik versucht nachzuweisen, dass alle alternativen Ansätze auf eine *reductio ad absurdum* hinauslaufen, besteht die Strategie in der normativen Ethik darin, eine harmonisierende Synthese zwischen den Großentwür-

²⁷ Vgl. für eine ideengeschichtlich informierte Darstellung der Erkenntnisinteressen der Metaethik und ihrem Verhältnis zur normativen Ethik Rütter (2015), Kap. 2.3.

fen anzustreben.²⁸ Zum anderen sieht Parfit auch keinen Anlass, die Behauptung zu akzeptieren, dass metaethische Erkenntnisse über den ontologischen Status folgenlos für die normative Ethik sind. Ganz im Gegenteil vertritt er die Behauptung, dass die Abkehr vom Non-Naturalismus einen normativen Nihilismus nach sich ziehe, also die bloße Möglichkeit einer normativen Ethik dadurch bereits ausgeschlossen werde.²⁹

Parfit scheint demnach bereits in seinem Grundprogramm sowohl die Eigenständigkeit eines metaethischen Erkenntnisinteresses anzuerkennen als auch wichtige Implikationen zwischen ontologischen Statusfragen und der normativen Ethik zu sehen. Beides sind jedoch Annahmen, die – wie gesehen – einer argumentativen Absicherung von Exp₃ entgegenstehen, wie sie von Dworkin und Kramer vorgeschlagen wurde. Wenn Parfit daher an den grundlegenden „Säulen“ seines allgemeinen Programms festhalten will, ist nur schwer zu sehen, wie der dritte Explikationsversuch tatsächlich ein gangbarer Weg sein könnte.

3.3 Hinweis III: Die No-Clear-Question-View

Wie aber lässt sich der Begriff der nicht-ontologischen Existenz dann explizieren? In *On What Matters* gibt Parfit noch einen dritten Hinweis, der auf der sogenannten *No-Clear-Question-View* basiert. Diese wird mit Blick auf mathematische Wahrheiten wie folgt definiert:

28 Diesen Unterschied in der Methode arbeitet Samuel Scheffler in seiner Einleitung zu *On What Matters* in besonders nachdrücklicher Weise heraus. Vgl. Scheffler (2011), S. XXVI; siehe hierzu auch Rüter/Muellers (2014).

29 Er drückt sich geradezu apokalyptisch aus, wenn er feststellt: „If naturalism were true, Sidgwick, Ross, and I would have wasted much of our lives.“ Parfit (2011), Vol. II., S. 12.

„Numbers are not a kind of entity about which it is a clear enough question whether, in some ontological sense, they exist, or are real, though they are not in space or time.“³⁰

In dieser kurzen Textstelle erhalten wir gleich mehrere Informationen. Drei Aspekte sollen hervorgehoben werden: Erstens scheint Parfit die These zu vertreten, dass alle Dinge, die in einem robusten Sinne existieren, in einer raumzeitlichen Wirklichkeit beheimatet sein müssen. Zweitens behauptet er, dass mathematische Wahrheiten nicht in der raumzeitlichen Wirklichkeit beheimatet sind. Drittens wird diese Exklusionsthese begründet, indem darauf abgestellt wird, dass nicht klar sei, wie man sich vorstellen könne, dass mathematische Wahrheiten in der raumzeitlichen Wirklichkeit existieren.

Davon ausgehend können wir mit Blick auf normative Wahrheiten nun eine vierte Explikation formulieren:

Exp₄: Normative Wahrheiten existieren in einem nicht-ontologischen Sinne, d.h. es ist – ähnlich wie bei abstrakten Gegenständen – nicht klar, was es heißen soll, dass sie als Bestandteile der raumzeitlichen Wirklichkeit in einem robusten ontologischen Sinne existieren.

Wenn wir diese Explikation ernst nehmen, stellen sich mehrere Anschlussfragen, zunächst vielleicht solche, die damit zu tun haben, was damit gemeint ist, dass etwas in einer raumzeitlichen Wirklichkeit existiert, und warum nur die in ihr befindlichen Dinge eine robuste Ontologie aufweisen. Zur ersten Nachfrage nennt Parfit lediglich die schon bekannte Aufzählung. Demnach gehören Atome, Bäume, belebte Wesen und Sterne dazu, normative und mathematische Wahrheiten jedoch

30 Parfit (2011), Vol. II., S. 479.

nicht.³¹ Die weitere Frage, warum *nur* raumzeitliche Dinge in einem vollwertigen Sinne existieren, bleibt jedoch ungeklärt. Parfit scheint in dieser Hinsicht ein nicht weiter gerechtfertigtes *Bias* aufzuweisen.³² Aber belassen wir es bei dem Hinweis auf dieses Desiderat und gestehen wiederum zu, dass sich eine Begründung dafür nachliefern lässt.

Wenn wir das tun, stellt sich unmittelbar eine weitere Nachfrage, die sich direkt auf den oben genannten dritten Aspekt der *No-Clear-Question-View* bezieht: Warum denkt Parfit, dass eine Verortung von normativen Wahrheiten in der raumzeitlichen Wirklichkeit nur schwer vorstellbar sei?

Soweit ich sehe, gibt Parfit auch hierauf keine explizite Antwort. Es finden sich dazu lediglich einige Bekräftigungen der These in seinem Appendix J.³³ Was erklärt diese Auslassung in der Begründung? Eine mögliche Antwort wäre, dass ihm zufolge gar keine Begründung gegeben werden muss, da sie sich gleichsam von selbst versteht. Das ist aber schon allein vor dem Hintergrund seiner eigenen Theorienbildung fraglich.

Zum einen ist es unstrittig, dass Parfit in seinen moralphilosophischen Schriften sehr viel Wert auf die theoretische Konservierung der moralischen Alltagsintuitionen legt. Es erscheint sogar eine methodologische Prämisse seines gesamten *Œuvres* zu sein. Im gleichen Atemzug scheint es aber nicht aus der Luft gegriffen, dass die Konservierung am besten mit einem Konzept

31 Parfit (2011), Vol. II., S. 482.

32 Dass es sich hierbei um eine argumentativ ungedeckte Annahme Parfits handelt, wird in Rütter/Muders (i.V.) herausgearbeitet.

33 Dort unterscheidet er zwischen einer metaphysischen Realität, welche Raum und Zeit beinhaltet, und einer nicht-metaphysischen Realität, die sich aus „some [...] kinds of abstract entity, and [...] some necessary truths, such as certain logical, mathematical and normative truths“ (Parfit 2011, Vol. II., S. 746) zusammensetzt.

von normativer Wahrheit gelingt, welches von einer robusten ontologischen Existenzweise *in* der raumzeitlichen Wirklichkeit ausgeht. So gestehen selbst bekennende Antirealisten wie Mackie zu, dass wir in unserer Alltagserfahrung auf eine solche Sichtweise festgelegt sind.³⁴ Die normative Wahrheit, dass Folterhandlungen an Kindern moralisch verwerflich sind, befindet sich auf der *gleichen* Wirklichkeitsebene wie die naturwissenschaftliche Wahrheit, dass Stromstärke und -spannung sich proportional zueinander verhalten. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass beide Wahrheiten unterschiedliche distinktive Merkmale aufweisen. Mit Blick auf ihre ontologische Verortung teilen sie jedoch einen wesentlichen Aspekt: Beide existieren in einem *gemeinsamen* ontologischen Bereich, der raumzeitlichen Wirklichkeit.

Zum anderen sind diese Intuitionen nicht gleichsam phänomenologisch freischwebend, sondern haben bereits – wie in der Einleitung angemerkt – einigen Widerhall in der metaethischen Literatur gefunden. Das gilt für die Aufnahme der zentralen Thesen des Non-Naturalismus im klassischen Intuitionismus, wie er zu Beginn des Jahrhunderts von G. E. Moore, Harold Prichard und W. D. Ross vertreten wurde. Das gilt aber auch für einige Zeitgenossen Parfits, die sich – wie Jonathan Dancy, David Enoch und William FitzPatrick – um eine robuste ontologische Ausdeutung von normativen Wahrheiten bemühen.³⁵ Die in diesem Zusammenhang zentrale These wird von FitzPatrick auf den Punkt gebracht, wenn er behauptet:

34 Mackie spricht hier davon, dass „ordinary moral judgements include a claim to objectivity, an assumption that there are objective values [...].“ Mackie (1977), S. 35.

35 Vgl. Dancy (1993), (2000), Enoch (2011) und FitzPatrick (2008), (2010).

„[T]he objective values that are determinative of correct ethical standards are nothing other than objective, irreducibly evaluative or normative aspects of this *same world*, though they are not visible as such from the point of view of empirical inquiry.“³⁶

Das mag bekannte Rückfragen hervorrufen, etwa solche, die damit zu tun haben, wie man sich eine normativ-*cum*-empirische Zusammensetzung der *gemeinsamen* raumzeitlichen Wirklichkeit vorzustellen hat.³⁷ Parfit stellt diese Fragen jedoch nicht und gibt uns daher auch keinen Anhaltspunkt, an welcher Stelle wir nach einem Gegenargument suchen sollten. Er erwägt nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Position, wie sie von FitzPatrick und anderen in prominenter Weise vertreten wird. Und das ist für jemanden wie Parfit, der eine gewisse Vollständigkeit mit Blick auf die „großen Linien“ der Moralphilosophie anstrebt, durchaus ein beachtenswerter Umstand.

Wenn Parfit also sein eigenes Projekt weiter verfolgen will, sollte er ein stichhaltiges Argument vorbringen, das verständlich werden lässt, warum die *No-Clear-Question-View* zutrifft, d.h. warum die Frage, ob und in welcher Weise normative Wahrheiten in den Rahmen einer robusten raumzeitlichen Ontologie existieren, nur schwer zu beantworten ist. Dass sich jeder Integrationsversuch jedenfalls keineswegs von selbst disqualifiziert, sollten der Hinweis auf die Alltagserfahrung und die gegenwärtige Theorienlage gezeigt haben.

Andererseits muss der Umstand, dass Parfit faktisch bisher kein Argument vorgebracht hat, nicht heißen, dass sich kei-

36 FitzPatrick (2008), S. 195 (Hervorhebung von mir, M. R.).

37 FitzPatrick selbst vertritt eine Entanglement-These, der zufolge „many familiar facts and features of human life, behavior, and experience [...] are also inherently value laden, and as such are the source of objective standards of goodness for us.“ FitzPatrick (2008), S. 196.

nes vorbringen lässt. An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf zwei dialektische Möglichkeiten:

- *Erstens* könnte Parfit einen nochmaligen Blick auf die Alltagspraxis werfen und behaupten, dass es sich bei der *No-Clear-Question-View* entgegen dem ersten Anschein eben doch um die intuitiv nachvollziehbarste Ansicht handelt. Allerdings erscheint diese Strategie gerade im Anschluss an die oben bereits erwähnte Phänomenologie, die im Diskurs zudem einigen Zuspruch findet, nur wenig erfolgversprechend.
- *Zweitens* könnte er diesen Umstand zugestehen, also die Kontraintuitivität der *No-Clear-Question-View* akzeptieren, gleichzeitig aber die These vertreten, dass sie *all things considered* alternativlos sei. Dafür müsste Parfit dann zeigen, dass diese Ansicht die einzige theoretische Option darstellt, die mit philosophischen Mitteln verteidigt werden kann. Hierbei handelt es um die aus meiner Sicht aussichtsreichere Strategie. Ich werde sie daher im Folgenden weiter verfolgen.

Wie aber könnte Parfit diese zweite Strategie inhaltlich plausibilisieren? Zwei Möglichkeiten seien kurz genannt:

1. Parfit könnte die These vertreten, dass wir unser intuitives Vorverständnis von robusten normativen Tatsachen nicht erfolgreich in eine philosophische Theorie ummünzen können – einfach deshalb, weil es gar keine robuste Ontologie gibt, in die eine solche Eingliederung vorgenommen werden könnte. Parfit könnte mithin eine globale *No-Clear-Question-View* anstreben, die auf *alle* Gegenstandsbereiche ausgeweitet wird. Das ist eine Position, wie sie etwa Thomas Scanlon in *Being Realistic about Reasons* (2014) entwickelt. Scanlon vertritt darin die Ansicht, dass alle Verortungsversuche, insofern sie auf

einen umfassenden ontologischen Bereich verweisen, keinen Sinn machen.³⁸ Diese These hat sicherlich ihre ganz eigenen Probleme, etwa solche, die mit seiner intendierten Neutralität zu umfassenden ontologischen Fragen zu tun haben.³⁹ Wenn wir diese allgemeinen Probleme aber einmal außen vor lassen, ergibt sich für Parfit noch eine andere Herausforderung. So wurde der neue Non-Naturalist oben dadurch charakterisiert, dass er normative Wahrheiten in einem nicht-ontologischen Sinne deutet, wobei er diese Existenzweise dadurch erhellen will, dass er sie mit ontologisch robusten Wahrheiten vergleicht. Wenn sich aber herausstellt, dass es gar keine robuste Ontologie geben kann, droht auch das Projekt zu scheitern. Der neue Non-Naturalist verstößt in diesem Fall also gegen das zweite Adäquatheitskriterium, die *Bedingung der notwendigen Kontrastklasse* (BK). Er kann keine eigenständige Position mehr bilden, sondern gleitet in eine Position ab, die bestenfalls noch lokale Ontologien zulässt,

38 Scanlon vertritt im Anschluss an Carnap die Ansicht, dass der Existenzbegriff ausschließlich im bereichsspezifischen Sinn gebraucht werden dürfe, d.h. nur genau dann Anwendung findet, wenn die Standards eines Bereichs diesen Gebrauch als richtig ausweisen. Einen Über-Bereich, der die Idee einer allgemeinen Existenzweise umfassen könnte, hält er für eine philosophische Chimäre. Folgerichtig bezeichnet Scanlon daher umfassende Existenzfragen, wie die nach der ontologischen Verortung von normativen Wahrheiten, auch als sinnlos und empfiehlt eine Vermeidungsstrategie. Oder in seinen eigenen Worten: „[T]he question about such entities is not whether they really exist. This question is settled by the standards of the domain [...] The question is only whether we have any reason to be concerned with these entities and their properties.“ Scanlon (2014), S. 27.

39 Für eine instruktive Kritik, die darauf abzielt, dass Scanlon sich hinsichtlich gesamtontologischer Fragen nicht enthalten kann, siehe Brandhorst (2015).

aber alle Eingliederungsversuche in eine ontologische Gesamtwirklichkeit ablehnt.

2. Mit Parfits Argumentationsziel ist es daher eher vereinbar, wenn die *No-Clear-Question-View* eingeschränkt wird, etwa auf den Bereich der normativen Wahrheiten, um so eine ontologisch robuste Kontrastklasse beizubehalten. Allerdings hat auch diese Strategie ihre Schwierigkeiten. So besteht eine offensichtliche argumentationslogische Schwäche darin, dass sie schlicht *question-begging* ist, also voraussetzt, was noch zu beweisen wäre. Denn vergewärtigen wir uns nochmals die Grundkonstellation, wie sie oben charakterisiert wurde: Der neue Non-Naturalist behauptet, dass eine ontologisch robuste Existenzweise von normativen Wahrheiten zwar intuitiv plausibel, aber philosophisch nicht tragbar sei. Und weil das so ist, konnte die Ausarbeitung eines nicht-ontologischen Existenzkonzepts überhaupt wieder neue Nahrung erhalten. Wo aber finden wir die Argumente, die gegen eine ontologisch robuste Existenzweise von normativen Wahrheiten angeführt werden? Hier stoßen wir in Parfits neueren Überlegungen im dritten Teil von *On What Matters* nur auf einige negative Anspielungen, die darauf abzielen, seinen eigenen Ansatz gegenüber möglicher Kritik abzuschirmen. Demnach träfen die üblichen ontologischen Bedenken, wie sie von Gibbard und Mackie vorgetragen wurden, möglicherweise auf den alten, nicht aber auf den von ihm favorisierten neuen Non-Naturalismus zu.⁴⁰ Aber

40 Vgl. Parfit (i.V.), Kap. 10. Dort zitiert Parfit die folgende Textstelle aus Gibbard (2003), S. 9: „Non-Naturalism [...] takes the crucial questions of living – what to promote and pursue, what to do and why – and substitutes metaphysical questions about the layout of non-natural properties in a special realm.“ Weiterhin argumentiert Parfit, dass es sich hierbei um eine Variante des klassischen Queerness-Einwandes

reichen diese zaghaften Hinweise aus, um die Kontraintuitivität der *No-Clear-Question-View* zu rechtfertigen und sich gegenüber dem alten Non-Naturalismus als überlegen auszuweisen? Die Formulierung der Frage verrät bereits, dass darauf eine negative Antwort gegeben werden muss.

- *Zum einen* liegt das daran, dass es sich bei den von Parfit genannten Einwänden gegenüber dem alten Non-Naturalismus um solche handelt, die im breiten Diskurs schon lange diskutiert werden und zahlreiche Entgegnungen gefunden haben.⁴¹ Um Missverständnisse zu vermeiden: Damit sei nicht behauptet, dass die klassischen Einwände entkräftet wurden. Es ist vielmehr von Bedeutung, dass sie nicht in Stein gemeißelt wurden, sondern Gegenstände eines sich immer weiter differenzierenden Fachdiskurses sind. Sie einfach, wie Parfit das zumindest für die ontologischen Argumente⁴² tut, undiskutiert durchzuwinken, wird der tatsächlichen Diskussionslage nicht gerecht. Vielmehr schuldet uns Parfit an dieser Stelle ein Argument gegen ein ontologisch robustes Verständnis von normativer Wahrheit oder zumindest eine Diskussion der

von Mackie handelt. Diesem könne jedoch sein metaethischer Ansatz entgehen, da dieser keine ontologischen Annahmen über normative Wahrheiten mache. Dieser habe nämlich, wie bereits dargestellt, gar keine ontologischen Implikationen.

41 Einen vorbildlichen Fall stellt etwa die Verteidigung des alten Non-Naturalismus von David Enoch dar, in der nahezu jedes im Diskurs vorfindbare Argument analysiert, mit hermeneutischem Wohlwollen auf die stärkstmögliche Weise interpretiert und schließlich auf seine Durchschlagskraft geprüft wird. Vgl. Enoch (2011), Kap. 6–9.

42 Für andere Bereiche finden sich sehr wohl Argumente in seinen moralphilosophischen Beiträgen. Vgl. exemplarisch zur Epistemologie Parfit (2011), Vol. II., Kap. 32.

für ihn relevanten Einwände. – Und diese Forderung wird umso drängender, wenn wir uns erinnern, dass ein solches Verständnis nicht nur in besonderer Weise mit den Gehalten der Alltagspraxis konvergiert, sondern auch bereits eine theoretische Durcharbeitung erfahren hat.

- *Zum anderen* ist ebenfalls nicht zu sehen, dass sich in argumentativer Hinsicht ein schneller Sieg abzeichnet, wenn Parfit dieses Desiderat durch eine Adaption bereits bestehender Einwände beheben würde. So wurde an anderer Stelle dafür argumentiert, dass die klassischen ontologischen Einwände gegenüber dem alten Non-Naturalismus keineswegs so schlagkräftig sind, wie man auf den ersten Blick annehmen könnte.⁴³ Zugegeben: Es gibt natürlich eine Reihe von weiteren Herausforderungen für diesen Ansatz – in der Epistemologie, der Handlungstheorie und der Semantik. Mit Blick auf Parfit ist aber darauf hinzuweisen, dass ihm nicht alle Ressourcen der Kritik in der gleichen Weise zur Verfügung stehen. Man sollte nicht vergessen, dass der alte und der neue Non-Naturalismus abgesehen von ihrer Ontologie denkbar viele Ansichten teilen: dass normative Urteile wahrheitsfähig sind, dass einzige Urteile tatsächlich wahr sein können, dass sich wahre Urteile auf Tatsachen beziehen und dass sich diese Tatsachen nicht naturalisieren lassen. Wenn Parfit also eine Kritik des alten Non-Naturalismus anstrebt, müsste diese so beschaffen sein, dass sie nicht sprichwörtlich den Ast absägt, auf dem der neue Naturalist sitzt. Aus diesem Grund bietet sich daher für Parfit insbesondere eine vornehmlich ontologische Erwiderung an, die jedoch, wenn sie lediglich auf die klassischen Gegenargumente setzt –

43 Vgl. Rüter/Muders (i.V.), Abschnitt 2.

so wurde oben schon erwähnt –, nur geringe Aussichten auf Erfolg hat.

4. Einige Schlussbemerkungen

Der neue Non-Naturalismus vertritt die These, dass normative Wahrheiten in einem nicht-ontologischen Sinne existieren. Was aber könnte in diesem Zusammenhang „nicht-ontologische Existenz“ heißen und wie überzeugend sind die verschiedenen Interpretationen? Diese Doppelfrage wurde am Beispiel des wahrscheinlich prominentesten Exponenten dieser Theorien-Gruppe abgehandelt, am Beispiel der Theorie von Derek Parfit, wie sie in *On What Matters* und seinen daran anschließenden Beiträgen vertreten wurde. In dialektischer Hinsicht führte das durch insgesamt vier Explikationsversuche, die alle ihre Grundlage in Parfits Werk finden. Bei all diesen Versuchen stellte sich aber heraus, dass Parfit gegen verschiedene Adäquatheitskriterien verstoßen musste, die seinen Ansatz insgesamt fragwürdig erscheinen ließen.

Er drohte ...

- a) ... keine informative Erklärung von nicht-ontologischer Wahrheit zu liefern (\neq BI).
- b) ... die Kontrastklasse der robusten ontologischen Wahrheit zu eliminieren, was in einem offensichtlichen Konflikt zu seinem Ausgangsprogramm steht (\neq BK).
- c) ... seinen neuen Non-Naturalismus zugunsten eines alten Non-Naturalismus, Expressivismus oder Fiktionalismus aufzugeben (\neq BD).

Was bedeutet die Problematik für Parfits metaethisches Projekt, einen Wahrheits- und Tatsachenbegriff zu entwickeln, der ohne ontologischen „Ballast“ auskommt? Es bedeutet zunächst, dass es ihm *bisher* nicht gelungen ist, auf eine philosophisch

nachvollziehbare Weise zu erklären, was wir unter Entitäten zu verstehen haben, die zwar existieren, aber keine ontologischen Implikationen haben. Das muss aber nicht der Weisheit letzter Schluss sein. Auch Parfit bleiben weitere Möglichkeiten. Er kann grundsätzlich zwei Wege beschreiten:

1. Er könnte einen weiteren Versuch wagen, die intuitive Überzeugungskraft eines Konzepts von nicht-ontologischer Existenz darzulegen – eines, das freilich hinreichend informativ sein muss und zugleich distinktiv, um die Position von den oben genannten Alternativen in (b) und (c) abzugrenzen. Dass das jedoch kein einfaches Unterfangen ist, sollte die Auseinandersetzung mit Parfit mittlerweile gezeigt haben.
2. Parfit könnte die Kontraintuitivität seiner Idee einer nicht-ontologischen Existenzweise akzeptieren und im Rahmen einer dialektischen Auseinandersetzung zeigen, dass dieser *Malus* immer noch besser zu bewerten ist als die Schwierigkeiten der möglichen Alternativen. Diese globale Strategie blieb jedoch lediglich Ankündigung. So finden sich bei Parfit zahlreiche Argumente gegen den Expressivismus und gegen die naturalistischen Versionen des Realismus. Gegen den klassischen Non-Naturalismus, der ein ontologisch robustes Existenzkonzept von normativer Wahrheit vertritt, finden wir aber keine eigenständige Argumentation. Das ist umso bedauerlicher, wenn man sich die intuitive Überzeugungskraft dieses Ansatzes vergegenwärtigt, die auch in systematischer Hinsicht ihren Niederschlag in zahlreichen non-naturalistischen Theorien der Gegenwart gefunden hat.

Am Ende zeigt sich, dass Parfits moralphilosophisches Werk trotz seines beträchtlichen Umfangs noch eine gewichtige Lücke aufweist. Es fehlt eine überzeugende Beweisführung dafür,

dass wir alle wesentlichen Aspekte des alten Non-Naturalismus beibehalten können, ohne die ontologische „Zeche“ zahlen zu müssen. Um dieses Projekt erfolgreich durchzuführen, brauchen wir eine überzeugende Explikation des Begriffs der nicht-ontologischen Existenz – eine, die auf die Konvergenz mit der Alltagspraxis setzt, oder eine, die sich im umfassenden Theorienvergleich plausibilisieren lässt. Beides ist von Parfit bis dato nicht in hinreichender Weise berücksichtigt worden. Und das sind, wenn man seine exponierte Stellung im Lager des neuen Non-Naturalismus beachtet, keine allzu guten Nachrichten für *alle* Vertreter dieser Theoriengruppe.

Literatur

- Blackburn, Simon. 1984. *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Brandhorst, Mario. 2015. Der neue normative Realismus: einige kritische Fragen. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69, Nr. 3: 275–305.
- Cueno, Terence und Russ Shafer-Landau. 2014. The moral fixed points: new directions for moral nonnaturalism. *Philosophical Studies* 171, Nr. 3 (9. Januar): 399–443. <http://dx.doi.org/10.1007/s11098-013-0277-5>
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Dancy, Jonathan. 2000. *Practical Reality*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Dancy, Jonathan. 2013. Meta-ethics in the Twentieth Century. In: *Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, ed. von Michael Beaney, 729–49. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press.
- Enoch, David. 2011. *Taking Morality Seriously*. Oxford: Oxford Univ. Press.

- FitzPatrick, William. John. 2008. Robust Ethical Realism, Non-Naturalism and Normativity. In: *Oxford Studies in Metaethics*. Bd. 3. ed. von Russ Shafer-Landau, 159–205. Oxford: Oxford University Press.
- FitzPatrick, William. 2010. Ethical Non-Naturalism and Normative Properties. In: *New Waves in Metaethics*, ed. von Michael Brady, 7–35. Basingstoke: Palgrave.
- Gibbard, Allan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge: Harvard University Press.
- Halbig, Christoph. 2007. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heinrichs, Jan-Hendrik und Markus Rüter. Eine kurze Geschichte der Metaethik. In: *Grundkurs Metaethik*, ed. von Markus Rüter, Münster: mentis. (In Vorbereitung; liegt im Manuskript vor.)
- Hoesch, Matthias, Sebastian Muders und Markus Rüter, Hg. *Derek Parfit in der Diskussion*. Hamburg: Meiner. (In Vorbereitung, liegt im Manuskript vor.)
- Hurka, Thomas. 2003. Moore in the Middle. *Ethics* 113. Nr. 3: 599–628.
- Kramer, Matthew. 2009. *Moral Realism as a Moral Doctrine*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mackie, John. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- McDowell, John. 1985. Values and Secondary Qualities. In: *Morality and Objectivity*, ed. von Ted Honderich, 110–129. London: Routledge.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*. 2. Bde. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. *On What Matters III*. Oxford: Oxford University Press. (In Vorbereitung; liegt im Manuskript vor.)
- Rüter, Markus. 2013. *Objektivität und Moral. Ein ideengeschichtlich-systematischer Beitrag zur Realismusdebatte in der Metaethik*. Münster: mentis.
- Rüter, Markus. 2015. *Metaethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.

-
- Rütter, Markus und Sebastian Muders. 2014. Derek Parfits On What Matters. *Information Philosophie*. Nr. 36. Heft 2.
- Rütter, Markus und Sebastian Muders. Der nicht-realistische Kognitivismus – Einige Bemerkungen zu einem „neuen“ Projekt. In: *Die Philosophie von Derek Parfit in der Diskussion*, eds. von Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter. Hamburg: Meiner. (In Vorbereitung; liegt im Manuskript vor.)
- Scanlon, Thomas Michael. 2014. *Being Realistic About Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel. 2011. Introduction. In: *On What Matters*. 2. Bde. von Derek Parfit. Oxford: Oxford Univ. Press. S. XIX–XXXII.

Parfit und Kant über vernünftige Zustimmung¹

MARTIN STICKER, GÖTTINGEN / TRINITY COLLEGE DUBLIN

Zusammenfassung: Nach Parfit konvergieren die systematisch stärksten Versionen von Kantianismus, Regel-Konsequentialismus und Kontraktualismus in einer Triple Theory. Ich konzentriere mich auf eine der zentralen Schwierigkeiten, Kantianismus und Konsequentialismus zusammenzubringen: die Rolle von Zustimmung, welche ihren deutlichsten Ausdruck in Kants Zweck-an-sich-Formel findet. Ich zeige zunächst, wie die Einführung unparteilicher, nichtmoralischer Gründe, auf der viel Gewicht in Parfits Zustimmungsprinzip liegt, in einigen Fällen die Zweck-an-sich-Formel zu dem intuitiv richtigen Ergebnis führen kann. Anschließend wende ich mich kritisch gegen Parfit. Ich diskutiere zwei Einwände gegen Parfits Zustimmungsprinzip: Das Zustimmungsprinzip ist unterbestimmt und daher nicht relevant für die Fälle, die Kantianismus und Konsequentialismus unterscheiden. Zudem lässt das Zustimmungsprinzip, wie Parfit es versteht, mehr Instrumentalisierung zu, als Parfit selbst bereit ist einzuräumen.

Schlagwörter: Triple Theory, Zustimmung, Kantianismus, Konsequentialismus, Derek Parfit

1 Ich danke Matthias Hoesch und den anonymen Gutachtern der Zeitschrift für praktische Philosophie für zahlreiche Anmerkungen und Einwände zu einer früheren Version dieses Artikels. Ich habe eine frühere Version dieses Artikels auf der Konferenz: „Parfits *On What Matters* in der Diskussion“ an der Universität Frankfurt vorgestellt. Ich danke den Veranstaltern Philipp Schink und Achim Vesper sowie den Teilnehmern für Hinweise, Einwände und Diskussion.

In der Einleitung von *On What Matters* (OWM₁, xxxiii) bezeichnet Parfit Kant als den wichtigsten Moralphilosophen seit den alten Griechen. Zudem behauptet er später, dass „in the cascading fireworks of a mere forty pages [der *Grundlegung*, MS], Kant gives us more new and fruitful ideas than all the philosophers of several centuries. Of the qualities that enable Kant to achieve so much, one is inconsistency“ (OWM₁, 183). In *On What Matters* will Parfit aufzeigen, dass Kants Ethik, wenn man von dem absieht, was an ihr inkonsistent oder schlichtweg falsch ist, mit zwei anderen bedeutenden Ansätzen der Ethik, Konsequentialismus und Kontraktualismus, vereinbar sei. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich einen Aspekt von Parfits Versuch, Kantianismus und Konsequentialismus zu einem einheitlichen Prinzip bzw. einer neuen Theorie zu entwickeln, kritisch diskutieren: Die Idee, dass wir vernünftige Akteure (andere wie auch uns selbst) nie nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu behandeln haben. Diese Idee scheint in gegenwärtigen Debatten für viele Moralphilosophen der wichtigste Gedanke der kantischen Ethik zu sein,² und dementsprechend ist Parfits kritische Diskussion dieser Idee zentral für die Bewertung Parfits aus einer kantischen Perspektive.

Parfits ausführliche Diskussion der Zweck-an-sich-Formel beansprucht den Großteil von Band I, Teil 2 von OWM. Ich kann diese Diskussion nicht in ihrer Gänze behandeln und konzentriere mich auf Parfits Interpretation des *Zustimmungsprinzips*, welches verlangt, dass wir andere nicht auf eine Art und Weise behandeln, der sie nicht vernünftigerweise zustimmen können. Parfit selbst betont: „It is surprising that this

2 Siehe etwa Wood (1998, 165), der behauptet, dass die Zweck-an-sich-Formel „the greatest resonance with our culture’s moral consciousness“ habe. Parfit erklärt, dass das „requirement to respect all persons is one of Kant’s greatest contributions to our moral thinking“ (OWM₁, 233).

principle has been so little discussed. The principle has great appeal, and is worth considering as a separate moral idea, not merely as another way of stating Kant's Formula of Universal Law" (OWM1, 183). Vorliegender Aufsatz diskutiert die Bedeutung dieses Prinzips im Kontext von Parfits Versuch, wesentliche kantische Ideen in seine Theorie zu integrieren. An meiner Diskussion werden einige der zentralen Schwierigkeiten deutlich werden, Ethiken, welche Pflicht von der Autonomie und der Selbstzweckhaftigkeit des Akteurs her denken, mit konsequenzbasierten ethischen Ansätzen zu vereinigen.

In einem einführenden Teil möchte ich kurz erklären, was das Ziel der Diskussion von Kantianismus und Konsequentialismus in *On What Matters* ist sowie welche Funktion die Diskussion der Zweck-an-sich-Formel im Kontext von Parfits Projekt erfüllt. In einem zweiten Teil erläutere ich zunächst, wie Parfits Zustimmungsprinzip und seine Theorie unparteilicher, nicht-moralischer Gründe in einigen Fällen zeigen können, wie die Zweck-an-sich-Formel zu dem intuitiv richtigen Ergebnis führt. Dann erhebe ich zwei Einwände gegen Parfits Zustimmungsprinzip: Das Zustimmungsprinzip ist *unterbestimmt* und daher nicht relevant für die Fälle, die Kantianismus und Konsequentialismus unterscheiden. Zudem lässt das Zustimmungsprinzip, wie Parfit es versteht, *mehr Instrumentalisierung* zu, als Parfit selbst bereit ist einzuräumen. Das Ergebnis meiner Diskussion fällt kritisch aus gegenüber Parfits Versuch, Kantianismus und Konsequentialismus einander anzulehnen.

1.

Dieser einführende Abschnitt hat drei Ziele. Erstens stelle ich Parfits Theorie unparteiischer Gründe vor, da diese Form der Gründe von entscheidender Bedeutung für die Anwendung

des Zustimmungsprinzips ist. Zweitens werde ich die Rolle von tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten (*deep moral disagreements*) erläutern, da es eines der Hauptanliegen von Parfits Diskussion der Zweck-an-sich-Formel ist, solche Meinungsverschiedenheiten auszuräumen bzw. als lediglich scheinbare Meinungsverschiedenheiten zu entlarven. Ob ihm dies gelingt, stellt einen Prüfstein für Parfits Diskussion dar. Drittens werde ich einige einführende und kontextualisierende Bemerkungen zur Debatte um den kantischen Konsequentialismus hinzufügen und herausarbeiten, mit welchen Problemen sich Parfits Triple Theory konfrontiert sieht. Dies wird zu einer kritischen Diskussion des Parfit'schen Zustimmungsprinzips überleiten.

On What Matters stellt Parfits Versuch dar, eine objektivistische Theorie von Gründen zu etablieren und gegen subjektivistische Theorien zu verteidigen. Im Zuge seiner Diskussion von Gründen in OWM1 stellt Parfit drei Theorien vor, diese sind: (i) Rationaler Egoismus (*Rational Egoism*), eine Position, die behauptet, dass ich überwiegende Gründe habe zu tun, was am besten für mich selbst ist (was am besten meine Präferenzen oder Wünsche erfüllt); (ii) Vernünftige Unparteilichkeit (*Rational Impartialism*), eine Position, die behauptet, dass ich überwiegende Gründe habe zu tun, was unparteilich betrachtet das Beste ist; und (iii) den *Dualismus der praktischen Gründe*. Letztere Position geht auf Henry Sidgwick zurück und ist nach Parfit der Wahrheit am nächsten (OWM1, 131). Laut Parfits Weiterentwicklung dieses Dualismus, welcher in seiner Diskussion des Zustimmungsprinzips wichtig werden wird, habe ich oft hinreichende Gründe, sowohl das zu tun, was für mich persönlich das Beste ist, als auch das, was unparteilicherweise das Beste ist.

Interessanterweise glaubt Parfit, dass Vernünftige Unparteilichkeit in der Form von unparteiisch-vernünftigem Handlungskonsequentialismus (Impartial-Reason Act Consequentialism) ein externer Rivale der Moral sei („external rival to morality“, OWM1, 168) und nicht bereits eine moralische Position darstelle. Dies ist der Fall, da es dem unparteiisch-vernünftigen Handlungskonsequentialismus nicht darum geht, was *Pflicht* ist, sondern, wozu wir unparteiliche Gründe haben, d.h., es geht ihm um eine bestimmte Form der Gründe, nicht um Pflicht oder Moral. Parfit kontrastiert Vernünftige Unparteilichkeit sogar mit Moralischem Rationalismus (*Moral Rationalism*), einer Position, die behauptet, dass ich überwiegende Gründe habe, meine Pflicht zu tun. Es ist sehr wichtig für das Verständnis von Parfits Position, dass die Beförderung des unparteilichen Guten (Vernünftige Unparteilichkeit) und der Pflichterfüllung (Moralischer Rationalismus) nicht zusammenfallen. Ein Handlungskonsequentialist wie Sidgwick kann beispielweise unparteilich sein, wenn er gemäß seiner handlungskonsequentialistischen Überzeugungen handelt, muss aber nicht unbedingt ein moralischer Rationalist sein, da Handlungen, welche das unparteilich Gute befördern, moralisch verboten sein können.³ Wir werden auf die Spannung zwischen unparteilicher Gutheit und Moral noch ausführlich zu sprechen kommen.

3 Auf Seite 136 von OWM1 sagt Parfit klar, dass Handlungen falsch sein können, sogar wenn sie das unparteiliche Gute maximal befördern. Parfit will zeigen, dass es nicht darum geht, dass „ultimately matters [...] how well things go“ (OWM1, 26), da dies oft kontraintuitive Implikationen hätte. Siehe auch: „There are many Utilitarian acts to which some people could not rationally consent, and many non-Utilitarian acts to which everyone could rationally consent“ (OWM1, 191) sowie OWM1, Abschn. 63.

Als Teil seiner Ausarbeitung einer objektivistischen Theorie von Gründen will Parfit zeigen, dass es moralische Wahrheiten in einem robusten, nicht subjektabhängigen Sinn gibt.⁴ Seine *Triple Theory*, welche Parfit in Buch I von OWM entwickelt, kann als Antwort auf das verstanden werden, was er als das größte Problem einer objektivistischen moralischen Theorie sieht: tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten. Diese wären gegeben, wenn verschiedene Akteure ohne einem Missverständnis erlegen zu sein mit gleicherweise vernünftiger Berechtigung zu konfligierenden Ansichten über Pflicht oder Moral kämen. Wäre dies möglich, dann wäre dies ein starker Hinweis darauf, dass moralische Gründe von den persönlichen Präferenzen oder Einstellungen der Akteure abhingen, d.h. nur im Rahmen einer subjektivistischen Theorie richtig zu verstehen seien. Gegen einen möglichen Einwand, der sich aus tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten ergibt, will Parfit zeigen, dass es eine einheitliche moralische Theorie gibt, welche sich aus den systematisch stärksten Versionen von sich vermeintlich in Spannung miteinander befindenden Theorien ergibt.⁵

Damit sollte auch klar sein, was für Parfit in seiner Diskussion Kants auf dem Spiel steht. Parfit muss zeigen, dass zentrale Elemente des Kantianismus mit der plausibelsten Form des Konsequentialismus vereinbar sind. Andernfalls könnte es der Fall sein, dass es keine moralischen Wahrheiten *simpliciter* gibt, sondern bestenfalls Wahrheiten innerhalb bestimmter

4 Parfit legt sich nicht darauf fest, dass jeder, der eine objektivistische Grundtheorie vertritt, auch annimmt, dass es moralische Wahrheiten in einem nicht subjektabhängigen Sinne gibt. Diese Annahme, wenn sie begründet werden kann, stärkt aber den Objektivismus bzw. stellt ein Problem für den Subjektivismus dar.

5 Siehe OWM2, 155: „*In trying to combine these different kinds of moral theory, my main aim was not to find a supreme principle, but to find out whether we can resolve some deep disagreements*“.

Theorien. Moralische Wahrheit wäre dann möglicherweise davon abhängig, ob ein Akteur lieber Kantianer oder Konsequentialist ist bzw. ob er kantische oder konsequentialistische Intuitionen oder Überzeugungen hat. Laut Parfit gäbe es damit gar keine moralischen Wahrheiten mehr und eine Form des Nihilismus wäre die einzig angemessene Position.

Parfits Strategie besteht oftmals darin, eine Position oder ein Prinzip vorzuführen und dann mit Einwänden, wie etwa gegenläufigen Intuitionen bezüglich spezifischer Anwendungsfälle, zu konfrontieren und anhand dieser Einwände weiterzuentwickeln. Die avancierteste Version dieser Position oder dieses Prinzips schlägt schließlich in eine andere Position um oder fällt mit dieser zusammen. Parfits zeitweise quasi-dialektische Vorgehensweise macht es schwer herauszufinden, was Parfit selbst über die Ideen eines Objektivismus und des Prinzips der Triple Theory hinaus eigentlich vertritt und was er nur auf dem Weg zu diesen Resultaten annimmt und diskutiert.

Diese Schwierigkeit ist reflektiert in der Frage, welche Rolle Parfits Diskussion der Zweck-an-sich-Formel in OWM, Band I, Teil 2 eigentlich spielt. In Teil 1 stellt Parfit die wichtigsten Grundgedanken seines Objektivismus vor und entwickelt sein begriffliches Instrumentarium und in Teil 3 diskutiert er Kandidaten für oberste Moralprinzipien und führt verschiedene dieser Prinzipien auf ein einheitliches Prinzip zurück. In Teil 2 diskutiert Parfit Prinzipien oder Ideen, welche sich nicht als Kandidat für das oberste Moralprinzip eignen, welche aber dennoch für eine erfolgreiche Vereinigung der obersten Prinzipien in Teil 3 abgehandelt werden müssen. Parfit betont, dass wir gute Gründe haben, eine Form des Zustimmungsprinzips zu akzeptieren:

in most cases, it is wrong to act in ways to which anyone could not rationally consent. When our acts would affect many people, and there is only one possible act to

which everyone could rationally consent, this fact gives us a strong reason to act in this way, and may be enough to explain why such acts are morally required. And on some plausible assumptions, the Consent Principle could never go astray, by requiring acts that are wrong for other reasons, or condemning acts that are required (OWM1, 211).⁶

Das Zustimmungsprinzip in seiner entwickelten Form ist, laut Parfit, einer der tragfähigsten Bestandteile von Kants Theorie. Es verdient damit Diskussion als ein eigenständiges Moralprinzip. Auch wenn Parfit das Zustimmungsprinzip letztlich nicht weiterentwickelt und er sich in OWM3 auf die universale Gesetzesformel stützt, sollte die Bedeutung von Parfits Diskussion der Zweck-an-sich-Formel nicht unterschätzt werden. Das Zustimmungsprinzip ist bedeutsam für Parfit, da er sicherstellen muss, dass sich Zustimmung als Teil einer Ethik mit Prinzipien, die konsequentialistisch in einem weiten Sinne sind, lesen lässt. Parfit will in OWM2 zeigen, dass die Zweck-an-sich-Formel Kantianismus und Konsequentialismus nicht unvereinbar macht, bzw. er will ausräumen, was als das größte Problem einer Vereinigung von Kantianismus und Konsequentialismus gesehen werden kann, nämlich dass Kantianer Ethik von der Autonomie und der Würde des Subjekts her denken, Konsequentialisten hingegen von einem unparteilichen Guten, welches zu befördern ist. Dementsprechend sind Konsequentialisten tendenziell bereit, ein Individuum um der Beförderung eines unparteilichen Guten willen zu instrumentalisieren, wo-

6 Parfit äußert sich allerdings gelegentlich auch skeptisch bezüglich dieses Prinzips: „The Consent Principle cannot, however, be what Kant was trying to find: the supreme principle of morality. Some acts are wrong even though everyone could rationally consent to it“ (OWM1, 211).

hingegen Kantianer ein strenges Instrumentalisierungsverbot annehmen.

Für Parfits Vorhaben einer einheitlichen Theorie ist es entscheidend, ob er tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten in Fällen, in denen plausible Versionen von Kantianismus und Konsequentialismus in ihren Urteilen auseinanderzufallen scheinen, ausräumen kann. Entsprechend Parfits Anliegen und der Funktion von Teil 2 für dieses Anliegen können wir daher sagen, dass Parfits Diskussion der Zweck-an-sich-Formel dann und nur dann ein Erfolg ist, wenn er ein Prinzip – oder eine Position – entwickelt, das die Möglichkeit von tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten, welche sich aus den in OWM2 diskutierten moralischen Problemfällen ergibt, plausibel verneinen kann.

Parfits Idee, dass zentrale Elemente des Kantianismus und Formen des Konsequentialismus miteinander vereinbar sind, findet sich nicht erstmals in *On What Matters*. Richard Hare (1993) argumentiert beispielsweise für die Möglichkeit eines kantischen Utilitarismus, und David Cummiskey (1990, 588) behauptet, Kant „actually provides support for a form of normative consequentialism“ (vgl. auch Cummiskey 1996). Oft ist die Grundidee einer Verbindung von Kantianismus und Konsequentialismus, dass Kants Ethik eine fruchtbare Moralphsychologie, Metaethik und Moralbegründung enthält, dass seine moralischen Prinzipien in manchen konkreten Fällen aber kontraintuitive Resultate haben und daher durch konsequenzsensitivere Prinzipien ersetzt werden sollten bzw. Handlungsfolgen auf der Ebene konkreter Verpflichtungen stärker in Kants Theorie integriert werden müssen.⁷

7 Cummiskey (1990, Abschn. 2) unterscheidet ausdrücklich zwischen einem Konsequentialismus auf Ebene der Normen und einem Konse-

Die Debatte um die Möglichkeit eines kantischen Konsequentialismus hat eine Reihe von wichtigen Unterschieden zwischen Kantianismus und Konsequentialismus aufgezeigt. Dazu gehören die Fragen, wem gegenüber wir Pflichten haben oder was der moralische Status von vernunftlosen, leidensfähigen Wesen ist, ob es Pflichten gegen sich selbst gibt und was deren Rolle ist, wie unparteilich Moral sein darf und muss, was das Objekt ethischer Evaluationen ist (Folgen, Handlungen, Regeln oder Maximen) und was die Rolle moralischer Motivation ist.⁸ Zwei Streitpunkte sind für vorliegenden Aufsatz von besonderem Interesse:

(i) *Können Pflichten die Befolgung des Guten einschränken?* Einer der Hauptgründe, warum Kants Ethik vielen zeitgenössischen PhilosophInnen attraktiv erscheint, ist die in ihr entfaltete Idee, dass wir bestimmte Handlungen nie ausführen dürfen, ungeachtet ihrer Konsequenzen. Diese Verbote speisen sich bei Kant aus zwei Quellen: Zum einen sind für Kant vernünftige Wesen nie wie bloße Sachen zu behandeln und dürfen daher nicht instrumentalisiert werden. Zum anderen glaubt Kant, dass sogenannte „strenge Pflichten“, welche sich daraus ergeben, dass eine Maxime nicht ohne Widerspruch im Denken universalisiert werden kann, gegenüber sogenannten „weiten Pflichten“, welche sich daraus ergeben, dass eine Maxime nicht als universalisiert gewollt werden kann, Priorität genießen (vgl. IV: 424). Aus dieser Priorität folgt, dass es Dinge gibt, die wir niemals tun dürfen – etwa Versprechen brechen –, sogar wenn

quentialismus auf Ebene der Begründung dieser Normen. Laut Cummiskey ist Kant nur in ersterem Sinn ein Konsequentialist.

8 Siehe Hoesch, Sticker (im Erscheinen) für eine Diskussion einiger dieser Aspekte. Die meisten dieser Aspekte werden auch von Timmermann (2005) diskutiert. Er vertritt die Auffassung, dass Kants Theorie „essentially anti-utilitarian“ und „incompatible with any recognisably consequentialist ethical theory“ (2005, 244) sei.

dies durch eine weite Pflicht – etwa der Pflicht, den Armen zu helfen – geboten scheint. Konsequentialistische Theorien hingegen betonen typischerweise den Typ von Pflichten, den Kant als ‚weite Pflichten gegen andere‘ bezeichnet.⁹

(ii) *Was ist die Quelle unserer Pflichten?* Auch wenn viele der Handlungen, die Kantianismus und Konsequentialismus vorschreiben, dem Inhalt nach zusammenfallen würden, so sind die Gründe, weshalb sie jeweils vorgeschrieben sind, doch sehr verschieden.¹⁰ Konsequentialisten denken in der Regel, dass wir das Glück oder Wohlergehen aller anstreben sollen, *weil* Glück/Wohlergehen das wichtigste Gut ist. Für Kant sollen wir das Glück aller dagegen nicht primär deshalb befördern, weil es ein basales oder unbedingtes Gut wäre. Vielmehr sei der Grund, warum wir Glück befördern sollen, dass wir andere als Selbstzwecke behandeln müssen, und dazu gehört, dass wir anderen helfen, ihre jeweiligen Zwecke zu erreichen bzw. wir uns deren Zwecke zu eigen machen. Moralische Prinzipien und die Autonomie vernünftiger Akteure sind dem Wert von Glück vorgelegt, bedingen diesen und können ihn einschränken. Konsequentialisten würden Kantianern sicherlich zustimmen, dass es (außer in besonderen Einzelfällen) verboten ist, Akteure für eigennützige Zwecke und zu deren Schaden zu gebrauchen. Der entscheidende Unterschied zwischen Kantianern und Konsequentialisten besteht daher darin, dass Letztere kein strenges Verbot

9 In diesem Sinne kritisiert Timmermann (2005, 250), dass Hare alle Pflichten, die nicht den weiten Pflichten gegen andere zuzuordnen sind, vernachlässigt. Siehe auch Dean (2000, 30), der sich kritisch mit Cummiskeys kantischem Konsequentialismus auseinandersetzt.

10 Timmermann (2005) sieht das Hauptargument gegen einen kantischen Konsequentialismus darin, dass aus der Tatsache, dass zwei ethische Theorien in Bezug auf manche konkreten Fälle zu identischen Ergebnissen kommen, nicht geschlossen werden darf, dass sich diese Theorien gleichen. Vgl. auch Hill (2012, 306).

anerkennen, Akteure für die Beförderung des unparteilichen *Guten* zu opfern oder zu schädigen.¹¹ Es ist ein wichtiger Aspekt des kantischen Instrumentalisierungsverbots, dass sich für den Kantianer das Instrumentalisierungsverbot aus dem besonderen Status des autonomen moralischen Akteurs ergibt bzw. auf diesem gegründet ist. Dies ist wichtig, da es sich als eines der Probleme von Parfits Konzeption herausstellen wird, dass bei ihm der Zusammenhang zwischen Instrumentalisierung, dem Zustimmungsprinzip und Akteurschaft unklar bleibt und sehr lose ist.

2.

Nach diesen einführenden Bemerkungen gehe ich nun zu einer kritischen Evaluation des Zustimmungsprinzips über und erläutere zunächst, warum dieses Prinzip in manchen Situationen eine fruchtbare Weiterentwicklung kantischer Gedanken darstellt. Anschließend wende ich mich zwei Kritikpunkten zu: Das Zustimmungsprinzip ist unterbestimmt und daher nicht relevant für die Fälle, die Kantianismus und Konsequentialismus unterscheiden. Zudem lässt das Zustimmungsprinzip, wie Parfit es versteht, mehr Instrumentalisierung zu, als Parfit selbst bereit ist einzuräumen.

Kants Zweck-an-sich-Formel des KI,¹² welche den Status des vernünftigen Akteurs als eines Subjekts, das nicht instrumentalisiert werden darf, zum Ausdruck bringt, hat bekanntermaßen zwei Bestandteile. Sie verlangt zum einen, dass wir an-

11 Morgan (2009, 20) sieht einen Hauptvorteil Kants gegenüber dem Konsequentialismus darin, dass für Kant ein vernünftiges Subjekt kein „instrument of impersonal good-making“ sei.

12 „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (IV: 429.10–12).

dere niemals nur als Mittel behandeln und, zum anderen, dass wir sie immer auch als Zweck behandeln. Parfit diskutiert die beiden Bestandteile getrennt und ich werde mich auf Letzteren konzentrieren. Die Hauptidee, welche Parfit bezüglich der Behandlung anderer als Zweck diskutiert, ist das *Zustimmungsprinzip*:

It is wrong to treat anyone in any way to which this person could not rationally consent (OWM1, 181).

Wie das Zustimmungsprinzip, laut seiner Theorie, funktioniert, zeigt Parfit am Beispiel *Earthquake*:

Earthquake, two people, *White* and *Grey*, are trapped in slowly collapsing wreckage. I am a rescuer, who could prevent this wreckage from either killing White or destroying Grey's leg (OWM1, 185).

Für den Kantianer ist dieser Fall unterbestimmt, da für ihn nur klar ist, dass ich helfen muss – zumindest solange man nicht stipuliert, dass ich versprochen habe, etwas zu tun, was mir keine Zeit zum Helfen lässt, oder sogar versprochen habe, nie zu helfen.¹³ In einer Situation, in welcher nur entweder das Retten von Whites Leben oder von Greys Bein möglich ist, steht der Kantianer vor der Schwierigkeit, dass das Prinzip, andere als Zweck an sich zu behandeln, nicht mehr weiter spezifizieren kann, *wem* geholfen werden soll. Der Kantianer kann – zumindest im Rahmen der Zweck-an-sich-Formel¹⁴ – nicht unmit-

13 Versprechen zu halten ist, laut Kant, eine strenge Pflicht, helfen eine weite, und erstere Pflichten haben immer Vorrang. Dies kann ganz eigene Probleme für den Kantianismus kreieren, welche ich hier nicht diskutieren kann.

14 Selbst wenn andere Formeln des KI eine klare Lösung vorgäben, stünde der Kantianer damit vor dem Problem, dass er Kants Behauptung,

telbar an die besseren Folgen appellieren, welche das Retten von Whites Leben anstelle von Greys Bein voraussichtlich mit sich bringen würde. Es ist ja gerade einer der entscheidenden Punkte der Zweck-an-sich-Formel, dass sie gewisse Handlungen oder Unterlassungen verlangt aufgrund des Status eines Akteurs als Selbstzweck und unabhängig von den Folgen, welche diese hätten. Steht der Kantianer hier deshalb vor einem moralischen Dilemma, obwohl Kant die Möglichkeit solcher Dilemmata bestreitet?¹⁵ Immerhin können doch sowohl White wie auch Grey meine Hilfe fordern, bzw. beide könnten meiner unterlassenen Hilfe die Zustimmung verweigern. Was das Helfen Whites intuitiv vernünftiger macht, sind scheinbar lediglich die vorhersehbaren Folgen.

Parfits Lösung des Problems basierend auf dem Zustimmungsprinzip ist zumindest für *Earthquake* bestechend. Zwar wäre es für Grey besser und würde seine Wünsche oder Präferenzen besser erfüllen ihn zu retten, das Retten von White ist aber unparteilich besser („make things go in a way that would be impartially better“, OWM1, 186). Parfit weist darauf hin, dass es ihm um *informierte* Zustimmung geht. Er setzt daher voraus, dass die Betroffenen die relevanten Fakten insbesondere in Bezug auf die Folgen der Handlung kennen (OWM1, 184). Laut dem Dualismus der praktischen Gründe hat Grey in *Earthquake* hinreichende parteiliche Gründe, zu verlangen, dass er gerettet wird, weil dies besser für *ihn* ist, wie auch hinreichende unparteiliche Gründe, zu verlangen, dass White gerettet wird, da dies die *unparteilicherweise* bessere Wahl ist. Grey hat sowohl hinreichende Gründe, seine eigene Rettung als auch Gründe,

dass die verschiedenen Formeln äquivalent seien (IV: 436.8–9), zurückweisen müsste.

15 Siehe Kant (VI: 224) und Timmermann (2013).

die Rettung Whites zu fordern und diesen zuzustimmen. White hingegen hat hinreichende parteiliche Gründe, zu verlangen, dass ich *ihn* rette, da es für ihn *selbst* besser wäre, gerettet zu werden, sowie hinreichende unparteiliche Gründe, zu verlangen, dass ich ihn rette, da dies *unparteilicherweise* die bessere Wahl ist. Die einzige Option, der *beide* vernünftigerweise zustimmen können oder zu der beide hinreichende Gründe haben, ist, dass Whites Leben gerettet wird (da White keine hinreichenden Gründe hat zuzustimmen, dass Grey gerettet wird).¹⁶

Parfits Lösung ist kantisch, insofern er das Problem in *Earthquake* nicht einfach als eines von Folgenabschätzungen betrachtet, sondern als eine Frage der praktischen Vernunft. Es geht darum, wozu die von einer Handlung betroffenen Akteure hinreichende Gründe haben zuzustimmen. Dies macht *Earthquake* zu einer Frage der praktischen Vernunft in zwei Hinsichten: Erstens macht es die Frage zu einer, die durch *Gründe* beantwortet werden muss. Zweitens macht es die Frage zu einer, die mit Verweis auf die vernünftigen Vermögen von Akteuren zuzustimmen und Zustimmung zu verweigern und die Achtung vor diesen Vermögen zu beantworten ist. Konsequenzen spielen für diese Frage eine Rolle, da sie ausschlaggebend dafür sind, wie die Dinge unparteilicherweise am besten sind. Parfit zeigt

16 Parfit demonstriert dies auch an einem Fall, den er „*Lifeboat*“ nennt: „I am stranded on one rock, and five people are stranded on another. Before the rising tide drowns all of us, you could use a lifeboat to save either me or the five. We are all young, and would lose as much in dying“ (OWM1, 186). Ich habe selbstinteressierte Gründe, dass ich der eine bin, der gerettet wird, aber unparteiliche Gründe, dass die fünf gerettet werden, die fünf haben sowohl selbstinteressierte Gründe als auch unparteiliche Gründe, dass sie gerettet werden. Die einzige Option, zu der wir alle vernünftigerweise zustimmen können, ist, dass die fünf gerettet werden. Parfit betont, dass es in *Earthquake* wie auch *Lifeboat* keinen Unterschied mache, ob die Akteure *de facto* Zustimmung verweigern, solange sie rational zustimmen könnten (OWM1, 192).

hier eine Möglichkeit auf, wie Kantianer Konsequenzen in ihr Denken einbeziehen können: Konsequenzen entscheiden über das unparteiliche Gute und dieses hat einen Einfluss darauf, wozu Akteure vernünftigerweise zustimmen können.

Natürlich wäre hier zu fragen, ob Parfits Interpretation von Kants Zweck-an-sich-Formel exegetisch überzeugend ist. Als Textbeleg dafür, dass das Zustimmungsprinzip eine textlich korrekte Rekonstruktion der Zweck-an-sich-Formel ist, weist Parfit auf IV: 429.33–430.1 hin: „Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten.“ Kant selbst spricht hier von Zustimmung als einem wichtigen Kriterium zur Anwendung seiner Formel. Zudem ist Parfits Lesart gegenwärtig sehr verbreitet. Als prominente Vertreter dieser manchmal *possible consent interpretation* genannten Deutung der Zweck-an-sich-Formel nennt Parfit O’Neill (1989), Hill (1992) und Korsgaard (1996). In seiner Diskussion befasst sich Parfit mit gegenwärtigen Kantianern, welche der *possible consent interpretation* anhängen, ähnlich eingehend wie mit Kant. Parfits kritische Diskussion dieses Prinzips ist damit in jedem Fall eine Diskussion einer wichtigen Strömung im gegenwärtigen Kantianismus. Ich möchte im Folgenden offenlassen, ob es andere textlich und systematisch plausible Interpretationen der Zweck-an-sich-Formel gibt, und ich werde im Folgenden die Zweck-an-sich-Formel im Sinne einer *possible consent interpretation* diskutieren. Dies ist natürlich bereits ein großes Zugeständnis an Parfit.

Bevor ich zu einer kritischen Diskussion des Zustimmungsprinzips übergehe, möchte ich noch festhalten, dass zumindest im Rahmen der *possible consent interpretation* Parfit eine wichtige Weiterentwicklung der kantischen Formel bietet.

Kant selbst kann *Earthquake* nicht auf die von Parfit vorgeschlagene Art lösen, da Kant nur reine praktische (moralische) Vernunft, und nichtmoralische (parteiliche) empirische praktische Vernunft kennt. Kant identifiziert jegliche nichtmoralische praktische Vernunft mit Zweckrationalität im Dienste des Eigeninteresses.¹⁷ Er denkt, dass Unparteilichkeit nur in der Form von moralischen Kriterien wie dem kategorischen Imperativ zu haben sei. Parfit führt dagegen eine dritte Option ein: nichtmoralische unparteiliche Vernunft oder die Position der Vernünftigen Unparteilichkeit. Diese zielt auf das, was von einer unparteilichen Perspektive aus die besten Folgen hätte. Parfit hinterfragt Kants angeblich erschöpfende Dichotomie zwischen moralischer Vernunft und parteilicher Selbstliebe und erweitert sie um eine dritte Option. Diese dritte Option ist eine Kategorie, die für Kantianer von genuinem Interesse sein kann. Unparteiliche (nichtegoistische), nichtmoralische Gründe können zumindest in den Fällen, in denen das unparteiliche Gute und unsere moralischen Intuitionen zusammenfallen, helfen, den Zustimmungsgedanken anzuwenden. Diese Kategorie von Gründen verdient, denke ich, eine weitergehende Untersuchung bezüglich ihres möglichen systematischen Stellenwerts für die kantische Philosophie und für den Kantianismus.

17 „Alle materiale praktische Principien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ (V: 22.6–8, siehe auch V: 34.2–11, 35.7–11). Es ist hier nicht klar, ob das allgemeine Prinzip der Selbstliebe und eigene Glückseligkeit zwei verschiedene Prinzipien sind. Kant scheint zu denken, dass sie ein und dasselbe Prinzip unter verschiedenen Namen sind. Dann wäre aber unparteilicher Konsequentialismus, dem es um das Gesamtwohl geht, kein materiales Prinzip, da diese Theorie nicht im Dienste der eigenen Glückseligkeit des Akteurs steht.

Bis hierhin scheint es, dass Parfit Kant fruchtbar weiterentwickelt, indem er zeigt, wie das Zustimmungsprinzip in Fällen wie *Earthquake* intuitiv richtige Resultate ergibt. Wir haben aber bislang noch nicht die entscheidenden Fälle angesprochen, in denen ein Akteur für die Beförderung eines unparteilichen Guten instrumentalisiert wird. Dies sind die Fälle, von denen gemeinhin angenommen wird, dass sie tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten zwischen Kantianern und Konsequentialisten konstituieren können.

Parfits Diskussion nimmt eine überraschende Wendung, wenn er auf diese Fälle zu sprechen kommt.

Means, White and Grey are trapped in slowly collapsing wreckage. Though White's life is threatened, Grey is in no danger. I could save White's life, but only by using Grey's body as a shield, without Grey's consent, in some way that would destroy her leg. (OWM1, 201)

Man könnte denken, dass Parfit in *Means* wie in *Earthquake* vorschlägt: White hat parteiliche und unparteiliche Gründe zuzustimmen, dass er auf Kosten von Greys Bein gerettet wird, da dies für ihn selbst sowie unparteilicherweise besser wäre, während Grey nur parteiliche Gründe hat, sich nicht zur Rettung Whites instrumentalisieren zu lassen. Damit ist Whites Rettung auf Kosten von Greys Bein die einzige Option, zu der beide vernünftigerweise zustimmen können. Parfit glaubt jedoch, dass es in *Means* moralisch falsch wäre, White auf Kosten von Grey zu retten und er behauptet:

We all have sufficient reasons, I believe, to consent to someone's failing to benefit us, even when this benefit would be as great as the saving of our life, if this way of benefiting us would wrongly injure someone else. (OWM1, 202)

Wir haben nun drei Dinge, auf die wir achten müssen, wenn wir über Zustimmung reden: selbstinteressierte Gründe, unparteiliche Gründe, deontologische Gründe. Letztere ergeben sich daraus, dass etwas moralisch falsch ist.¹⁸

Ich werde nun zwei Einwände gegen Parfits Zustimmungsprinzip diskutieren. Ich werde argumentieren, dass das Zustimmungsprinzip (i) zu *unterbestimmt* und daher nicht relevant für die Fälle ist, die Kantianismus und Konsequentialismus unterscheiden. Es kann daher nicht dazu dienen zu zeigen, dass keine tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten existieren. Zudem (ii) lässt das Zustimmungsprinzip, wie Parfit es versteht, mehr Instrumentalisierung zu, als er selbst bereit ist einzuräumen. Das Zustimmungsprinzip hat Implikationen, denen er selbst nicht zustimmen würde.

Problem 1: Unterbestimmtheit

Selbst wenn die Rettung von White moralisch falsch wäre, hieße dies doch nur, dass White und Grey *beide* hinreichende Gründe hätten zuzustimmen, dass White nicht auf Kosten von Grey gerettet wird. Es ist aber weiterhin der Fall, dass Grey und White auch hinreichende Gründe haben, einer Behandlung Greys zuzustimmen, welche White das Leben rettet und Grey instrumentalisiert, da dies *unparteilicherweise* immer noch das Beste wäre. Das Zustimmungsprinzip ist unterbestimmt: Beide Akteure haben sowohl hinreichende Gründe, der Rettung Whites

¹⁸ Parfit hat diese Wendung in OWM1, Abschn. 26, bereits angedeutet, wenn er das Zustimmungsprinzip vom Handlungutilitarismus absetzt. Es ist laut Parfit nicht der Fall, dass das Zustimmungsprinzip immer mit dem zusammenfällt, was unparteilich am besten ist: „There are many Utilitarian acts to which some people could not rationally consent“ (OWM1, 191). Problem 2 wird zeigen, dass dies möglicherweise nicht richtig ist bzw. es keinen prinzipiellen Grund gibt, warum dem nach Parfit so sein sollte.

zuzustimmen, als auch, diese abzulehnen. Es scheint, dass das Zustimmungsprinzip die Rettung Whites auf Kosten von Grey gleichermaßen vernünftigerweise verbietet wie fordert.

Situationen, in denen das Zustimmungsprinzip unterbestimmt ist, sind potentiell weit verbreitet. Sie tauchen immer dann auf, wenn es unparteilicherweise besser wäre zu ϕ en, aber ϕ en (intuitiv) moralisch verboten ist (z.B. weil wir Akteure als reines Mittel behandeln oder auf moralisch nicht vertretbare Weise schädigen). Dies sind aber genau die Fälle, die für die Debatte zwischen Kantianismus und Konsequentialismus interessant sind, da Kantianer und Konsequentialisten hier unterschiedliche Urteile abgeben würden. Gemäß der negativen Funktion von OWM2, Schwierigkeiten für eine Vereinigung von Kantianismus und Konsequentialismus auszuräumen, bräuchten wir ein Prinzip für diese Fälle, das beide Positionen, insofern sie vertretbar sind, zufriedenstellt. Dies wäre ein Prinzip, welches uns sagt, in welchen Fällen und warum die eine Position und in welchen die andere recht hat. Parfits Prinzip scheint aber zu implizieren, dass wir hier vor einem Problem stehen, in dem beide Optionen gleichermaßen (un)vernünftig sind. Parfit selbst scheint nicht zu denken, dass das Zustimmungsprinzip im Fall von *Means* unterbestimmt ist, sondern klare Resultate vorgibt.¹⁹ Dies ist aber nicht der Fall, wenn wir Parfits Theorie ernst nehmen. Das Problem der Unterbestimmtheit wird dann besonders deutlich, wenn wir uns vor Augen führen, dass es eine Schwelle der Geringfügigkeit geben muss, welche es moralisch vertretbar macht, Grey zur Rettung Whites auch gegen Greys

19 Parfit erklärt gegen den Einwand, dass das Zustimmungsprinzip in *Means* eine moralisch falsche Handlung verlangt: „But this principle would not, I believe, require this act“ (OWM1, 202). Das Zustimmungsprinzip würde zumindest nicht verlangen, dass wir Grey instrumentalisieren. Es scheint aber, dass das Prinzip dies sowohl verlangt wie auch verbietet.

Willen zu benutzen. Was, wenn Grey sein Bein nicht verliert, sondern nur schwere Schmerzen erleidet? Was, wenn Grey nur leichte Schmerzen oder nur ein leichtes Unwohlsein erleidet? Ein adäquates Prinzip müsste uns helfen zu beurteilen, wann in diesen Fällen keine moralisch verbotene Instrumentalisierung vorläge.

Parfits zentrales Anliegen ist es, die Möglichkeit von tiefen moralischen Meinungsverschiedenheiten auszuräumen bzw. zu zeigen, dass unsere Antworten auf schwierige moralische Fälle nicht davon abhängen, ob wir Kantianer oder Konsequentialisten (oder Kontraktualisten) sind, solange wir eine systematisch vertretbare Form dieser Theorien akzeptieren. Tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten scheinen aber durch Parfits Interpretation der Zweck-an-sich-Formel gerade nicht ausgeräumt oder gelöst. Konsequentialisten würden sich in *Means* doch vermutlich auf unparteiliche Gründe für Zustimmung berufen und Kantianer auf deontologische Gründe, Zustimmung zu verweigern. Beide Seiten würden behaupten, die gewichtigere Art von Gründen auf ihrer Seite zu haben. Es ist nicht zu sehen, wie Parfits Zustimmungsprinzip hier einen der zentralen Streitpunkte zwischen Konsequentialisten und Kantianern lösen kann. Anders ausgedrückt: Wenn wir bei Parfits erstem Schritt stehen bleiben, der Einführung unparteilicher Gründe, gewinnen in Zweifelsfällen der Art, wie wir sie diskutiert haben, immer die Konsequentialisten, da wir immer hinreichende Gründe haben, Handlungen zuzustimmen, welche das unparteiliche Gute befördern. Der zweite Schritt, die Einführung deontologischer Gründe, führt hingegen in einen Zustand, in dem sich die entscheidenden Streitfälle nicht vernünftigerweise lösen lassen und in dem tiefe Meinungsverschiedenheiten offenbar werden.

Parfit könnte nun Folgendes erwidern: Das Problem der Unterbestimmtheit, wie gerade beschrieben, ergibt sich nur

dann, wenn das, was den Kantianer dazu veranlassen würde, ein anderes Urteil als der Konsequentialist zu fällen, sich *aus einer Anwendung des Zustimmungsprinzips ergeben muss*. Mit anderen Worten, das Problem der Unterbestimmtheit setzt voraus, dass die Instrumentalisierung von Grey falsch sei, *weil* es gewisse Arten behandelt zu werden gibt, denen vernünftige Wesen nie vernünftigerweise zustimmen können. In diesem Falle wäre es in der Tat so, dass es nicht klar ist, dass Instrumentalisierung in *Means* verboten ist. Zusammen mit unparteilichen Gründen hätten wir dann nämlich die Situation, dass beide Akteure vernünftigerweise beiden Optionen (der instrumentalisierenden wie auch der nichtinstrumentalisierenden) zustimmen können wie auch vernünftigerweise Zustimmung verweigern können.

Möglicherweise meint Parfit dies aber gar nicht. Nach einer alternativen Interpretation *kommt die Falschheit von Instrumentalisierung extern zum Zustimmungsprinzip hinzu, nachdem dieses angewendet wurde*, und übertrumpft dessen Ergebnis.²⁰ Dann hätte Instrumentalisierung letztlich nichts mit dem Zustimmungsprinzip zu tun, was zunächst einmal gängigen Arten über Instrumentalisierung nachzudenken zuwiderliefe.²¹ Zudem würde diese Interpretation Parfit auf eine starke

20 Parfit sagt explizit, dass das Zustimmungsprinzip „claims to describe only one of the facts that make acts wrong. So, when this principle does not condemn this way of saving White’s life, it does not thereby *permit* this act, by implying that this act is morally permitted“ (OWM1, 203). Instrumentalisierung könnte also etwas sein, dass Handlungen ganz unabhängig von Zustimmung falsch machen kann.

21 Siehe z.B. O’Neill (1989, 113): „An agent treats another merely as a means and thus wrongly if in his treatment of the other the agent does something to which the other cannot consent“, und Korsgaard (1996, 139): „The question whether another can assent to your way of acting can serve as a criterion for judging whether you are treating her as a mere means“.

Vorrangigkeit moralischer Gründe festlegen, und zwar nicht nur einer Vorrangigkeit von moralischen Gründen vor Eigeninteresse, sondern auch vor *unparteilichen* Gründen. Er würde behaupten, dass, wozu auch immer Akteure vernünftigerweise ihre Zustimmung geben können, es nicht vernünftig sei, Akteure entsprechend zu behandeln, wenn moralische Gründe, die sich aus einem Instrumentalisierungsverbot oder anderen Faktoren ergeben, dagegensprechen. Es ist aber nicht klar, dass, wenn Grey seine vernünftige Zustimmung zur Rettung Whites geben würde, es insgesamt unvernünftig wäre, White auf Kosten Greys zu retten, da moralische Gründe dagegensprechen und diese in jedem Fall überwiegen. Wir würden vermutlich nicht denken, dass es eine moralisch verbotene Instrumentalisierung von Grey darstellt und unvernünftig wäre, White auf Kosten von Grey zu helfen, wenn Grey sich im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte dazu entschieden hat, dass White auf Kosten seines eigenen Beins gerettet werden soll.²² Es scheint inadäquat, in *Means* Instrumentalisierung von Zustimmung zu lösen und als einen Faktor zu be-

22 Parfit erkennt explizit an, dass manche Situationen aktuelle Zustimmung erfordern, bzw. vernünftige Zustimmung erfordern kann, dass aktuelle Zustimmung vorliegt (OWM1, Abschn. 27). In *Earthquake* wie auch in *Lifeboat* mache es aber keinen Unterschied, ob die Akteure *de facto* Zustimmung verweigern, solange sie rational zustimmen können (OWM1, 192). Interessanterweise diskutiert Parfit die genaue Rolle von aktueller Zustimmung nicht in Zusammenhang mit *Bridge* und *Transplant*. Er argumentiert hier sogar, dass das Zustimmungsprinzip eine Handlung nicht verbietet, wenn der Akteur vernünftigerweise zustimmen kann, aber aktuelle Zustimmung fehlt. Solche Handlungen, da sie vom Zustimmungsprinzip erlaubt sind, stellen keine verbotenen Instrumentalisierungen dar. Parfit schließt: „It might be wrong for you to kill me, without my consent, as a means of saving the five. But that is not implied by these Kantian principles“ (OWM1, 221). Hier haben wir wieder den Gedanken, dass wenn Instrumentalisierung falsch ist, dies nichts mit dem Zustimmungsprinzip zu tun hat.

handeln, der extern hinzukommt. Was in *Means* den Ausschlag gibt, ist Zustimmung bzw. deren Ausbleiben.

Die Instrumentalisierung Greys in *Means* ist nur aufgrund einer zusätzlichen Stipulation von Seiten Parfits verboten. Das Manöver, das Zustimmungsprinzip an unsere Intuitionen anzulehnen, scheint eine *Ad-hoc*-Stipulation, welche das Prinzip notdürftig reparieren soll. Parfit führt zusätzliche Gründe ein, die sich daraus ergeben, dass etwas intuitiv falsch sei. Dies ist fragwürdig, da wir doch erwarten, dass die Zweck-an-sich-Formel *selbst* bzw. das Zustimmungsprinzip von der Falschheit der Instrumentalisierung oder von dem, was das Retten von White auf Kosten Greys in *Means* falsch macht, ausgeht bzw. eine philosophische Systematisierung dieser Falschheit darstellt. Hier wirkt es aber so, als käme die Falschheit von Instrumentalisierung noch extra zu dem Prinzip hinzu.

Entweder ist das Zustimmungsprinzip in Fällen wie *Means* unterbestimmt und ergibt nicht das Resultat, von dem Parfit meint, dass es intuitiv richtig ist, oder es hat nichts mit auf Instrumentalisierung beruhender moralischer Falschheit zu tun und diese muss von Parfit zusätzlich eingeführt werden. Wenn Parfit nichts anbieten kann, um Streitfälle wie *Means* auf Basis kantischer wie auch konsequentialistischer Einsichten, insofern diese Einsichten jeweils vertretbar sind, zu lösen, müssen wir davon ausgehen, dass in diesen Fällen zwischen Kantianismus und Konsequentialismus tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten bestehen.

Problem 2: Organraub

Dass es Parfit mit seinem Zustimmungsprinzip letztlich nur um unparteiliche Gründe geht, nicht um das, was Kant in seiner Zweck-an-sich-Formel thematisiert, nämlich den besonderen

moralischen Status autonomer Akteure, wird deutlich an einem weiteren Beispielfall, den Parfit diskutiert:

Bridge: The train is headed for the five, but there is no other track and tunnel. I am on a bridge above the track. Your only way to save the five would be to open, by remote control, the trap-door on which I am standing, so that I would fall in front of the train, thereby triggering its automatic brake (OWM₁, 218).

Parfit sagt dazu:

If the choice were mine, I would have sufficient reasons to jump in front of the train, so that it would kill me rather than the five. [...] Since I could rationally kill myself as a means of saving the five, I could also rationally consent to your treating me in this way.

It might be objected that I could not rationally consent to your killing me as a means, because this act would be wrong. But if I consented to this act, it would not be wrong. So even if this act would be wrong without my consent, that would not give me any reason to refuse consent (OWM₁, 220).

In *Means* war es letztlich eine unbefriedigende *Ad-hoc*-Maßnahme Parfits, die das Zustimmungsprinzip mit kantianischen Überzeugungen in Einklang brachte. Ich habe bereits argumentiert, dass es in *Means* einen Unterschied machen muss, ob Grey der Rettung Whites zustimmen kann. Parfit scheint dies auch so zu sehen. In *Bridge* können wir daher Parfit, laut seinen eigenen Aussagen, vor den Zug werfen, da er hinreichende unparteiliche Gründe hat, vernünftigerweise dieser Behandlung zuzustimmen, und laut Zustimmungsprinzip nichts gegen diese Behandlung Parfits spricht, da Akteure immer hinreichende

Gründe zu haben scheinen, einer Behandlung zuzustimmen, welche das unparteilich Gute so weit wie möglich befördert.

Wenn tatsächliche Zustimmung zu einer Behandlungsweise vorliegt, dann stellt diese Behandlungsweise nach Parfit entweder keine Instrumentalisierung dar oder, wenn doch, dann ist diese keine Instrumentalisierung in einer Form, die hinreichende Gründe gegen diese Behandlungsweise liefern kann. Nach dem Zustimmungsprinzip kommen konsequentialistische Überlegungen über die Theorie nichtmoralischer Gründe in moralische Überlegungen herein, und angewendet auf Einzelfälle ergeben sich die Resultate, welche konsequentialistische Theorien verlangen würden. Das vermeintlich kantische Zustimmungsprinzip scheint eher ein Instrumentarium zu sein, das – orientiert an den besten Folgen – der Anwendung unparteilicher Gründe auf Einzelfälle dient. Dies wird am deutlichsten an dem, was laut Zustimmungsprinzip bei einem weiteren Beispielfall, *Transplant*, herauskommt, gegenüber dem, was laut Parfit dabei herauskommen *sollte*:

Transplant, I am in hospital, to have some minor operation. You are my doctor. You know that, if you secretly killed me, my transplanted organs would be used to save the lives of five other people (OWM1, 363).

In dieser Situation besteht aus konsequentialistischer Sicht eine große Versuchung, dem Arzt zu sagen, dass er mich ausweiden muss,²³ wohingegen der Kantianer dies als streng verboten betrachten würde. Würden die Urteile von Kantianismus und Konsequentialismus derartig auseinanderfallen und wären sie in vollkommen unterschiedlichen Vorstellungen von dem, was in solchen Situationen den Ausschlag gibt, gegründet, dann

23 Ein *locus classicus* hierfür ist Harris (1975).

bestünde wenig Hoffnung, Kantianismus und Konsequentialismus in einer einheitlichen Theorie zu vereinigen.

Im Falle von *Transplant* folgt Parfit einem bekannten regelkonsequentialistischen Muster und argumentiert mittels versteckter Kosten. Parfit argumentiert, dass, wenn wir wüssten, dass immer wenn wir in einem Krankenhaus sind, ein (geringes) Risiko besteht, dass unsere Organe entnommen werden, dies das Vertrauen in Ärzte und das Gesundheitssystem so schwächen würde, dass eine allgemeine Regel, Patienten auszuweiden, die Welt nicht besser machen würde. Parfit nennt dies das „*Anxiety and Mistrust Argument*“ (OWM1, 363). Gegen Parfit ist einzuwenden, dass es eine empirische Frage ist und keineswegs ausgemacht, ob gelegentlicher Organraub in Krankenhäusern das Vertrauen in das Gesundheitssystem so weitgehend unterminieren würde, dass die Folgen schlecht sind. Organraub könnte immerhin auch dazu führen, dass das Vertrauen in das Gesundheitssystem steigt, da Akteure wüssten, dass, wenn sie aufgrund schwerer Erkrankungen oder Unfälle neue Organe brauchen, das Gesundheitssystem alles tun wird, ihnen zu helfen. Zudem ist es statistisch sehr viel wahrscheinlicher, dass ich vom Organraub profitiere, als dass ich durch ihn Schaden erleide.

Weiterhin setzt Parfit voraus, dass der Organraub *nicht heimlich* geschehen kann, sondern als Regel der Öffentlichkeit bekannt sein muss bzw. dass wir die Regel anhand der Frage evaluieren müssen, welche Prinzipien niemand vernünftigerweise zurückweisen kann. Dafür müssen wir berücksichtigen, welche Auswirkungen es hätte, wenn jeder diese Prinzipien akzeptiert (OWM1, 364). Dies scheint aber eine unnötige Zusatzannahme von Seiten Parfits zu sein. Ein Philosoph kann sich fragen, ob Akteure vernünftigerweise ein Prinzip akzeptieren oder zurückweisen *würden*, von dem diese Akteure *de facto*

nichts wissen.²⁴ Würden im Fall von *Transplant* fünf getötet und nur eine Person gerettet, wäre es, *ceteris paribus*, klar, dass jeder gute Gründe hat, das Prinzip zurückzuweisen, selbst wenn er nichts von ihm wüsste. Es ist nicht klar, warum Parfit hier darauf beharrt, dass das Prinzip des Organraubs öffentlich gemacht werden muss, oder warum der Organraub nicht eine Spezifizierung einer allgemeineren und scheinbar harmlosen öffentlichen Regel sein kann, wie etwa: Das Gesundheitssystem soll so viele Menschen wie möglich retten. Letztere Regel würde vermutlich allgemeine Zustimmung erhalten, aber möglicherweise auch gelegentlichen Organraub erlauben. Die meisten AkteurInnen wüssten aber nicht, dass Organraub eine Folge der öffentlichen Regel ist, die sie befürworten.²⁵ Parfits Zurückweisung des Organraubs kann nicht überzeugen. Das Argument über versteckte Kosten ignoriert den zentralen Umstand, dass es sich beim Organraub um eine moralisch verbotene Instrumentalisierung handelt. Das Instrumentalisierungsverbot bzw. die Forderung, Akteure zu respektieren und nicht gegen deren Willen zu benutzen, scheint eine intuitiv einleuchtendere Begründung des Organraubverbots darzustellen als die Überlegungen, die Parfit selbst anführt.²⁶

24 Parfit benutzt diese Idee selbst: Wir können einen Akteur täuschen, wenn es schlimme Folgen für den Akteur hätte, wenn er die Wahrheit wüsste. Dies ist legitim, da der Akteur, wenn wir ihm die Wahrheit erzählen *würden*, zugestimmt *hätte*, dass wir ihn täuschen können (OWM1, 179).

25 Der Hintergrund für Parfits Zusatzannahme, dass die Regel öffentlich sein muss, ist vermutlich, dass Parfit hier Scanlons Kontraktualismus diskutiert. In seiner Diskussion des Zustimmungsprinzips betont Parfit, dass es ihm weniger um die Zustimmung zu allgemeinen Regeln geht, sondern um Zustimmung zu bestimmten Handlungen (OWM1, 182).

26 Selbst wenn meine Argumente gegen Parfits Behandlung von *Transplant* nicht überzeugen, kann man immer noch einen Fall stipulieren,

Wir können nun für *Transplant* analog zu *Bridge* die oben zitierte längere Parfit-Passage (OWM1, 220) wie folgt abwandeln:

Wenn die Wahl meine wäre, hätte ich hinreichende (unparteiliche) Gründe, mich töten zu lassen und meine Organe unter den fünf aufteilen zu lassen. Da ich vernünftigerweise zustimmen kann, als Mittel zur Rettung der fünf getötet zu werden, kann ich auch vernünftigerweise zustimmen, von dir auf diese Art behandelt zu werden. Es könnte eingewendet werden, dass ich nicht vernünftigerweise zustimmen kann, als Mittel von dir getötet zu werden, da diese Handlung (das Töten als Mittel) falsch wäre. Aber wenn ich dieser Handlung dennoch zustimmte, wäre sie demnach nicht falsch. Sogar wenn diese Handlung ohne meine Zustimmung falsch wäre, würde mir dies keine Gründe geben, Zustimmung zu verweigern.

Es scheint, dass in *Transplant* wie auch in *Bridge* unparteiliche Gründe es für mich vernünftig machen zuzustimmen, geopfert zu werden, und dass das Zustimmungsprinzip dieses Opfer

in welchem die versteckten Kosten nicht vorliegen: Ein Medikament, das voraussichtlich viele Leben retten wird, muss vor Einführung an einigen gesunden Menschen getestet werden, um die chemische Zusammensetzung für menschliche Bedürfnisse zu optimieren. Es ist zwar äußerst wahrscheinlich, dass diese Optimierung gelingen wird, jedoch werden ebenso mit hoher Wahrscheinlichkeit einige der Testpersonen schlimme Folgeschäden erleiden. Es ist daher nicht möglich, freiwillige Testpersonen zu finden. Die medizinische Entwicklung der Menschheit ist bereits so weit fortgeschritten (es gibt Heilmittel gegen fast alle Krankheiten), dass es voraussichtlich keine ähnlichen Situationen mehr geben wird (siehe Hoesch, Sticker [im Erscheinen] für diesen Fall). Der Kantianer würde sagen, dass die Instrumentalisierung von Individuen hier verboten ist, und Parfit kann nicht einfach sagen, dass er aufgrund von versteckten Kosten zum gleichen Ergebnis kommt.

nicht verbieten kann. Es kann allenfalls sagen, dass ich Gründe habe, mich opfern zu lassen, wie auch mich nicht opfern zu lassen. Parfits Zustimmungsprinzip und der Umstand, dass die Schlechtheit von Instrumentalisierung nicht notwendig mit diesem Prinzip verbunden ist, legen in *Transplant* ein Urteil nahe, das letztlich sogar mit Parfits eigenen Vorstellungen konfligiert bzw. zu konsequentialistisch für Parfit ist. Woran Kantianer dagegen festhalten wollen, ist, dass das Opfern eines vernünftigen Akteurs verboten ist *aufgrund des besonderen Status autonomer Vernunftwesen*, und zwar für jeglichen Zweck, auch zur Beförderung *unparteilicher* Zwecke. Wenn Parfit so etwas nicht anbieten kann, ist es fraglich, inwieweit zentrale kantische Elemente bei ihm überhaupt vorkommen, ob er diese in seine Theorie aufgenommen hat und ob er tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten zwischen Kantianern und Konsequentialisten ausräumen kann. Parfit scheint eine konsequentialistische Position vorauszusetzen und er kann daher die zentralen kantischen Elemente, die er berücksichtigen müsste und auch berücksichtigen möchte, nicht aufnehmen.

Parfit schließt an seine Diskussion des Zustimmungsprinzips eine Reihe von Bemerkungen dazu an, was es heißt, Akteure als reines Mittel zu behandeln (OWM, Kap. 9). Ich kann auf diese hier nicht näher eingehen, zumal Parfit einräumt, dass die Anweisung, Akteure nicht als reine Mittel zu behandeln, nur etwas darüber sagt, wie wir Akteure *betrachten* sollen. Auf der Handlungsebene gibt uns dieses Prinzip keine Anweisungen, die wir nicht auch durch andere Prinzipien (wie etwa das Nichtschädigungsgebot) erhalten (OWM1, 232).

Wir können abschließend festhalten, dass Parfits Vorschlag, unparteiliche Gründe in die Debatte um Zustimmung einzubringen, in den entscheidenden Fällen (unparteiliches Gu-

tes vs. moralische Falschheit) unterbestimmt ist. Es kann daher hier nicht davon gesprochen werden, dass Kantianismus und Konsequentialismus bzw. die Intuitionen oder Überzeugungen, auf welche sich diese Theorien stützen, wirklich vereinbar gemacht werden. Zudem scheint die moralische Falschheit von Instrumentalisierung losgelöst zu sein von dem eigentlichen Prinzip, welches Parfit vorschlägt, und damit begründungstechnisch im luftleeren Raum zu hängen.

Konklusion

Parfits Diskussion der Zweck-an-sich-Formel und speziell des Zustimmungsprinzips zeigt Schwierigkeiten auf, Kantianismus und Konsequentialismus einander anzunähern. Diese Schwierigkeiten bleiben weitgehend ungelöst. In Teil 2 seines Buches gelingt es Parfit weder in Einzelfällen noch auf einer theoretischen Ebene, die Zweck-an-sich-Formel überzeugend mit konsequentialistischen Gedanken in Einklang zu bringen. Es zeigte sich, dass es tiefe moralische Meinungsverschiedenheiten zwischen der kantischen Zweck-an-sich-Formel und konsequentialistischen Theorien geben kann, wenn diese z.B. verlangen würden, eine Person in *Bridge* vor die Schienen zu werfen oder ihr in *Transplant* Organe zu entnehmen und zu verteilen, aber die Zweck-an-sich-Formel dies verbietet. Parfit will keinen Organraub, aber seine Prinzipien sowie seine Diskussion dieser Prinzipien zeigen, dass seine Theorie ein prinzipielles Verbot des Organraubs nicht hergeben. Der Verweis auf versteckte Kosten überzeugt nicht, Parfits Diskussion von *Bridge* impliziert, dass Organraub erlaubt ist und das Zustimmungsprinzip scheint dies zumindest nicht verbieten zu können. Parfits Zustimmungsprinzip betrachtet jene Fälle, in denen Kantianer und Konsequentialisten verschieden urteilen würden, entweder als

unauflöslich bzw. nur durch Zusatzannahmen, die weitgehend *ad hoc* sind, auflösbar (Problem 1) oder als immer zu Gunsten des unparteilich Guten auflösbar – sogar dann, wenn Parfit selber denkt, dass dies unangemessen ist (Problem 2). Es ist nicht zu sehen, wie diese an internen Spannungen reiche Konzeption dazu beitragen kann, Dissens zwischen kantischen und konsequentialistischen Ideen auszuräumen.

Literatur

- Cummiskey, David (1990): „Kantian Consequentialism“, *Ethics*, vol. 100 (3), 586–615.
- (1996): *Kantian Consequentialism*, Oxford University Press.
- Dean, Richard (2000): „Cummiskey’s Kantian Consequentialism“, *Utilitas* 12 (1), 25–40.
- Hare, R. M. (1993): „Could Kant Have been A Utilitarian?“ *Utilitas* 5 (1), 1–16.
- Harris, John (1975): „The Survival Lottery“ *Philosophy* 50, 81–87.
- Hill, Thomas E. (1992): *Dignity and Practical Reason*, Cornell University Press.
- (2012): *Virtue, Rules, and Justice. Kantian Aspirations*, Oxford University Press.
- Hoesch, Matthias, Sticker, Martin (im Erscheinen): „Parfit über Kantianismus und Konsequentialismus“, in: Hoesch, Munders, Rütter (Hgs.) *Derek Parfit in der Diskussion*, Meiner: Hamburg.
- Kant, Immanuel (1900 ff.): *Kant’s gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer: Berlin.
- Korsgaard, Christine (1996): *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press.
- Morgan, Seiriol (2009): „Can there be a Kantian Consequentialism?“, *Ratio* 22 (1), 19–40.
- O’Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason*, Cambridge University Press.
- Parfit, Derek (2011): *On What Matters*, Oxford University Press.

-
- Timmermann, Jens (2005): „Why Kant Could not Have Been a Utilitarian“, *Utilitas*, vol. 17 (3), 243–264.
- (2013): „Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant’s Ethical Theory“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 95 (1), 36–64.
- Wood, Allen (1998): „Humanity as End in Itself“, in: Guyer (ed.): *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield: Lanham et. al., 165–189.

Konvergenz und regulative Funktion: Parfit über moralischen Fortschritt¹

DAVID ROTH-ISIGKEIT, FRANKFURT A.M.

Zusammenfassung: Dieser Beitrag widmet sich der Hauptthese in Derek Parfits *On What Matters*, dass kantianische, konsequentialistische und kontraktualistische Theorien in der Moralphilosophie richtig verstanden zu gleichen Ergebnissen bei der Beurteilung moralischer Fragen gelangen. Anhand einer Diskussion von Parfits Reformulierung des kontraktualistischen Arguments wird gezeigt, dass die Akzeptanz dieser These entscheidend von einer Akzeptanz des Parfit'schen Grundbegriffs abhängt. Während es *On What Matters* nicht gelingen wird, diejenigen zu überzeugen, die Parfits objektiv-wertbasierte Grundetheorie nicht teilen, verweist selbst eine schwache Version der Konvergenzthese auf eine weitere wichtige Funktion des Moraldiskurses. Die von Parfit vorgestellte Objektivität und Einheit können dabei als notwendige Elemente eines systematischen Moraldiskurses auftreten, der eine kontinuierliche Auseinandersetzung über universelle Normgehalte zum Inhalt hat.

Schlüsselwörter: Konvergenzthese, Derek Parfit, objektiv-wertbasierte Grundetheorie

1 Der Autor dankt Achim Vesper, Martin Sticker und den anonymen Gutachtern für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Version dieses Beitrags.

If we and others hold conflicting views, and we have no reason to believe that we are the people who are more likely to be right, that should at least make us doubt our view. It may also give us reasons to doubt that any of us could be right.

It has been widely believed that there are such deep disagreements between Kantians, Contractualists, and Consequentialists. That, I have argued, is not true. These people are climbing the same mountain on different sides.

(OWM1, 418–419)

Welche Rolle spielt die Objektivität von moralischen Aussagen im moralischen Diskurs? Können nur objektive Aussagen den bindenden Charakter unserer Rechte und Verpflichtungen begründen? Fällt die philosophische Ethik ohne Bezug auf Wahrheit wie ein Kartenhaus zusammen? Hängt an der Behauptung, dass Gründe nicht lediglich Ausdruck unserer gegenwärtigen internen Dispositionen sind, sondern in der Ewigkeit der Menschheitsgeschichte tief verwurzelt sind, so viel, dass ihre Ablehnung ganze Bibliotheken philosophischer Auseinandersetzung Makulatur werden lassen könnte? Seit Sidgwick's *Methods of Ethics* ist wohl kein Werk in der Ethik von vornherein so viele fundamentale Fragen offen angegangen wie Derek Parfit's *On What Matters*, dessen Pathos sich an sein großes Vorbild anlehnt.

Die These, die Parfit zu begründen sucht, ist sein Lebensprojekt: Die Vereinigung vorgeblich fragmentierter Strömungen in der Moralphilosophie – des Kantianismus, des Kontraktualismus und des Konsequentialismus –, um der Disziplin ihren Fortschrittsglauben zurückzugeben. Übereinstimmung in moralischen Fragen ist möglich. Im Grunde, so Parfit's berühmte Paraphrase, erklimmen diese Ansätze denselben Berg von

unterschiedlichen Seiten. Der Inhalt des *Was sollen wir tun?* ist nach Parfit am Gipfel gleich.

Der philosophische Einsatz Parfits lässt sich nicht weiter erhöhen: Nach Parfit steht der Sinn ethischer Theorie auf dem Spiel, wenn wir bezweifeln, dass Übereinstimmung in moralischen Fragen möglich ist, und wenn moralischen Propositionen kein subjektunabhängiger Wahrheitswert zukommen kann. Dieser Beitrag nimmt *On What Matters* zum Anlass, sich diesen Problemen zu nähern und tastet sich an Parfits Argumentation heran, um letztlich eine Modifikation vorzuschlagen, die die Frage etwas entschärfen soll. Während sich der Beitrag gegenüber Parfits ursprünglicher These, dass alle drei großen Strömungen der Moralphilosophie den gleichen Berg von unterschiedlichen Seiten erklimmen, skeptisch zeigt, versucht er einen möglichen Ausweg aufzuzeigen: Objektivität und mögliche Übereinstimmung mag eine vorgestellte Diskursbedingung sein, um dem moralischen Diskurs Sinn zu geben, sie ist aber keine *epistemische* Notwendigkeit. Diese Modifikation deutet Parfits Konvergenzthese in eine etwas schwächere Form um, kann jedoch mit den Einwänden internalistischer Grundetheorien besser umgehen.

I. Parfit und die Konvergenzthese

Zunächst sollen der Fokus und der Aufbau des Beitrags zugänglich gemacht werden. (I.) Es geht hier insbesondere darum, zu unterstreichen, welche Funktion die Konvergenzthese im moralphilosophischen Diskurs haben kann und nach Ansicht verschiedener Autoren haben soll. Während nach Parfits Ansicht die Konvergenzthese halten *muss*, soll es überhaupt moralische Verpflichtungen in einem starken Sinne geben, so *darf* nach anderer Ansicht die Konvergenzthese nicht zutreffen, wenn die

Moral ihre moderierende Funktion behalten soll. Nach beiden Ansichten geht es in der Diskussion um die Konvergenzthese bereits um sehr wichtige Aspekte – die Existenz und Wirkweise moralischer Verpflichtung.

In einem zweiten Schritt betrachtet dieser erste Abschnitt Parfits Behauptung, das Scheitern der Konvergenzthese habe ein Ende des moralphilosophischen Projektes zur Folge, und versucht ihre zu Grunde liegenden Prämissen herauszuarbeiten. Dabei wird deutlich, dass Parfit davon ausgeht, dass der moralphilosophische Diskurs nur dann Aussagen mit Wahrheitswert treffen kann, wenn er mit einer objektiven, wertbasierten Sicht von Gründen arbeitet. Die starke Lesart von Parfits Konvergenzthese, die er in *On What Matters* vorschlägt, lautet daher: Ausgehend von einer objektiven, wertbasierten Gründetheorie sind die wesentlichen Strömungen der Moralphilosophie – Kontraktualismus, Kantianismus, Konsequentialismus – konvergent. Dies kann, so wie im zweiten Hauptteil gezeigt wird, durch Parfits Rekonstruktion der jeweils „besten“ Version dieser drei Ansätze belegt werden. (II.) Ob diese starke Lesart Erfolg hat, wird daher im Wesentlichen davon abhängen, ob man die vorausgesetzte Gründetheorie in der von Parfit vertretenen Version akzeptiert.

Der dritte Abschnitt führt das kritische Argument dieses Beitrags ein. (III.) Parfits Gründetheorie ist das am schwächsten entwickelte Glied der Konvergenzthese. Hier plädiert Parfit nicht für eine alles umfassende Auflösung, sondern lediglich für eine Ablehnung des Gründesubjektivismus oder -internalismus. Wie dort ausführlich dargelegt wird, trägt Parfit jedoch keine ausreichenden Gründe vor, warum sein Gründeobjektivismus einer internalistischen oder subjektivistischen Sicht zwingend überlegen ist. Ob man Parfits Theorie für überzeugend hält, wird damit maßgeblich davon abhängen, ob man seinen Begriff

des Grundes teilt. Die Struktur von Parfits Argumentation, so wird im dritten Abschnitt gezeigt, weist jedoch darauf hin, dass Objektivismus und Subjektivismus unterschiedliche begriffliche (fast axiomatische) Anfangspunkte darstellen, die sich in dem von Parfit gewählten Rahmen nicht auflösen lassen. Durch diese Stellung in Parfits Theorie besteht zwischen ihnen Unvereinbarkeit. Das konstruktive Element dieses Beitrags liegt darin, eine schwächere Lesart der Konvergenzthese vorzuschlagen, die diese Unvereinbarkeit hinsichtlich objektiver und subjektiver Grundetheorien in ihren Aufbau mit einbeziehen kann.

1. *Parfits Projekt*

Für eine plausible Interpretation der Stoßrichtung von Parfits Werk sind einige biographische Hinweise hilfreich. *On What Matters*, so wird früh deutlich, ist kein lediglich wissenschaftliches Projekt. Die Konvergenzthese ist Parfits Lebenswerk, so dass Parfit mehrfach betont, sein Leben sei verschwendet gewesen, wenn sie nicht zuträfe. Für sie hat sich Parfit jahrzehntelang hinter den Mauern des *All Souls* in Oxford verbarrikadiert. Unabhängig davon, ob man diesen Rückzug als Widmung oder als Wahnsinn deutet: *On What Matters* ist ein Buch, das vom Nimbus seines Autors lebt.

Um die Konvergenzthese zu verstehen, ist es erforderlich, Parfit und seine Sicht auf ethische Theorie zu begreifen. Parfits gefeiertes Werk *Reasons and Persons*, das seine wissenschaftliche Reputation begründete, gibt in seinem letzten Absatz einen wichtigen Hinweis zu diesem Unterfangen. Dort schreibt Parfit:

Belief in God, or in many gods, prevented the free development of moral reasoning. Disbelief in God, openly admitted by a majority, is a recent event, not yet completed. Because this event is so recent, Non-Religious Ethics

is at a very early stage. We cannot yet predict whether, as in Mathematics, we will all reach agreement. Since we cannot know how Ethics will develop, it is not irrational to have high hopes. (Parfit 1984, 454)

Die wissenschaftliche Ethik ist nach Parfit ein Fortschrittsprojekt. Dieses Fortschrittsprojekt bringt unsere Auffassungen über Gründe, Werte und Moral in ein kohärentes System. Durch ein besseres Verständnis der einzelnen Teilgebiete und ihren Zusammenhang können wir uns unseren wahren Rechten und Pflichten nähern. In dieser Systematisierung liegt die Bedeutung der Bandbreite von Parfits Werk. Sie kann nicht erfolgen, solange nur Bücher über kleine Teilgebiete des Systems geschrieben werden. Diese können zwar eine Bedeutung innerhalb dogmatischer Diskussionen besitzen, sie verfehlen aber die große Dimension des *Zusammenhangs* moralischer Verpflichtungen aus Gründen und Werten gleichermaßen.

Diese systematische Erschließung der Ethik ist, so Parfits Bezug zu Sidgwick's *Methods of Ethics*, ein Projekt, das aus der moralischen Intuition entspringt. Um ein kohärentes System der Ethik wissenschaftlich zu konstruieren oder tatsächlich zu erkennen, haben wir keine andere Möglichkeit, als uns auf unsere Intuition zu verlassen. Parfit behauptet: „We have *intuitive* abilities to respond to reasons and to recognize some normative truths.“ (OWM2, 544) Auf dieser intuitiven Erkenntnis muss also die wissenschaftliche Ethik beruhen.

Tiefe und fundamentale Uneinigkeit hinsichtlich moralischer Verpflichtungen gefährdet dieses Projekt. Wenn sich die moralische Intuition verschiedener Menschen unterscheidet, lässt sich aus dieser Intuition kein System ableiten, das moralische Verpflichtungen mit subjektunabhängigem Wahrheitswert begründet. Dies wird insbesondere deutlich, wenn Parfit auf die Einwände von Susan Wolf reagiert. Er argumentiert:

If there is no single supreme principle, that, I agree, would not be a tragedy. But it would be a tragedy if there was no single true morality. And conflicting moralities could not all be true. In trying to combine these different kinds of moral theory, my main aim was not to find a supreme principle, but to find out whether we can resolve some deep disagreements. As Wolf claims, it would not matter greatly if morality turned out to be less unified, because there are several true principles, which cannot be subsumed under any single higher principle. But if we cannot resolve our disagreements, that would give us reasons to doubt that there are any true principles. There might be nothing that morality turns out to be, since morality might be an illusion. (OWM2, 155)

Aus dieser Erwägung erklärt sich die Konvergenzthese bei Parfit. Wenn es nicht gelingt zu zeigen, dass die großen Ansätze in der Moralphilosophie zu letztlich konvergenten Annahmen gelangen, dann ist die wissenschaftliche Ethik als Fortschrittsprojekt gescheitert. Der Sinn ethischer Theorie hängt damit nach Parfit ganz wesentlich von der Möglichkeit ab, sich zu einigen. Falls sich die intuitive Einsicht in normative Wahrheiten nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lässt, dann dürfte es nach Parfit gar keine moralischen Verpflichtungen mit Wahrheitswert geben.

Die Konvergenzthese ist damit auch keine Vereinigungsschrift. Sie ist eine Verteidigungsschrift des ethischen Projektes. Dies wird auch in der Struktur und im etwas gewöhnungsbedürftigen Aufbau des Buches deutlich. Über viele hundert Seiten hinweg werden Einwände über Einwände diskutiert und bis auf die Begründung des Intuitionismus, der menschlichen Fähigkeit intuitive Einsicht in bestimmte normative Tatsachen zu haben, hat das Buch einen überraschend geringen positiven Gehalt. Parfit verteidigt in *On What Matters* also die Wahrheit

und Einheit moralischer Verpflichtung, die er als eine Grundbedingung des Moraldiskurses versteht.

Aus den gleichen Gründen sind andere der Meinung, dass die Konvergenzthese nicht zutreffen *darf*. Aus einer Perspektive, die Pluralismus statt Einheit betont, ist die Behauptung der Konvergenz moralischer Verpflichtung nicht nur falsch, sondern auch gefährlich. Mangelnde Übereinstimmung hinsichtlich des Inhalts unserer Rechte und Pflichten ist nach dieser Ansicht kein Scheitern, sondern Ausdruck eines gesunden Pluralismus. Simon Blackburn argumentiert in einer Rezension für die *Financial Times*, dass Parfits Rationalismus für eine Einheit der Ethik dem politischen Dezisionismus Tür und Tor öffnet:

Rationalism more readily consorts with absolutism, with untroubled conviction that our own moral views are uniquely correct, so that other cultures that do not share them are defective, sunk in unreason, irrational and, perhaps after all, best governed by us. It is the view of a mandarin class and, in international politics, a colonial and imperial view. Its particular horror is the 'relativism' that it associates with the alternative: the idea that our morality is just the haphazard creature of our particular culture, upbringing, emotional make-up, or prejudice. (Blackburn 2011)

Der Vorwurf, den Blackburn Parfit hier macht, ist gravierend. Seiner Auffassung zufolge führt die Behauptung eines einzigen Prinzips moralischer Verantwortung zu einer monologischen Struktur der Handlungsrechtfertigung, die in letzter Konsequenz zu einer Durchsetzung der Moralauffassungen des Mächtigeren beiträgt. Gerade weil der Pluralismus in der Moralphilosophie sich den eigenen Auffassungen über richtig und falsch immer mit einem gesunden Skeptizismus nähert, der die eige-

nen Ansichten mit gleichem Recht in Frage stellt wie die des anderen, trägt er zu mehr Reflexivität moralischen Urteilens bei.

Often the messy pluralities of conflicting moral demands – one might have said, the conflicting demands on human life itself – are part of the cause. But none of that implies that ‘anything goes’. (Blackburn 2011)

Beide Ansichten stehen sich hier diametral gegenüber. Auf der einen Seite steht Parfits Argument der Notwendigkeit *einer* systematisch erfassbaren, einheitlichen Moral, auf der anderen Seite Blackburns Anerkennung ethischer Differenz und ihrer Grenzen als Aufgabe der Moralphilosophie. Nach Parfits These verliert der Moraldiskurs ohne vorgestellte Objektivität seinen Sinn, nach Blackburn gewinnt er erst durch Differenz an Bedeutung. Der nächste Abschnitt widmet sich Argumenten, die für und gegen die jeweiligen Ansichten sprechen.

2. Objektivität und Möglichkeit

Für Parfit ist die Wahrheit und Objektivität moralischer Verpflichtung notwendige Bedingung, um einen Skeptizismus im starken Sinne abzuwehren. „But if we cannot resolve our disagreements, that would give us reasons to doubt that there are *any* true principles. There might be nothing that morality *turns out to be*, since morality might be an illusion.“ (OWM2, 155) Parfit behauptet, dass die Existenz einer richtigen Antwort auf moralische Fragen Vorbedingung für moralische *Verpflichtungen* ist. Blackburn bestreitet dies unter Verweis auf den Inhalt konkurrierender Moraltheorien, von denen keine behauptet: „anything goes.“ (Blackburn 2011)

Parfit würde jedoch den verpflichtenden Charakter dieser Theorien in Frage stellen. Wenn diese jeweils nur einen kulturell

und geschichtlich geprägten Ausschnitt zeigen, mit welchem Recht könnten wir behaupten, dass unsere moralischen Vorstellungen etwa denen der Kolonialzeit überlegen sind? Wie könnte man vor diesem Hintergrund noch moralische Verantwortung im starken Sinne aufrechterhalten?

Der Gegensatz zwischen beiden Ansichten ist jedoch auf den zweiten Blick nicht so zwingend. Wenn man – wie im ersten Teil des Beitrags vorgeschlagen – die Geltungsbedingungen des moralischen Diskurses mit in die Problemstellung einbezieht, ergibt sich eine vermittelnde Sichtweise. Diese beschreibt die von Parfit geforderte Objektivität auf einer anderen, nichtepistemischen Ebene. Objektivität und Einheit bilden dabei notwendige Elemente eines systematischen Moraldiskurses, der eine kontinuierliche Auseinandersetzung über universelle Normgehalte zum Inhalt hat. Die von Parfit eingeführte Systematik und Universalität strukturiert den Diskurs über unsere moralischen Pflichten, indem sie eine stets präsente Teilung der Perspektiven beinhaltet. Auf der einen Seite ist der Diskurs stets partikular an bestimmte Diskursvoraussetzungen geknüpft. Auf der anderen Seite sind Universalisierung und mögliche Einigung ein notwendig mitgedachtes Ziel.

Dahinter verbirgt sich ein Argument für eine schwache Ansicht der Konvergenzthese, die für unsere Reflexion über moralische Verpflichtung sehr hilfreich sein kann. Die Möglichkeit der Wahrheit moralischer Urteile erlaubt das Projekt der Systematisierung der Ethik und gibt ihm die Richtung vor. Hier tritt die regulative Funktion der Konvergenz als notwendig mitzudenkende Perspektive auf, wenn wir unsere eigene Akteurseigenschaft in einer kausal geschlossenen Welt verstehen wollen.

Wie verhält sich diese Perspektive zu Parfits Projekt? Die Konvergenzthese als Verteidigungsprojekt der *Möglichkeit* von Übereinstimmung in Fragen moralischer Verpflichtung behält

ihren Sinn innerhalb der mitzudenkenden regulativen Funktion. Ein entsprechender Gegenbeweis der *Unmöglichkeit* der Übereinstimmung verunmöglicht auch die schwache Interpretation der Konvergenzthese und verweist auf moralische Fragmentierung. Zunächst jedoch vereinfacht diese Modifikation das von Parfit angestrebte Verteidigungsprojekt, weil sie die Beweislast von Parfits intuitionistischer Gründetheorie nimmt.

3. *Aufbau der Argumentation*

Die dieser anfänglichen Rekonstruktion der These folgende Beweisführung hat zwei Schritte. Dieser Beitrag nähert sich der Konvergenzthese methodisch. Um die Verträglichkeit der Modifikation mit Parfits Werk zu zeigen, ist es zunächst erforderlich nachzuzeichnen, wie Parfit zu seiner Konvergenzthese gelangt. Exemplarisch wird Parfits Technik anhand von Scanlons Kontraktualismus betrachtet. Dabei wird deutlich werden, dass Parfit die jeweiligen Positionen des Kontraktualismus, Kantianismus und Konsequentialismus durch die Verwendung einer objektiven, wertbasierten Ansicht von Gründen in eine vorgeblich *bessere* Version umformuliert. Diese Rekonstruktion zeigt ebenfalls, dass Parfits Konvergenzthese in einem starken Sinne von seiner Gründetheorie abhängt.

In einem zweiten Beweisschritt wird dann aufgezeigt, dass die intuitionistisch-objektivistische Gründetheorie das eigentliche Schwachstück eines derartigen ethischen Großentwurfes darstellt. Auf der einen Seite erscheint es plausibel, die Möglichkeit intuitiver Einsicht in normative Wahrheiten anzunehmen. Auf der anderen Seite erscheint die These problematisch, dass aus intuitiver Einsicht stets moralische Verpflichtungen folgen. Die starke, von Parfit vertretene Version der Konvergenzthese verlässt sich auf die letztere Variante.

Eine schwächere Version der Konvergenzthese kann dieses Problem umgehen. Sie verzichtet auf die starke Version des Parfit'schen Intuitionismus und schlägt stattdessen eine Unvereinbarkeit verschiedener Gründetheorien als Pole moralischen Diskurses vor. Dabei ergibt sich eine These, die die regulative Funktion der Konvergenz in den Vordergrund stellt. Innerhalb einer jedenfalls für möglich gehaltenen Universalität als Grundvoraussetzung des moralischen Diskurses kann die Konvergenzthese für eine hilfreiche Strukturierung sorgen.

II. Ein anderer Kontraktualismus

In diesem zweiten Abschnitt wird zunächst Parfits Methodik rekonstruiert, mit der er zur Konvergenzthese gelangt. Parfit reformuliert die jeweiligen Ansätze in der Moralphilosophie mit Hilfe einer objektiv-wertbasierten Gründetheorie. Diese Modifikation ermöglicht es erst, dass sich in Bezug auf wesentliche Aussagen der drei Theorien Konvergenz ergibt. So nimmt Parfit im Laufe der Diskussion von Scanlons *What We Owe To Each Other* einige entscheidende Modifikationen an Scanlons eigener Position vor, die es erst ermöglichen, den Kontraktualismus als Steighilfe für Parfits Bergtour zu verwenden.

Zur Veranschaulichung dieser These wird zunächst kurz die Struktur von Scanlons Kontraktualismus dargestellt. Anschließend werden zwei für Scanlon zentrale Beschränkungen für Gründe moralischer Argumentationen erläutert. Der Aufsatz wendet sich dann Parfits Modifikation von Scanlon zu – und seinem Vorschlag, auf beide Beschränkungen für Gründe zu verzichten. Diese Modifikationen, so wird abschließend argumentiert, verändern den Sinngehalt von Scanlons Kontraktualismus in einer von Parfit bevorzugten Weise. Dabei geht es in der folgenden ausführlichen Diskussion von Parfits Scanlon-In-

terpretation darum, zu zeigen, dass Parfits ursprüngliche These scheitert, aber dennoch durch eine modifizierte Lesart in einer schwächeren Version zu verteidigen ist.

1. Scanlons kontraktualistische Formel

Die Struktur von Scanlons Kontraktualismus beruht auf der Idee gegenseitiger Rechtfertigbarkeit moralischer Prinzipien durch Gründe. (Stratton-Lake 2004, 12–. Siehe auch Parfit 2004.) Die zentrale These Scanlons ist, dass unser Denken über richtig und falsch durch die Suche nach Prinzipien strukturiert ist, die niemand vernünftigerweise zurückweisen könnte. Dadurch ergibt sich Scanlons kontraktualistische Formel:

According to contractualism, when we address our minds to a question of right and wrong, what we are trying to decide is, first and foremost, whether certain principles are ones that no one, if suitably motivated, could reasonably reject. (Scanlon 1999, 189)

Der Begriff des vernünftigen Zurückweisens unterscheidet sich dabei vom Begriff des rationalen Zurückweisens eines Prinzips. Vernünftig in Scanlons Sinne bedeutet im Gegensatz zu rational das Einbeziehen von Interessen anderer. Es ist damit ein Urteil mit moralischem Gehalt, etwas als vernünftig zu bezeichnen. (Scanlon 1999, 194) Um zu überprüfen, ob es falsch ist, in Situation S Handlung H auszuführen, und damit ein Prinzip zurückzuweisen, das es erlaubt, in Situationen wie S Handlungen wie H auszuführen, müssen wir uns einen Überblick verschaffen, welche Bürde wir anderen auferlegen, wenn es erlaubt wäre, H zu tun. Gleichzeitig müssen wir versuchen zu verstehen, welche Bürde wir wiederum anderen auferlegen, wenn es verboten wäre, H zu tun. Diese Bürden müssen nach Scanlons kontraktualistischer Methode nun gegeneinander abgewogen werden.

Die zentrale Frage von Scanlons kontraktualistischer Methode zur Begründung moralischer Prinzipien ist daher, aus welchen Gründen und von wem moralische Prinzipien vernünftigerweise zurückgewiesen werden können. Moralische Prinzipien, so wie Scanlon sie versteht, sind allgemeine Schlussfolgerungen über den Status bestimmter Erwägungen als Handlungsgründe. Prinzipien können manche Handlungen verbieten, indem sie die Handlungsgründe, auf denen sie basieren, verurteilen, sie lassen aber einen großen Raum für Interpretationen offen. (Scanlon, 1999, 199)

Scanlons Kontraktualismus verlässt sich also zu einem großen Teil auf Gründe, die sich nicht nur aus konkreten Situationen ergeben, sondern verallgemeinerbar sind. Diese verallgemeinerbaren Gründe nennt Scanlon generische Gründe. Generische Gründe sind solche Gründe, die Menschen in einer Situation haben, die in allgemeinen Begriffen charakterisiert ist, wenn wir ihre Ziele und Möglichkeiten in Betracht ziehen. Daraus wird sich ergeben, dass nicht jeder gleichermaßen von einem Prinzip in der gleichen Weise betroffen ist, und Prinzipien nicht lediglich die Gründe der Mehrheit abdecken. (Scanlon 1999, 205) Um Prinzipien nach der kontraktualistischen Formel zu bestimmen, müssen wir die generischen Handlungsgründe der individuellen Akteure in spezifischen Situationen bestimmen und anhand der Verteilung der Bürden aufgrund von Handlungen, die auf diesen Handlungsgründen beruhen, entscheiden, ob ein Prinzip, das Handlungen wie H in Situationen wie S erlaubt, vernünftig zurückzuweisen wäre.

Die entscheidende Frage des Kontraktualismus richtet sich daher auf die Bewertung miteinander in Konflikt stehender Gründe. Diejenigen, die von einem Prinzip besonders stark profitieren, könnten besonders starke generische Gründe haben, alternative Prinzipien zurückzuweisen, während andere, die

durch das Prinzip beschränkt werden, generische Gründe haben könnten, die gegen dieses Prinzip und für Prinzipien geringerer Beschränkung sprechen. Der Kontraktualismus Scanlons versetzt sich in verschiedene Standpunkte und versucht herauszufinden, welches Prinzip von allen Positionen gleichermaßen nicht vernünftig zurückzuweisen ist.

2. *Impersonale und nichtindividuelle Gründe für die Zurückweisung von Prinzipien*

Damit ein Prinzip vernünftigerweise zurückgewiesen werden kann, so die vorangegangene Überlegung, muss es einen bestimmten Standpunkt geben, von dem die generischen Gründe gegen das Prinzip stark genug sind. Diese Standpunkte, so führt Scanlon aus, müssen stets Gründe implizieren, die mit der spezifischen Situation von Individuen zu tun haben. Personale Gründe können zwar unabhängig von einzelnen Personen sein, nicht jedoch unabhängig von Personen überhaupt. Im Gegensatz dazu sind impersonale Gründe nicht Teil dieses begrenzten Teils der Moral zwischen Personen. Die impersonale Beschränkung lautet daher:

Impersonal reasons (reasons that are not tied to the well-being, claims or status of individuals in any particular position) do not, themselves, provide grounds for reasonably rejecting a principle. (Scanlon 1999, 219–220)

Diese Beschränkung schließt etwa die personenunabhängige Wertschätzung von Objekten aus. Der Einfluss von impersonalen Werten wird über individuelle Standpunkte in unser Denken über richtig und falsch inkorporiert. Das Bedürfnis des Einzelnen, sein Leben in einer Weise zu leben, die die Bedeutung von Objekten miteinschließt, kann also auch generischer Grund sein.

Dass es stets um Gründe von Individuen geht, kommt auch in der zweiten Beschränkung zum Ausdruck. Nach Scanlon hängt die Rechtfertigung eines kontraktualistisch begründeten Prinzips lediglich von *individuellen* Gründen ab, das heißt Gründen, die verschiedene Individuen gegen ein Prinzip ins Feld führen können. Die individualistische Beschränkung von Scanlons Kontraktualismus lautet:

[T]he justifiability of a moral principle depends only on various individuals' reasons for objecting to that principle and alternatives to it. (Scanlon 1999, 229)

Damit stärkt Scanlons Kontraktualismus das Element der Rechtfertigbarkeit gegenüber jeder einzelnen Person im Gegensatz zum Utilitarismus. Da wir mit Scanlon fragen, welches Prinzip niemand vernünftigerweise zurückweisen könnte, müssen wir auch die Standpunkte aller Individuen danach befragen, ob es Gründe vernünftiger Zurückweisung gibt.

Scanlon diskutiert die individualistische Beschränkung unter der Überschrift der Aggregation moralischer Ansprüche. (Scanlon 1999, 229) Das Hauptproblem der Aggregation besteht darin, inwieweit die Zahl der von einer Bürde Betroffenen zählt, wenn es um die Zurückweisung von Prinzipien geht. Durch die individualistische Beschränkung entgeht Scanlon einem Problem des Utilitarismus. Wenn durch das Auferlegen einer großen Bürde auf einen einzelnen Menschen eine sehr große Menge an Menschen einen kleinen Zugewinn an Wohlbefinden hat, dann ist es utilitaristisch geboten, die große Bürde dem Einzelnen aufzuerlegen. Dadurch, dass wir im Kontraktualismus lediglich die stärksten gegeneinanderstehenden Gründe miteinander vergleichen, das heißt nur solche Gründe, aus denen ein Prinzip vernünftigerweise zurückzuweisen ist, entgehen wir diesem Problem.

3. Parfits Modifikationen

Parfit argumentiert, dass die beiden Beschränkungen das kontraktualistische Argument schwächen. Statt den Blick auf die komplexe gesamtgesellschaftliche Verteilung der Bürden bei der Zurückweisung von moralischen Prinzipien zu richten, verengen die Beschränkungen unnötig die Perspektive auf einige Individuen. Nach Parfit ist dieser weite, von der einzelnen Situation abstrahierende Blick insbesondere deshalb geboten, weil sonst die Komplexität der Folgen einzelner moralischer Entscheidungen aus dem Fokus gerät. Insbesondere wenn sich Situationen häufig wiederholten, könne ein Blick auf die gesamtgesellschaftliche Verteilung der Bürden erforderlich sein, um beurteilen zu können, welche Prinzipien vernünftig zurückzuweisen sind. (OWM 2, 196; Scanlon 1999, 225) Parfits Kritik wirft dabei einen problematischen Aspekt der kontraktualistischen Formel auf: Es scheint nicht plausibel zu sein, dass die Zahl der Betroffenen das entscheidende Element einer moralischen Entscheidung ist, es ist aber genauso wenig plausibel, dass die Menge der Betroffenen bei moralischen Entscheidungen überhaupt keine Rolle spielt. (Scanlon, 1999, 230)

Nach Parfits Auffassung versagt Scanlons Theorie auch bei Fällen der Abwägung besonders großer Bürden, die über solche Opfer hinausgehen, die vom Einzelnen vernünftigerweise zu erwarten wären. Scanlons Kontraktualismus erlaubt es nicht, auf Überzeugungen, welche Akte als solche verboten sind, also deontische Gründe, zu rekurrieren. Die impersonale Beschränkung besagt, dass wir ein Prinzip nicht zurückweisen können, weil wir glauben, ein bestimmtes Resultat sei unabhängig von den Sichtweisen von Personen gut oder schlecht.²

2 Der Verzicht auf deontische Gründe in Scanlons Theorie führt nach Parfit dazu, dass etwa die erzwungene Organspende zu rechtfertigen

Diese Einwände kritisieren Scanlon auf eine überraschend reduktionistische Weise. Sowohl bei sich wiederholenden Situationen als auch bei der Abwägung besonders großer Bürden bietet der Kontraktualismus eine einfache Lösung. Denn man könnte bei der Frage der vernünftigen Zurückweisung stets die Auswirkungen auf die Akzeptanz eines allgemeinen Prinzips mit einbeziehen. Hier würde dann die Auswirkung auf alle Betroffenen als Grund für die Zurückweisung gelten können. Zudem spielt es in der kontraktualistischen Formel sehr wohl eine Rolle, *wie* die unterschiedlichen Bürden auf die verschiedenen Individuen verteilt werden. (Scanlon 1999, 196) Denn generische Gründe, ein Prinzip zurückzuweisen, können auch aus den Notwendigkeiten der Konsistenz praktischen Überlegens und der damit verbundenen Werte entstehen. (Scanlon 1999, 220) Zumindest, so argumentiert Scanlon, kann ein Prinzip, das bei gleichen moralischen Ansprüchen erlaubt, die kleinere Gruppe zu bevorzugen, vernünftigerweise zurückgewiesen werden. (Scanlon 1999, 232) Vor allem aber bleibt ein großer Wertungsspielraum für moralische Argumentation und Rechtfertigungen.

Diese Form der Kritik Parfits lässt sich hier also nicht als Angriff auf die Konsistenz von Scanlons Kontraktualismus begreifen. Parfits Kritik verweist vielmehr auf eine metaethische Differenz, die aus einer unterschiedlichen Strategie gegen den Utilitarismus erwächst. Dies wirft uns zurück auf eine Frage, die zum Verständnis der unterschiedlichen Sichtweisen Scanlons und Parfits zentral zu sein scheint. Entscheidend ist, was damit ausgedrückt werden soll, wenn wir behaupten, dass eine Handlung nach der kontraktualistischen Formel falsch ist.

wäre. Falls diese Leben retten würde, könne der „Spender“ ein Prinzip, das es erlaubt, die Spende notfalls auch per Gewalt durchzusetzen, nicht zurückweisen. (OWM1, 362–366)

Scanlon kann auf den begrenzten Bereich der Moral, den er charakterisieren möchte, verweisen: Was wir einander schulden. Mit der Beibehaltung der Beschränkung impersonaler Gründe kann Scanlon lediglich behaupten, dass eine Handlung lediglich *prima facie* auch im nicht kontraktualistischen Sinne falsch ist. Damit ist die kontraktualistische Formel für die Feststellung von richtig und falsch im nicht kontraktualistischen Sinn lediglich ein Indiz, die zu keiner abschließenden Antwort führt. Alternativ und nach Parfits Ansicht sollte Scanlon das Verbot impersonaler Gründe fallen lassen. Dies würde dazu führen, dass man nun von der kontraktualistischen Formel auf Falschheit im allgemeinen Sinne schließen könnte.

Parfits Ansicht folgend ist dies ein Fortschritt. Von einem objektiv-wertbasierten Standpunkt lässt sich bei der Abwägung stets mit Sicherheit sagen, wer die *stärkeren* generischen Gründe hat. Aus der Perspektive gegenseitiger Rechtfertigung, die Scanlon im Sinn hat, stellt es sich jedoch als Rückschritt dar. Denn die Diskussion deontischer Gründe in moralischer Argumentation trägt den Preis der Unschärfe: Es kann verschiedene rechtfertigbare Ansichten dessen geben, was moralisch geboten ist. Diesen Preis kann Scanlon mit seiner Einschränkung – was zwischen Personen zählt – weitgehend vermeiden.

Diese unterschiedlichen Sichtweisen spiegeln sich auch in Scanlons metaethischer Position, die er in seinem zeitlich nach der Veröffentlichung von *On What Matters* erschienenen Werk *Being Realistic About Reasons* spezifiziert. Ein Gründerealismus, so führt Scanlon dort aus, führt keineswegs automatisch zur Objektivität moralischen Urteilens. (Scanlon 2014, 47–50) Ob eine bestimmte Tatsache einen Handlungsgrund erzeugen kann, hängt von der Beziehung zwischen Tatsachen, Handelnden, Umständen und Einstellungen ab. Diese Sichtweise trennt

ihn von Parfits moralischem Objektivismus. Scanlon argumentiert hier:

Whether a certain fact is a reason, and what it is a reason for, depends on an agent's circumstances. The fact that this piece of metal is sharp is a reason for me not to press my hand against it, but under different circumstances, it might be a reason to press my hand against it, and under still different circumstances, a reason to do something else, such as to put it into the picnic basket if I will later have reason to want it to cut cheese. This suggests that 'is a reason for' is a four-place relation. $R(p, x, c, a)$, holding between a fact p , an agent x , a set of conditions c , and an action or attitude a . (Scanlon 2014, 31)

Für Scanlon ergeben sich Gründe daher aus dem Zusammenspiel zwischen Akteuren und Kontexten. Dieses Element fehlt in Parfits Rekonstruktion. Die Interventionen und Modifikationen Parfits sind somit nicht lediglich Verbesserungen von Scanlons Kontraktualismus. Parfit ersetzt durch den Verzicht auf die impersonale und die individualistische Beschränkung Scanlons relationale Metaethik mit seiner eigenen Sichtweise. Diese Veränderung stellt sich nur für Vertreter einer objektiven, wertbasierten Moraltheorie als Verbesserung dar.

Diese Erkenntnis lässt sich in eine methodische Kritik ummünzen. Auf dem Weg zum Gipfel des Berges setzt Parfit bereits voraus, was er zeigen will, indem er nur vorgeblich vom Boden anderer Theorien seine Wanderung beginnt. Damit kann er aber nicht den Beweis antreten, dass eine solche Sichtweise der begrenzten, von Scanlon vertretenen, prinzipiell überlegen ist. Um ein beliebtes Argument von Parfit zu paraphrasieren: Die Modifikation von Scanlon ist ein interessantes Argument für sich selbst – aber sie ist nicht das, was Scanlon sagt oder meint. (Zu einer ähnlichen Kritik vgl. Henning 2012, 336.) Ob

Parfits Argument Erfolg hat, hängt damit davon ab, ob die objektiv-wertbasierte Betrachtung von Gründen einer anderen, wie etwa von Scanlon, überlegen ist. Wie im nächsten Abschnitt erläutert wird, lässt sich das vernünftigerweise bestreiten.

III. Unvereinbarkeit der Gründetheorien

Ob Parfits Reformulierung von Scanlons Kontraktualismus wirklich zu einer besseren philosophischen Theorie führt, wie Parfit behauptet, hängt daher davon ab, ob seine Theorie von subjektunabhängigen Gründen überzeugend ist. Um zur von Parfit vertretenen Version der Konvergenzthese zu gelangen, muss man also auch seine Auffassung von Gründen teilen. Hier lehnt Parfit alle Vermittlungsversuche ab. Dieser Abschnitt beschäftigt sich nun mit dieser Gründetheorie.

Der erste Unterabschnitt widmet sich dem theoretischen Fundament des Berges, dem objektiven, wertbasierten Begriff von Gründen. Kontraktualismus, Kantianismus und Konsequentialismus werden jeweils auf der Basis dieser Gründetheorie in eine Parfit'sche Version umgeformt, die sich zur Formulierung der Konvergenzthese eignet. In einem zweiten Abschnitt wird Parfits Argument gegen den Subjektivismus erläutert, das das zentrale theoretische Element von *On What Matters* ausmacht. Da dieses Argument analytisch nicht zwingend ist, öffnet dies die Tür zu einer Unvereinbarkeit der Gründetheorien, die im dritten Unterabschnitt Thema sein soll. Unvereinbarkeit soll hier bedeuten, dass es zwar nicht gelingt, Parfits Gründetheorie zu beweisen. Es lässt sich aber ebenso wenig zeigen, dass Parfits Auffassung falsch ist. Daraus ergibt sich eine schwächere Lesart der Konvergenzthese, die auf ihre regulative Funktion im Moraldiskurs abstellt.

1. *Die objektive wertbasierte Theorie von Gründen in On What Matters*

Die objektive, wertbasierte Theorie von Gründen ist die zentrale theoretische Schaltstelle, von der das Projekt Parfits abhängt. Für Parfit ist der Begriff des Grundes zentral mit der Sonderstellung des Menschen in der Welt verknüpft. (OWM1, 31) Handlungsgründe sind nach Parfit eines der großen komplexen Konstrukte in der Philosophie. Diese werden insbesondere dadurch ausgemacht, dass sie nicht definiert werden können, sondern dass lediglich ihre Begriffsverwendung in verschiedenen Theoriealternativen geprüft werden kann. (OWM1, 31) In einer sehr komprimierten Version behauptet Parfit, dass Gründe aus Tatsachen entstehen. Subjektunabhängig erkannte normative Wahrheiten sind als Tatsachen Gründe. Seine eigene objektive, wertbasierte Ansicht erläutert Parfit wie folgt:

[T]here are certain facts that give us reasons both to have certain desires and aims, and to do whatever might achieve these aims. These reasons are given by facts about the objects of these desires or aims, or what we might want or try to achieve. We can therefore call such reasons object-given. If we believe that all practical reasons are of this kind, we are Objectivists about Reasons, who accept or assume some objective theory. Object-given reasons are provided by the facts that make certain outcomes worth producing or preventing, or make certain things worth doing for their own sake. In most cases, these reason-giving facts also make these outcomes or acts good or bad for particular people, or impersonally good or bad. So we can also call these objective reasons and theories value-based. (OWM1, 45)

Nach Parfit sind Gründe also tatsächlich in der Welt. Da normative Wahrheiten Gründe induzieren können, haben wir auch

den gleichen intuitionistischen Zugang zu ihnen wie zu einem grundsätzlichen Verständnis, was Normativität ausmacht. Im Gegensatz dazu ist Rationalität nur eine Art prozeduraler Standard, der maßgeblich von unseren Überzeugungen abhängt. Überzeugungen, anders als Gründe, können falsch sein.

Rationalität in Parfits Sinne bedeutet, auf Gründe zu reagieren. Dabei sind jedoch nicht die tatsächlichen normativen Wahrheiten in der Welt maßgeblich, sondern nur unsere jeweilige Vorstellung von Tatsachen, deren Wahrheit uns einen tatsächlichen Grund geben würde. (Zur Diskussion vgl. Kiese-wetter 2012.) Die Theorie der Rationalität, die Parfit hier konstruiert, ist also gewissermaßen nichtnormativ. Rationales Sollen impliziert nicht das tatsächliche Vorhandensein eines Grundes. Wie Parfit erklärt: „There are relatively few beliefs whose rationality depends only on their content: or *what* we believe.“ (OWM1, 128)

Parfit konstruiert den Intuitionismus über normative Überzeugungen. Normative Überzeugungen sind rational, wenn sie auf vorgestellten Tatsachen beruhen, deren Wahrheit uns einen tatsächlichen Grund geben würde. Da diese Tatsachen jedoch auch erst einmal als normative Wahrheiten erkannt werden müssen, muss Parfit das logisch „erste“ Erkennen normativer Wahrheiten intuitiv konstruieren. Parfit behauptet: „We have *intuitive* abilities to respond to reasons and to recognize some normative truths.“ (OWM2, 544) Intuitionistisch argumentiert Parfit, weil er davon ausgeht, dass Begründungen und Wissen ultimativ auf Annahmen fußen, die nicht mehr durch weitere Annahmen ableitbar sind. Im intuitionistischen Modell ergibt sich diese nichtabgeleitete Form des Wissens aus selbst-evidenten Wahrheiten. (Stratton-Lake 2014) Das hat insbesondere zur Folge, dass Parfit auf eine Beweisebene verzichten kann, wenn es um die Rationalität von Überzeugungen geht:

These beliefs are about truths that are not empirical and contingent, but necessary. Undeserved suffering, for example, could not have failed to be in itself bad. For such normative beliefs to be rational, we do not need to have evidence that they match the actual world, since these beliefs would be true in any possible world. (OWM1, 129)

Die Rationalität von Überzeugungen ergibt sich also zunächst einmal auch intuitiv, ohne weitere Rechtfertigung. Diese intuitive Einsicht in die Rationalität von Überzeugungen modifiziert und durchbricht damit Parfits lediglich prozedural verstandenen Rationalitätsbegriff.

Parfit kombiniert den Intuitionismus in einem zweiten Schritt mit einem moralischen Objektivismus. Parfit behauptet also, dass die intuitive Einsicht in normative Wahrheiten auch stets zu subjektunabhängigen moralischen Urteilen führt. Dass es normative Überzeugungen gibt, die in jeder möglichen Welt wahr wären, verbindet ihn mit der monistischen Tradition des Intuitionismus, wie sie etwa bei Sidgwick und Moore vertreten wird. (Sidgwick 1874 [1967] und Moore 1903 [1993]) Bei beiden Autoren wird die Ethik auf einen fundamentalen Leitsatz zurückgeführt. Parfit steht damit im Gegensatz zu den pluralistisch verstandenen Intuitionisten, wie etwa Clark, Price, Prichard und Ross. (Stratton-Lake 2013, 338–339) Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Traditionen ergibt sich aus dem Umgang mit ethischer Differenz. Während Parfit die Suche nach Übereinstimmung aller ethischen Theorien in *einem* Grundprinzip als wissenschaftlichen Gegenstand der Ethik begreift, gibt es nach anderer Ansicht eine gewisse Menge wahrer moralischer Prinzipien, die in einem ungeklärten Verhältnis stehen können.

Daraus ergibt sich nicht notwendigerweise ein Widerspruch im konkreten ethischen Urteilen. Vielmehr kann nach

der pluralistischen Ansicht die Objektivität der Abwägung nicht gewährleistet werden. Beispielsweise ist es auch nach Ross *prima facie* richtig, gute Folgen herbeizuführen, während es *prima facie* falsch ist, Schaden zu verursachen. Ross behauptet aber, dass es keine Sicherheit darüber geben kann, wie diese Pflichten gegeneinander abzuwägen sind. (Ross 1939, 188) Darüber kann es keine Objektivität, sondern nur wahrscheinlichere Optionen geben.

2. Das Argument gegen den Subjektivismus

Das entscheidende Argument bei Parfit ergibt sich aber nicht aus dem positiven Wert seines eigenen Vorschlags. Vielmehr geht es ihm um die Feststellung, dass subjektivistische Theorien falsch sein müssen. (Kritisch zu Parfits Definition des Subjektivismus: Sobel 2011, 66.) Wenn jede andere Art, Standards von Normativität zu formulieren, falsch sein muss, so scheint Parfit zu vermuten, gebe es keine andere Möglichkeit, als seine objektive, wertbasierte Sicht zu akzeptieren. Die Falschheit anderer Positionen spricht jedoch nicht notwendigerweise für die Richtigkeit der eigenen Position. Um die Struktur von Parfits Argument zu verstehen, ist es daher erforderlich, sowohl sein Argument gegen den Subjektivismus nachzuvollziehen als auch zu verstehen, warum es nicht halten kann. Nach Parfit behauptet der Subjektivismus, dass

[...]our reasons for acting are all provided by, or depend upon, certain facts about what would fulfil or achieve our present desires or aims. Some of these theories appeal to our actual present desires or aims. Others appeal to the desires or aims that we would now have, or to the choices that we would now make, if we had carefully considered all of the relevant facts. Since these are all

facts about us, we can call these reasons subject-given.
(OWM1, 45)

Parfit behauptet, dass die verschiedenen Versionen des Subjektivismus letztlich nicht die Struktur von Normativität erklären können. Oft schein es nur so, dass Subjektivisten substantielle Argumentationen vorbrächten – in Wirklichkeit seien die Aussagen tautologisch, da Subjektivisten den Begriff des Grundes personenabhängig definierten.³

Parfit argumentiert, dass Subjektivisten zukünftiges Leid nicht sinnvoll einbeziehen. Sie können nicht behaupten, dass man einen Grund hat, seine Hand von einer sich aufwärmenden Herdplatte zu nehmen. Für sie muss das Leiden gegenwärtig sein, damit es sich sinnvoll zu einem Grund ergibt. Zukünftiges Leiden ist nicht erfasst, da sich aus der sicheren Erwartung zukünftigen Leidens nicht notwendigerweise ein Wunsch ergibt, dieses Leiden auch zu vermeiden. Parfit misst den Subjektivismus damit an seinen eigenen Intuitionen bezüglich eines besonders wichtigen Falles: Weil die intuitive normative Wahrheit der Notwendigkeit des Vermeidens unnötigen Leidens nicht durch die Struktur des Subjektivismus reflektiert wird, muss er falsch sein. (OWM1, 73; dagegen argumentiert Lenman 2009.)

Die Form dieses Arguments wird durch seine Reaktionen auf subjektive Theorien gestützt. Wie Mark Schroeder in seiner Rezension von *On What Matters* resignierend vermerkt:

[...] according to him, few people who have ever contributed to the literature on metaethics even have the conceptual resources required to disagree with him. Bernard Williams, for example, turns out to lack the concept of a reason. John Mackie turns out to fail to

3 Parfit bringt dieses Argument sehr häufig und nicht nur gegen Subjektivisten vor, siehe oben die Kritik an Scanlon.

have thoughts about morality, rather than to believe that nothing is wrong. Christine Korsgaard lacks normative concepts. Simon Blackburn and Allan Gibbard's disagreement with Parfit? That's superficial, too – they don't have normative concepts either. I'm flattered to report that I am among the few metaethicists whom Parfit credits as sharing the required conceptual repertoire to disagree with him. But unfortunately for me, it turns out that we don't disagree either, because, according to Parfit, I don't believe my own view. His sole evidence for this? That I acknowledge the intuitive force of apparent counterexamples. (Schroeder 2011)

Der zentrale Vorwurf Parfits an die Subjektivisten ist der einer Tautologie. Wenn wir den Begriff des Grundes subjektabhängig definieren, können wir Normativität nicht erklären. Damit versucht er zu behaupten, dass die jeweiligen Autoren keine Konzepte von Normativität haben. Diese Art der Begründung beruht jedoch selbst auf einer Tautologie. Parfits Argument in anderer Form scheint zu behaupten, dass es objektive Gründe geben muss, weil es sonst keine objektive, subjektunabhängige Normativität gibt. Da die Gründe ja nur auf intuitiver Erkenntnis der jeweiligen normativen Wahrheiten beruhen können, ist dies ebenso tautologisch. Hinter beiden Positionen stehen jedoch Grundannahmen über die Subjektabhängigkeit der Normativität.

Um überzeugen zu können, müsste Parfits Theorie erklären, wie genau unsere Intuitionen wirken, wenn es darum geht normative Gründe zu erkennen. Darwall etwa kritisiert in seiner Rezension, dass

If calling something 'intuitive' just means that it is 'intuitively plausible', all we have is that it can strongly seem to us as if some normative claim we are considering is true. (Darwall 2014, 90)

Diese Kritik ist für das Verständnis Parfits zentral. Parfit würde vermutlich kurz und knapp antworten: *Yes, it's all we have*. Wenn Parfit aber nicht zeigen kann, warum das intuitive Erkennen normativer Wahrheiten zu einem subjektunabhängigen moralischen Urteil führen soll, dann besteht zwischen der Ablehnung subjektiver Theorien und seinem eigenen Objektivismus eine Erklärungslücke. Beide theoretischen Startpunkte sind auf Vermutungen gegründet, die mit Annahmen über die Funktionsweise von Rationalität zwar jeweils wahrscheinlicher werden können. Jedoch kann kein Paradigma im Parfit'schen Modell über seine Grundannahmen hinaus überzeugen.

3. Unvereinbarkeit von Gründetheorien

Akzeptiert man die jeweilige Begründungsmöglichkeit Parfits und der subjektivistischen Theorien, stehen am Fuß des Parfit'schen Berges zwei tautologische Startpunkte. Die Differenz dieser Startpunkte korrespondiert mit einer Unterscheidung, die oft als Differenz zwischen Humeanischen (subjektivistischen) und Kantischen (deontischen) Gründetheorien begriffen wird. Diese Diskussion ist eine zentrale Schaltstelle in der Geschichte der Philosophie und es scheint unwahrscheinlich, dass sie sich über die von Parfit geäußerten Behauptungen überzeugend auflösen lässt. Hier stellt sich *On What Matters* in jedem Fall nicht als großer Wurf dar. Parfit hat nicht zeigen können, dass jede Ansicht, die die intuitive Erkenntnis subjektunabhängiger Wahrheiten ablehnt, die Moral zu einem System von *arbitrary taboos* (Gibbard) macht. Smith etwa kritisiert, dass Parfit damit die Verbindungslinien zwischen beiden Theorieansätzen abschneide und ethischen Dialog erschwere. (Smith 2009, 121–24; dagegen argumentiert Suikkanen 2009, 13.)

Auf der anderen Seite gelingt es aber auch nicht ohne Weiteres, Parfits These zu entkräften. Weder Parfit noch die Vertreter der Gegenposition können zwingend die Fehlerhaftigkeit der anderen Theorien beweisen. Wenn sich das Verhältnis zweier verschiedener Anfangspunkte in der Gründetheorie nicht auflösen lässt, besteht zwischen ihnen Unvereinbarkeit. Das, so eine Schlussfolgerung des Beschriebenen, führt zu einer Unhaltbarkeit der Konvergenzthese im ursprünglichen Sinne. Parfit kann nicht zeigen, dass die drei Hauptströmungen der Moralphilosophie von unterschiedlichen Seiten den gleichen Berg besteigen.

Dieses Ergebnis macht die Konvergenzthese jedoch nicht obsolet: Auch, wenn sie nicht über alle Zweifel erhaben ist, enthält sie dennoch relevante Aussagen über eine bestimmte theoretische Konstellation. Akzeptiert man eine objektive, wertbasierte Sicht von Gründen, so können die drei wesentlichen Strömungen der Moralphilosophie konvergent sein, falls sie keine Einwände hervorrufen, die von der Gründetheorie unabhängig sind.

Diese schwache Form der Konvergenzthese fügt dem moralischen Objektivismus jedoch kein eigenständiges Element hinzu. Isoliert betrachtet scheint sie mehr ein Gedankenspiel zu sein, anstatt das Vereinigungsprojekt zu unterstützen. Aus der Perspektive eines Parfit'schen Objektivisten ist die Konvergenz moralischer Theorien und die Möglichkeit der Einigung ein Grundpfeiler des philosophischen Denkens. Für denjenigen, der keine objektive, wertbasierte Theorie von Gründen anerkennt, ist sie scheinbar leer. Warum sollte diese These also auch darüber hinaus für die wissenschaftliche Ethik von Interesse sein?

IV. Die regulative Funktion von Konvergenz

Eine mögliche Antwort (und eine alternative Deutung) kann auf die regulative Funktion der Konvergenzthese verweisen. Auch in der schwachen Form enthält sie eine substanzielle Aussage über eine bestimmte theoretische Konstellation. Wie im ersten Teil bereits angedeutet, lässt sich die von Parfit geforderte Objektivität auch auf einer nichtontologischen Ebene verstehen. Objektivität und Einheit können dabei als notwendige und technische Elemente eines systematischen Moraldiskurses auftreten, der eine kontinuierliche Auseinandersetzung über universelle Normgehalte zum Inhalt hat. Die von Parfit eingeführte Systematik und Universalität strukturiert den Diskurs über unsere moralischen Pflichten, indem sie eine stets präsente Teilung der Perspektiven beinhaltet. Auf der einen Seite ist der Diskurs stets partikular an bestimmte Diskursvoraussetzungen geknüpft. Auf der anderen Seite sind Universalisierung und mögliche Einigung ein notwendig mitgedachtes Ziel.

Eine schwache Konzeption der Konvergenzthese kann also für unsere Reflexion über moralische Verpflichtung sehr hilfreich sein. Sie setzt nicht als notwendige Bedingung voraus, dass sich die Konvergenz in der Theoriebildung einholen lässt. Die vorgestellte Möglichkeit der Wahrheit moralischer Urteile erlaubt das Projekt der Systematisierung der Ethik und gibt ihm die Richtung vor. Ähnlich Kants Beschreibung der regulativen Funktion der Vernunftideen ermöglicht die Beschreibung moralischer Wahrheiten eine bestimmte Form des Nachdenkens über moralische Verpflichtungen, die einem Relativismus verstellt bleiben.

Dieser Gedanke fängt die von Parfit geforderte Funktion der Konvergenz ein. Der Glaube an die Möglichkeit der Einigung gibt dem ethischen Diskurs Sinn. Die Suche endet nicht bei Parfit, und vielleicht wird sie überhaupt nicht enden. Auch

wenn die Einigung praktisch unmöglich erscheint, so ist doch die Möglichkeit einer Einigung wesentliches Element einer systematisch-wissenschaftlichen Ethik, die vom Kontext partikularer Lebensumstände abstrahiert. Als Zielvorstellung für eine nicht intuitionistische Diskursstruktur kann die Konvergenzthese daher auch bei Ablehnung einer subjektunabhängig objektiven, wertbasierten Theorie für die wissenschaftliche Ethik bedeutsam sein.

Literatur

- Blackburn, Simon. 2011. Morality Tale, *Financial Times*, verfügbar unter <http://www.ft.com/intl/cms/s/2/2bf7cf30-b9e1-11e0-8171-00144feabdco.html> (zugegriffen 17.05.2016).
- Darwall, Stephen. 2014. Agreement Matters: Critical Review of Derek Parfit's On What Matters, *Philosophical Review* 123 Nr. 1, S. 79–105.
- Henning, Tim. 2012. Buchbesprechung *On What Matters*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 66 Nr. 2, S. 335–339.
- Kiesewetter, Benjamin. 2012. A dilemma for Parfit's conception of normativity, *Analysis* 72 Nr. 3, S. 466–474.
- Lenman, James. 2009. Naturalism without Tears, in *Essays on Derek Parfit's On What Matters* (hrsg. Jussi Suikkanen und John Cottingham), S. 21–38. Oxford, 1. Aufl. Wiley-Blackwell.
- Moore, George Edward. 1903. *Principia Ethica* (hrsg. Thomas Baldwin, 1993), Cambridge, Cambridge University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford, 1. Aufl. Oxford University Press.
- . 2004. Justifiability to Each Person, in *On What We Owe To Each Other* (hrsg. Philipp Stratton-Lake), S. 67–89. Oxford, 1. Aufl. Blackwell.
- . 2011. *On What Matters*, Volume I and II. Oxford, 1. Aufl. Oxford University Press.
- Ross, William David. 1939. *The Foundations of Ethics*. Oxford, 1. Aufl. Clarendon Press.

- Scanlon, Thomas M. 1999. *What We Owe To Each Other*. Cambridge, 1. Aufl. Harvard University Press.
- . 2014. *Being Realistic About Reasons*. Oxford, 1. Aufl. Oxford University Press.
- Schroeder, Mark. 2011. On What Matters Volume 1 and 2, *Notre Dame Philosophical Reviews*, verfügbar unter <https://ndpr.nd.edu/news/25393-on-what-matters-volumes-1-and-2/> (zugegriffen 17.05.2016).
- Sidgwick, Henry. 1874. *The Methods of Ethics*, 7. Aufl. [1967] London, Macmillan.
- Sobel, David. 2011. Parfit's Case against Subjectivism, in *Oxford Studies in Metaethics Vol. 6* (hrsg. Russ Shafer-Landau), S. 52–78. Oxford, 1. Aufl. Oxford University Press.
- Smith, Michael. 2009. Desires, Values, Reasons, and the Dualism of Practical Reason, in *Essays on Derek Parfit's On What Matters* (hrsg. Jussi Suikkanen und John Cottingham), S. 116–143. Oxford, 1. Aufl. Wiley-Blackwell.
- Stratton-Lake, Philip. 2004. Introduction, in *On What We Owe To Each Other* (hrsg. Philip Stratton-Lake), S. 1–18. Oxford, 1. Aufl. Blackwell.
- . 2013. Rational Intuitionism, in *The Oxford Handbook of the History of Ethics* (hrsg. Roger Crisp), S. 338–357. Oxford, 1. Aufl. Oxford University Press.
- . 2014. Intuitionism in Ethics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, verfügbar unter <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intuitionism-ethics/> (zugegriffen 17.05.2016).
- Suikkanen, Jussi. 2009. Introduction, in *Essays on Derek Parfit's On What Matters* (hrsg. Jussi Suikkanen und John Cottingham), S. 1–20. Oxford, 1. Aufl. Wiley-Blackwell.

Parfit über Intuitionismus und die Herausforderung moralischer Uneinigkeit

KAI HÜWELMEYER, FRANKFURT A. M.

Zusammenfassung: In *On What Matters* verbindet Parfit einen nicht-naturalistischen normativen Realismus – die Auffassung, es gebe objektive normative Wahrheiten – mit einer intuitionistischen Erkenntnistheorie bezüglich des Normativen, die davon ausgeht, wir hätten intuitiven epistemischen Zugriff auf jene normativen Wahrheiten. Beide Theorien sieht er durch ein Argument bedroht, das von moralischer Uneinigkeit ausgeht. Um diesem Argument zu entgehen, vertritt Parfit die These, dass unsere normativen Überzeugungen unter Idealbedingungen konvergieren. Dieser Aufsatz macht anhand des Beispiels meta-normativer Uneinigkeiten zunächst deutlich, dass Parfit die Plausibilität seiner Konvergenzthese überschätzt. Es bestehen jedoch – so der konstruktive Vorschlag – Möglichkeiten, Realismus und Intuitionismus zu verbinden, ohne sich auf die Konvergenzthese festzulegen.

Schlagwörter: Derek Parfit, Intuitionismus, Realismus, Konvergenzthese

Einleitung

Es gibt Dinge in unserem Leben, auf die es ankommt. In unseren Entscheidungen darüber, wie wir zu leben haben, lassen wir uns von diesen Dingen leiten, richten uns nach Gründen und versuchen für das einzustehen, was uns wirklich etwas bedeu-

tet. In seinem 2011 erschienenen Zweiteiler „On What Matters“ (im Folgenden OWM1 bzw. OWM2) verteidigt Derek Parfit diese Ansicht.

Dass beispielsweise die Natur starker Schmerzen ein Grund ist, zukünftige starke Schmerzen vermeiden zu wollen, stellt für ihn eine Wahrheit dar, die unabhängig davon gilt, wie wir subjektiv (als Individuum oder Gesellschaft) zu ihr eingestellt sind. Ohne normative Wahrheiten, die in diesem Sinne objektiv sind, wäre, nach Parfit, unsere Lebensführung belanglos: „If there were no such normative truths, nothing would matter, and we would have no reasons to try to decide how to live. Such decisions would be arbitrary. We would not be the animals that can understand and respond to reasons“ (OWM2, 620). Es scheint, als könnten wir in diesem Fall nicht zwischen besseren und schlechteren Arten der Lebensführung unterscheiden. Moral und Ethik hätten keinen Sinn.

In vielen Fragen der Ethik sind wir uns jedoch uneinig. Sollten Schwangerschaftsabbrüche verboten sein? Ist Pazifismus die richtige Haltung? Gibt es Grenzen der Meinungsfreiheit und, falls ja, wo verlaufen sie? Selbst Menschen, die sich lange mit diesen Fragen beschäftigen, kommen zu miteinander unvereinbaren Antworten. Können wir vor diesem Hintergrund überhaupt annehmen, es wäre uns prinzipiell möglich, objektive Wahrheiten in diesen Fragen zu erkennen? Gravierender noch: Ist es angesichts tiefgreifender Uneinigkeit überhaupt rational zu glauben, es gebe objektive Wahrheiten in diesen Fragen? Diese Sorgen stehen hinter dem, was Parfit als das *Argument der Uneinigkeit* bezeichnet. Dieses Argument und Parfits Umgang damit bilden den Gegenstand dieses Aufsatzes. Zunächst werde ich Parfits meta-ethische Position inklusive ihres epistemologischen Teils skizzieren und eine Formalisierung des Arguments der Uneinigkeit vorschlagen (I). Danach wende ich

mich der Behauptung zu, unsere normativen Überzeugungen würden unter Idealbedingungen konvergieren. Parfit vertritt diese These, um dem Argument der Uneinigkeit zu entgehen. Jedoch fehlen ihm die Mittel, diese These ausreichend zu plausibilisieren (II). Abschließend diskutiere ich Wege, Parfits meta-ethische und epistemologische Position zu vertreten, ohne sich auf die Konvergenzthese festlegen zu lassen (III).

I. Parfits Realismus und die Bedrohung durch Uneinigkeit

I.1 Parfits Position auf der meta-ethischen Landkarte

Die Theorie, die Parfit in OWM verteidigt, lässt sich meta-ethisch zu den Positionen des *normativen Realismus* rechnen.¹ In der Literatur finden sich verschiedene Wege, realistische Theorien zu kennzeichnen. Am ehesten scheint mir eine Charakterisierung der Position durch Thesen über Wahrheitsbedingungen normativer Aussagen hilfreich zu sein.²

(R1) Normative Aussagen haben Wahrheitsbedingungen, die ihre Bedeutung vollständig festlegen.

1 In seinem neuesten (noch unpublizierten) Band, OWM₃, lehnt Parfit die Bezeichnung „Realismus“ für seine Position ab. Das liegt allerdings daran, dass er einen engeren Begriff von Realismus verwendet, nach dem normative Wahrheiten immer ontologische Konsequenzen nach sich zögen. Diese Konsequenzen lehnt Parfit ab. In der üblichen meta-ethischen Literatur wird eine solche Position, die ontologische Konsequenzen verneint, oft als „quietistischer Realismus“ bezeichnet (vgl. z.B. Enoch [2011], McPherson [2013], Miller [2014]). Da es in diesem Aufsatz nicht um ontologische, sondern um epistemische Fragen geht, die sowohl Quietisten wie auch metaphysische Realisten gleichermaßen herausfordern, scheint mir die oben vorgenommene Einordnung sinnvoll.

2 Vgl. McGrath (2010) für eine ähnliche Charakterisierung.

(R2) Ob die Wahrheitsbedingungen normativer Aussagen erfüllt sind, hängt im Allgemeinen nicht von (tatsächlichen oder kontrafaktischen) subjektiven Einstellungen der Akteure ab.

(R3) Die Wahrheitsbedingungen einiger normativer Aussagen sind erfüllt. Diese sind damit wahr.

Die erste These wird in der Literatur auch als *Kognitivismus* bezeichnet. Die letzte These dient dazu, die sogenannte *Irrtums-Theorie* auszuschließen, die im Einklang mit dem Kognitivismus behauptet, dass normative Aussagen zwar Wahrheitsansprüche erheben. Allerdings seien diese Aussagen nie wahr, weil sie die Existenz normativer Tatsachen voraussetzten und es diese Tatsachen nicht gebe.

Das genuin realistische Element bildet hingegen die These R2, die einen starken Objektivismus impliziert. Nicht nur sind normative Wahrheiten nach der Auffassung dieser Position insofern objektiv, als sie unabhängig von den (tatsächlichen oder kontrafaktischen) subjektiven Einstellungen *einzelner* Akteure sind. Diesen moderat objektivistischen Anspruch könnten bestimmte Varianten des *Konstruktivismus*, die die Wahrheit normativer Aussagen z.B. auf idealisierte Entscheidungsprozesse zurückführen, ebenso einlösen.³ Vielmehr geht es den Realisten um die stärkere These, dass, im Allgemeinen, die Wahrheitsbedingungen normativer Aussagen vollständig unabhängig von subjektiven Einstellungen sind, also auch idealen Diskursen und idealisierten subjektiven Reaktionen.

Parfit ergänzt den so verstandenen Realismus um eine weitere These, den sogenannten *Non-Naturalismus* (vgl. OWM2, 305ff., 324ff.).

3 Z.B. kann die Diskursethik als ein Versuch verstanden werden, normative Wahrheiten auf nicht vollständig subjektunabhängige Standards zu gründen (vgl. Habermas 1999).

(R4) Die Wahrheitsbedingungen normativer Aussagen lassen sich nicht wie die Wahrheitsbedingungen nicht-normativer Aussagen verstehen, da normative Urteile keine natürlichen, sondern normative Tatsachen *sui generis* zum Ausdruck bringen.

Parfits meta-ethische Position müsste demnach als ein *nicht-naturalistischer normativer Realismus*⁴ bezeichnet werden. Um diesen sperrigen Ausdruck zu vermeiden, werde ich im Folgenden die einfache Bezeichnung *Realismus* hierfür verwenden.

Bisher ging es um die Existenz und Art normativer Wahrheiten. Parfits Realismus ist jedoch vereinbar mit einer skeptischen Position im Hinblick auf die normative Epistemologie, die behauptet, dass wir keinen unserer Gründe erkennen und damit auch keine unserer Aussagen durch Angabe von Gründen rechtfertigen können. Tatsächlich behauptet der Realismus nur, dass es von uns unabhängige Wahrheiten darüber gibt, was uns welche Gründe liefert, bestimmte Handlungen zu tun oder bestimmte Einstellungen zu haben. Der Realismus vertritt als solcher aber keine bestimmte epistemologische Position, verhält sich also neutral gegenüber der Frage, ob und wie wir diese normativen Wahrheiten erfassen können.

Wenn es Realisten allerdings darum geht, dass wir unser praktisches Leben an (objektiven) Gründen ausrichten, dann muss er um eine plausible epistemologische Theorie ergänzt werden, die uns Aufschluss darüber gibt, wie wir zur Erkenntnis normativer Wahrheiten gelangen.

4 Tatsächlich müsste das Attribut *quietistisch* noch hinzukommen. Vgl. dazu Fußnote 1.

I.2 Parfits Epistemologie des Normativen: Intuitionismus und Überlegungsgleichgewicht

Dem Anschein nach haben es non-naturalistische Realisten, verglichen mit anderen meta-ethischen Alternativen, schwerer, eine plausible epistemologische Theorie zu vertreten. Das liegt daran, dass sie erklären müssen, wie wir einstellungsunabhängige Tatsachen erkennen können, die zudem nicht mit natürlichen Tatsachen identisch, also nicht mit den Mitteln der Naturwissenschaften zu erkennen sind. Parfit verteidigt hier den sog. Intuitionismus, der in einer simplen Form durch folgende Behauptung charakterisiert ist:

(INT) „We have intuitive abilities to respond to reasons and to recognize some normative truths.“ (OWM2, 544)

Wie aber sind diese intuitiven Fähigkeiten zur Erkenntnis normativer Wahrheiten zu verstehen? Parfit verwendet den Ausdruck „intuitiv“ in einer Art und Weise, wie wir sagen würden, dass uns bestimmte Urteile als ‚intuitiv plausibel‘ oder ‚intuitiv klar‘ erscheinen, also im Sinne von ‚unmittelbar einleuchtend‘. An anderer Stelle legt Parfit nahe, dass Intuitionen in unserer Reaktion auf die intrinsische Glaubwürdigkeit [intrinsic credibility] einer Aussage bestünden und so gerechtfertigt würden. Darüber hinaus seien Intuitionen nicht inferentiell abgeleitet (vgl. OWM2, 490f.). Was damit gemeint sein soll, kann ein von ihm ins Spiel gebrachtes Beispiel verdeutlichen:

(FOLTER) „Torturing children merely for fun is wrong“
(OWM2, 544).

Dass wir (FOLTER) unmittelbar als wahr akzeptieren, verdanke sich unserer Fähigkeit, ihre Glaubwürdigkeit zu erkennen, indem sie uns als überwältigend plausibel erscheint.

Aussagen wie (FOLTER) sind verhältnismäßig klare Fälle. In weniger offensichtlichen Fällen hilft dieser simple Intuitionis-

mus allerdings nicht weiter. Denn viele Aussagen provozieren weniger deutliche Intuitionen, wie die folgenden Beispiele zeigen.

(PAZ) Es ist unbedingt geboten, auf Gewalt gegenüber anderen Menschen zu verzichten.

(ABTR) Es sollte einer Frau jederzeit möglich sein, den Abbruch ihrer Schwangerschaft durchführen zu lassen.

(ERBE) Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, Erbschaften sehr hoch zu besteuern.

Was diese Fälle gegenüber (FOLTER) auszeichnet, ist ihre höhere Komplexität. In ihre Bewertung fließen eine Menge nicht-normativer sowie normativer Betrachtungen ein. Gründe und Prinzipien müssen gegeneinander abgewogen, Folgen möglichst verlässlich eingeschätzt und viele Zusammenhänge geklärt werden. Im Fall von (PAZ) steht beispielsweise die Norm, andere Menschen nicht zu verletzen, möglicherweise im Konflikt mit der Norm, mich selber vor Angriffen anderer Menschen zu schützen. Was ist außerdem, wenn andere Menschen bedroht sind? Darf ich zu ihrem Schutz Gewalt anwenden? *Ceteris paribus* weist (FOLTER) diese Komplexität nicht auf. Auch wenn Parfit kein konkretes Beispiel nennt, so scheinen es doch diese und ähnliche Fälle zu sein, die er vor Augen hat, wenn er richtigerweise feststellt, dass uns manchmal einzelne Intuitionen nicht weiterbringen. Da wir keine klaren und direkten Intuitionen bezüglich der oben genannten Beispiele haben, brauchen wir eine Methode, verschiedene einzelne Intuitionen gegeneinander abzuwägen und in einen systematischen Zusammenhang zu bringen.

An dieser Stelle erweitert Parfit den Intuitionismus, unter Verweis auf Scanlon, um ein weiteres Element: die durch Rawls und Goodman berühmt gewordene Methode des Überlegungs-

gleichgewichts [reflective equilibrium].⁵ Der Ablauf dieser Methode umfasst, grob skizziert, die folgenden Schritte: Zunächst wird eine Reihe von Urteilen ausgemacht, die dem Akteur als besonders einleuchtend und zuverlässig erscheinen. Bei Rawls heißen sie *wohlüberlegte Urteile* [considered judgments] und werden als diejenigen Urteile definiert, in die wir unser größtes Vertrauen setzen und die unter epistemisch günstigen Bedingungen entstanden sind (vgl. Rawls 1971, 42).⁶ Für Parfit erfüllen diese Rolle die Intuitionen, welche durch Aussagen wie z.B. (FOLTER) gegeben sind. Als Nächstes wird eine Theorie aufgestellt, die Prinzipien enthält, aus denen sich diese Intuitionen wieder korrekt ableiten lassen. Die Theorie sollte zum einen selbst plausibel erscheinen und zum anderen möglichst viele unserer Intuitionen unterbringen können. Aller Wahrscheinlichkeit nach treten auf dieser Stufe Konflikte zwischen einzelnen Intuitionen und theoretischen Prinzipien auf. Hier müssen entweder die Prinzipien angepasst oder, falls das plausibler erscheint, die Intuitionen aufgegeben oder revidiert werden. Dieser Revisionsprozess wird so lange wiederholt, bis ein kohärentes System aus Intuitionen und Theorie entstanden ist. Diesen Zustand nennt Rawls Überlegungsgleichgewicht [reflective equilibrium]. Parfit folgt Scanlon in der Einschätzung, dass dies die einzige Methode sei, die sich überhaupt verteidigen ließe.⁷

5 Für die entsprechende Passage bei Scanlon siehe sein (2014, Kapitel 4). Für Rawls vgl. seine (1951, 1971) und für Goodman siehe sein (1953).

6 Rawls' eigene Auffassung der wohlüberlegten Urteile unterliegt einem Wandel, der sich durch Vergleich der verschiedenen Stationen seiner Theorie nachvollziehen lässt. Erkennbar ist hier eine Entwicklung weg von der Betonung der epistemischen Zuverlässigkeit dieser Urteile hin zu einer Verortung dieser Urteile im politischen Common Sense. Vgl. dazu Rawls' (1951), (1971) und (1993).

7 Vgl. auch Scanlon (2002).

Es kann für das Folgende dahingestellt bleiben, ob Parfit eine adäquate Interpretation der Methode liefert, so wie Rawls sie sich vorgestellt hat.⁸ Interessant ist hier lediglich die Struktur von Parfits Epistemologie des Normativen. Sie hat einen Input, eine Methode und einen Output. Ihr Input besteht in Intuitionen, d.h. in Überzeugungen, die uns unmittelbar einleuchten und die durch Einsicht in ihre intrinsische Glaubwürdigkeit gerechtfertigt werden. Die Methode ist die Suche nach dem Überlegungsgleichgewicht bei wechselseitiger Revision der Intuitionen und der normativen Theorie. Ihr Output ist die Erkenntnis der normativen Wahrheiten oder zumindest eine Annäherung daran. Dass am Ende des Prozesses auch wirklich eine Erkenntnis normativer Wahrheiten steht, scheint dabei nicht unwesentlich damit zusammenzuhängen, dass bereits der Input – falls (INT) richtig ist – in Überzeugungen besteht, die eine Verbindung zur normativen Wahrheit haben. Ich werde hierauf später zurückkommen.

1.3 Die Herausforderung durch moralische Uneinigkeit

Die beiden vorangehenden Abschnitte haben verdeutlicht, dass Parfits Theorie aus zwei Komponenten besteht: einer meta-ethischen Theorie, dem Realismus, der besagt, dass es objektive normative Wahrheiten gibt, und einer epistemologischen Theorie, dem Intuitionismus, der beschreibt, wie wir zur Erkenntnis solcher Wahrheiten gelangen können.

Parfit sieht beide Teile seiner Theorie durch ein tatsächliches Auftreten von Uneinigkeit unter Idealbedingungen bedroht. Er selbst formuliert den Punkt folgendermaßen, beginnend bei der These der tatsächlichen Uneinigkeit.

8 Dies scheint unwahrscheinlich, da ein weiterer Punkt in Rawls' Entwicklung eine zunehmende Distanzierung vom Begriff der Wahrheit (um den es Parfit primär geht) ist.

(I) „Even in ideal conditions, we and others would in fact disagree.“ (OWM2, 546)

Das darauf aufbauende Argument findet seine deutlichste Darstellung in folgendem Absatz:

„If we had strong reasons to believe that, even in ideal conditions, we and others would have deeply conflicting normative beliefs, *it would be hard to defend the view that we have the intuitive ability to recognize some normative truths*. We would have to believe that, when we disagree with others, it is only we who can recognize such truths. But if many other people, even in ideal conditions, could not recognize such truths, we could not rationally believe that we have this ability. How could *we* be so special? And if none of us could recognize such truths, we could not rationally believe that there *are* any such truths.“ (Ebd., meine Hervorhebung)

Tatsächlich zieht Parfit hier zwei skeptische Konsequenzen, die unterschiedlich stark sind:

- (S1) Wir können nicht rationalerweise glauben, dass wir die intuitive Fähigkeit haben, normative Wahrheiten zu erkennen.
- (S2) Wir können nicht rationalerweise glauben, dass es objektive normative Wahrheiten gibt.

Die erste These steht in Spannung zum Intuitionismus, die zweite zum Realismus⁹. Die oben zitierte Passage legt folgende Formalisierung des Arguments nahe:

9 Auch wenn aus der Tatsache, dass wir nicht rationalerweise *glauben* können, dass es normative Wahrheiten gibt, nicht folgt, dass es sie nicht gibt. Wenn wir aber nicht rationalerweise glauben können, dass der Realismus wahr ist, dann scheidet er als philosophische Option aus.

- (I) Selbst unter Idealbedingungen würden wir und andere uns tatsächlich uneinig sein.
- (P1) Es können bei Uneinigkeit nicht alle in ihren Überzeugungen richtigliegen.
- (P2) Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass wir diejenigen sind, die richtigliegen.
- (S1) Wir können nicht rationalerweise glauben, dass wir die intuitive Fähigkeit haben, normative Wahrheiten zu erkennen.
- (S2) Wir können nicht rationalerweise glauben, dass es objektive normative Wahrheiten gibt.

Ich werde gegen Ende auf dieses Argument zurückkommen und seine Schlüssigkeit infrage stellen. An dieser Stelle ist lediglich wichtig, dass Parfit sich durch das Argument überzeugen lässt und den einzigen Ausweg in der Ablehnung von (I) sieht. Er setzt der These (I) demnach ihre Gegenthese, die Konvergenzthese, entgegen: Parfit behauptet, dass unsere normativen Überzeugungen unter Idealbedingungen tatsächlich konvergieren würden.

II. Die Konvergenzthese

In Parfits eigenen Worten lautet die Konvergenzthese wie folgt:

(CC) „If everyone knew all of the relevant non-normative facts, used the same normative concepts, understood and carefully reflected on the relevant arguments, and was not affected by any distorting influence, we and others would have similar normative beliefs.“ (ebd.)

Nach dem Wortlaut dieser These käme es zu einer Konvergenz unserer normativen Überzeugungen, wenn vier Idealbedingungen erfüllt sind:

(IB1) Jeder kennt alle relevanten nicht-normativen Tatsachen.

(IB2) Jeder verwendet dieselben normativen Begriffe.

(IB3) Jeder versteht und erwägt gründlich alle relevanten Argumente.

(IB4) Niemand wird von Störfaktoren beeinflusst.

Wie bereits (I) trifft (CC) eine Aussage darüber, welche Einstellungen wir tatsächlich unter bestimmten Bedingungen vertreten würden, und ist damit, wie Parfit feststellt, eine empirische These (vgl. OWM2, 547). Um sie überprüfen zu können, müssten wir Beobachtungen anstellen, indem wir z.B. Personen nach ihren Ansichten fragen. Die hypothetischen Idealbedingungen (IB1–IB4) sorgen allerdings dafür, dass wir nie in die Situation kommen werden, eine derartige Beobachtung anzustellen. Niemals wird z.B. jeder alle relevanten nicht-normativen Fakten kennen oder vollständig frei von verzerrenden Einflüssen sein. Damit kann (CC), genauso wenig wie (I), weder streng bewiesen noch widerlegt werden.¹⁰ Trotzdem glaubt Parfit, dass sich die These plausibilisieren lässt.

Parfits Strategie zur Begründung der Konvergenzthese besteht in einer Art Extrapolation aus der Untersuchung einiger historischer und aktuell bestehender Uneinigkeiten. Daran erhofft er sich, typische Erklärungen für diese Uneinigkeiten zu finden, um zu sehen, ob alle diese Uneinigkeiten unter den postulierten Idealbedingungen verschwinden würden (vgl. OWM2, 547). Da Parfit der Konvergenzthese eine zentrale Bedeutung zumisst, wundert es nicht, dass er diesem Teil der Untersuchung eine erhebliche Seitenzahl widmet. Auch aus die-

10 Tatsächlich bleibt die Möglichkeit, (CC) als eine nicht-empirische These zu lesen. Das würde Parfit allerdings auf andere starke Aussagen festlegen, beispielsweise, dass normative Tatsachen streng deduktiv aus nicht-normativen Tatsachen folgen. Parfit selbst hält (CC) und (I) für empirische Thesen.

sem Grund wird es nicht möglich sein, jeden einzelnen seiner Punkte kritisch nachzuvollziehen. Da sich die Konvergenzthese, aufgrund ihres spekulativen Charakters, zudem weder beweisen noch widerlegen lässt, wäre es vergebens, eine Widerlegung zu versuchen. Dennoch werde ich exemplarisch ein Problem aufzeigen, das sich aus Parfits Diskussion meta-ethischer Uneinigkeiten ergibt.

Als Beispiel für eine nicht-naturalistische normative Wahrheit liefert Parfit, unter anderem, folgendes Beispiel:

(Q) „The nature of agony gives us a reason to want to avoid future agony.“ (OWM2, 551)

Stimmte die Konvergenzthese, dann müsste (Q) unter Idealbedingungen breite Zustimmung erfahren. Tatsächlich ist (Q) aber keine meta-ethisch neutrale These, da sie eine realistische Gründekonzeption zumindest impliziert: Die Aussage behauptet eine normative Relevanz des Wesens starken Schmerzes. Was uns, nach (Q), einen Grund gibt, zukünftigen starken Schmerz vermeiden zu wollen ist die Natur dieses Schmerzes und nicht etwa unsere subjektive Einstellung dazu.¹¹

Wenn bezüglich (Q) nun Uneinigkeit herrschen sollte, dann wäre dies sicherlich in den meisten Fällen ein meta-ethischer Disput darüber, ob und welche Tatsachen normativ relevant sind. Bei der Beurteilung normativer Uneinigkeiten, so Parfit, sollten wir jedoch von meta-ethischen Streitfragen absehen:

„Many people either do not have the concept of a purely normative, object-given reason, or believe that there could not be any such reasons, or normative truths. But *if we set aside such meta-ethical disagreements* [...] few

11 Vgl. hierzu auch Scanlons realistische Gründekonzeption als normative Relation zwischen (unter anderem) natürlichen Tatsachen und Handlungen oder Einstellungen (Scanlon 2014, 31).

people who understood (Q) would seriously doubt that they have such a reason to want to avoid being in agony.“
(OWM2, 551f., meine Hervorhebung)

Diese Bedingung ist jedoch problematisch, wie ich im Folgenden zeigen möchte. Die Idealbedingungen (IB1)–(IB4) reichen als Basis nicht aus, um meta-ethische Dispute ausschließen. Die Konvergenzthese durch die Hinzufügung weiterer Idealbedingungen zu modifizieren, führt hingegen zu ihrer Trivialisierung.

II.1 Weder Störfaktoren noch Missverständnisse: Warum meta-ethische Dispute nicht von den vier Idealbedingungen erfasst werden

Warum sollte man bei der Beurteilung normativer Uneinigkeiten von meta-ethischen Streitigkeiten absehen? Eine Möglichkeit, diese Forderung zu begründen, wäre zu zeigen, dass meta-ethische Uneinigkeiten bereits durch die Idealbedingungen (IB1)–(IB4) ausgeschlossen sind. Dies ist jedoch nicht der Fall. Gehen wir die Idealbedingungen einzeln durch.

Auf den ersten Blick scheint (IB2) die einschlägigste der Idealbedingungen zu sein: Sie verlangt, dass alle Beteiligten eines Disputs dieselben normativen Begriffe verwenden. Tatsächlich ist Parfit der Ansicht, auf dieser Basis ließe sich von meta-ethischen Uneinigkeiten abstrahieren. Wie das oben angeführte Zitat zeigt, geht er davon aus, dass diejenigen, die (Q) nicht zustimmen, dies bloß nicht tun, weil sie bestimmte Begriffe – wie den des objektiven Grundes – nicht verwenden. Dafür, dass verschiedene Theorien abweichende Begriffe benutzen, lassen sich zwei unterschiedliche Erklärungen denken. Entweder die Theorien behandeln denselben Gegenstand, jedoch wird ein bestimmter Begriff (z.B. der des objektiven Grundes) durch eine der Theorien kritisiert und systematisch zurückgewiesen oder ersetzt, oder die Theorien behandeln verschiedene Gegen-

stände. Im ersten Fall befänden sich zwei Theorien, die sich in ihrer Verwendung des Begriffs des Grundes unterscheiden, in einer substantiellen Uneinigkeit darüber, was uns Gründe liefert. Insofern haben diese verschiedenen Ansichten aber möglicherweise selbst normative Konsequenzen und es ist unklar, warum wir von ihnen abstrahieren sollten, wenn wir über eine mögliche Konvergenz moralischer Urteile nachdenken. Andererseits zu glauben, dass jede Theorie, die den Begriff des objektiven Grundes nicht verwendet, einen anderen Gegenstand als das Normative behandelt, verpflichtet Parfit jedoch darauf, meta-ethische Dispute als reine Missverständnisse statt als substantielle Streitpunkte zu betrachten. Dass Parfit diese Ansicht möglicherweise vertritt, lassen seine Anmerkungen zu Williams vermuten (vgl. OWM2, Kap. 30). Wenn mit (IB2) jedoch alle meta-ethischen Uneinigkeiten erfasst sein sollen, wäre grundlegender zu argumentieren, dass *alle* meta-ethischen Debatten auf Missverständnissen beruhen.

Gegen diese Sichtweise spricht jedoch, zunächst, dass die Mehrheit der Meta-Ethiker nicht der Auffassung ist, es gehe um verschiedene Untersuchungsgegenstände. Parfit müsste also nachweisen, dass, entgegen der Auffassung anderer Philosophen, verschiedene meta-ethische Theorien nicht über das Gleiche reden. Dieses Unterfangen wird besonders dann unplausibel, wenn man die Breite meta-ethischer Debatten in den Blick nimmt. Denn in den Debatten, die heutzutage der Meta-Ethik zugerechnet werden, geht es um mehr als um eine bloße Interpretation moralischer oder normativer Urteile. In der Auseinandersetzung um eine richtige Gründekonzeption, beispielsweise, geht es nicht nur um die Frage, was das angemessene Verständnis des Begriffs des Grundes ist. Behandelt werden Fragen danach, wie das Normative in die Welt kommt, d.h. woher bestimmte Betrachtungen ihre normative Kraft gewinnen.

Es geht darum, wie objektiv moralische oder normative Urteile sein können, inwiefern ihre Wahrheit und Bedeutung von uns abhängen oder auf uns zurückgehen. Nicht zuletzt geht es auch darum, wie wir unsere normativen Überzeugungen und unsere Handlungen rechtfertigen können, ob eine Form der Letztbegründung möglich ist und, falls ja, wie sie aussehen könnte. All das scheinen mir substantielle Streitfragen zu sein, die zudem normative Auswirkungen haben. Verschiedene Theorien schlagen unterschiedliche Antworten auf diese Fragen vor.

Dass mit (IB2) die vielversprechendste Bedingung ausfällt, eine Basis für die Abstraktion von meta-ethischen Disputen zu finden, bedeutet nicht, dass die anderen Idealbedingungen keine solche Basis liefern können. Jedoch zieht die Verwendung jeder der anderen Bedingungen Kosten nach sich, wie die folgenden Bemerkungen im Einzelnen zeigen.

Die erste Idealbedingung (IB1) verlangt von den Beteiligten eines Disputs volle Kenntnis der nicht-normativen Tatsachen. Sollte sich eine strikte Trennung zwischen dem normativen Diskurs erster Ordnung und der Meta-Ebene (als nicht-normativem Diskurs) aufrechterhalten lassen, so könnte man versucht sein zu argumentieren, dass bei vollem Wissen über die nicht-normativen Tatsachen auch meta-ethische Uneinigkeiten aufgelöst wären. Allerdings wäre man damit auf die These festgelegt, dass es bei meta-ethischen Debatten letzten Endes um nicht-normative Tatsachen ginge. So müsste man als Realist behaupten, dass die Wahrheit des Realismus selbst eine nicht-normative Tatsache, ähnlich mathematischer oder naturwissenschaftlicher Tatsachen sei. Möglicherweise liegt eine solche Behauptung einigen Realisten gar nicht so fern. Jedoch sieht sich diese Strategie zur Begründung, warum von meta-ethischen Disputen abgesehen werden darf, ähnlichen Einwänden wie den vorherigen ausgesetzt: Sie fußt auf der These, dass der

Meta-Diskurs des Normativen selbst keine normativen Anteile hat. Selbst wenn viele der Auffassung sind, dass die Meta-Ethik eine Reihe nicht-normativer Fragen enthält, ist ihre völlige Unabhängigkeit jedoch, selbst unter Realisten, umstritten.¹²

Die dritte Idealbedingung (IB3) lässt sich schnell beiseitelegen, da sie als Basis zu nehmen bedeuten würde, dass Beteiligte an meta-ethischen Disputen die infrage stehenden Argumente entweder nicht voll verstehen würden oder nicht gründlich genug darüber nachgedacht hätten.

Die letzte der Bedingungen (IB4) ist hingegen etwas komplizierter. Sie verlangt, dass niemand der am Diskurs Beteiligten von Störfaktoren beeinflusst wird. Was aber ist ein Störfaktor? Parfit sagt hierzu:

„For CC to be a significant claim, our concept of a distorting influence must be purely procedural. When someone’s normative beliefs have been influenced in some way, we should not claim this influence to be distorting merely because it leads this person to have some normative belief that we reject.“ (OWM2, 547)

Was aber heißt es, einem *rein prozeduralen* Faktor zu unterliegen? Parfit nennt beispielhaft den Ausschluss von Motiven wie etwa zu erwartende Vorteile, falls jemand anderes eine bestimmte normative Überzeugung gewinnt. Beispielsweise könnte ich vernünftigerweise persönlichen Profit erwarten, wenn jeder die normative Überzeugung hätte, mir die Hälfte seines

12 Vgl. Scanlon (2014), der meta-normative Fragen für Fragen innerhalb des normativen Bereichs hält, sie also selbst wieder als normative Fragen auffasst. Gerade Scanlon vertritt eine Theorie, die derjenigen Parfits sehr ähnlich ist. Auch Enoch (2011) bedient sich normativer Thesen in seinen meta-normativen Argumenten. Für eine kritische Haltung gegenüber dem Zusammenfallen beider Bereiche vgl. Bloomfield (2009).

Einkommens abtreten zu müssen. Aufgrund dieses zu erwartenden Vorteils könnte ich dann eben jene normative Überzeugung vertreten. Es ist plausibel, derartige Einflüsse durch Idealbedingungen auszuschalten. Was aber macht einen solchen Einfluss zu einem rein *prozeduralen* Faktor?

Weiter oben habe ich Parfits Intuitionismus als eine Theorie präsentiert, die einen bestimmten Input (die Intuitionen) voraussetzt, diesen durch eine Methode (die Herstellung des Überlegungsgleichgewichts) verarbeitet und dadurch zu dem gewünschten Ergebnis (den normativen Wahrheiten) kommt. Das angeführte Zitat legt nahe, dass prozedurale Faktoren keinen Bezug auf das gewünschte Ergebnis enthalten dürfen. Die vierte Idealbedingung darf demnach nur den störungsfreien Ablauf der Methode sicherstellen. Dazu gehört einerseits die Gewinnung des entsprechenden Inputs, d.h. die Bildung normativer Überzeugungen durch Intuition, und andererseits die Herstellung des Überlegungsgleichgewichts. Was Letzteres betrifft, lässt sich leichter erahnen, wodurch sich Störfaktoren auszeichnen. Dazu gehören beispielsweise alle persönlichen Interessen des Akteurs, mit Ausnahme des Interesses der Herstellung eines Überlegungsgleichgewichts. Der Akteur darf lediglich die ihm bestmögliche Anwendung des Verfahrens vor Augen haben, lässt sich also in Abwägungsfragen nur von Argumenten leiten, begegnet neuen Erwägungen unvoreingenommen usw. Was hingegen rein prozedurale Bedingungen der Intuitionengewinnung sind, ist für Parfit schwieriger zu sagen, denn hier ergibt sich aus seiner Beschreibung keine wirkliche Prozedur, auf die sich die Bedingungen beziehen könnten. Wie bereits dargestellt, führt Parfit Intuitionen als diejenigen Aussagen ein, die uns unmittelbar einleuchten und intuitiv klar erscheinen. Diese Unmittelbarkeit, d.h. das Nicht-Inferentielle, erschwert die Angabe von *rein prozeduralen* Idealbedingun-

gen. Vergleicht man die Charakterisierung der wohlüberlegten Moralurteile bei Rawls (1971) als unter epistemisch günstigen Bedingungen gewonnene Überzeugungen, so fragt sich, ob die angesprochenen Bedingungen tatsächlich rein prozedural sind. Immerhin wird mit dem Verweis ‚epistemisch günstig‘ bereits Bezug auf das gewünschte Ergebnis genommen: Die Aussagen sollen eine höhere Wahrscheinlichkeit haben, wahr zu sein.

Selbst wenn sich rein prozedurale Störfaktoren klar bestimmen und abgrenzen ließen, bleibt allerdings noch die Frage, warum verschiedene meta-ethische Auffassungen zu solchen Störfaktoren zählen sollten. Die Methode zur Findung normativer Wahrheiten wäre tatsächlich gestört, wenn einige normative Begriffe in mehreren Bedeutungen gebraucht würden. Dies könnte dann der Fall sein, wenn die Beteiligten eines meta-ethischen Disputs die jeweils andere Meinung des Gegenübers in ihr Überlegungsgleichgewicht zu integrieren versuchen. Wenn sie nun z.B. unter einem normativen Grund etwas anderes verstehen als der jeweils andere, dieses Missverständnis aber nicht aufklären, kann die Methode nicht richtig funktionieren. Meta-ethische Dispute als Missverständnisse und Missverständnisse als prozedurale Störfaktoren zu begreifen läuft aber erneut darauf hinaus, (IB2) als Basis für den Ausschluss meta-ethischer Uneinigkeiten heranzuziehen. Ich sehe allerdings keine andere Möglichkeit, meta-ethische Dispute als *prozedurale* Störfaktoren aufzufassen.

II.2 Weitere Idealbedingungen?

Da die Hoffnung gering ist, auf Basis der vier Idealbedingungen den Ausschluss meta-ethischer Dispute bei der Beurteilung normativer Uneinigkeiten zu begründen, müsste Parfit eine weitere Idealbedingung hinzufügen. Diese könnte in etwa die folgende Form haben:

(IB5) Moralische Uneinigkeit geht letzten Endes nicht auf einen meta-ethischen Disput zurück.

Dieses Vorgehen fördert jedoch ein prinzipielles Problem der Idealisierung zutage. Einerseits ist ein bestimmtes Maß an Idealisierung notwendig, um die Konvergenzthese überhaupt plausibel zu machen. Ohne Idealbedingungen wäre (CC) sofort durch die empirische Tatsache widerlegt, dass es normative Uneinigheiten gibt. Andererseits führen zu viele Idealbedingungen dazu, dass die Konvergenzthese trivial wird. Dies sieht man am anderen Extremfall, wenn derart viele Idealbedingungen eingeführt würden, dass letztendlich alle möglichen Ursachen normativer Uneinigheiten ausgeschlossen wären. Vor diesem Hintergrund ist die Einführung weiterer Idealbedingungen begründungspflichtig und darf nicht darauf zurückzuführen sein, dass ansonsten die Konvergenzthese unplausibel wäre. Denkbar sind zwei Arten der Begründung. Entweder es findet sich ein generelles Kriterium angemessener Idealisierung für (CC), das sich auch auf (IB5) erstreckt, oder jede Idealbedingung kann einzeln für sich gerechtfertigt werden.

Als möglichen Kandidaten für ein generelles Kriterium sehe ich lediglich die Forderung, dass Idealbedingungen rein prozedural sein müssen. Das Konzept der reinen Prozeduralität wurde bereits im Kontext der in (IB4) angesprochenen Störfaktoren eingeführt. Man könnte versuchen, dieses ursprünglich für Störfaktoren erdachte Kriterium auf Idealbedingungen im Allgemeinen auszuweiten. Allerdings zieht diese Strategie dieselben Probleme nach sich, die bereits weiter oben diskutiert wurden. Zusätzlich dazu müsste noch erklärt werden, inwiefern (IB1)–(IB3) als rein prozedurale Bedingungen aufgefasst werden können. Parfit selbst bietet kein Kriterium angemessener Idealisierung an.

Tatsächlich sieht es so aus, als sei kein Kriterium notwendig, da sich für jede der Bedingungen (IB1)–(IB4) eine Rechtfertigung anführen lässt. Die erste Idealbedingung ist sicherlich notwendig, da es sich bei Streitigkeiten, die die relevanten nicht-normativen Hintergrundüberzeugungen eines normativen Disputs betreffen, gar nicht um eine *normative* Uneinigkeit, sondern um eine nicht-normative handelt. Wenn sich, beispielsweise, zwei Menschen darüber streiten, ob man bestimmte Tiere essen darf, und sich dieser Streit darauf zurückführen lässt, dass beide unterschiedlicher Auffassung darüber sind, ob diese Tierarten überhaupt Schmerz empfinden können, dann streiten sie sich letzten Endes über eine natürliche Tatsache (und nicht z.B. über die normative Frage, ob der Schmerz des betroffenen Tieres moralisches Gewicht hat). Die zweite Idealbedingung hingegen stellt sicher, dass es sich um genuine *Uneinigkeit* und nicht um ein bloßes Missverständnis handelt. Die dritte Idealbedingung sorgt dafür, dass die infrage stehende Uneinigkeit nicht bloß oberflächlich ist, indem sie durch Unachtsamkeit eines Beteiligten entstand. Solche schnell auflösbaren Uneinigheiten hätten in der Tat nicht die skeptische Relevanz, die das Argument der Uneinigkeit ihnen beimisst. Dasselbe gilt für die letzte der Idealbedingungen, da auch sie sicherstellt, dass es wirklich um Uneinigkeit bezüglich normativer Fragen und nicht etwa um Interessenskonflikte der Parteien geht.

Wie aber fügt sich (IB5) in dieses Rechtfertigungsmuster? Möglicherweise ließe sich ähnlich wie bei (IB1) und (IB4) argumentieren, dass Uneinigkeiten, die letztlich auf verschiedene meta-ethische Überzeugungen, z.B. unterschiedliche Theorien der Normativität oder der Letztbegründung, zurückgehen, in einem gewissen Sinne nicht genuin *normative* Uneinigkeiten sind. Dies scheint aber erneut vorauszusetzen, dass meta-ethi-

sche Uneinigkeiten weniger normativ sind, als es in den entsprechenden Debatten den Anschein hat. Immerhin misst Parfit selbst meta-ethischen Überzeugungen einen hohen normativen Gehalt bei, wenn er davon redet, wie wichtig das Vorhandensein objektiver normativer Wahrheiten für unsere Lebensführung ist. Er bietet gerade keine meta-ethisch neutrale Theorie, sondern einen normativen Realismus an. „If there were no such normative truths, nothing would matter, and we would have no reasons to try to decide how to live“ (OWM2, 620). Wenn Parfit also selbst davon ausgeht, dass seine meta-normativen Ansichten diese fundamentalen Folgen für die Ethik haben, wie kann er dann als Teil der Idealbedingungen vorschlagen, von Uneinigkeiten bezüglich dieser Fragen abzusehen?

Wenn also auch dieser Versuch einer Rechtfertigung scheitert, meta-ethische Dispute als Teil der Idealbedingungen auszuschließen, sollten sie als mögliche Quellen normativer Dispute mit in die Betrachtung einfließen. Die Konvergenzthese ist zwar aufgrund ihres spekulativen Charakters dadurch nicht widerlegt. Jedoch erscheint sie im Lichte weit verbreiteter meta-ethischer Uneinigkeiten in Fragen der Normativität und ihrer Letztbegründung nicht plausibel genug, um sich derart stark auf sie zu verlassen, wie Parfit es tut.

Parfit steht mit seiner Treue zur Konvergenzthese nicht alleine. McGrath (2010) untersucht die Auffassung verschiedener Realisten wie auch Anti-Realisten, dass ein normativer Realismus auf die Konvergenzthese festgelegt sei. McGrath argumentiert, dass sich kein Grund für die Notwendigkeit dieser Festlegung anführen ließe. In der Tat, stellt man die hochspekulative Natur der These und die Schwierigkeiten ihrer Plausibilisierung in Rechnung, scheint ein Realismus, der es sich nicht leisten kann, bezüglich der Konvergenzthese neutral zu bleiben, dadurch erheblich geschwächt:

„if the kinds of stories that philosophers tell in an attempt to minimize the significance of actual moral disagreement are the best that can be told, then it seems like we should not invest much credence in CONVERGENCE [McGraths Bezeichnung der Konvergenzthese, KH].“
(McGrath 2010, 63)

Die „Geschichten“, die McGrath hier anspricht, beinhalten Spekulationen zu unseren Überzeugungen unter Idealbedingungen, wie beispielsweise Parfit sie anstellt. Es bleibt also zu fragen, inwiefern bessere „Geschichten“ erzählt werden können, die einen Realisten nicht auf die Konvergenzthese festlegen. Im letzten Abschnitt möchte ich zeigen, dass es zumindest aussichtsreiche Kandidaten für solche Geschichten gibt.

III. Realismus und Uneinigkeit

Im Folgenden untersuche ich, inwiefern Parfits Realismus vertreten werden kann, ohne sich auf die Konvergenzthese festzulegen. Zunächst diskutiere ich Vorschläge aus der Literatur, die das Argument und einzelne seiner Prämissen in Zweifel ziehen. Abschließend schlage ich vor, Parfits Theorie um einen epistemischen Fallibilismus zu erweitern.

III.1 *Das Argument der Uneinigkeit*

Im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes habe ich folgende Formalisierung für das von Parfit angeführte Argument der Uneinigkeit vorgeschlagen:

- (I) Selbst unter Idealbedingungen würden wir und andere uns tatsächlich uneinig sein.
- (P1) Es können bei Uneinigkeit nicht alle in ihren Überzeugungen richtigliegen.

- (P2) Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass wir diejenigen sind, die richtigliegen.
- (S1) Wir können nicht rationalerweise glauben, dass wir die intuitive Fähigkeit haben, normative Wahrheiten zu erkennen.
- (S2) Wir können nicht rationalerweise glauben, dass es objektive normative Wahrheiten gibt.

Die Festlegung auf die problematische Konvergenzthese folgte aus der Ablehnung der Voraussetzung (I). Es ist nun an der Zeit, das Argument genauer in den Fokus zu nehmen, da eventuell bestehende Lücken die Möglichkeit eröffnen, die skeptischen Konsequenzen (S1) und (S2) zu vermeiden, ohne die Voraussetzung (I) abzulehnen.

Auf den ersten Blick lässt sich zweierlei festhalten. Zum einen lässt (P1) nicht sehr viel Spielraum, wenn es um wirkliche Uneinigkeit gehen soll. Falls die Möglichkeit bestünde, dass bei Uneinigkeit alle Parteien richtiglägen, so hätten wir es nicht mit echter Uneinigkeit zu tun. Eine Position, die so etwas zuließe, beispielsweise eine Form des Relativismus, stünde daher vor der Herausforderung, die Möglichkeit tatsächlicher Uneinigkeit verständlich zu machen. Gerade wenn wir aus der Sicht eines normativen Realisten argumentieren wollen, sollten wir an (P1) festhalten.

Auf der anderen Seite fällt auf, dass die zweite skeptische Konklusion (S2) zu stark ist. Die erste Konklusion (S1) beschreibt nichts weiter als ein Scheitern der epistemischen Theorie, die den Realismus ergänzen soll: wir können normative Wahrheiten nicht erkennen. Daraus folgt aber, wie im ersten Abschnitt erläutert, nicht, dass der Realismus als solcher scheitert, oder wir nicht rationalerweise glauben können, dass es normative Wahrheiten gibt. Ohne weiteres Argument ist nicht klar, warum es irrational oder ungerechtfertigt sein soll, eine

skeptische Variante des normativen Realismus zu vertreten. Parfit bietet hierfür leider kein Argument an.

Obwohl der Realismus damit außerhalb der Gefahrenzone wäre, bleibt ein skeptischer Realismus natürlich eine außerordentlich unbefriedigende Alternative. Gerade vor dem Hintergrund eines normativen Realismus, für den Wahrheiten über Gründe die zentralen normativen Elemente sind, wäre es gut, diese Wahrheiten auch erkennen zu können, um unsere Lebensführung an ihnen auszurichten. Daher ist zu untersuchen, inwiefern bereits die skeptische These (S1) vermieden werden kann. Da es, entgegen Parfits Strategie, nicht das Ziel ist, (I) abzulehnen und normative Realisten an (P1) festhalten sollten, bleibt die Frage, ob (P2) problematisch ist und ob (S1) tatsächlich folgt. Ich werde diese Fragen der Reihe nach behandeln.

III.2 Uneinigkeiten unter Gleichgestellten: die Symmetrieprämisse

Nehmen wir einmal an, das skeptische Argument der Uneinigkeit wäre bis zur Konklusion (S1) tatsächlich schlüssig. Wie haben wir die Prämisse (P2) zu bewerten? Etwas wie (P2) steht im Hintergrund, wenn in der Literatur über die Uneinigkeit unter epistemisch Gleichgestellten (engl.: ‚peer disagreement‘) geredet wird. Der Grundgedanke ist einfach. Nicht jede Uneinigkeit mit anderen sollte uns beunruhigen. Eine gut ausgebildete Mathematikerin, beispielsweise, ist in der Regel zuverlässiger in der Herleitung komplexer logischer Sachverhalte als jemand, der diese Ausbildung nicht genossen hat. Gemeint ist hier nicht etwa ein Wissensvorsprung, da diese Arten der Ungleichheit durch die Idealbedingungen, die in (I) enthalten sind, beseitigt wurden. Trotzdem ist es möglich, dass die Mathematikerin durch ihre längere Erfahrung gewisse intellektuelle Fähig-

keiten ausgebildet hat, die ihrem Gegenüber fehlen.¹³ Sollte sie also ihre Überzeugung, dass z.B. ein bestimmter Beweis einen subtilen Fehler enthält, zurücknehmen, wenn sie erfährt, dass ein Laie die Meinung vertritt, dass der Beweis korrekt ist? Das zu fordern wäre unplausibel. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Laie den subtilen Fehler einfach übersehen. Beide befinden sich nicht in einer Situation der epistemischen Gleichstellung, die durch (P2) hergestellt werden soll. Aus diesem Grund kann (P2) auch Symmetrieprämisse genannt werden.

Was solch eine epistemische Gleichstellung auszeichnet, wird in der Literatur auf verschiedene Weisen ausgeführt. Eine verhältnismäßig weniger anspruchsvolle Bestimmung findet sich bei Elga (2007, Fn. 21). Hier ist epistemisch gleichgestellt, wer die gleiche Wahrscheinlichkeit hat, bei einer gegebenen Frage falschzuliegen. Kelly (2005, 174f.) benutzt eine demgegenüber stärkere Anforderung, indem er einfordert, dass Gleichgestellte über die gleichen Evidenzen und die gleichen epistemischen Tugenden (z.B. Intelligenz etc.) verfügen. Wie epistemische Gleichstellung genau zu verstehen ist, soll hier nicht weiter Gegenstand der Diskussion sein.

Wer das Argument der Uneinigkeit schwächen möchte, sollte an einer möglichst starken Bestimmung epistemischer Gleichstellung interessiert sein. Je höher die Barrieren für Gleichstellung liegen, desto unwahrscheinlicher ist es, dass (P2) im Fall von Uneinigkeiten erfüllt ist. Das kann beispielsweise dann der Fall sein, wenn einige Experten (wie die Mathematikerin) anwesend sind. Es ist jedoch umstritten, ob es überhaupt

13 Sollten sich, wie manche behaupten, Fähigkeiten letzten Endes auch auf Wissen zurückführen lassen, würden die Idealbedingungen in (I) bereits die epistemische Gleichstellung sicherstellen.

etwas wie Expertise im Bereich des Moralischen geben kann und wodurch sie sich auszeichnen würde.¹⁴

Eine andere Möglichkeit, die Barriere für Gleichstellung höher zu legen, wäre eine Beweislastumkehr. Die Symmetriepremisse geht implizit davon aus, dass Gleichstellung der Standardfall ist. Das bedeutet, dass jemand, der epistemische Gleichstellung anzweifelt, in der Beweispflicht steht: Er muss Gründe angeben können, warum epistemische Asymmetrie vorliegen soll. Kritiker des Arguments der Uneinigkeit sehen an dieser Stelle die Gefahr, dass das Argument sich verselbstständigende und zu weitreichenden skeptischen Konsequenzen führe. Decker und Groll (2013, 142f.) präsentieren das Beispiel der sogenannten „Young Earthers“, einer Untergruppe der Kreationisten, die behaupten, dass Gott die Welt vor einigen Tausend Jahren so geschaffen habe, wie sie heute ist. Als Evidenzen für diese Überzeugung führen sie religiöse Quellen, z.B. die Bibel, an. Damit befinden sich alle, die davon überzeugt sind, dass irgendetwas in der Umgebung der Evolutionstheorie richtig ist, in Uneinigkeit zu den Young Earthers. Das Problem an dieser Uneinigkeit ist ihre potentielle Tiefe, denn die Young Earthers werden auch uneinig mit ihren Gegnern in der Frage sein, worin gute Evidenzen bestehen.¹⁵ Um nun vor diesem Hintergrund skeptische Konsequenzen vermeiden zu können, verlangt (P2) von uns, dass wir Gründe haben anzunehmen, dass wir diejenigen sind, die in all diesen strittigen Fragen Recht haben. Wenn aber auch unsere gängigen naturwissenschaftlichen Methoden

14 Vgl. McGrath (2008).

15 Nehmen wir einmal an, dass die Young Earthers es schaffen, eine kohärente Theorie aufzustellen, die auch zu unseren naturwissenschaftlichen Daten passt. Nur gehen sie davon aus, dass Gott alles so eingerichtet habe, dass die Daten uns so erscheinen, wie sie es tun, indem er z.B. Fossilien in der Erde verborgen habe usw.

angezweifelt werden, worauf können wir uns dann überhaupt noch berufen?¹⁶ Es scheint, dass wir gar keine Gründe mehr anbieten können, um zu zeigen, dass wir diejenigen sind, die mit größerer Wahrscheinlichkeit Recht haben. Damit wäre die Symmetrieprämisse erfüllt, da Gleichstellung der Standardfall ist und wir die Asymmetrie nicht begründen können. Die bloße Existenz der Young Earthers würde dazu führen, dass wir unsere festen naturwissenschaftlichen Überzeugungen aufgeben müssten. Das wäre, wenn sie einträte, sicherlich eine unplausible Konsequenz.

Um einen derart radikalen Skeptizismus zu verhindern, fordert z.B. Vavova (2014, 316ff.), die Prämisse (P2) durch eine andere zu ersetzen.

(P2') Wir haben ausreichende Gründe anzunehmen, dass die anderen mit mindestens der gleichen Wahrscheinlichkeit richtigliegen wie wir.

Der Unterschied liegt in der Beweislast. Während (P2) verlangt, dass wir Gründe haben anzunehmen, dass wir mit höherer Wahrscheinlichkeit richtigliegen, fordert (P2'), dass wir Gründe haben anzunehmen, dass die anderen uns epistemisch gleichgestellt sind. Epistemische Asymmetrie wird zum Standardfall.

Es ist unklar, inwiefern dieser Schritt dem Intuitionisten im Bereich des Moralischen weiterhilft. Immerhin ist der Grundgedanke, dass prinzipiell jeder die Fähigkeit besitzt, normative Tatsachen zu erkennen. Vor diesem Hintergrund ist es zunächst sinnvoll anzunehmen, dass wir es im Falle einer normativen Uneinigkeit unter Idealbedingungen mit Uneinigkeit unter epistemisch Gleichgestellten zu tun haben. Wir müssen

16 Die Tatsache, dass das Argument der Uneinigkeit in der obigen Form diese skeptische Reichweite hat, hätte Parfit misstrauisch werden lassen können. Ich bezweifle, dass er eine ähnliche skeptische Bedrohung für die Naturwissenschaften sieht wie für normative Überzeugungen.

allerdings nicht so weit gehen, zu fordern, dass diese Behauptung einer Gleichstellung begründungspflichtig ist. Es gibt Wege, die prinzipielle epistemische Gleichstellung der sich uneinigen Parteien anzunehmen und trotzdem (P2) abzulehnen.

Zwischen der Aussage, dass die Beteiligten eines Disputs die gleichen epistemischen Fähigkeiten mitbringen, und der Aussage (P2), dass keine der Parteien Gründe liefern kann, warum sie eine größere Wahrscheinlichkeit hat, richtigzuliegen, klafft eine Lücke. Die Position, die von Ersterem auf Letzteres schließt, wird in der Literatur als *Equal Weight View* oder *Conciliationism* bezeichnet.¹⁷ Sie besagt, dass im Falle einer Uneinigkeit unter epistemisch Gleichgestellten den Überzeugungen beider Parteien gleiches Gewicht beigemessen werden soll. Natürlich ist diese Ansicht nicht unumstritten. Beispielsweise vertritt Kelly (2005, vgl. Kelly 2010) eine Gegenposition, die sog. *Total Evidence View*: Man stelle sich vor, eine Person A habe zum Zeitpunkt t_0 eine Überzeugung p aufgrund der ihr zur Verfügung stehenden Evidenz E gebildet. Gleichzeitig bildet Person B die Überzeugung nicht- p auf Grundlage der gleichen Evidenz E . Es wird nun angenommen, dass die beiden Personen sich nicht in ihren intellektuellen Fähigkeiten (Intelligenz etc.) unterscheiden. Nach Kelly handelt es sich damit zunächst um epistemisch Gleichgestellte. Nun begehe B aber einen Fehler und verschätze sich in den Konsequenzen von E , die tatsächlich eher die Aussage p stützt. Zu einem späteren Zeitpunkt t_1 erfahren A und B von ihrer Uneinigkeit. Sollten beide, in Anbetracht ihrer prinzipiellen epistemischen Gleichstellung, nun

17 Es geht mir hier nicht um technische Feinheiten in der genauen Formulierung dieser Position. Wichtig ist die Grundidee, dass Uneinigkeit unter epistemisch Gleichgestellten dazu führen sollte, dass ich meine Überzeugungen abschwäche, möglicherweise bis zur Enthaltung. Vgl. dazu Setiya (2012), Elga (2007), Sidgwick (1907, 342).

von ihrer Überzeugung zurücktreten? Kelly verneint das. Statt den Überzeugungen von A und B aufgrund ihrer Gleichstellung gleiches Gewicht beizumessen und agnostisch bezüglich p zu werden, wie es der Equal Weight View verlangt, kommt es nach Kellys Total Evidence View auf die Gesamtevidenzen von A und B an, die nun auch Kenntnis der Meinungsverschiedenheit umfasst. Wenn die Ausgangsevidenz bereits die Überzeugung p stützte, dann sollte die Gesamtevidenz ebenfalls für p sprechen. Die Tatsache, dass es eine Meinungsverschiedenheit gibt, sollte dazu führen, dass A die Stärke ihrer Überzeugung etwas reduziert. Ganz aufgeben sollte sie die Überzeugung aber nicht.

Kellys Equal Weight View zusammen mit der vorherigen Diskussion um die Young Earthers enthält die für den Intuitionisten wichtige Lehre, dass es in der Frage, wann man von seinen Überzeugungen zurückzutreten habe, nicht allein darauf ankommt, dass jemand, der meine epistemischen Fähigkeiten prinzipiell teilt, mir widerspricht. Tatsächlich kommt es auch darauf an, wie jemand zu seinen Überzeugungen gekommen ist und ob dabei Fehler gemacht wurden. Wenn uns also daran liegt, an der Symmetrieprämisse in dem Sinne festzuhalten, dass alle Menschen prinzipiell die Fähigkeit haben, moralische Tatsachen zu erkennen, dann sollten wir nicht (P2), sondern (P2*) vertreten.

(P2*) Alle an der Uneinigkeit Beteiligten haben die gleichen epistemischen Fähigkeiten.

Daraus folgt jedoch nicht, dass wir nie Grund haben anzunehmen, dass wir im Falle einer Uneinigkeit richtigliegen. Denn in den Fällen, in denen die Evidenzen unsere Überzeugung stützen und nicht die des anderen, haben wir diese Gründe. Was fehlt an dieser Stelle, ist freilich eine Theorie der Evidenzen für den Bereich des Normativen. Sollte Parfit unsere Intuitionen dafür im Blick haben, wäre es wichtig zu wissen, was genau In-

tutionen sind und warum sie als Evidenzen erhalten können. Diese Fragen, obwohl interessant, übersteigen leider den Rahmen dieses Aufsatzes.

III.3 Uneinigkeit ernst nehmen statt sie zu leugnen

Setzen wir also die bescheidenere Prämisse (P2*) für (P2) ein, dann bleibt die Frage, ob das Argument im Ganzen schlüssig ist und die skeptische Konsequenz (S1) folgt. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass dies nicht der Fall ist.

Was folgt aus den Annahmen, dass es unter Idealbedingungen normative Uneinigkeiten gibt (I), diese Uneinigkeiten jedoch nur eine richtige Antwort zulassen (P1), und der prinzipiellen Gleichverteilung epistemischer Fähigkeiten (P2*)? Zunächst folgt aus (I) und (P1), dass wir gelegentlich Fehler begehen, wenn wir normative Überzeugungen ausbilden. Aus (P2*) folgt dann zunächst, dass unsere Überzeugungsbildungsmechanismen fehleranfällig sein müssen. Um der skeptischen Konsequenz (S1), die leugnet, dass wir rationalerweise glauben können, überhaupt die Fähigkeit zu haben, zuverlässige normative Überzeugungen auszubilden, näher zu kommen, brauchen wir also weitere Prämissen.

- (I) Selbst unter Idealbedingungen würden wir und andere uns tatsächlich uneinig sein.
- (P1) Es können bei Uneinigkeit nicht alle in ihren Überzeugungen richtigliegen.
- (K1) Wir begehen gelegentlich Fehler, wenn wir normative Überzeugungen ausbilden.
- (P2*) Alle an der Uneinigkeit Beteiligten haben die gleichen epistemischen Fähigkeiten.
- (K2) Wenn wir die Fähigkeit haben, normative Wahrheiten zu erkennen, dann ist diese fehlbar.

- (P3) Jede epistemische Fähigkeit zur Erkennung normativer Wahrheiten muss unfehlbar sein.
- (S1) Wir können nicht rationalerweise glauben, dass wir die intuitive Fähigkeit haben, normative Wahrheiten zu erkennen.

Es ist gerade die Prämisse (P3), die zwar den Schluss von (K2) auf (S1) ermöglicht, für die allerdings jegliches Argument fehlt.¹⁸ Warum sollten wir annehmen, dass wir mit dem von Parfit vertretenen Intuitionismus einen derart unfehlbaren epistemischen Zugang zu den normativen Tatsachen haben, so dass jeder immer die gleichen (nämlich korrekten) Überzeugungen ausbildet, wie es beispielsweise die Konvergenzthese verlangte? Tatsächlich bietet keine unserer menschlichen Erkenntnisquellen uns einen derart verlässlichen Zugang zu Tatsachen. Jeder von uns war einmal in einer Situation, in der seine Sinne ihn getäuscht haben. Selbst unter Wissenschaftlern besteht oft Uneinigkeit darüber, was eine bestimmte Beobachtung bedeutet. Hypothesen werden aufgestellt und später wieder verworfen, wenn sie sich als irrtümlich herausgestellt haben. Jedoch bestreitet kaum jemand auf dieser Basis unsere prinzipielle Fähigkeit, Tatsachen in diesen Bereichen erkennen zu können.

Auch Vertreter des Uneinigkeitsarguments werden nicht bestreiten wollen, dass unsere Erkenntnisquellen prinzipiell fehlbar in diesem Sinne sind. Haben wir das Argument daher falsch wiedergegeben? Möglicherweise muss (P3) gar nicht vertreten werden, wenn wir Grade der Fehlbarkeit einführen. Uneinigkeit zeigt, dass unser epistemischer Zugang zu den Tatsachen bis zu einem gewissen Grad fehlbar ist. Je verbreiteter und

18 Möglicherweise ist (P3) nicht die einzige Möglichkeit, das Argument schlüssig zu machen. Sieht man sich jedoch die konditionale Struktur von (K2) an, ist (P3) eine naheliegende Prämisse, um zum Schluss (S1) zu kommen.

hartnäckiger die Uneinigkeit, desto fehlbarer, d.h. unzuverlässiger ist unser epistemischer Zugang. Ab einem gewissen Grad ließe sich dann vielleicht sagen, dass unsere Fähigkeit, moralische oder normative Tatsachen zu erkennen, so dermaßen unzuverlässig ist, dass wir uns in unserem Handeln nicht auf sie verlassen können und daher eigentlich davon ausgehen sollten, normative Tatsachen nicht erkennen zu können. Insofern wäre auch die Prämisse (I) zu undeutlich formuliert. Um skeptische Konsequenzen hervorzurufen, müsste von sehr weitreichenden Uneinigkeiten die Rede sein:

(I') Selbst unter Idealbedingungen bestünde eine weitreichende und konstante Uneinigkeit in der Mehrheit normativer Fragen.

Diese Version des Uneinigkeitsarguments scheint tatsächlich eine größere Plausibilität zu besitzen. Ich denke jedoch, dass es eine interessante Diskussion verschleiert. Schon unter jetzt aktuellen Bedingungen können wir zwar feststellen, dass es Uneinigkeiten in normativen Fragen gibt. Diese scheinen allerdings nicht so umfassend und weitreichend, wie (I') fordert. Ebenso wenig wie wir von der umfassenden Konvergenz unserer Überzeugungen ausgehen sollten, sollten wir davon ausgehen, dass wir uns in keinen Streitpunkten einig werden. Unsere Erfahrung legt nahe, dass die Wahrheit in der Mitte liegt: In manchen Punkten werden wir uns einig, in anderen Punkten wird Uneinigkeit bestehen bleiben. Die interessante Frage scheint mir zu sein, was wir aus dem Auftreten normativer Uneinigkeit für eine intuitionistische Theorie lernen können.

Ein wichtiges Element von Parfits erweitertem Intuitionismus war die Methode des Überlegungsgleichgewichts. Bestimmte uns plausibel erscheinende Aussagen werden als Basis genommen, von der aus durch weitere Überlegungen komplexere normative Überzeugungen gewonnen werden. Bleiben wir

zunächst beim Input dieser Methode. Ein wichtiges Markenzeichen des Prozesses ist seine doppelte Richtung: zu jeder Zeit können sowohl die ursprünglichen Ausgangsüberzeugungen wie auch die aus ihnen gewonnenen Ergebnisse revidiert werden. Damit ist in der Methode die prinzipielle Fehlbarkeit des Inputs bereits angelegt. Die Methode des Überlegungsgleichgewichts lässt also bewusst Raum dafür, dass unsere unmittelbaren normativen Intuitionen sich im Laufe weiterer Überlegungen als falsch herausstellen können. Wie ist diese prinzipielle Fehlbarkeit mit dem intuitionistischen Gedanken zu vereinbaren, dass unsere Intuitionen uns Zugang zur normativen Wahrheit verschaffen? Wie können wir etwas wissen, wenn doch eine Möglichkeit besteht, dass das, was wir zu wissen glauben, falsch ist?

Diese Frage wird unter dem Stichwort des Fallibilismus in der Erkenntnistheorie diskutiert. Fantl und McGrath (2009) gehen davon aus, dass wir Dinge wissen können, obwohl eine gewisse Chance besteht, dass sich diese Dinge später als falsch herausstellen.¹⁹ Diese Ansicht stellt eine Reaktion auf jene Skeptiker dar, die daraus, dass wir uns nie zu einhundert Prozent sicher sein können, schließen wollen, dass wir nichts wissen können. Fantl und McGrath halten dagegen, dass nicht jede noch so entfernte Irrtumsmöglichkeit²⁰ zu dieser Konsequenz führen muss, da eine Irrtumsmöglichkeit erst relevant werden muss. Relevant sind Irrtumsmöglichkeiten nach Fantl und McGrath dann, wenn sie unsere Überzeugungen derart infrage stellen, dass wir auf ihrer Basis nicht handeln dürfen. Ob ein Übergang zum fallibilistischen Wissensbegriff für intuitionisti-

19 Für eine Kritik dieser Ansicht vgl. Lewis (1996).

20 Z.B. in dem berühmten Hirne-im-Tank-Szenario oder den von Descartes ins Spiel gebrachten Träumen.

sche Realisten tatsächlich notwendig ist, hängt davon ab, ob sie glauben, dass moralisches Wissen notwendig ist, um eine Überzeugung handlungswirksam werden zu lassen. Parfit ist diesbezüglich unklar, denn seine Formulierungen schwanken zwischen „recognize normative truths“ und „rationally believe that our normative beliefs are true“ (OWM2, 546). Sollte tatsächlich die schwächere Formulierung, d.h. die Rechtfertigung unserer Überzeugungen ausschlaggebend sein, ergibt sich ohnehin kein Problem der Fehlbarkeit, da Rechtfertigung immer fallibel ist. Sollte es allerdings um Wissen normativer Tatsachen gehen, besteht die Möglichkeit der Kombination von Fallibilismus und intuitionistischem Realismus. Der Umstand, dass unsere normativen Intuitionen prinzipiell fallibel sind, steht daher nicht ihrer Verbindung mit normativen Tatsachen im Wege.

Was aber lernen wir insgesamt aus dem Auftreten von Uneinigkeiten für die Methode des Überlegungsgleichgewichts? Da das Überlegungsgleichgewicht aus einem Hin-und-her-Überlegen zwischen einem fehlbaren Input und einem zunächst vorläufigen Ergebnis besteht, ist auch das Ergebnis selbst fehlbar. Gerade komplexe moralische Fragen verlangen von uns komplizierte Abwägungen, wie schon die unter I.2 genannten Beispiele gezeigt haben. Treffe ich auf jemanden, der meine konkrete Auffassung bezüglich einer moralischen Frage nicht teilt, ist das in den meisten Fällen ein Hinweis darauf, dass ich möglicherweise einen Fehler in meinen Überlegungen begangen habe. Das bedeutet jedoch nicht, dass ich Grund habe, meine Überzeugung komplett aufzugeben oder gar an meiner prinzipiellen Fähigkeit zum Erkennen normativer Tatsachen zu zweifeln. Uneinigkeit ist vor dem Hintergrund des Überlegungsgleichgewichts nur eine weitere Einladung, den Prozess des Abwägens neu zu eröffnen, meine Evidenzen erneut zu prüfen und auch die Meinung meines Gegenübers miteinzubezie-

hen. Zu glauben, dass wir durch derartige Prozesse moralischen Fortschritt und moralische Erkenntnis erzielen, legt uns jedoch nicht auf die These fest, dass früher oder später Uneinigkeiten komplett verschwinden.

Fazit

Parfit sieht seine Auffassung, dass es intuitiv erkennbare objektive normative Tatsachen gibt, durch das Argument der Uneinigkeit gefährdet. Er sieht sich daher gezwungen, Uneinigkeit zu leugnen, d.h. die These zu vertreten, dass unsere normativen Überzeugungen unter Idealbedingungen konvergieren würden. Diese Aussage ist jedoch problematisch. Einerseits sorgt ihre spekulative Natur dafür, dass jede Theorie, die sich zu sehr auf sie stützt, geschwächt ist. Andererseits ergeben sich bei der Verteidigung der These weitere Probleme, wie die Diskussion um meta-ethische Dispute zeigt. Parfit fehlen die Mittel zu begründen, warum gerade weitreichende Uneinigkeiten, die die Grundlagen der Normativität betreffen, außer Acht gelassen werden sollen, wenn es um die Beurteilung moralischer Meinungsverschiedenheiten geht. Vor diesem Hintergrund erscheint die Konvergenzthese nicht plausibel genug, um durch sie skeptische Konsequenzen für den moralischen Realismus abzuwenden. Von daher lohnt sich ein Blick auf die Möglichkeiten, Parfits intuitionistischen Realismus zu vertreten, ohne sich auf die Konvergenzthese festlegen zu lassen. Wenn wir das Auftreten moralischer Uneinigkeit nicht leugnen, sondern ernst nehmen, lässt sich aus ihm eine ganze Menge lernen: Jede unserer Erkenntnisfähigkeiten ist im Prinzip fehlbar. Das gilt auch für unsere epistemischen Möglichkeiten, moralische Tatsachen zu erkennen. Kellys Total Evidence View und fallibilistische Wissensbegriffe bieten theoretische Optionen, einen intuitio-

nistischen Realismus mit dem Auftreten moralischer Uneinigkeit zu versöhnen. Wenn wir auf jemanden treffen, der unseren Überzeugungen widerspricht, müssen wir erneut in den Abwägungsprozess des Überlegungsgleichgewichts eintreten. Ob wir bei unserer Meinung bleiben können oder sie revidieren müssen, hängt nicht vom bloßen Auftreten der Uneinigkeit, sondern auch von der Stärke und Rechtfertigung unserer vorherigen Überlegungen ab.

Literatur

- Besong, Brian. 2010. „Moral intuitionism and disagreement“. *Synthese* 191: 2767–2789. doi: 10.1007/s11229-014-0420-7.
- Bloomfield, Paul. 2009. „Archimedianism and why Metaethics matters“. In *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 4, hg. von Russ Shafer-Landau, 283–302. Oxford: Oxford University Press.
- Decker, Jason, und Groll, Daniel. 2013. „On the (In)Significance of Moral Disagreement for Moral Knowledge“. In *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 8, hg. von Russ Shafer-Landau, 140–167. Oxford: Oxford University Press.
- Elga, Adam. 2007. „Reflection and Disagreement“. *Noûs* 41: 478–502.
- Enoch, David. 2011. „Taking morality seriously“. Oxford: Oxford University Press.
- Fantl, Jeremy und McGrath, Matthew. 2009. „Knowledge in an Uncertain World“. Oxford: Oxford University Press.
- Goodman, Nelson. 1953. „The New Riddle of Induction“. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 1999. „Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze“. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kelly, Thomas. 2005. „The epistemic significance of disagreement“. In *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 1, hg. von T. Szabó Gendler und J. Hawthorne, 167–96. Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, Thomas. 2010. „Peer Disagreement and Higher Order Evidence“. In *Disagreement*, hg. von R. Feldman und T. Warfield, 111–174. Oxford: Oxford University Press.

- Lewis, David. 1996. „Elusive Knowledge“. *Australasian Journal of Philosophy* 74: 549–567
- McGrath, Sarah. 2008. „Moral Disagreement and Moral Expertise“. In *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 3, hg. von Russ Shafer-Landau, 87–108. Oxford: Oxford University Press.
- McGrath, Sarah. 2010. „Moral Realism without Convergence“. *Philosophical Topics* 38: 59–90.
- McPherson, Tristram. 2011. „Against Quietist Normative Realism“. *Philosophical Studies* 154: 223–240. doi: 10.1007/s11098-010-9535-y.
- Miller, Alexander. 2014. „Realism“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/realism>
- Parfit, Derek. 2011. „On what matters“. 2 Bände. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2015. „On what matters“. Band 3. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Rawls, John. 1951. „Outline of a decision procedure for ethics“. In *Collected Papers*, hg. von Samuel Freeman. Harvard: Harvard University Press (1999).
- Rawls, John. 1971. „A Theory of Justice“. Harvard: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1991. „Political Liberalism“. Harvard: Harvard University Press.
- Sayre-McCord, Geoff. 2014. „Metaethics“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/metaethics>
- Scanlon, Thomas. 2002. „Rawls on Justification“. In *The Cambridge Companion to Rawls*, hg. von Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, Thomas. 2014. „Being Realistic About Reasons“. Oxford: Oxford University Press.
- Setiya, Keiran. 2012. „Knowing Right From Wrong“. Oxford: Oxford University Press.
- Sidgwick, Henry. 1907. „The Methods of Ethics“. Cambridge: Hackett.
- Vavova, Katia. 2014. „Moral Disagreement and Moral Scepticism“. *Philosophical Perspectives* 28: 303–333.