

Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik

Von Robert SPAEMANN (München)

*Für Ernst-Wolfgang Böckenförde
zum 50. Geburtstag*

I.

Sind Handlungen gut oder schlecht, weil und insofern ihre Folgen die Gesamtqualität der Welt verbessern bzw. verschlechtern, oder weil sie, unabhängig von der Gesamtheit ihrer Folgen, selbst bestimmte Qualitäten besitzen, aufgrund deren ihnen diese moralischen Prädikate zugesprochen werden? Die Diskussion um diese Frage wird in neuerer Zeit unter dem Stichwort „teleologische oder deontologische Moralbegründung“ oder auch unter dem Stichwort einer „Utilitarismusdebatte“ geführt. Diese Debatte hat seit einigen Jahren auch erheblichen Widerhall in der katholischen Moraltheologie gefunden, wo die These weithin akzeptiert wurde, „Güterabwägung“ sei die universelle Form sittlicher Reflexion und das deontologische Relikt eines sogenannten „actus intrinsece malus“ müsse dieser Reflexionsform weichen.¹

Nun ist dieses Problem im Kern so alt wie die praktische Philosophie selbst. Das philosophische Nachdenken beginnt, wo ein geltendes Normensystem seine Verständlichkeit verliert. Und dieses Nachdenken hat seiner Natur nach zunächst die Form einer „teleologischen“ Kritik oder Rekonstruktion dieser Normen. Der griechische Begriff der „physis“ hatte zunächst die Funktion eines teleologischen Maßstabes der Normenkritik. Die geltenden Normen sind nur, so lehrten die Sophisten, konventionelle Setzungen. Von Natur geht es dem Menschen stets um Lustmaximierung, und eine „natürliche Moral“ müßte sich funktional auf dieses Telos beziehen lassen. Wenn dann Platon und Aristoteles den hedonistischen Teleologismus seinerseits kritisieren und mit dem Begriff der „schönen Handlung“ die Rehabilitierung einer nicht-funktionalen Ethik einleiten, so geschieht dies doch nicht unter Preisgabe des Telosbegriffs. Die neue „Deontologie“ wird vielmehr nun selbst durch einen teleologischen

¹ Bibliographien der philosophischen Debatte liegen in genügender Zahl vor. Für die theologische Rezeption in Deutschland maßgeblich: B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (1973); vgl. ferner: F. Böckle, *Fundamentalmoral* (1977) 306 ff.; ders., *Wege analytischer Argumentation*, in: *Handbuch der christl. Ethik*, hg. von A. Hertz u. a. (1978), hier besonders 74 ff.; F. Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie* (1976). Insbesondere F. Böckle betont, daß die Gemeinsamkeit utilitaristischer und theologischer Ethik sich nur auf die „normativen Urteile über das richtige Handeln im zwischenmenschlichen Bereich“ beziehe, nicht auf Fragen der Letztbegründung und der Wertrangordnung als solcher. Da aber der neuere Utilitarismus diese Fragen seinerseits weitgehend ausklammert, ist diese Einschränkung ohne wesentliche Konsequenzen.

Begriff der Physis des Menschen grundgelegt. Weil der Mensch – so lehrt Platon – von Natur sein Wesen in der Teilhabe am Schönen und Guten realisiert, darum sind schöne Handlungen „für ihn gut“, sogar wenn sie ihm keinen sonstigen Nutzen bringen. Aber was sind denn „schöne Handlungen“? Wenn Platon sie inhaltlich bestimmt, dann mit Hilfe teleologischer Erwägung, die sich nun allerdings nicht auf die individuelle Lustmaximierung richten, sondern eher sozialutilitaristischer Natur sind.

Es liegt im Wesen einer reflexiven Normenbegründung, daß sie teleologisch verfährt. Dies gilt auch für Kant, dessen kategorischer Imperativ ja bekanntlich vorschreibt, die Menschheit in der eigenen wie in der Person aller anderen stets als Selbstzweck zu gebrauchen. Hieraus leitet dann Kant allerdings die schlechthinnige Verwerflichkeit bestimmter Handlungsweisen ab, weshalb er im allgemeinen als Prototyp des „Deontologen“ gilt. Wenn alle philosophische Ethik – insofern sie argumentiert und nicht bloß Geltungen behauptet – teleologisch ist, dann scheint es nicht sinnvoll zu sein, die strittigen Fragen unter der Disjunktion „Teleologie oder Deontologie“ abzuhandeln. Nicht Teleologie ist kontrovers, sondern eine bestimmte Form derselben, nämlich der Utilitarismus. Es handelt sich dabei um jene Form ethischer Teleologie, die das Verhältnis des sittlichen Handelns zu seinem Ziel unter dem Aspekt einer Kosten-Nutzen-Rechnung bzw. einer Nutzenmaximierung betrachtet, wobei natürlich eine Bewertung der Maßstäbe für das, was als Nutzen zu gelten hat, vorausgehen muß. Wenn am Ende des vorigen Jahrhunderts Rudolf Paulsen den Begriff Utilitarismus durch den der Teleologie ersetzte, so deshalb, weil der angelsächsische Utilitarismus in seiner klassischen Form als Ziel sittlichen Handelns und als Maßstab der Nutzenbewertung nur kollektiven Lustgewinn – pleasure – anerkannte. Spätestens seit G. E. Moore jedoch gibt es die Form des von Ross so genannten „idealen Utilitarismus“,² der als Ziel schlechthin Optimierung, Wertvermehrung statuiert, wobei freilich sittliche Werte als Elemente der Bewertungsgrundlage ausscheiden müssen, da sonst die Definition des Sittlichen zirkulär würde. In der neueren angelsächsischen Literatur wird der Begriff Utilitarismus für jede als Optimierungsstrategie verstandene Ethik verwendet, da er allein – im Unterschied zum Teleologiebegriff – die nötige Trennschärfe besitzt, um die spezifische Differenz zu anderen Formen der Moralbegründung zu bezeichnen.³

² W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford 1930); vgl. G. E. Moore, *Grundprobleme der Ethik* (dt. 1975); ders., *Principia Ethica* (dt. 1970). Auf weitgehende Übereinstimmung mit Moore verweist M. Scheler in: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Die Neigung der „Wertphilosophen“, beim Übergang zur normativen Ethik die utilitaristische Denkform zu adoptieren, bedürfte einer eigenen Untersuchung.*

³ Vgl. z. B. M. Singer, *Verallgemeinerung in der Ethik* (dt. 1975) 231: „Der Utilitarismus läßt sich vereinfacht als die Auffassung definieren, daß es allein von ihren (tatsächlichen oder wahrscheinlichen) Folgen abhängt, ob eine Handlung richtig oder nicht richtig ist. Nach dieser Auffassung ist eine Handlung dann und nur dann richtig, wenn sie mindestens ebensoviel ‚Gutes‘ bewirkt oder wahrscheinlich bewirkt wie irgendeine andere Handlung, die für den Handelnden auch möglich wäre, während eine Handlung dann und nur dann verbindlich ist, wenn sie mehr ‚Gutes‘ bewirkt oder wahrscheinlich bewirkt als jede andere Handlung, die dem Handelnden

Daß die Disjunktion „Teleologie–Deontologie“ diese Differenz verfehlt, wird auch aus folgender Überlegung ersichtlich. Man pflegt den Unterschied häufig so darzustellen, daß der Teleologe Handlungen nach ihren Folgen beurteile, während der Deontologe von diesen absähe. Gerade das ist jedoch nicht der Fall. Es ist nämlich gar nicht möglich, Handlungen zu definieren ohne Bezugnahme auf bestimmte Wirkungen. Handeln heißt: absichtlich bestimmte Wirkungen hervorbringen. Wer von allen Wirkungen absieht, handelt gar nicht. Es hängt nun von der Definition einer Handlung ab, welche Folgen bestimmter Körperbewegungen noch zur bloßen Handlungsbeschreibung gehören und welche als sekundäre Folgen bezeichnet werden. So kann man dieselbe Bewegung beschreiben mit den Worten: „Peter öffnet das Fenster“ oder „Peter lüftet das Zimmer“ oder „Peter läßt den Wellensittich fliegen“.⁴ Wer bestimmte Handlungen als unter allen Umständen verwerflich bezeichnet, denkt also nicht unteleologisch, er isoliert nicht eine bloße Körperbewegung und erklärt sie für erlaubt oder unerlaubt, sondern er wählt lediglich als Kontext, der über das sittliche Urteil entscheidet, einen solchen, der weniger komplex ist als das Universum. Genauer gesagt, er wählt den Kontext so, daß er noch in die Beschreibung eines spezifischen Handlungstypus eingehen kann. Nicht-utilitaristisch, „deontologisch“ ist daher, um ein Beispiel zu geben, nicht nur die unbedingte Verwerfung jeder Falschaussage, sondern auch jede unbedingte Verwerfung *eines bestimmten Typus von Falschaussage*, also z. B. die unbedingte Verwerfung einer Lüge, durch die das berechtigte Vertrauen eines anderen getäuscht wird, sogar die unbedingte Verwerfung der Schadenslüge. Denn unter utilitaristischem Aspekt kann natürlich auch die Schadenslüge Teil einer universellen Optimierungsstrategie sein. Sogar der Verrat des Judas könnte universalteleologisch gerechtfertigt werden, vorausgesetzt, Judas habe den Tod Jesu intendiert, um dessen Sache siegen zu lassen bzw. der Menschheit zur Erlösung zu verhelfen. Das Wort Jesu: „der Menschensohn muß zwar verraten werden, aber wehe dem Menschen, durch den er verraten wird“,⁵ scheint indessen ein solches „strategisches“ Moralverständnis nicht zu kennen.

Wir haben also festzuhalten: wenn die Begriffe „utilitaristisch“ und „deontologisch“ eine vollständige Disjunktion bilden sollen, dann muß „deontologisch“ jede Beurteilung einer Handlung auf der ausschließlichen Basis eines *Telos* heißen, das nicht identisch ist mit der Optimierung des Gesamtzustandes der Welt und deshalb geeignet, einen Handlungstypus spezifisch zu beschreiben; „utilitaristisch“ hingegen ist die Wahl dieses Gesamtzustandes – unter dem Aspekt seiner Optimierung – als Referenzrahmen für jedes sittliche Urteil. Hierum und nicht um „Teleologie“ geht die Diskussion. Ebenso wenig trifft die Disjunktion „Gesinnungsethik – Verantwortungsethik“ das Problem. Für

auch möglich wäre ... Die verschiedenen Varianten des Utilitarismus sind nur verschiedene Auffassungen über das angemessene Verfahren, den Nutzen oder den Wert der Folgen zu bestimmen, zu bestimmen, was ‚gut‘ sei und wie es berechnet werden müsse.“

⁴ Gründliche Ausführungen zum Problem der Handlungsbeschreibung bei D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford 1965) 30–61.

⁵ Matth. 26, 24.

diese Disjunktion wie für jene gilt das Wort Hegels: „Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurteilen, und sie zum Maßstab dessen, was recht und gut sei, zu machen, – ist beides gleich abstrakter Verstand.“⁶ Wie kann eine Kontroverse dieser Art eigentlich zur Entscheidung gebracht werden? Was kann als Instanz der Falsifikation bzw. der Bewährung einer Moraltheorie gelten? Die Kriterien lassen sich – wie mir scheint – auf zwei reduzieren. Erstens auf die Kohärenz der Theorie: sie darf nicht Handlungen fordern, die unmittelbar das Gegenteil dessen bewirken, was der im Sinne der Theorie Handelnde intendiert. Zweitens auf die Übereinstimmung der Resultate mit dem sittlichen Empfinden, das ja durch die Theorie rekonstruiert werden soll. Diese letzte Instanz scheint nicht eindeutig genug zu sein. Sie ist bis zu einem gewissen Grade historisch wandelbar, besonders was ihre konkreten Normierungen betrifft. Sie ist selbst nicht immer kohärent, so daß die philosophische Rekonstruktion zugleich den Charakter der Kritik annehmen muß. Außerdem handelt es sich nicht um ein theoriefreies Naturdatum, sondern es findet eine Interferenz dieses sittlichen Empfindens mit Theorien statt, die sowohl aufklärender als auch beirrender, vervollkommnender als auch korrumpierender Art sein kann. Dennoch bleibt der Moralphilosophie keine andere Bewährungsinstanz als dieses vorthoretische sittliche Urteil, jenes „Faktum der Vernunft“, auf das Kant schließlich als auf die letzte, nicht deduzierbare Prämisse der Ethik verweisen mußte.

Die Entscheidung philosophischer Grundsatzdebatten wird indessen erleichtert und oft erst ermöglicht, wenn über die Frage nach der Verteilung der Beweislast und Begründungspflicht zunächst Klarheit geschaffen wird. Dies ist vor allem in Sachen der Moral unumgänglich, weil hier eine skeptische Lösung nicht in Frage kommt. Es muß ja in jedem Falle gehandelt werden. Ein Unentschieden ist hier wenigstens dann unmöglich, wenn wir mit Aristoteles davon ausgehen, daß die philosophische Ethik nicht bloß über Handeln *reflektieren* sondern Handeln *orientieren* soll. Der Utilitarismus kann nicht beanspruchen wollen, die einfache, im Gewissen gegebene Sollenserfahrung als solche adäquat widerzuspiegeln. Denn daß dieser Erfahrung eine universalteleologische Reflexion angesichts aller alternativen Handlungsmöglichkeiten zugrundeliege, wird ja wohl kein Utilitarist behaupten wollen. Der Utilitarismus ist ein rationaler Rekonstruktionsversuch, vergleichbar der Rekonstruktion eines lebendigen Organismus durch physikalisch-chemische Theorien bzw. durch kybernetische Modelle. Und zwar bezieht sich dieser Versuch nicht – wie die Theorien des aufgeklärten Egoismus im 17. und 18. Jahrhundert – auf die Form der sittlichen Gesinnung selbst, sondern auf deren Inhalt. Die strikte Trennung von Form und Inhalt ist gerade eines der Kennzeichen des am Maßstab von pleasure orientierten ebenso wie des „idealen“ Utilitarismus. Die Welt wird zweigeteilt in potentiell sittliche Einzelsubjekte einerseits und ein objektives Universum außersittlicher Werte und Güter andererseits, deren Maximierung jederzeit zu

⁶ Hegel, Philosophie des Rechts, § 118.

wollen die Einzelsubjekte als sittlich qualifiziert. „Sittliche Verhältnisse“, Vertrauen, Freundschaft, Ehe, Familie, Kirche, politische Gemeinschaft werden als außersittliche Werte von den sie tragenden, ausdrückenden, erhaltenden, reproduzierenden Akten unterschieden. Sie sind deshalb nicht jeweils das Unbedingte repräsentierende Totalitäten, die ihren Sinn in sich selbst tragen, sondern sie sind für den Handelnden nur partielle Elemente einer zu maximierenden universalen Menge außersittlicher Güter und Werte.

Es ist hier nicht der Ort, die grundsätzlichen ontologischen und werttheoretischen Fragen zu erörtern, die in dieser Kontroverse impliziert sind. Es geht zunächst um das Problem der Beweislastverteilung, und da liegen die Dinge so: das naive sittliche Bewußtsein ist stets „deontologisch“, und zwar in dem Sinne, daß sich ihm die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung unmittelbar in einer bestimmten Pflicht konkretisiert. Insofern ist, wie schon zu Anfang gesagt, „Deontologie“ keine moralische Theorie, sondern eine Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Theorien sind dagegen Rekonstruktionsversuche, die Form und Inhalt der sittlichen Verpflichtung unterscheiden und zwischen beiden einen deduktiven Zusammenhang herzustellen suchen. Der Utilitarismus ist eine solche Theorie, und als solcher hat er die Beweislast. Er muß zeigen, ob es ihm – ohne Immunisierungsstrategien – gelingt, diese Rekonstruktion zu leisten. Wo ihm dies nicht gelingt, stellt sich das ursprüngliche deontologische Phänomen einer unmittelbaren und konkreten Sollenserfahrung wieder her, ganz unabhängig davon, ob es einer anderen Theorie gelingt, einen systematisch-deduktiven Anspruch ähnlicher Stringenz einzulösen, oder ob der Rekonstruktionsanspruch als solcher sich als überzogen erweist.⁷ Es ist hier wie in der theoretischen Philosophie: wer daran festhält, daß sein Hund Durst hat, wenn er zum Wasser rennt, trägt keine Beweislast, die mit der Beweislast dessen vergleichbar ist, der diese Interpretation durch eine biochemische Rekonstruktion des Phänomens zu ersetzen beansprucht.

Nun haben die Diskussionen der letzten Jahrzehnte gezeigt, daß der Utilitarismus – auch und gerade der „ideale“, der „Wertutilitarismus“ – seinen Anspruch nicht einlösen kann. Es seien dafür im folgenden fünf Gründe genannt:

1) Der Utilitarismus bringt es nicht zur erforderlichen Kohärenz und Widerspruchsfreiheit. In bestimmten Situationen erweist sich vielmehr eine utilitaristische Einstellung als kontraproduktiv, d. h. sie fördert das Gegenteil dessen, was sie intendiert.

2) Die Gewinnung eines konkreten sittlichen Urteils aus utilitaristischen, d. h. universalteleologischen Prämissen ist ohne bestimmte theoretisch nicht ausweisbare Zusatzannahmen unmöglich.

3) Die für alles sittliche Bewußtsein konstitutive Unterscheidung zwischen

⁷ Allerdings muß jede konkurrierende Theorie eine Antwort auf das Problem der Pflichten-kollision enthalten, das ja wohl zumindest der theologischen Rezeption des Utilitarismus zugrundeliegt.

technischen und sittlichen Imperativen wird durch die Universalteleologie nivelliert. Diese liefert das sittliche Gewissen, sobald es um materiale Normen geht, der instrumentellen Vernunft aus.

4) Bestimmte, für alle Moral grundlegende Prinzipien wie das der Gerechtigkeit sind aus utilitaristischen Erwägungen nicht nur nicht ableitbar, sondern werden durch eine konsequente Universalteleologie sogar aufgehoben.

5) Der Utilitarismus stellt eine systematische Überforderung des Handelnden dar. In concreto führt seine Lehre von der Situationsbedingtheit aller Pflichten umgekehrt zu einer Unterbeanspruchung des Gewissens.

Ehe ich mich einer kurzen Begründung der fünf Thesen zuwende, ist noch eine Bemerkung zum Verhältnis von Handlungs- und Regelutilitarismus erforderlich, um den Gegenstand der Kritik eindeutig vorzustellen. Der sogenannte „Regelutilitarismus“ ist eine Hilfskonstruktion, um gewissen, rasch zu Tage tretenden Unzulänglichkeiten des Utilitarismus zu entgehen. Der Regelutilitarismus versteht die sittliche Handlung nicht als eine solche, die sich unmittelbar die Optimierung der Welt zum Ziel setzt, sondern vermittelt durch eine Regel, deren allgemeine Geltung eine solche Optimierung zur Folge haben würde. So argumentiert der Kurfürst in Kleists „Prinz von Homburg“ regelutilitaristisch, wenn er den Ungehorsam bestraft, aufgrund dessen ihm der Prinz den Sieg errungen hat. Sein Argument: es gibt noch mehr Schlachten zu gewinnen, und da wiegt aufs Ganze gesehen die Verletzung des militärischen Gehorsams stärker als eine gewonnene Schlacht. So notwendig jeder wohlverstandene Utilitarismus das Regelmoment in sich aufnehmen muß, so wenig stellt doch der Regelutilitarismus eine echte Alternative zum Handlungsutilitarismus dar. Er ist nämlich entweder nichts anderes als eine konsequente Ausformung des Handlungsutilitarismus, oder aber er verläßt überhaupt die utilitaristische Universalteleologie und ist eine besonders rigorose Form deontologischen Denkens. Als Utilitarismus betrachtet bedeutet Regelutilitarismus nur, daß der Handelnde wirklich die Komplexität der Folgen seines Handelns zu bedenken hat. Eine dieser Folgen ist aber die Verstärkung oder Schwächung von Handlungsregeln – durch Stiftung von eigener Gewohnheit, durch Schaffung von Präzedenzfällen oder durch sein Beispiel für andere –, deren allgemeine Befolgung Bestandteil einer Optimierungsstrategie sein muß. Wo allerdings regelwidriges Handeln entweder diesen Effekt nicht hat, z. B. weil es unbemerkt bleibt oder aber weil der Nachteil einer geringfügigen Schwächung der Regel durch den Optimierungsvorteil der regelwidrigen Handlung bei weitem aufgewogen wird, da ist ein solches Handeln erlaubt bzw. geboten. Im utilitaristischen Verständnis des Regelutilitarismus wird die einzelne Handlung in Wirklichkeit weiterhin unmittelbar auf die Gesamtheit ihrer Folgen bezogen – worunter die Regelverstärkung oder -schwächung nur *eine* ist –, so daß der Regelutilitarismus dieser Art in Wirklichkeit nichts anderes ist als ein wohlverstandener Handlungsutilitarismus. Wo dagegen die – als verallgemeinert gedachte – wohltätige Regel *unbedingt*, also auch dann verpflichtet, wenn ihre Durchbrechung für die weitere Geltung der Regel folgenlos oder aber gegenüber dem Nachteil der Regelschwächung unverhältnismäßig vorteilhaft

wäre, da ist die Ebene des Utilitarismus bzw. der Universalteleologie überhaupt verlassen. Die utilitaristische Reflexion hat hier nur noch die Funktion einer „gesetzprüfenden Vernunft“⁸ im Rahmen einer deontologischen Normierung. Das beste Beispiel ist hier Kant, der die Verallgemeinerung der *Maxime* durchaus teleologisch *testet*, um bei positivem Ausgang des Tests für die Einzelhandlung von den über die unmittelbaren Wirkungen der Handlung hinausreichenden Folgen dann völlig abzusehen. Kant steht indessen hiermit nicht allein; für Thomas v. Aquin gilt das Gleiche. Er lehrt nämlich, daß das, was „ut in pluribus“ wünschenswert sei – z. B. die Unauflöslichkeit der Ehe wegen der Scheidungsfolgen für die Kinder –, auch dann verbindlich bleibe, wenn die wohltätige Wirkung im Einzelfall gar nicht vorliege, weil das „ut in pluribus“ Nützliche auch dann das „Naturgemäße“ sei, wenn der Nutzen einmal nicht anfalle.⁹ Hier haben wir es mit jenem Typus des „Regelutilitarismus“ zu tun, der nur die Handlungsregel, nicht aber die sittliche Handlung *selbst* utilitaristisch normiert und der deshalb gar nicht unter die Begriffe Utilitarismus oder Universalteleologie zu subsumieren ist. Denn daß bestimmten universalteleologisch begründeten Normen *immer* zu folgen ist, wird hier gerade nicht mehr universalteleologisch begründet. Die fünf genannten Thesen und ihre Begründung richten sich daher nur gegen den durch das Regelmoment verbesserten Handlungsutilitarismus, nicht gegen den in „Deontologie“ umschlagenden Regelutilitarismus. Die Erörterung des letzteren soll in diesem Aufsatz ausgespart bleiben.

Zu 1. Es sind Fälle denkbar und es gibt sie, wo die utilitaristische Handlungsregel eines Menschen schlechtere Konsequenzen hat als eine deontologische Überzeugung. Es handelt sich insbesondere um Fälle der Interaktion, in denen ein böswilliger Handlungspartner den Utilitaristen zu Handlungen mit schlechten Folgen, z. B. zur Tötung eines Unschuldigen, erpressen kann unter der Drohung mit noch schlechteren Folgen. Und zwar mit so unverhältnismäßig schlechten Folgen, daß demgegenüber die Folgen des Nachgebens vor der Erpressung eindeutig weniger ins Gewicht fallen. Eine Regel: „Gib niemals einer Erpressung nach“ ist nicht nur utilitaristisch ungerechtfertigt, auch kein Nichtutilitarist würde sie zu einer unbedingt geltenden Regel machen wollen. Er würde nur sagen: „Gib nie einer Erpressung zu in sich schlechten Handlungen nach.“ Aber eben diese Regel wird den, von dem bekannt ist, daß er sie hat, aller vernünftigen Voraussicht nach vor bestimmten Erpressungen bewahren. Da Erpressungen zu schlechten Handlungen mit der Drohung noch schlechterer Handlungen – insbesondere da im Interesse der künftigen Glaubwürdigkeit des Erpressers die Drohung oft realisiert wird – auf jeden Fall auch unter utilitaristischem Gesichtspunkt schlecht sind, ergibt sich die widersprüchliche Situation,

⁸ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke (Akademieausgabe) Bd. IX, 232.

⁹ Vgl. z. B. *Summa contra gentiles* III, q. 125: „Sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit.“

daß die utilitaristische Handlungsregel schlechtere Folgen zeitigt als die deontologische Überzeugung.¹⁰

Es ist kein Einwand gegen diese Überlegung, daß der Fall selten ist. Die bloße Tatsache, daß es möglich ist, daß ein solcher Widerspruch entstehen kann, hebt das Prinzip als Prinzip auf. Güterabwägung kann deshalb sehr wohl in den meisten Fällen die vernünftige Form der Verwirklichung sittlicher Gesinnung bleiben. Sie kann aber nicht die grundlegende und prinzipielle Form dieser Verwirklichung sein, wenn auch nur ein einziger Fall der genannten Art konstruierbar ist. Natürlich kann hier erst recht keine Gegenrechnung aufgemacht werden, indem etwa gezeigt wird, daß auch nichtutilitaristische moralische Überzeugungen nachteilige Folgen haben können. Wo Sittlichkeit nicht als Optimierungsstrategie verstanden wird, da ist ein Argument aus den Folgen auch kein schlüssiger Einwand, sondern höchstens ein *prima-facie*-Argument, das zur Überprüfung der jeweiligen Norm Anlaß geben kann.

Zu 2. Konkrete Handlungsanweisungen können aus universalteleologischen Prinzipien nur mit Hilfe von Zusatzannahmen gefolgert werden, die entweder nicht ausgewiesen sind oder aber das universalteleologische Prinzip tatsächlich aufgeben. Für eine korrekte Ableitung solcher Anweisungen wäre ein nichtendliches Wissen erforderlich. Der Handelnde müßte nämlich erstens eine Kenntnis aller möglichen Gesamtzustände der Welt besitzen, und zwar zu jedem Zeitpunkt, der auf den Augenblick des Handelns folgt. Aber nicht einmal dies genügt. Die Qualität eines einzelnen menschlichen Lebens ist ja nicht unabhängig von der Reihenfolge seiner Zustände. Die Kenntnis müßte sich also beziehen auf alle möglichen Gesamtverläufe des Weltprozesses, während wir ja tatsächlich nicht einmal alle möglichen Gesamtverläufe eines einzigen Schachspiels überblicken. Der Handelnde müßte zweitens die Funktion seiner jeweiligen Handlung für einen dieser Gesamtverläufe beurteilen können. Dazu müßte er aber diejenigen Handlungen kennen, mit denen die anderen Menschen auf seine Handlungen reagieren. Denn von ihnen hängt ja ab, welche Folgen sein Handeln tatsächlich haben wird. Wird es als Vorbild oder als Provokation wirken? Wird der Verzicht auf eine Befriedigung dadurch, daß andere dem Beispiel folgen, einen wohltätigen Effekt haben, oder aber, weil der Handelnde damit allein bleibt, nur das Wohlbefinden eines Menschen und damit die Gesamtqualität der Welt mindern? (Denn die Befriedigung des guten Gewissens bei diesem Einzelnen müssen wir ja beiseite lassen. Das gute Gewissen ist beim Utilitaristen Resultat der Befolgung einer Optimierungsstrategie, in deren Kalkül es selbst natürlich nicht vorkommen darf.) Die hier erforderliche Kenntnis ist also prinzipiell

¹⁰ Vgl. hierzu D. H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism* (Oxford 1967) 80 f.: „It may be of greatest utility that one accepts certain rules as obligatory, even though there are circumstances in which it would be of disutility to act upon such rules. The explanation for this is that one's acceptance of such rules could prevent these circumstances arising.“ Vgl. auch E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33 (1958).

unerreichbar.¹¹ Und das gleiche gilt auch für die dritte Bedingung, die erfüllt sein müßte, wenn eine universalteleologische Handlungsnormierung möglich sein sollte: wir müßten über qualitative Maßstäbe von solcher Differenziertheit und Komplexität verfügen, daß sie es uns erlauben würden, die unendliche Zahl möglicher Gesamtzustände des Weltprozesses einem Wertvergleich zu unterwerfen, der zu einer eindeutigen Rangordnung dieser Verläufe führen würde. Auch dies ist im strengen Sinne unmöglich. Es ist erstens aus dem gleichen Grunde unmöglich, aus dem die erste Bedingung unerfüllbar ist, d. h. aus Gründen der alle endlichen Maße sprengenden Komplexität des hier erforderlichen Wissens. Zweitens aber deshalb, weil sich, wenn wir den Weltverlauf als Ganzes bewerten, die Unterscheidung von sittlichen und außersittlichen Werten und die Fernhaltung der ersteren aus dem teleologischen Kalkül nicht aufrecht erhalten läßt. Bei der Beurteilung von Gesamtzuständen bilden die die sittliche Gesinnung tragenden und von dieser wiederum reproduzierten sittlichen Verhältnisse strukturelle Einheiten. Diese lassen sich gar nicht in ihre Elemente so auflösen, daß die außersittlichen Werte ihrerseits zu einer Struktur zusammenzufassen wären, deren Wert in einem utilitaristischen Kalkül eingesetzt werden könnte. Beziehen wir aber die sittlichen Gesinnungen in die Bewertung von Wertzuständen ein, dann wird eine „Tyrannei der Werte“ unvermeidlich, ein Moralismus, der nun wiederum eine adäquate Bewertung von Gesamtzuständen ausschließt. Wenn der Satz „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele“, nicht paränetisch genommen, sondern zum Bestandteil eines utilitaristischen Wertkalküls gemacht wird, dann reduziert er natürlich alle konkurrierenden Werte zu Adiaphora. Alles Handeln tritt dann unter den Maßstab der Seelsorge. Dies wird jedoch vermutlich eine antimoralische Reaktion auslösen, deren Konsequenzen wie-

¹¹ Das konsequentialistische Entscheidungsmodell stammt ursprünglich – bei Bentham – aus sozialpolitischem Kontext, wo es auch seine größte Plausibilität besitzt. Um so wichtiger ist die Feststellung, daß heute sogar in der Betriebswirtschaftslehre das Postulat einer unbeschränkt rationalen Lösung des Optimierungsproblems fallengelassen wird. Denn zum Zweck einer solchen Optimierung – mittels eines Lösungsalgorithmus in einem geschlossenen Entscheidungsmodell – bedürfte es „wohlstrukturierter“, d. h. vollständig definierter Entscheidungsprobleme. Dies aber würde voraussetzen: 1) eine bestimmte endliche Anzahl sich gegenseitig ausschließender Alternativen, 2) Bekanntheit der Alternativen, 3) klar definierte Zielfunktion sowie Regeln, mit deren Hilfe eine eindeutige Rangordnung der Alternativen gebildet werden kann. Wegen des Fehlens aller drei Voraussetzungen gelten schon betriebswirtschaftliche Entscheidungen als schlecht strukturiert. Wieviel mehr gilt dies für ein universelles ethisches Optimierungsprogramm, bei dem Zielfunktion und Randbedingungen ganz unbestimmt werden und die Alternativen nicht eindeutig feststellbar sind. Vgl. E. Heinen, *Das Zielsystem der Unternehmung* (1966); H. Simon, *Models of Man* (New York 1974); P. Koslowski, *Staat versus Gesellschaft* (1981) (im Erscheinen); P. Suppes, *Probabilis Metaphysics* (Uppsala 1974). – Dabei liegt doch das Wesentliche der Ethik gerade in der vollständigen Bestimmtheit von Entscheidungskriterien, aufgrund deren eine Handlung gut oder schlecht, sittlich erlaubt oder unerlaubt genannt werden muß. Descartes zentrierte seine Ethik geradezu auf die Begründung „moralischer Gewißheit“ bei objektiver Unsicherheit! Vgl. R. Spaemann, *Descartes' provisorische Moral*, in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977). Moore hingegen erklärt mit der ihm eigenen Unerschrockenheit, daß es „unmöglich sei, im strengen Sinne unsere Pflicht zu ermitteln“ (*Principia Ethica*, 20).

derum nicht absehbar sind, so daß auch ein moralische Werte einbeziehender Utilitarismus gegen Kontraproduktivität nicht gefeit ist. Wenn man die Partei der Not ergreift, die beten lehrt, dann lehrt sie möglicherweise gerade nicht beten!

Das Problem wird noch verschärft, wenn wir die These der kantischen Geschichtsphilosophie in Rechnung stellen, daß der Fortschritt der Menschheit nicht das Resultat einer auf solchen Fortschritt bedachten moralischen Gesinnung, sondern der „ungeselligen Geselligkeit“¹² der Menschen ist, ihres Egoismus und der daraus resultierenden Antagonismen der Geschichte. Kant war freilich weit davon entfernt, das geschichtliche Resultat zum Maßstab der Beurteilung aller Handlungen zu machen, sofern diese nur dieses Resultat bewußt intendieren. Kant steht ebenso wie vor ihm Leibniz und nach ihm noch Hegel, im Unterschied allerdings zu Marx, auf dem Boden einer theologischen Tradition, die Gott allein als Herrn der Geschichte versteht, als den, der eine adäquate Einsicht in alle möglichen Gesamtzustände der Welt hat und der daher universalteleologischen Wirkens fähig ist. Die theologische Tradition unterschied daher stets den legislativen göttlichen Willen von der „voluntas Dei absolute dicta“, dem „Geschichtswillen“, und sie erlaubte es nicht, die Maßstäbe des Sittlichen aus Spekulationen über den Geschichtswillen Gottes zu schöpfen.¹³ Es ist der Unterschied zwischen einem endlichen und einem unendlichen Bewußtsein, der diesen unüberbrückbaren Unterschied begründet und deshalb das Verständnis von Moral als univeraler Optimierungsstrategie scheitern läßt.

Gerettet werden kann der Optimierungsgedanke nur durch eine gewisse Zusatzannahme, wie bereits Moore deutlich sah, die Annahme nämlich, daß sich eine Optimierung kurzfristiger Art in begrenztem Kontext auch langfristig und in universalem Kontext positiv auswirken werde.¹⁴ Diese Annahme zerstört jedoch in Wirklichkeit den Grundansatz der Universalteleologie. Er besagt ja, daß nicht der Endzweck die Mittel bestimmt, sondern daß die Optimierung der „Mittel“ bzw. der Teile die Optimierung des Gesamtzustandes von selbst nach sich ziehe. Nun ist aber jede Deontologie, wie gezeigt wurde, eine begrenzte Teleologie. Das Verbot der Folter z. B. ist das Verbot, Dinge zu tun in der Absicht, in einem menschlichen Organismus und einem bestimmten Nervensystem bestimmte Folgen hervorzurufen. Die Annahme Moores also, weit entfernt, die Moralität der Einzelhandlung oder einer Handlungsregel aus einem universalteleologischen Kalkül abzuleiten, läuft vielmehr darauf hinaus,

¹² I. Kant, *Idee zu einer allg. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak.-Ausg. Bd. VIII, 20.

¹³ „Etsi non semper teneatur homo quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle.“ (Thomas v. Aquin, S. th. II/2, q. 104, 4 ad 3) Thomas begründet dies an anderer Stelle ausdrücklich mit unserer Unkenntnis dessen, was im Einzelnen dem göttlichen Weltplan dient: „In particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.“ Die nicht nur formale, sondern materiale Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen ist für ihn das Kennzeichen des status gloriae (S. th. I/2, q. 19, 10 ad 1).

¹⁴ *Principia Ethica*, 20 u. 216 ff.

die Moralität von Handlungen unabhängig vom Ganzen ihrer Folgen zu bestimmen und dann nachträglich eine Konvergenz von Sittlichkeit und Weltlauf zu postulieren. Dies aber ist, wie Kant und Fichte sahen,¹⁵ ein theologisches Postulat. Empirisch ist es nicht zu rechtfertigen,¹⁶ da ja der bisherige Geschichtsverlauf es keineswegs stützt. Daß es erst schlimm kommen müsse, damit es hinterher gut werde, ist sogar ein bekannter Kalkül vieler Revolutionäre, die ihrerseits durchaus universalteleologisch denken. Aber auch sie können in Wirklichkeit nicht beurteilen, welche reale Funktion ihre Bewegung im Geschichtsverlauf letzten Endes haben wird, sowenig wie Hitler wissen konnte, daß der Antisemitismus in Europa und die Ermordung von Millionen von Juden die Besinnung des Judentums auf seine Identität und so dessen Selbstbehauptung gegenüber der assimilatorischen Auflösung zur Folge haben würde.

Angesichts der Endlichkeit unserer Perspektiven müßten wir alle vor der universalteleologischen Ethik in Hamlets Seufzer ausbrechen: „Weh, daß zur Welt ich kam, sie einzurichten.“ Diese Ethik mutet tatsächlich dem Menschen zu, was nach Leibniz das Werk Gottes ist: die Herstellung der besten aller möglichen Welten. Leibniz behauptete die Ableitbarkeit aller Ereignisse in der Biographie einer Monade aus deren Begriff, dieses Begriffes aber aus der Idee einer besten Welt als deren Teilelement. Er war sich jedoch darüber im klaren, daß eine solche Ableitung lediglich für ein unendliches Bewußtsein möglich sei. Wir hingegen können so etwas wie eine Rekonstruktion auch nur einer Monade nicht einmal annähernd leisten, denn diese würde eine Rekonstruktion des Universums voraussetzen. Für die theoretische Philosophie ist dies nicht verhängnisvoll, da ja die Dinge sind wie sie sind, auch ohne daß wir sie adäquat verstehen. Wir müssen mit abstrakten Wesensbegriffen arbeiten, während die eigentliche Wahrheit der Welt ein universalteleologischer Nominalismus wäre. Die praktische Philosophie kann sich damit nicht bescheiden. Ihr Gegenstand ist jene Wirklichkeit, von der wir selbst Grund sein sollen. Der letzte Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung muß also vollständig gegeben sein, wenn verantwortliches Handeln möglich sein soll. Wo aber dieser Bestimmungsgrund in der von uns adäquat nicht zu fassenden Idee einer besten Welt liegen soll, da fehlt eben gerade jene Bestimmtheit, die eine Ableitung von Handlungsanweisungen möglich machen würde. Der universalteleologische Nominalismus in der Ethik bleibt ein prinzipiell unerfüllbares Postulat.

Zu 3. Die Universalteleologie hebt den Unterschied zwischen technischen und sittlichen Normen im Prinzip auf. Zwar kennt sie den Begriff des „Selbstzwecks“ und reserviert ihn nicht für einen künftigen Endzustand der Welt. Für Moore sind solche Selbstzwecke vor allem die Freuden menschlichen Um-

¹⁵ Vgl. Kant, Kritik der prakt. Vernunft, Werke Bd. V, 124 ff.; I. G. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Sämtliche Werke (1845) Bd. V, 177 ff.

¹⁶ Vgl. Moore: „... eine Annahme, die vielleicht gerechtfertigt werden kann, aber sicher niemals gerechtfertigt worden ist.“ (a. a. O. 20) „Gelingt ein solcher Nachweis nicht, dann kann es bestimmt keinen vernünftigen Grund für unsere Behauptung geben, eine von zwei Alternativen sei auch nur wahrscheinlich richtig und eine andere falsch.“ (218)

gangs und das Genießen schöner Gegenstände. Aber da es für die Sittlichkeit einer Handlung auf die Maximierung dieser Zustände ankommt, verwandelt sich die sittliche Norm dann doch in eine technische, nämlich in die Anweisung, das zu tun, was zu der Herstellung der größten Zahl solcher Zustände die zweckmäßigste Handlung ist. Nun ist es zweifellos der Fall, daß richtiges Handeln immer ein bestimmtes Tatsachenwissen und oft auch ein sehr differenziertes technisches Wissen voraussetzt. Die gute Absicht allein macht keinen guten Chirurgen oder Steuerpolitiker. Der universalteleologische Utilitarismus liefert jedoch alle inhaltliche Normen, die das Optimierungsgebot konkretisieren, dem Planungsexperten der Menschheitswohlfahrt aus. Er entmündigt das individuelle Gewissen einfacher Menschen stets zugunsten des Strategen, obwohl, wie in den Ausführungen zu 2 gezeigt, dessen Wissen letzten Endes nur ein angemessenes ist. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel solcher Kapitulation „deontologischer“ Moral vor der Suggestion eines utilitaristischen Imperativs ist jener bekannte amerikanische, vom Bayerischen Rundfunk wiederholte Test, in dem Menschen aufgefordert wurden, sich an einem lerntheoretischen Experiment zu beteiligen. Im Laufe dieses Experiments fand sich der größte Teil der Beteiligten trotz anfänglichen Widerstrebens bereit, einer Versuchsperson Stromstöße bis an den Rand der Tödlichkeitsgrenze zu erteilen, weil ihnen klargemacht wurde, daß dies für den Ausgang des Experiments erforderlich sei und daß dieses Experiment selbst wiederum für künftige Lernmethoden bedeutende Verbesserungen bringen werde. Nur wenige der Beteiligten weigerten sich, mit einem deontologischen „Ich-kann-nicht“. Dieses einfache „Ich-kann-nicht“ hat schon der römische Gesetzgeber anerkannt, wenn er dekretiert: „Was gegen die guten Sitten verstößt, muß als *unmöglich* angesehen werden.“¹⁷ Es ist schwer zu sehen, wie es utilitaristisch begründet werden könnte, dem Handeln im Dienste von Optimierungsstrategien irgendwelche moralischen Grenzen zu setzen, wenn das Moralische durch die Strategie selbst erst definiert wird. Ob Folterung, Tötung Unschuldiger oder sexuelle Selbstpreisgabe erlaubt ist oder nicht, wird zu einer Frage der Abwägung im Rahmen der Optimierungsstrategie. Zwar besitzt niemand in Wirklichkeit die Kompetenz zur Beantwortung dieser Frage. Aber wo eine solche Kompetenz beansprucht wird, geschieht dies jedenfalls durch „Fachleute“, durch Planer und Strategen, denen gegenüber jede Gewissenseinrede hinfällig wird.

Keinesfalls hilft hier der Einwand weiter, die Menschenwürde, die Personwerte usw. seien allemal die höchsten, und eine verantwortliche Abwägung würde daher stets zur Verwerfung solcher Handlungen führen. Denn entweder wird die Personwürde durch bestimmte Handlungen auf eine in jedem Falle unerlaubte Weise verletzt, dann ist das universalteleologische Grundprinzip aufgegeben und wir sind bei der Deontologie des *actus intrinsice malus*. Oder aber die Personwürde des Einzelnen geht lediglich als zu berücksichtigender Faktor ins utilitaristische Kalkül mit ein; dann stellt sich die Frage, durch

¹⁷ „quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram, et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est.“ (Digesten, XXVIII, 7, 15)

welche Handlungen sie eigentlich verletzt wird. B. Schüller hat unlängst die These vertreten, die Kantische Forderung, die „Menschheit in der Person eines jeden“ niemals nur als Mittel zu gebrauchen, sei gar nicht operationalisierbar.¹⁸ Wir brauchten einander ständig als Mittel, und es sei nicht auszumachen, wann dabei der Selbstzweck-Charakter der Person negiert werde. Die Würde der Person ist für Schüller sozusagen das transzendente Prinzip der Moralität, jedoch mit seinen kategorialen Operationalisierungen inkommensurabel.¹⁹ Dies gilt schon deshalb, weil die Personwürde gar nicht zu den direkt intendierbaren Handlungszielen gehört. Unter diesen Voraussetzungen ist es ausgeschlossen, mit Berufung auf sie einer Optimierungsstrategie moralische Grenzen zu setzen. Die Unparteilichkeit dieser Strategie allein ist es, mit der der Personwürde Genüge getan wird. Die Strategie selbst ist eine Aufgabe für die instrumentelle Vernunft.

Zu 4. Da es dem Utilitarismus nicht gelingt, das, was wir alle meinen, wenn wir eine Handlung sittlich gut oder böse nennen, also das formale Prinzip der Moralität adäquat zu rekonstruieren, so gelingt es ihm auch nicht, alle materialen sittlichen Phänomene zu integrieren – das heißt für den Utilitarismus²⁰ abzuleiten. Ausführlich ist dies von J. Rawls gezeigt worden mit Bezug auf die Gerechtigkeit bzw. das Prinzip der Fairneß.²⁰ In seiner Theorie der Gerechtigkeit muß Rawls das Fairneßprinzip eigens einführen, um das utilitaristische Prinzip der Gütermaximierung einzuschränken. Das Prinzip des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl enthält ja keine Regeln über die Verteilung dieses Glücks. Wenn nun auch Gleichheit an sich kein Wert ist, so verletzt doch eine ungleiche Verteilung knapper aber prinzipiell teilbarer Güter, die weder naturwüchsig noch durch gute Gründe gerechtfertigt ist, unser Gerechtigkeitsempfinden, weil hier prinzipiell dem einen genommen werden muß, was dem andern gegeben wird. Gründe aber sind nur gute Gründe, wenn sie nicht nur utilitaristischer Natur sind und zum Beispiel darauf abstellen, daß die Gesamtqualität des Lebens der meisten sich beträchtlich steigert, wenn auf Recht und Wohlbefinden einer kleinen Minderheit keine Rücksicht genommen wird. Ein guter Grund ist vielmehr nur ein solcher, dessen Anerkennung *jedermann* zugemutet werden kann. Einem Indianer am Amazonas kann es nicht zugemutet werden, auf seinen angestammten Lebensraum zu verzichten, damit die Mehrheit der Brasilianer mit Hilfe der dort zu findenden Bodenschätze ihre Lebensumstände

¹⁸ B. Schüller, Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik, in: Theologie und Philosophie 53 (1978) 538 ff.

¹⁹ So auch Böckle: „Zwar ist der Mensch vom absoluten Grund des Sittlichen unbedingt gefordert, doch als kontingentes Wesen in einer kontingenten Welt kann er das ihn absolut anfordernde ‚bonum‘ immer nur an und in den ‚bona‘ verwirklichen, die als kontingente Güter oder Werte eben ‚relative‘ Werte sind ... Jede konkrete kategoriale Entscheidung *muß* ... letztlich auf einer Vorzugswahl beruhen, in der nach Güter- und Wertprioritäten entschieden werden muß.“ (Fundamentalmoral, 307)

²⁰ J. Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass. 1973, dt. 1974).

verbessern könne. D. H. Hodgson²¹ erwähnt folgendes Beispiel: ein Minister, der aus Gründen der Energieknappheit verbietet, private Schwimmbäder zu beheizen, beheizt das seine gleichwohl. Er argumentiert dabei nicht egoistisch, sondern universalteleologisch: die Minderung der Ersparnis durch seinen Verbrauch ist verschwindend. Dagegen sind Vergnügen und gesundheitlicher Nutzen für ihn und seine Familie, damit aber der Gesamtwert der Welt, beträchtlich. Außerdem hat er Vorkehrungen getroffen, daß die Sache geheim bleibt, er also keine Nachahmer finden kann. Gleichwohl ist unser Gerechtigkeitsgefühl verletzt. Die goldene Regel ist eben nicht aus dem utilitaristischen Prinzip ableitbar. Dieses verbietet nur, egoistisch zu handeln, d. h. das eigene Wohl um den Preis der Verminderung des Gesamtwertes der Welt zu befördern. Nach einer verallgemeinerungsfähigen Regel zu handeln, gebietet es jedoch nur dann wenn durch eine Durchbrechung der Regel deren allgemeine Geltung tangiert und der Gesamtnutzen so sehr beeinträchtigt wird, daß der Vorteil, den die Durchbrechung für den Handelnden bringt, diese Beeinträchtigung nicht aufwiegt.

Unfairneß ist ein besonders prägnantes Beispiel für den Gebrauch anderer Personen als Mittel, für die Verletzung des Selbstzweckcharakters der Person. Der Unfaire verhält sich parasitär. Um die Regel ohne Nachteil durchbrechen zu können, muß er deren Respektierung durch die anderen voraussetzen. Die Überwindung des Egoismus durch die anderen ist für ihn die Bedingung der Befriedigung seines eigenen. Hierin liegt eine Mißachtung der Würde anderer, und diese Mißachtung wird allgemein auch dann als unsittlich empfunden, wenn von ihr gar keine negativen Folgen für irgendjemanden oder irgendetwas ausgehen, sondern im Gegenteil der daraus gezogene Vorteil dessen, der sich parasitär verhält, den Gesamtnutzen sogar vermehrt. Eine nähere Begründung dieser intuitiven Einsicht würde über die Thematik dieses Beitrags hinausführen.

Zu 5. Noch ein fünfter Gesichtspunkt ist zu nennen, aus dem sichtbar wird, daß Universalteleologie bzw. Utilitarismus das Phänomen der sittlichen Motivation nicht aufzuklären imstande sind und deshalb auch nicht zu einer konkreten Bestimmung sittlicher Pflichten gelangen. Da die Zielvorgabe einer universalen Optimierungsstrategie, wie gezeigt wurde, notwendigerweise abstrakt und unbestimmt bleibt und so auch eine Ableitung bestimmter Pflichten nicht gestattet, ergibt sich eine paradoxe Konsequenz: es findet zugleich eine Unterforderung und eine Überforderung des Subjektes statt. Eine Unterforderung, weil jede allgemein anerkannte sittliche Einzelnorm im Dienste dessen, was jemand für eine Optimierungsstrategie hält, gegebenenfalls geopfert werden darf. Der Zweck heiligt im Prinzip jedes Mittel. Eine Überforderung aber liegt in der Optimierungsforderung selbst. Denn diese besteht ja nicht darin, daß jede Handlung, sowohl was ihre Zwecke als auch was ihre Mittel betrifft, bestimmten allgemeinen Maßstäben genügen muß. Da vielmehr der Maßstab die Funktionalität der Handlung im Rahmen einer Optimierungsstrategie ist,

²¹ D. H. Hodgson, a. a. O.

muß jede Handlung ihren Inhalt positiv der moralischen Finalisierung verdanken, wenn sie nicht unsittlich sein soll. Sie muß sich nicht nur in das Ganze eines guten Lebens *integrieren*, sondern aus dessen Begriff *deduzieren* lassen. Niemand tut etwas Gutes, wenn er nicht das Bestmögliche tut. Es ist ganz konsequent, wenn B. Schüller von diesem Ansatz her die traditionelle theologische Unterscheidung von Geboten und Räten aufhebt,²² da ja ohnehin für jeden das für ihn Bestmögliche geboten ist. Was aber das Bestmögliche ist, das ergibt sich wiederum aus einer Operationalisierung des Optimierungsprogramms. Auf die tatsächliche Unmöglichkeit solcher Operationalisierung wurde schon hingewiesen. Wo sie jedoch versucht wird, da muß dies zu einem moralischen Rigorismus führen, gegen den jede noch so ausgeweitete Deontologie eher liberal ist. Denn jede Deontologie läßt dem Einzelnen einen Freiheitsspielraum, einen Spielraum der Willkür und der Kreativität, während die Universalteleologie den Einzelnen verpflichtet, in jedem Augenblick aus allen Handlungsmöglichkeiten diejenige zu wählen, die am geeignetsten ist, das Universum zu optimieren. Sie macht jedes Handeln zum Bestandteil eines „Programms“. Hier wird der Utilitarist einwenden, daß ja die von ihm geforderte Finalisierung keineswegs erfordere, daß jeder in jedem Augenblick sich unmittelbar auf das Weltbeste beziehe. Denn das Beste wird ja nicht befördert, wenn alle dasselbe tun. Eine wohlverstandene Partikularisierung der Verantwortung sei vielmehr gerade die Bedingung dafür, daß das Ganze am besten bedient werde. Wer ein Versprechen gegeben hat, ist zunächst einmal an dieses gebunden. Wer Kinder hat, hat zunächst einmal für diese zu sorgen usw. „Tu Du das Rechte nur in Deinen Sachen, das andere wird sich von selber machen“, so drückt Goethe die Regel des partikularen Ethos aus.

Aber woher wissen wir, daß sich „das andere von selber machen wird“? Ist das eine Erfahrung? Ja, gewiß. Es ist die Erfahrung der Normalität, innerhalb eines begrenzten Lebenszusammenhangs. Und zweifellos gibt es kein humanes Leben ohne solche Normalität. Das Zeitalter der Moderne ist jedoch durch eine weitere Erfahrung geprägt, die mit jener ersten konkurriert, die Erfahrung von der geschichtlichen Bedingtheit und damit Veränderbarkeit bestimmter Normalitäten. Der Sklave kann, statt „das Rechte in seinen Sachen“ zu tun, die Sklaverei zu beseitigen suchen, die dieses „Rechte“ definiert. Eine Normalität kann durch eine bessere ersetzt werden. Und wenn revolutionäre Bewegungen alle moralischen Regeln, die ihrer Durchsetzung hinderlich sind, suspendieren, dann deshalb, weil sie glauben, einmalige Vollstrecker eines befreienden Geschichtssinnes zu sein. Ihre Handlungsmaxime soll gerade nicht deontologisch verallgemeinert und damit zum Fall eines übergreifenden Allgemeinen herabgesetzt werden dürfen. Ihre universale Optimierungsstrategie darf, weil sie das Moralische definiert, gerade keinen moralischen, in einer „normalen“ Verteilung von Pflichten und Rechten gründenden Einschränkungen unterworfen werden.²³ Universalteleologische Argumente gegen diese ebenfalls universalteleo-

²² Vgl. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit* (1966).

²³ Das ist der Sinn des Wortes Lenin, daß im Marxismus „kein Gran Ethik“ enthalten sei.

logische Sicht der Dinge können allenfalls den Charakter von Wahrscheinlichkeitsüberlegungen haben, nicht jedoch prinzipieller moralischer Natur sein. Da die universalteleologische Rechtfertigung jedes partikularisierten Ethos im Rahmen einer bestimmten Normalität durch die revolutionäre Optimierungsstrategie in Frage gestellt wird, hört Normalität auf, die Moralitätsvermutung auf ihrer Seite zu haben.²⁴ Sie bedarf, wo sie ihre handlungsermöglichende Funktion erfüllen soll, selbst einer stets neuen Ableitung aus einem dynamischen Optimierungskonzept. Eben darin liegt aber eine Überforderung. Diese Ableitung kann niemand leisten. Wenn alle bisherige Geschichte nur Vorgeschichte ist (Marx), wenn der Mensch nur ein Vorstadium des Übermenschen ist (Nietzsche), dann fehlen uns überhaupt die Maßstäbe, um Besseres von Schlechterem in einem mehr als relativen Sinne unterscheiden zu können.

Die Überforderung liegt jedoch nicht nur darin, daß jenes Ganze des Weltprozesses uns nicht gegeben ist, aus welchem allein konkrete Pflichten ableitbar wären. Etwas anderes ist uns ebenfalls nicht gegeben: unsere individuelle, psychische und moralische Natur. Die Forderung, stets das im Sinne der Optimierungsstrategie Beste zu tun, hat ja nur Sinn, wenn sie meint: dasjenige Beste, das jeweils dieser bestimmte Handelnde tun kann. Die ~~Leugnung~~ der Differenz von „Geboten“ und „Räten“ meint ja, daß nicht an jeden derselbe „Rat“ ergeht. An wen er aber ergeht, für den ist er Pflicht. Und ob er an ihn ergeht, das ergibt sich aus einer Kenntnis der eigenen individuellen Natur, aufgrund deren jeder einer bestimmten optimierenden Handlungs- oder Lebensweise fähig ist bzw. aus der Erkenntnis, ob diese Lebensweise konvergiert mit einer optimalen Entfaltung der eigenen Möglichkeiten. Nun ist die Sache aber die: die Möglichkeiten der eigenen individuellen Natur zeigen sich oft nicht *vor* dem Handeln, sondern erst *im* Handeln. „Du kannst, denn Du sollst“, schreibt Kant. Aber dieser Satz bezieht sich auf die allgemeinen, dem Menschen als Menschen zumutbaren sittlichen Normen. Wo die Handlungsnorm individualisiert wird, da kann es nur heißen: „Du sollst, wenn Du kannst“. Ob ich kann, das weiß ich jedoch erst, wenn ich es versucht habe. Folgt daraus, daß jeder nun Außerordentliches, Heroisches versuchen muß, um zu erproben, ob er kann? Offenbar nicht. Das würde auch kaum dem Besten der Welt dienen. Soll also keiner es versuchen? Das würde die Welt verschlechtern. Die Frage, wer also was tun soll, läßt sich nicht in einer endlichen Folge von Schritten beantworten. Es fehlen dazu die beiden Ausgangsdaten: Erkenntnis des unendlich Großen und des unendlich Kleinen, des optimalen Verlaufs des Weltprozesses und der besonderen Natur dessen, was Aristoteles die Erste Substanz und Leibniz die Monade nannte, d. h. des jeweiligen Individuums. Beides ist in der philosophischen Tradition dem göttlichen Wissen vorbehalten. Es ist hier ein offenes Feld zwischen Will-

²⁴ Moore gestand dieser Vermutung nicht einmal den Rang der Wahrscheinlichkeit zu. Wenn er gleichwohl für die in dem zitierten Goethewort enthaltene Perspektive plädiert, so konnte er das nur, weil der common sense, der diese Perspektive trägt, die weltrevolutionäre Perspektive noch nicht als Herausforderung akzeptiert und daher seine eigene Begründungspflicht noch nicht begriffen hatte.

kürfreiheit, Kreativität und der intuitiven Gewißheit einer „Berufung“, die sich nicht durch einen universalteleologischen Kalkül rekonstruieren läßt. Sie kann an Grenzen führen, wo überhaupt keine diskursive Vermittlung mehr möglich ist – ein großes Thema Kierkegaards, der die Kategorie der „Ausnahme“ entdeckt hat. Diese Kategorie wird freilich verharmlost und trivialisiert, wo sie zur bloßen Abweichung von der Regel wird, welche sich demselben utilitaristischen Kalkül verdankt wie die Regel selbst.

II.

Als Resultat der bisherigen Überlegungen ergibt sich: die Universalteleologie des Utilitarismus ist außerstande, eine Rekonstruktion dessen zu leisten, was wir als sittliche Verpflichtung erfahren. Und deshalb ist der Versuch einer solchen Rekonstruktion umgekehrt geeignet, die konkrete Teleologie des sittlichen Aktes zu relativieren und zum Verschwinden zu bringen. Es vollzieht sich hier auf dem Felde der Praxis das gleiche wie im 17. Jahrhundert auf dem der theoretischen Philosophie. Die Zerstörung konkret teleologischen Denkens, die theoretische Aufhebung des Lebendigen als einer unableitbaren Wirklichkeit, der Versuch seiner mechanischen Rekonstruktion geschah zunächst im Zeichen einer universalteleologischen Interpretation der Welt als großer Maschine des göttlichen Weltbaumeisters. Der Grashalm sollte nicht mehr für sich selbst Telos Gottes sein, sondern er wurde als Mittel verstanden in einem – außer bei Leibniz meistens anthropozentrisch interpretierten – universalteleologischen Funktionszusammenhang. Die wissenschaftliche Analyse dieses Zusammenhangs kann nur eine mechanistische sein. Diese empfiehlt sich in ihren Anfängen gegenüber der teleologischen geradezu als *vindicatio divini numinis*.²⁵ Leibniz radikalisierte diese Sicht einerseits bis zum äußersten, indem er die prinzipielle Ableitbarkeit der individuellen Substanz mit all ihren Prädikaten aus der Idee der besten Welt behauptete. Gerade durch diese konsequente Durchführung des Grundgedankens der Universalteleologie aber wurde Leibniz klar, daß nur eine unendliche Vernunft diesen Zusammenhang auf eine bestimmte Weise vollziehen kann. Für die menschliche Vernunft bleibt der Hiatus von Allgemeinem und Besonderem und die Unmöglichkeit immer bestehen, dieses aus jenem abzuleiten bzw. das Allgemeine in einem universalteleologischen Nominalismus als ein zugleich vollständig bestimmtes Konkretes zu denken. Es bleibt darum auch der Hiatus bestehen zwischen dem Gebotswillen Gottes, d. h. der sittlichen Norm, und seinem Geschichtswillen, der sein Ziel auch mit Hilfe des Bösen realisiert, ohne daß das Böse deshalb aufhören würde, Böses zu sein. Diesem Geschichtswillen gegenüber können wir uns, so lehrt die ganze Tradition der

²⁵ Vgl. R. Spaemann, Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts, in: Archiv f. Begriffsgeschichte XI (1967) 59–74 (wiederabgedruckt in: R. Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland [1980]) und: R. Spaemann, Naturteleologie und Handlung, in: Zeitschrift f. philos. Forschung 32 (1978) 481–493.

Moralphilosophie, gar nicht handelnd, sondern nur hinnehmend verhalten. „Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda.“²⁶ Die Gelassenheit in der Hinnahme des Scheiterns unserer Absichten gilt für die Stoiker ebenso wie für Thomas von Aquin oder Luther als Probe auf die Reinheit dieser Absichten: „Es ist das sichere Zeichen eines bösen Willens, wenn er nicht leiden kann seine Verhinderung.“²⁷

Die vorstehenden Überlegungen dienen zunächst der Destruktion eines Rekonstruktionsversuchs. Sie enthalten selbst noch keinen Gegenentwurf. Insbesondere enthalten sie keine Auskunft über die Frage, welches denn die Kriterien für die Wahl des Referenzrahmens konkreter moralischer Teleologie sind. Es kann hier auch nicht mehr als ein Ausblick darauf gegeben werden, in welcher Richtung ein solcher Entwurf liegen müßte. Vor allem hat man sich wohl folgendes klar zu machen. Der aristotelische Begriff des *Telos* ist von Anfang an ambivalent. Er meint einerseits einen herbeizuführenden Zustand oder ein herzustellendes Werk, er meint andererseits das „Umwillen“ dieses Herstellens. Aristoteles und ihm folgend die mittelalterlichen Aristoteliker haben in diesem Sinn zwischen dem *finis quo* und dem *finis cuius* unterschieden. Das *Telos* im Sinne des Umwillen ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß es gar nicht erst herbeizuführen, sondern immer schon wirklich ist. Ob wir nun von der Ehre Gottes oder der Würde des Menschen sprechen: beide gilt es nicht herzustellen. Gott ist schon alles, was er sein kann, und es kann ihm nichts gegeben werden. Die Würde des Menschen existiert dort, wo ein Mensch existiert. Sie muß nicht hergestellt, sie muß *respektiert* werden. Kant spricht hier vom „objektiven Zweck“, „der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll“, bzw. vom „Zweck an sich selbst“ als „oberster einschränkender Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen“.²⁸ Das Verhältnis unserer Handlungen zu diesem *Telos* ist nicht ein instrumentelles, sondern ein symbolisches, ein Ausdrucksverhältnis. Respekt „bezeigt“ man. Nicht umsonst spricht Kant mit Bezug auf diesen Zweck von „einschränkender Bedingung“, nicht von einem positiven Ziel, aus dem sich unsere Handlungsziele müßten ableiten lassen.

Es ist das Verdienst einer von Schüller angeregten Arbeit von R. Ginters, die Ausdruckshandlung als einen eigenen, von der Wirkhandlung verschiedenen Handlungstypus herausgearbeitet zu haben.²⁹ Ginters sieht in ihr den unmittelbaren Ausdruck affektiver Stellungnahmen, der an deren sittlicher Qualität partizipiert. Die sittlich gebotene Stellungnahme teilt ihren Verpflichtungscharakter der entsprechenden Ausdruckshandlung mit. Übrigens kann, wie Ginters betont, ein und dieselbe Handlung Wirkungs- und Ausdruckscharakter haben. Maßstab für die sittliche Qualität der Ausdruckshandlung kann natür-

²⁶ G. W. F. Hegel, 3. Habilitationsthese, Werke (Suhrkamp) II (1970) 533.

²⁷ M. Luther, *Ausgewählte Werke* (ed. Borchardt u. Merz), I (1951) 319.

²⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke Bd. IV, 430 f.

²⁹ R. Ginters, *Die Ausdruckshandlung* (1976).

lich nicht die Gesamtheit der Folgen sein. An deren Stelle tritt „die angemessenste Ausdrucksqualität“.³⁰ Es ist hier nicht der Ort, auf die Verdienste und Schwächen der genannten Arbeit im einzelnen einzugehen. Tatsächlich sprengt die Entdeckung der Ausdruckshandlung das universalteleologische Schema, und es ist die größte Schwäche der Arbeit, es in dieses Schema zurückbinden zu wollen. Dies geschieht in dem Augenblick, wo das Problem der Konkurrenz von Ausdruck und Wirkung auftritt. Ginters formuliert die Frage so: „Wieviel darf man sich eine Ausdruckshandlung kosten lassen?“³¹ Um diese Frage zu beantworten, müßten die Maßstäbe der Beurteilung beider Handlungstypen zunächst kommensurabel gemacht oder aber ihre prinzipielle Inkommensurabilität gezeigt werden. Die Versuche Ginters in dieser Richtung sind ungenügend. Er hält die Kommensurabilität schon dadurch für gewährleistet, „daß sich jede sittliche Forderung letztlich allein aus den für eine Situation charakteristischen Werten bzw. Übeln ergibt“,³² und zwar den nichtsittlichen Werten und Übeln. Natürlich ergibt sich hieraus noch keine Antwort auf die Frage, wie denn die beiden Weisen, sich zu solchen Werten zu verhalten, vergleichbar gemacht werden sollen. Ginters gibt schließlich dann doch ohne Begründung der utilitaristisch zu beurteilenden Wirkhandlung den eindeutigen Vorrang, wenn er erklärt, die Erhaltung nichtsittlicher Werte – wie z. B. des Lebens – habe den Vorrang vor der Bedeutsamkeit von Ausdruckshandlungen. So kann ein Polizist verpflichtet sein, ein zwölfjähriges jüdisches Mädchen, das ihn um sein Leben anfleht, zu erschießen, wenn man ihm damit droht, andernfalls eine größere Anzahl anderer Menschen zu töten.³³ Auch die Pflicht zum Bekenntnis der eigenen Glaubens- und Gewissensüberzeugung ist nicht unbedingt, sondern hat ihren Preis. Auch die verbale Glaubensverleugnung darf nicht alles kosten. Das Martyrium ist also zuvor einem utilitaristischen Kalkül zu unterwerfen. Es ist nur dann sittlich zu rechtfertigen, wenn Fortbestand und Ausbreitung der Glaubensgemeinschaft nicht durch Dezimierung der Gläubigen „nach menschlichem Ermessen“ gefährdet wird.

Diese mit der großen philosophischen Tradition ebenso wie mit der christlichen Moralthologie brechende³⁴ These folgt aus der universalteleologisch-utilitaristischen Grundvoraussetzung und teilt deren Unhaltbarkeit. Diese These ist nicht zuletzt deshalb unhaltbar, weil sie den Unterschied zwischen Handeln und Unterlassen nivelliert. Indem sie die Verpflichtung suggeriert, unter allen physisch möglichen Handlungen diejenige mit den besten Folgen zu wählen, belastet sie den Handelnden mit der Verantwortung für jeden Gesamtzustand der Welt, der von demjenigen negativ abweicht, der bei Wahl einer anderen Handlungsmöglichkeit eingetreten wäre. Zwar soll dabei sozu-

³⁰ Ebd. 94.

³¹ Ebd. 96.

³² Ebd. 91.

³³ Ebd.

³⁴ Die Gesellschaft Jesu hat jahrhundertlang gegen die Behauptung gekämpft, daß ihre Mitglieder jemals die These vertreten hätten, der Zweck heilige die Mittel. Die Unterstellung dieser These ist nämlich für das gewöhnliche sittliche Empfinden eine Diskriminierung.

sagen ein Rabatt für Ausdrucksqualitäten abgezogen werden, ohne daß klar würde, wie hoch der Rabatt sein darf. Jedenfalls nicht beliebig hoch. Der zitierte Satz des römischen Rechtes, daß unmoralische Handlungen wie physisch unmögliche angesehen werden müssen, so daß den, der sie unterläßt, keine Verantwortung für die „Folgen“ der Unterlassung trifft, macht in diesem Kontext natürlich keinen Sinn, da ja die Moralität von Handlungen erst das Resultat der Abwägung der Folgen aller physisch möglichen Handlungsalternativen ist.³⁵

Die These, daß jedes Verbot einer Handlung aufgrund ihrer negativen Ausdrucksqualität für einen bestimmten Preis zur Disposition steht, hat noch eine weitere Voraussetzung: die prinzipielle Auflösbarkeit der Leib-Seele-Einheit, d. h. die Ablösbarkeit jedes Ausdrucks von der ausgedrückten Stellungnahme. Daraus folgt die prinzipielle Zumutbarkeit aller solcher Ablösungen, mithin also die Zumutbarkeit für jeden Menschen, sich selbst als sittliche Person in der sinnlichen Erscheinungswelt zum Verschwinden zu bringen. Kant hatte die Würde der Person als das, was keinen Preis hat, von allen „Werten“ unterschieden. Die universalteleologische Ethik gesteht dies zu, indem sie es zugleich für folgenlos erklärt. Es gibt kein Kriterium dafür, wann die Würde der Person des Handelnden verletzt ist. Es ist unentscheidbar, wann die Person nur noch als „Mittel“ gebraucht wird, da prinzipiell jeder Ausdruck der sittlichen oder unsittlichen Gesinnung mit der Gesinnung selbst inkommensurabel ist und deshalb keine Handlungsweise eo ipso und ohne Kenntnis der näheren Umstände moralisch negative Kennzeichnungen wie „Verrat“, „Lüge“, „Folter“, „Unzucht“, „Gotteslästerung“ usw. verdient.³⁶ Diese spiritualistische These läuft darauf hinaus, daß die menschliche Person und ihre Freiheit als solche keine Natur besitzt, sondern Natur für sie nur ein gegenständliches Medium ist, in dem sie Wirkungen hervorbringt, in dem sie ihren Stellungnahmen gegebenenfalls freien Ausdruck geben, diesen aber auch, wenn der utilitaristische Kalkül es erfordert, unterlassen kann, ohne dabei ihre eigene Identität einzubüßen.

Beides, die universalteleologische Orientierung des Handelns und die prinzipielle Verborgenheit des eigenen Seins hinter seinen ausschließlich frei gewählten äußeren Repräsentationen, sind in ihrem Ursprung theologische Vorstellungen. Allerdings sind sie in der theologischen Tradition göttliche Prärogativen. Die utilitaristische Ethik überträgt sie auf den Menschen, ohne sich über das Ausmaß der Beweislast im Klaren zu sein, die sie damit übernimmt, und über das Ausmaß der Last, die sie dem Menschen aufbürdet.

³⁵ Vgl. hierzu R. Spaemann, Nebenwirkungen als moralisches Problem, in: R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie (1977) 167 ff.

³⁶ So hält F. Böckle ebenso wie B. Schüller alle Sätze, die Mord, Lüge, Ehebruch usw. verbieten, für analytische Urteile, die soviel besagen wie „Ungerecht töten ist ungerecht“ oder „Ungerechterweise die Frau entlassen ist treulos“. Sie haben lediglich appellativen Charakter. Ihre ausnahmslose Geltung beruht darauf, daß es sich um Tautologien handelt. Vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral, 303.