

# **Utilitarismus und moralischer Fortschritt**

## **Eine philosophiehistorische Analyse**

Zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

von der KIT-Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften des  
Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) angenommene

Dissertation

von

Cyriak Schmitz

KIT-Dekan: Prof. Dr. Michael Mäs

1. Gutachter: Prof. Dr. Christian Seidel
2. Gutachter: Prof. Dr. Michael Schefczyk

Tag der mündlichen Prüfung: 25.01.2024

## Danksagung

Unterstützt wurde dieses Projekt in den ersten Jahren durch ein Stipendium der *Studienstiftung des Deutschen Volkes*. Die Projektarbeit fiel weitestgehend in die Zeit der Pandemie. Gerade zur Zeit des Lockdowns in der Anfangszeit der politischen Gegenmaßnahmen erwies es sich als großes Glück, jenes Stipendium zu haben. Hätte ich es nicht gehabt, wäre es für mich unvorstellbar gewesen, an meinem Projekt zu arbeiten.

Einige Menschen gaben mir hilfreiche Kommentare zu einzelnen Kapiteln der Arbeit. Dorothee Bleisch kommentierte das Sidgwick-Kapitel und äußerte in unseren Gesprächen immer wieder liebe und aufbauende Worte, die mir bei der Vollendung des Projektes halfen. Sie gehört auch einer Diskussionsgruppe an, der ich eine frühe Version meiner Einleitung vorstellen durfte. Das Abschlusskapitel dieser Arbeit wurde von Kolleginnen und Kollegen des philosophischen Instituts am KIT aufmerksam durchgelesen, kommentiert und mit mir diskutiert. Für die viele Hilfe bedanke ich mich.

Mein Dank gilt auch meinen Betreuern Prof. Dr. Christian Seidel und Prof. Dr. Michael Schefczyk. Christian Seidel hat dieses Projekt vom ersten Tag an engagiert begleitet. Jedes Kapitel wurde von ihm mindestens einmal durchgelesen, kommentiert und dann mit mir besprochen. Soweit ich mich recht erinnern kann, war es auch in einem seiner Seminare in den Anfängen meines Bachelorstudiums, in dem ich zum ersten Mal mit der utilitaristischen Tradition bekannt gemacht wurde. Daraus entwickelte sich eine große Leidenschaft, insbesondere für die Philosophie John Stuart Mills, die mich wohl nun ein Leben lang begleiten wird. Im Laufe meiner Studienzeit hatte ich viele tolle Lehrkräfte, denen ich dankbar bin. Insbesondere von Erich Ammereller, Gerhard Ernst, Mechthild Habermann, Dagmar Kiesel, Erasmus Mayr, Rosario La Sala und Nico Scarano durfte ich sehr viel lernen.

Mein größter Dank gilt aber meiner Familie, die mich bei meinen Bestrebungen immer unterstützt haben. Sie sind einfach so liebe und herzengute Menschen und ich wünschte, ich könnte meine Dankbarkeit besser ausdrücken. Ich bin mir nicht sicher, ob es geläufig ist, eine solche Arbeit jemandem zu widmen. Widmen möchte ich sie aber dennoch meinem Opa.

# Inhaltsverzeichnis

## 1. Kapitel: Einleitung: Utilitarismus und moralischer Fortschritt

§	1. Ein Überblick über die Arbeit und was ihre Entstehung motivierte.....	1
	2. Vorstellung und Erörterung einiger Begrifflichkeiten, die für die Arbeit relevant sein werden.....	9

## 2. Kapitel: John Stuart Mills Idee moralischen Fortschritts: Bessere Regeln und die Grenzen der Moral

§	1. Einleitung und die textliche Ausgangslage bei Mill.....	13
	2. Moralischer Fortschritt als ein Wandel in unseren moralischen Prinzipien.....	17
	3. Moralischer Fortschritt als eine Annäherung unserer moralischen Prinzipien an ihre moralische Idealformen.....	19
	4. Moralischer Fortschritt als Implementierung derjenigen Prinzipien, die den höchsten Nutzen versprechen.....	22
	5. Qualifiziert sich ein Prinzip als höher, wenn es an höhere Charaktereigenschaften appelliert?.....	27
	6. Einige moralische Kritikpunkte Mills an den sogenannten niedrig(er)en Prinzipien.....	28
	7. Welche Erwägungen sind für Mill ausschlaggebend dafür, ein Prinzip als höher oder niedriger einzustufen?.....	34
	8. Moralischer Fortschritt als Veränderungen des Einflussbereichs der Moral.....	43
	9. Konklusion und abschließende Bemerkungen.....	45

## 3. Kapitel: John Stuart und Harriet Taylor Mills Herausforderung: Das Paradox moralischen Fortschritts

§	1. Einleitende Bemerkungen.....	46
	2. Die Verteidigung der Redefreiheit durch die beiden Mills.....	47
	3. Das Paradox des moralischen Fortschritts.....	50
	4. Rettung des kumulativen Bildes – Die Lösungsvorschläge der Mills für das Paradox.....	51
	5. Eine Alternative zum kumulativen Modell.....	54
	6. Gefährdet das Paradox noch weitere Fortschrittskonzeptionen?.....	57
	7. Die Auswirkungen des Paradoxes auf einen möglichen Bestimmungsort moralischer Verbesserungen.....	61
	8. Konklusion und abschließende Bemerkungen.....	62

## 4. Kapitel: Henry Sidgwicks Idee moralischen Fortschritts: Moralphilosophisches Arbeiten und Arbeit am moralischen Akteur

§	1. Einleitende Bemerkungen und textliche Ausgangslage bei Sidgwick.....	63
	2. Moralischer Fortschritt als eine Stärkung oder Steigerung moralisch richtigen Verhaltens.....	64
	3. Moralischer Fortschritt als eine klarere Vorstellung dessen, was moralisch geboten ist.....	68
	4. Die Phasen des Intuitionismus und der Weg hin zum Utilitarismus – die synchrone Strategie.....	71
	5. Moralischer Fortschritt als Verbesserung unserer moralischen Konzepte.....	82
	6. Hat moralischer Fortschritt einen Bestimmungsort?.....	85
	7. Moralischer Fortschritt und die Entwicklung hin zum Utilitarismus – die diachrone Strategie.....	88

8. Konklusion und abschließende Bemerkungen.....	99
<b>5. Kapitel: Peter Singers Idee moralischen Fortschritts: Sorge um das Wohl anderer</b>	
§ 1. Einleitende Bemerkungen und textliche Ausgangslage bei Singer.....	100
2. Singer als Vertreter der Konzeption, moralischer Fortschritt bestehe in der Realisierung eines besseren Zustandes.....	101
3. Singer als Vertreter der Konzeption, moralischer Fortschritt bestehe in der Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge.....	102
4. Welche Einwände werden gegen beide Ansätze angeführt?.....	114
5. Singers Kreis der moralischen Sorge und Mills moralische Domäne im Vergleich.....	120
6. Konklusion und abschließende Bemerkungen.....	121
<b>6. Kapitel: Derek Parfits Idee moralischen Fortschritts: Fortschritt und moralphilosophischer Konsens</b>	
§ 1. Einleitung und textliche Ausgangslage bei Parfit.....	123
2. Parfit als ein Vertreter der Auffassung, moralischer Fortschritt bestehe in der Anpassung des Kreises unserer moralischen Sorge.....	124
3. Parfit als Vertreter der Ansicht, moralischer Fortschritt bestehe in der Lösung von Problemen.....	128
4. Moralischer Fortschritt und die Überwindung von Meinungsverschiedenheiten.....	134
5. Sidgwick und Parfit über moralische Verbesserungen als moralische Erkenntnisgewinne.....	145
6. Konklusion und abschließende Bemerkungen.....	148
<b>7. Kapitel: Was macht die utilitaristische Tradition so fortschrittlich?</b>	
§ 1. Einleitende Bemerkungen.....	150
2. Begründen die normativen Zusagen des Utilitarismus dessen Fortschrittlichkeit?.....	152
3. War Sidgwick sich nicht darüber im Klaren, wie radikal der Utilitarismus sein kann?.....	154
4. Macht es einen Unterschied, wenn wir das Nützlichkeitsprinzip direkt oder indirekt anwenden?.....	156
5. Mill über die Schule der Assoziation und die der Intuition.....	157
6. Welche Bedeutung hat der Assoziationismus für die Fortschrittlichkeit der utilitaristischen Tradition?.....	163
7. Machen (a)theistische Überzeugungen einen Unterschied bezüglich der Fortschrittlichkeit aus?.....	168
8. Mill über die Alltagsmoral.....	170
9. Mills und Sidgwards Verhältnis zur Alltagsmoral im Vergleich.....	173
10. Erklärt das Konzept der esoterischen Moral die Unterschiede?.....	177
11. War Mill nicht mit dem Phänomen einer esoterischen Moral vertraut?.....	178
12. War Sidgwick evtl. einfach nur pessimistischer als Mill, was die Erfolgsaussichten moralischer Reformvorhaben betrifft?.....	181
13. Konklusion und abschließende Bemerkungen.....	190
<b>Anhang I: Mills (angeblicher) moralischer Konservativismus.....</b>	<b>193</b>
<b>Anhang II: Singer über die Umstände, wie Fortschritte tatsächlich vonstatten gehen.....</b>	<b>196</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>200</b>

## **1. Kapitel: Utilitarismus und moralischer Fortschritt**

§1. [*Ein Überblick über die Arbeit und was ihre Entstehung motivierte*] Der Titel dieses Dissertationsprojekts lautet „Utilitarismus und moralischer Fortschritt. Eine philosophiehistorische Analyse“. Ziel dieses Projektes ist es, herauszuarbeiten, welche Ideen moralischen Fortschritts sich in der utilitaristischen Tradition finden lassen.

Als ich mit der Planung meines Dissertationsprojekts begann, gab es nur sehr wenige Texte, die sich mit dem Phänomen des moralischen Fortschritts beschäftigten und in der Regel widmeten sich jene Texte eher solchen Fragen, wie etwa die, ob es moralische Verbesserungen in der Vergangenheit gegeben hat oder welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit moralische Verbesserungen überhaupt vonstattengehen können. Direkte Antworten auf die Frage, was moralischer Fortschritt eigentlich sein soll, waren in der Fachliteratur eine Seltenheit. Da mir selbst auch keine gute Antwort einfiel, bot es sich an, einen Blick in die Philosophiegeschichte zu werfen und in Erfahrung zu bringen, ob in vergangenen Jahr(hundert)en Vorschläge unterbreitet wurden, wie wir uns dieses Phänomen vorzustellen haben. Da auch die Frage noch ungeklärt ist, in welchem Verhältnis Moraltheorie und Fortschrittskonzeption stehen, traf ich die Entscheidung, eine Tradition herauszugreifen und herauszuarbeiten, wie deren Vertreter über das Phänomen denken.

Meine Wahl fiel aus folgenden Gründen auf den Utilitarismus: Die Idee moralischen Fortschritts diene (säkularen) Utilitaristen<sup>1</sup> seit jeher als eine philosophische Ressource, um etwa konkurrierende Moralauffassungen zu kritisieren oder eigene Positionen zu propagieren. Des Weiteren hatte diese Tradition schon immer das Selbstverständnis gehabt, progressiv sein zu wollen. Gerade die klassischen Utilitaristen sahen sich selbst als Gegenspieler zu konservativen Denkschulen, die den moralischen Status Quo verteidigten und Reformen verteufelten. Ein Utilitarist zu sein, bedeutete dagegen – gerade zur utilitaristischen Hochzeit im England des 19. Jahrhunderts – für Reformen zu kämpfen und die konventionelle, zeitgenössische Moral ihrer Zeit kritisch zu beäugen. Darüber hinaus wird dieser Tradition häufig von außen eine gewisse Fortschrittlichkeit nachgesagt. Heutzutage würden die meisten wohl sagen wollen, dass die Utilitaristen gut daran taten, dem moralischen Zeitgeist vergangener Zeiten zu misstrauen. Nicht nur, dass ihr Misstrauen berechtigt war, auch scheinen einige ihrer zentralsten moralischen Forderungen im Laufe der Zeit für uns an Plausibilität gewonnen zu haben: Ihr durchgängiges Engagement für Tierrechte, für die Gleichberechtigung von Mann und Frau oder auch für die Entkriminalisierung von Homosexualität machen die utilitaristische Tradition zu etwas Besonderem, da andere ethische Traditionen zumeist nicht auf eine ähnliche moralische Umsicht ihrer Vertreter verweisen können.<sup>2</sup> Diese Arbeit mag vielleicht ebenfalls für diejenigen interessant sein, die sich neben der eingangs erwähnten Frage, auch dafür interessieren, wie tragfähig die

---

<sup>1</sup> Mehr dazu im letzten Kapitel dieser Arbeit.

<sup>2</sup> De Lazari Radek und Singer (2017: xviii) machen auf diesen Punkt aufmerksam: „[The Utilitarians] criticized practices that most people accepted as natural and inevitable conditions of human existence. These challenges met with remarkable success.“ Nachdem die beiden einige Beispiele nennen, schreiben sie: „In all these areas of life, we have transformed our attitudes and practices along the lines that utilitarians sought.“

Überlegung der Utilitaristen ist, moralischen Fortschritt als eine philosophische Ressource zu verwenden und ob die Fremd- und Eigenzuschreibung von Fortschrittlichkeit gerechtfertigt ist.

Stellvertretend für die utilitaristische Tradition werde ich die Ansichten folgender vier Philosophen rekonstruieren: John Stuart Mill, Henry Sidgwick, Peter Singer und Derek Parfit. Meine Wahl fiel auf jene vier, weil ich glaube, dass sie die utilitaristische Tradition in ihrer Vielfalt angemessen repräsentieren. John Stuart Mill begann in den späten 20ern des 19. Jahrhunderts sein philosophisches Schaffen und Peter Singer ist bis zum heutigen Tag philosophisch aktiv. Jene vier Philosophen decken daher eine fast 200jährige Zeitspanne ab. Des Weiteren beziehen sie sich auch häufig aufeinander und entwickeln ihre Gedanken mit Verweis auf und in Abgrenzung zu ihren utilitaristischen Vorgängern und Zeitgenossen. Sidgwick nennt Mill einen seiner philosophischen Lehrmeister.<sup>3</sup> Denselben Titel wiederum verleiht Parfit Sidgwick<sup>4</sup> und Singer gibt den Lesern seiner Texte das Öfteren zu verstehen, wie viel er Mill, Sidgwick und Parfit philosophisch zu verdanken hat.<sup>5</sup> Dazu kommen aber auch noch ein paar rein pragmatische Gründe, weshalb meine Auswahl so und nicht anders ausfiel: Zunächst bin ich mit den vier vorgestellten Philosophen und ihren Werken gut oder zumindest besser vertraut als mit vielen anderen Vertretern und Werken der utilitaristischen Tradition. Des Weiteren ist es mitunter extrem mühsam, wenn nicht sogar unmöglich, vollständige und zitierfähige Texte anderer utilitaristischer Denker hier in Deutschland zu finden. Die wenigsten Bibliotheken in diesem Land besitzen Exemplare von Jeremy Benthams, William Godwins oder John Austins Werken, die sich fürs wissenschaftliche Arbeiten eignen. Und sofern sich diese im freien Handel auftreiben lassen, sind sie für einen Normalsterblichen schlichtweg unbezahlbar. Der Utilitarismus hat in Deutschland einen deutlich schwereren Stand als die anderen großen Moraltraditionen, weshalb sich Arbeiten zu dieser Tradition hier schwerer gestalten.

Das erste analytische Kapitel dreht sich um John Stuart Mills Konzeption moralischen Fortschritts. Wie ich argumentieren werde, umfasst sie zwei unterschiedliche Ideen: die Adoption besserer moralischer Regeln und eine umsichtigeren Grenzziehung des Einflussbereichs der Moral. Mill spricht von der Moral (*morality*) als einen klar definierten Bereich der Lebenskunst (*Art of Life*), der sich dadurch auszeichnet, dass wir regelkonformes Verhalten als „(moralisch) gut“, Regelbrüche als „(moralisch) schlecht“ kennzeichnen und letztere mit der Idee der Bestrafung verbinden (§1). Tatsächlich finden wir in diesem Zusammenhang Textstellen bei Mill, in denen er Änderungen unserer Moralvorstellungen beschreibt und diese positiv bewertet. Hervorzuheben ist seine Rede von „höheren“ und „niedrigeren Prinzipien“ (*higher/lower principles*) in der moralischen Domäne der Gerechtigkeit, insbesondere bei Fragen der gerechten Verteilung (§2).

Daraufhin untersuche ich, wann Mill bereit ist, Veränderungen unserer Gerechtigkeitsvorstellungen als genuine Verbesserungen aufzufassen. Ich erwäge verschiedene Lesarten. Mill glaubt wohl, dass eine Steigerung des Nutzens eine für moralischen Fortschritt notwendige Bedingung ist (§§3-4). Anschließend wird die Idee verworfen, moralischer Fortschritt

<sup>3</sup> Sidgwick spricht über den Einfluss Mills auf seine Philosophie in *Methods* 7: xvii-xxiii.

<sup>4</sup> Über die hohe Meinung, die Parfit über Sidgwick hat, erfahren wir in der Einleitung zu seinem Werk *On What Matters* (siehe 2011/2017: I, xxiii-xlv).

<sup>5</sup> Seine philosophische Verbundenheit zu Sidgwick und Parfit bringt er insbesondere in einem gemeinsam mit de Lazari-Radek verfassten Buch zum Ausdruck (siehe 2014). Über den Einfluss Mills erfahren wir mehr in einem Aufsatz (siehe Singer 2010).

bestünde in der Adoption höherer charakterlicher Eigenschaften (§5). Nachdem ich in einem Paragraphen den Versuch unternahme, Mills moralische Kritik an einigen Gerechtigkeitsvorstellungen nachzuvollziehen, komme ich zum Schluss, dass es zusätzlich zur Nutzensteigerung ebenfalls vonnöten ist, dass sich unsere Moralvorstellungen einem bestimmten Ideal annähern müssen (§6). Mills verstreute und vage Aussagen lassen eine eindeutige Charakterisierung dieses Ideals leider nicht zu. Dennoch argumentiere ich vorsichtig dafür, dass er wohl so etwas wie ein Ideal der utilitaristischen Moral im Sinne hat und er es mit solchen Ideen, wie denen der Gleichheit, des Altruismus und der sozialen Harmonie in Verbindung bringt. Demnach müssten sich unsere Vorstellungen zusätzlich zur Nutzensteigerung diesem annähern, sodass von moralischem Fortschritt die Rede sein darf. Offen bleibt jedoch, ob Mill glaubt, dieser Prozess könne einen Abschluss finden (§7). Anschließend widme ich mich der zweiten Idee moralischen Fortschritts: In Mills Texten gibt es auch Hinweise darauf, dass moralischer Fortschritt für ihn auch in einer Anpassung der Domäne der Moral innerhalb der Lebenskunst bestehen kann, wenn diese abhängig von den Auswirkungen auf das Allgemeinwohl entweder mehr Bereiche abdeckt oder zugunsten der anderen Domänen an Raum verliert (§8).

Das nächste Kapitel dreht sich um die Rekonstruktion eines Problems, mit dem sich John Stuart und Harriet Taylor Mill – und potenziell auch andere Philosophen – konfrontiert sehen. In der Vorstellung der beiden Mills sind Fortschritte nur aufgrund einer speziellen Dynamik möglich: (Moralische) Auffassungen werden durch aufrichtige Widerrede getestet, ggf. verworfen, modifiziert oder beibehalten. Fehlt ein solcher Diskurs, können neue Wahrheiten nicht gesammelt werden, bereits gewonnene Wahrheiten werden verwildern und schlussendlich aus dem Bewusstsein der Menschen verschwinden. Fortschritte sind nur aufgrund aufrichtiger Widerrede möglich. Aufrichtige Widerrede wiederum kann es nur dann geben, wenn Menschen tatsächlich unterschiedlicher Auffassungen sind und diese auch äußern dürfen. Um weitere Fortschritte in die Wege leiten und bereits erstrittene Fortschritte bewahren zu können, müssen daher Menschen unterschiedlicher Meinung sein. Jedoch ist zu erwarten, dass im Zuge des Fortschritts der Konsens unter den Menschen wächst. Fortschritt scheint genau den Prozess zu untergraben, der ihn überhaupt erst ermöglicht hat.

Nachdem ich kurz die Ursprungsgeschichte des Problems darstelle und es näher beschreibe (§§2-3), nehme ich die Lösungsvorschläge der beiden Mills in den Blick und lege dar, warum ihre Bemühungen, das Problem zu beheben, scheitern (§4). Mit den Ressourcen, die uns John Stuart Mill in seinen Texten gibt, mach ich einen Gegenvorschlag zu einer alternativen Mill'schen Lösung des Problems (§5). Die Mills können zugestehen, dass ein Konsens nicht möglich (und wohl auch nicht erstrebenswert) ist und zugleich daran festhalten, dass sich das Wohlergehen im Laufe der Zeit trotz eines fehlenden gemeinsamen Nenners steigert. Dessen Steigerung ist, wie im vorherigen Kapitel erörtert, eine notwendige Voraussetzung für moralischen Fortschritt. Grund hierfür sind menschliche Institutionen, die bereits gemachte Verbesserungen absichern und verhindern können, dass das allgemeine Wohlergehen (zu stark) absinkt (§6). Abschließend betrachte ich, ob und

welche Auswirkungen das Paradox auf die Frage hat, ob moralische Verbesserungen irgendwann einen Abschluss finden können (§7).

Im Sidgwick-Kapitel argumentiere ich dafür, dass dieser zweierlei Ideen unter dem Begriffspaar „moral progress/improvement“ zusammenfasst. In einer Reihe expliziter Nennungen des Begriffs bringt Sidgwick moralischen Fortschritt mit der Stärkung oder Steigerung moralisch richtigen Verhaltens in Verbindung. Auch wenn sich Kleinigkeiten in den Textstellen unterscheiden, liegt ihnen allen ein Leitmotiv zugrunde: Menschen gelingt es häufiger und besser, nicht bloß pflichtgemäß zu handeln, sondern auch vermehrt Verhalten an den Tag zu legen, das in der Alltagsmoral gemeinhin als moralisch exzellent oder tugendhaft gilt (§2).

Des Weiteren bringt Sidgwick moralischen Fortschritt mit positiven Entwicklungen in der Moralphilosophie in Verbindung. Er meint, Fortschritte gelängen uns dann, wenn wir eine klarere Auffassung davon bekämen, was sein sollte. In mehreren Paragraphen bemühe ich mich darum, herauszuarbeiten, was dies genau heißen soll (§3-5). Ein zentrales Anliegen der Moralphilosophie, so Sidgwick, besteht in der Ausarbeitung eines ethischen Systems, bestehend aus einer Methode und einem Prinzip. Fortschritte scheinen u.a. dann vonstattenzugehen, sollte es uns gelingen, dass Methoden und Prinzipien ihre Aufgaben besser erledigen (§3). Im Zuge meiner Arbeit versuche ich herauszuarbeiten, wie die Kriterien, anhand derer Veränderungen bewertet werden, wohl aussehen mögen (§4). Weiterhin können Fortschritte für Sidgwick auch in einer Verbesserung unseres begrifflichen Werkzeugkastens bestehen, wenn wir alte, ungeeignete Begriffe zugunsten neuerer, geeigneterer Begriffe aufgeben oder manche unserer derzeitigen Begriffe modifizieren und somit verbessern (§5). Sidgwicks Ausführungen legen auch nahe, dass er an einen Endpunkt moralischer Verbesserungen glaubt (§6).

Einige Textstellen, in denen Sidgwick auf moralischen Fortschritt zu sprechen kommt, geben uns keine direkte Auskunft darüber, was er sich darunter vorstellt, sondern sagen uns etwas über die Funktion der Idee moralischen Fortschritts in seiner Philosophie. Zum Abschluss des Sidgwick-Kapitels bemühe ich mich darum, seine Aussagen zu rekonstruieren und argumentiere dafür, dass jene Idee Teil eines ausgefeilten *ad hominem* Arguments ist, welches darauf abzielt, Alltagsmoralisten vom Utilitarismus zu überzeugen. Sidgwick versucht, es dadurch zu bewerkstelligen, indem er den Utilitarismus als den Endpunkt der Entwicklung der Alltagsmoral darstellt (§7).

In der Sekundärliteratur wird Peter Singer für gewöhnlich eine der folgenden Konzeptionen moralischen Fortschritts zugeschrieben: Entweder geht er davon aus, moralischer Fortschritt bestehe in der Realisierung eines moralisch besseren Zustandes oder in der Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge. Die textlichen Belege für die erste Lesart sind recht dünn. Sofern man ihm eine solche Position zuschreiben möchte, wird sich ein besserer Zustand dadurch auszeichnen, dass er mehr Wohlergehen vorweisen kann als zeitlich frühere Zustände (§2). Belege für die zweite Lesart finden sich dagegen in nahezu allen seinen Büchern.

Zunächst verwende ich einige Zeit darauf, auszubuchstabieren, was Singer sich genau darunter vorstellen mag und grenze diverse mögliche Lesarten voneinander ab. Am plausibelsten

scheint mir Singer so zu verstehen, dass sich der Kreis unserer moralischen Sorge erweitert, wenn moralische Akteure damit beginnen, die Interessen leidensfähiger Individuen zu beachten, d.h., diese Interessen in ihren moralischen Überlegungen mitaufzunehmen. Jedoch scheint die bloße Erweiterung jenes Kreises das Phänomen moralischen Fortschritts für Singer nicht zu erschöpfen. So wird er ebenfalls den Ausschluss nicht leidensfähiger Wesen aus dem Kreis heraus und die angemessene Platzierung der leidensfähigen Wesen innerhalb des Kreises als Formen moralischen Fortschritts ansehen wollen (§3). Da in der Sekundärliteratur beiden Lesarten Singers etwas Aufmerksamkeit geschenkt wurde, stelle ich einige Vorbehalte gegen sie vor und profiliere dabei Singers Aussagen (§4). Im Anschluss stelle ich einen Vergleich zwischen Mills Idee eines sich wandelnden Einflussbereichs der Moral und Singers moralischem Zirkel an (§5).

Die Auseinandersetzung mit den Fortschrittskonzeptionen utilitaristischer Philosophen endet mit einem Kapitel zur Idee moralischen Fortschritts in der Philosophie Derek Parfits. Hier diskutiere ich drei mögliche Lesarten: Zunächst lassen einige Aussagen Parfits vermuten, er verstehe moralischen Fortschritt, wie auch Singer, als eine Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge. Bei genauerem Hinsehen treten jedoch einige Unterschiede zwischen den beiden zutage. So glaubt Parfit wohl, dass sich der Kreis bereits erweitere, sollten moralische Akteure die korrekten Überzeugungen darüber erlangen, wem ein Platz in ihm zukommt (§2). Wiederum andere Textstellen deuten darauf hin, dass Parfit einen problemlösungsorientierten Ansatz moralischen Fortschritts favorisiert. Ich weise diese Lesart zurück, da sie sich nur schwerlich mit anderen Aussagen Parfits versöhnen lässt (§3).

Ein wiederkehrendes Motiv in Parfits Werken ist die Überwindung von Meinungsverschiedenheiten zwischen Ethikern und moralphilosophischen Schulen. Deren Annäherungen sind, in Parfits Augen, immer begrüßenswert und werden von ihm begrifflich mit moralischen Fortschritten in Verbindung gebracht. Daher nehme ich jene Aussagen etwas genauer unter die Lupe und arbeite heraus, in welchem Verhältnis moralischer Fortschritt und moralphilosophischer Konsens stehen. Parfits Idee scheint die zu sein, dass wir durch die Bildung einer *Unified Theory* moralisch voranschreiten. Diese stellt eine Verbesserung uns bereits bekannter Philosophietraditionen dar. Idealerweise werden sich etwa Vertreter der Alltagsmoral oder des Utilitarismus darauf einigen können, dass diese *Unified Theory* ihren eigenen Ansätzen gegenüber Vorteile hat, wodurch diese den Vorzug erhalten sollte. Auf diese Weise nähern sie sich in ihren Auffassungen an. Parfits bekannte *Triple Theory* ist der Versuch, unterschiedliche Traditionen zu motivieren, auf eine solche *Unified Theory* hinzuarbeiten (§4). Da einem auf den ersten Blick einige Gemeinsamkeiten zwischen Sidgwick und Parfits Idee moralischen Fortschritts ins Auge springen, verwende ich einen weiteren Paragraphen darauf, gemeinsame Merkmale und Unterschiede auszuarbeiten. Auch wenn es einige Berührungspunkte gibt und Sidgwick's Einfluss auf Parfit unbestritten ist, sollten wir Vorsicht dabei walten lassen, deren Ideen allzu sehr zu parallelisieren (§5).

Wie bereits erwähnt, gibt es gleich mehrere Verbindungen zwischen der Idee moralischen Fortschritts und der (säkularen) utilitaristischen Tradition: Utilitaristen haben von jener Idee in

ihren Arbeiten als philosophische Ressource Gebrauch gemacht; oftmals werden sie von anderen als progressiv identifiziert; schlussendlich verstehen sie sich selbst als progressive Denker und Akteure. Da es in dieser Arbeit darum geht, die Fortschrittskonzeption(en) der utilitaristischen Tradition zu untersuchen und die Idee der moralischen Fortschrittlichkeit so bedeutsam für ihr Selbstverständnis ist, möchte ich im letzten Kapitel dieser Arbeit der Frage nachgehen, ob und wie ihr utilitaristisches Bewusstsein ihre tatsächliche Fortschrittlichkeit beeinflusst hat. Interessanterweise finden sich innerhalb der Tradition auch Unterschiede: Auch wenn sie noch immer zurecht als fortschrittlich gelten, sind manche Teile der Tradition zurückhaltender in ihren progressiven Schlussfolgerungen und Forderungen als andere Teile der Tradition. So möchte ich in diesem Kapitel ebenfalls klären, was die Unterschiede zwischen der Partei der Radikalen, die besonders auf die Differenzen zwischen utilitaristischen Forderungen und dem moralischen Status Quo pochen, und der der Konservativen, die gemäßiger sind, erklärt. Exemplarisch diskutiere ich dies an John Stuart Mill, einem Radikalen, und Henry Sidgwick, einem Konservativen.

Zunächst nehmen wir einige der normativen Zusagen der Utilitaristen in den Blick, wonach das Wohlergehen aller fühlender Lebewesen von Bedeutung ist und es bei gleicher Größe auch von gleicher Bedeutung ist. Diese Zusagen bilden einen starken Kontrast zur Alltagsmoral und können erklären, warum sich zwischen dieser und dem Utilitarismus so große Unterschiede auftun (§2). Im restlichen Kapitel gehe ich der Frage nach, was die Unterschiede innerhalb der Tradition erklären könnte (§§3-13). Schlussendlich halte ich es für am plausibelsten, eine Reihe von Faktoren für die innertraditionellen Differenzen verantwortlich zu machen. Die Differenzen zwischen Mill und Sidgwick scheinen mir vornehmlich durch deren unterschiedliche Einschätzungen zur Erfolgswahrscheinlichkeit möglicher (radikaler) Reformvorhaben begründet. Ebenfalls spielt wohl auch deren unterschiedliches Verhältnis zur Alltagsmoral eine wichtige Rolle.

In den jeweiligen Kapiteln gebe ich nur sehr wenige biographische Informationen zu den vier Philosophen. Daher möchte ich zumindest an dieser Stelle einige wenige Sätze über deren Leben schreiben. Wer bereits mit ihnen vertraut ist, kann wohl die folgenden vier Abschnitte überspringen.

John Stuart Mill wurde im Jahre 1806 geboren.<sup>6</sup> Sein Vater, der Reformler James Mill, unterzog ihn früh einer rigorosen Erziehung, um seinen Sohn zu einem Politiker zu machen, der die von den *Philosophical Radicals* – wie später die Gruppe genannt wurde, die sich um Jeremy Bentham scharte – propagierten Reformen in die Praxis umsetzen kann. John Stuart Mill besuchte nie eine Schule oder eine Universität. Stattdessen unterrichtete ihn sein Vater daheim, wodurch er sehr früh in seinem Leben eine Vielzahl unterschiedlicher Disziplinen meisterte, wie etwa Altgriechisch, Latein, Logik oder politische Ökonomie.<sup>7</sup> Später jedoch machte Mill eben diese strenge Erziehung seines Vaters für seine Lebenskrise verantwortlich, in die er im Alter von 20

---

6 Wer mehr über das Leben Mills erfahren möchte, kann auf eine Vielzahl an Biographien zurückgreifen. Packe (1954), Capaldi (2004), Reeves (2007) und Larson (2018) haben über sein Leben ausführlich geschrieben. Schultz (2017) widmet Mill in einem seiner Bücher ein sehr langes Kapitel und Bain (1882), ein guter Freund Mills, hat ebenfalls über dessen Leben geschrieben. Mill selbst verfasste auch eine Autobiographie, von der auch noch eine alternative, frühere Fassung erhalten ist. Beide finden sich im ersten Band seiner Gesamtausgabe.

7 Über seine Erziehung spricht Mill in den ersten drei Kapiteln seiner Autobiographie.

Jahren stürzte.<sup>8</sup> Hilfe fand er in der von seinem ultrarationalistischen Umfeld so gescholtenen modernen Poesie. Dieses Erlebnis sollte eine bedeutende Rolle für seinen weiteren intellektuellen Werdegang spielen, da es ihm vor Augen führte, dass die Art und Weise wie er und seine Vorgänger die Welt zu betrachten pflegten, fehlerhaft sein muss.<sup>9</sup> Von sogar noch größerer Bedeutung war seine Beziehung zu Harriet Taylor, bei der es sich, wie er selbst meint, um die wichtigste Person in seinem Leben gehandelt habe.<sup>10</sup> Als er sie kennenlernte, war Harriet Taylor verheiratet und bereits dreifache Mutter. Die Beziehung erregte große Aufmerksamkeit und wurde nur von wenigen akzeptiert, geschweige denn gutgeheißen. Einige Schriften aus den gemeinsamen Lebensjahren, die allein Mills Namen tragen, werden von ihm als Koproduktionen identifiziert.<sup>11</sup> Drei Jahre nach dem Tod von Harriet Taylors Ehemann heirateten die beiden. Nachdem Harriet Taylor Mill verstarb, widmete sich Mill wieder verstärkt dem politischen Leben, welches in seinen Ehejahren immer mehr in den Hintergrund geriet. Der Höhepunkt dieser Lebensphase war wohl seine erfolgreiche Kandidatur für das britische Unterhaus im Jahre 1865, in das er sich wählen ließ, um für das Wahlrecht für Frauen kämpfen zu können. Ein entsprechender Gesetzesvorschlag fand im Parlament jedoch keine Mehrheit und Mill verlor seinen parlamentarischen Sitz 1868. In seinen restlichen Lebensjahren widmete er sich insbesondere dem außerparlamentarischen Kampf für das Frauenwahlrecht. Er starb 1873.

Henry Sidgwick wurde 1838 in England geboren und verstarb 1900.<sup>12</sup> Sein ganzes Leben fiel damit in die Regentschaft Queen Victorias. Im Gegensatz zu Mill stammte er aus einer christlich-konservativen Familie und ging auf eine Privatschule, bevor er sein Studium in Cambridge begann. Er war dort Mitglied der *Cambridge Apostles*, einer studentischen Geheimgesellschaft, die großen Einfluss auf ihn ausübte und ihm Zeit seines Lebens sehr lieb und teuer war. Später erhielt er an der Universität eine Anstellung, die er jedoch einige Jahre danach niederlegte. Voraussetzung für die Anstellung war ein spezifisches christliches Glaubensbekenntnis, welches Sidgwick nicht (mehr) guten Gewissens unterschreiben konnte.<sup>13</sup> Nachdem jenes Bekenntnis aus dem beruflichen Anforderungsprofil gestrichen wurde, erhielt Sidgwick seinen alten Job zurück und wurde 1883 Professor für Philosophie an seiner Heimatuniversität. Dort verbrachte er mit seiner Ehefrau Eleanor Mildred Balfour, eine begabte Physikerin, den Rest seines Lebens. Wie Mill bemühte sich Sidgwick um Reformen, doch fast ausschließlich im Kontext höherer Bildung. Besonders lag es ihm am Herzen, moderne Sprachen und moderne Literatur im universitären Curriculum zu stärken und gründete mit Mitstreitern das *Newnham College*, an dem erstmals in Cambridge Frauen studieren durften.

---

8 Über diese Krise spricht er sehr offen und ausgiebig in seiner Autobiographie (siehe *CW Autobiography I*: Kapitel 5).

9 Siehe *CW Autobiography I*: 147-163.

10 Siehe *CW Autobiography I*: 193-199.

11 In dieser Arbeit werde ich daher Harriet Taylor Mill als Mitautorin dieser Werke nennen.

12 Die erste und einzige Sidgwick-Biographie stammt von Schultz (2004), der in einem späteren Buch nochmals ausführlich auf dessen Leben zu sprechen kommt (siehe 2017: Kapitel 4). Hilfreiche Informationen zu Sidgwicks Leben finden sich auch in einem ausführlichen Artikel Blanshards (1974). Viele persönliche Aufzeichnungen Sidgwicks, wie etwa Briefe oder Tagebucheinträge, wurden nach seinem Tod von seiner Familie herausgegeben (siehe *Memoir*).

13 Über seine Entscheidung, seine Anstellung aufzugeben, spricht er in *The Ethics of Conformity and Subscription*.

Peter Singer wurde 1946 als Kind österreichisch-jüdischer Emigranten in Australien geboren.<sup>14</sup> Er besuchte eine progressive Privatschule, die den liberalen Werten seines Elternhauses entsprach. Nach seinem Schulabschluss entschloss er sich zu studieren, wobei er sich nach einigem Hin und Her für ein Studium der Philosophie und der Geschichtswissenschaft entschied. Früh zeichnete sich sein Interesse für ethische Fragen ab und er ging mithilfe eines Stipendiums nach Oxford. Dort besuchte er Kurse u.a. von Derek Parfit und Jonathan Glover und traf Menschen, die sein Interesse für Fragen der angewandten Ethik stärkten, wie etwa die, wie wir mit nicht-menschlichen Tieren umzugehen haben. Peter Singer begann sehr früh, einschlägige Artikel und Bücher zur angewandten Ethik zu veröffentlichen. *Animal Liberation* erschien 1975 und wie viele andere seiner Bücher ist es (auch) für ein nicht-akademisches Publikum geschrieben worden. Der Philosoph Singer hat immer das Ziel verfolgt, mit seinen Schriften möglichst viele Menschen zu erreichen.<sup>15</sup> Er hat das Selbstverständnis, dass seine philosophisch-akademische Tätigkeit einen praktischen Effekt in der wirklichen Welt haben soll.<sup>16</sup> Einst kandidierte er (wenn auch erfolglos) fürs australische Parlament und hat im Laufe seines Lebens an der Gründung gleich mehrerer wohltätiger Vereinigungen mitgewirkt, für die er noch immer in der Öffentlichkeit wirbt.

Derek Parfit wurde 1942 geboren und verstarb 2017.<sup>17</sup> Wie auch die zwei zuvor vorgestellten Philosophen, besuchte er eine Privatschule und entschloss sich, ein Studium zu beginnen. Anfangs studierte er in Oxford noch Geschichte, wechselte dann aber zur Philosophie. Seine herausragenden Leistungen brachten ihm in den 70ern eine feste Anstellung am *All Souls College* ein, an dem er bis zu seiner Pensionierung bleiben sollte. Parfit lässt sich im Gegensatz zu seinen drei Vorgängern nicht als ein klassischer Reformator beschreiben. Während Mill, Sidgwick und Singer – wohl in unterschiedlicher Art und Weise und in unterschiedlichen Kontexten – aktiv versuchten, Einfluss auf Politik oder öffentliche Meinung zu nehmen, vermied Parfit ein solches direktes Engagement, obwohl es einige Dinge in unserer Gesellschaft gab, die ihn beunruhigten, wie etwa die Gefahren des Klimawandels. Erst in seinen letzten Lebensjahren hielt er (ausschließlich an Universitäten) Vorträge, die darauf abzielten, seine Mitmenschen zum Umdenken zu bewegen. Er veröffentlichte neben einer Vielzahl an Fachartikeln zwei Bücher, *Reasons and Persons* und das dreibändige *On What Matters*. Insbesondere das erste Buch nimmt eine bedeutende Rolle in der Geschichte der utilitaristischen Tradition ein. Im Gegensatz zu den anderen drei Philosophen finden wir in seinen Texten kein Bekenntnis zur utilitaristischen Doktrin. Dennoch scheint es vertretbar, ihn dieser Tradition zuzurechnen, da er Zeit seines Lebens zu ihren

---

14 Eine Singer-Biographie gibt es nicht. Singer selbst hat aber vor einigen Jahren einen längeren autobiographischen Aufsatz geschrieben (siehe 2009b), der Auskunft über seinen Werdegang gibt. Vieles über sein Leben und insbesondere über seinen familiären Hintergrund erfährt man in einer von ihm geschriebenen Biographie zum Leben seines Großvaters, David Ernst Oppenheim (siehe 2002).

15 „Given the practical importance of these issues, as a good utilitarian I ought to aim to write for the broadest possible audience, and not merely for a narrow band of committed utilitarians.“ Singer 2017c: xiii, siehe auch 2009b: 56-57.

16 Siehe Singer 2009b: 65-68.

17 Die bisher einzige Parfitbiographie von Edmonds (2023) erschien kurz vor Abschluss dieser Arbeit, weshalb ich sie hier nicht mehr berücksichtigen konnte. Meine Informationen zum Leben Parfits entnahm ich zwei Zeitungsartikeln: MacFarquhar (2011) gibt einen guten Überblick über dessen Lebenslauf mit vielen interessanten Anekdoten aus dessen Leben. Empfehlenswert ist ebenfalls ein kürzerer Artikel, geschrieben von Edmonds (2014).

wichtigsten Stichwortgebern gehörte. Gerade wenn man die letzten 50 Jahre in den Blick nimmt, hat wohl niemand mehr Einfluss auf die theoretische Entwicklung der Doktrin ausgeübt. Weiterhin leistete er bedeutende Beiträge zur Interpretation der Philosophie Henry Sidgwick's.

§2. [Vorstellung und Erörterung einiger Begrifflichkeiten, die für die Arbeit relevant sein werden]

Bevor wir damit beginnen, uns Mills Idee moralischen Fortschritts zu erarbeiten, sollen in den folgenden Absätzen einige systematische Punkte erwähnt werden, die für unsere Analyse wichtig sind und häufiger zur Sprache kommen werden.

„Moralischer Fortschritt“ impliziert eine Veränderung über die Zeit hinweg, wobei diese Veränderungen positiver Art sind. In der englischsprachigen Literatur begegnen wir in der Regel dem Wort „moral progress“, seltener „moral improvement“. Zumindest in den etwas älteren Texten, die wir hier besprechen werden, wird „progress“ auf zweierlei Weise verwendet. In der ersten Verwendungsweise ist dieser Begriff gleichbedeutend mit „Verbesserung“. In der zweiten wird der Begriff „progress“ gebraucht, um eine regelhafte Abfolge zu beschreiben, die nicht positiv sein muss, sondern auch moralisch neutral oder negativ sein kann.<sup>18</sup> Ein Beispiel aus Mills Werk, in dem er klarerweise „progress“ in der zweiten Verwendungsweise gebraucht, ist seine Rede vom „Fortschreiten der Mieten“ (*progress of rent*). Wenn er in diesem Kontext über „progress“ spricht, so möchte er die Gesetze in den Blick nehmen und näher beschreiben, die die Höhe von Mieteinnahmen und Mietzahlungen bestimmen. Er hat kein Interesse daran, diese Entwicklung positiv zu bewerten.<sup>19</sup> Ganz ähnlich verhält es sich, wenn er vom „Fortschritt der Gesellschaft“ (*progress of society*) oder von dessen Fortschrittlichkeit spricht (*progressiveness of society*). Er beabsichtigt hierbei, in seinen Worten, die den bloßen Augen verborgenen Gesetze freizulegen, die die Entstehung eines gesellschaftlichen Zustandes bestimmen.<sup>20</sup> Auch Sidgwick gebraucht „Fortschritt“ in einem doppelten Sinne, den er aber nicht so klar betont wie Mill. Wenn er etwa den Themenkomplex Fortschritt in seiner Einführungsvorlesung zur Philosophie das erste Mal vorstellt, scheint er „Fortschritt“ noch im Sinne der zweiten Verwendungsweise zu verstehen, als Untersuchung der Gesetze, die das Auftreten von Ereignissen bestimmen.<sup>21</sup> Einige Seiten später geht er dazu über, den Begriff auch im Sinne der ersten Verwendungsweise zu verwenden.<sup>22</sup> Dass er beide Ideen jedoch voneinander trennen möchte, wird u.a. dann klar, wenn er einige seiner

---

18 Mill schreibt etwa: „The words Progress and Progressiveness are not here to be understood as synonymous with improvement and tendency to improvement. It is conceivable that the laws of human nature might determine, and even necessitate, a certain series of changes in man and society, which might not in every case, or which might not on the whole, be improvements.“ CW *Logic* VIII: 913-914. An anderer Stelle schreibt er auch: „Movement is not always progress; and progress itself may be in a downward, as well as in an upward direction.“ CW *Duveyrier* XX: 297.

19 Siehe CW *Principles* III: 719-723, 729-732. Tatsächlich steht Mill der Idee extrem kritisch gegenüber, solche Mieteinnahmen ließen sich moralisch rechtfertigen und deshalb hat er dementsprechend auch eine ziemlich harsche Meinung gegenüber denjenigen, die mit solchen Einnahmen ihren Lebensunterhalt bestreiten (siehe Packe 1954: 298-299).

20 Siehe CW *Logic* VIII: 912-915, siehe auch CW *Comte* X: 318. Mill nennt dieses Unterfangen die Studie der „social dynamics“ (siehe CW *Logic* VIII: 916-917, 924-925; *Comte* X: 309, 315 und für hilfreiche Kommentare Ryan 1990: Kapitel 8 bis 10; Skorupski 1989: Kapitel 8).

21 Siehe *Philosophy*: 176-199.

22 Siehe *Philosophy*: 210-211.

Zeitgenossen für deren Auffassung kritisiert, dass wir, wenn wir nachweisen können, dass ein Zustand einem anderen notwendigerweise folgt, davon ausgehen dürfen, es handle sich dabei auch um eine Verbesserung.<sup>23</sup> Diese mögliche Doppeldeutigkeit müssen wir im Hinterkopf behalten, wenn wir die Textstellen der beiden Philosophen besprechen.<sup>24</sup>

Da die Dinge nicht notwendigerweise besser werden und sich auch anders entwickeln können, ergibt es Sinn, unseren Wortschatz durch weitere Begriffe zu ergänzen. So könnten wir von „moralischem Rückschritt“ oder „moralischem Regress“ reden, wenn wir eine entgegengesetzte Tendenz wahrnehmen und die Dinge schlechter werden. „Moralische Stagnation“ oder „moralischer Stillstand“ würde dagegen das Ausbleiben einer Entwicklung hin zum Besseren oder Schlechteren bezeichnen.<sup>25</sup>

In dieser Arbeit werden wir dem Vorschlag Moody-Adams' folgen und Fortschrittskonzeptionen entweder als praktisch oder theoretisch charakterisieren.<sup>26</sup> Theoretische Veränderungen treten im Kontext moralischer Reflexion und Theoriebildung auf, sie sind in erster Linie kognitiver Natur und nehmen die Form von Erkenntnisgewinnen an. Praktische Veränderungen beschreiben dagegen Veränderungen in der realen Welt, wie etwa einen Wandel in unserem Umgang miteinander.

Weiterhin lassen sich solche Ansätze als Konzeptionen individuellen oder kollektiven Fortschritts verteidigen. Sind sie individuell, erkennen sie in moralischen Verbesserungen positive Veränderungen, die einzelne moralische Akteure betreffen. Diese erzielen Fortschritte, wenn sie bestimmte Fähigkeiten erwerben oder in den Besitz bestimmter Erkenntnisse gelangen. Sind sie dagegen kollektiv, ist moralischer Fortschritt ein Phänomen, welches sich auf einer breiteren, sozialen Ebene abspielt. (Wie weitflächig sie letzten Endes sein müssen, wird je nach Ansatz variieren.)<sup>27</sup> Alle hier besprochenen Philosophen stellen sich jedoch moralischen Fortschritt als ein

---

23 Siehe MEA: 218, 269.

24 Heutzutage, wenn Philosophen über „moralischen Fortschritt“ sprechen, möchten sie fast ausschließlich über Verbesserungen reden („changes for the better“, siehe Macklin 1977: 373, siehe auch 371, 374). Wie bereits erwähnt, scheint dies in historischen Texten anders zu sein. Mill und Sidgwick würden deshalb solchen Aussagen nicht vorbehaltlos ihre Zustimmung geben wollen: „A change can only be called progress when a subsequent state is overall better than a preceding one.“ Meynen and Musschenga 2017: 3, siehe auch 4. Deshalb mögen die in diesem Paragraphen gemachten Unterscheidungen wohl nur dann von Interesse sein, wenn historische Texte besprochen werden. Sowohl Singer als auch Parfit scheinen „Fortschritt“ nur im Sinne von Verbesserung zu verwenden. Mein Eindruck ist, die andere Verwendungsweise ist aus der Mode gekommen. In der aktuellsten Auflage des Handbuchs des *Oxford Dictionary of current English* (2020: 1214) findet man aber tatsächlich noch zwei Einträge zur Bedeutung des Worts: Der erste beschreibt „progress“ als „the process of improving or developing, or of getting nearer to achieving or completing sth.“ Der zweite Eintrag spricht von „progress“ als ein „movement forwards or towards a place.“

25 Einige in der Literatur häufig zitierte Werke, wie Jonathan Glover's *Humanity*, widmen sich nur indirekt moralischen Fortschritten und haben als Untersuchungsgegenstand moralische Rückschritte im Blick. Glover (2012) etwa geht der Frage nach, warum die Menschheit im vergangenen Jahrhundert bestimmte moralische Verschlechterungen hat erleiden müssen. Ebenfalls Teil seines Werks ist die Diskussion von Strategien, wie sich solche Rückfälle in Zukunft vermeiden lassen.

26 Siehe Moody-Adams 1999: 169, 183.

27 Modernere Konzeptionen moralischen Fortschritts begreifen diesen ausschließlich als ein kollektives Phänomen. Tatsächlich möchten manche von vornherein ausschließen, dass moralischer Fortschritt auf individueller Ebene stattfindet. Macklin (1977: 370) schreibt etwa, „moral progress“ sei ein „wholly [...] social concept [applying] only to events, institutions, and practices in countries, cultures, societies, eras, or periods in history – not to individual persons or personal moral behaviour.“ Auch wenn sich uns interessante Anschlussfragen bezüglich der Verbindungen individueller und sozialer Entwicklungen stellen, lässt sich der Begriff „moralischer Fortschritt“ nur auf großflächige Entwicklungen anwenden

eher kollektives Phänomen vor, weshalb diese Unterscheidung im Folgenden keine große Rolle mehr spielen wird.

Manche Philosophen behaupten, moralischer Fortschritt habe einen Endpunkt, auf den er zusteuern kann, wohingegen andere der Auffassung sind, wir müssten uns diesen Prozess als (ergebnis-)offen vorstellen. Die erste Gruppe von Philosophen glaubt, moralische Verbesserungen könnten mit dem Erreichen ihres Endpunktes einen Abschluss finden. Ist dieser erreicht, ist ausgeschlossen, dass es noch weitere Verbesserungen geben kann. (Vertreter jener Ansätze müssen nicht behaupten, dass dieses Ziel den moralischen Akteuren von vornherein klar oder ersichtlich war. Es geht nur um dessen Existenz. Auch müssen sie nicht behaupten, dass wir dieses Ziel irgendwann definitiv erreichen werden. Es reicht aus, wenn wir es erreichen könnten.) Angenommen, moralischer Fortschritt bestehe in der Aneignung relevanter moralischer Wahrheiten, deren Inhalt unveränderlich und deren Anzahl begrenzt ist. Das Ziel von Verbesserungen läge dann darin, im Besitz all jener Wahrheiten zu gelangen. Ist dies erstmals geglückt, findet Fortschritt sein Ende. Zwar mag es noch immer möglich sein, moralisch zurückzufallen und Rückschritte zu machen, indem beispielsweise manche dieser Wahrheiten wieder verloren gehen, doch besser werden kann es mit dem Erreichen unseres Ziels nicht mehr.

Eine Fortschrittskonzeption ist (ergebnis-)offen, wenn diese das mögliche Erreichen eines Ziels in Abrede stellt. Gemäß dieser Vorstellung müssen wir uns Fortschritt als einen nicht enden wollenden Prozess denken. Hier lassen sich nochmals zwei Ansätze voneinander unterscheiden: Obwohl sie nicht glauben, dass moralische Verbesserungen mit dem Erreichen eines Ziels an ihr Ende gelangen, möchten manche Philosophen dennoch an der Idee festhalten, dass wir uns in deren Zuge einem Ideal annähern. Auch wenn Fortschritt darin besteht, diesem näherzukommen, werden wir das Ideal selbst niemals erreichen. In der stoischen Tradition etwa findet sich das Vorbild eines philosophischen Weisen, eines wahrhaftig tugendhaften Menschen, häufig in der Gestalt des literarischen Sokrates. Das Ziel ist es, diesem Vorbild nachzueifern, auch wenn zugestanden wird, dass es eigentlich unmöglich ist, jemals ein solcher Weiser werden zu können. Dennoch, sich moralisch zu verbessern, heißt, ihm näherzukommen.<sup>28</sup> Andere Philosophen weisen nicht nur die Idee zurück, Fortschritt könne einen Abschluss finden, sie lehnen ebenfalls die Auffassung ab, dieser bestehe in der Annäherung eines anvisierten Ideals. Moralischer Fortschritt ist im Grunde richtungslos. Anstatt, dass wir uns einem bestimmten, auf einer Karte markierten Reiseziel nähern, wandern wir – mehr oder weniger – orientierungslos durch die Gegend. So ist es vorstellbar, dass wir im Zuge moralischer Verbesserungen zweimal an dieselbe Stelle gelangen, ohne dass wir uns in der Zwischenzeit einmal verschlechtert haben. Dies wäre etwa möglich, wenn wir uns moralischen Fortschritt als das Lösen von Problemen denken. Wenn wir nur häufig genug die vor uns liegenden

---

(siehe Macklin 1977: 371). Soweit ich es einschätzen kann, ging man etwa in der Antike noch eher davon aus, moralischer Fortschritt habe etwas mit der positiven Entwicklung von Individuen zu tun (siehe etwa Hierocles AA oder Platon *Symp*: 210 b-d und Fitzgerald 2008 für einen Überblick).

28 „Progress [...] in virtue or in knowledge [...] is progress towards an ideal more and more distinctly recognised to be beyond attainment, though we may advance in the direction of it.“ Sidgwick *Philosophy*: 200. Siehe Fitzgerald 2008: 15-16 und Sidgwick *Outlines*: 74 für Erläuterungen zum Beispiel des stoischen Weisen.

Probleme beheben, ist es nicht ausgeschlossen, dass wir irgendwann wieder an unseren Ausgangspunkt gelangen könnten.

Konzeptionen moralischen Fortschritts können sich auch in der Setzung eben jenes Ziel- und Orientierungspunktes unterscheiden, anhand dessen wir abschätzen können, ob und in welchem Ausmaße wir im Laufe der Zeit Verbesserungen haben erzielen können. Die wohl beliebteste Vorstellung von Fortschritt ist die, dass wir uns ein mehr oder weniger konkretes Ziel vor Augen führen und wir nun darum bemüht sind, uns diesem anzunähern. Solche Konzeptionen moralischen Fortschritts sind *vorwärtsblickend*. Wenn wir erfahren möchten, ob wir in der letzten Zeit Fortschritte gemacht haben, schauen wir uns an, inwieweit wir uns unserem Ziel haben nähern können.<sup>29</sup> Man kann sich die Idee wie folgt illustrieren: Angenommen, ich möchte in die Bibliothek meiner Universität, so gibt es von meinem Startpunkt aus nur eine Richtung, in die ich gehen kann, wenn ich ihr näherkommen möchte. Fortschritte habe ich dann machen können, wenn es mir gelang, die Distanz zwischen mir und meinem Ziel zu reduzieren. Die meisten Konzeptionen moralischen Fortschritts scheinen eine solche Ausrichtung zu haben.

Alternativ können Konzeptionen moralischen Fortschritts aber auch *rückwärtsblickend* sein. Das sind sie dann, wenn sie Verbesserungen nicht als eine Entwicklung hin zu einem Ziel, sondern als eine Entwicklung weg von etwas verstehen. Dementsprechend überprüfen wir Veränderungen auf ihre Fortschrittlichkeit durch einen Blick darauf, ob und wie viel Strecke wir zwischen uns und unseren Startpunkt haben bringen können. Angenommen, mein Ziel ist nicht, die Bibliothek meiner Universität zu erreichen, vielmehr geht es mir einfach darum, möglichst weit von zuhause weg zu kommen. In diesem Fall scheint es nicht entscheidend, ob ich nun 100m nach Westen, Osten, Norden oder Süden gehe. Solange die zurückgelegte Strecke gleich ist, sind alle Bewegungen gleich progressiv. Philip Kitcher etwa möchte moralischen Fortschritt als das Lösen von moralischen Problemen verstehen, zu denen er Fälle zählt, in denen Menschen daran scheitern, altruistisch zu handeln.<sup>30</sup> Prinzipiell scheint es eine Reihe von Möglichkeiten zu geben, derartige Probleme zu beheben und solange sie behoben werden, ist es zunächst einmal egal, für welche Lösung wir uns entscheiden.<sup>31</sup> So können auch Entwicklungen in entgegengesetzte Richtungen in gleicher Weise progressiv sein.<sup>32</sup>

---

29 „Now in ordinary thought and life we are in the habit of conceiving progress as movement towards an end which is ultimately attained, so that the progress can be measured simply by diminishing distance from the end.“ Sidgwick *Philosophy*: 198.

30 Siehe Kitcher 2011a: 98-99. Kitcher argumentiert weiterhin, das „ethische Projekt“ (*ethical project*), wie er es nennt, habe zwar mit dem Lösen solcher psychologischer Probleme begonnen, jedoch im Laufe der Zeit auch noch andere Funktionen übernommen (siehe etwa Kitcher 2011a: 221).

31 „Just as there is no ultimate transportation system, toward which our technology is tending, so progress cannot be measured in terms of our proximity to it; there is no ideal ethical system we are struggling to reach. Progress, in both instances [moral and scientific], is progress from, measured in terms of our ability to solve problems – both the original problem that set the enterprise in motion and those that emerge from our responses.“ Kitcher 2011b: 48, siehe auch 2011a: 288.

32 „We can imagine two different ethical traditions proceeding indefinitely, making a series of progressive transitions, without its ever being possible to integrate their differing accomplishments.“ Kitcher 2011a: 248.

## **2. Kapitel: John Stuart Mills Idee moralischen Fortschritts: Bessere Regeln und die Grenzen der Moral**

§1. [Einleitung und die textliche Ausgangssituation bei Mill] Obwohl einige Interpreten der Idee des moralischen Fortschritts eine bedeutende Rolle in Mills Philosophie zuschreiben, findet sich der Begriff „moralischer Fortschritt“ (*moral progress*) kaum in seinen Texten wieder. „Moralischer Fortschritt“ findet insgesamt nur siebenmal Verwendung. Etwas häufiger spricht er von „moralischer Verbesserung“ (*moral improvement*), wobei auch dieser Begriff lediglich 13-mal in seinen Werken auftaucht, die in ihrer Gänze 33 Bände umfassen. Fernerhin verweigert uns Mill in den wenigen Textstellen eine Definition oder zumindest grobe Charakterisierung seiner möglichen Konzeption.

Wenn er auf „moralischen Fortschritt“ zu sprechen kommt, dann tut er das in der Regel in der Form eines direkten oder indirekten Vorwurfs, manchen mangle es an moralischer Fortschrittlichkeit. So meint er etwa, das Gemeinwesen der Griechen habe erst in der jüngeren Vergangenheit wirtschaftliche Verbesserungen bewerkstelligt bekommen, die eine Voraussetzung für moralische Fortschritte sind und hier habe dieses noch Verbesserungsbedarf.<sup>1</sup> Die Sklaverei, so schreibt er an einer anderen Stelle, sei ein moralischer Albtraum, den es zu überwinden gelte, wolle man moralische Fortschritte erzielen und Sklavenhaltergesellschaften hinkten anderen Gesellschaften in ihrer moralischen Entwicklung hinterher.<sup>2</sup> Der Vorwurf mangelnder Fortschrittlichkeit taucht ebenfalls in seiner Kritik der philosophischen Tradition des Intuitionismus bzw. der intuitionistischen Schule auf. Dessen Vertreter konsultierten bei moralischen Fragen, so Mill in seiner Analyse, ihre inneren Stimmen, denen sie eine sehr hohe moralische Autorität zuschrieben. Aufgrund ihres Verweises auf einen internen und keinen externen Standard verteidigten sie schlussendlich nur unkritisch ihre eigenen Gefühle und Überzeugungen. Ihre Moral, so Mill, sei eine stationäre Moral (*stationary morality*), die der progressiven Moral (*progressive morality*) der Utilitaristen gegenüberstehe.<sup>3</sup> Moralischer Fortschritt bzw. ein angeblicher Mangel an Fortschrittlichkeit dient Mill in solchen Kontexten als eine Kritik. Obwohl sich solche Stellen etwas häufiger in seinen Werken finden lassen, gibt er uns an keiner geradeheraus Auskunft darüber, worin moralischer Fortschritt nun eigentlich genau bestehen soll. Wir erfahren etwas über dessen Funktion in Mills Werken, doch nichts über dessen Wesen. Eine vielversprechende Textstelle gibt es jedoch für eine mögliche Interpretation, die wir in §8 diskutieren werden.

Vielleicht bestünde auch die Möglichkeit, nach einem anderweitigen begrifflichen Zugang zu suchen. Mill verwendet etwa den für seine Zeit geläufigen Begriff der „Zivilisation“ (*civilization*), dem mitunter eine ähnliche Bedeutung wie „moralischem Fortschritt“ zugeschrieben

<sup>1</sup> Siehe CW *Letter to Fawcett* XV: 777-778.

<sup>2</sup> Siehe CW *Letter to Allen* XVI: 992-993.

<sup>3</sup> „The contest between the morality which appeals to an external standard, and that which grounds itself on internal conviction, is the contest of progressive morality against stationary – of reason and argument against the deification of mere opinion and habit.“ CW *Whewell* X: 179, siehe auch *Sedgwick* X: 73-74. Wir werden im letzten Kapitel der Arbeit nochmals auf diesen Kritikpunkt Mills zu sprechen kommen.

wird.<sup>4</sup> Können wir aus Mills Verwendungsweise dieses Begriffs Rückschlüsse auf seine Konzeption moralischen Fortschritts ziehen? Eine Orientierung an ihm scheint – wenn überhaupt – nur bedingt hilfreich zu sein, um einen guten Eindruck seiner Konzeption moralischen Fortschritts zu bekommen. Mill selbst unterscheidet zwischen zwei Bedeutungen von „Zivilisation“. In seiner engen Verwendung beschreibt er lediglich einen Wandel im sozialen Miteinander der Menschen, wonach diese verstärkt auf gesellschaftlichen Schutz für sich und ihr (neu angeeignetes und wachsendes) Eigentum hoffen können.<sup>5</sup> Mill lässt hier bewusst offen, ob sich die mit diesem Prozess assoziierten Folgen letzten Endes als moralisch positiv herausstellen werden oder nicht.<sup>6</sup> In seiner weiten Verwendung ist der Begriff tatsächlich gleichbedeutend mit „Verbesserung“ (*improvement*), wobei diese nicht ausschließlich moralischer Natur sein muss; moralische Verbesserungen bilden, Mills Auffassung nach, nur einen Teilaspekt der Idee der Zivilisation im weiten Sinne.<sup>7</sup> Eine Interpretation wird des Weiteren auch dadurch erschwert, dass sich in der Sekundärliteratur ebenfalls keine genauen Vorschläge finden lassen, wie wir Mill interpretieren sollten. Zwar wird anerkannt, dass Mill eine Konzeption moralischen Fortschritts hat, doch wird nicht gesagt, worin diese im Genauen (oder auch im Groben) bestehen soll.<sup>8</sup>

Welche Bedeutung hat dies für die folgende Analyse? Man sollte der Versuchung widerstehen, anzuzweifeln, Mill habe überhaupt eine feste Konzeption moralischen Fortschritts. Der seltene und vage Gebrauch, so werden manche vielleicht argumentieren wollen, lässt darauf schließen, dass es sich unter Umständen eher um ein rhetorisches Stilmittel oder eine politische Phrase handelt, die sich an seine Leser und Zuhörer richtet und nicht unbedingt eine konkrete Idee vermitteln soll. Das ließe sich womöglich dadurch untermauern, dass die beiden Begriffe tatsächlich am häufigsten in seinen Briefen, Reden und Zeitungsartikeln auftauchen. Hierbei handelt es sich allesamt um Medien, die selten dafür gebraucht werden, komplexere Theorien zu entwickeln oder auszugestalten. Dennoch scheint eine solche Skepsis übertrieben. Auch wenn Mill die *Begriffe* selbst kaum verwendet, kann ihm guten Gewissens eine *Theorie* moralischen Fortschritts zugeschrieben werden. Der Versuch einer genaueren Verortung seiner Theorie könnte wie folgt aussehen: Zunächst lässt sich mit großer Sicherheit sagen, worin moralischer Fortschritt für ihn nicht besteht, indem wir diesen von anderen Fortschrittskonzeptionen abgrenzen. So unterscheidet Mill moralischen Fortschritt u.a. von sozialem Fortschritt oder sozialen

---

4 Robsons (1998: 346-365) Diskussion von Mills Konzept „Zivilisation“ in seinem Gesamtwerk ist sehr empfehlenswert.

5 „We accordingly call a people civilized, where the arrangements of society, for protecting the persons and property of its members, are sufficiently perfect to maintain peace among them; i.e. to induce the bulk of the community to rely for their security mainly upon social arrangements, and renounce for the most part, and in ordinary circumstances, the vindication of their interests (whether in the way of aggression or of defence) by their individual strength or courage.“ *CW Civilization XVIII*: 120, siehe auch 119 und *CW Guizot XX*: 374.

6 Tatsächlich neigt er hier eher zu einem pessimistischen Urteil: „We do not regard the age as either equally advanced or equally progressive in many of the other kinds of improvement. In some it appears to us stationary, in some even retrograde.“ *CW Civilization XVIII*: 119.

7 „We are accustomed to call a country more civilized if we think it more improved; more eminent in the best characteristics of Man and Society; farther advanced in the road to perfection; happier, nobler, wiser.“ *CW Civilization XVIII*: 119.

8 Es ist typisch für Interpreten Mills eher über dessen Vorstellung zu reden, wie moralischer Fortschritt tatsächlich vorstättengeht.

Verbesserungen, die von ihm eine etwas genauere Beschreibung erhalten. In einer häufig zitierten Passage beschreibt er soziale Verbesserungen wie folgt:

The entire history of *social improvement* has been a series of transitions, by which one *custom* or *institution* after another, from being a supposed primary necessity of *social existence*, has passed into the rank of an universally stigmatized injustice and tyranny. So it has been with the distinctions of slaves and freemen, nobles and serfs, patricians and plebeians; and so it will be, and in part already is, with the aristocracies of colour, race, and sex.<sup>9</sup>

Mill verbindet soziale Verbesserungen mit der Veränderung und schlussendlich Überwindung bestimmter gesellschaftlicher Institutionen und Gebräuche, ungeachtet dessen, ob diese juristisch kodifiziert sind oder nicht. Schreiten wir sozial voran, so meint Mill, werden bestimmte Formen unseres gesellschaftlichen Miteinanders (zugunsten anderer Formen) aufgegeben. Mills Beispiele sind allesamt Fälle, in denen Privilegien und Bürden ungleich auf unterschiedliche Gruppen verteilt wurden. Obwohl sie eine Zeit lang den Zuspruch der Menschen erhielten, begannen sie an Rückhalt zu verlieren, als die Menschen sich ihrer Ungerechtigkeit bewusst wurden. Da Mill moralischen und sozialen Fortschritt voneinander unterscheiden möchte und sozialen Fortschritt in institutionellen Verbesserungen bestehen soll, wird Mills Vorstellung moralischen Fortschritts wohl nicht mit solchen Verbesserungen identisch sein.<sup>10</sup>

Wo können wir nun aber Mills Idee moralischen Fortschritts innerhalb seines Gesamtwerks verorten? Hier soll der Vorschlag unterbreitet werden, Mill so zu verstehen, dass moralischer Fortschritt in einem Wandel unserer moralischen Überzeugungen, Regeln oder Prinzipien besteht.

Die Moral ist in Mills Werk ein relativ klar definierter Bereich unseres normativen Diskurses. Sie hat als ihr Fundament die Maßgabe der Lebenskunst (*Art of Life*), welche die Förderung des Gesamtglücks als Endzweck angibt. Diesem zufolge haben wir letzten Endes einzig und allein gute Gründe, das Glück aller fühlender Lebewesen zu fördern.<sup>11</sup> Die Lebenskunst zerfällt in insgesamt drei Bereiche: Neben der Moral (*Morality*) setzt sich diese aus der Klugheit (*Prudence/Policy*) und der Ästhetik (*Aesthetics*) zusammen.<sup>12</sup> Alle drei Bereiche geben uns Regeln

9 CW *Utilitarianism* X: 259 (meine Hervorhebungen). Ganz ähnliche Formulierungen finden sich auch an anderen Stellen in Mills Werk (siehe CW *Negro Question* XXI: 87; *Subjection* XXI: 294). Über die Wichtigkeit der Überwindung der genannten Institutionen und Gebräuche spricht Mill in CW *Autobiography* I: 270 und *Principles* III: 765. Weitere Textstellen, die diese Lesart stützen, dass Mill sozialen Fortschritt so versteht, finden sich hier: CW *Autobiography* I: 175, 245, 257; *Principles* III: 774, 883, 903; *Logic* VIII: 938. Bisherige Auseinandersetzungen mit Mills Fortschrittsgedanken hatten meist – ohne es explizit zu sagen – sozialen Fortschritt zum Gegenstand. So scheint beispielsweise Kurer (1991) prinzipiell über Mills Theorie sozialen Fortschritts zu reden, wenn er Mills Vision institutioneller Veränderungen nachzeichnet.

10 Textstellen, in denen Mill beide Fortschrittsformen begrifflich voneinander trennt, sind, u.a., CW *Principles* II: 159; *Eugene Sue* XXV: 1090; *Grote's History of Greece* XXV: 1164.

11 „I merely declare my conviction, that the general principle to which all rules of practice ought to conform, and the test by which they should be tried, is that of conduciveness to the happiness of mankind, or rather, of all sentient beings; in other words, that the promotion of happiness is the ultimate principle of Teleology.“ CW *Logic* VIII: 951, siehe auch CW *Utilitarianism* X: 210 und 214.

12 „These general premises, together with the principal conclusions which may be deduced from them, form (or rather might form) a body of doctrine, which is properly the Art of Life, in its three departments, Morality, Prudence or Policy, and Aesthetics; the Right, the Expedient, and the Beautiful or Noble, in human conduct and works.“ CW *Logic* VIII: 949, siehe auch seine Bemerkungen in CW *Bentham* X: 112-113 und *Utilitarianism* X: 246-247. Mills Bemerkungen zur Lebenskunst in den genannten Quellen scheinen sich nicht nahtlos zu decken. Da aber seine Bemerkungen in der *Logic* am häufigsten (insgesamt sechs mal) und von ihm auch als letztes überarbeitet wurden (im Jahr 1872, ein Jahr vor seinem Tod),

an die Hand, wie wir uns zu verhalten haben. „Moral“ kennzeichnet jenen Bereich unseres normativen Diskurses, der sich dadurch auszeichnet, dass wir regelkonformes Handeln als „(moralisch) richtig“ und nonkonformes Handeln als „(moralisch) falsch“ beschreiben. Fehlritte werden weiterhin mit der Idee verbunden, die entsprechende Person solle dafür bestraft werden, sei es durch das Gesetz, die öffentliche Meinung oder das eigene Gewissen.<sup>13</sup>

Wenn Mill von moralischem Fortschritt spricht, ist es nicht abwegig, anzunehmen, dass er Verbesserungen eben dieses Bereichs unseres normativen Diskurses im Sinn hat. Wie wir sehen werden, können Verbesserungen zwei Formen annehmen. Zum einen kann moralischer Fortschritt in einem inhaltlichen Wandel unserer Überzeugungen bestehen, zum anderen in einer Neuausrichtung bzw. Justierung des Bereichs der Moral, wenn sich die Auffassungen darüber ändern, welche Fragestellungen als moralisch angesehen werden sollten.<sup>14</sup>

Die Moral selbst fällt in (mindestens) zwei Sphären, wobei die der Gerechtigkeit die wichtigste ist.<sup>15</sup> Mills Darstellungen moralischen Fortschritts haben fast ausschließlich diesen Teilbereich der Moral im Blick, weshalb wir uns im Folgenden auf ihn konzentrieren werden. Darüber hinaus scheint Mill unseren Gerechtigkeitsvorstellungen auch eine besondere Bedeutung für Fortschritt schlechthin zuzusprechen, die die Bedeutung anderer moralischer Grundsätze überragt.<sup>16</sup> Der Fokus wird dabei auf seinen Bemerkungen zur Verteilungsgerechtigkeit liegen. Es gibt noch ein zweites Mill-Kapitel, das aber thematisch weitestgehend von diesem getrennt ist. Eine inhaltliche Einführung zu ihm kommt an späterer Stelle.

---

liegt es nahe, diesen Text als die kanonische Darstellung anzusehen (siehe Robson 1973: lxxvii-lxxxviii). Eggleston, Miller und Weinstein (2011: 3-12) geben einen guten Überblick über Mills Doktrin der Lebenskunst. Sie glauben jedoch, Mills Darstellung in *Utilitarianism* sei die kanonische Formulierung (2011: 12).

13 „We do not call anything wrong, unless we mean to imply that a person ought to be punished in some way or other for doing it; if not by law, by the opinion of his fellow creatures; if not by opinion, by the reproaches of his own conscience. This seems the real turning point of the distinction between morality and simple expediency.“ *CW Utilitarianism* X: 246, siehe auch *CW Footnotes* XXXI: 242.

14 Auch wenn es nicht weiter von ihnen ausgeführt wird, scheinen Donner und Fumerton (2011: 47) ebenfalls Mills Konzeption moralischen Fortschritts so ähnlich deuten zu wollen: „Humans have acquired considerable expertise about the effects of kinds of action on happiness. But there is also much room for improvement and progress. Mill signals that he considers moral rules, just as all other precepts of the Art of Life, to be improvable and he expects moral progress.“

15 „I account the justice which is grounded on utility to be the chief part, and incomparably the most sacred and binding part, of all morality.“ *CW Utilitarianism* X: 255. Mill gibt der zweiten moralischen Sphäre keinen Namen, sie enthält aber u.a. die Maximen der Wohltätigkeit (*beneficence*) (siehe *CW Utilitarianism* X: 247).

16 Das ist auch Rosens Beobachtung (2013: 204-205), der bemerkt, Gerechtigkeitsprinzipien spielten in Mills Überlegungen eine wichtige Rolle im Kampf für Verbesserungen. In der im Haupttext dieses Paragraphen zitierten Textpassage ging einem institutionellen Wandel auch eine Veränderung in der Gerechtigkeitsvorstellung der Menschen voraus. Bevor die Institution der Sklaverei abgeschafft wurde, fingen Menschen damit an, sie als ungerecht und tyrannisch zu brandmarken.

§2. [*Moralischer Fortschritt als ein Wandel in unseren moralischen Prinzipien*] In seinem Werk *Utilitarianism* identifiziert Mill mehrere moralische Diskurse, die sich um Fragen der Gerechtigkeit drehen, namentlich die der angemessenen Bestrafung, Besteuerung und Verteilung von Privilegien und Bürden. Insbesondere dem Letztgenannten widmet Mill viel Aufmerksamkeit, weshalb wir uns in der folgenden Diskussion auch auf diesen konzentrieren werden. Debatten, welches Verteilungsschema wir uns zu eigen machen sollen, kreisen meist um die folgenden Prinzipien:

- *Anrechtsprinzip*: Eine Person hat einen moralischen Anspruch auf diejenigen Güter, die gemeinhin mit ihrer sozialen Stellung einhergehen.
- *Leistungsprinzip*:<sup>17</sup> Eine Person hat einen moralischen Anspruch auf diejenigen Güter, für deren Entstehung ihr eigener Arbeitsaufwand ausschlaggebend war.
- *Gleichheitsprinzip*: Eine Person hat einen moralischen Anspruch auf die gleiche Menge an Gütern, die auch ihren Mitmenschen zustehen.
- *Bedürftigkeitsprinzip*: Eine Person hat einen moralischen Anspruch auf diejenigen Güter, derer sie bedarf, um ihre (grundlegenden) Bedürfnisse zu befriedigen.

Wie wir in der Einleitung klargestellt haben, ist „Fortschritt“ in unserer Verwendungsweise gleichbedeutend mit „Verbesserung“. Wenn Mill an moralischen Fortschritt glaubt und dieser Änderungen in unseren Moralvorstellungen beinhaltet, müssten wir in seinen Texten Hinweise auf solche Änderungen finden, die er als genuine Verbesserungen begreift. Die folgende Textstelle scheint auf so etwas hinzudeuten. In ihr beschreibt Mill, wie und warum eine französische Arbeiterkooperation im Laufe der Zeit ein Verteilungsprinzip zu Gunsten eines anderen aufgab:

The attempts which have been made in France to carry Socialism into practical effect, by associations of workmen manufacturing on their own account, mostly began by sharing the remuneration equally, without regard to the quantity of work done by the individual: but in almost every case this plan was after a short time abandoned, and recourse was had to working by the piece. The original principle appeals to a higher standard of justice, and is adapted to a much higher moral condition of human nature. The proportioning of remuneration to work done, is really just, only in so far as the more or less of the work is a matter of choice: when it depends on natural difference of strength or capacity, this principle of remuneration is in itself an injustice: it is giving to those who have; assigning most to those who are already most favoured by nature. Considered, however, as a compromise with the selfish type of character formed by the present standard of morality, and fostered by the existing social institutions, it is highly expedient; and until education shall have been entirely regenerated, is far more likely to prove immediately successful, than an attempt at a higher ideal.<sup>18</sup>

---

17 Der Begriff ist den Texten Rileys entlehnt, der die normative Grundlage des Privateigentums in Mills Diskussionen „desert“ oder „equitable principle“ nennt (siehe etwa 1989: 137; 1998: 319). Die anderen Begriffe sind diesem nachmodelliert. Wenn Mill in seinen Texten über jene Prinzipien spricht, nennt er häufig lediglich die ökonomischen Schulen und deren Vertreter, die mit ihnen gemeinhin assoziiert werden. Anstelle des Gleichheitsprinzips redet er auch vom „Communism“, das Anrechtsprinzip wird in der Regel mit dem klassischen Konservatismus oder der Moral der Ritterlichkeit (*ethics of chivalry*) (CW *Claims of Labour* IV: 370-381; *Principles* III: 759-762) in Verbindung gebracht, das Leistungsprinzip entspricht der Doktrin des Privateigentums (CW *Principles* II: 207, 208, 215, 218) und das Bedürftigkeitsprinzip ist die anerkannte Lehre Louis Blancs (CW *Principles* II: 203; *Socialism* V: 739).

18 CW *Principles* II: 210.

Interessanterweise behauptet Mill in diesem Zitat, dass ein erprobtes Verteilungsschema, das Gleichheitsprinzip, auf einen höheren Gerechtigkeitsstandard verweise (*higher standard of justice*). Gemäß diesem Prinzip sollen die Arbeiter eines Betriebs oder einer Gemeinde die gleiche Entlohnung für ihren Einsatz erhalten. Mill ist der Auffassung, dass man es „höher“ als eines nennen dürfe, welches Arbeitern (zumindest teilweise) unter Berücksichtigung ihrer tatsächlich erbrachten Arbeitsleistungen entlohnt. Hierbei handelt es sich nicht um die einzige Passage in Mills Schriften, in der er das Gleichheitsprinzip mit dem Label „höher“ kennzeichnet. In seinen *Chapters on Socialism* behauptet er ebenfalls, das Leistungsprinzip sei „weniger hoch“ (*a less high principle*) als das Gleichheitsprinzip.<sup>19</sup> Einige Seiten vorher schreibt er, dass das vom französischen Ökonom Louis Blanc verteidigte Bedürftigkeitsprinzip einen noch höheren Standard darstelle als das Gleichheitsprinzip.<sup>20</sup> Die gleiche Formulierung taucht auch in seinen *Principles* auf. Dort beschreibt er das erstgenannte Prinzip ebenfalls als „höher“.<sup>21</sup> Mill ist in seiner Bewertung der Verteilungssysteme konsistent. So wird das Bedürftigkeitsprinzip immer höher als das Gleichheitsprinzip eingestuft, welches wiederum immer über dem Leistungsprinzip rangiert.<sup>22</sup> Wir sollten auch festhalten, dass Mill seine Einstellung zu diesen Prinzipien und deren Hierarchisierung über einen längeren Zeitraum hinweg nicht veränderte. Seine Bemerkungen in den *Principles* wurden das erste Mal 1848 veröffentlicht – und vermutlich früher erdacht – und die *Chapters on Socialism* wurden von ihm im Jahre 1869 verfasst, wenn auch erst sechs Jahre nach seinem Tode, im Jahre 1879, publiziert. Wir können davon ausgehen, dass Mill eine feste Rangordnung im Sinne hatte, die in etwa wie folgt aussieht:

<b>Rangordnung</b>	<b>Prinzip</b>
(eher) hoch	Bedürftigkeitsprinzip
.	Gleichheitsprinzip
.	Leistungsprinzip
(eher) niedrig	Anrechtsprinzip

19 „There is scarcely an objection or a difficulty which Fourier did not foresee, and against which he did not make provision beforehand by self-acting contrivances, grounded, however, upon a less high principle of distributive justice than that of Communism, since he admits inequalities of distribution and individual ownership of capital, but not the arbitrary disposal of it.“ *CW Socialism V*: 747.

20 „And in order to state this question in its simplest form, we will suppose the form of Socialism to be simple Communism, i.e. equal division of the produce among all the sharers, or, according to M. Louis Blanc’s still higher standard of justice, apportionment of it according to difference of need, but without making any difference of reward according to the nature of the duty nor according to the supposed merits or services of the individual.“ *CW Socialism V*: 739.

21 „M. Louis Blanc and M. Cabet have more recently become conspicuous as apostles of similar doctrines (though the former advocates equality of distribution only as a transition to a still higher standard of justice, that all should work according to their capacity, and receive according to their wants).“ *CW Principles II*: 203.

22 Es gibt noch eine weitere Stelle in den *Chapters*, in der er ein Distributionsprinzip ähnlich zu bewerten scheint: „It is a simple rule, and under certain aspects a just one, to give equal payment to all who share in the work. But this is a very imperfect justice unless the work also is apportioned equally. [...] The arrangement, therefore, which is deemed indispensable to a just distribution would probably be a very considerable disadvantage in respect of production. But further, it is still a very imperfect standard of justice to demand the same amount of work from every one. People have unequal capacities of work, both mental and bodily, and what is a light task for one is an insupportable burthen to another.“ *CW Socialism V*: 743-744.

Mill glaubt also, manche moralischen Prinzipien seien höher als andere. Was aber zeichnet höhere Prinzipien aus? In den folgenden Paragraphen werden unterschiedliche Lesarten in den Blick genommen und diskutiert.

§3. [*Moralischer Fortschritt als eine Annäherung unserer moralischen Regeln an ihre moralischen Idealformen*] Wenn Mill die Prinzipien in einer Rangliste anordnet, könnte er deren Platzierung mit Verweis auf ihre Nähe zu einem bestimmten Ideal festmachen. Evtl. möchte Mill behaupten, dass ein Gerechtigkeitsprinzip höher als ein anderes ist, wenn es einem verbindlichen *Gerechtigkeitsideal* näherkommt. Auch wenn es der Fall sein mag, dass sich alle genannten Prinzipien als Grundsätze der Gerechtigkeit qualifizieren, kann es dennoch sein, dass sich manche bei näherer Betrachtung als „gerechter“ als andere herausstellen, sollten sie ihrem geteilten Ideal näherkommen. Im vorherigen Paragraphen haben wir auf eine Textstelle aufmerksam gemacht, in der Mill von einem „höheren Gerechtigkeitsstandard“ (*higher standard of justice*) spricht. Es gibt noch weitere Passagen in seinem Werk, in denen Mill davon spricht oder zumindest suggeriert, manche Gerechtigkeitsgrundsätze seien gerechter als andere.<sup>23</sup> Moralische Verbesserungen bestünden – zumindest im Kontext der Regeln der Gerechtigkeit – in der Annäherung unserer tatsächlichen Gerechtigkeitsgrundsätze an deren ideale Form.

Ergibt es Sinn, Mill diese Position zuzuschreiben? Wir sollten aufgrund zweier Erwägungen Vorbehalte gegen sie haben. Auch wenn er an manchen Stellen das Dasein eines solchen Ideals suggeriert, leugnet er an anderen Stellen entschieden dessen Existenz und weist den Gedanken zurück, manche Gerechtigkeitsprinzipien qualifizierten sich als inhärent gerechter als andere. So behauptet er bei der Vorstellung der unterschiedlichen Verteilungsprinzipien, all deren Vertreter könnten ihre Auffassungen gleicherweise mit Verweis auf unser Gerechtigkeitsempfinden plausibilisieren. Sowohl eine Gleichverteilung der erwirtschafteten Güter als auch eine Verteilung nach Arbeitsleistung oder Bedürftigkeit werden als gerecht anerkannt und uns steht es nicht frei, eine der Formen als ungerecht oder weniger gerecht zurückzuweisen.<sup>24</sup> Deshalb dürfen wir auch

---

23 Womöglich könnte sie jedoch die folgende Textstelle im Sinn gehabt haben, in der er über Strategien spricht, wie die Einkommenssteuer eingezogen werden sollte: „It is to be feared, therefore, that the fairness which belongs to the principle of an income tax, cannot be made to attach to it in practice: and that this tax, while apparently the most just of all modes of raising a revenue, is in effect more unjust than many others which are *primâ facie* more objectionable.“ *CW Principles* III: 832. Vielleicht können wir eine solche Interpretation McCabe (2021: 122-126) zuschreiben. Sie argumentiert, Mill bewerte kapitalistische und sozialistische Prinzipien (u.a.) anhand derer inhärenten Gerechtigkeit (*inherent justness*). Dabei zeige sich, kapitalistische Systeme seien die am wenigsten gerechten (*least just*). McCabe selbst nennt keine konkreten Textstellen. Berger (1984: 166-171) scheint Mill ebenfalls einen Standard (ökonomischer) Gerechtigkeit zuzuschreiben. Dieser besteht in der Realisierung bestimmter Anforderungen, wie etwa höheren Arbeitseinsatz zu belohnen, keine großen Machtgefälle zwischen Individuen zu erlauben und Menschen möglichst in Ruhe zu lassen, ihre Freiheiten zu achten und sie nicht grundlos zu strafen.

24 „Some Communists consider it unjust that the produce of the labour of the community should be shared on any other principle than that of exact equality; others think it just that those should receive most whose needs are greatest; while others hold that those who work harder, or who produce more, or whose services are more valuable to the community, may justly claim a larger quota in the division of the produce. And the sense of natural justice may be plausibly appealed to in behalf of every one of these opinions.“ *CW Utilitarianism* X: 244. „Justice has in this case two sides to it, which it is impossible to bring into harmony, and the two disputants have chosen opposite sides; the one looks to what it is just that the individual should receive, the other to what it is just that the community should give. Each, from his own

nicht, wie Mill betont, einen Einwand gegen sozialistische Prinzipien mit Verweis auf deren (angeblichen Mangel an) Gerechtigkeit formulieren. Keine der an dieser Streitfrage beteiligte Parteien – weder die der Sozialisten noch die der Kapitalisten – könne für sich beanspruchen, die Gerechtigkeit allein für sich gepachtet oder einen privilegierten Zugang zu ihr zu haben. Verteidigungen kapitalistischer und Angriffe auf sozialistische Prinzipien können nur anhand praktischer Erwägungen erfolgen, d.h., man muss auf die zu erwartenden Konsequenzen verweisen.<sup>25</sup> Hierbei handelt es sich um keine Besonderheit von Verteilungsprinzipien, denn Gleiches lässt sich auch im Kontext möglicher Grundsätze einer gerechten Besteuerung sagen. Allein der Verweis auf unser Gerechtigkeitsempfinden hilft uns nicht dabei, eine Entscheidung darüber zu fällen, ob alle ab einem bestimmten Einkommen die gleiche prozentuale Steuerlast zu tragen haben oder ob die Belastung wachsen dürfe, sollten die Steuerzahler mehr abgeben können. Auch hier hält Mill fest, alle genannten Optionen qualifizierten sich in gleicher Weise als Gerechtigkeitsprinzipien.<sup>26</sup> Entscheidungen zwischen Prinzipien sind ohne Verweis auf deren Konsequenzen willkürlich.

Darüber hinaus scheint es Mills Schilderung der Entstehungsgeschichte und Entwicklung unserer Gerechtigkeitsüberzeugungen zweifelhaft zu machen, ob die Existenz eines solchen Ideals aus seiner Sicht überhaupt Sinn ergibt. Menschen, die sich bei der Rechtfertigung ihrer Auffassungen auf ihr Gerechtigkeitsempfinden berufen, so Mill, begehen den Fehler, zu glauben, Gerechtigkeit existiere als eine moralische Kategorie *sui generis*, unabhängig sozialer Konventionen und unabhängig von und mitunter auch in direkter Konkurrenz zur Nützlichkeit. Wenn sie Urteile darüber fällen, ob etwas gerecht ist, gehen jene Menschen oft davon aus, auf eine robuste moralische Norm zu verweisen. Doch wie wir im vorherigen Abschnitt bereits dargelegt haben, werden eine Reihe sich widerstreitender Prinzipien gleichermaßen mit dem Label „gerecht“ versehen. Wie wir weiterhin wissen, glaubt Mill, keines von ihnen habe das Privileg, dieses Label allein für sich beanspruchen zu dürfen. Ob es sich um Gerechtigkeitsprinzipien oder um

---

point of view, is unanswerable; and any choice between them, on grounds of justice, must be perfectly arbitrary.“ *CW Utilitarianism X*: 254. „If justice is an affair of intuition—if we are guided to it by the immediate and spontaneous perceptions of the moral sense—what doctrines of justice are there, on which the human race would more instantaneously and with one accord put the stamp of its recognition, than these—that it is just that each should have what he deserves, and that, in the dispensation of good things, those whose wants are most urgent should have the preference?“ *CW Thornton V*: 651-652, siehe auch *CW Letter to Thornton XVI*: 1318-1319. In einem seiner Briefe schreibt Mill, das Gleiche für das Konzept „equity“ gelte. Auch dieses erlaubt konkurrierende Interpretationen und lasse einen Wesenskern vermissen. Deshalb lasse sich auch nicht sagen, ein Verteilungsschema sei mehr *equitable* als ein anderes (siehe *CW Letter to Paull XV*: 744).

25 „It appears to us that nothing valid can be said against socialism in principle; and that the attempts to assail it, or to defend private property, on the ground of justice, must inevitably fail. [...] The reasonable objections to socialism are altogether practical, consisting in difficulties to be surmounted, and in the insufficiency of any scheme yet promulgated to provide against them.“ *CW Newman V*: 444.

26 „Each, from his own point of view, is unanswerable; and any choice between them [the maxims of taxation], on grounds of justice, must be perfectly arbitrary.“ *CW Utilitarianism X*: 254. In seinen *Principles of Political Economy* klingt das mitunter anders. Dort argumentiert er, allein das Prinzip, Einkommen ab einer gewissen Höhe prozentual gleich zu belasten, könne gerecht genannt werden (siehe *CW Principles III*: 815, 817n). So wie ich Mill verstehe, geht er davon aus, dass wir uns zum Zeitpunkt dieser Äußerungen bereits darauf verständigt haben, zunächst einmal die Grundsätze des Privateigentums zu achten (siehe *CW Principles II*: 214 und *CW Socialism V*: 750), wonach mehr Produktivität durch individuelle Arbeitsleistung honoriert werden sollte. Deshalb ist es problematisch, Einkommen progressiv zu besteuern, aber nicht Mieteinnahmen oder Erbschaften, die sich nicht auf individuelle Arbeitsleistungen gründen (siehe *CW Principles II*: 218-226; *III*: 819-822).

„gewöhnliche“ moralische Maximen handelt, hängt letzten Endes davon ab, ob sie durch Rechte sanktioniert werden,<sup>27</sup> Schutzansprüche, die wir unseren Mitmenschen gegenüber geltend machen können.<sup>28</sup> Woran sich diese Rechte in letzter Konsequenz heften, wird durch Assoziationsprozesse bestimmt, bei denen – vereinfacht dargestellt – der Inhalt unserer Überzeugungen durch die Verknüpfung schmerzhafter oder freudvoller Erfahrungen mit bestimmten Verhaltensweisen gebildet wird. Weil wir etwa fürs Lügen bestraft werden, fangen wir an, eine entsprechende Abneigung gegen das Lügen zu entwickeln.<sup>29</sup> Unsere tatsächlichen Urteile sind sehr häufig aus Gewohnheiten herausgewachsen und stellen keine verlässlichen moralischen Einsichten dar. Ein Blick auf unsere Gerechtigkeitsregeln lässt erkennen, dass sie zumeist Güter schützen, deren Verlust oder Gefährdung wesentlich folgenschwerer für das betroffene Individuum ist als andere von der Moral geschützte Güter. So kommen wir etwa gut durchs Leben, ohne dass uns unsere Mitmenschen mit permanentem Wohlwollen begegnen; das Ausbleiben eines möglichen Geschenks wird uns nicht allzu hart treffen. Anders verhält es sich jedoch, wenn beispielsweise unsere Sicherheit in Gefahr gebracht wird, wir uns nicht mehr auf die Versprechen Anderer verlassen können oder unsere Freiheit gefährdet sehen.<sup>30</sup> Der durch eine Missachtung unseres Sicherheitsbedürfnisses erwachsene Schaden ist oftmals so gravierend, dass er einen besonders tiefgreifenden Eindruck bei uns hinterlässt. Unsere Rede von „Rechten“ ist eine (Schutz-)Reaktion auf den drohenden Schaden. Wenn wir behaupten, jemand habe ein Recht, bringen wir zunächst nicht viel mehr zum Ausdruck als (a) unsere Überzeugung, jemand sei durch das Verhalten anderer verletzt worden und (b) unseren Wunsch, der Übeltäter möge dafür bestraft werden.<sup>31</sup> Entgegen der

27 „Justice implies something which it is not only right to do, and wrong not to do, but which some individual person can claim from us as his moral right. No one has a moral right to our generosity or beneficence, because we are not morally bound to practise those virtues towards any given individual.“ *CW Utilitarianism X*: 247.

28 „When we call anything a person’s right, we mean that he has a valid claim on society to protect him in the possession of it, either by the force of law, or by that of education and opinion. [...] To have a right, then, is, I conceive, to have something which society ought to defend me in the possession of.“ *CW Utilitarianism X*: 250.

29 Mills Kommentare zum Assoziationismus sind in seinen Werken mitunter weit verstreut. Besonders hilfreiche Kommentare Mills finden sich, u.a., in *CW Logic VIII*: 852-856; *Sedgwick X*: 54; *Utilitarianism X*: 235-236; *Letter to Ward XIV*: 30; *Footnotes XXXI*: 220-232. Skorupski (1989: 21-30, 259-264) und Wilson (1990: 4. Kapitel) bieten hilfreiche Ausführungen und Erklärungen.

30 „The interest involved is that of security, to every one’s feelings the most vital of all interests. Nearly all other earthly benefits are needed by one person, not needed by another; and many of them can, if necessary, be cheerfully foregone, or replaced by something else; but security no human being can possibly do without; on it we depend for all our immunity from evil, and for the whole value of all and every good, beyond the passing moment; since nothing but the gratification of the instant could be of any worth to us, if we could be deprived of everything the next instant by whoever was momentarily stronger than ourselves. Now this most indispensable of all necessities, after physical nutriment, cannot be had, unless the machinery for providing it is kept unintermittedly in active play.“ *CW Utilitarianism X*: 251, siehe auch *CW Letter to Norton XVI*: 1443-1444.

31 „I have, throughout, treated the idea of a right residing in the injured person, and violated by the injury, not as a separate element in the composition of the idea and sentiment, but as one of the forms in which the other two elements clothe themselves. These elements are, a hurt to some assignable person or persons on the one hand, and a demand for punishment on the other. An examination of our own minds, I think, will show, that these two things include all that we mean when we speak of violation of a right.“ *CW Utilitarianism X*: 250. Dass Gerechtigkeitsmaximen als eigene Kategorie wahrgenommen werden und der Eindruck entsteht, sie könnten Nützlichkeitsabwägungen ausstechen, ist vor allem der Intensität unseres Gerechtigkeitsgefühls geschuldet. Insbesondere der in ihm enthaltene Wunsch, begangenes Unrecht zu vergelten, verleiht diesen Maximen eine Eindringlichkeit, die andere Maximen nicht erreichen. Unser Vergeltungswunsch, ein primitives Rachebedürfnis, welches wir mit anderen Tieren teilen, macht die Intensität unserer Empörung aus. Diese ist mitunter so stark, dass

generellen Auffassung verweisen unsere Gerechtigkeitsurteile nicht auf eine unveränderliche Norm.<sup>32</sup> Stattdessen sind sie das Produkt unserer Assoziationen und hätten sich unter anderen Vorzeichen auch anders entwickeln können.<sup>33</sup>

Auch wenn manche Formulierungen Mills den Eindruck erwecken, es gäbe ein Gerechtigkeitsideal, dem sich unsere Grundsätze im Zuge moralischen Fortschritts annäherten, weist er an anderen Stellen entschieden dessen Existenz zurück. Machen wir uns erstmals klar, was Gerechtigkeit überhaupt in seiner Philosophie ist, verliert die Idee, er habe ein Gerechtigkeitsideal und moralischer Fortschritt bestehe in der Annäherung an diesen Standard, an Plausibilität.

§4. [*Moralischer Fortschritt als Implementierung derjenigen Prinzipien, die den höchsten Nutzen versprechen*] Alternativ zur Annäherung an ein Gerechtigkeitsideal könnte moralischer Fortschritt in der Implementierung derjenigen moralischen Prinzipien bestehen, die die besten Konsequenzen versprechen. Mill, der Utilitarist, würde wohl für diejenigen Prinzipien plädieren, die das Wohlergehen insgesamt am besten fördern. Wir konnten demnach moralisch von  $t_0$  nach  $t_1$  voranschreiten, wenn es uns gelungen ist, alte moralische Prinzipien durch nützlichere Alternativen zu ersetzen. Auf den ersten Blick scheint diese Lesart im Einklang mit Mills Aussagen im eingangs zitierten Textabschnitt zu stehen. Dort wird ein Prinzip zugunsten eines anderen aufgegeben, weil die Alternative die besseren Konsequenzen für alle Beteiligten verspricht. Eine Entscheidung wiederum, die Mill gutheißt. Was ist von diesem Vorschlag zu halten?

Jedes genannte Gerechtigkeitsprinzip verteilt Vorteile und Bürden unterschiedlich. Die Menschen werden abhängig von ihrer moralischen Kultur die Implementierung mancher moralischen Prinzipien nicht gutheißen und womöglich aktiv gegen ihre Einrichtung vorgehen. So könnten wir uns beispielsweise eine Gesellschaft vorstellen, in der überwiegend psychologische Egoisten leben, Menschen, die letzten Endes allein darauf bedacht sind, ihre eigenen Interessen zu fördern. In einer solchen Gesellschaft wird sich das Gleichheitsprinzip aller Voraussicht nach nicht lange behaupten können. Produktivere Arbeiter werden Teile ihrer erwirtschafteten Profite an weniger produktive Kollegen transferieren müssen, sodass sie nicht mehr direkte persönliche Vorteile von ihrer Eigenleistung erwarten können. Dieses Arrangement nötigt sie, (auch) zum Wohle anderer Menschen zu arbeiten. Dabei liegt die Vermutung nahe, dass das Egoisten

---

Vergeltungsmaßnahmen als nicht verhandelbar wahrgenommen werden (siehe *CW Utilitarianism X*: 250-251). Was auch immer utilitaristisch wertvoll am Gerechtigkeitsgefühl ist, verdankt es seiner unbewussten Anlehnung an oder der bewussten Unterordnung unter das Nützlichkeitsprinzip (siehe *CW Hamilton IX*: 459-460; *Utilitarianism X*: 251; *Footnotes XXXI*: 242 und für eine kurze hilfreiche Darstellung des Gerechtigkeitsgefühls Crisp 1997: 159).

32 Mill lässt seine Leser wissen, er glaube, dass es ein Fehler ist, von der Existenz eines Gerechtigkeitsgefühls auf die Existenz eines unabhängigen Gerechtigkeitsstandards zu schließen (siehe *CW Utilitarianism X*: 240-241). Hierbei handelt es sich wohl um eine Version eines grundlegenden Fehlschlusses, von der Existenz eines Begriffs auf die Existenz des Objekts zu schließen, auf welches verwiesen werden soll (*CW Logic VII*: 175-176; VIII: 756-757; *Letter to Bailey XV*: 825).

33 Auch wenn Mill keinen direkten Bezug auf ihn nimmt, lassen sich vielleicht einige Parallelen zu Humes Gerechtigkeitsanalyse ziehen. Dieser glaubt, unter anderen freundlicheren Umständen hätten Menschen womöglich kein Gerechtigkeitsempfinden ausgebildet. Dass es sich ausgebildet hat, ist der prekären Lage der Menschen geschuldet, die in der ständigen Gefahr durch ihre Mitmenschen leben und chronische Ressourcenknappheit ertragen müssen (siehe 1740/2007: 3.2.35; 1751/2008: 3.3-6).

entmutigen könnte, sich bei ihrer Arbeit besondere Mühe zu geben. Eine absehbare Konsequenz wäre die Senkung der Gesamtproduktion des Betriebs, was wiederum sehr wahrscheinlich allen Beteiligten schaden könnte. Manche Menschen würden von einer Implementierung des Leistungsprinzips profitieren, wären aber schlechter dran, sollten sie in einer Gemeinde leben, in der das Gleichheitsprinzip Akzeptanz fände und *vice versa*.<sup>34</sup> Produktivere Menschen werden in der Regel besser dastehen, wenn sie die alleinigen Profiteure ihrer Anstrengungen sind und diese nicht mit ihren Mitmenschen teilen müssen. Aus diesem Grund ist die Bereitschaft, höheren Prinzipien zu folgen, an eine breite Akzeptanz altruistischer Erwägungen gebunden. Sollten die Menschen nicht bereit sein, individuelle Nachteile zugunsten anderer zu erleiden, werden sich keine höheren Gerechtigkeitsprinzipien auf Dauer implementieren lassen, zumindest nicht, ohne das allgemeine Wohlergehen zu schmälern.<sup>35</sup>

Tatsächlich schildert Mill im zitierten Textabschnitt einen solchen Fall, in dem das Gleichheitsprinzip in Konflikt mit den charakterlichen Eigenschaften der Menschen geriet. Ersetzt wurde es durch ein (modifiziertes) Leistungsprinzip, welches individuellen Einsatz durch die Einführung von Akkordarbeit (*piece work*) zu belohnen versuchte. Die negativen Effekte der Etablierung des (zu) hohen Gleichheitsprinzips nahmen im Beispiel zwei Formen an: Einige negative Effekte waren direkt, wie etwa die Frustration der Arbeiter, zu Gunsten anderer auf eigene Vorteile verzichten zu müssen; eine indirekte negative Konsequenz war die drohende Senkung der Gesamtproduktivität des Betriebs, da sich die Menschen schwerer damit taten, mit der notwendigen Motivation an ihre Arbeit zu gehen.<sup>36</sup>

Sollte Mill tatsächlich glauben, dass moralischer Fortschritt in der Adoption derjenigen Prinzipien besteht, die den Nutzen am besten fördern, ist zu erwarten, dass er bei der Wahl zwischen zwei Prinzipien immer für die nützlichere Option plädiert und sein Plädoyer unabhängig davon ist, ob es sich bei ihr um ein höheres Prinzip handelt oder nicht. Ein Blick in Mills Texte scheint diese Lesart zunächst zu stützen. So begrüßt er die Entscheidung der eben erwähnten Gemeinde, das höhere Prinzip aufgrund seiner geringeren Nützlichkeit zu Gunsten eines niedrigeren Prinzips aufzugeben. Auch in seinen anderen Schriften scheint Mill niemals von seiner Empfehlung abzuweichen, dasjenige Prinzip zu wählen, welches die besten Konsequenzen für alle Beteiligten verspricht.<sup>37</sup>

---

34 Wie Mill in *CW Socialism V*: 744 ausführt.

35 „Communism [...] requires a high standard of both moral and intellectual education in all the members of the community—moral, to qualify them for doing their part honestly and energetically in the labour of life under no inducement but their share in the general interest of the association, and their feelings of duty and sympathy towards it; intellectual, to make them capable of estimating distant interests and entering into complex considerations, sufficiently at least to be able to discriminate, in these matters, good counsel from bad.“ *CW Socialism V*: 746.

36 Mill zählt noch weitere negative Konsequenzen auf, die im Zitat nicht zur Sprache kommen. Mill geht davon aus, dass sich nicht nur die Arbeitsleistung der produktiven Arbeiter senken wird, sondern auch die der unproduktiven. Wenn man Menschen bestimmte finanzielle Leistungen garantiert, so Mill, besteht die Gefahr, dass sie ihre Anstrengungen senken (siehe *CW Principles III*: 795). Des Weiteren wird ein garantiertes regelmäßiges Einkommen womöglich Menschen dazu ermutigen, (mehr) Kinder in die Welt zu setzen. Dies wird langfristig u.a. zur Folge haben, den Konkurrenzkampf auf dem Arbeitsmarkt zu erhöhen und den Lebensstandard der Arbeiter zu senken (siehe *CW Principles II*: 343-346, 357-360). Dennoch sollte betont werden, dass Mill diese Schwierigkeiten wohl nicht als Totschlagargumente gegen sozialistische Systeme ansieht (siehe etwa McCabe 2021; Claeys 1987).

Wenn nun aber moralischer Fortschritt für Mill in der Implementierung derjenigen Prinzipien liegt, die die besten Konsequenzen versprechen, warum redet er dann dennoch von „niedrigeren“ und „höheren Prinzipien“? Seine Redeweise ist entweder einfach belanglos, da sie uns keinen Aufschluss darüber gibt, welches Prinzip im jeweiligen Fall den Vorzug erhalten sollte oder sie ist möglicherweise gar irreführend, da sie eine bestimmte Rangordnung suggeriert, die nicht existiert und ohnehin nur schwer mit einer solchen rein konsequentialistischen Auffassung in Einklang zu bringen ist. Sollte Mill tatsächlich diese Idee moralischen Fortschritts verteidigen wollen, werden seine Empfehlungen, welches Prinzip wir zu implementieren haben, wohl von Situation zu Situation variieren. Es ist eben nicht der Fall, dass das höhere Gleichheitsprinzip das niedrigere Leistungsprinzip bei jeder Gelegenheit aussticht. Moralischer Fortschritt könnte gemäß dieser Vorstellung unter Umständen in einer Entwicklung von oben nach unten bestehen, indem wir höhere Prinzipien durch niedrigere ersetzen. Vorstellbar wäre auch ein Verlauf im Kreis, wenn sich etwa die Nützlichkeit zweier Prinzipien – wie etwa die des Leistungs- und Gleichheitsprinzips – immer abwechseln. Wie in der Einleitung beschrieben, würde es sich um einen (ergebnis-)offenen Prozess handeln, der sich keinem bestimmten Ziel annähert. Gäbe es dennoch eine Möglichkeit, wie sich Mills Redeweise im Kontext einer solchen Auffassung rechtfertigen ließe? Allein sein durchgehender und konsistenter Gebrauch der Phrasen „niedrigere“ und „höhere Prinzipien“ suggeriert schon, dass er diesen Unterscheidungen Bedeutung beimisst.

Möchten wir Mill diese Auffassung zuschreiben – und seine Redeweise nicht gleich als unüberlegte Äußerungen abstempeln – könnten wir sie als ein rhetorisches Mittel verstehen. Evtl. würden wir dies wie folgt zu rechtfertigen versuchen: Mill war nicht nur ein Philosoph, sondern auch ein Reformierender,<sup>38</sup> der Zeit seines Lebens die Meinungen seiner Mitmenschen zu beeinflussen versuchte. Wenn er in seinen Texten manche Prinzipien als „höher“ beschreibt, so zielt er evtl. darauf ab, seine Mitmenschen von deren Überlegenheit, d.h. höheren Nützlichkeit, gegenüber anderen Prinzipien zu überzeugen. Demnach könnte Mill davon ausgehen, dass wir gute Gründe haben – wenn nicht auf absehbare Zeit, dann doch vielleicht mittel- oder langfristige – unser Verhalten nach jenen Prinzipien auszurichten, da sie unter bestimmten Umständen bessere Konsequenzen versprechen als die niedrigeren Alternativen zur gegenwärtigen Zeit.<sup>39</sup> Mill nimmt etwa mit Betrübnis wahr, die Menschen seiner Zeit handelten vornehmlich aus egoistischen Motiven. Dies mag einer der Gründe sein, weshalb sich auch das Leistungsprinzip im eingangs

---

37 Mill wiederholt sein Urteil auch in *CW Socialism V*: 747-748. An einer späteren Stelle in den *Principles* lobt er manche kooperativen Gemeinden für die Einführung der Akkordarbeit in Ergänzung zu anderen Gerechtigkeitsgrundsätzen, wie etwa dem der Gleichverteilung von Gütern oder einem Prinzip, welches allen Arbeitern eine Mindestsicherung verspricht (siehe *CW Principles III*: 781-782). In einem seiner Briefe behauptet Mill, das Prinzip der Gemeinschaft (*principle of community*) sei dem des Eigentums (*principle of property*) überlegen. Dennoch empfiehlt er, dem Eigentumsprinzip den Vorzug zu geben, sollte es besser zu den Menschen passen und somit die besseren Ergebnisse versprechen (siehe *CW Letter to Furnivall XIV*: 50).

38 Mehr dazu in einem späteren Kapitel.

39 So sagt er etwa an einer Stelle über die Ausbildung von Assoziationen: „In this or some such mode, the existing accumulations of capital might honestly, and by a kind of spontaneous process, become in the end the joint property of all who participate in their productive employment: a transformation which, thus effected, [...] would be the nearest approach to social justice, and the most beneficial ordering of industrial affairs for the universal good, which it is possible at present to foresee.“ *CW Principles III*: 794.

beschriebenen Betrieb größeren Rückhalts erfreute als das Gleichheitsprinzip. Wenn Menschen ihre Zeit und Arbeitskraft in etwas investieren, so tun sie das um ihrer selbst willen.<sup>40</sup> Mill ist jedoch überzeugt davon, egoistischen Gesellschaften blieben viele Freuden verschlossen, derer sich altruistische Gesellschaften erfreuen können. Gesellschaften, denen es gelingt, erfolgreich altruistische Gefühle zu kultivieren, sind – alle anderen Dinge gleichbleibend – glücklicher als solche, in denen Menschen sich ausschließlich darum sorgen, was ihnen allein widerfährt.<sup>41</sup> Altruistische Menschen können mehr und bedeutendere Formen von Freude erleben als egoistische Menschen.<sup>42</sup> So betrachtet ergibt es aus Mills Sicht Sinn, die höheren Prinzipien seinen Mitmenschen schmackhaft zu machen und sie davon zu bewegen, deren Implementierung entgegen ihrer derzeitigen Überzeugungen als langfristiges Ziel anzupeilen.<sup>43</sup>

Der Vorschlag war, Mills Redeweise als einen rhetorischen Trick zu deuten, mit dem er Menschen dazu motivieren möchte, eine bestimmte Richtung einzuschlagen, die aus seiner Sicht optimal scheint. Sie erfüllt demnach lediglich eine Funktion und hat keinen wirklichen Bezugsgegenstand, d.h., eine konkrete Idee, auf die sie verweisen soll. An dieser Erklärung scheint jedoch etwas seltsam. Der Umstand, dass die besten Konsequenzen daraus folgen sollen, einen bestimmten Weg zu gehen, macht gerade die Existenz eines Ziels, Ideals oder vielleicht sogar eines Endpunktes, dem wir uns im Laufe der Zeit im Zuge moralischer Verbesserungen immer näherkommen und womöglich sogar irgendwann erreichen werden. Wenn wir die Anweisung oder Empfehlung haben, einen bestimmten Pfad einzuschlagen, dann scheint diesen Pfad irgendwas besonders zu machen, weshalb unsere Wahl auf ihn und nicht auf einen anderen fallen sollte.

Einige andere Kommentare Mills scheinen den Verdacht zu erhärten, er habe ein Ziel oder einen möglichen Endpunkt moralischer Verbesserungen vor Augen. Hier zu nennen wären etwa seine Aussagen zur (moralischen) Entwicklung der arbeitenden Klasse, insbesondere von deren Vertretern in der Agrarwirtschaft. An mehreren Stellen seines Gesamtwerks spricht Mill über die Vorteile, landwirtschaftliche Arbeiter zu den Grundeigentümern der von ihnen bestellten Ländereien zu machen. Dieses Arrangement ist in vielerlei Hinsicht jenem vorzuziehen, in dem die Arbeitgeber und Vermieter ihren Arbeitnehmern und Mietern ein festes Gehalt auszahlen, damit diese für sie das Land bestellen. Als Besitzer des Landes übernehmen die Arbeiter neue Aufgaben und Verantwortungen und müssen Kompetenzen entwickeln, die früher noch von ihren Vorgesetzten

---

40 „Interest in the common good is at present so weak a motive in the generality, not because it can never be otherwise, but because the mind is not accustomed to dwell on it as it dwells from morning till night on things which tend only to personal advantage. When called into activity as only self interest now is, by the daily course of life, and spurred from behind by the love of distinction and the fear of shame, it is capable of producing, even in common men, the most strenuous exertions as well as the most heroic sacrifices. The deep rooted selfishness which forms the general character of the existing state of society, is so deeply rooted, only because the whole course of existing institutions tends to foster it.“ CW *Autobiography* I: 241; *Religion* X: 422, 426.

41 Mill hat wenig Sympathien für den Egoismus. In seinen Worten ist eine Egoistin „devoid of every feeling or care but those which centre in his own miserable individuality.“ CW *Utilitarianism* X: 216, siehe auch *Remarks* X: 15. Über seine Sympathien für mehr altruistische Einstellungen spricht er in CW *Utilitarianism* X: 216-218.

42 So sind etwa unsere moralischen Gefühle den höheren Freuden (*higher pleasures*) zuzuordnen (siehe CW *Utilitarianism* X: 211 und die Rekonstruktionen von Brink (2013: 2. Kapitel) und Crisp (1997: 2. Kapitel)).

43 Dies suggeriert Mill u.a. in CW *Principles* II: 205.

übernommen wurden.<sup>44</sup> Anstatt für ihre Leistung ein festes Gehalt zu bekommen, hängt ihr wirtschaftlicher Ertrag als Landbesitzer nun von ihrer individuellen Arbeitsleistung ab. Dieses Arrangement ist geeignet, um den Menschen bestimmte Tugenden zu vermitteln, wie etwa Selbstsorge und Weitsicht. Aus diesen Gründen ist es auch, seiner Auffassung nach, das beste System für Irland, dessen Bewohner als bloße Arbeitnehmer nie gelernt haben, sich um ihr eigenes Wohl zu sorgen. Die Vorzüge des bäuerlichen Grundeigentums (*peasant proprietorship*) reichen aber nur bis zu einem bestimmten Punkt. Auch wenn Mill es für die beste Lösung der irischen Frage halten mag, weist er es dennoch als absolut ungeeignet für die englische Arbeiterschaft zurück.<sup>45</sup> Englische Arbeiter haben diejenigen Eigenschaften, die die Iren sich erst aneignen müssen, bereits ausreichend ausgebildet. In Mills Augen sind sie in ihrer Entwicklung bereits weiter, weshalb für sie nun andere Dinge an Bedeutung gewinnen. Haben Menschen erst einmal gelernt, sich um sich selbst und um ihr unmittelbares familiäres Umfeld zu sorgen, sollte die Kultivierung umfassenderer gemeinschaftlicher Gefühle ins Zentrum rücken, die am besten in kooperativen Gemeinden ausgebildet werden.<sup>46</sup> Mill betont, das Ziel solcher Verbesserungen müsse sein, Menschen darauf einzustellen, füreinander anstatt gegeneinander und auf Augenhöhe anstatt in hierarchischen Machtverhältnissen zu arbeiten.<sup>47</sup> Die Idee des Privateigentums und die mit ihm assoziierten Prinzipien scheinen, in Mills Vorstellung, lediglich Zwischenstationen hin zu etwas Erstrebenswerterem.<sup>48</sup>

Wenn uns Mill seine Empfehlungen gibt, für welches Prinzip wir uns entscheiden sollten, hat er zunächst deren mittelbare oder unmittelbare *Umsetzbarkeit* im Blick. Eine Option ist

44 Siehe CW *Principles* II: 278-279, 280-282; III: 767.

45 „Where the former system already exists, and works on the whole satisfactorily [like in England], I should regret, in the present state of human intelligence, to see it abolished in order to make way for the other, under a pedantic notion of agricultural improvement as a thing necessarily the same in every diversity of circumstances. In a backward state of industrial improvement, as in Ireland, I should urge its introduction, in preference to an exclusive system of hired labour.“ CW *Principles* III: 767-768. In den früheren Auflagen der *Principles* fällt sein Urteil noch deutlicher aus (siehe CW *Principles* III: 991).

46 „[T]he moral aspect of the question, which is still more important than the economical, something better should be aimed at as the goal of industrial improvement, than to disperse mankind over the earth in single families, each ruled internally, as families now are, by a patriarchal despot, and having scarcely any community of interest, or necessary mental communion, with other human beings. [...] As a step out of the merely animal state into the human, out of reckless abandonment to brute instincts into prudential foresight and self-government, this moral condition may be seen without displeasure. But if public spirit, generous sentiments, or true justice and equality are desired, association, not isolation, of interests, is the school in which these excellences are nurtured.“ CW *Principles* III: 768. Den Menschen Privateigentum zuzugestehen, mache sie zwar „provident“ (CW *Principles* II: 363), ändere nichts daran, dass sie weiterhin „coarse, selfish, and narrow-minded“ sind (CW *Principles* II: 281). Andere Institutionen haben ähnliche Aufgaben. So erhofft sich Mill, dass die Ehe den Ehepartnern (und den Kindern) als eine Schule des Mitgefühls dient (siehe CW *Subjection* XXI: 295).

47 „The aim of improvement should be not solely to place human beings in a condition in which they will be able to do without one another, but to enable them to work with or for one another in relations not involving dependence. Hitherto there has been no alternative for those who lived by their labour, but that of labouring either each for himself alone, or for a master.“ CW *Principles* III: 768-769. „[I]t appears to me that the great end of social improvement should be to fit them by cultivation for a state of society combining the greatest personal freedom with that just distribution of the fruits of labour which the present laws of property do not even profess to aim at.“ CW *Letter to Rau* XIV: 87.

48 Das ist auch beispielsweise die Auffassung von Schwartz: „[D]espite the importance Mill lent it, the system of peasant property turned out to be for him merely a local or temporary remedy, to be superseded by partnership and co-operation.“ Schwartz 1972: 208, siehe auch Kurer 1991: 125. Manche Interpreten, wie etwa Packe (1954: 299), deuten Mills positive Äußerungen zum bäuerlichen Grundeigentum so, als befürworte er es unter allen Umständen. Jedoch machen Mills Äußerungen deutlich, dass er es in manchen Kontexten klarerweise als rückschrittlich betrachtet.

unmittelbar umsetzbar, wenn sie sich ohne unerwünschte Kosten hier und jetzt in die Praxis umsetzen lässt. Im eingangs erwähnten Betrieb war das Leistungsprinzip, nicht aber das Gleichheitsprinzip umsetzbar, weshalb Mill die Wahl des Betriebs begrüßte, dem erstgenannten Prinzip den Vorzug zu geben. Mittelbar umsetzbar ist eine Option, wenn es uns in Aussicht steht, sie in Zukunft verwirklichen zu können. So möchte Mill nicht ausschließen, dass die Menschen in absehbarer Zukunft diejenigen Charakterzüge ausbilden werden, die für die Etablierung des Gleichheitsprinzips erforderlich sind. *Wünschenswert(er)* sind immer jene Arrangements, die Mill „höher“ nennt.<sup>49</sup> Sofern es absehbar ist, dass wir uns ihnen ohne allzu große Kosten annähern können, sie also mittelbar umsetzbar sind, sollten wir uns zum Ziel setzen, auf deren Implementierung hinzuarbeiten. Die Anschlussfrage wird nun die sein, was ein Prinzip wünschenswert(er) machen soll als ein anderes.

§5. [*Qualifiziert sich ein Prinzip als höher, wenn es an höhere Charaktereigenschaften appelliert?*]

Mills Kommentare wären womöglich mit der folgenden Idee von „wünschenswerter“ vereinbar: Mill suggeriert an einer bereits zitierten Textstelle, ein Prinzip sei womöglich höher als ein anderes, weil es an höhere Charaktereigenschaften appelliere, die zu seiner Realisierung erforderlich sind.<sup>50</sup> So ist eine erfolgreiche Implementierung des Gleichheitsprinzips nur dann denkbar, wenn die

---

49 McCabe (2021: 198) unterscheidet in ihrer Mill-Interpretation zwischen der „desirability“ und der „practicability“ von Optionen und betont, der Umstand, dass Mill manche sozialistischen Arrangements in seiner Zeit für nicht umsetzbar hielt, nicht als Beleg dafür genommen werden sollte, dass er sie auch als nicht wünschenswert betrachtete.

Rosen (2013: 206-207, 208-209) stellt eine solche Zielgerichtetheit infrage. Seiner Auffassung nach, ist für Mill lediglich die psychologische oder charakterliche Verfassung der Menschen für die Wahl eines Gerechtigkeitsprinzips ausschlaggebend. Sollten zum Zeitpunkt der Wahl egoistische Motive altruistische überwiegen, müsste ein entsprechendes Prinzip implementiert werden, welches dieses Verhältnis widerspiegelt. Sollten die Menschen im Laufe der Zeit altruistischer werden, qualifizieren sie sich für ein höheres Prinzip. Für Rosens Lesart spricht, dass Mill immer auf die tatsächlichen charakterlichen Eigenschaften der Menschen verweist, bevor er eine Empfehlung ausspricht (siehe etwa *CW Considerations* XIX: 404-405). Dennoch gibt es einige gute Gründe, diese Lesart zurückzuweisen. Zunächst scheint die Wahl eines Gerechtigkeitsprinzips nicht ausschließlich von der psychologischen Verfassung der Menschen abzuhängen, sondern auch sozio-ökonomische Erwägungen scheinen eine Rolle zu spielen. So könnte etwa ein Ressourcenmangel uns dazu nötigen, ein forderndes Prinzip zu wählen, welches sich nicht perfekt mit den Charaktereigenschaften der Menschen deckt. Im von Mill beschriebenen stationären Zustand kommt die Akkumulation von Kapital an ihr Ende. Wenn es nicht mehr möglich ist, neues Kapital zu generieren, müssen zur Abwendung der Verelendung eines Teils der Bevölkerung entsprechende Verteilungsmechanismen etabliert werden, mit denen eine weitere effektive Zirkulation des Kapitals sichergestellt werden kann (siehe *CW Principles* III: 755). Deren Etablierung scheint in diesem Falle geboten, auch wenn sie unter Umständen nicht perfekt zu den Charaktereigenschaften der Menschen passen sollte. Des Weiteren suggeriert diese Lesart, die Wahl eines Prinzips sei immer bloß eine Reaktion auf psychologische Veränderungen der Menschen. Das ignoriert jedoch u.a. Mills Vorstellung, Systeme – wie etwa das des bäuerlichen Grundeigentums – auch als erzieherische Maßnahmen zu verstehen, um Menschen auf weiter entfernte Ziele vorzubereiten. Sie sollen nicht nur das Beste aus der derzeitigen Situation machen, sondern auch die Menschen besser machen („It never seems to have occurred to him [Jeremy Bentham] to regard political institutions in a higher light, as the principal means of the social education of a people.“ *CW Remarks* X: 16; Ten (1998: 374-377, 384-387) widmet sich ausführlicher diesem Punkt in Mills Philosophie).

50 „The one certainty is, that Communism, to be successful, requires a high standard of both moral and intellectual education in all the members of the community – moral, to qualify them for doing their part honestly and energetically in the labour of life under no inducement but their share in the general interest of the association, and their feelings of duty and sympathy towards it; intellectual, to make them capable of estimating distant interests and entering into complex considerations, sufficiently at least to be able to discriminate, in these matters, good counsel from bad.“ *CW Socialism* V: 746. „The original principle [das Gleichheitsprinzip] appeals to a higher standard of justice [als das Leistungsprinzip], and is adapted to a much higher moral condition of human nature.“ *CW Principles* II: 210.

Menschen empfänglich für altruistische Erwägungen sind. Die Mehrarbeit, die sie in ihre Arbeit investieren, wird, etwa im Gegensatz zum Leistungsprinzip, nicht mehr ihnen (allein) zugutekommen. Böte das Wohlergehen ihrer Mitmenschen keinen Anreiz zu einem erhöhten Engagement, wäre es fraglich, ob ein solches Arrangement auf Dauer aufrechterhalten werden könnte. Das „höher“ in „höheres Prinzip“ sollte demnach gedeutet werden als „höhere Charaktereigenschaften“ oder so ähnlich. Aber was genau macht eine Charaktereigenschaft höher als eine andere? Mill betont, es sei generell schwerer, sich höhere Charaktereigenschaften anzueignen.<sup>51</sup> Sie bedürfen deutlich mehr (Ein-)Übung und verkomplizierend kommt hinzu, dass sich Individuen in der Regel auch dem sozialen Mainstream zur Wehr setzen müssen, dessen Standards dem Ideal selten gerecht werden und der niedrigere Charaktereigenschaften bewirbt. Diejenigen, die tatsächlich über die notwendigen charakterlichen Wesenszüge verfügen, sind, so stellt Mill betrubt fest, eine recht überschaubare Elite.<sup>52</sup>

Es ist indessen schwer vorstellbar, dass die Schwierigkeit der Aneignung einer Charaktereigenschaft allein ein Prinzip über ein anderes erhebt und auf diese Weise wertvoller oder wünschenswerter macht. Mill gesteht etwa ein, dass, sein eigenes Leben für seine Mitmenschen zu opfern – wohlgerne, ohne dabei sein eigenes Wohl zu berücksichtigen – ein hohes Maß an Tugendhaftigkeit verlange, von dem viele Menschen noch nicht einmal träumen können, es je zu erreichen. Trotzdem kritisiert er manche Fälle, in denen sich Menschen zum Wohle anderer aufopfern, und zwar genau dann, wenn ihr Opfer nutzlos ist, d.h., nicht das Glück insgesamt fördert.<sup>53</sup> Die Schwierigkeit der Aneignung wird daher für Mill wahrscheinlich nicht das ausschlaggebende Element sein.

§6. [*Einige moralische Kritikpunkte Mills an den sogenannten niedrig(er)en Prinzipien*] Mill unterzieht die vorgestellten Prinzipien einer ausgiebigen moralischen Kritik, derer sie sich unabhängig davon ausgesetzt sehen, ob sie nun das Wohl insgesamt fördern oder nicht. So mag es eventuell der Fall sein, dass wir momentan am besten durch die Implementierung des Anrechtsprinzips dastehen würden. Dessen ungeachtet, kann jenes Prinzip für eine moralische Kritik anfällig sein, von der weniger nützliche – dafür aber höhere Prinzipien – in einem geringeren Maße oder gar nicht betroffen sind. Ein besseres Verständnis zumindest einiger dieser moralischen Kritikpunkte Mills könnte uns Aufschluss über seine Vorstellungen eines möglichen Ideals geben, in dessen Richtung sich unsere Moralvorstellungen für moralische Verbesserungen entwickeln müssen. Im Folgenden werden wir uns auf zwei Kritikpunkte Mills beschränken: Niedrigere Prinzipien stützen sich zum einen auf Hierarchien, die moralisch kritikwürdig sind und zum anderen überlassen sie das Wohlergehen der Menschen weitestgehend dem Zufall.

51 Siehe CW *Utilitarianism* X: 212-217; *Nature* X: 394-395.

52 Er nennt sie eine „Elite“ in CW *Socialism* V: 748 und CW *Considerations* XIX: 405.

53 „The utilitarian morality does recognise in human beings the power of sacrificing their own greatest good for the good of others. It only refuses to admit that the sacrifice is itself a good. A sacrifice which does not increase, or tend to increase, the sum total of happiness, it considers as wasted.“ CW *Utilitarianism* X: 218, siehe auch CW *Letter to Brandreth* XVI: 1234.

Ein immer wiederkehrender Kritikpunkt Mills ist die strenge hierarchische Ausrichtung derjenigen Betriebe oder Gemeinden, die das Leistungs- und insbesondere das Anrechtsprinzip implementieren. In seinen *Principles of Political Economy* findet sich Mills ausführlichste Darstellung des Anrechtsprinzips, welches als Theorie der Abhängigkeit und des Schutzes (*theory of dependence and protection*) vorgestellt und mit der Theorie der Selbstständigkeit (*theory of self-dependence*) kontrastiert wird. Laut Mill handle es sich bei beiden um denkbare Modelle für die Gestaltung der Zukunft der arbeitenden Klasse. Mill stellt sie wie folgt vor:

[According to the theory of dependence and protection] the lot of the poor, in all things which affect them collectively, should be regulated *for* them, not *by* them. They should not be required or encouraged to think for themselves, or give their own reflection or forecast an influential voice in the determination of their destiny. It is supposed to be the duty of the higher classes to think for them, and to take the responsibility of their lot, as the commander and officers of an army take that of the soldiers composing it. This function, it is contended, the higher classes should prepare themselves to perform conscientiously, and their whole demeanour should impress the poor with a reliance on it, in order that, while yielding passive and active obedience to the rules prescribed for them, they may resign themselves in all other respects to a trustful *insouciance*, and repose under the shadow of their protectors. The relation between rich and poor, according to this theory (a theory also applied to the relation between men and women) should be only partly authoritative; it should be amiable, moral, and sentimental: affectionate tutelage on the one side, respectful and grateful deference on the other. The rich should be *in loco parentis* to the poor, guiding and restraining them like children. Of spontaneous action on their part there should be no need. They should be called on for nothing but to do their day's work, and to be moral and religious. Their morality and religion should be provided for them by their superiors, who should see them properly taught it, and should do all that is necessary to ensure their being, in return for labour and attachment, properly fed, clothed, housed, spiritually edified, and innocently amused.<sup>54</sup>

Das Anrechtsprinzip, Mill spricht an anderen Stellen auch von der Ethik der Ritterlichkeit (*ethics of chivalry*), stützt das hier geschilderte Abhängigkeitsmodell.<sup>55</sup> Es verteilt Privilegien, Güter etc. nach sozialer Stellung und wenn diese variiert, so variiert auch das Verteilungsmuster. Im hier angeführten Zitat sind es die Arbeitgeber und die Männer, die allein aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung in den Genuss bestimmter Privilegien kommen, die anderen verwehrt bleiben. Ihre Stellung erlaubt es ihnen, verstärkt Kontrolle über die Leben der ihnen zugewiesenen Menschen, den Arbeitern und den Frauen, ausüben zu dürfen. Dabei ist der moralische Grundgedanke der, dass sie – ähnlich wie Eltern, die ihre Autorität dazu nutzen sollen, das Leben ihrer Kinder verantwortungsvoll zu gestalten – ihre Autorität dafür nutzen sollen, ihre Untergebenen nach bestem Wissen und Gewissen zu schützen und moralisch zu unterweisen. Im Gegenzug geben ihre Schützlinge dafür ihren Anspruch auf Selbstbestimmung auf und ordnen sich freiwillig ihren Beschützern unter, denen sie nun Gehorsam und Bewunderung schulden.<sup>56</sup>

54 CW *Principles* III: 759.

55 Siehe Mills Darstellung in CW *Claims of Labour* IV: 371-373.

56 Mill fasst dieses Arrangement mit dem Slogan „Obedience in return for protection“ zusammen (siehe CW *Claims of Labour* IV: 380). Ein Zeitgenosse Mills und Vertreter dieser Position, James Fitzjames Stephen, gibt eine ganz ähnliche Charakterisierung (siehe Stephen 1990: 153).

Wie im Zitat angedeutet, ist hierbei auch die Idee zentral, dass die Vertreter der zwei Klassen unterschiedliche charakterliche Qualitäten kultivieren, wie Mill hier kritisch im Verhältnis von Mann und Frau erläutert: „The qualities which are said to constitute excellence in a woman, are very different from those which constitute excellence in a man. It is considered meritorious in a man to be independent: to be sufficient to himself; not to be in a constant state of pupillage. In a woman, helplessness, both of mind and of body, is the most admired of attributes. A man is despised, if he be not courageous. In a woman, it

Diese Ungleichverteilung von Privilegien etc. geht jedoch mit einer Vielzahl moralischer Probleme einher, auf die Mill seine Mitmenschen aufmerksam machen möchte. Wie er betont, lässt sich elterliche Sorge nicht von elterlicher Macht trennen,<sup>57</sup> die zum Leidwesen der Schutzbefohlenen häufig missbraucht wird. In der Theorie wird diese Macht den Beschützern eigentlich nur unter der Bedingung zugestanden, sie zum Wohle ihrer Schützlinge einzusetzen, doch hindert die Beschützer in der Praxis nichts daran, sie gegen die ihnen anvertrauten Individuen zu richten. Die regelmäßige missbräuchliche Verwendung dieser Macht ist, Mills Auffassung nach, ausreichend gut belegt.<sup>58</sup> Zu den direkten negativen Folgen, die Schmerzen der Missbrauchstopfer und das verpasste Glück ihrer Täter, kommen noch zahlreiche indirekte, wie etwa die korrumpierenden Effekte dieser Machtasymmetrien auf die moralische Entwicklung der Menschen, sowohl die der Opfer als auch der Täter. Auf der einen Seite schränken sie die Fähigkeit der Privilegierten ein, mit anderen mitfühlen zu können, da sie Überlegenheitsgefühlen Vorschub leisten und auf diese Weise altruistisches Verhalten unterbinden. Wird einer Person nur lange genug vermittelt, sie stünde über ihren Mitmenschen, ist es nicht verwunderlich, dass sie aufhört, diesen die moralische Sorge zukommen zu lassen, die ihnen eigentlich zusteht.<sup>59</sup> Auf der anderen Seite

---

is esteemed amiable to be a coward. To be entirely dependant upon her husband for every pleasure, and for exemption from every pain; to feel secure, only when under his protection; to be incapable of forming any opinion, or of taking any resolution without his advice and aid; this is amiable, this is delicate, this is feminine: while all who infringe on any of the prerogatives which man thinks proper to reserve for himself; all who can or will be of any use, either to themselves or to the world, otherwise than as the slaves and drudges of their husbands, are called masculine, and other names intended to convey disapprobation.“ *CW Periodical Literature I*: 312.

57 „[W]ith paternal care is connected paternal authority.“ *CW Claims of Labour IV*: 374.

58 „To be under the power of some one, instead of being as formerly the sole condition of safety, is now, speaking generally, the only situation which exposes to grievous wrong. The so-called protectors are now the only persons against whom, in any ordinary circumstances, protection is needed. The brutality and tyranny with which every police report is filled, are those of husbands to wives, of parents to children.“ *CW Principles III*: 761, siehe auch *Claims of Labour IV*: 374, *Liberty XVIII*: 301 und *Admission of Women to Franchise XXVIII*: 158-159. John Stuart und Harriet Taylor Mill dokumentieren in einer Reihe von Artikeln solche Missbrauchsfälle. Die von ihnen beschriebenen Fälle weisen häufig die folgenden drei Merkmale auf: Erstens gibt es immer eine sozial, ökonomisch oder rechtlich privilegierte Partei, die ihre Privilegien nutzt, um den ihnen anvertrauten Wesen zu schaden und möglichen Strafen zu entgehen. Zweitens wird diese Gewalt toleriert und selten hinterfragt, auch wenn sie exzessive und damit potenziell strafbare Formen annimmt. Drittens werden die Interessen der Privilegierten immer stärker gewichtet als jene der weniger Privilegierten. Beispielsweise steht Eigentum immer unter einem besonderen und deutlich besseren Schutz als die Gesundheit von Menschen, die kein Eigentum besitzen (dürfen). Die Artikel finden sich in den Bänden XXIV und XXV der CW.

An gleich mehreren Stellen seines Gesamtwerks weist John Stuart Mill (auch gemeinsam mit Harriet Taylor Mill) darauf hin, dass im Zuge zivilisatorischen Fortschritts das Gesetz des Stärkeren in Verruf gerät. Mit diesem versucht die Beschützerklasse, Gewalt gegen die (vermeintlich) Schwächeren zu legitimieren bzw. zu verharmlosen, indem sie es als „natürlich“ darstellen (siehe *CW Negro Question XXI*: 87, 93; *Subjection XXI*: 264-265, 325, 329).

59 „Such people are little aware, when a boy is differently brought up, how early the notion of his inherent superiority to a girl arises in his mind; how it grows with his growth and strengthens with his strength; how it is inoculated by one schoolboy upon another; how early the youth thinks himself superior to his mother, owing her perhaps forbearance, but no real respect; and how sublime and sultan-like a sense of superiority he feels, above all, over the woman whom he honours by admitting her to a partnership of his life. Is it imagined that all this does not pervert the whole manner of existence of the man, both as an individual and as a social being? It is an exact parallel to the feeling of a hereditary king that he is excellent above others by being born a king, or a noble by being born a noble.“ *CW Subjection XXI*: 324-325; „The baser part of the populace think that when a legal power is given to them over a living creature—when a person, like a thing, is suffered to be spoken of as their own—as their wife, or their child, or their dog—they are allowed to do what they please with it.“ *CW Wife Murder XXV*: 1186. Siehe auch *CW Letter to Kinnear XVI*: 1103; *Parliamentary Reform XIX*: 324; *Slave Contest XXI*: 155-156; *Subjection XXI*: 288, 293.

vermittelt sie den weniger Privilegierten ein mangelndes Selbstwertgefühl. Diesen Menschen wird antrainiert, das eigene Wohl zu Gunsten anderer hintanzustellen. Sie kultivieren ein Gefühl der Unterlegenheit.<sup>60</sup>

Hierarchien haben nicht nur einen negativen Einfluss auf das menschliche Wohlergehen, sie bieten auch keinen wirklichen Spielraum für Verbesserungen, da sie im Kern Nullsummenspiele sind.<sup>61</sup> Wie gut es einem Individuum in solchen Gesellschaften geht, hängt in erster Linie von seinem sozialen und ökonomischen Rang ab, welcher sich dadurch bestimmt, wie es im Vergleich zu anderen Individuen dasteht.<sup>62</sup> Befindet es sich im Vergleich zu anderen weit(er) oben, kommt es in den Genuss von Vorteilen, die ihm verschlossen blieben, sollte es einen der niedrigeren Plätze besetzen. Um die eigene Position zu verbessern, kommen Individuen nicht drumherum, den sozialen und ökonomischen Aufstieg zu wagen. Sollte dieser gelingen, führt dies unweigerlich dazu, dass andere Menschen nach unten gereicht werden. Hierarchische Gesellschaften sind immer auch Ellbogengesellschaften und ihr vielleicht größtes Übel besteht darin, Menschen dazu zu nötigen, gegeneinander zu arbeiten. Dies ist wiederum der Entwicklung und Kultivierung egoistischer Motive zuträglich.<sup>63</sup>

Auch wird es Individuen erschwert, ihren Fokus auf andere Dinge lenken zu können als ihre soziale und ökonomische Stellung. Wie gut man selbst letzten Endes dasteht, hängt gerade auch davon ab, wie sich die eigenen Mitmenschen verhalten. Die individuelle Arbeitsleistung allein reicht nicht aus, um den eigenen sozialen und ökonomischen Rang abzusichern. Solange zumindest manche Menschen motiviert sind, ihre Stellung zu verbessern, wird sich der Rest ebenfalls dazu genötigt sehen, Selbiges zu tun. Nicht nur, dass die Menschen Arbeit leisten müssen, für die sie in der Regel wenig Liebe übrighaben, diese Arbeit wird für gewöhnlich auch die Tätigkeit sein, der sie ein Großteil ihres Lebens widmen werden. Hierbei wird es sich fast ausnahmslos um die Erwerbsarbeit handeln.<sup>64</sup> Der Zwang, arbeiten zu müssen, lässt keinen Spielraum für andere, für das

---

60 „Such a relation has never existed between human beings, without immediate degradation to the character of the dependent class.“ *CW Claims of Labour IV*: 374. „Every one is degraded, whether aware of it or not, when other people, without consulting him, take upon themselves unlimited power to regulate his destiny.“ *CW Considerations XIX*: 470, siehe auch *Subjection XXI*: 293, 330, 332.

61 „It is the principle of individualism, competition, each one for himself and against all the rest. It is grounded on opposition of interests, not harmony of interests, and under it every one is required to find his place by a struggle, by pushing others back or being pushed back by them. [...] Morally considered, its evils are obvious. It is the parent of envy, hatred, and all uncharitableness; it makes every one the natural enemy of all others who cross his path, and every one's path is constantly liable to be crossed. Under the present system hardly any one can gain except by the loss or disappointment of one or of many others.“ *CW Socialism V*: 715-716. Im Gegensatz zu vielen sozialistischen Kritikern seiner Zeit geht Mill davon aus, dass solche Konkurrenzsituationen unter bestimmten Umständen auch positive Effekte haben können (siehe *CW Socialism V*: 729-731).

62 „In the less advanced states of society, people hardly recognise any relation with their equals. To be an equal is to be an enemy. Society, from its highest place to its lowest, is one long chain, or rather ladder, where every individual is either above or below his nearest neighbour, and wherever he does not command he must obey. Existing moralities, accordingly, are mainly fitted to a relation of command and obedience.“ *CW Subjection XXI*: 294.

63 „But this superiority [of the English to the French character] is closely connected with the very worst point in our national character, the disposition to sacrifice every thing to accumulation, & that exclusive & engrossing selfishness which accompanies it.“ *CW Letter to d'Eichthal XII*: 31, siehe auch *CW Subjection XXI*: 288-289, 294. Die zweite genannte Quelle ist vermutlich eine Koproduktion John Stuart Mills mit Harriet Taylor Mill. Ähnliche Anmerkungen finden sich auch in ihren ganz eigenen Schriften (siehe etwa 1998: 63).

menschliche Glück wesentliche Interessen.<sup>65</sup> Die Gedanken der Menschen werden ausschließlich darum kreisen, im ökonomischen und sozialen Wettstreit nicht zurückzufallen.<sup>66</sup>

Wie bereits in den Ausführungen angedeutet wurde, glaubt Mill nicht, dass sich Hierarchien allein in einem System ausbilden, das auf dem Anrechtsprinzip beruht; auch ein System, das auf dem Leistungsprinzip aufbaut, wie das des Privateigentums, kann Ungleichheiten mit all ihren Nachteilen nicht verhindern.<sup>67</sup> Beispielhaft ist hierbei die Beziehung zwischen Arbeitgeber und -nehmer. Dieses Arrangement lässt ebenfalls gegenseitige Rücksichtnahme und ein gleichberechtigtes Miteinander vermissen. Das Machtgefälle zwischen beiden Klassen bestätigt den Arbeitgeber in seinem Eindruck, bei den Arbeitnehmern handle es sich um eine Gruppe von Menschen, die allein für seine Bedürfnisse existierten. Ähnlich die Arbeitnehmer, die ihren Bossen keinerlei Sympathien entgegenbringen und sie stattdessen auszunutzen versuchen, indem sie möglichst wenig Arbeit zu leisten versuchen und dafür eine möglichst hohe Bezahlung verlangen.<sup>68</sup>

Ein weiterer zentraler Kritikpunkt Mills ist, dass sich die niedrigeren Gerechtigkeitskonzeptionen nur sehr unzureichend nach den Bedürfnissen der Menschen richten und deren Wohlergehen keine wirkliche Beachtung schenken. In der Regel machen sie (wenn

---

64 Das ist gerade in jenen Gesellschaften von Relevanz, die ständiges wirtschaftliches Wachstum zu ihrem Ideal erklären (siehe CW *Letter to d'Eichthal* XII: 37). In diesen konkurrieren Individuen ökonomisch miteinander, wobei Erfolg in der Anhäufung von Wohlstand bemessen wird. Mill hat wenig Sympathien für eine derartige Gesellschaft, wie er etwa hier erläutert: „I confess I am not charmed with the ideal of life held out by those who think that the normal state of human beings is that of struggling to get on; that the trampling, crushing, elbowing, and treading on each other's heels, which form the existing type of social life, are the most desirable lot of human kind, or anything but the disagreeable symptoms of one of the phases of industrial progress. [...] I know not why it should be matter of congratulation that persons who are already richer than any one needs to be, should have doubled their means of consuming things which give little or no pleasure except as representative of wealth; or that numbers of individuals should pass over, every year, from the middle classes into a richer class, or from the class of the occupied rich to that of the unoccupied.“ CW *Principles* III: 754-755. Menschen, die ihre Aussichten auf ein gutes Leben wahren möchten, sind genötigt, sich an diesem Wettbewerb zu beteiligen oder aber andere an ihrem Aufstieg zu hindern (siehe CW *Liberty* XVIII: 287), auch wenn sie selbst Wohlstand an sich keinen besonderen Wert beimessen.

65 „But I fear that the commercial spirit, amidst all its good effects, is almost sure to bring with it wherever it prevails, a certain amount of this evil; because that which necessarily occupies every man's time & thoughts for the greater part of his life, naturally acquires an ascendancy over his mind disproportionate to its real importance; & when the pursuit of wealth, in a degree greater than is required for comfortable subsistence,—an occupation which concerns only a man himself & his family,—becomes the main object of his life, it almost invariably happens that his sympathies & his feelings of interest become incapable of going much beyond himself & his family.“ CW *Letter to d'Eichthal* XII: 31-32.

66 So bedauert Mill, die Menschen seiner Zeit fänden keine Zeit, Platon zu lesen, da sie zu beschäftigt damit seien, irgendwie über die Runden zu kommen: „Among those who are engaged in the incessant struggle which, in this country, constitutes more and more the business of active life—every man's time and thoughts being wholly absorbed in the endeavour to rise, or in the endeavour not to fall, in running after riches, or in running away from bankruptcy—the tranquil pursuit not only of classical, but of any literature deserving the name, is almost at an end. The consequence is, that there are, probably, in this kingdom, not so many as a hundred persons who ever have read Plato, and not so many as twenty who ever do.“ CW *Protagoras* XI: 40, siehe auch CW *Letter to d'Eichthal* XII: 36-37.

67 „That all should indeed start on perfectly equal terms, is inconsistent with any law of private property.“ CW *Principles* II: 207. „The inequalities of property which arise from unequal industry, frugality, perseverance, talents, and to a certain extent even opportunities, are inseparable from the principle of private property, and if we accept the principle, we must bear with these consequences of it.“ CW *Principles* II: 225.

68 „The relation [between employers and employed] is nearly as unsatisfactory to the payer of wages as to the receiver. If the rich regard the poor as, by a kind of natural law, their servants and dependents, the rich in their turn are regarded as a mere prey and pasture for the poor; the subject of demands and expectations wholly indefinite, increasing in the extent with every concession made to them.“ CW *Principles* III: 767.

überhaupt) nur sehr indirekt die Verteilung von Gütern von Faktoren abhängig, die auf das Wohlergehen von Menschen Bezug nehmen. In weiten Strecken bleibt es dem Zufall überlassen, ob und wie gut es den jeweiligen Individuen geht. So spielen etwa verwandtschaftliche Beziehungen oder Chancen eine deutlich bedeutendere Rolle in distributiven Fragen als Effekte auf das menschliche Wohlergehen.<sup>69</sup>

Die Problematik wird noch dadurch verschärft, dass Systeme, die sich auf das Leistungsprinzip stützen, zumeist nicht einmal ihren eigenen Ansprüchen gerecht werden. Gemäß diesem Prinzip sollen Engagement und wirtschaftlicher Lohn im direkten Verhältnis zueinander stehen; je mehr man leistet, desto mehr Ertrag sollte einem zustehen. Ein Blick in die Welt jedoch verrät, so Mill, dass dies nicht der Realität entspricht. So sind etwa besonders schwere Arbeiten häufig die am schlechtesten bezahlten und manche Menschen können durch besonders leichte (oder gar keine) Arbeit ein Vermögen generieren.<sup>70</sup> Generell gilt, dass arme Menschen schlechter dastehen, als sie es im Hinblick auf ihr Engagement verdient hätten, wohingegen der Reichtum wohlhabender Menschen ihr tatsächliches Engagement weit übersteigt. Den Einwand, Menschen könnten noch immer durch persönlichen Einsatz solche Unterschiede ausgleichen, weist Mill als unglaublich zurück. Befindet man sich bereits zu Beginn des Wettbewerbs in einer unvorteilhaften Situation, ist es nahezu ausgeschlossen, diese Nachteile ausgleichen zu können. Vielmehr wird man sich der Gefahr ausgesetzt sehen, noch weiter an Boden zu verlieren.<sup>71</sup>

Auch wenn das Leistungsprinzip den Menschen zumindest in der Theorie zugesteht, ihre sozialen und ökonomischen Positionen verbessern zu können, hängen ihre ohnehin geringen Erfolgsaussichten oft von Faktoren ab, auf die sie ebenfalls keinen oder kaum Einfluss haben, wie ihre körperliche und geistige Verfassung. Wie viel wir tun müssen, um unsere durch Zufälle geschuldeten Startpositionen ausgleichen zu können, ist letzten Endes ebenfalls Glückssache. So vergleicht Mill an einer Stelle die Logik des Leistungsprinzips mit einem Rennen, in dem sich manche Menschen vor ihrer willkürlichen Bestrafung durch einen Despoten retten können, indem sie nur schnell genug – d.h. schneller als ihre Mitmenschen – laufen. Dieser Wettbewerb wird nicht

---

69 „The most powerful of all the determining circumstances is birth. The great majority are what they were born to be. Some are born rich without work, others are born to a position in which they can become rich by work, the great majority are born to hard work and poverty throughout life, numbers to indigence. Next to birth the chief cause of success in life is accident and opportunity.“ *CW Socialism V*: 714; *Endowments V*: 625.

70 „[T]he largest portions to those who have never worked at all, the next largest to those whose work is almost nominal, and so in a descending scale, the remuneration dwindling as the work grows harder and more disagreeable, until the most fatiguing and exhausting bodily labour cannot count with certainty on being able to earn even the necessaries of life.“ *CW Principles II*: 207, siehe auch *CW Socialism V*: 714. „But it [Adam Smith’s account on what determines wages] is altogether a false view of the state of facts, to present this as the relation which generally exists between agreeable and disagreeable employments. The really exhausting and the really repulsive labours, instead of being better paid than others, are almost invariably paid the worst of all, because performed by those who have no choice.“ *CW Principles II*: 383.

71 „The connection between fortune and conduct is mainly this, that there is a degree of bad conduct, or rather of some kinds of bad conduct, which suffices to ruin any amount of good fortune; but the converse is not true: in the situation of most people no degree whatever of good conduct can be counted upon for raising them in the world, without the aid of fortunate accidents.“ *CW Socialism V*: 715. In seiner Diskussion des Prinzips des Privateigentums meint Mill, Vertreter dieser Position müssten etwa über Kompensationszahlungen für diejenigen nachdenken, die sich aufgrund ihrer körperlichen oder geistigen Verfassung nicht am Wettbewerb beteiligen können (siehe *CW Principles II*: 201).

dadurch moralisch akzeptabel oder zumindest akzeptabler, dass er einigen Menschen in Aussicht stellt, der Strafe entkommen zu können.<sup>72</sup>

Auch das von Mill als höher eingestufte Gleichheitsprinzip sieht sich dieser Kritik – wenn auch in einem geringeren Maße – ausgesetzt. Gemäß diesem Prinzip sollen Güter etc. gleich unter den Menschen verteilt werden. Doch entscheiden auch hier Zufälle, wie etwa die psychische und körperliche Konstitution der Menschen, darüber, wie viele Güter jemand braucht, um glücklich sein zu können.<sup>73</sup> Manche Menschen sind auf wenige Ressourcen angewiesen, um in den Genuss eines guten Lebens zu kommen, wohingegen andere mehr Ressourcen brauchen, um ein vergleichbar gutes Leben führen zu können. Auch hier bleiben Menschen, die Glück haben, viele Hindernisse erspart, mit denen sich andere, denen jenes Glück fehlt, konfrontiert sehen.

§7. [Welche Erwägungen sind für Mill ausschlaggebend dafür, ein Prinzip als höher oder niedriger einzustufen?] Vor die Wahl gestellt, sollten wir uns immer für dasjenige Prinzip entscheiden, so Mill, welches die besten Konsequenzen für alle Beteiligten verspricht. So kann es etwa sein, dass ein niedrigeres Prinzip Vorzug vor einem höheren genießt, sollte sich das erstere als nützlicher erweisen. Auch wenn Mill von dieser Empfehlung nie abzuweichen scheint, lassen einige seiner Bemerkungen vermuten, dass eine bloße Steigerung des Nutzens durch einen Regeltausch nicht ausreicht, um diesen mit dem Label „moralischer Fortschritt“ zu versehen. Er deutet eine Zielgerichtetheit der Entwicklung unserer moralischen Regeln an, womöglich sogar mit einem Endpunkt, den wir im Zuge moralischer Verbesserungen erreichen können. Damit wir eine Entwicklung von  $t_0$  zu  $t_1$  „moralischen Fortschritt“ nennen dürfen, sollten dementsprechend zwei Voraussetzungen erfüllt sein: Wir müssen diejenigen neuen Regeln implementieren, die dem Wohlergehen insgesamt förderlicher sind als die alten Regeln und diese neuen Regeln müssen noch größere Ähnlichkeit mit einem Ideal aufweisen bzw. diesem näherkommen. Doch wie sollten wir uns dieses Ideal oder diesen Endpunkt vorstellen? Sollte Mill tatsächlich ein Ideal im Sinn haben, verfehlt er es, dies deutlich kenntlich zu machen. An einer Stelle seines Werks spricht er jedoch von einem Ideal der utilitaristischen Moral (*ideal perfection of utilitarian morality*), welches er mit unterschiedlichen Ideen in Verbindung bringt, wie etwa jenen der sozialen Harmonie, der

---

72 „It may be said that of this hard lot no one has any reason to complain, because it befalls those only who are outstripped by others, from inferiority of energy or of prudence. This, even were it true, would be a very small alleviation of the evil. If some Nero or Domitian were to require a hundred persons to run a race for their lives, on condition that the fifty or twenty who came in hindmost should be put to death, it would not be any diminution of the injustice that the strongest or nimblest would, except through some untoward accident, be certain to escape. The misery and the crime would be that any were put to death at all. [...] [T]o assert as a mitigation of the evil that those who thus suffer are the weaker members of the community, morally or physically, is to add insult to misfortune. Is weakness a justification of suffering? Is it not, on the contrary, an irresistible claim upon every human being for protection against suffering?“ *CW Socialism V*: 713.

73 „Besides, even in the same kind of work, nominal equality of labour would be so great a real inequality, that the feeling of justice would revolt against its being enforced. All persons are not equally fit for all labour; and the same quantity of labour is an unequal burthen on the weak and the strong, the hardy and the delicate, the quick and the slow, the dull and the intelligent.“ *CW Principles II*: 206 und *Socialism V*: 744.

Unparteilichkeit bzw. des Egalitarismus und des Altruismus.<sup>74</sup> Im Folgenden wird vorgeschlagen, dass Mill in ihnen allen Facetten der utilitaristischen Moral erkennt. Moralischer Fortschritt bestünde demnach auch in der Annäherung moralischer Regeln an diese Ideen, die in höheren Gerechtigkeitsprinzipien stärker ausgebildet sind als in niedrigeren. Weiterhin scheint Mill davon auszugehen, sozialistische Arrangements seien am ehesten für ihre Verwirklichung geeignet.

In Mills Augen zeichnen sich schlechte Arrangements jedweder Art dadurch aus, dass in ihnen die Interessen der Menschen miteinander in Konflikt geraten, sodass sie sich regelmäßig in Situationen wiederfinden, in denen sie ihrem eigenen Wohl am besten dienen können, wenn sie dem Wohl anderer schaden. Idealerweise sollte unser Miteinander jedoch so gestaltet sein, dass dem Wohl eines jeden Einzelnen am besten gedient ist, wenn das Gesamtwohl gefördert wird. In seinen Worten sollte weder das Individuum dem Aggregat zum Opfer fallen müssen noch das Aggregat dem Individuum.<sup>75</sup> Rawls geht etwa davon aus, in dieser Idee Mills Vision moralischer Verbesserungen erkennen zu können. Fortschritt besteht in einer Entwicklung zu einer Form menschlichen Miteinanders, welches am besten unserer sozialen Natur gerecht wird.<sup>76</sup> Rawls selbst verweist dabei namentlich auf das dritte Kapitel von *Utilitarianism*, in dem Mill schreibt, eine Verbesserung des Menschen werde dazu führen, dass es ihm in seiner Vorstellung immer schwerer fallen wird, sein Wohlergehen vom Wohlergehen seiner Mitmenschen zu trennen.<sup>77</sup> Ein von seinen Mitmenschen erlittener Schaden oder erhaltenes Gut wird stets als eigener Verlust oder Gewinn aufgefasst. Beim entsprechenden Wunsch, nichts zu tun, was anderen schadet und stets darum bemüht zu sein, das zu tun, was ihnen nützt, soll es sich weiterhin, in Mills Vorstellung, um die wichtigste und wertvollste Sanktion der utilitaristischen Moral handeln.<sup>78</sup> Dieses von Mill gemalte Bild eines harmonischen Miteinanders hat nichts mit dem Nullsummencharakter gemein, wie wir ihn bei den niedrigeren Gerechtigkeitsprinzipien vorfinden. Die Existenzen der Menschen sind durch gegenseitige Sympathien in einer solchen Weise miteinander verflochten, dass es aus individueller Sicht nicht vorstellbar und wünschenswert ist, sich auf Kosten anderer Vorteile zu

---

74 „As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as one would be done by, and to love one's neighbour as oneself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality. As the means of making the nearest approach to this ideal, utility would enjoin, first, that laws and social arrangements should place the happiness, or [...] the interest, of every individual, as nearly as possible in harmony with the interest of the whole.“ CW *Utilitarianism* X: 218.

75 „A morality grounded on large and wise views of the good of the whole, neither sacrificing the individual to the aggregate nor the aggregate to the individual.“ CW *Religion* X: 421.

76 Siehe Rawls 2007: 301-302. Eine ähnliche Analyse gibt auch Stephen (1990: 169, 179). McCabe (2021: 183) umschreibt Mills Gedanken mit dem Begriff „Brüderlichkeit“ (*fraternity*). Sie nennt Brüderlichkeit als ein (sozialistisches) Prinzip, welches uns, Mills Vorstellung nach, bei der Gestaltung einer besseren Gesellschaft anleiten soll. Andere bedeutende Prinzipien wären noch Sicherheit (*security*), Fortschritt (*progress*), Freiheit (*liberty*) und Gleichheit (*equality*). Auch wenn es einige Unterschiede in ihren und meinen Ausführungen gibt, habe ich dennoch insbesondere von ihrer Diskussion der Mill'schen Idee der Gleichheit von ihr gelernt (siehe 2021: 160-183).

77 „In an improving state of the human mind, the influences are constantly on the increase, which tend to generate in each individual a feeling of unity with all the rest; which feeling, if perfect, would make him never think of, or desire, any beneficial condition for himself, in the benefits of which they are not included.“ CW *Utilitarianism* X: 232.

78 „The deeply-rooted conception which every individual even now has of himself should be harmony between his feelings and aims and those of his fellow creatures. [...] This conviction is the ultimate sanction of the greatest-happiness morality.“ CW *Utilitarianism* X: 233.

verschaffen.<sup>79</sup> Mill verbindet jenes Bild sozialer Harmonie des Öfteren mit sozialistischen Arrangements. Die Bildung und Förderung von Arbeiterassoziationen, meint Mill, sei ein wichtiger Schritt zur Lösung langanhaltender Klassenkonflikte. Anstatt Menschen mit konfligierenden Interessen gegeneinander arbeiten zu lassen – wie es etwa im derzeitigen Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverhältnis angelegt ist – ermutigen Assoziationen gemeinsame Anstrengungen zur Förderung des geteilten allgemeinen Wohls.<sup>80</sup> Mill glaubt in ihnen die politische und ökonomische Alternative zu erkennen, von der wir uns unter den derzeitigen Umständen die besten Konsequenzen erhoffen dürfen, sollten Menschen ihre bisherige moralische Entwicklung fortsetzen.<sup>81</sup>

---

79 Ein Grund, weshalb Mill den stationären Zustand (*stationary state*) für begrüßenswert hält, ist, dass mit ihm etwas mehr soziale Ruhe einkehrt, da er einen Unruheherd, das Streben nach mehr und mehr Wachstum und die mit ihm verbundene Sorge, anderen gegenüber ins Hintertreffen zu geraten, ausschaltet (siehe CW *Principles* III: 754-755). Darüber hinaus deutet Mill an, dass wir ab einem bestimmten Zeitpunkt diese soziale Ruhe benötigen werden, um unsere Leben weiter verbessern zu können (siehe CW *Principles* III: 756-757). Riley (1994: xxvii-xxviii) argumentiert, Mills Gutheißung des stationären Zustandes dürfe nicht als ein Bekenntnis zum Sozialismus gedeutet werden. Mill selbst, so führt Riley fort, habe es bewusst offengelassen, ob jener Zustand am besten zum Sozialismus oder Kapitalismus passe. Mills Kritik an Nullsummenspiele könnte jedoch als Hinweis aufgefasst werden, dass eine sozialistische Ordnung geeigneter für den stationären Zustand ist. Wenn die Menge an Kapital unveränderlich ist, wird sich persönlicher Wohlstand nur auf Kosten anderer steigern lassen. Immer dann, wenn eine Person an Kapital gewinnt, wird eine Person im Gegenzug an Kapital verlieren müssen. Auch wenn Mill Vorschläge unterbreitet, wie zukünftige Institutionen im stationären Zustand aussehen könnten, sollten wir weiterhin am Privateigentum festhalten (siehe CW *Principles* III: 755), scheint doch das Leistungsprinzip an Attraktivität zu verlieren. Plausibler scheint es, dass Mill in einem solchen Szenario eher für versöhnlichere, höhere Prinzipien plädieren möchte.

80 „It is scarcely possible to rate too highly this material benefit, which yet is as nothing compared with the moral revolution in society that would accompany it: the healing of the standing feud between capital and labour; the transformation of human life, from a conflict of classes struggling for opposite interests, to a friendly rivalry in the pursuit of a good common to all; all the elevation of the dignity of labour; a new sense of security and independence in the labouring class; and the conversion of each human being's daily occupation into a school of the social sympathies and the practical intelligence.“ CW *Principles* III: 792.

81 „[Associations] would be the nearest approach to social justice, and the most beneficial ordering of industrial affairs for the universal good, which it is possible at present to foresee.“ CW *Principles* III: 794. Mitunter wird Mill gerne so interpretiert, dass Wettbewerb eine zentrale Rolle in seiner Fortschrittskonzeption einnimmt. Reeves (2007: 225) etwa meint, Mills Sorgen um den Erhalt von Wettbewerb seien „long-standing, and went to the very heart of his idea of progress.“ Weiterhin geht er davon aus, dies gehe mit einem Bekenntnis zu einem kapitalistischen Wirtschaftssystem einher, welches auf dem Prinzip des Privateigentums fußt. Andere Interpreten pflichten dem bei (siehe etwa Capaldi 2004: 214). Ich denke, Mill würde zunächst gerne zwischen innerbetrieblichem auf der einen und zwischenbetrieblichem Wettbewerb auf der anderen Seite unterscheiden wollen (siehe etwa CW *Principles* III: 795). Mill gibt dem Erhalt und der Förderung des Letztgenannten seine Zustimmung. Es ist alles in allem betrachtet für uns alle am vorteilhaftesten, wenn unterschiedliche Betriebe miteinander konkurrieren. Jedoch ist seine Meinung bezüglich innerbetrieblicher Wettbewerbe komplizierter, wie etwa auch die von Reeves angeführten Textstellen suggerieren. In diesen spricht Mill vom Wettbewerb zwischen Arbeitnehmern eines Betriebs als ein *temporäres* Phänomen. Der derzeitige soziale Entwicklungsstand lasse es nicht zu, auf solche Formen des Wettbewerbs zu verzichten. Das Hauptmotiv der Menschen, ihrer Arbeit nachzugehen, ist noch immer vornehmlich das des Eigeninteresses. Wird den Menschen nicht in Aussicht gestellt, sich selbst durch ihr Engagement begünstigen zu können, werden sie nicht die von ihnen geforderten, notwendigen Arbeiten verrichten. Mill spricht sich aufgrund motivationaler Erwägungen für die Akkordarbeit und für den Wettbewerb unter den Arbeitnehmern aus. Er selbst gibt zu verstehen, er glaube nicht daran, dass ein solcher Wettbewerb dazu taugt, eine moralisch angemessene Verteilung der Gehälter der Arbeiter festzulegen (siehe CW *Newman* V: 447). Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, dass wir irgendwann an einen Punkt gelangen, an dem sich Menschen auf andere Weise motivieren lassen, ihre Arbeit gewissenhaft auszuführen (siehe CW *Principles* III: 795). In einer späteren Stelle seiner *Principles* kommt Mill abermals auf den Betrieb aus §2 zu sprechen. Dieser unternahm vergeblich den Versuch, das Gleichheitsprinzip in seiner Belegschaft zu etablieren und fiel stattdessen auf eine Form der Akkordarbeit zurück. Wie wir wissen, gab Mill dem seine Zustimmung. Doch betont er nun, bei der Einführung der Akkordarbeit handle es sich nicht um eine dauerhafte

Des Weiteren finden wir Hinweise darauf, dass die Idee der Unparteilichkeit bzw. des Egalitarismus zum Ideal der utilitaristischen Moral gehören soll. Mill sagt geradeheraus, die einzige angemessene Form des menschlichen Miteinanders sei die, das Wohl aller Beteiligten zu achten und dieses unparteilich zu gewichten.<sup>82</sup> In einer sich verbessernden Gesellschaft (*advancing society*) werden Menschen einander nur noch auf Augenhöhe begegnen wollen und Hierarchisierungen ablehnen.<sup>83</sup> Sie werden einander nicht mehr als Rivalen betrachten, die sie zur Wahrung ihres eigenen Wohls niederringen müssen, sondern sie werden einander als Ebenbürtige würdigen. Mill nimmt wohl weiterhin an, dass dies einen politischen oder sozialen Egalitarismus begünstigt, soll heißen, staatliche Institutionen fördert, die die gesellschaftlichen Stellungen zwischen den Bürgern angleichen. So plädiert er dafür, Institutionen danach zu beurteilen, ob sie Gleichheit zwischen den Bürgern fördern oder nicht; sollen politische und soziale Bestrebungen Ungleichheiten den Weg ebnen, gehörten diese verurteilt.<sup>84</sup> Auch hier gerät seine Idealvorstellung mit den Realitäten der niedrigeren Prinzipien in Konflikt. Mit seiner Unterscheidung zwischen Beschützern und zu Beschützenden gehören diese Machtgefälle zum Wesenskern des Anrechtsprinzips und auch im Leistungsprinzip lassen sich solche Ungleichheiten nicht vermeiden.<sup>85</sup>

Neben sozialer Eintracht und Gleichheit können wir ebenfalls noch Altruismus zu den bedeutenden Gütern hinzurechnen, welche Mill im Utilitarismus zu erkennen glaubt und in sozialistischen Arrangements am ehesten realisiert sieht. Kurer vertritt die Auffassung, in Mills Vorstellung sei moralischer Fortschritt letzten Endes eine Entwicklung hin zu mehr Altruismus.<sup>86</sup> „Altruismus“ verstanden als das Bedürfnis oder Selbstverständnis, anderen auch auf eigene Kosten hin Gutes tun zu wollen. Charakteristisch für niedrigere Prinzipien ist die Ausrichtung

---

Maßnahme und sie sei in diesem Kontext nur deshalb ratsam, weil der soziale Entwicklungsstand der Arbeiter zurzeit nichts anderes zuließe (siehe *CW Principles* III: 783n). In einem späteren Werk, den *Chapters on Socialism*, diskutiert er mögliche Alternativen zur Akkordarbeit, die die gegenwärtigen egoistischen Tendenzen der Menschen berücksichtigen (siehe *CW Socialism* V: 743). Kurer (1991: 227-228) gibt weitere Erklärungen, warum Mill im Gegensatz zu anderen Sozialisten glaubt, Wettbewerb und Assoziationen seien miteinander vereinbar.

82 „Now, society between human beings, except in the relation of master and slave, is manifestly impossible on any other footing than that the interests of all are to be consulted. Society between equals can only exist on the understanding that the interests of all are to be regarded equally.“ *CW Utilitarianism* X: 231. In der gleichen Abwägung von Interessen erkennt Mill den Wesenskern der utilitaristischen Moral: „[E]qual amounts of happiness are equally desirable, whether felt by the same or by different persons. This [...] is not a presupposition; not a premise needful to support the principle of utility, but the very principle itself.“ *CW Utilitarianism* X: 258n.

83 „But the true virtue of human beings is fitness to live together as equals; claiming nothing for themselves but what they as freely concede to every one else; regarding command of any kind as an exceptional necessity, and in all cases a temporary one; and preferring, whenever possible, the society of those with whom leading and following can be alternate and reciprocal.“ *CW Subjection* XXI: 294.

84 „We hold with Bentham, that equality, though not the sole end, is one of the ends of good social arrangements; and that a system of institutions which does not make the scale turn in favour of equality, whenever this can be done without impairing the security of the property which is the product and reward of personal exertion, is essentially a bad government—a government for the few, to the injury of the many.“ *CW Vindication of the French Revolution* XX: 354. Auch wenn er Gleichheit für erstrebenswert hält, geht er davon aus, dass wir von ihr abweichen dürfen, wenn wir manchen Menschen Gutes tun können, ohne zugleich andere schlechter zu stellen (siehe *CW Principles* III: 980).

85 „That all should start on perfectly equal terms, is inconsistent with any law of private property.“ *CW Principles* II: 207. „The inequalities of property which arise from unequal industry, frugality, perseverance, talents, and to a certain extent even opportunities, are inseparable from the principle of private property, and if we accept the principle, we must bear with these consequences of it.“ *CW Principles* II: 225.

86 Siehe Kurer 1991: 11-12.

menschlichen Lebens auf die Anhäufung materiellen Wohlstandes als das einzig angemessene Mittel, um die eigenen Interessen zu befriedigen. Durch ihren Fokus auf „den Götzen der Produktion“ (*ideal of production*) verlieren die Menschen aus den Augen, was wirklich zählt und wie es ihnen gelingen kann, ein glückliches Leben zu führen.<sup>87</sup> In sozialistischen Gemeinden oder Betrieben sind die beiden Fragen „Was soll/kann ich der Gesellschaft geben?“ und „Was bekomme ich von ihr (zurück)?“ voneinander getrennt. Die Motivation, die eigene Arbeit pflichtbewusst zu erledigen, ist nicht länger die erwartete finanzielle Kompensation für die erbrachten Mühen, sondern die Aussicht, seinen Mitmenschen etwas Gutes tun zu können. Für Menschen mit einem entsprechenden altruistischen Charakter, stellt die Dankbarkeit anderer bereits eine ausreichende Entlohnung dar und sie werden nicht darauf beharren, mehr als das für sie Nötige zu bekommen.<sup>88</sup> Das gemeinschaftlich Produzierte soll innerhalb der jeweiligen Gemeinden unter allen Mitgliedern fair aufgeteilt werden.<sup>89</sup>

---

87 „[The commercial spirit] necessarily occupies every man’s time & thoughts for the greater part of his life, naturally acquires an ascendancy over his mind disproportionate to its real importance; & when the pursuit of wealth, in a degree greater than is required for comfortable subsistence, – an occupation which concerns only a man himself & his family, – becomes the main object of his life, it almost invariably happens that his sympathies & feelings of interest become incapable of going much beyond himself & his family.“ *CW Letter to d’Eichthal XII*: 31-32. Mill hält die Multiplikation von Arbeit ohne gute Gründe für ein großes Übel seiner Epoche (siehe *CW Negro Question XXI*: 90). Arbeit beraubt uns immer unserer Zeit und Kraft, die wir in andere, wichtigere Dinge investieren könnten, wie etwa soziale Verbesserungen, Selbstkultivierung oder in Verbesserungen der „Arts of Living“ (siehe *CW Principles III*: 756). Deshalb sollten wir technologische Entwicklungen begrüßen, die es erlauben, unsere Arbeitszeiten immer weiter zu verkürzen (*CW Principles II*: 106). Im Gegensatz zu vielen seiner konservativen Zeitgenossen, möchte Mill daher ein Loblied auf die Muße oder die Freizeit und nicht eines auf die Arbeit singen (siehe *CW Negro Question XXI*: 91).

88 „What M. Comte really means is that we should regard working for the benefit of others as a good in itself; that we should desire it for its own sake, and not for the sake of remuneration, which cannot justly be claimed for doing what we like: that the proper return for a service to society is the gratitude of society: and that the moral claim of any one in regard to the provision for his personal wants, is not a question of quid pro quo in respect to his co-operation, but of how much the circumstances of society permit to be assigned to him, consistently with the just claims of others. To this opinion we entirely subscribe. The rough method of settling the labourer’s share of the produce, the competition of the market, may represent a practical necessity, but certainly not a moral ideal. Its defence is, that civilization has not hitherto been equal to organizing anything better than this first rude approach to an equitable distribution.“ *CW Comte X*: 340-341.

89 „[W]e [...] looked forward to a time [...] when the division of the produce of labour, instead of being dependent as in so great a degree it is, on the accident of birth, should be made by concert, on an acknowledged principle of justice, and when it should no longer either be, or be thought to be, impossible for human beings to exert themselves strenuously for benefits which were not to be exclusively their own, but to be shared with the society they belong to.“ *CW Autobiography I*: 239. Robson (1968: 247) glaubt ebenfalls, Parallelen zwischen Mills Utilitarismus und den Idealen des Sozialismus erkennen zu können: „The ideal socialist morality, voluntarily followed, is ultimately identical with the utilitarian morality, for self-denying service is the end of each [...]. Each should labour for all without thought of personal gain over others, for the good of the whole is the supreme end.“ Ähnliches sagt auch Claeys (1987: 123, 136-137). Riley (1996: 41, 68-69; 1998: 325) meint dagegen, Mill habe sich ganz bewusst einer solchen Meinung enthalten wollen und es offengelassen, ob nun eine kapitalistische oder sozialistische Ordnung besser zu seinen Vorstellungen passe. (Miller (2011: 158, 166) geht noch einen Schritt weiter und argumentiert, nur der Kapitalismus und dessen Leistungsprinzip habe Mills Zuspruch erhalten.) Riley hat womöglich eine der folgenden Textstellen im Sinn, wenn er Mill diese Auffassung zuschreibt: „We are too ignorant either of what individual agency in its best form, or Socialism in its best form, can accomplish, to be qualified to decide which of the two will be the ultimate form of society.“ *CW Principles II*: 208. In einem Brief an Harriet Taylor Mill verleiht er ebenfalls seinen Bedenken Ausdruck, uns mangle es zurzeit noch an der nötigen Erfahrung, um abschätzen zu können, welches System geeigneter für uns Menschen sein wird: „In the new matter one of the sentences you [Harriet Taylor Mill] have cancelled is a favourite of mine, viz, ‘It is probable that this will finally depend upon considerations not to be measured by the coarse standard which in the present state of human improvement is the only one that can be applied to it.’ what I meant was that whether individual agency or Socialism would be

Diese Idee moralischen Fortschritts könnte von uns wie folgt ausformuliert werden:

Wir sind moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  vorangeschritten, wenn (a) es uns gelungen ist, in der Zwischenzeit moralische Regeln zu implementieren, die uns näher an das Ideal der utilitaristischen Moral heranbrachten und (b) diese Regeln zugleich das Wohlergehen der von ihnen Betroffenen steigerten.

Letztendlich reicht es für Regeln nicht aus, bloß zusätzlichen Nutzen zu generieren. Die Implementierung des Leistungsprinzips anstelle des Gleichheitsprinzips war im Falle des eingangs beschriebenen Betriebs aufgrund seiner besseren Folgen aus utilitaristischer Sicht geboten, doch handelte es sich hierbei um keinen moralischen Fortschritt, da die Wahl der Menschen auf ein niedrig(er)es Prinzip fiel, das die Belegschaft vom utilitaristischen Ideal weiter wegführte. Ebenso wenig dürften wir von moralischen Verbesserungen sprechen, wäre das höhere Gleichheitsprinzip mit seinen absehbaren negativen Konsequenzen anstelle des Leistungsprinzips eingerichtet worden. Zwar hätten sich die Menschen dem Ideal weiter annähern können, doch nur unter der Voraussetzung, dass sich ihre Leben verschlechterten, und zwar in einem solchen Ausmaße, dass die Wahl aus utilitaristischer Sicht inakzeptabel wäre.

Damit eine Entwicklung mit dem Label „moralischer Fortschritt“ versehen werden darf, muss sich diese in die Richtung eines Ideals bewegen und diesem näherkommen, indem sie etwa mehr seiner Facetten verwirklicht. Es bleibt zunächst einmal aber offen, ob wir, wenn wir uns nur lange genug in seine Richtung bewegen, es auch verwirklicht sehen können. Sollte dies möglich sein, hätte moralischer Fortschritt einen Endpunkt. Glaubt Mill, wir seien in der Lage, moralische Verbesserungen zu einem Abschluss bringen zu können oder werden wir uns unserem Ziel nur annähern, ohne es je erreichen zu können?

---

best ultimately [...] will depend on the comparative attractions they will hold out to human beings with all their capacities, both individual and social, infinitely more developed than at present.“ zitiert in Hayek 1951: 135. Man kann Mills Aussagen entweder als Prognosen oder als Empfehlungen deuten. Mill war sicherlich zurückhaltend, eine Prognose abzugeben, welches System sich in der Zukunft tatsächlich durchsetzen wird. Andere Textstellen legen hingegen nahe, dass er in seinen Empfehlungen bestimmter ist und er es besser fände, wenn der Sozialismus das Duell für sich entscheiden könnte. In einem späteren Brief an Harriet Taylor Mill stellt Mill klar, dass sich sein Urteil, wir seien zurzeit nicht in der Lage, ein verlässliches Urteil zu fällen, lediglich auf die Allgemeinheit bezöge und er nicht leugnen möchte, dass einige Individuen, wie etwa seine Partnerin, einen solchen Weitblick besäßen (siehe Hayek 1951: 145). Harriet Taylor Mill kommt bekanntlich zum Urteil, der Sozialismus sei das passend(er)e System (siehe Jacobs 2002: 211-215). An anderer Stelle schreibt Mill: „[W]henver it ceases to be true that mankind, as a rule, prefer themselves to others, and those nearest to them to those more remote, from that moment Communism is not only practicable, but the only defensible form of society; and will, when that time arrives, be assuredly carried into effect.“ CW *Considerations* XIX: 404-405. Ebenfalls schreibt er: „For my own part, I am one of the strongest supporters of community of goods, when resulting from an entire unity of feeling in the owners, which makes all things common between them. But I have no relish for a community of goods resting on the doctrine, that what is mine is yours but what is yours is not mine; and I should prefer to decline entering into such a compact with any one, though I were myself the person to profit by it.“ CW *Subjection* XXI: 297. Wenn Mill tatsächlich als (eines der) Ideal(e) die Entwicklung der sympathischen Gefühle erkennt, dann scheint er ideologisch eher sozialistischen als kapitalistischen Systemen näherzustehen. Im weiteren Textverlauf werden noch andere Quellen genannt, die möglicherweise Mill als einen Sozialisten ausweisen (siehe McCabe 2021 für eine ausführliche Verteidigung der These, Mill sei ein Sozialist gewesen).

Explizite Aussagen darüber, ob wir uns moralischen Fortschritt als etwas vorstellen sollten, was einen endgültigen Abschluss finden kann oder nicht, lassen sich in Mills Texten nicht finden. Wenn nun aber moralischer Fortschritt, seiner Auffassung nach, in der Implementierung derjenigen moralischen Prinzipien besteht, die einem Ideal näherkommen und zur gleichen Zeit das Glück insgesamt fördern, dann scheinen manche Kommentare Mills naheulegen, dass wir es eher mit einem endlosen Prozess zu tun haben, ohne Aussicht auf einen Abschluss. So behauptet er etwa im Zusammenhang mit seiner Diskussion der Wichtigkeit sekundärer Prinzipien für den Utilitarismus, moralische Regeln gäben uns – wie alle anderen Bereiche der praktischen Künste – im Grunde endlose Freiräume für mögliche Verbesserungen, die wir Menschen als wandelbare Wesen nutzen könnten und auch nutzen müssten.<sup>90</sup> An anderer Stelle meint er, Regeln jedweder Art dürften von einem umsichtigen Menschen immer nur als provisorisch aufgefasst werden.<sup>91</sup> Wenn Mill in diesem Zusammenhang aber von der Verbesserung von Regeln oder zumindest von deren möglichen Wandelbarkeit spricht, meint er wohl zunächst nicht sehr viel mehr, als dass diese in der Theorie noch immer nützlicher gemacht werden können. Dennoch ist es schwer vorstellbar, dass wir nicht irgendwann eine Obergrenze erreichen müssen, an der wir durch eine Regeländerung keinen positiven Einfluss mehr auf das Wohlergehen nehmen können.

Alternativ könnten wir uns auch fragen, ob die von Mill beschriebenen Facetten des Ideals von der Art sind, dass sie sich im Grunde vollständig realisieren ließen. So greift er an einer Stelle den Einwand auf, das von ihm gezeichnete Bild moralischer Rücksichtnahme durch eine Erweiterung der sympathischen Gefühle der Menschen sei realitätsfern, eine Art Hirngespinnst, welches sich niemals umsetzen ließe. Wie ein paar Abschnitte zuvor erwähnt, schreibt Mill, in einer sich verbessernden Gesellschaft fingen die Menschen damit an, allen fühlenden Lebewesen gegenüber Rücksicht zu üben und deren Wohl unparteiisch zu gewichten. Skeptikern dieser Vision menschlichen Miteinanders hält er entgegen, es sei vorstellbar, den Utilitarismus als eine Religion zu lehren. Sollten Menschen von Kindheitstagen an und von früh bis spät vermittelt bekommen, dass sie das Wohlergehen ihrer Mitgeschöpfe wie ihr eigenes achten und fördern sollten, so ist er sich sicher, könnte diese Doktrin einen ganz ähnlichen Status erhalten, wie ihn etwa die christliche Religion vielerorts bereits inne hat.<sup>92</sup> Mit derselben Selbstverständlichkeit, mit der die Menschen zurzeit der christlichen Lehre folgten, täten sie nun den Vorgaben des Utilitarismus Genüge.<sup>93</sup> Mills

---

90 „The corollaries from the principle of utility, like the precepts of every practical art, admit of indefinite improvement, and, in a progressive state of the human mind, their improvement is perpetually going on.“ *CW Utilitarianism X*: 224.

91 „By a wise practitioner, therefore, rules of conduct will only be considered as provisional.“ *CW Logic VIII*: 946.

92 Mill glaubt, letzten Endes erfreuten sich die christlichen Religionen so großer Beliebtheit, da die Menschen mit ihnen aufwachsen (siehe *Religion X*: 408-413).

93 „If we now suppose this feeling of unity to be taught as a religion, and the whole force of education, of institutions, and of opinion, directed, as it once was in the case of religion, to make every person grow up from infancy surrounded on all sides both by the profession and by the practice of it. [...] I think it [Comte's *Système de Politique Positive*] has superabundantly shown the possibility of giving to the service of humanity, even without the aid of belief in a Providence, both the psychical power and the social efficacy of a religion; making it take hold of human life, and colour all thought, feeling, and action, in a manner of which the greatest ascendancy ever exercised by any religion may be but a type and foretaste.“ *CW Utilitarianism X*: 232.

Aussagen und Prognosen sind jedoch recht vage, weshalb es kaum möglich ist, ihm eine klare Position zuzuschreiben.

Mögliche Hinweise darauf, dass er sich moralische Verbesserungen als endlos vorstellt, finden wir unter Umständen in seiner Vorstellung sozialen Fortschritts, verstanden als die Überwindung und Verbesserung gesellschaftlicher Institutionen. Hier deutet Mill etwas klarer auf das Fehlen eines Endpunktes hin. In seiner Autobiographie gibt er seinen Lesern geradeheraus zu verstehen, alle Institutionen seien, in seinen und Harriet Taylor Mills Augen, letzten Endes bloß provisorisch, d.h. auf Abruf und nicht unumstößlich.<sup>94</sup> Deshalb möchte er sich eines Urteils darüber enthalten, wie unsere sozialen Institutionen in Zukunft im Detail auszusehen haben und wann sie sich am besten in die Tat umsetzen ließen.<sup>95</sup> Trotz seiner Bedenken sei er sich relativ sicher, dass ein „qualifizierter Sozialismus“ (*qualified socialism*) diejenige Form menschlichen Miteinanders ist, in dessen Richtung uns die derzeitigen Entwicklungen, soweit es sich erahnen lässt, glücklicherweise hintragen.<sup>96</sup> Mill selbst ist bereit, sich einen Sozialisten zu nennen.<sup>97</sup> Weiterhin sieht er in sozialistischen Utopien Wegweiser für mögliche Reformbestrebungen. Zwar spricht er einigen sozialistischen Projekten die Umsetzbarkeit ab, doch glaubt er, sie könnten uns als Prüfsteine für mögliche Veränderungen dienen. Die Schule der Saint Simonisten, so Mill, fordere von ihren Mitgliedern ein zu hohes Maß an moralischer Perfektion. Da ihre Ziele aber erstrebenswert seien, so fährt er fort, täten wir gut daran, unser Handeln nach ihnen auszurichten.<sup>98</sup> In seinen Worten sind sie der Nordstern, der uns auf unserer Reise Orientierung gibt. Dabei ist unerheblich, dass wir diesen niemals erreichen werden.<sup>99</sup> Ein klarer Endpunkt lässt sich im Kontext sozialen Fortschritts nicht finden.

Mills Zurückhaltung bei der Beantwortung der Frage, wie unsere zukünftigen Institutionen wohl aussehen werden und aussehen sollten, hat zuallererst epistemische Gründe. So gibt Mill zu verstehen, wir seien nicht in der Lage, vorauszusehen, welche Bedürfnisse und welche Vorstellungen eines guten Lebens Menschen in Zukunft entwickeln werden. Da sich unsere Institutionen aber gerade nach diesen auszurichten haben, können wir keine umfassende Skizze ihrer möglichen Gestalt anfertigen. Viele seiner Zeitgenossen kritisiert er, weil deren Konzeptionen menschlichen Miteinanders nicht auf die Wandelbarkeit des Menschen Rücksicht nehmen und

94 „[W]e [Harriet Taylor and John Stuart Mill] regarded all existing institutions and social arrangements as being (in a phrase I once heard from Austin) ‘merely provisional.’“ *CW Autobiography I*: 241.

95 „We [HTM and JSM] had not the presumption to suppose that we could already foresee, by what precise form of institutions these objects could most effectually be attained, or at how near or how distant a period they would become practicable“ *CW Autobiography I*: 239.

96 „[T]he only substantial changes of opinion that were yet to come, related to politics, and consisted, on the one hand, in a greater approximation, so far as regards the ultimate prospects of humanity, so a qualified Socialism.“ *CW Autobiography I*: 199.

97 „[O]ur ideal of ultimate improvement went far beyond Democracy, and would class us decidedly under the general designation of Socialists.“ *CW Autobiography I*: 239.

98 „A scheme impractical indeed – but differing from Owenism, and from every other Utopia we ever read of, in this, that the impracticality is only in degree, not in kind; and that while most other visionary projects for reforming society are not only impossible, but if possible, would be bad, this plan, if it could be realized, would be good. It is the true ideal of a perfect human society; the spirit of which will more and more pervade even the existing social institutions, as human beings become wiser and better; and which, like any other model of unattainable perfection, everybody is the better for aspiring to, although it be impossible to reach it. We may never get to the North Star, but there is much use in turning our faces towards it if we are journeying northwards.“ *CW Saint Simonism in London XXIII*: 678.

99 Die Funktion der Nordstern-Metapher wird von McCabe (2019) ausgiebig diskutiert.

Institutionen für in Beton gegossen halten.<sup>100</sup> Ihnen entgeht u.a., dass die Idee der Freiheit für immer mehr Menschen an Bedeutung gewinnt und in deren Leben eine ähnliche Wichtigkeit wie das Bedürfnis erlangt, ausreichend zu essen zu haben.<sup>101</sup> Derzeitige Institutionen werden dieser Idee aber nicht gerecht und werden sich auch deshalb ändern müssen. Menschliche Bedürfnisse sind wandelbar und wir sollten nicht erwarten, alle möglichen zukünftigen Entwicklungen antizipieren zu können. Menschliche Institutionen sollten mit den Entwicklungen der Menschen schritthalten und sich mit ihnen wandeln, sollte der Bedarf für einen Wandel bestehen. Zusätzlich zum epistemischen Vorbehalt könnte es wohl auch einen eher programmatischen Grund geben, der Mill davor zurückschrecken lässt, eine mögliche Skizze zukünftiger Institutionen zu detailgetreu anzufertigen. Seiner Auffassung nach, sollten evtl. jene Menschen über deren Gestalt bestimmen, die in ihnen und mit ihnen leben müssen. Vielleicht sollte es ihnen obliegen, sie nach ihren Bedürfnissen und Erwartungen zu formen.

Soziale Verbesserungen haben wohl für Mill keinen Endpunkt. Ließe sich sein Fehlen auch auf moralische Verbesserungen übertragen? Da er in einem Fortschrittsdiskurs fehlt, so ließe sich evtl. folgern, wird er wohl auch im anderen Diskurs fehlen. Um einen solchen Analogieschluss ziehen zu können, müssten sich aber beide Fortschrittsdiskurse ausreichend ähneln. Bedeutende Gemeinsamkeiten sucht man aber vergebens. Sozialer Fortschritt kennt keinen Endpunkt, da Institutionen wandelbar sein müssen, um den sich ändernden menschlichen Bedürfnissen gerecht werden zu können. Eine ähnliche Anforderung gibt es beim moralischen Ideal nicht. Dieses ist durch seinen Bezug aufs Nützlichkeitsprinzip robust und wird sich nicht ändern. Die Idee der Unparteilichkeit wird nicht irgendwann durch die der Parteilichkeit ersetzt werden und die Idee sozialer Eintracht wird nicht in Zukunft der Idee der Zwietracht Platz machen müssen. Das Ideal mit seinen Facetten bleibt dasselbe. Darüber hinaus dienen jene Facetten auch als Prüfsteine, um Institutionen und dergleichen einer moralischen Bewertung unterziehen zu können. Idealerweise sollten die Institutionen sich an jenen orientieren und sich ihnen annähern. Aus diesen Gründen darf in Zweifel gezogen werden, ob uns das Fehlen eines Endpunktes im Kontext sozialen Fortschritts bei der Frage weiterhilft, ob sich ein solcher auch im moralischen Fortschritt finden lässt.<sup>102</sup>

Mills Äußerungen erwecken den Eindruck, er glaube an die Existenz eines Ideals, dem wir uns im Zuge moralischen Fortschritts immer weiter annähern. Es ist jedoch nicht leicht, auszubuchstabieren, wie er sich dieses Ideal im Detail genau vorstellt. Soweit wir eine Einschätzung geben können, scheinen die Ideen der Unparteilichkeit, der sozialen Harmonie und

---

100 „[T]hey attempt to construct a permanent fabric out of transitory materials; that they take for granted the immutability of arrangements of society, many of which are in their nature fluctuating or progressive; and enunciate with as little qualification as if they were universal and absolute truths, propositions which are perhaps applicable to no state of society except the particular one in which the writer happened to live.“ *CW Martineau IV*: 225.

101 „After the means of subsistence are assured, the next in strength of the personal wants of human beings is liberty; and (unlike the physical wants, which as civilization advances become more moderate and more amenable to control) it increases instead of diminishing in intensity, as the intelligence and the moral faculties developed.“ *CW Principles II*: 208.

102 Hilfreicher wäre es, auf die anderen beiden Bereiche der Lebenskunst, der Klugheit und der Ästhetik, zu schauen und herauszufinden, ob diese so etwas wie einen Endpunkt kennen. Mill verliert über die Klugheit und die Ästhetik deutlich weniger Worte als über die Moral, weshalb wir hier auf keine Hilfe bei der Beantwortung unserer Frage hoffen können.

des Altruismus zu ihm zu gehören, wobei sie alle im engen Verhältnis zur Nützlichkeitsdoktrin stehen. Mills Konzeption moralischen Fortschritts hätte dann einen Endpunkt, wenn wir an einen Punkt gelangen könnten, an dem weitere moralische Verbesserungen nicht mehr vorstellbar sind. Es lassen sich keine eindeutigen textlichen Belege für die eine oder andere Lesart finden. Es scheint hier in Ordnung zu sein, sich eines Urteils darüber zu enthalten, ob Mills Konzeption moralischen Fortschritts nun einen Endpunkt kennt oder nicht. Im nächsten Kapitel werden wir jedoch nochmals darauf zu sprechen kommen, wenn es darum geht, die möglichen Implikationen des Paradoxes des moralischen Fortschritts auszuarbeiten.

§8. [*Moralischer Fortschritt als Veränderung des Einflussbereichs der Moral*] Bisher diskutierten wir den Fall, dass moralische Regeln für Fortschritte modifiziert werden. In Mills Texten wird aber auch angedeutet, dass sich moralische Verbesserungen wohl nicht in der Formulierung passender moralischer Regeln erschöpfen. In diesem Paragraphen wollen wir auf die eingangs erwähnte, inhaltlich aufschlussreichste Textstelle zu sprechen kommen, die noch am deutlichsten eine bestimmte Vorstellung moralischen Fortschritts vermittelt. Manchmal spricht Mill nämlich davon, den Bereich der Moral selbst umzugestalten und dessen Grenzen neu zu ziehen. Mitunter sollten wir uns angewöhnen, manche Fragen als moralisch zu betrachten, die wir zurzeit nicht als moralische Fragen verstehen, d.h., wir sollten sie als Fälle begreifen, die durch moralische Sanktionen geschützt werden sollten.

In seinem Aufsatz *Centralisation* kommt Mill u.a. auf die Auswirkungen materiellen Fortschritts zu sprechen. Wie er glaubt, beobachten zu können, weitet sich in dessen Zuge der Einflussbereich des Staates aus, soll heißen, der Staat übernimmt immer mehr Funktionen und erweitert so seine Verantwortlichkeiten. Ganz ähnlich soll es sich auch beim moralischen Fortschritt (*moral progress*) verhalten. In dessen Verlauf erweitern sich die ethischen Erwartungen, die wir an unsere Mitmenschen stellen. Unsere Sensibilitäten wandeln sich und wir beginnen, mehr Verhaltensweisen, die zuvor noch als moralisch neutral aufgefasst wurden, als legitime Gegenstände moralischer Verurteilungen anzusehen.<sup>103</sup> Eine ganz ähnliche Aussage findet sich auch in seinem Aufsatz zur Philosophie Comtes. Hier behauptet Mill, in einer sich verbessernden Gesellschaft (*improving society*) gewinne der Bereich moralischer Pflichten an Größe, sodass mehr und mehr Fragen als moralische Fragen aufgefasst werden.<sup>104</sup> Was früher etwa bloß als lobenswert galt, gilt nunmehr als verpflichtend. Im ersten Paragraphen haben wir kurz erwähnt, dass der Bereich der

---

103 „If material progress thus tends to enlarge instead of narrowing the province of the State, this, in our author’s opinion, is fully as true of moral progress. One of the surest results of improvement is to develop the conscience of society. The ethical requirements of mankind tend to increase. Acts which once seemed to them permissible or venial, they now feel prompted to repress; they are more sensitive to wrong, and require to extend the sphere, not only of social discountenance, but of prohibition and penalty.“ CW *Centralisation* XIX: 593.

104 „[W]ho avails himself of the advantages of society, leads others to expect from him all such positive good offices and disinterested services as the moral improvement attained by mankind has rendered customary, he deserves moral blame if, without just cause, he disappoints that expectation. Through this principle the domain of moral duty, in an improving society, is always widening. When what once was uncommon virtue becomes common virtue, it comes to be numbered among obligations, while a degree exceeding what has grown common, remains simply meritorious.“ CW *Comte* X: 338.

Moral einen bestimmten normativen Diskurs für Mill darstellt, die anderen normativen Diskurse bilden die der Ästhetik, des Noblen und Lobenswerten, und der Politik, des bloß Nützlichen. Zusammengenommen formen sie die Lebenskunst. Gemäß Mills Vorstellung moralischen Fortschritts sollten wir uns diesen womöglich auch als einen Prozess vorstellen, in dem die Moral den anderen beiden Bereichen gegenüber an Boden gutmacht und Felder in der Lebenskunst besetzt, die sie zuvor noch nicht besetzte. (In den hier wiedergegebenen Aussagen Mills wäre es die Ästhetik, die zugunsten der Moral mit Einbußen rechnen müsste.)

Hier sind jedoch noch einige Ergänzungen vonnöten: Auch wenn Mill eine Erweiterung des Bereichs der Moral begrüßt und uns sagt, wir sollten unsere Mitmenschen dazu ermutigen, sich einem höheren Standard anzunähern, spricht er sich entschieden gegen eine kopflose Erweiterung der Domäne der Moral aus.<sup>105</sup> So warnt er des Öfteren davor, diesen im Allgemeinen und den der Gerechtigkeit im Speziellen zu weit zu fassen. In seinem Aufsatz *Centralisation* weist er auch auf die Gefahr hin, es mit der Erweiterung übertreiben zu können.<sup>106</sup> Kurz vor dem zweiten genannten Textabschnitt zu Comte betont Mill, er halte es für nützlich, wenn weiterhin die unterschiedlichen Bereiche Bestand hätten und wir nicht damit aufhörten, lobenswerte Handlungen von gebotenen zu trennen. Der genaue Grenzverlauf müsse jedoch noch von der Ethik als Wissenschaft (*ethical science*) näher bestimmt werden.<sup>107</sup> Wir könnten noch weitere Passagen aus seinen Werken nennen: Mill tadelt etwa Bentham dafür, die anderen beiden Bereiche der Lebenskunst zugunsten der Moral vernachlässigt zu haben, auch wenn der letztere den wohl wichtigsten Bereich darstellen sollte.<sup>108</sup> Donner und Fumerton weisen darauf hin, dass eines der Hauptanliegen der beiden Mills in *On Liberty* das ist, uns davor zu warnen, nicht alle unsere Lebensbereiche in den Kreis moralischer Interventionen einzuschließen und wir uns davor hüten sollten, uns als eine Moralpolizei aufzuspielen. Mitunter ist es aus utilitaristischer Sicht am besten, sich moralischer Verurteilungen zu enthalten und nicht alles, was einem missfällt, als moralisch tadelnswert zu erachten.<sup>109</sup>

Mills Konzeption moralischen Fortschritts beinhaltet demnach wohl auch die Idee, den Bereich der Moral anzupassen und nicht nur, innerhalb dessen Grenzen Veränderungen vorzunehmen. Wir schreiten demnach ebenfalls moralisch voran, sollte die neue Grenze nach außen hin aus utilitaristischer Sicht besser sein als noch die alte.

---

105 „[T]here is an unlimited range of moral worth, up to the most exalted heroism, which should be fostered by every positive encouragement, though not converted into an obligation.“ CW *Comte* X: 339.

106 Siehe seine Bemerkungen in CW *Centralisation* XIX: 593-594.

107 „[B]etween the region of duty and that of sin there is an intermediate space, the region of positive worthiness. It is not good that persons should be bound, by other people’s opinion, to do everything that they would deserve praise for doing. There is a standard of altruism to which all should be required to come up, and a degree beyond it which is not obligatory, but meritorious. [...] What those limits are, it is the province of ethical science to determine.“ CW *Comte* X: 337.

108 „[Bentham’s error] is that of treating the moral view of actions and characters, which is unquestionably the first and most important mode of looking at them, as if it were the sole one: whereas it is only one of three, by all of which our sentiments towards the human being may be, ought to be, and without entirely crushing our own nature cannot but be, materially influenced. Every human action has three aspects: its moral aspect, or that of its right and wrong; its aesthetic aspect, or that of its beauty; its sympathetic aspect, or that of its loveableness.“ CW *Bentham* X: 112, siehe auch *Utilitarianism* X: 221 und *Logic* VIII: 951-952.

109 Siehe Donner und Fumerton 2011: 37. Sie selbst verweisen auf CW *Liberty* XVIII: 284.

§9. [*Konklusion und abschließende Bemerkungen*] In Mills Augen ist die Moral ein bestimmter Bereich der Lebenskunst. Moralischer Fortschritt besteht für ihn zum einen in der Anpassung dieses Bereichs, indem wir den moralischen Diskurs auf Kosten der anderen beiden Bereiche der Ästhetik und der Klugheit hin erweitern oder aber zu deren Gunsten verkleinern. Zum anderen besteht moralischer Fortschritt für ihn in der Adoption derjenigen moralischen Regeln, die (a) dem Wohlergehen insgesamt zuträglicher sind als die alten Regeln, die sie ersetzen sollen und (b) zugleich einem Ideal näherkommen. Ob moralischer Fortschritt einen Endpunkt hat oder nicht, hängt auch davon ab, ob dieses Ideal erreicht werden kann. Zwar lassen sich einige Aspekte jenes Ideals nennen und etwas ausbuchstabieren, doch sind Mills Aussagen letzten Endes wohl zu vage, als dass sie eine genaue Charakterisierung erlaubten. Demnach scheint es in Ordnung zu sein, sich eines Urteils darüber zu enthalten, ob moralische Verbesserungen einen Endpunkt erreichen können oder ob sie einen endlosen Prozess darstellen.

### **3. Kapitel: John Stuart und Harriet Taylor Mills Herausforderung: Das Paradox moralischen Fortschritts**

§1. [Einleitende Bemerkungen] John Stuart Mill und Harriet Taylor Mill erarbeiten gemeinsam in *On Liberty* eine Reihe von Argumenten, warum Redefreiheit wertvoll ist und von uns geschützt werden sollte. Jedoch laufen jene Argumente auf ein Paradox hinaus, das Paradox des moralischen Fortschritts,<sup>1</sup> welches, grob gesprochen, besagt, dass wir durch die Aneignung neuer moralischer Erkenntnisse eben jenen Prozess gefährden, der uns diesen Erkenntnisgewinn erst ermöglichte. Daher wird es mit jedem weiteren Schritt in die richtige Richtung schwerer und unwahrscheinlicher, weitere Erkenntnisse gewinnen zu können. In diesem Kapitel steht die Präsentation des Paradoxes und die Diskussion einiger seiner Implikationen im Vordergrund, wobei der Fokus auf zwei Gesprächsthemen liegen soll: Mitunter wird in der Sekundärliteratur die Idee, moralischer Fortschritt bestünde in einer Erweiterung unseres moralischen Kenntnisstandes, als die Standardauffassung moralischen Fortschritts präsentiert.<sup>2</sup> Hier gibt es zwei Spielarten. Gemäß der ersten

besteht moralischer Fortschritt in der Aneignung neuer moralischer Wahrheiten über die Zeit hinweg. Das bedeutet, wir haben uns moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  verbessert, wenn die Anzahl wahrer moralischer Überzeugungen zu  $t_1$  höher ist als noch zu  $t_0$ .

Gemäß der zweiten

besteht moralischer Fortschritt in der Aneignung neuen moralischen Wissens über die Zeit hinweg. Das bedeutet, wir haben uns moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  verbessert, wenn wir zu  $t_1$  über mehr moralisches Wissen verfügen als noch zu  $t_0$ .

Beide Auffassungen teilen ein kumulatives Bild der Aneignung neuer Erkenntnisse, wonach diese den alten einfach hinzugefügt werden und unser Erkenntnisstand dementsprechend stetig wächst.<sup>3</sup>

1 Der Name „Paradox des moralischen Fortschritts“ stammt von Christian Seidel (2015).

2 Kitcher meint, es handle sich um die Standardauffassung moralischen Fortschritts (siehe 2019: 147-148). Es gibt gute Gründe, anzunehmen, dass Ross (1939: 20) eine solche Auffassung vertrat. Er schreibt etwa: „We may feel doubt about many scientific doctrines which hold the field at any given moment. We may think that a new theory may for a time displace an older theory which was nearer to the truth. But we do not really doubt that, in the main, science progresses towards a truer and truer view of the nature of the physical universe. We do not seriously question that we are nearer the truth about the physical universe than were the Greeks, or the men of the Middle Ages, or indeed the men of any century previous to our own. Individual vagaries of opinion may for a time prevail, but there is going on all the time the steady work of men whose purpose is to discover the truth, and the truth there is to be discovered. It is only natural then that mankind should, though with many set-backs, progress in the main steadily towards truer views. The same is in a measure true of moral questions.“

3 Sarton (1948: 39-40) charakterisiert wissenschaftliche Erkenntnisgewinne wie folgt: „The making of knowledge [in the domain of science], unlike that of beauty [in the domain of art], is essentially a cumulative process. By the way, this is the reason why the history of science should be the leading thread in the history of civilization. Nothing that has been done or invented gets lost. Every contribution, great or small, is appreciated and classified. This cumulative process is so obvious that even very young men may be better informed and more learned than their most illustrious forerunners. As a matter of fact, they are standing on the shoulders of their predecessors, and so they have a chance to see further.“ In einer anderen Textstelle bemüht Sarton die Metapher eines Menschen, dessen Größe die gesammelten

Das Paradox lässt jedoch Zweifel an der Plausibilität dieser Konzeptionen moralischen Fortschritts aufkommen. So argumentieren die beiden Mills, dass aufrichtige Widerrede unverzichtbar für die Aneignung und Bewahrung neuer moralischer Wahrheiten und neuen moralischen Wissens ist und eine wachsende Uniformität diesen Prozess gefährdet. Ein Großteil des Kapitels beschäftigt sich mit der Darstellung und Diskussion dieser Idee. Im vorherigen Kapitel kam bereits zur Sprache, dass manche Textstellen in Mills Werken darauf hindeuten, dass seine Konzeption moralischen Fortschritts einen Endpunkt haben könnte, also die Möglichkeit zulässt, dass moralischer Fortschritt einen Punkt erreichen kann, an dem weitere Verbesserungen nicht mehr möglich sein werden und der Fortschrittsprozess sein Ende findet. In diesem Kapitel soll ebenfalls diskutiert werden, welchen Einfluss das Paradox auf Mills Vorstellung eines Endpunktes moralischer Verbesserungen haben könnte.

Das Kapitel ist wie folgt aufgebaut: Zunächst sehen wir uns an, weshalb das Paradox überhaupt erst entsteht. Dafür werden wir einen kurzen Blick auf die Verteidigung der Redefreiheit der beiden Mills werfen müssen (§2). Nachdem wir uns mit dem Paradox vertraut gemacht haben (§3), sollen die Lösungsvorschläge der Mills in den Blick genommen werden (§4). Ihnen gemeinsam ist der Versuch, ein kumulatives Bild moralischer Wahrheit oder moralischen Wissens zu wahren, demzufolge die Gesamtzahl wahrer Überzeugungen oder unser Wissen beständig wächst, da neue Erkenntnisse den alten einfach hinzugefügt werden. Diese Lösungsvorschläge sind jedoch aus unterschiedlichen Gründen unbefriedigend. Die beste Lösung aus Harriet Taylor und John Stuart Mills Sicht scheint trotz ihrer Vorschläge die Zurückweisung des kumulativen Bildes zu sein. Tatsächlich finden sich in ihren Texten Aussagen, die eine Alternative zu diesem Bild suggerieren (§5-6). Zum Schluss soll herausgearbeitet werden, welche Auswirkungen diese Überlegungen auf Mills Vorstellung eines Endpunktes haben (§7).

§2. [*Die Verteidigung der Redefreiheit durch die beiden Mills*] Das Paradox moralischen Fortschritts und dessen Herausforderung für die beiden hier vorgestellten Fortschrittskonzeptionen hat seinen Ursprung in der Vorstellung der beiden Mills, wie wir uns wahre Überzeugungen aneignen und diese nach ihrer Aneignung für uns nicht an Glaubwürdigkeit verlieren. Wahre Überzeugungen und Wissen – der Einfachheit halber, werden wir nur noch von ersteren reden – sind das Resultat von Diskursen, in denen Personen untereinander ungehindert und fair ihre Gedanken austauschen können. Die eigenen Überzeugungen müssen im ständigen Abgleich mit konkurrierenden Überzeugungen getestet werden, welche es uns erlauben, unsere ursprünglichen Meinungen zu verbessern und zu vervollständigen. Da dies nur unter der Voraussetzung möglich ist, die eigenen Gedanken frei äußern zu dürfen,<sup>4</sup> argumentieren die Mills für ein weitreichendes

---

wissenschaftlichen Erkenntnisse repräsentiert, und der im Zuge wissenschaftlichen Fortschritts immer weiter zu einem Riesen heranwächst (siehe Sarton 1937: 15-16).

4 „[T]he only way in which a human being can make some approach to knowing the whole of a subject, is by hearing what can be said about it by persons of every variety of opinion, and studying all modes in which it can be looked at by every character of mind. No wise man ever acquired his wisdom in any mode but this; nor is it in the nature of human intellect to become wise in any other manner. The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating it with those of others, so far from

Verbot, Meinungen aufgrund ihres Inhaltes zensieren zu dürfen.<sup>5</sup> Ihre Argumente sehen dabei wie folgt aus:

- Eine zensierte Auffassung könnte richtig sein. In diesem Fall verweigern wir unseren Mitmenschen, falsche Überzeugungen durch richtige ersetzen zu können.
- Selbst wenn die Meinung falsch sein sollte, wird uns mit ihrer Zensur die Möglichkeit genommen, unsere wahren Überzeugungen an ihr profilieren zu können. Wahre Meinungen laufen Gefahr, zu toten Dogmen zu verkommen, sollten sie sich nicht gegen andere Meinungen behaupten müssen.
- Eine zensierte Meinung könnte einen Teil der Wahrheit enthalten.<sup>6</sup>

Die Gefahren, eine wahre Überzeugung zu unterdrücken und dabei an den falschen festzuhalten, liegen auf der Hand. Nichtsdestotrotz verhalten sich Menschen häufig (unbewusst) fahrlässig, wie die Mills erörtern, indem sie alternative Meinungen von vornherein nicht ernst nehmen. Sie glauben, sie befänden sich grundsätzlich in einer guten Position, um über die Wahrheit einer Meinung urteilen zu können. Jedoch fehlt den Menschen generell ein Bewusstsein dafür, wie ihr Umfeld ihre Wahrnehmungen beeinflusst und wie dementsprechend unzuverlässig ihre ersten Urteile, denen sie für gewöhnlich ihr Vertrauen schenken, sein können.<sup>7</sup> Aufgrund des fragmentarischen und vorurteilsbehafteten Charakters unserer Auffassungen, sollten wir nicht davon ausgehen, auf uns allein gestellt verlässliche Urteile fällen zu können. Menschen, die dies

---

causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it: for, being cognisant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position against all gainsayers [...] he has a right to think his judgment better than that of any person, or any multitude, who have not gone through a similar process.“ *CW Liberty XVIII*: 232. Mill geht nicht davon aus, Pluralismus und Redefreiheit allein seien für den Gewinn neuer Wahrheiten ausreichend (siehe *CW Letter to Carlyle XII*: 153). Wahrheiten werden letzten Endes durch Argumente gewonnen, deren Regeln die Disziplin der Logik formuliert (siehe *CW Logic VII*: 4-6, 14, 208; *Letter to Carlyle XII*: 347; *Inaugural Address XXI*: 238-239; Rosen (2013: 32-36) bietet einen hilfreichen Kommentar an). Sollten die Menschen nicht in der Lage sein, Beweisführungen zu erkennen und zu bewerten, werden sie keine zuverlässigen Urteile fällen können.

5 Jedoch glauben Harriet Taylor und John Stuart Mill, dass wir die freie Meinungsäußerung dann einschränken dürfen, wenn wir damit Schäden von unseren Menschen abwenden können und sich eine solche Intervention aus utilitaristischer Sicht auszahlt (siehe *CW Liberty XVIII*: 224, 276, 292 und für eine Ausnahme von der Regel 295-296). Brink (2013: 176-180, 197-198) und Crisp (1997: 180-181) bieten hilfreiche Kommentare, wie wir das sogenannte Schädigungsprinzip (*harm principle*) genau verstehen sollten.

6 Siehe *CW Liberty XVIII*: 229 und 252. Es gibt noch mindestens einen weiteren Argumentationsstrang zur Verteidigung der Redefreiheit, der für uns in diesem Kapitel jedoch nicht weiter relevant ist. Eine Einschränkung unserer Redefreiheit schränkt ebenso den Gebrauch unserer rationalen Fähigkeiten ein. Diese sind jedoch ein wesentlicher Bestandteil unseres individuellen Glücks, wie Brink bemerkt: „This is because it is our capacities to deliberate about the appropriateness of desires and plans and to regulate our emotions, desires, and actions in accordance with these deliberations – our normative competence – that makes us responsible agents, or persons. Because it is these deliberative capacities that mark us as progressive beings, the most important ingredient in our happiness or well-being consists in the exercise of these deliberative capacities.“ Brink 2013: 155, siehe auch Skorupski 2006: 18.

7 „[I]n proportion to a man’s want of confidence in his own solitary judgment, does he usually repose, with implicit trust, on the infallibility of ‘the world’ in general. And the world, to each individual, means the part of it with which he comes in contact; his party, his sect, his church, his class of society: the man may be called, by comparison, almost liberal and large-minded to whom it means anything so comprehensive as his own country or his own age.“ *CW Liberty XVIII*: 230, siehe auch 236-7; *Elements of Logic XI*: 5 und *CW Inaugural Address XXI*: 226.

dennoch zu tun gedenken, nehmen (unbewusst) an, in ihren Urteilen unfehlbar zu sein.<sup>8</sup> Die Annahme der Unfehlbarkeit ist problematisch, da sie den paternalistischen Willen enthält, für andere Menschen die Entscheidung zu treffen, was sie hören dürfen.<sup>9</sup>

Angenommen, wir könnten mit absoluter Sicherheit sagen, dass eine Meinung nicht der Wahrheit entspricht, haben wir dann ausreichend gute Gründe, diese zu zensieren? Auch in diesem Fall halten die Mills eine Zensur für unzulässig. Wahre Auffassungen, so die beiden, laufen Gefahr, zu toten Dogmen zu verkommen, sollten sie ihren Wahrheitsanspruch nicht gegen konkurrierende Auffassungen verteidigen müssen.<sup>10</sup> Ein solcher Konflikt erlaubt es, dass wahre Auffassungen ihr Profil stärken und jene Vitalität wahren können, die ihre Anhänger ursprünglich von ihrer Wahrheit überzeugte.

Der Umstand, dass wir viele unserer Auffassungen von Autoritäten erhalten und es als ein Zeichen von Loyalität angesehen wird, diese unhinterfragt zu lassen, erschwert das Ganze. Angenommen, unsere Auffassungen sollten alle wahr sein, so ist noch immer die Art und Weise, wie wir unsere Auffassungen halten, zu verurteilen. Menschen, die zwar etwas Wahres glauben, aber nicht sagen können, warum sie das glauben, sind letzten Endes lediglich vorurteilsbehaftet. Fänden sie sich in einer Gesellschaft wieder, in der Gegenteiliges geglaubt wird, würden sie jene Meinungen mit derselben Inbrunst verteidigen.<sup>11</sup>

Die Fähigkeit, die eigenen Auffassungen gegenüber Mitmenschen verteidigen zu können, ist, laut den Mills, dasjenige Merkmal, welches genuines Wissen von bloßen Voreingenommenheiten unterscheidet. Menschen müssen sich über die Gründe im Klaren sein, die für ihre Meinungen sprechen. Ob wir uns dieser Gründe wirklich bewusst sind, hängt von unserer Vertrautheit mit konkurrierenden Auffassungen ab. Dabei ist für die Mills klar, wir können keine Position verteidigen, wenn wir kein Verständnis für die Gegenpositionen haben. Deren besten Argumente stammen ausnahmslos von aufrichtigen Verteidigern dieser Positionen. Solange wir nicht mit jenen Erwägungen vertraut sind, die die Menschen von ihrer Wahrheit überzeugten, können wir nicht davon ausgehen, ausreichend über das Thema nachgedacht zu haben, um ein verlässliches Urteil fällen zu können.<sup>12</sup>

---

8 „To refuse a hearing to an opinion, because they are sure that it is false, is to assume that their certainty is the same thing as absolute certainty. All silencing of discussion is an assumption of infallibility.“ *CW Liberty* XVIII: 229.

9 „[I]t is not the feeling sure of a doctrine (be it what it may) which I call an assumption of infallibility. It is the undertaking to decide that question for others, without allowing them to hear what can be said on the contrary side.“ *CW Liberty* XVIII: 234.

10 „However unwillingly a person who has a strong opinion may admit the possibility that his opinion may be false, he ought to be moved by the consideration that however true it may be, if it is not fully, frequently, and fearlessly discussed, it will be held as a dead dogma, not a living truth.“ *CW Liberty* XVIII: 243 und auch 247.

11 „He devolves upon his own world the responsibility of being in the right against the dissentient worlds of other people; and it never troubles him that mere accident has decided which of these numerous worlds is the object of his reliance, and that the same causes which make him a Churchman in London, would have made him a Buddhist or a Confucian in Peking.“ *CW Liberty* XVIII: 230, siehe auch 244.

12 „He who knows only his own side of the case, knows little of that. His reasons may be good, and no one may have been able to refute them. But if he is equally unable to refute the reasons on the opposite side; if he does not so much as know what they are, he has no ground for preferring either opinion. The rational position for him would be suspension of judgment, and unless he contents himself with that, he is either led by authority, or adopts, like the generality of the world, the side to which he feels most inclination.“ *CW Liberty* XVIII: 245.

Sollten wir in den Besitz wahrer Überzeugungen kommen, wird der freie Gedankenaustausch aber nicht an Bedeutung verlieren, denn ohne von Diskussionen profitieren zu können, werden die Menschen die ursprüngliche Bedeutung ihrer Meinungen vergessen. Diese hören auf, bestimmte Ideen zu vermitteln und verkommen zu hohlen Phrasen. Deren Anhänger mögen ihnen zwar ab und an Lippenbekenntnis zollen, doch wird es ihnen zunehmend schwerer fallen, ihren Inhalt wirklich ernst nehmen zu können. Besonders für moralische Auffassungen ist dies fatal, weil sie Menschen dazu inspirieren wollen, sich ihre Maßgaben zu Herzen zu nehmen.<sup>13</sup> Ideen, die ihre Überzeugungskraft verloren haben, stagnieren, werden nur schwerlich neue Anhänger finden und zu guter Letzt im Laufe der Zeit aus unserem Bewusstsein verschwinden. Dabei sind Meinungen mit starkem gesellschaftlichem Zuspruch besonders von dieser Entwicklung gefährdet. Ihre soziale Dominanz trägt dafür Sorge, dass ihre Anhänger keinen Bedarf erkennen, Argumente zu deren Verteidigung zu formulieren.

§3. [*Das Paradox des moralischen Fortschritts*] Da wir nun in ganz groben Zügen mit der Verteidigung der Redefreiheit von Harriet Taylor und John Stuart Mill vertraut sind, können wir deren Folgen für mögliche moralische Verbesserungen beschreiben. In Kombination mit der Annahme, moralischer Fortschritt bestünde in der Aneignung neuer moralischer Wahrheiten, scheinen die Überlegungen der beiden auf folgendes Paradox hinauszulaufen:

- (1) Moralischer Fortschritt besteht in der Akkumulation wahrer moralischer Überzeugungen, die wir nur unter der Voraussetzung erhalten und bewahren können, dass manche Menschen fehlerhafte Überzeugungen haben.
- (2) Daher ist moralischer Fortschritt nur dann möglich, sollte es Menschen mit falschen Überzeugungen geben.

Daraus scheint zu folgen:

- (3) Damit moralischer Fortschritt, die Akkumulation wahrer moralischer Überzeugungen, stattfinden kann, müssen manche Menschen an falschen Überzeugungen festhalten. Dabei

---

<sup>13</sup> So glauben Harriet Taylor und John Stuart Mill, dass das Christentum es nicht mehr vermag, seine Anhänger zu inspirieren: „All Christians believe that the blessed are the poor and humble, and those who are ill-used by the world; that it is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of heaven; that they should judge not, lest they be judged; that they should swear not at all; that they should love their neighbour as themselves; that if one take their cloak, they should give him their coat also; that they should take no thought for the morrow; that if they would be perfect, they should sell all that they have and give it to the poor. They are not insincere when they say that they believe these things. They do believe them, as people believe what they have always heard lauded and never discussed. But in the sense of that living belief which regulates conduct, they believe these doctrines just up to the point to which it is usual to act upon them. [...] The doctrines have no hold on ordinary believers—are not a power in their minds. They have an habitual respect for the sound of them, but no feeling which spreads from the words to the things signified, and forces the mind to take them in, and make them conform to the formula. Whenever conduct is concerned, they look round for Mr. A and B to direct them how far to go in obeying Christ.“ *CW Liberty XVIII*: 249.

ist aber zu erwarten, dass diese im Zuge des moralischen Fortschritts über die Zeit hinweg weniger werden.<sup>14</sup>

Gemäß diesem Bild moralischen Erkenntnisgewinns untergräbt moralischer Fortschritt eben jenen Prozess, der ihn überhaupt erst möglich macht. Versuche, moralische Verbesserungen zu fördern, werden zu mehr Uniformität führen, Pluralität reduzieren und in der Folge weitere Verbesserungen gefährden oder gar unmöglich machen. Das Problem könnten wir auch kürzer so ausdrücken: Moralischer Fortschritt, als Aneignung von moralischen Wahrheiten, scheitert letzten Endes an sich selbst.

Es ist nicht ganz einfach, sich im Detail auszumalen, wie dieses theoretische Paradox in der Praxis aussehen soll. Sicher ist jedoch, dass es eine Obergrenze an wahren Überzeugungen geben muss, die sich nicht überschreiten lässt. Womöglich wird es immer eine bestimmte konstante Ratio an Menschen geben, die richtig liegen und die sich irren. Auch wäre eine Art zyklischer Prozess denkbar. Wenn wir uns der Obergrenze wahrer Überzeugungen nähern, könnten die dominanten Meinungen an Zuspruch verlieren – evtl., weil sich ihr Verfall zu toten Dogmen kaum stoppen lässt, sobald sie eine gewisse soziale Vormachtstellung erreicht haben. Eine Zeit moralischen Fortschritts könnte dann von einer Zeit moralischen Rückschritts abgelöst werden, in der zumindest einige wahre Überzeugungen fallen gelassen werden. Dies könnte dann den Beginn einer Phase erneuter moralischer Verbesserungen markieren, usw. Schauen wir uns an, wie die Mills auf das Paradox reagieren.

§4. [*Rettung des kumulativen Bildes – Die Lösungsvorschläge der Mills für das Paradox*] Die Mills betonen die Notwendigkeit, dass sich Meinungen argumentativ gegeneinander behaupten müssen, um Wahrheiten erkennen und bewahren zu können. Dies scheint nur dann möglich, wenn Menschen aufrichtig geteilter Meinung sind. Um wahre Überzeugungen zu erlangen und zu wahren, wird es demnach immer Menschen geben müssen, die daneben liegen. John Stuart und Harriet Taylor Mill erkennen die paradoxe Schlussfolgerung und bieten Lösungen für sie an.<sup>15</sup>

Die beiden beginnen zunächst mit der Beobachtung, dass mit der Fortentwicklung der Menschheit ständig die Anzahl fest etablierter Überzeugungen wächst. Mehr noch: Wir sollten erkennen können, dass es eine Korrelation zwischen unserem Wohlbefinden auf der einen und der Anzahl eben jener gewonnenen Überzeugungen auf der anderen Seite gibt. Dabei gilt, je höher deren Zahl, desto besser geht es uns.<sup>16</sup> Wir sind uns aber mittlerweile der Instabilität dieser Situation bewusst. Der von ihnen beschriebene Trend verwehrt uns die Vorteile einer diversen Meinungslandschaft, die mitverantwortlich für unseren höheren Erkenntnisstand ist. Die Mills

---

14 Seidel (2015) fasst das Paradox wie folgt zusammen: „Boosting moral progress will increase conformity, which itself curbs moral progress.“

15 In der Sekundärliteratur wird das Problem nicht erwähnt. Die Ausnahmen bilden Himmelfarb (1974a: 31-32) und Seidel (2015).

16 „As mankind improve, the number of doctrines which are no longer disputed or doubted will be constantly on the increase: and the well-being of mankind may almost be measured by the number and gravity of the truths which have reached the point of being uncontested.“ *CW Liberty XVIII*: 250.

schlagen als Lösung vor, beim Verlust eines genuinen Meinungspluralismus diesen zu simulieren. Wenn sich keine Menschen mehr finden lassen, die eine vorherrschende Meinung aufrichtig hinterfragen, müssen deren Plätze mit gekonnten Denkern ersetzt werden, die abweichende Auffassungen mit einer ähnlichen Finesse zu verteidigen vermögen, wie man sie von tatsächlichen Dissidenten erwarten kann.<sup>17</sup> Die Mills gehen davon aus, mindestens zwei passende historische Modelle vorweisen zu können, mit denen eine erfolgreiche Simulation gelingen kann.<sup>18</sup> Zunächst wären dort die Sokratischen Dialoge, in denen Platon demonstriert, wie Konventionen effektiv hinterfragt werden können. Ihr Protagonist, Sokrates, verwickelt seine Mitmenschen in Gespräche und untersucht, ob diese tatsächliches Wissen besitzen oder lediglich nachplappern, was auch immer dem Zeitgeist entspricht, indem er sie darum bittet, Erklärungen und Rechtfertigungen für ihre Meinungen zu liefern. In den Augen von John Stuart und Harriet Taylor Mill handelt es sich hierbei um eine einfach umsetzbare Methode, Wissen zu testen und seinen Mitmenschen ein klareres Bild ihres tatsächlichen Erkenntnisstands vermitteln zu können. Auch die mittelalterliche Scholastik scheint uns eine mögliche Hilfe zu sein. Studenten waren dazu aufgefordert, die Argumente der Gegenseite genauso gut zu kennen wie die eigenen. Zwar war es historisch der Fall, dass die Studenten ihre Argumente allesamt von Autoritäten vorgegeben bekamen, doch könnten wir diesen Makel einfach beheben, indem wir Menschen dazu ermutigen, diese auf eigene Faust zu recherchieren und zu entwickeln. Das ursprüngliche mittelalterliche Modell wäre demnach nur ein grobes Gerüst, mit dessen Hilfe ein passendes Verfahren zum Ausgleich des Verlusts realer Diversität konstruiert werden könnte.

Die Mills fahren fort, beide Modelle dafür zu loben, den Menschen etwas anzubieten, was Formen modern(er) Erziehung vermissen lassen.<sup>19</sup> Bieten sie aber auch einen Ausweg aus dem Paradox? Gleich mehrere Gründe sollten uns stutzig machen. Zunächst einmal scheitern die Lösungsvorschläge an den eigenen Anforderungen der Mills. So bringen die beiden unmissverständlich die Notwendigkeit *aufrichtiger* Gegenrede zum Ausdruck. In ihren eigenen Worten ist es unzureichend, Gegenargumente aus zweiter Hand zu erfahren. Vielmehr müssen wir den Austausch mit tatsächlichen Vertretern konkurrierender Positionen suchen.<sup>20</sup> Anfangs waren die

---

17 „Where this advantage can no longer be had, I confess I should like to see the teachers of mankind endeavouring to provide a substitute for it; some contrivance for making the difficulties of the question as present to the learner’s consciousness, as if they were pressed upon him by a dissentient champion, eager for his conversion.“ CW *Liberty* XVIII: 251. An einer früheren Stelle klingt das ganz ähnlich: „So essential is this discipline to a real understanding of moral and human subjects, that if opponents of all important truths do not exist, it is indispensable to imagine them, and supply them with the strongest arguments which the most skilful devil’s advocate can conjure up.“ CW *Liberty* XVIII: 245.

18 Folgende Referenzen beziehen sich alle auf CW *Liberty* XVIII: 251.

19 John Stuart Mill lobt die platonischen Dialoge an mehreren Stellen seines Gesamtwerks für ihren didaktischen Mehrwert (siehe u.a. CW *Autobiography* I: 25; Grote’s Plato XI: 404-405, 406, 409-410; *Inaugural Address* XXI: 229-230). Über den Wert der sokratischen Methode für die Moral spricht er ausgiebig in einer sehr lesenswerten Buchrezension (siehe CW *Grote’s History of Greece [III]* XI: 309n-310n).

20 „The rational position for him would be suspension of judgment, and unless he contents himself with that, he is either led by authority, or adopts, like the generality of the world, the side to which he feels most inclination. Nor is it enough that he should hear the arguments of adversaries from his own teachers, presented as they state them, and accompanied by what they offer as refutations. That is not the way to do justice to the arguments, or bring them into real contact with his own mind. He must be able to hear them from persons who actually believe them; who defend them in earnest, and do their very utmost for them.“ CW *Liberty* XVIII: 245.

beiden noch darum besorgt, den Nachweis zu erbringen, dass reale Menschen mit realen Meinungsverschiedenheiten für Erkenntnisgewinne notwendig sind. Nun aber hat es den Anschein, wir könnten uns mit einem viel schwächeren (und uninteressanteren) Vorschlag zufriedengeben. Die Mills scheinen ihre skeptischen Bedenken, Menschen könnten sich nicht perfekt von ihren sozialen Einflüssen lossagen, zumindest teilweise überwunden zu haben.<sup>21</sup> Doch selbst, wenn wir den beiden ihren vermeintlichen Sinneswandel abkaufen und gewillt sind, über ihre widersprüchlichen Aussagen hinwegzusehen, gibt es noch weitere Schwierigkeiten für ihre Lösungsversuche. So ist es beispielsweise fraglich, ob Menschen psychologisch überhaupt dazu in der Lage sind, eine Idee nach bestem Wissen und Gewissen zu verteidigen, wenn sie diese für falsch halten. Wir alle leiden unter diversen Voreingenommenheiten, welche uns daran hindern, mögliche Kurzschlüsse in unserem Denken zu erkennen.<sup>22</sup> Wie in einem vorherigen Paragraphen bereits erwähnt, waren sich die Mills dessen auch bewusst.<sup>23</sup> Ihr Plädoyer, aufrichtige Gegenrede zu akzeptieren, war auch als ein Vorschlag gedacht, diese Voreingenommenheiten kontern zu können. Auch hier scheinen sie ihre eigenen Bedenken zu vergessen oder zu ignorieren. Viel schwerer wiegt jedoch, dass die gemachten Zugeständnisse diejenigen Argumente untergraben, die die Mills im zweiten und dritten Kapitel von *On Liberty* zur Verteidigung diverser Freiheiten anführen.<sup>24</sup> In diesen verteidigen sie die Notwendigkeit eines realen Pluralismus gegen reaktionäre Denkschulen, die sich für soziale Konformität stark machen. Die Abschwächung der ursprünglichen These kommt einem Zugeständnis an die Gegenseite gleich. Die beiden argumentieren, reale Diversität sei auch deshalb von großer Bedeutung, da sie mit bestimmten Vorteilen einhergehe, die Uniformität und falsche Diversität vermissen ließen. Sollten jene Vorteile trotz all ihrer Erwägungen auch auf anderen Wegen zugänglich sein, fiel ein Grund weg, realer Diversität Bedeutung beimessen zu müssen.<sup>25</sup>

21 Tatsächlich schreiben sie im Anschluss: „[N]o one’s opinions deserve the name of knowledge, except so far as he has either had forced upon him by others, or gone through of himself, the same mental process which would have been required of him in carrying on an active controversy with opponents.“ CW *Liberty* XVIII: 252. An einer Stelle klingt es gar so, als sei der einzige wirkliche Vorteil realer Diversität der, dass man sich die Mehrarbeit spart, die Argumente der Gegenseite formulieren zu müssen (siehe CW *Liberty* XVIII: 252). Gerade diese schwache Geltung der Redefreiheit scheinen sie aber in ihrer vorherigen Argumentation ausgeschlossen zu haben. Wir könnten auch noch andere Textstellen anführen, die die starke Geltung der Redefreiheit stützen. So glaubt etwa John Stuart Mill, der Verlust realer Diversität sei verantwortlich für den Niedergang einiger Hochkulturen. Diese begannen zu stagnieren und zu verfallen, weil es ihnen an echter Vielfalt mangelte und nicht, weil sie daran scheiterten, Vielfalt zu simulieren (siehe z.B. CW *Bentham* X: 108; *Liberty* XVIII: 273-274; *Considerations* XIX: 396; *Centralisation* XIX: 613).

22 Die Anzahl dieser Voreingenommenheiten ist erschreckend lang. Hier findet sich eine kompakte Übersichtsdarstellung: [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_cognitive\\_biases](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_cognitive_biases) (letzter Zugriff am 13.02.22).

23 Siehe das bereits zitierte CW *Liberty* XVIII: 230 und CW *Bentham* X: 90-91. In CW *Logic* VIII: 737-739 spricht Mill ausführlicher darüber.

24 Der Lösungsvorschlag, Standpunkte simulieren zu können, steht auch im Konflikt mit anderen Aussagen John Stuart Mills. So insistiert er etwa in einer seiner Reden im *House of Commons*, dass die Arbeiterklasse ihre eigenen Vertreter im Parlament benötigt. Versuche der höheren Klassen, für die Arbeiter zu sprechen und deren Interessen zu vertreten, werden sich mit absoluter Sicherheit als unzureichend herausstellen, da sie nicht mit deren Lebenswelten vertraut sind (siehe CW *Representation of the People* [2] XXVIII: 65-66).

25 Himmelfarb (1974a: 32) glaubt ein ganz anderes Problem beim Lösungsversuch erkannt zu haben. So wie sie die Mills versteht, beinhaltet die Zusage, Meinungen auf diese Art und Weise testen zu wollen, die Bereitschaft, die eigenen Mitmenschen hinter das Licht zu führen, sollte sich das als notwendig erweisen. Jedoch ist es nicht offensichtlich, warum wir in einem solchen Szenario dazu genötigt wären, einander zu täuschen. So wie es die Mills beschreiben, sind sich die beteiligten Parteien bereits darüber im Klaren, dass sie dieselben Auffassungen vertreten. Was sie in dieser Situation jedoch zu tun gedenken, ist, sich

§5. [Eine Mill'sche Alternative zum kumulativen Modell menschlicher Erkenntnis] Die Vorschläge der Mills zur Lösung des Paradoxes sind nicht überzeugend. Tatsächlich scheinen sie sogar ihre Verteidigung der Redefreiheit zu untergraben.<sup>26</sup> Welche Schlussfolgerungen sollten wir nun daraus ziehen? Zunächst bringt es die beiden anfangs erwähnten Konzeptionen moralischen Fortschritts in die Bredouille. Wenn die Anzahl unserer wahren Überzeugungen begrenzt ist und eine Annäherung an diesen Grenzwert womöglich sogar bereits etablierte Wahrheiten gefährdet, werden die meisten

---

auf ein Verfahren zu verständigen, das ihnen dabei hilft, neue Wahrheiten zu erlangen und alte zu wahren.

Himmelfarb (1974b: 32) denkt evtl. auch an das Paradox, wenn sie schreibt: „It was liberty, not truth, that society was charged with promoting; indeed, society was explicitly prohibited from promoting truth itself.“ Es scheint jedoch, dass wir uns mit dem Paradox auseinandersetzen müssen, weil wir den Auftrag haben, Wahrheiten zu erlangen und abzusichern. Wären wir lediglich an Freiheit(en) interessiert, wäre das Paradox kein Problem. Wie bereits in §2 erwähnt, werden die Mills gemeinhin so interpretiert, dass sie den instrumentellen Wert von Freiheit(en) betonen, um Wahrheiten zu erlangen und zu wahren. Himmelfarb stellt in ihrer Interpretation die Argumentationslinie auf den Kopf.

26 Für die Mills ist die Redefreiheit lediglich eine von vielen Freiheiten, die sie als schützenswert betrachten. Neben ihr verteidigen sie in ihrem Werk *On Liberty* auch die Freiheit, das eigene Leben nach den eigenen Vorstellungen gestalten zu dürfen und die Freiheit der Assoziation (siehe *CW Liberty XVIII*: 225-227). Dabei gehen sie davon aus, dass sich die Erwägungen, die für die Redefreiheit sprechen, auch auf die anderen Formen schützenswerter Freiheiten übertragen lassen. Wenn nun die Verteidigung der Redefreiheit auf ein Paradox hinausläuft, scheint es nicht allzu abwegig zu vermuten, dass die Verteidigungen der anderen Freiheiten mit einem ganz ähnlichen Problem zu kämpfen haben.

Tatsächlich scheint das Paradox in einer etwas anderen Form auch im Kontext der Evolution kapitalistischer Betriebe hin zu sozialistischen Betrieben wieder aufzutreten. Hier jedoch finden sich keine Hinweise, dass sich John Stuart Mill über dessen Auftreten im Klaren war. Die derzeitige Entwicklung der Arbeiterklasse, ihre steigende Wertschätzung für Freiheit und Gleichheit, so Mill, begünstigt einen Wechsel von einem kapitalistischen zu einem sozialistischen System (siehe *CW Principles III*: 758-794). Der Sozialismus selbst schränkt jedoch Freiheit(en) ein, indem er Uniformität einfordert oder diese zumindest stark begünstigt (siehe *CW Principles II*: 209; *Socialism V*: 745-746; *Liberty XVIII*: 274-275). Wie wir mittlerweile wissen, macht Uniformität (weitere) Fortschritte unmöglich. Daher scheint der Sozialismus eben jenen Prozess zu untergraben, der ihn überhaupt erst ermöglicht.

Evtl. wollen wir dem entgegen, dass Mill lediglich den philosophischen Sozialismus (*philosophical socialism*) nicht aber den revolutionären Sozialismus (*revolutionary socialism*) in Betracht zieht. Während der Letztgenannte zentralisiert ist und Menschen in Territorien der Größe von Nationalstaaten Vorgaben zu ihrer Lebensführung macht, ist der Erstgenannte dezentral und baut auf die freiwillige Bereitschaft der Arbeiter, sich den sozialistischen Experimenten anzuschließen, die maximal die Größe von Dorfgemeinden erreichen (siehe *CW Socialism V*: 737). Es mag zwar durchaus der Fall sein, dass sozialistische Gemeinden unter ihren Mitgliedern Uniformität einfordern müssen. Dennoch wäre diese innergemeinschaftliche Uniformität nicht so problematisch, wie man zuerst denken könnte, weil es noch andere sozialistische Gemeinden gäbe, die sich voneinander unterscheiden. Jedoch übersieht diese Erwiderung, dass sich jene Gemeinden auf die gleichen moralischen und intellektuellen Fähigkeiten ihrer Mitglieder stützen müssen, um überleben zu können. Die Unterschiede zwischen den Gemeinden werden deshalb kaum größer ausfallen als die innerhalb der Gemeinden (siehe *CW Autobiography I*: 241; *Socialism V*: 740, 745, 746). Pluralismus ist nicht nur notwendig, um Verbesserungen zu erzielen, sondern auch um diese abzusichern. Unhinterfragte Meinungen verkommen zu toten Dogmen. Womöglich sehen sich sozialistische Gemeinden ebenfalls dieser Gefahr ausgesetzt und wären damit inhärent instabil. Mill betont zwar, er sei sich der Gefahr von Intoleranz, Dogmatismus und Uniformität auch im Kapitalismus bewusst, doch glaube er, die Gefahr sei im Sozialismus noch größer (siehe *CW Principles II*: 209; *Socialism V*: 745-746). Ein Verteidiger des Sozialismus – wie etwa Mill (siehe u.a. McCabe 2021; Claeys 1987; kontra Miller 2011; Capaldi 2004; Reeves 2007; Ekel und Tollison 1976) – könnte jene Tendenzen sozialistischer Systeme bedauern, aber zeitgleich darauf aufmerksam machen, dass die Gefahr (im Gegensatz zum im Text beschriebenen Paradox) aus zwei Gründen wohl nicht so gravierend sein wird: Erstens ist es nicht abwegig, davon auszugehen, dass es weiterhin auch noch kapitalistische Betriebe geben wird, die mit den sozialistischen konkurrieren. Auf diese Weise wäre weiterhin Diversität gewährleistet. Zweitens selbst wenn alle Betriebe sozialistisch werden sollten, umfasst die ökonomische Sphäre nicht alle unsere sozialen Beziehungen. Sozialistische Betriebe sind eben auch nur das: Betriebe. Es gäbe auch weiterhin Menschen, die außerhalb von ihnen arbeiteten und

Menschen an der Plausibilität dieser Konzeptionen zweifeln wollen. Zudem erscheint es merkwürdig, eine Fortschrittskonzeption verteidigen zu wollen, die es für essenziell hält, dass manche Menschen nicht moralisch fortschreiten, während es andere tun. Aber auch für den Fall, dass wir moralischen Fortschritt nicht als die Anhäufung moralischer Wahrheiten verstehen wollen, hat der Umstand, dass wir diese nur begrenzt ansammeln können, womöglich auch Konsequenzen für alternative Konzeptionen, die uns plausibler erscheinen. Dies werden wir im nächsten Paragraphen thematisieren.

Harriet Taylors und John Stuart Mills Überlegungen werfen ein schlechtes Licht auf das kumulative Standardbild der Aneignung von Erkenntnissen. Angenommen, wir versuchten dem Paradox dadurch zu entgehen, indem wir das Standardbild fallen lassen, mit welcher Alternative sollten wir es ersetzen? Einige Seiten nach ihren Lösungsvorschlägen in *On Liberty*, in ihrer Diskussion, inwieweit viele unserer Überzeugungen nur halbe Wahrheiten einfangen, scheinen die Mills zwischen den Zeilen eine solche Alternative zu präsentieren. Sie schreiben:

Even progress, which ought to superadd, for the most part only substitutes, one partial and incomplete truth for another; improvement consisting chiefly in this, that the new fragment of truth is more wanted, more adapted to the needs of the time, than that which it displaces.<sup>27</sup>

Gemäß der alten kumulativen Standardauffassung fügen wir über die Zeit hinweg neue Wahrheiten den alten hinzu. Dementsprechend werden wir davon ausgehen können, zu einem späteren Zeitpunkt über mehr Wahrheiten zu verfügen als zu einem früheren. Wir können uns das Ganze auch so denken: Jede gewonnene Wahrheit wird in einer Enzyklopädie festgehalten und mit jedem vervollständigtem Band wird ein neuer gestartet. Auf diese Weise werden im Laufe der Zeit immer mehr Regale in unserer Bibliothek gefüllt. Gemäß der alternativen Sichtweise der Mills sollen wir diesen Prozess nicht als einen des bloßen Hinzufügens neuer Erkenntnisse verstehen (*to superadd*), sondern als einen des Ersetzens (*to substitute*). Hier werden wir, sobald wir eine bestimmte Anzahl an Bänden erreicht haben, für jede neu gewonnene Wahrheit eine alte herausstreichen oder aber alte Bände zugunsten neuerer Exemplare aus unserer Bibliothek entfernen. So bleibt die Zahl der Bände gleich, auch wenn sich deren Inhalte im Laufe der Zeit wandeln mögen.<sup>28</sup> Warum aber sollten wir

sich deren Einfluss entziehen könnten.

Christian Seidel wies mich darauf hin, dass beide Paradoxe unterschiedliche Dynamiken haben. Im ursprünglichen Paradox ist Diversität intrinsisch motiviert, die Probleme treten in der Folge der Entwicklung auf und werden mit der Zunahme von Uniformität stärker. Im hier beschriebenen Paradox scheint das nicht der Fall zu sein. Deshalb wirft das erste Paradox tiefgreifendere Probleme auf.

27 *CW Liberty* XVIII: 252-253. In einer früheren Schrift scheint Mill das kumulative Bild noch zu verteidigen: „I am far from denying, that, besides getting rid of error, we are also continually enlarging the stock of positive truth. In physical science and art, this is too manifest to be called in question; and in the moral and social sciences, I believe it to be as undeniably true. The wisest men in every age generally surpass in wisdom the wisest of any preceding age, because the wisest men possess and profit by the constantly increasing accumulation of the ideas of all ages.“ *CW Spirit of the Age* [1] XXII: 234.

28 Die Mills machen hier keinen Vorschlag, wie die Entwicklung unseres Wissens aussehen sollte. Stattdessen zeichnen sie ein Bild dessen tatsächlicher Entwicklung. Wie aus der zitierten Textstelle hervorgeht, sollte Fortschritt idealerweise neue Einsichten den alten hinzufügen („ought to superadd“), doch tut er das in der Praxis nicht. John Stuart Mill schreibt an anderer Stelle, Wissensverluste seien nichts Ungewöhnliches und gehörten wie Wissensgewinne zu unserem Leben: „[E]very age is adding to the truths which it has received from its predecessors, but fail to see that a counter process of losing truths already possessed, is also constantly going on, and requiring the most sedulous attention to counteract it.“ *CW Logic* VIII: 685.

neue Wahrheiten nicht einfach den alten beifügen können, anstatt sie zu ersetzen oder zu überschreiben?

Die Mills geben uns keine unmissverständliche Antwort auf diese Frage, obwohl sie frei heraus anerkennen, dass das von ihnen gezeichnete Fortschrittsbild nicht der geläufigen Vorstellung entspricht, wie viele gemeinhin gerne über dieses Phänomen denken möchten. John Stuart Mill schreibt an anderer Stelle, manche unserer gewonnenen Erkenntnisse gingen im Laufe der Zeit verloren, da wir nicht in der Lage sind, ihnen allen gleichermaßen die notwendige Aufmerksamkeit zu schenken, die für ihren Erhalt erforderlich ist. Jene Auffassungen, die nicht mehr im Zentrum unseres Interesses stehen, verschwinden nach und nach aus unserem Gedächtnis.<sup>29</sup> Was aber ist entscheidend dafür, worauf sich unsere Aufmerksamkeit letzten Endes genau richtet? Nachdem sie ihr Bild vorgestellt haben, wie wir über die Entwicklung unserer Überzeugungen am besten denken sollten, machen die beiden Mills eine Reihe von Bemerkungen, die auf die folgende Erklärung hindeuten könnten:<sup>30</sup> Wenn wir den Versuch unternehmen, neue Wahrheiten in unser bestehendes Überzeugungssystem zu integrieren, tun wir das für gewöhnlich nicht, indem wir bloße einzelne Statements diesem hinzufügen, sondern komplexe Meinungen, die aus einer Vielzahl an Aussagen bestehen. Deren Integration hat für gewöhnlich die Desintegration einiger bereits akzeptierter Meinungen zum Preis. Vielleicht hilft es, an folgenden Fall zu denken: Werte wie persönliche Freiheit oder Individualität liegen besonders Liberalen am Herzen. Nehmen wir nun an, wir befänden uns in einer Zeit größerer sozialer Krisen. In solchen Krisenzeiten mag es durchaus der Fall sein, dass wir mit unserem vehementen Eintreten für Individualität vornehmlich Negatives bewirken werden. Oftmals sind die Mitglieder einer Gemeinschaft bei der Krisenbewältigung dazu angehalten, gemeinsam an einem Strang zu ziehen und die Betonung des Werts der Individualität wird es, aller Voraussicht nach, deutlich erschweren, menschliches Verhalten zielführend zu koordinieren. Solche Zeiten fordern von uns ein höheres Maß an sozialer Bindung, ein Wert, dem gemeinhin Konservative eine hohe Bedeutung zusprechen. Jedoch steht soziale Bindung in ihrem Überzeugungssystem im engen Zusammenhang mit anderen, nicht-liberalen Werten, wie etwa Hierarchien oder die angenommene Wichtigkeit, einer bestimmten Gruppe anzugehören. Die Integration der Idee der Wichtigkeit eines größeren sozialen Zusammenhalts in ein sehr liberales Überzeugungssystem könnte die Menschen dazu nötigen, auch andere konservative Werte mit aufzunehmen, die mit ihr gemeinhin assoziiert werden. Liberale müssten im Zuge dessen evtl. einige ihrer Überzeugungen abschwächen oder gar komplett verwerfen.

Diese Erklärung würde auch zu den letzten Bemerkungen der Mills im zitierten Textabschnitt passen. Dort sagen sie, ein neues Wahrheitsfragment finde dann Akzeptanz und ersetze ein altes, wenn das neue dringlicher gebraucht werde oder unter den jeweiligen Umständen relevanter sei. Im genannten Beispiel werden die Aussagen des Liberalismus nicht auf einmal weniger wahr, aber sie sind nicht so zweckdienlich wie die des Konservativismus. Welche Überzeugungen demnach Zuspruch erhalten, hat primär praktische Gründe.

---

29 „[I]t is natural and inevitable that in every age a certain portion of our recorded and traditional knowledge, not being continually suggested by the pursuits and inquiries with which mankind are at that time engrossed, should fall asleep, as it were, and fade from the memory.“ *CW Logic* VIII: 681-682.

30 Siehe *CW Liberty* XVIII: 253-254.

Evtl. möchten wir versuchen, an einer der anfangs beschriebenen Fortschrittskonzeptionen festzuhalten. Was das Paradox uns schlussendlich vor Augen führt, ist, dass es eine Obergrenze an Wahrheiten gibt, die wir irgendwann wohl erreichen werden. Nichtsdestotrotz scheint die Anhäufung von Wahrheiten so wichtig wie eh und je zu sein, nämlich aus praktischen Gründen. Unser Ziel sollte demnach sein, diejenigen Wahrheiten zu sammeln, die für uns zurzeit am brauchbarsten sind. Dennoch, sollte unsere Sorge tatsächlich letzten Endes primär praktischer Natur sein, müsste noch erklärt werden, warum wir Wahrheiten priorisieren wollen. Sollten auch solche Fälle womöglich seltener auftreten, scheinen ebenso falsche Überzeugungen ähnliche positive Effekte haben zu können und damit einen praktischen Mehrwert für uns zu besitzen. Eine gute Lüge kann mitunter genauso zweckdienlich sein wie eine Wahrheit und unter manchen Umständen mag sie sogar mehr Positives bewirken, etwa dann, wenn wir uns nicht dazu in der Lage sehen, eine komplexe Wahrheit angemessen zu kommunizieren, ohne dabei große Verwirrung und Unruhe zu stiften.

§6. [*Gefährdet das Paradox noch weitere Fortschrittskonzeptionen?*] Wie im vorherigen Paragraphen dargelegt, stellt das Paradox ein tiefgreifendes Problem für die Idee dar, moralischer Fortschritt bestehe in einer immer wachsenden Sammlung moralischer Wahrheiten. Womöglich sind aber auch andere Konzeptionen durch das Paradox gefährdet. Dem könnte so sein, wenn wir beispielsweise davon ausgehen, Wahrheit spiele eine bedeutende *instrumentelle* Rolle für moralische Verbesserungen, weshalb wir stets unser Bestes tun sollten, mehr und mehr von ihr in Erfahrung zu bringen. In ihrer extremsten Ausprägung könnte eine solche Konzeption einen direkten Zusammenhang zwischen wahren Überzeugungen und dem allgemeinen Wohlergehen ausmachen. Gemäß dieser Vorstellung würden deren Entwicklungen unvermeidlicherweise parallel verlaufen, weshalb eine Steigerung des Wohlergehens immer davon abhängt, ob wir in der Lage sind, uns weitere Wahrheiten zu erschließen. Dementsprechend könnte das Paradox auch ein Problem für andere Konzeptionen darstellen, auch dann, wenn sie das Sammeln von Wahrheiten nicht als konstitutiv für Fortschritte begreifen.

Manche Konzeptionen machen die Steigerung des Wohlergehens als ein wesentliches Merkmal moralischen Fortschritts aus. Demnach ist es ausgeschlossen, dass wir uns moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  verbesserten, wenn das Wohlergehen zu  $t_1$  nicht größer ist als es noch zu  $t_0$  war. Manche werden vielleicht argumentieren wollen, um eine weitere Steigerung von  $t_1$  zu  $t_2$  zu gewährleisten, müssten wir unser derzeitiges Wissen erweitern. Verweilen wir auf unserem derzeitigen Wissensstand, werden wir keine neuen Wege ausfindig machen können, um unsere Leben zu verbessern. Da das Paradox eine Obergrenze für unser Wissen demonstriert, werden wir an einen Punkt gelangen, an dem wir durch eigene Anstrengungen keine weitere Steigerung des Gesamtwohls mehr werden bewirken können.<sup>31</sup> Wie im vorherigen Kapitel dargelegt, gehört John Stuart Mill selbst zu denjenigen, die glauben, eine Steigerung des Wohlergehens sei für moralischen

---

<sup>31</sup> Es wäre immer möglich, dass Naturereignisse unser Wohlergehen beeinflussen können, im Positiven wie im Negativen. Der Einfachheit halber klammern wir solche Fälle aus.

Fortschritt notwendig. Wie wir gesehen haben, glauben er und Harriet Taylor Mill weiterhin auch daran, einen Zusammenhang zwischen unserem Wohlergehen auf der einen und der Anzahl generell anerkannter Meinungen auf der anderen Seite erkennen zu können. Wird John Stuart Mill demnach annehmen müssen, dass moralische Verbesserungen mit der Stagnation unseres Wissensstandes ebenfalls zum Erliegen kommen werden? Interessanterweise scheint Mill keine solchen skeptischen Schlussfolgerungen ziehen zu wollen, wonach unser Unvermögen, mehr und mehr Wahrheiten zusammenzutragen, ein stetes Wachstum unseres Wohlergehens gefährdet. Seiner Auffassung nach ist eine nicht-kumulative Theorie moralischer Wahrheit kompatibel mit einer kumulativen Theorie menschlichen Wohlergehens. Sein Bekenntnis zur Ersteren ist bereits im zitierten Textabschnitt belegt, taucht aber auch in seinem Bekenntnis zum Saint-Simonistischen Narrativ der Entwicklung unserer Überzeugungen erneut auf. Diesem zufolge, befinden wir uns als Gesellschaft immer in einem der folgenden zwei Zeiträume: Während einer organischen Phase (*organic period*) akzeptieren wir Menschen ein bestimmtes Überzeugungssystem, welches den Anspruch hat, alle relevanten Wahrheiten für uns zu beinhalten, darunter auch moralische. Innerhalb dieses Überzeugungssystems bewegen wir uns, bis wir ihm eines Tages entwachsen. Dies initiiert eine kritische Phase (*critical period*), in der das alte System von uns zurückgewiesen wird, ungeachtet dessen, dass wir uns zu diesem Zeitpunkt noch keinem neuen System verschrieben haben, das seinen Platz einnehmen könnte. Diese Phase ist geprägt von unserer Suche nach einem neuen, uns angemessen erscheinenden Überzeugungssystem. Die Akzeptanz eines neuen Systems markiert den Anfang einer neu beginnenden organischen Phase. Und so geht es immer weiter.<sup>32</sup> Seinen Glauben an ein kumulatives Bild der Entwicklung unseres Wohlergehens bringt Mill deutlich in seinem Werk *A System of Logic* zum Ausdruck. Dort schreibt er, er glaube, die Leben der Menschen verbesserten sich kontinuierlich und das menschliche Dasein werde im Laufe der Zeit mehr an Glück gewinnen.<sup>33</sup>

Mill glaubt demnach, die Evolution unserer Überzeugungen laufe nicht parallel zur Entwicklung unseres Wohlergehens oder spiegle in irgendeiner Form dessen generellen Trend wider. Der Zusammenbruch unseres bestehenden Überzeugungssystems führt nicht notwendigerweise zu Einbußen an unserem Wohlbefinden. Doch wie möchte Mill das erklären?

32 Mill fasst die Grundidee wie folgt zusammen: „I was greatly struck with the connected view which they [the Saint-Simonians] for the first time presented to me, of the natural order of human progress; and especially with their division of all history into organic periods and critical periods. During the organic periods (they said) mankind accept with firm conviction some positive creed, claiming jurisdiction over all their actions, and containing more or less of truth and adaptation to the needs of humanity. Under its influence they make all the progress compatible with the creed, and finally outgrow it; when a period follows of criticism and negation, in which mankind lose their old convictions without acquiring any new ones, of a general or authoritative character, except the conviction that the old are false.“ *CW Autobiography* I: 171, siehe auch 245-247, 259-260; *CW Letter to d'Eichthal* XII: 35-36 und seine Artikelreihe *Spirit of the Age*, die im Band XXII seiner gesammelten Werke enthalten ist. Capaldi (2004: 77-80) und Robson (1968: 76-80) sprechen ausführlicher über Mills Verhältnis zur Schule der Saint-Simonisten.

33 „It is my belief indeed that the general tendency is, and will continue to be, saving occasional and temporary exceptions, one of improvement; a tendency towards a better and happier state.“ *CW Logic* VIII: 913-914. Auch in einem Brief führt er aus, er glaube, die Zukunft halte eine Verbesserung der Leben der Menschen bereit, auch wenn er nicht davon ausgeht, diese sei in Stein gemeißelt: „I do not, as you seem to think, take a gloomy view of human prospects. Few persons look forward to the future career of humanity with more brilliant hopes than I do. I see, however, many perils ahead, which unless successfully avoided could blast these prospects.“ *CW Letter to Cummings* XV: 843.

Auch wenn wir eine strikte Parallelisierung für unplausibel hielten, ist es alles andere als augenscheinlich, warum es zu keinen (bedeutungsvollen) Verlusten kommen sollte. Auch hier verwehrt uns Mill eine direkte Antwort. Nichtsdestotrotz scheint etwa die folgende Erklärung in Einklang mit Mills grundsätzlichen Ideen zu stehen: Seiner Einschätzung nach sind etwa soziale Institutionen wesentlich robuster als Überzeugungen und werden nicht ohne Weiteres aufgegeben, sollten bestimmte Meinungen verworfen werden. Institutionen sind träger als Überzeugungen und deren Entwicklung geht dementsprechend nur sehr schleppend voran. In der Regel formen Menschen neue Meinungen, während sie ihre Leben noch in den Schatten alter Institutionen verbringen oder diese noch von ihnen geprägt sind. Worin sich die Menschen in  $t_1$  von jenen in  $t_0$  – abgesehen von ihrem Glückslevel – unterscheiden können, ist, dass in der Zwischenzeit soziale, politische oder kulturelle Strukturen für sie geschaffen wurden, die ihr Wohlergehen verbessert fördern und gegen mögliche Gefahren schützen. Es ist etwa vorstellbar, dass diese in der Zwischenzeit geschaffenen Institutionen ihnen eine (verbesserte) schulische Grundbildung garantieren oder ihnen (weitere) soziale und ökonomische Sicherheiten versprechen, die sich nachhaltig positiv auf deren Lebensqualität auswirken. Die Bereitstellung dieser Güter muss nicht notgedrungen an ein ganz bestimmtes Überzeugungssystem geknüpft sein. Demokratische Institutionen etwa können sowohl in liberalen als auch in konservativen Gesellschaften Rückhalt finden und haben eine längere Lebensspanne als Menschen mit ihren Meinungen. In seinen Texten spricht Mill immer wieder von tiefgreifenden sozialen Veränderungen, die sich nur schwer stoppen lassen und das Potenzial besitzen, die Leben der Menschen auf lange Sicht zu wandeln. So beschreibt er die Folgen des Fortgangs der Zivilisation (*advancing civilization*) wie folgt:

The most remarkable of those consequences of advancing civilization, which the state of the world is now forcing upon the attention of thinking minds, is this: that power passes more and more from individuals, and small knots of individuals, to masses: that the importance of the masses becomes constantly greater, that of individuals less. [...] There are two elements of importance and influence among mankind: the one is property; the other, powers and acquirements of mind. Both of these, in an early stage of civilization, are confined to a few persons. In the beginnings of society, the power of the masses does not exist; because property and intelligence have no existence beyond a very small portion of the community, and even if they had, those who possessed the smaller portions would be, from their incapacity of co-operation, unable to cope with those who possessed the larger.<sup>34</sup>

Mill verteidigt, was wir die *These des historischen Egalitarismus* (HE) nennen können, wonach unsere derzeitigen sozialen Entwicklungen auf eine zunehmende Egalisierung unserer Lebenswelten hinauslaufen. Durch die Diffusion von Eigentum und Wohlstand, sowie durch wachsende Bildungsmöglichkeiten für ärmere Menschen, werden alte Hierarchien nach und nach eingeebnet, die einst noch Privilegien unter den Menschen unterschiedlich stark verteilten. In der Folge werden (a) mehr Menschen mehr an Einfluss gewinnen und (b) alle Menschen werden in

---

<sup>34</sup> CW *Civilization* XVIII: 121. Ähnliche Aussagen findet man auch in CW *Principles* III: 766-767; *Duveyrier* XX: 297; *Tocqueville [1]* XVIII: 50; *Tocqueville [2]* XVIII: 162-163, 192; *Utilitarianism* X: 232. Mill erkennt in Tocqueville einen weiteren Vertreter dieser Position. Siehe für Tocquevilles Formulierung dieses Phänomens seine Einleitung in 1835/2003. Ein weiterer Utilitarist, der sich zu HE bekannte war Godwin (1793/2013: 468-470).

etwa gleich viel Einfluss besitzen. Neben der Angleichung innersozialer Machtverhältnisse, hat HE noch zahlreiche weitere Konsequenzen, die die Stabilität nützlicher Institutionen fördern, wie etwa die der Demokratie.<sup>35</sup> Dieser Prozess, so Mill, ist unaufhaltsam und dessen Konsequenzen sind zu robust, als dass wir einfach den bereits hinter uns liegenden Weg zurücklaufen könnten, vollkommen ungeachtet, welche Einstellungen wir ihm gegenüber einnehmen sollten. Uns bleibt lediglich überlassen, ob und wie wir ihn zu unseren Vorteilen zu nutzen gedenken.<sup>36</sup>

Institutionen könnten demnach unser Wohlergehen absichern, indem sie für uns eine Art Untergrenze ziehen, unter die wir nicht mehr (so leicht) fallen können. Man könnte sich das Ganze wie ein Baugerüst vorstellen, wie man es mitunter ganz ähnlich beim Bau von Gebäuden sieht. Sobald eine bestimmte Höhe oder Ebene erreicht ist, wird diese mit horizontalen Planken versehen, auf denen man sich sicher bewegen kann, um im nächsten Schritt von ihnen aus eine neue höhere Ebene in den Blick zu nehmen. Wenn man sich nicht gerade besonders dumm anstellt oder großes Pech hat, wird man bei einem Fehlversuch, dem Ganzen eine neue, höhere Ebene hinzuzufügen, lediglich auf die nächstniedrigere Planke fallen, nicht aber ganz nach unten auf den Erdboden. So ähnlich helfen uns Institutionen, das Wohlergehen insgesamt stetig wachsen zu lassen. Gute Institutionen bieten eine Grundsicherung, die unsere mögliche Fallhöhe verkleinert, eine Art Sicherheitsnetz, wenn man das so ausdrücken möchte. Das wäre zumindest eine Erklärung, die Mill

---

35 „The triumph of democracy, or, in other words, of the government of public opinion, does not depend upon the opinion of any individual or set of individuals that it ought to triumph, but upon the natural laws of the progress of wealth, upon the diffusion of reading, and the increase of the facilities of human intercourse.“ CW *Civilization* XVIII: 126-127. Mill begrüßt, dass HE aller Voraussicht nach Kooperationen zwischen Menschen fördern wird (siehe CW *Civilization* XVIII: 122; *Principles* III: 708, 769, 792-793; *Centralisation* XIX: 603-604); den Menschen werden bestimmte Tugenden vermittelt, wie man einander behandeln sollte (siehe CW *Subjection* XXI: 293-295, 325); insbesondere die Arbeiterklasse wird ihre Bestrebungen verstärken, ihre Unabhängigkeit und Freiheit(en) zu erweitern (siehe CW *Principles* II: 208-209); dadurch, dass die Menschen gleichrangiger werden, verlieren moralisch irrelevante Unterscheidungen an Bedeutung (siehe CW *Subjection* XXI: 272-273; *Utilitarianism* X: 257-259); gleichen sich die innergemeinschaftlichen Machtverhältnisse an, wird es unwahrscheinlicher, dass Despoten ungehindert ihre Mitmenschen malträrieren können (siehe CW *Principles* III: 943-944); die Idee, bestimmte Menschen hätten aufgrund ihres höheren sozialen Status ein Anrecht auf Privilegien, verliert an gesellschaftlichen Rückhalt (siehe CW *Civilization* XVIII: 147); HE schützt und erweitert unsere Sympathien (siehe CW *Utilitarianism* X: 231-232; *Tocqueville* [2] XVIII: 197; *Centralisation* XIX: 592). Dennoch erkennt Mill auch Gefahren: Menschen werden häufiger und tiefgreifender in die Leben anderer einzugreifen versuchen (siehe CW *Liberty* XVIII: 219-220, 284; *Principles* II: 209; *Chapters* V: 746); Menschen werden leichter in der Masse verloren gehen, da es schwerer für sie wird, sich von ihren Mitmenschen abzugrenzen (siehe CW *Civilization* XVIII: 126, 132; *Tocqueville* [2] XVIII: 181; *Liberty* XVIII: 270-273); HE kann auch einen korrumpierenden Einfluss auf die Bildung haben (siehe CW *Civilization* XVIII: 133-134); Menschen drohen an Unabhängigkeit einzubüßen und von anderen oder dem Staat abhängig(er) zu werden (siehe CW *Principles* II: 209; *Liberty* XVIII: 268-269); da sich die sozialen Umstände angleichen, wird Pluralität abnehmen, weshalb Menschen ähnliche Persönlichkeiten entwickeln (siehe CW *Liberty* XVIII: 274-275) und ein mögliches Interesse an größeren Projekten verlieren werden (siehe CW *Tocqueville* [2] XVIII: 186-188); Individualität und Exzentrizität werden an Anerkennung verlieren (siehe CW *Liberty* XVIII: 268-271); auch wenn eine egalitäre Gesellschaft die Tyrannei Einzelner verhindert, ist sie doch der Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit ausgesetzt (siehe CW *Principles* II: 209; III: 939; *Tocqueville* [2] XVIII: 177-179; *Liberty* XVIII: 219-221); und auch wenn HE eine Erweiterung des Wahlrechts begünstigt, droht diese einer immer weiter umsichgreifenden Mittelmäßigkeit Vorschub zu leisten (siehe CW *Considerations* XIX: 453, 473). Kuenzle und Schefczyk (2009: 32-35) sprechen ausgiebiger über den institutionellen und menschlichen Wandel im Zuge jener Entwicklung.

36 „Like other great powers of nature, the tendency [of HE], though it cannot be counteracted, may be guided to good. Man cannot turn back the rivers to their source; but it rests with himself whether they shall fertilize or lay waste his fields.“ CW *Tocqueville* [2] XVIII: 158; siehe auch CW *Civilization* XVIII: 127-128.

anbringen könnte.<sup>37</sup> Ich selbst bin mir aber keiner Textstelle bewusst, in der er ihr ausdrücklich seine Zustimmung gibt.

§7. [Die Auswirkungen des Paradoxes auf einen möglichen Endpunktes moralischer Verbesserungen] Im vorherigen Kapitel wurde der Vorschlag unterbreitet, Mill so zu verstehen, dass moralischer Fortschritt für ihn in der Implementierung derjenigen moralischen Prinzipien besteht, die, erstens, das Wohl insgesamt steigern und zweitens, zur gleichen Zeit einem bestimmten Ideal näherkommen. Ob Mills Konzeption einen Endpunkt hat, ist gerade auch davon abhängig, ob dieses Ideal etwas ist, das sich vollends realisieren lässt. Wir sprachen bereits darüber, dass es kaum möglich ist, Mill hier eine klare Position zuzuschreiben. Doch angenommen, seiner Realisierung stünde prinzipiell nichts im Wege, welche Folgen hätte das Paradox auf jenen Endpunkt? Wie wir im vorherigen Paragraphen erarbeitet haben, haben wir gute Gründe zur Annahme, dass das Paradox einer stetigen Steigerung des Wohlergehens nicht im Wege stehen muss. Dessen ungeachtet, setzt es uns nichtsdestotrotz eine Grenze, wer und wie viele Menschen zu einer bestimmten Zeit die richtigen Überzeugungen haben können. Sofern für die Implementierung der Prinzipien das aufrichtige Halten bestimmter Überzeugungen notwendig ist, scheint deren Implementierung nicht überall zur selben Zeit möglich.<sup>38</sup> Entsprechend müssten wir davon ausgehen, dass das Ideal nicht überall realisiert werden könnte. Sofern sich der Endpunkt erreichen lässt, kann er nicht von allen erreicht werden, evtl. aber von manchen.

Das Erreichen eines Endpunktes wäre demnach etwas Lokales i.S.v. nichts Flächendeckendes. Auf den ersten Blick würde sich dieses Bild sogar gut in Mills Vorstellung moralischen Fortschritts fügen können. Nochmal: Für Mill besteht moralischer Fortschritt in der Implementierung derjenigen moralischen Regeln, die einem Ideal näherkommen und zum anderen dem Glück insgesamt noch zuträglicher sind als die von ihnen abgelösten, alten Regeln. Mitunter findet ein solcher Wandel, wie etwa bei den von uns diskutierten Verteilungsfragen, auf der Ebene einzelner Betriebe oder Gemeinden statt. Demnach ist es etwa denkbar, dass Betrieb A moralisch durch die Implementierung besserer Regeln voranschreitet, Nachbarbetrieb B jedoch moralisch stagniert, da er – aus welchen Gründen auch immer – an den alten Regeln festhält. In solchen Fällen wäre moralischer Fortschritt tatsächlich ein *lokales* Phänomen; moralische Verbesserungen fänden in einem kleineren Rahmen statt und erlaubten mehr Diversität, in dem Sinne, dass zu einem Zeitpunkt mehr Menschen mit unterschiedlichen moralischen Verteilungsregeln leben. Doch wäre das wohl nicht bei allen Gerechtigkeitsfragen der Fall: Neben Verteilungsfragen umfasst der

---

<sup>37</sup> Beispielsweise schreibt er an einer Stelle: „The natural tendency of men and their works was to degenerate, which tendency, however, by good institutions virtuously administered, it might be possible for an indefinite length of time to counteract.“ CW *Considerations* XIX: 388. Von schlechten Institutionen müssen wir dagegen wohl erwarten, dass sie Verbesserungen nachhaltig im Wege stehen können. In manchen Fällen bilden Institutionen ein sicheres Fundament, auf dem wir aufbauen können; in anderen Fällen bilden sie ein Dach, das uns daran hindert, weiter nach oben gelangen zu können.

<sup>38</sup> Vorstellbar wäre es auch, das Ideal gewaltsam zu stützen, indem Menschen dazu genötigt werden, ihm zu folgen. Es ist aber fragwürdig, ob eine gewaltsame Lösung auch die nützlichste wäre. Wie bereits erwähnt, plädiert Mill immer für die Umsetzung der nützlichsten Option, ungeachtet ihrer (fehlenden) Nähe zum Ideal.

Gerechtigkeitsdiskurs auch Fragen der angemessenen Besteuerung und Bestrafung, die nicht oder zumindest sehr selten auf lokaler Ebene verhandelt werden und stattdessen eine eher *globale(re)* Gestalt annehmen. Wohingegen Fragen der gerechten Verteilung von Gütern auf betrieblicher Ebene implementiert werden können, werden (zumindest manche) Formen der Besteuerung auf staatlicher Ebene beschlossen und umgesetzt. Da diese größere Territorien umfassen, ist es schwer vorstellbar, dass wir hier einen ähnlichen Pluralismus antreffen werden. Hier ist es deutlich schwieriger, sich auszumalen, welche Folgen das Paradox haben könnte.

Das Paradox muss die Existenz eines Endpunktes nicht generell in Abrede stellen, doch wird er etwas Flüchtigtes oder zumindest räumlich Begrenztes.

§8. [*Konklusion und abschließende Bemerkungen*] Mitunter wird moralischer Fortschritt als eine Erweiterung unseres derzeitigen moralischen Erkenntnisstandes gedeutet. Demnach schreiten wir moralisch voran, wenn wir uns im Laufe der Zeit mehr Wahrheiten erschließen oder unser Wissen erweitern. Die beiden Mills weisen darauf hin, dass wir mit einer Obergrenze unseres möglichen Erkenntnisstandes rechnen müssen, da wir zu dessen Erweiterung auf tatsächliche Meinungsverschiedenheiten angewiesen sind, weshalb es immer Menschen mit falschen Überzeugungen geben muss. Jedoch sind es falsche Überzeugungen, die im Zuge unseres moralischen Voranschreitens nach und nach eliminiert werden sollen. Harriet Taylor und John Stuart Mill bieten uns Lösungsvorschläge für dieses Paradox, die jedoch nicht überzeugen können. Eine Möglichkeit ist es, das zugrundeliegende kumulative Bild zugunsten einer Alternative zurückzuweisen. Die Mills schlagen an einer Stelle vor, wir sollten uns Fortschritt als einen Prozess denken, in dem alte Überzeugungen durch neue ersetzt werden. Dieses Fortschrittsbild scheint mit anderen Aussagen John Stuart Mills vereinbar zu sein, wonach im Zuge moralischer Verbesserungen unser Wohlbefinden steigen muss.

#### **4. Kapitel: Henry Sidgwicks Idee moralischen Fortschritts: Arbeit am moralischen Akteur und am ethischen System**

§1. [Einleitende Bemerkungen und textliche Ausgangslage bei Sidgwick] Wie auch Mill sagt uns Sidgwick nicht geradeheraus, was er sich unter moralischem Fortschritt genau vorstellt. Deshalb werden wir uns wie auch bei Mill seine Vorstellung moralischen Fortschritts exegetisch erschließen müssen. Der Begriff „moralischer Fortschritt“ (*moral progress*) taucht – nach meiner Zählung – zwölfmal in seinen Werken auf, wenn wir bei seinen mehrmals aufgelegten und überarbeiteten Werken jeweils nur die neuesten Auflagen konsultieren. Dagegen komme ich bei „moralische Verbesserung“ (*moral improvement*) auf fünf Nennungen.<sup>1</sup> Inhaltlich lassen sie sich in zwei Gruppen ordnen, weshalb davon auszugehen ist, dass Sidgwick zweierlei im Sinn hat, wenn er von Fortschritten in der Moral spricht. In §2 stellen wir die erste Gruppe vor. Jene Nennungen deuten an, dass moralischer Fortschritt ein praktisches Phänomen ist und in einer Steigerung moralisch richtigen Verhaltens besteht. Die zweite Gruppe wird in den §§3-5 vorgestellt werden. Hier scheint Sidgwick moralischen Fortschritt als ein theoretisches Phänomen zu verstehen. Wir erzielen moralische Fortschritte, wenn es uns gelingt, bestimmte moralische Erkenntnisse zu sammeln, die in der ethischen Theoriebildung wichtig sind. Andere Textstellen, in denen von moralischem Fortschritt die Rede ist, geben uns keine wirkliche Auskunft darüber, worin moralischer Fortschritt eigentlich bestehen soll. In ihnen erfahren wir aber mehr über dessen systematischen Funktion in Sidgwicks Philosophie. Wie wir sehen werden, kann Sidgwick so gedeutet werden, dass die Idee moralischen Fortschritts eine bedeutsame Rolle in einem Argument für den Utilitarismus spielt. Diese Textstellen werden in §7 diskutiert.

Wie auch bei Mill können wir Sidgwicks Idee moralischen Fortschritts von seiner Idee sozialen Fortschritt (*social progress*) abgrenzen, da er seinen Lesern eine genauere Vorstellung davon gibt, was er sich unter sozialen Verbesserungen vorstellt. In seiner Einführungsvorlesung in die Philosophie weist er zunächst evolutionäre Sichtweisen wie die Herbert Spencers zurück, wonach wir uns sozialen Fortschritt als die Diversifizierung und Ausdifferenzierung derjenigen Eigenschaften vorstellen sollten, die Organismen das Überleben sichern.<sup>2</sup> Stattdessen sollten wir uns sozialen Fortschritt als die Steigerung von Lebensqualität oder Wohlergehen denken, und zwar der Menschheit insgesamt.<sup>3</sup>

Die Sekundärliteratur bietet uns hier nur eine geringe Hilfestellung an. Wenn wir in ihr überhaupt etwas über Sidgwicks Vorstellung moralischen Fortschritts in Erfahrung bringen können, dann nur wenn wir zwischen den Zeilen lesen. Exemplarisch das folgende Zitat Schultz' in dem er von Sidgwicks Zweifeln berichtet, ethische Fortschritte (*ethical progress*) ließen sich nur sehr schwer erzielen:

Unlike Plato and Aristotle, however, Sidgwick was never able to convince himself that philosophy could deliver ultimate and final ethical truth. Progress, yes, but clear and certain truth, no. This led

1 Im Gegensatz zu Mill, sind weite Teile von Sidgwicks Korrespondenz noch nicht veröffentlicht worden. Es kann daher sein, dass in seinen Briefen die Begriffe das ein oder andere Mal fallen.

2 Siehe *Philosophy*: 205-211.

3 Siehe *Philosophy*: 213- 216.

to considerable worrying on his part, since he seemed always in danger of lapsing back into a naive Socratic acceptance of common sense in the large, while treating it to merciless critical dissection in the small. And science itself, the chief evidence of intellectual progress, often seemed to threaten rather than to buttress the claims for ethical progress. In short, he was often on the verge of doubting the meaning of progress altogether, which was a most heretical thought for an era so apt to confuse evolution with progress, and a most painful one for an individual whose mission was to impart truth to the rustic brain.<sup>4</sup>

Schultz unterstellt – plausiblerweise, wie wir noch sehen werden – Sidgwick die Auffassung, Fortschritte stellen im Grunde kognitive Errungenschaften dar. Wir schreiten voran, indem wir Bestimmtes in Erfahrung bringen. Diese Punkte kommen jedoch nur indirekt oder mittelbar zum Ausdruck, wenn Schultz über Sidgwicks Skeptizismus berichtet. In der Sekundärliteratur finden sich solche Bemerkungen immer nur am Rande und sehr selten sind sie inhaltlich so ergiebig wie Schultz' Bemerkungen hier.

§2. [Moralischer Fortschritt als eine Stärkung oder Steigerung moralisch richtigen Verhaltens] Der Begriff „moralischer Fortschritt“ (*moral progress*) taucht in Sidgwicks moralphilosophischem Hauptwerk, *The Methods of Ethics*, insgesamt viermal auf, und zwar immer im Kontext der Fragestellung, wie viel wir moralischen Akteuren bei ihrer Pflichterfüllung abverlangen dürfen und welche Rolle dabei das Loben tugendhaften Verhaltens spielt. Drei dieser Nennungen finden sich in seiner Darstellung der Alltagsmoral im dritten Buch der *Methods* und eine befindet sich im vierten Buch, wenn er über das Verhältnis vom Utilitarismus und der Alltagsmoral spricht. In jenen Textstellen scheint „moralischer Fortschritt“ eine moralische Entwicklungsstufe eines Individuums oder einer Gesellschaft zu bezeichnen. Ein Individuum oder eine Gesellschaft schreiten demnach moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  voran, wenn es oder sie eine höhere moralische Stufe erreicht, indem es oder sie sich einem bestimmten Ideal annähert. Gehen wir die einzelnen Textstellen der Reihe nach durch.

Das erste Mal verwendet Sidgwick den Begriff „moralischer Fortschritt“, wenn er im Rahmen seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen Tugend und Pflicht auf den Status supererogativen Handelns in der Alltagsmoral zu sprechen kommt. Diese scheint sich mit einem, wie er es nennt, „unmoralischen Paradox“ (*immoral paradox*) konfrontiert zu sehen: Zum einen finden wir in ihr die Überzeugung, dass, wenn es in unserer Macht steht, das Richtige zu tun, wir auch entsprechend handeln sollten. Zum anderen möchte sie aber an der Idee festhalten, dass manche unserer Handlungsoptionen zwar tugendhaft sind und daher von uns entsprechend geschätzt werden sollten, deren Ausführung aber dennoch keine Verpflichtung darstellt. Mitunter ist uns klar, was von uns moralisch gefordert ist und weiterhin sind wir auch in der Lage entsprechend handeln zu können. Nichtsdestotrotz sollen wir aber nicht immer verpflichtet sein, so handeln zu müssen.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Schultz 2004: 69. Schultz (2004: Kapitel 5) bietet seinen Lesern noch weitere interessante biographische Informationen, wie Sidgwick mit seinen Zweifeln umzugehen versuchte und welche vermeintlichen intellektuellen Konsequenzen er aus diesen zog.

<sup>5</sup> „Certainly we should agree that a truly moral man can not say to himself, ‘This is the best thing on the whole for me to do, but yet it is not my duty to do it though it is in my power’: this would certainly seem to common sense an immoral paradox.“ *Methods* 7: 220.

Sidgwick glaubt, die Alltagsmoral unterscheide hier unbewusst zwei Fragen voneinander, die, was wir tun sollen und die, wann moralische Vorwürfe und Beschuldigungen angemessen sind. Er meint weiterhin, die Alltagsmoral selbst motiviere unbewusst diese Unterscheidung durch eine epistemische Erwägung: In den meisten Fällen sind wir als Außenstehende nicht mit allen relevanten Umständen vertraut, unter denen eine Person eine Wahl trifft. Sollte sie nicht das tun, was ihre Pflicht zu sein scheint, haben wir gute Gründe, es ihr nicht direkt anzulasten, da etwa Besonderheiten in ihrem persönlichen Umfeld sie für ihr Fehlverhalten (zumindest teilweise) entschuldigen könnten. In Ergänzung dazu schlägt Sidgwick aber auch eine praktische Erklärung vor: Als an der Moral interessierte Menschen verfolgen wir das Ziel, moralisch richtiges Handeln in unserem Umfeld zu fördern. Gemeinhin kommt der gesellschaftlich akzeptierte Standard moralischen Handelns jedoch nicht an sein Ideal heran – wie auch immer dieses unserer Vorstellung nach aussehen mag. Durch das aktive und gezielte Wertschätzen und Verurteilen von Handlungen können wir jenen Standard erhöhen und so einen Beitrag zu moralischem Fortschritt (*moral progress*) leisten.<sup>6</sup>

Des Weiteren taucht der Begriff zweimal in Sidgwicks Darstellung der Tugend der Bescheidenheit (*humility*) auf. Auch hier glaubt er ein Paradox in unserer Alltagsmoral zu erkennen: Gemeinhin gilt es als moralisch unangebracht, uns selbst für unser pflichtbewusstes Verhalten zu loben und dennoch sind wir der Auffassung, dass wir es mitunter verdient haben, (auch von uns selbst) gelobt zu werden.<sup>7</sup> Die oftmals vorgebrachte Erklärung, wir sollten uns nicht loben, weil unser moralischer Standard immer ein Ideal sein müsse, der weit über dem liegt, was ein Normalsterblicher in der Regel erreicht, findet Sidgwick unplausibel. So wie er es sieht, fordern viele unserer Entscheidungen und Handlungen einen Vergleich mit dem sozialen Durchschnitt, wie etwa bei der Jobsuche. Sidgwick macht den Gegenvorschlag, die Rolle der Tugend der Bescheidenheit rein funktional zu deuten. Diese soll uns vor Selbstbeweihräucherungen schützen, die häufig moralischen Verbesserungen im Weg stehen, auch wenn sie mitunter gerechtfertigt sein mögen.<sup>8</sup> Moralische Fortschritte stellen sich nur dann ein, wenn wir immer wieder unser moralisches Leistungsoll nach oben setzen und diesem gewissenhaft nacheifern. Selbstbelobigungen fördern eine Selbstzufriedenheit, die unsere Hingabe für weitere Verbesserungen zu reduzieren droht. Wie Sidgwick jedoch beobachtet, kann unsere Bescheidenheit auch auf die Spitze getrieben werden, wenn wir etwa an einem Punkt gelangen, an dem wir unser Gefühl der Selbstachtung (*self respect*) zu untergraben beginnen. Die Tugend der Bescheidenheit

---

6 „[W]e think that moral progress will on the whole be best promoted by our praising acts that are above the level of ordinary practice, and confining our censure – at least if precise and particular – to acts that fall clearly below this standard.“ *Methods* 7: 221.

7 „The common account, however, of this virtue is some what paradoxical. For it is generally said that Humility prescribes a low Opinion of our own merits: but if our merits are comparatively high, it seems strange to direct us to have a low opinion of them.“ *Methods* 7: 334.

8 „[I]t is thought to be indispensable to moral progress that we should have a high ideal and should continually contemplate it. At the same time, we obviously need some care in the application of this maxim. For all admit that self-respect is an important auxiliary to right conduct: and moralists continually point to the satisfactions of a good conscience as part of the natural reward which Providence has attached to virtue yet it is difficult to separate the glow of self-approbation which attends the performance of a virtuous action from the complacent self-consciousness which Humility seems to exclude.“ *Methods* 7: 335.

soll demnach unsere Tendenz zu Selbstüberschätzungen ausgleichen und auf diese Weise weitere moralische Verbesserungen in Aussicht stellen.<sup>9</sup>

Im Kontext seiner Diskussion, welcher Methode sich der Utilitarist bei moralischen Entscheidungsprozessen bedienen sollte, kehrt Sidgwick zum Themenkomplex der Supererogation zurück. Wie wir erfahren haben, möchte die Alltagsmoral den Menschen gerne einen Bereich moralischer Exzellenz zugestehen, der für sie nicht verpflichtend ist, aber dennoch als lobenswert erscheint. Auf den ersten Blick ist es fraglich, ob ein Utilitarist Ähnliches behaupten kann. Aus seiner Perspektive kann es nie richtig sein, eine Handlung zu wählen, von der er weiß, dass sie nicht die besten Resultate nach sich zieht.<sup>10</sup> Nichtsdestotrotz glaubt Sidgwick, ein Utilitarist täte gut daran, diese Unterscheidung in der Alltagsmoral zu achten. Der tatsächliche moralische Orientierungspunkt der Menschen ist nun mal die Alltagsmoral und nicht die von ihm favorisierte Nützlichkeitsdoktrin. Wenn seine Mitmenschen erfahren möchten, ob sie sich für das Richtige entschieden haben, nehmen sie in den Blick, was gemeinhin (von ihren Zeitgenossen) für angemessen gehalten wird. Dies ist nicht der utilitaristische Standard, der die landläufigen moralischen Grundsätze normalerweise in seinen Forderungen übersteigt. Deshalb liegt es im Interesse des Utilitaristen, den Standard der Menschen zu erhöhen. Moralische Kritik und Belobigungen sollte er dementsprechend so einzusetzen versuchen, dass sich jener dem (deutlich höheren) utilitaristischen Ideal annähert. Wann und wie stark kritisiert werden sollte, hängt vom moralischen Entwicklungsstand des jeweiligen Umfelds ab (*particular state of moral progress*).<sup>11</sup>

Der Begriff „moralische Verbesserung“ (*moral improvement*) findet einmal in den *Methods* Verwendung und das in einem ganz ähnlichen Zusammenhang. Sidgwick diskutiert die möglichen Folgen eines fehlenden freien Willens für die Moralphilosophie. Dabei gesteht er nach anfänglichem Zögern ein, dass sich Deterministen, Personen, die nicht an die Existenz eines freien Willens glauben, dazu genötigt sehen könnten, die Bedeutung einiger zentraler moralischer Konzepte zu überdenken, wie etwa das der Reue (*remorse*).<sup>12</sup> Eine Person, die zur Einsicht gelangt, es gebe keinen freien Willen, wird früher oder später auch zum Urteil gelangen, dass Gewissensbisse fehl am Platze sind. Reue ist jedoch eine bedeutende Quelle moralischer

9 „Perhaps we may say that the feeling of self-approbation itself is natural and a legitimate pleasure, but that if prolonged and fostered it is liable to impede moral progress: and that what Humility prescribes is such repression of self-satisfaction as will tend on the whole to promote this end.“ *Methods* 7: 335, siehe auch 429.

10 „To begin, it must be allowed that this distinction between Excellence and Strict Duty does not seem properly admissible in Utilitarianism – except so far as some excellences are only partially and indirectly within the control of the will, and we require to distinguish the realisation of these in conduct from the performance of Duty proper, which is always some thing that can be done at any moment. For a Utilitarian must hold that it is always wrong for a man knowingly to do anything other than what he believes to be most conducive to Universal Happiness.“ *Methods* 7: 492.

11 „We may conclude, then, that it is reason able for a Utilitarian to praise any conduct more felicitous in its tendency than what an average man would do under the given circumstances – being aware of course that the limit down to which praise worthiness extends must be relative to the particular state of moral progress reached by man kind generally in his age and country and that it is desirable to make continual efforts to elevate this standard.“ *Methods* 7: 493.

12 „It may, however, be said that [...] the motives that prompt to it will be weakened; since a man will not feel remorse for his actions, if he regards them as necessary results of causes anterior to his personal existence. I admit that so far as the sentiment of remorse implies self-blame irremovably fixed on the self blamed, it must tend to vanish from the mind of a convinced Determinist.“ *Methods* 7: 71, siehe auch 349. Sidgwick unterscheidet zwei Positionen voneinander: Deterministen, die die Existenz eines freien Willens leugnen und Libertaristen, die dessen Existenz bejahen.

Motivation, weshalb uns auf dem ersten Blick mit ihrem Wegfall nun auch der Verlust einer bedeutenden Quelle moralischer Verbesserungen droht. Wie Sidgwick aber glaubt, müssen wir nicht übermäßig pessimistisch sein. Auch ein Determinist, so argumentiert er, sollte er mit der nötigen Vorstellungskraft, Sympathie und einer Vorliebe für das moralisch Gute ausgestattet sein, wird sich genauso gut wie ein Libertarist dazu motivieren können, moralisch zu handeln.<sup>13</sup>

Weitere, inhaltlich nicht besonders ergiebige Textstellen erwecken den Eindruck, als schlugen sie in dieselbe Kerbe. Sowohl in seinen *Outlines* als auch in seinen Vorlesungen zur Philosophie Greens kommt Sidgwick auf moralischen Fortschritt im Kontext der (Fort-)Entwicklung moralisch richtigen Verhaltens zu sprechen.<sup>14</sup> Wie in diesem Paragraphen dargelegt, sind seine Bemerkungen sehr indirekt. In den ersten beiden genannten Textstellen dreht sich die Stärkung oder Steigerung moralisch richtigen Verhaltens um Tugendhaftigkeit, bei der dritten um dem Gesamtwohl zuträgliches Verhalten. Abhängig von unserer Moraltheorie, so die Vermutung, werden wir uns die Stärkung oder Steigerung moralisch richtigen Verhaltens anders ausmalen. Bei Mill, dem wir in einem früheren Kapitel eine ähnliche Vorstellung moralischen Fortschritts nachsagten, war die Bindung ans Nützlichkeitsprinzip stärker. Zumindest finden wir bei ihm keine Ausführungen, die darauf hindeuten, er stelle sich dieses Phänomen auch außerhalb eines utilitaristischen Kontextes vor. Bei Sidgwick scheint weiterhin die Verbesserung bereits darin zu bestehen, dass der Bereich moralisch verpflichtenden Verhaltens gegenüber dem des moralisch (bloß) erlaubten Verhaltens an Boden gewinnt. Mill dagegen verwehrt sich, eine solche Entwicklung *per se* moralischen Fortschritt nennen zu wollen. Wenn diese Entwicklung keinen

---

13 „Still I do not see why the imagination of a Determinist should not be as vivid, his sympathy as keen, his love of goodness as strong as a Libertarian’s: and I therefore see no reason why dislike for his own shortcomings and for the mischievous qualities of his character which have caused bad actions in the past should not be as effective a spring of moral improvement as the sentiment of remorse would be.“ *Methods* 7: 71.

14 Siehe *Outlines*: 28, 260 und *GSM*: 48. In der letztgenannten Textstelle formuliert Sidgwick ein Argument gegen die Idee, es sei rational, Perfektion als einen Endzweck zu akzeptieren, da sie keinen Endpunkt moralischer Verbesserungen für uns Menschen bereithält. Wie ich es verstehe, sieht das Argument in etwa wie folgt aus: Es ist nicht rational, Ziele zu verfolgen, die für uns unerreichbar sind. Perfektion ist für uns unerreichbar. Also ist es nicht rational, Perfektion als ein Ziel zu verfolgen. So wie Sidgwick Greens Überlegung rekonstruiert, glaubt dieser, allein Perfektion, verstanden als die Realisierung unserer Fähigkeiten, sei an und für sich von Bedeutung. Wie Green aber zuzugestehen scheint, liegt Perfektion – zumindest im diesseitigen Leben – außerhalb des uns Möglichen. Wie sehr wir uns auch anstrengen, wir werden Perfektion niemals erreichen können. Dennoch meint er, die mit Perfektion verbundenen Zustände bleibender Zufriedenheit und Seelenruhe ließen sich bereits realisieren, wenn wir zielstrebig auf Perfektion hinarbeiteten, auch ohne jemals die Aussicht zu haben, sie verwirklicht zu sehen. Dies scheint Sidgwick aber widersinnig. Wenn es tatsächlich Perfektion ist, das an und für sich erstrebenswert sein soll. Ein Fehlversuch ist immer ein Fehlversuch. Warum sollte es letzten Endes unerheblich sein, den Forderungen nicht gerecht zu werden? Wie Sidgwick feststellt, scheint Green tatsächlich auch an ein Leben nach dem Tod zu glauben. Auch wenn wir unsere Ziele in diesem Leben nicht werden erreichen können, könnte Green auf unser nächstes Leben nach unserem Tod verweisen und behaupten, Perfektion lasse sich dort erlangen. Jedoch glaubt Sidgwick nicht, dass Green irgendwelche Argumente für diese steile These liefert, weshalb er sich das Recht herausnimmt, diesen argumentativen Weg zu ignorieren (siehe *GSM*: 49). Vermutlich glaubt Sidgwick nicht, dass sich Glück einem ähnlichen Einwand ausgesetzt sieht. Es gibt eine Vielzahl an Arten und Graden, glücklich sein zu können (siehe *GSM*: 112-113), doch Perfektion gibt es nur in einer Fassung, deren Realisierung außerhalb unserer Möglichkeiten liegt.

Zweimal taucht der Begriff „moralischer Fortschritt“ (*moral progress*) in einem ähnlichen Zusammenhang in seinen Vorlesungen zu Kants Philosophie auf (siehe *Lectures on Kant*: 36). Dort verweist er auf Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele, ohne dass, Kants Vorstellung nach, moralischer Fortschritt hoffnungslos sein soll (siehe Kant *KpV*: AA 219-223). Es bleibt jedoch bei dem Verweis und Sidgwick geht im restlichen Buch nicht weiter darauf ein.

positiven Einfluss auf das Gesamtwohl haben sollte, kann es sich nicht um moralischen Fortschritt handeln. Wenn sich die Dinge moralisch bessern, so legen es Sidgwick's Bemerkungen nahe, scheint dies entweder Individuen oder Gesellschaften zu betreffen. An einer anderen Stelle spricht er aber auch von der moralischen Besserung von Staaten.<sup>15</sup>

§3. [Moralischer Fortschritt als eine klarere Vorstellung dessen, was moralisch geboten ist] Manche Äußerungen Sidgwick's legen den Verdacht nahe, „moralischer Fortschritt“ diene ihm als ein Label, mit dem er bestimmte positive Veränderungen in der wissenschaftlichen Disziplin der Ethik kennzeichnen möchte. Moralischer Fortschritt ist letzten Endes eine Form moralischen Erkenntnisgewinns; im Laufe der Zeit bekommen wir eine klarere Vorstellung davon, was sein sollte.<sup>16</sup> Wie auch immer diese Veränderungen im Detail aussehen mögen, in Sidgwick's Vorstellung, scheinen sie im engen Zusammenhang mit Änderungen in unserer Alltagsmoral zu stehen, der geteilte moralische Kodex unserer Gesellschaft, auf den sich dessen moralisch kompetenten Mitglieder verständigen können.<sup>17</sup> Er behauptet, eine eingehende Auseinandersetzung mit ihr gehöre fest zum Aufgabenprofil eines Moralphilosophen.<sup>18</sup> In der Geschichte der Ethik sahen manche Philosophen die Grundsätze der Alltagsmoral als höchste Autorität moralischer Urteilsprechung an, doch ist Sidgwick im Gegensatz zu ihnen nicht bereit, sie als letztes Wort moralischer Urteilsprechungen zu akzeptieren.<sup>19</sup> Wir alle wissen um die Fehlerhaftigkeit vergangener moralischer Urteile und auch wenn wir glauben sollten, heute ein besseres Verständnis von Moral zu haben als unsere Vorfahren, so werden wir dennoch nicht so weit gehen wollen und behaupten, alles richtig zu machen. In Sidgwick's Augen stellt unsere derzeitige Alltagsmoral nur einen Abschnitt eines Entwicklungsprozesses dar und – wenn es gut läuft – wird sie sich weiter wandeln. Er nennt zwei Erkenntniswege, um seinen Befund zu stützen:

---

15 „Nor, again, do I mean that a state, any more than an individual, can justify conduct which ideal morality condemns by simply alleging the similar conduct of other states – even the majority of other states: if this were so, moral progress would be almost impossible in international relations.“ *Practical Ethics*: 73.

16 „This attitude, which in my mind is primarily arrived at independently of a study of the history of morality, is yet confirmed by such a study; which leads me to regard the current civilised morality of the present age as merely a stage in a long process of development, in which the human mind has, I hope been gradually moving towards a truer apprehension of what ought to be. We do not find merely change, when we trace the history of morality we see progress through wider experience, fuller knowledge, more extended and refined sympathies.“ *GSM*: 351-352, siehe auch *Methods* 7: 497.

17 „[W]hen regarded as a body of moral truth, warranted to be such by the consensus of man kind, – or at least of that portion of man kind which combines adequate intellectual enlightenment with a serious concern for morality – it is more significantly termed the morality of Common Sense.“ *Methods* 7: 215.

18 „For we conceive it as the aim of a philosopher, as such, to do some what more than define and formulate the common moral opinions of man kind. His function is to tell men what they ought to think, rather than what they do think: he is expected to transcend Common Sense in his premises, and is allowed a certain divergence from Common Sense in his conclusions. It is true that the limits of this deviation are firmly, though indefinitely, fixed: the truth of a philosopher's premises will always be tested by the acceptability of his conclusions: if in any important point he be found in flagrant conflict with common opinion, his method is likely to be declared invalid.“ *Methods* 7: 373, siehe auch 102.

19 „I do not regard the verdict of Common Sense, even when it is clearly pronounced, as final if I find it conflicting with what appear to me clear deductions from self-evident principles – such as those which according to me lie at the basis of Utilitarianism – I venture after full consideration to dissent from it, though even so I may not think it right to proclaim my dissent“ *GSM*: 351, siehe auch 226; *EEM*: 35, 221.

- (a) Eine historische Studie, in der wir die tatsächliche Entwicklung der Alltagsmoral nachverfolgen.
- (b) Eine systematische und kritische Auseinandersetzung mit den Grundsätzen der Alltagsmoral, wie wir sie hier und jetzt vorfinden.

(a) wählt eine diachrone Strategie. Hier geht es darum, einen Entwicklungsprozess über einen längeren Zeitraum nachzuvollziehen. Wie wir in einem späteren Paragraphen näher ausführen werden, steht sie im Zusammenhang mit Sidgwicks These des „unbewussten Utilitarismus“ (*unconscious utilitarianism*). In den folgenden Paragraphen wird aber zunächst die synchrone Strategie, (b), im Mittelpunkt stehen. In Sidgwicks Augen ist es ein Allgemeinplatz, dass Menschen fehlerhafte moralische Überzeugungen haben.<sup>20</sup> Das Ziel der Ethik als Wissenschaft ist es, umfassendes moralisches Wissen zu erlangen, die moralischen Eindrücke der Menschen zu systematisieren und von Fehlern zu befreien.<sup>21</sup> Um zu erfahren, was wir falsch machen, brauchen wir ein ethisches System (*ethical system*).<sup>22</sup> Sidgwick ist recht schmallippig, wenn es darum geht, auszubuchstabieren, wie ein solches System im Detail auszusehen hat und welche Aufgaben es erfüllen muss, um uns zufrieden zu stellen. Einige seiner Bemerkungen legen jedoch nahe, dass es mindestens die folgenden zwei Dinge leisten muss: Es muss uns ein *Prinzip* an die Hand geben, welches uns darüber Auskunft gibt, welche Dinge uns Gründe zum Handeln geben. Weiterhin muss es uns eine *Methode* bereitstellen, die uns sagt, wie wir uns zu verhalten haben. Ein Prinzip nennt uns die richtigmachenden Eigenschaften von Handlungen, wohingegen eine Methode ein Verfahren ist, welches jene richtigmachenden Eigenschaften für uns kenntlich macht, uns also die richtiganzeigenden Eigenschaften nennt.<sup>23</sup> Wohingegen die meisten Menschen in ihrem Alltag unbewusst auf eine Vielzahl von Prinzipien und Methoden zur moralischen Entscheidungsfindung zurückgreifen, zielt der Philosoph in seiner Arbeit auf Einheitlichkeit auf der Ebene von Prinzipien und Eintracht zwischen den von ihm verwendeten Methoden ab.<sup>24</sup> Sollten etwa zwei Methoden miteinander in Konflikt geraten, muss mindestens eine von ihnen modifiziert oder verworfen werden.<sup>25</sup>

20 „[I]f, when we turn from these abstract considerations to history, and examine the actual morality of other ages and countries, we undoubtedly find that, considered as an instrument for producing general happiness, it continually seems to exhibit palpable imperfections – there is surely a strong presumption that there are similar imperfections to be discovered in our own moral code, though habit and familiarity prevent them from being obvious.“ *Methods* 7: 465-466.

21 „It is then with these cognitions [of rightness] that Ethics, in my view, is primarily concerned: its object is to free them from doubt and error, and systematise them as far as possible.“ *Methods* 7: 40, siehe auch 1, 77, 210, 215; *EEM*: 43.

22 „How to eliminate, if possible, these elements. of error, confusion, and uncertainty is, in my view, the fundamental question of ethics, which can only be answered by the construction of an ethical system.“ *GSM*: 352, siehe auch *Memoir*: 243.

23 „[A] ‘Method of Ethics’ is explained to mean any rational procedure by which we determine what individual human beings ought – or what it is right for them – to do, or to seek to realise by voluntary action.“ *Methods* 7: 1. In einem Aufsatz ergänzt er die Phrase mit einem „here and now.“ siehe *EEM*: 28. Sidgwick gibt uns keine ähnlich prägnante Definition eines Prinzips.

24 „[W]hereas the philosopher seeks unity of principle, and consistency of method at the risk of paradox, the unphilosophic man is apt to hold different principles at once, and to apply different methods in more or less confused combination.“ *Methods* 7: 6.

25 „We can not, of course, regard as valid reasonings that lead to conflicting conclusions; and I therefore assume as a fundamental postulate of Ethics, that so far as two methods conflict, one or other of them must be modified or rejected.“ *Methods* 7: 6, 12.

Auch wenn Sidgwick die Konstruktion eines ethischen Systems als eine zentrale Aufgabe der Ethik auffasst,<sup>26</sup> sind in seinem moralphilosophischen Hauptwerk, *The Methods of Ethics*, die Ziele deutlich weniger ambitioniert. So gibt er den Lesern seines Werkes an einer Stelle zu verstehen, er wolle mit seinem Buch lediglich eine Hilfestellung für dessen Konstruktion leisten.<sup>27</sup> Im Vorwort zur Erstauflage verweist er auf das Bedürfnis vieler Philosophen, neue Systeme in Ergänzung zu den bereits existierenden errichten zu wollen, als einen entscheidenden Grund dafür, dass die Moralphilosophie – im Gegensatz zu anderen Wissenschaften – nur sehr schleppend vorankommt. Dem Fortschritt sei am besten gedient, so Sidgwick weiter, wenn wir zunächst einmal Inventur machten, die bisherigen Vorschläge unparteiisch miteinander abglichen und auswerteten.<sup>28</sup> Dementsprechend formuliert er seine Ziele in den *Methods* wie folgt: Er möchte erstens jene Methoden ermitteln und profilieren, die sich bereits implizit in unseren moralischen Überlegungen wiederfinden. Sidgwick diskutiert drei ernstzunehmende Kandidaten: Intuitionismus, Egoismus und Utilitarismus. Zweitens möchte er deren Beziehungen untereinander näher beleuchten. Zu den dazugehörigen Prinzipien möchte er sich eigentlich nur am Rande äußern.<sup>29</sup> Auch wenn Sidgwick klare Sympathien hat – er bezeichnet sich selbst als einen Utilitaristen<sup>30</sup> und behauptet, der Utilitarismus werde den Anforderungen an ein ethisches System am ehesten gerecht<sup>31</sup> – präsentiert er am Ende seines Buches kein kohärentes System. Selbst im weniger ambitionierten Rahmen seiner *Methods*, werden wir nicht die von ihm formulierten Ziele erreichen können. Das Buch selbst hat bekanntlich ein sehr nüchternes Ende. Sidgwick sieht keine Möglichkeit, die Differenzen der von ihm diskutierten Ansätze des Egoismus und Utilitarismus zu überwinden. Wenn wir uns an seinen Texten orientieren, dürfen wir also nicht erwarten, dass uns Sidgwick genaue Auskunft darüber gibt, wie moralischer Fortschritt als Erkenntnisgewinn im Detail aussehen wird. Seine eigenen Aussagen lassen wohl nicht sehr viel mehr zu, als über die Form zu sprechen, die Veränderungen annehmen müssen, damit wir von Fortschritt reden dürfen.

26 Sidgwick nennt noch weitere Aufgaben: „[T]he subject of Ethics, most comprehensively understood, includes (1) an investigation of the constituents and conditions of the Good or Wellbeing of men considered individually, which chiefly takes the form of an examination into the general nature and particular species of (a) Virtue or (b) Pleasure, and the chief means of realising these ends; (2) an investigation of the principles and most important details of Duty or the Moral Law (so far as this is distinguished from Virtue); (3) some inquiry into the nature and origin of the Faculty by which duty is recognised and, more generally, into the part taken by Intellect in human action and its relation to various kinds of Desire and Aversion; (4) some examination of the question of human Free Will.“ *Outlines*: 11.

27 „I have refrained from expressly attempting any such complete and final solution of the chief ethical difficulties and controversies as would convert this exposition of various methods in to the development of a harmonious system. At the same time I hope to afford aid towards the construction of such a system.“ *Methods* 7: 13, siehe auch 7: 338.

28 „I have thought that the predominance in the minds of moralists of a desire to edify has impeded the real progress of ethical science: and that this would be benefited by an application to it of the same disinterested curiosity to which we chiefly owe the great discoveries of physics.“ *Methods* 1: vi-vii.

29 „My object, then, in the present work, is to expound as clearly and as fully as my limits will allow the different methods of Ethics that I find implicit in our common moral reasoning [...] In the course of this endeavour I am led to discuss the considerations which should, in my opinion, be decisive in determining the adoption of ethical first principles: but it is not my primary aim to establish such principles.“ *Methods* 7: 14, siehe auch 78.

30 „[T]hose who, like myself, hold that the only true basis for morality is a utilitarian basis.“ *Practical Ethics*: 63; *MEA*: 211, 266.

31 „I am finally led to the conclusion [...] that the Intuitionist method rigorously applied yields as its final result the doctrine of pure Universalistic Hedonism – which it is convenient to denote by the single word, Utilitarianism.“ *Methods* 7: 406-407.

Die nächsten Paragraphen drehen sich zunächst um die synchrone Strategie. Die diachrone Strategie wird im sechsten Paragraphen zur Sprache kommen.

#### §4. [Die Phasen des Intuitionismus und der Weg hin zum Utilitarismus – die synchrone Strategie]

Gemäß der synchronen Strategie können wir durch gewissenhaftes Reflektieren auf selbstevidente moralische Propositionen stoßen, die für die Konstruktion eines ethischen Systems unabdingbar sind. Sidgwick geht davon aus, dass jene Propositionen den Utilitarismus stützen werden und uns letzten Endes dennoch ohne ein kohärentes System dastehen lassen. Dass wir uns in einer solchen Situation wiederfinden, liegt am Dualismus der praktischen Vernunft, den Sidgwick nicht glaubt, lösen zu können. Im Folgenden werden wir die synchrone Strategie schrittweise nachzuvollziehen versuchen.

Wie bereits erwähnt, ist das Ziel die Ausarbeitung eines ethischen Systems, bestehend aus einer Methode und einem Prinzip. Sidgwick bleibt uns eine umfassende Liste schuldig, auf der er vermerkt, was Methoden und Prinzipien zu leisten imstande sein müssen. Seine Aussagen legen jedoch nahe, dass zum Anforderungsprofil einer Methode wohl die folgenden Punkte gehören: Es ist eine fundamentale Annahme der Ethik, so Sidgwick, dass es in jeder Situation genau eine richtige Handlung für uns gibt und dass wir prinzipiell in Erfahrung bringen können, welche das ist.<sup>32</sup> Eine Methode hat die Aufgabe, uns diese eine richtige Handlung zu nennen. Sie scheitert oder ist ungeeignet, wenn sie an Genauigkeit fehlen lässt und es unklar bleibt, wie wir uns genau verhalten sollten.<sup>33</sup> Sie darf uns auch nicht mehrere konfligierende Vorgaben machen und uns dabei zwei oder mehr Handlungsoptionen anbieten.<sup>34</sup> Ein Prinzip soll uns sagen, was eine Handlung richtig macht, und scheitert daher genau dann, wenn es uns falsche Auskunft über das Kriterium richtigen Handelns geben.

Wie gelangen wir nun aber in den Besitz solcher selbstevidenten Propositionen? Der einzige uns zur Verfügung stehende Zugang, so Sidgwick, ist der intuitionistische. Irritierenderweise verwendet Sidgwick „Intuitionismus“ auf zweierlei Weisen. Zunächst verwendet er den Begriff, um eine bestimmte Art und Weise zu beschreiben, in den Besitz moralischer Wahrheiten zu gelangen. Dem intuitionistischen Erkenntnisweg zufolge, können wir Überzeugungen zur vermeintlichen Wahrheit moralischer Propositionen bilden, ohne sie zuvor aus anderen Propositionen abgeleitet haben zu müssen.<sup>35</sup> Sidgwick ist der Auffassung, dass wir alle letzten Endes solche Intuitionisten sein müssen, da es bei moralphilosophischen

---

32 „That there is in any given circumstances some one thing which ought to be done and that this can be known, is a fundamental assumption, made not by philosophers only, but by all men who perform any processes of moral reasoning.“ *Methods* 1: 6.

33 So kritisiert Sidgwick etwa die Vorgabe „Wähle immer die Mittel, die deinen Zielen am besten dienen.“ als aus praktischer Sicht nichtssagend (siehe *Methods* 7: 230-232).

34 „[G]eneral rules and maxims may in their turn be found mutually inconsistent, in either sense: and here too conduct appears to us irrational, or at least imperfectly rational, not only if the maxims upon which it is professedly based conflict with one another, but also if they cannot be bound together and firmly concatenated by means of some fundamental principle. For practical reason does not seem to be thoroughly realized until a perfect order, harmony, and unity of system is introduced into our actions.“ *Methods* 1: 25-26.

35 Siehe *Methods* 7: 211, 34n2.

Begründungsversuchen immer mindestens eine Proposition geben muss, deren Wahrheit nicht mit einem Verweis auf eine andere Proposition geklärt werden kann.<sup>36</sup> Er hält die insbesondere von seinen utilitaristischen Vorgängern forcierte Unterscheidung zwischen der intuitiven und der induktiven Schule für irreführend. Induktive Schlüsse ermöglichen es uns zwar, herauszufinden, was uns Freude bereitet, doch, dass Freude um seiner selbst willen erstrebenswert ist, lässt sich durch induktive Schlüsse nicht in Erfahrung bringen.<sup>37</sup> Als Intuitionisten befinden wir uns auf der Suche nach selbstevidenten Intuitionen, wobei eine Intuition selbstevident ist, wenn sie uns unabhängig anderer Überzeugungen als glaubhaft erscheint.<sup>38</sup> Des Weiteren bezeichnet er mit diesem Begriff eine Methode der Ethik, wonach wir die Richtigkeit oder Vernünftigkeit von Handlungen, Regeln etc. unmittelbar wahrnehmen, ohne auf deren Konsequenzen schauen zu müssen, zumindest dann nicht, wenn diese nicht zum Wesen der Handlung gehören.<sup>39</sup>

Sidgwick erkennt unterschiedliche Formen des Intuitionismus, die sich dadurch voneinander abgrenzen, dass sie bestimmte Arten von Intuitionen als besonders zuverlässig einschätzen: Je nachdem, welche Form wir verteidigen, sprechen wir unser Vertrauen Intuitionen bezüglich einzelner Handlungen, Regeln oder grundlegender Prinzipien aus. Sidgwick widmet sich der Beschreibung dreier Varianten, von denen er behauptet, wir dürften sie als unterschiedliche Phasen oder Entwicklungsstufen der intuitiven Moral deuten, die wir bei unserer Suche nach geeigneten Propositionen durchlaufen.<sup>40</sup>

Die erste Form oder Phase des Intuitionismus erhält von Sidgwick den Namen „perzeptioneller Intuitionismus“ (*perceptual intuitionism*), von hier an einfach PercIn. Gegenstand unserer Intuitionen sind in dieser Phase einzelne Handlungen. Sidgwick widmet ihr keine große Aufmerksamkeit, da sie einer wissenschaftlichen Ausgestaltung der Moral entgegenläuft. Sollte es uns möglich sein, verlässliche Urteile zu einzelnen Handlungen zu fällen, besteht schlichtweg kein praktischer Bedarf, unsere moralischen Überzeugungen zu ordnen und aufeinander abzustimmen. Zwar stünde es uns frei, sie zu sammeln und niederzuschreiben, doch hätte die resultierende Liste keine wirkliche Funktion.<sup>41</sup> Im Gegensatz zu den anderen Phasen des

36 „In all such reasonings there must be some ultimate premisses: which, as they are not known as inferences from other truths, must be known directly – that is, by Intuition.“ *EEM*: 24, siehe auch *Methods* 1: 317; *EEM*: 124.

37 „It should, however, be observed that the current contrast between ‘intuitive’ or ‘*a priori*’ and ‘inductive’ or ‘*a posteriori*’ morality commonly involves a certain confusion of thought. For what the ‘inductive’ moralist professes to know by induction, is commonly not the same thing as what the intuitive moralist professes to know by intuition. [...] If Hedonism claims to give authoritative guidance, this can only be in virtue of the principle that pleasure is the only reasonable ultimate end of human action: and this principle can not be known by induction from experience. Experience can at most tell us that all men always do seek pleasure as their ultimate end [...]: it can not tell us that any one ought so to seek it.“ *Methods* 7: 97-98.

38 „[W]hen made explicit their truth is self-evident, and must be accepted at once by an intelligent and unbiased mind.“ *Methods* 7: 229, siehe auch 379.

39 „[W]e have the power of seeing clearly to some extent what actions are right and reasonable in themselves, apart from their consequences (except, as has been said, such consequences as are included in the notions of the acts).“ *Methods* 1: 178, siehe auch *Methods* 7: 97; *EEM*: 24-25.

40 In der Erstauflage spricht Sidgwick noch von drei Stufen der „wissenschaftlichen Entwicklung“ der intuitiven Moral (siehe *Methods* 1: 89). Sidgwick nennt mehr als die folgenden drei Varianten, doch spielen nur diese eine wichtige Rolle in seiner Argumentation. Crisp (2015: 99-115) stellt alle Varianten erklärend vor und bietet einen hervorragenden Überblick.

41 „[O]n this View, we shall have no practical need of any such general rules, or of scientific Ethics at all. We may of course form general propositions by induction from these particular conscientious judgments,

Intuitionismus bietet sie uns auch keine ethische Methode im bereits beschriebenen Sinne an.<sup>42</sup> Dazu gesellen sich noch weitere Probleme: Unsere auf einzelne Handlungen bezogenen Urteile erwecken keineswegs den Eindruck, sie seien sicher und unwiderlegbar.<sup>43</sup> Oftmals sind sich Menschen bezüglich der Richtigkeit einzelner Handlungen uneins, denen wir etwa die gleiche moralische Kompetenz nachsagen möchten. Selbstkritische Menschen werden auch registrieren, dass ihre eigenen Urteile zu ähnlichen Fällen mitunter stark variieren, ohne dass sie selbst sagen könnten, warum sie das tun. Weiterhin finden wir uns häufig in Situationen wieder, in denen uns solche Intuitionen zu einzelnen Handlungen nicht zur Verfügung stehen.

Die Unzulänglichkeiten PercIns nötigen uns, auf eine höhere Abstraktionsebene auszuweichen. Die zweite von Sidgwick beschriebene Phase des „dogmatischen Intuitionismus“ (*dogmatic intuitionism*), von hier an schlichtweg DogmIn genannt, macht die Regeln unserer Alltagsmoral zum Dreh- und Angelpunkt moralischer Reflexion. Diese finden wir implizit in den moralischen Überlegungen unserer (moralisch kompetenten) Mitmenschen wieder, auf die sie zur Meisterung ihres Alltags Bezug nehmen. Dem Philosophen kommt die Rolle zu, jenen Regeln einen systematischen Anstrich zu verleihen, angemessene Definitionen und Erklärungen zu liefern und eventuelle Ungenauigkeiten auszuräumen, ihnen dabei aber im Kern immer treu zu bleiben.<sup>44</sup> DogmIn kann einige Probleme PercIns umgehen, doch auch hier sehen wir uns mit Schwierigkeiten konfrontiert. Zunächst bleibt zweifelhaft, ob sich die Regeln der Alltagsmoral überhaupt aufeinander abstimmen lassen. Sidgwick selbst geht nicht davon aus, auch eine gewissenhafte Ausarbeitung könne alle Ungereimtheiten ausräumen und sie für unsere Zwecke verwissenschaftlichen. Dessen ungeachtet, scheinen die von uns zusammengetragenen Regeln willkürlich, weshalb ein philosophisch gesinnter Mensch (*a philosophic mind*) weiterhin auch eine Erklärung verlangen wird, warum wir uns gerade an ihnen und nicht an anderen orientieren sollten.<sup>45</sup>

Auch hier bleibt uns nichts anderes übrig, als auf eine abstraktere Ebene auszuweichen. Der „philosophische Intuitionismus“ (*philosophical intuitionism*), oder einfach PhilIn, ist die dritte und letzte Phase der intuitiven Moral. Für sie gibt uns Sidgwick keine so ausführliche Darstellung wie für die anderen Phasen. Was sie jedoch ausmacht, ist die Bereitschaft, bei der Suche nach

---

and arrange them systematically: but any interest which such a system may have will be purely speculative.“ *Methods* 7: 99. Sidgwick assoziiert PercIn mit der Kasuistik, über die er in seiner philosophischen Einführungsvorlesung sagt: „[W]hether Casuistry is a good thing or a bad thing, it certainly is not Philosophy.“ *Philosophy*: 26.

42 „This then we may describe as one phase or variety of the Intuitional method, involving really a negation of method, and excluding what is more strictly called Reason from moral decisions.“ *Methods* 1: 85, auch 189.

43 Die folgenden Kritikpunkte Sidgwicks, die noch bis zum Ende des Abschnittes erwähnt werden, sind alle in *Methods* 7: 100 und 214-215 zu finden.

44 „It is held that the moralist’s function is to perform this process of abstract contemplation, to arrange the results as systematically as possible and by proper definitions and explanations to remove vagueness and prevent conflict.“ *Methods* 7: 101.

45 „Even granting that these rules can be so defined as perfectly to fit together and cover the whole field of human conduct, without coming into conflict and without leaving any practical questions unanswered, – still the resulting code seems an accidental aggregate of precepts, which stands in need of some rational synthesis.“ *Methods* 7: 102

selbstevidenten Propositionen über die Alltagsmoral hinauszugehen. Sie sucht nach allgemeineren Grundsätzen, welche die Alltagsmoral selbst rechtfertigen können.<sup>46</sup>

Der Entwicklungsprozess von PercIn über DogmIn hin zu PhilIn wird von Sidgwick als eine Bewegung hin zu mehr Gewissheit beschrieben, was die Validität moralischer Propositionen anbelangt.<sup>47</sup> Die Motivation, diese Schritte zu gehen, kommt insbesondere von unserem Interesse, Erklärungen oder Begründungen zu finden, was unsere Überzeugungen wahr oder falsch macht. Dabei sind wir nicht auf der Suche nach Kausalerklärungen, die uns erzählen, wie Menschen in den Besitz dieser oder jener Überzeugungen kamen.<sup>48</sup> Da uns weder PercIn noch DogmIn

---

46 „From this demand springs a third species or phase of Intuitionism, which, while accepting the morality of common sense as in the main sound, still attempts to find for it a philosophic basis which it does not itself offer: to get one or more principles more absolutely and undeniably true and evident, from which the current rules might be deduced, either just as they are commonly received – or with slight modifications and rectifications.“ *Methods* 7: 102.

47 Siehe Crisp 2015: 99-107. Baldwin (2002: 92-93) meint, die von Sidgwick beschriebenen Phasen seien teleologisch zu verstehen und sie erfüllten aufgrund ihrer Teleologie eine bedeutende argumentative Funktion. Er schreibt: „In accordance with his teleological schema Sidgwick of course rejects dogmatic intuitionism along with perceptual intuitionism (which is only very briefly discussed) in favour of his third type, ‚Philosophical Intuitionism‘.“ Ein Blick in Sidgwicks Texte verrät uns aber, dass er uns tatsächlich davor warnt, diese Phasen teleologisch zu deuten. Er möchte die Entwicklung von PercIn über DogmIn zu PhilIn nicht als ein Stück ethischer Geschichtsschreibung verstanden wissen. Historisch betrachtet, trat PhilIn noch vor DogmIn in Erscheinung (*Methods* 7: 104n-105n). Ebenfalls wäre es alles andere als ersichtlich, wie Sidgwick die teleologische Form der drei Phasen benutzen sollte, um PercIn und DogmIn zugunsten von PhilIn zurückzuweisen. Diese werden von ihm aus den im Text beschriebenen Gründen zurückgewiesen und nicht, weil sie – in welchem Sinne auch immer – PhilIn vorangehen. Wie bereits erwähnt, diskutiert er PercIn nur sehr kurz, weil er u.a. im Gegensatz zu den anderen Formen keine Methode der Ethik stützt.

48 Sidgwicks eigene Wortwahl ist nicht ganz einheitlich. An manchen Stellen meint er, „Erklärung“ (*explanation*) für kausale Zusammenhänge reservieren zu wollen (siehe etwa *Methods* 7: 2; *EEM*: 219-220). Wie aber aus den vorherigen Verweisen hervorgeht, verwendet er „Erklärung“ auch dann, wenn er eigentlich von „Rechtfertigung/Begründung“ (*justification*) reden möchte. Mullins (1963: 584) weist richtigerweise darauf hin, dass Sidgwick nicht an Kausalerklärungen interessiert sei. Daraus schließt er jedoch, Sidgwick verstünde sein Vorhaben nicht als ein wissenschaftliches Unterfangen, da Wissenschaft (*science*), in den Augen Sidgwicks, ausschließlich mit Kausalerklärungen beschäftigt sei. Tatsächlich ist Sidgwicks Wortgebrauch nicht immer ganz klar. Er schreibt zwar, „Studie“ (*study*) sei ein geeigneterer Begriff, um die Moralphilosophie zu charakterisieren (siehe *Methods* 7: 1-2), doch spricht er an späteren Stellen wiederholt von der Moralphilosophie als einer Wissenschaft. Des Weiteren hat er einen recht weiten Begriff von Wissenschaft, der normative Disziplinen ebenfalls problemlos abzudecken scheint (siehe *Philosophy*: 6-7).

Soweit ich es überblicken kann, zeigt Sidgwick an keiner Stelle seines Gesamtwerks Interesse an den Gesetzen der historischen Entwicklung moralischer Ideen. In seinen *Outlines* mag er zwar einen Abriss der Geschichte der westlichen Ethik vorstellen, doch sagt er nicht viel zu den Prozessen, die die Bildung und Verbreitung jener Ideen erklären. Nichtsdestotrotz macht er einige interessante Beobachtungen, von denen ich zumindest zwei nennen möchte: Sidgwick erzählt seinen Lesern, die Fragmentierung des christlichen Glaubens habe seriöser ethischer Reflexion einen gehörigen Auftrieb gegeben. In der Zeit vor seiner Diversifizierung im 15. und 16. Jahrhundert konnten die Gläubigen auf eine lange und (weitestgehend) ununterbrochene Traditionslinie verweisen, um ihre Überzeugungen zu rechtfertigen, die in Streitfragen als unangefochtene Autorität galten. Als jedoch immer mehr Sekten auf der Landkarte erschienen, die alle für sich beanspruchten, den wahren oder ursprünglichen Glaubenskern zu repräsentieren, sahen sich die Menschen gezwungen, ihre Meinungen auf andere Weise zu rechtfertigen. Sie suchten nach „an ethical method that – relying solely on the common reason and common moral experience of mankind – might claim universal acceptance from all sects.“ *Outlines*: 157. „The principle of obedience to authority,“ wurde von jener Zeit an, wie Sidgwick schreibt, „forced into keen, balanced, and prolonged conflict with the principle of reliance on private judgement.“ *Outlines*: 153, also 159n, 160, 163. Eine weitere interessante Beobachtung seinerseits ist, dass die Ethik als Wissenschaft nicht strikt kumulativ ist, im Sinne von, dass Moralphilosophen mit ihrer Arbeit genau dort ansetzen, wo ihre Vorgänger aufgehört haben und sich darum bemühen, deren Einsichten weiter auszuarbeiten und weiterzuentwickeln. Stattdessen ist der Prozess eher antithetisch. Spätere Philosophen fingen häufig damit an, zentralen Aussagen ihrer Vorgänger strikt zu widersprechen. So favorisierten Shaftesbury und Hutcheson non-kognitivistische Ansätze und die rein beschreibende Studie moralischer

zufriedenstellende Erklärungen geben können, sehen wir uns dazu genötigt, den Schritt zu PhilIn zu wagen. Sidgwick spricht auch von einer Erwartungshaltung an den Philosophen, die Alltagsmoral seiner Mitmenschen zu ordnen, zu systematisieren und ggf. zu korrigieren. Dafür bedarf es, Sidgwicks Auffassung nach, eines grundlegenden Systems als die Alltagsmoral selbst.<sup>49</sup> Wie Sidgwick betont, bedeutet in den Besitz besserer Erklärungen oder Begründungen zu kommen, nicht, dass der Sachverhalt verständlicher wird. Vielmehr ist Gegenteiliges zu erwarten: Je weiter wir in unserer moralphilosophischen Arbeit vorankommen, desto geringer wird die Zahl derer, die die einzelnen Schritte nachvollziehen können. Die notorisch vagen Aussagen der Alltagsmoral erfreuen sich eines größeren Zuspruchs als ihre wissenschaftlich(er)en Pendanten.<sup>50</sup> So wie Sidgwick es einschätzt, bedarf es einiges an Übung, um die Unterschiede erkennen zu können.<sup>51</sup> Diese Vorstellung legt nahe, dass Fortschritte in überschaubar(er)en Personenkreisen vonstattengehen (können). Wie auch in den Naturwissenschaften würde es für Verbesserungen bereits ausreichen, wenn diejenigen Erkenntnisse gewinnen, die sich professionell mit den jeweiligen Themengebieten befassen.<sup>52</sup>

Sidgwick schlägt vier Kriterien vor, die uns dabei helfen sollen, selbstevidente Intuitionen zu erkennen:<sup>53</sup> (i) Zunächst einmal sollten die in der Proposition vorkommenden Begriffe für uns verständlich sein. (ii) Des Weiteren sollten wir durch vorsichtiges Reflektieren sicherstellen, dass es

---

Gefühle, um Clarks betont rationalistisches und (quasi)mathematisches Bild moralischer Urteile auszukornern (siehe *Outlines*: 190, 223-224; *Methods* 7: 104n). Diese Sichtweise wurde wiederum durch den Trend abgelöst, die augenscheinliche Objektivität unserer geteilten moralischen Überzeugungen in den Vordergrund zu rücken, welche den Anspruch haben, moralische Wahrheiten und keine bloßen Gefühlsregungen auszudrücken (siehe *Outlines*: 224; *Methods* 7: 104n).

- 49 „For we conceive it as the aim of a philosopher, as such, to do some what more than define and formulate the comm on moral opinions of man kind. His function is to tell men what they ought to think, rather than what they do think: he is expected to transcend Common Sense in his premises, and is allowed a certain divergence from Common Sense in his conclusions. It is true that the limits of this deviation are firmly, though indefinitely, fixed: the truth of a philosopher’s premises will always be tested by the accept ability of his conclusions: if in any important point he be found in flagrant conflict with common opinion, his method is likely to be declared in valid. Still, though he is expected to establish and concatenate at least the main part of the commonly accepted moral rules, he is not necessarily bound to take them as the basis on which his own system is constructed.“ *Methods* 7: 373. Sidgwick beschreibt seine ursprüngliche persönliche Motivation, sich dieses Themas zu widmen, wie folgt: „My first adhesion to a definite Ethical system was to the Utilitarianism of Mill. I found in this relief from the apparently external and arbitrary pressure of moral rules which I had been educated to obey, and which presented themselves to me as to some external doubtful and confused; and sometimes, even when clear, as merely dogmatic, unreasoned, incoherent.“ *Methods* 7: xvii.
- 50 „For truths may be intrinsically self-evident which are yet not commonly seen to be so: indeed the fundamental notions of science, as they exist in ordinary minds, are so vague that men often accept as true or probable theories of which the impossibility can be demonstrated *à priori*.“ *Methods* 1: 316.
- 51 „[O]n reflection I can now clearly distinguish such opinions and sentiments from the apparently immediate and certain cognition that I have of the formal principles above mentioned. But I could not always have made this distinction; and I believe that the majority of moral persons do not make it: most ‘plain men’ would probably say, at any rate on the first consideration of the matter, that they saw the obligations of Veracity and Good Faith as clearly and immediately as they saw those of Equity and Rational Benevolence.“ *EEM*: 25.
- 52 Sidgwick beschwert sich regelmäßig darüber, dass sich der „gewöhnliche Mensch“ (*plain man*) so schwer tut, die richtigen Prinzipien zu erkennen. Einige seiner Äußerungen legen den Verdacht nahe, seiner Vorstellung nach, stünde ein besseres Verständnis von Moral im direkten Zusammenhang mit Klugheit oder – wie man es auch immer nennen möchte – Geisteskraft (siehe etwa *Methods* 7: 361, 466; *EEM*: 24, 144; eine weitere Textstelle suggeriert, dass Laien einzig und allein damit hadern, moralische Prinzipien aufzuspüren und auszuformulieren, dass sie aber die richtigen Prinzipien als solche anerkennen, wenn man sie ihnen präsentiert (siehe *Methods* 7: 353)).
- 53 Sidgwick nennt und diskutiert die Kriterien in *Methods* 7: 338-342.

sich um tatsächliche Intuitionen handelt und nicht etwa um starke emotionale Reaktionen oder dergleichen. (iii) Auch dürfen die von uns akzeptierten Propositionen nicht miteinander in Konflikt geraten. (iv) Zu guter Letzt sollte es zu keinen Meinungsverschiedenheiten zwischen moralisch kompetenten Menschen kommen, was die vermeintliche Wahrheit der Propositionen betrifft, da wir ansonsten keine guten Gründe zur Annahme haben, dass gerade wir richtig liegen. Sidgwick hält es für eine angemessene Reaktion, sich in solchen Fällen zumindest zeitweise eines Urteils zu enthalten.

Ein Großteil seiner *Methods* ist der Ausarbeitung und Diskussion von DogmIn gewidmet. Sie dient ihm als Kritik an der zweiten Phase des Intuitionismus und soll zeitgleich den Übergang zu PhilIn motivieren. Gemäß DogmIn finden sich in unserer Alltagsmoral Grundsätze, die unser Anforderungsprofil an selbstevidenten Propositionen erfüllen und uns bei der Konstruktion eines ethischen Systems helfen. Wenn wir die Alltagsmoral durchforsten, so Sidgwick, suchen wir nach wahren moralischen Prinzipien,<sup>54</sup> die uns klare und präzise Vorgaben an die Hand geben, die breiten Zuspruch für sich beanspruchen können<sup>55</sup> und die Gestalt wissenschaftlicher Axiome annehmen.<sup>56</sup> DogmIn legt uns bei unserer Suche jedoch einige methodologische Grenzen auf: Das uns zur Verfügung stehende Material ist noch recht krude und erfüllt in seiner derzeitigen Form nicht die Anforderungen, die wir an ein moralisches Gesetz stellen dürfen.<sup>57</sup> Dennoch sind uns zunächst nur minimale Veränderungen an der Alltagsmoral gestattet. Bei unserer Auseinandersetzung mag es uns zwar erlaubt sein, Grundsätze genauer zu fassen und in Sidgwards Worten, deren Ecken und Kanten abzurunden,<sup>58</sup> doch ist es uns nicht gestattet, uns zu sehr vom tatsächlichen Gebrauch zu entfernen.<sup>59</sup> Am Ende des Tages müssen jene Grundsätze noch immer als Regeln der Alltagsmoral erkennbar sein. Wie sich Sidgwick das Ganze vorstellt, soll kurz anhand der Tugend der Gerechtigkeit illustriert werden.

Es ist unstrittig, dass die Tugend der Gerechtigkeit eine bedeutende Rolle in der Alltagsmoral einnimmt und dennoch ist strittig, was sie genau von uns verlangt. Die Probleme beginnen bei unserem Versuch, Gerechtigkeitsforderungen von anderen Tugenden abzugrenzen, wie etwa der des Wohlwollens. Es ist nicht immer klar, wann Menschen darauf pochen dürfen, dass man es ihnen schulde, ihnen Gutes zu tun.<sup>60</sup> Die Schwierigkeiten nehmen nur zu, wenn wir auszubuchstabieren versuchen, was Gerechtigkeitsforderungen im Detail beinhalten oder was es für eine Person bedeutet, gerecht zu sein. Das erste, was den Menschen für gewöhnlich in den Sinn

---

54 „[R]ules or maxims, as the ultimately valid principles of moral cognition.“ *Methods* 7: 338.

55 „[C]lear and precise principles commanding universal acceptance.“ *Methods* 7: 338.

56 „[Proposition] characteristic of a scientific axiom.“ *Methods* 7: 360. „Wissenschaftlich“ verwendet Sidgwick im Zitat als Gegenentwurf zu „vage“ und „inkonsistent“, seiner Meinung nach, allesamt Eigenschaften der Propositionen der Alltagsmoral.

57 Sidgwick zieht Parallelen zu juristischen Texten, die als schlecht ausgearbeitet gelten, wenn sie zu vage sind und Menschen im Unklaren darüber lassen, ob ihr Verhalten illegal ist oder nicht. Wie auch solche juristischen Texte sollen moralische Grundsätze unmissverständlich sein, sodass Menschen um den moralischen Gehalt ihrer Handlungen immer Bescheid wissen (siehe *Methods* 7: 228-229).

58 „[A] definition may be given of this which will be accepted by all competent judges as presenting, in a clear and explicit form, what they have always meant by the term, though perhaps implicitly and vaguely. In seeking such a definition we may, so to speak, clip the ragged edge of common usage, but we must not make excision of any considerable portion.“ *Methods* 7: 264.

59 Gegenstand ist unser „common thought expressed in the common language of mankind.“ *Methods* 7: 229.

60 Siehe *Methods* 7: 268.

kommt, ist, Gerechtigkeit mit Gesetzestreue in Verbindung zu bringen.<sup>61</sup> Weiterhin wird eine Person als gerecht angesehen, sollte sie sich an ihre Versprechungen halten, abgeschlossene Verträge achten und die gerechtfertigten Erwartungen ihrer Mitmenschen nicht enttäuschen.<sup>62</sup> Gerechtigkeit wird mitunter auch als die Achtung natürlicher Rechte verstanden, zu denen etwa das Recht auf Freiheit oder das Recht auf Nicht-Einmischung in persönliche Belange gehören soll.<sup>63</sup> Ein weiterer Themenkomplex, der zur Sphäre der Gerechtigkeit hinzugerechnet wird, ist der der gerechten Verteilung von Gütern und Bürden innerhalb einer Gesellschaft.<sup>64</sup> Schlussendlich tauchen Gerechtigkeitserwägungen ebenfalls im Zusammenhang von Fragen der angemessenen Bestrafung von Individuen auf.<sup>65</sup> Wie Sidgwick es sieht, fehlt den einzelnen Gesprächspunkten ein gemeinsames Thema. Auch wenn es uns gelingen sollte, einen Bereich als das eigentliche Herzstück der Gerechtigkeit zu identifizieren, werden unsere Schwierigkeiten dennoch kaum abnehmen, da es für jeden einzelnen Bereich eine ganze Reihe an konfligierenden Deutungen gibt, die sich allesamt des Rückhalts im *Common Sense* erfreuen. Man denke etwa an den letztgenannten Bereich der angemessenen Bestrafung: Großen Anklang findet im sogenannten gesunden Menschenverstand etwa die Idee, Bestrafungen von Individuen sollten sich an der Schwere der begangenen Straftat bemessen. Davon unabhängig gibt es auch die Vorstellung, Strafen seien dann gerecht, wenn sie präventiv eingesetzt werden, sodass wir durch umsichtiges Bestrafen zukünftig die Anzahl notwendiger Strafmaßnahmen senken können. Weiterhin finden wir in der Alltagsmoral auch die Vorstellung, unser Fokus sollte eigentlich auf der Kompensation der Geschädigten liegen. All diese Vorstellungen geraten miteinander in Konflikt, und auch wenn wir uns darauf einigen könnten, dass ihnen allen ein Platz in unserer Gerechtigkeitsvorstellung zusteht, ist vollkommen unklar, wie wir sie aufeinander abstimmen sollten, sprich, in welchem Verhältnis Prävention, Retribution und Kompensation miteinander zu stehen haben. So sehr wir uns auch bemühen, wir werden in der Alltagsmoral keine Aussagen finden, die uns als wissenschaftliche Axiome dienen werden.<sup>66</sup> Mitunter laufen wir auch in allerlei Paradoxien, wenn wir die vagen Aussagen der Alltagsmoral zu präzisieren versuchen. Gehört zur Achtung und Verteidigung der Freiheit einer Person das Recht zuzugestehen, sich freiwillig in die Sklaverei zu verkaufen?<sup>67</sup> Die Alltagsmoral bietet uns keine klaren Antworten auf solche Fragen.

Sidgwick macht das letztendliche Scheitern von DogmIn insbesondere an zwei Punkten fest: Zunächst laufen wir bei unserem Versuch, die Regeln der Alltagsmoral genauer herauszuarbeiten und einen Ausgleich zwischen (i) und (iv) zu bewerkstelligen, regelmäßig in ein Dilemma: Solange wir deren Regeln vage halten, erfreuen sie sich eines größeren Zuspruchs. Dieser Zuspruch nimmt jedoch ab, wenn wir ihnen die geforderte Genauigkeit zu geben versuchen. Ein

61 Siehe *Methods* 7: 265.

62 Siehe *Methods* 7: 269.

63 Siehe *Methods* 7: 274-278.

64 Siehe *Methods* 7: 278-283.

65 Siehe *Methods* 7: 290-294.

66 An einer späteren Stelle fasst Sidgwick sein Urteil wie folgt zusammen: „For the examination of the contents of this notion [...] furnished us not with a single definite principle, but with a whole swarm of principles, which are unfortunately liable to come in to conflict with each other; and of which even those that when singly contemplated have the air of being self-evident truths, do not certainly carry with them any intuitively as certainable definition of their mutual boundaries and relations.“ *Methods* 7: 349-350.

67 Siehe *Methods* 7: 276.

höheres Maß an Klarheit steigert Meinungsverschiedenheiten, die wir wiederum in Grenzen halten können, wenn wir auf Klarheit verzichten.<sup>68</sup> Des Weiteren ist es nicht möglich, eine beachtliche Anzahl ihrer Regeln genau genug zu fassen, da sie etwa auf Ausnahmen verweisen, deren Umfang im Dunkeln liegen. So gesteht die Alltagsmoral beispielsweise zu, dass wir unter bestimmten Umständen die gerechtfertigten Erwartungen unserer Mitmenschen verletzen oder von der Bestrafung eines Übeltäters absehen dürfen, doch bekommen wir keine klare Auskunft darüber, wann wir uns in solchen Umständen wiederfinden. Es liegt nahe, solche Ausnahmen mit dem Nützlichkeitsprinzip zu ermitteln. Die Alltagsmoral selbst jedoch schweigt sich darüber aber aus.<sup>69</sup>

In der Alltagsmoral suchen wir vergeblich nach selbstevidenten Propositionen. Das Scheitern von DogmIn zwingt uns dazu, auf eine abstraktere Ebene auszuweichen. PhilIn ist nicht in der gleichen Weise an die Regeln der Alltagsmoral gebunden, wie die vorangegangene Phase des Intuitionismus und Sidgwick glaubt weiterhin, PhilIn alleine könne uns auch Begründungen dafür liefern, welche Regeln der Alltagsmoral korrekt sind und was sie korrekt macht. Wenden wir uns von der Alltagsmoral als Referenzpunkt ab, werden wir, laut Sidgwick, vier Propositionen intuieren, die die geforderte Wissenschaftlichkeit mit sich bringen.<sup>70</sup> Diese wären: Das Axiom der Gerechtigkeit<sup>71</sup>, das der Prudenz<sup>72</sup> und das des Wohlwollens<sup>73</sup>, welches sich aus zwei selbstevidenten Prinzipien zusammensetzt. Das erstgenannte Axiom ist ein rein formales Kriterium, welches in allen Systemen Anwendung findet, das Axiom der Prudenz soll im Egoismus inbegriffen sein und das des Wohlwollens bildet das Fundament des Utilitarismus.

So kommt Sidgwick zu dem Ergebnis, unsere Suche nach selbstevidenten Intuitionen führe uns letztendlich zum Utilitarismus.<sup>74</sup> Dieser ist in der Lage, uns die Erklärungen zu geben, nach

68 „So long as they are left in the state of some what vague generalities, as we meet them in ordinary discourse, we are disposed to yield them unquestioning assent, and it may be fairly claimed that the assent is approximately universal – in the sense that any expression of dissent is eccentric and paradoxical. But as soon as we attempt to give them the definiteness which science requires, we find that we can not do this with out abandoning the universality of acceptance.“ *Methods* 7: 342. Crisp (2015: 189) spricht in diesem Zusammenhang vom *clarity-non-dissensus dilemma*.

69 „We find, in some cases, that alternatives present themselves, between which it is necessary that we should decide; but between which we can not pretend that Common Sense does decide, and which often seem equally or nearly equally plausible.“ *Methods* 7: 342. Crisp (2015: 190) spricht hier von der *under-determination objection*.

70 In der Forschung wird darüber gestritten, wie viele selbstevidente Prinzipien Sidgwick in seinen *Methods* nennt. Ich folge Crisps (2015: 115-126) Darstellung und gehe davon aus, dass es insgesamt vier gibt und übernehme seine Auswahl als die kanonischen Formen. Schneewind (1977: 290n) verrät uns, dass in der Sekundärliteratur deren Zahlen zwischen drei bis acht variiert.

71 „[I]t cannot be right for A to treat B in a manner in which it would be wrong for B to treat A, merely on the ground that they are two different individuals, and without there being any difference between the natures or circumstances of the two which can be states as a reasonable ground for difference of treatment.“ *Methods* 7: 380.

72 Crisp (2015: 117) rekonstruiert es wie folgt: „One ought to aim at one’s good on the whole.“

73 „[E]ach one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except in so far as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him.“ *Methods* 7: 382.

74 „Accordingly, I find that I arrive, in my search for really clear and certian ethical intuitions, at the principle of Utilitarianism.“ *Methods* 7: 387. „Utilitarianism is thus presented as the final form into which Intuitionism tends to pass, when the demand for really self-evident first principles is rigorously pressed.“ *Methods* 7: 388. „I am finally led to the conclusion [...] that the Intuitional method rigourously applied yields as its final result the doctrine of pure Universalistic Hedonism, – which it is convenient to denote by the single word, Utilitarianism.“ *Methods* 7: 407. „I hold that the only moral intuitions which sound philosophy can accept as ultimately valid are those which at the same time provide the only possible philosophical basis of the Utilitarian creed.“ *EEM*: 24.

denen wir gesucht haben:<sup>75</sup> Er kann uns sagen, warum manche Regeln befolgt werden sollten, und nennt uns Kriterien für deren Ausnahmen. Demnach sollen wir unsere Abmachungen achten, Übeltäter bestrafen und unseren Mitmenschen freundlich begegnen, da dies dem Wohlergehen insgesamt förderlich ist. Ausnahmen sind dann gestattet, wenn wir uns von einem Regelbruch mehr Wohlergehen versprechen dürfen. Die vom gesunden Menschenverstand eingeforderte besondere Sorge, die Eltern ihren Kindern zeigen sollen, wird aus utilitaristischer Sicht u.a. mit dem Verweis auf die Effizienz der Regel gerechtfertigt, da die meisten Kinder Eltern haben, die ihnen besonders nahe stehen und daher einen besonders tiefgreifenden Einfluss auf deren Leben nehmen. Weiterhin sind (besonders kleinere) Kinder sehr vulnerabel und bedürfen einer ständigen Aufsicht, um ihr Wohlergehen sicherzustellen. Entsprechend würde jene Regel (zumindest zeitweise) außer Kraft gesetzt werden, wenn man sich in einer Situation wiederfände, in der die genannten Faktoren keine Rolle spielten und man etwa ein verwaistes Kind anträfe, das zum eigenen Überleben auf fremde Hilfe angewiesen ist.<sup>76</sup> Zeitgleich sagt uns der Utilitarismus ebenfalls, welche Regeln nicht (mehr) haltbar sind, und zwar handelt es sich dabei um jene, die dem Wohlergehen insgesamt schaden. Sidgwick verweist etwa auf den schwindenden Rückhalt der Überzeugung, manche Menschen hätten es durch ihr Fehlverhalten verdient, Schmerzen zu erleiden. Mit dem Ansehensverlust dieser Überzeugung wird die Idee des bloßen retributiven Bestrafens immer mehr an Bedeutung verlieren und am Ende einer Steigerung des Wohlergehens nur noch im Wege stehen.<sup>77</sup>

Auch wenn die Alltagsmoral nicht als Grundlage eines wissenschaftlichen Systems taugt, hat sie dennoch einen Nutzen für uns. Ihre Regeln mögen zwar an Selbstevidenz vermissen lassen, doch sind sie noch immer klar genug, um uns Handlungsanweisungen zu geben.<sup>78</sup> Laut Sidgwick, tun wir gut daran, die Methoden der Alltagsmoral und des Utilitarismus miteinander zu kombinieren. Beide haben ihre Stärken und Schwächen, aber zusammengeführt bilden sie die optimale Methode für unser ethisches System. Zu den Vorzügen der Alltagsmoral gehört ihr schneller und problemloser Zugang für moralische Akteure. Zudem werden ihre Grundsätze von den meisten unserer Mitmenschen geteilt und bilden einen als verbindlich wahrgenommenen Bezugspunkt unseres sozialen Miteinanders. Auf der anderen Seite jedoch sind sie oftmals nicht

---

75 „[M]ost of the commonly received maxims of Duty – even of those which at first sight appear absolute and independent – are found when closely examined to contain an implicit subordination to the more general principles of Prudence and Benevolence.“ *Methods* 7: 391. „[I]t has appeared that careful and systematic reflection on this very Common Sense, as expressed in the habitual moral judgements of ordinary men, results in exhibiting the real subordination of these rules to the fundamental principles [of benevolence and prudence] above given.“ *Methods* 7: 497, siehe auch 499. Wie aus den Zitaten hervorgeht, möchte Sidgwick dem Egoismus Ähnliches zugestehen. Jedoch bietet er uns keine ähnlich ausgiebige Diskussion zum Verhältnis von Egoismus und Alltagsmoral an, die wir zuvor vom Verhältnis von Utilitarismus und Alltagsmoral erhalten haben. In den Textstellen, in denen er über deren Beziehung zu sprechen kommt, scheint er noch einige Vorbehalte zu äußern, ob der Egoismus die Alltagsmoral systematisieren könne (siehe *Methods* 7:162-175). Schneewind (1977: 358-361) und Shaver (1999: 98-109) diskutieren, ob und inwieweit Sidgwick tatsächlich daran glaubte, der Egoismus könne einen ähnlichen Beitrag zur Systematisierung der Alltagsmoral leisten wie der Utilitarismus.

76 Sidgwick stellt sich vor, man strandete mit seinem eigenen Nachwuchs und einem Waisenkind auf einer einsamen Insel. Unter solchen Umständen schiene es verkehrt, das eigene Kind dem anderen vorzuziehen (siehe *Methods* 7: 346-347).

77 Siehe *Methods* 7: 280-281.

78 „In short, the Morality of Common Sense may still be perfectly adequate to give practical guidance to common people in common circumstances but the attempt to elevate it in to a system of Intuitional Ethics brings its inevitable imperfections into prominence without helping us to remove them.“ *Methods* 7: 361.

präzise genug, um uns in einzelnen Fällen genaue Anweisungen zu geben. Unklar ist auch, wie wir uns in Konfliktfällen entscheiden sollten, wenn etwa unterschiedliche Gerechtigkeitsforderungen miteinander konfliktieren. Der Utilitarismus dagegen bietet uns die geforderte Präzision und ein Mittel, Konfliktfälle aufzulösen, indem er solche Streitfragen auf Vergleiche der zu erwartenden Konsequenzen fürs allgemeine Wohlergehen reduziert.<sup>79</sup> Hier ist jedoch das Problem, dass es meist extrem umständlich oder gar unmöglich ist, bei jedem einzelnen Schritt alle unsere Optionen durchzurechnen. Es gibt einfach zu viele empirische Informationen, die für unseren Entscheidungsprozess relevant sein könnten. So schleichen sich leicht Fehler in unseren Kalkulationen ein und unser Verhalten wird für andere undurchsichtiger, was die Folgenabschätzungen erschwert.<sup>80</sup> Es ist daher weise, manche Vorgaben der Alltagsmoral als Faustregeln zu verwenden und auf utilitaristische Kalkulationen dann bevorzugt zurückzugreifen, wenn wir gute Gründe zur Annahme haben, dass uns die Regeln falsch anleiten.<sup>81</sup>

Wie bereits im vorherigen Paragraphen erwähnt, glaubt Sidgwick uns kein kohärentes ethisches System präsentieren zu können. Im letzten Kapitel seines Werks führt er die verschiedenen Gedankengänge der vorherigen Seiten zusammen und präsentiert uns stattdessen den sogenannten „Dualismus der praktischen Vernunft“. Mit ihm bezeichnet er den bleibenden Konflikt zwischen Utilitarismus und Egoismus, der einer vollständigen Rationalisierung der Ethik und damit weiteren Fortschritten in der Moralphilosophie im Wege steht.<sup>82</sup> Da die Ausarbeitung eines ethischen Systems essenziell für moralischen Fortschritt ist, müssen wir, um weitere Verbesserungen in die Wege leiten zu können, diesen Dualismus überwinden. Trotz seiner Prominenz ist es alles andere als eindeutig, was das, in Sidgwards Worten, „tiefgreifendste Problem der Ethik“ (*profoundest problem of ethics*) überhaupt ist. Ganz grob, sind folgende Optionen denkbar:

---

79 „[T]he difficulties which we found in the way of determining the Intuitionist method the limits and the relative importance of these duties are reduced in the Utilitarian system, to difficulties of hedonistic comparison.“ *Methods* 7: 439. De Lazari-Radek und Singer (2014: 88) sprechen über die Vorteile des Utilitarismus gegenüber der Alltagsmoral.

80 Des Weiteren grenzt die Verbundenheit, die die meisten Menschen mit der Alltagsmoral spüren, ein, wie häufig deren Grundsätze von anderen missachtet werden dürfen (siehe *Methods* 7: 485-492).

81 Intelligenz und Kompetenz spielen nicht nur bei der Ermittlung des korrekten ethischen Systems eine Rolle, sondern auch bei deren praktischen Anwendung. So ist etwa die Intelligenz und Kompetenz einer Person ausschlaggebend dafür, wie häufig sie auf utilitaristische Kalkulationen bei der moralischen Entscheidungsfindung zurückgreifen dürfen. Gewöhnliche Menschen (*common people, ordinary men, plain men*) können sich nicht allzu sehr auf die utilitaristische Methode verlassen und sollten stattdessen eher verstärkt die Alltagsmoral verwenden (siehe *Methods* 7: 361, 466). So kann es dazu kommen, dass zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort unterschiedliche ethische Systeme für unterschiedliche Personengruppen im Umlauf sind (siehe *Methods* 7: 491; Schultz 2004: 267-272). Sidgwick glaubt weiterhin, es könne sich als vorteilhaft herausstellen, Teile unserer Mitmenschen darüber im Dunkeln zu lassen, dass auf unterschiedliche Systeme zurückgegriffen wird (siehe *Methods* 7: 485-490). Doch handelt es sich hierbei nicht unbedingt um einen Dauerzustand, denn mit einem wachsenden intellektuellen und moralischen Entwicklungsstand wird Geheimhaltung an Dringlichkeit verlieren und die Menschen werden sich im Laufe der Zeit besser dazu in der Lage sehen, einen moralischen Kode miteinander teilen zu können (siehe *Methods* 7: 490).

82 „I do not mean that if we gave up the hope of attaining a practical solution of this fundamental contradiction, through any legitimately obtained conclusion or postulate as to the moral order of the world, it would become reasonable for us to abandon morality altogether: but it would seem necessary to abandon the idea of rationalising it completely.“ *Methods* 7: 508. Phillips (2011: Kapitel 5), Orsi (2008) und Shaver (1999: Kapitel 3) bieten sehr gute überblicksartige Diskussionen bisheriger Lesarten an.

(M) Der Konflikt spielt sich auf der Ebene von Methoden ab. Letzten Endes geht es darum, dass zwei Verfahren zur Bestimmung des richtigen Verhaltens miteinander konfliktieren. Wie Sidgwick glaubt, ergänzen sich die Methoden des Utilitarismus und der Alltagsmoral ganz gut. Sowohl Utilitaristen als auch Alltagsmoralisten können auf dasselbe Verfahren zurückgreifen, um zu bestimmen, wie sie zu handeln haben. Ein ähnlicher Ausgleich zwischen Utilitarismus und Egoismus, so Sidgwick, ist nicht möglich. Sich an der Methode des Egoismus zu orientieren, bedeutet, häufig dasjenige Verhalten zu wählen, dass der Förderung des Allgemeinwohls entgegensteht und *vice versa*. Wie wir bereits erfahren haben, muss in solchen Fällen mindestens eine Methode zurückgewiesen oder modifiziert werden, um Einheitlichkeit herzustellen.

(P) Der Konflikt ist auf der Prinzipienebene zu verorten. Es geht darum, dass die Prinzipien des Egoismus und des Utilitarismus miteinander kollidieren und mindestens einmal Unsicherheit darüber herrscht, ob die besten Gründe nun dafürsprechen, (a) das eigene Wohl oder (b) das Wohl insgesamt zu maximieren. Im schlimmsten Falle jedoch stützt der Dualismus eine skeptische Position, wonach die besten Gründe immer dafürsprechen, das eigene Wohl und das Wohl insgesamt zu maximieren.<sup>83</sup>

(M/P) Ebenfalls wäre möglich, dass der Konflikt auf beiden Ebenen zu verorten ist.

Es ist nicht notwendig (und auch nicht möglich), hier Stellung zum Dualismus zu beziehen. Wichtig scheint zunächst einmal nur der Hinweis zu sein, dass abhängig davon, wie wir den Konflikt deuten, unterschiedliche Strategien ausgearbeitet werden müssen, wie die Moralphilosophie diesen Konflikt am besten beilegen kann. Im Falle von (M) wird vermutlich nach Wegen gesucht werden, die noch divergierenden Entscheidungsprozeduren aufeinander abzustimmen. Tatsächlich diskutiert Sidgwick im Abschlusskapitel seiner *Methods* auch Sanktionen (*sanctions*), die einen Egoisten davon überzeugen oder ihn dazu nötigen könnten, sich zur Maximierung seines eigenen Wohls auf das Wohl insgesamt zu fokussieren.<sup>84</sup> In der Sekundärliteratur werden jedoch – soweit ich es überblicken kann, fast ausschließlich – Versionen von (P) favorisiert.<sup>85</sup> Hier sehen wir uns auf den ersten Blick mit zwei sich kontrafaktisch widersprechenden Positionen konfrontiert: Die besten Gründe können nicht zugleich dafür sprechen, das eigene Wohl und das Wohl insgesamt zu fördern. Eine Beilegung des Konflikts könnte in der Zurückweisung einer der beiden Prinzipien bestehen, indem etwa eine der ihnen zugrundeliegenden Intuitionen diskreditiert<sup>86</sup> oder angezweifelt wird, ob

---

83 Parfit (2011/2017: I, 131) etwa rekonstruiert Sidgwards Gedanken auf diese Weise: „We always have most reason to do whatever would be impartially best, unless some other act would be best for ourselves. In such cases, we would have sufficient reasons to act in either way. If we knew the relevant facts, either act would be rational.“

84 Sidgwick diskutiert die in der Geschichte des Utilitarismus prominenten Sanktionen des Mitgefühls (*sympathy*) (siehe *Methods* 7: 498-503) und theistische Sanktionen, wie etwa ein Gott, der Menschen für ihre Eigennützigkeit im Jenseits bestraft (siehe *Methods* 7: 503-508). Doch wie Sidgwick glaubt, sind sie beide aus verschiedenen Gründen ungeeignet, um beide Methoden zu harmonisieren.

85 Siehe etwa Crisp 2015; Phillips 2011; Parfit 2011/2017; de Lazari-Radek und Singer 2014; Schneewind 1977.

86 Siehe für eine solche Strategie de Lazari-Radek und Singer 2014: Kapitel 7.

sich die konkurrierenden egoistischen und utilitaristischen Gründe nicht vielleicht gegeneinander abwägen ließen.<sup>87</sup>

Essenziell für moralischen Erkenntnisgewinn und damit für moralischen Fortschritt ist die Ausarbeitung eines ethischen Systems. Ein solches muss uns eine passende Methode zum richtigen Prinzip geben. Sidgwick hofft, einen Beitrag zur Konstruktion eines solchen Systems leisten zu können. Er ist sich der Leerstellen in seinem Ansatz bewusst und glaubt, es müsse noch Einiges an Arbeit geleistet werden, um diese auszufüllen.

§5. [*Moralischer Fortschritt als Verbesserung unserer moralischen Konzepte*] Schneewind macht den Vorschlag, Fortschritt in der Ethik als Wissenschaft bestehe für Sidgwick auch in einer Überarbeitung unseres begrifflichen Werkzeugkastens, soll heißen, unseres moralphilosophischen Vokabulars.<sup>88</sup> Demnach könnten wir auch dadurch Fortschritte erzielen, indem wir unsere derzeitigen moralphilosophischen Begriffe überarbeiten oder durch brauchbarere Alternativen ersetzen. Tatsächlich ergibt es Sinn, Sidgwick eine solche Auffassung zuzuschreiben, denn derartige Begriffsarbeit ist in seinen Augen ein bedeutender Bestandteil philosophischen Arbeitens. Beispielsweise bemängelt er in einem seiner Vorträge die fehlende Präzision, mit der in der Philosophie Begriffe verwendet werden. Ungenaue und unklare Begriffe bildeten, seiner Vorstellung nach, einen dichten Nebel, in dem man sich kaum orientieren könne. Das Resultat sind meist Verwirrungen, die Erkenntnisgewinnen im Wege stehen.<sup>89</sup> In seinem Werk *Methods* gibt er begriffliche Klarheit als Ziel wissenschaftlicher Axiome aus. Aussagen, die unklare Begriffe beinhalten, können nicht als genuin selbstevidente Intuitionen gelten.<sup>90</sup> Mitunter sind wir ebenfalls dazu angehalten, einige unserer Begriffe im Hinblick auf bestimmte Erkenntnisse zu überarbeiten. Schneewind selbst verweist in diesem Zusammenhang auf Sidgwicks Diskussion der moralischen Implikation der (womöglich fehlenden) Willensfreiheit.<sup>91</sup>

Soweit Sidgwick es einschätzen kann, ist die Willensfreiheitsdebatte, die zwischen Libertaristen und Deterministen ausgetragen wird,<sup>92</sup> im Großen und Ganzen irrelevant für die Ethik,<sup>93</sup> wobei er eine Ausnahme zugesteht: Fragen des moralischen Verdienstes, der Reue oder der Bestrafung scheinen in der Vorstellung der Alltagsmoral vorauszusetzen, dass Menschen über einen

87 Siehe etwa Parfit 2011/2017: III, 335-338 und Phillips 2011: 145-151 für eine solche Herangehensweise.

88 Siehe Schneewind 1977: 213.

89 „Especially I have found it hard to convince my pupils of the importance, for progress in philosophy, of stating perplexities clearly and precisely. The art that has to be learnt in order to achieve this result has been called the art of ‘concentrating fog.’ In the earlier stages of philosophical study, fog is sure to a rise from time to time, in the perusal even of the best attainable books; from the obscurity of some statements, or their inconsistency with other statements of the same or other writers, or with the reader’s previous beliefs.“ *MEA*: 349-350.

90 „The terms of the proposition must be clear and precise [...] In fact my chief business in the preceding survey has been to free the common terms of Ethics, as far as possible, from objection on this score.“ *Methods* 7: 338-339.

91 Siehe Schneewind 1977: 210. Sidgwick versucht sich eines Urteils zu enthalten, ob wir tatsächlich willensfrei sind oder nicht (*Methods* 7: 66).

92 Für Sidgwick gibt es nur diese beiden Konfliktparteien. Deterministen leugnen die Existenz eines freien Willens, wohingegen Libertaristen dessen Existenz affirmieren.

93 Soweit ich es sehen kann, gibt Crisp die ausführlichste Diskussion der (fehlenden) Bedeutung der Willensfreiheit in der Philosophie Sidgwicks (siehe Crisp 2015: Kapitel 4).

freien Willen verfügen.<sup>94</sup> Bei ihnen handelt es sich allesamt um rückwärtsgerichtete moralische Konzepte, deren angemessene Anwendung davon abhängt, wie sich der moralische Akteur in der Vergangenheit genau verhalten hat und sich beispielsweise etwas zu Schulden kommen ließ. Sidgwick teilt das Urteil vieler Philosophen, dass, sollten wir vollständig determiniert sein, wir nicht länger die gerade genannten Begriffe in derselben Weise verwenden dürfen, wie wir es bisher taten.<sup>95</sup> Sollten wir dennoch an den Wörtern „Reue“, „Bestrafung“ oder „Verdienst“ festhalten wollen, werden wir ihnen eine mit dem Determinismus kompatible, vorwärtsgerichtete Bedeutung geben müssen. Anstatt Menschen aufgrund ihres vorangegangenen Verhaltens zu loben oder zu tadeln, für das sie im Grunde nichts konnten, sollten wir unser Lob oder unseren Tadel danach ausrichten, ob dies einen Beitrag leistet, gutes Verhalten zu fördern und schlechtes abzuwenden. Dieser Bedeutungswandel, so Sidgwick weiter, sollte Utilitaristen nicht stören, da sie ohnehin nur sehr wenig mit rückwärtsgerichteten Konzepten anfangen können. Fernerhin glaubt er zu erkennen, dass sich die Alltagsmoral weg von rückwärtsgerichteten und hin zu vorwärtsgerichteten Moralvorstellungen bewegt, ohne dabei Bezug auf die Frage eines (fehlenden) freien Willens zu nehmen.<sup>96</sup>

Ergänzend zu Schneewinds Beispiel, in dem Sidgwick einen Begriffswandel vorschlägt, der sich nach unserem wandelnden philosophischen Kenntnisstand richtet und der semantische Gehalt bereits etablierter Konzepte überarbeitet wird, können wir auch auf einen Fall verweisen, in dem er ein (relativ) neues Vokabular vorschlägt, um philosophische Ideen näher erläutern zu können, denen die passenden Begriffe bisher fehlten. Seine Unterscheidung zwischen „Methoden“ und „Prinzipien“ kommt hier in den Sinn. *The Methods of Ethics* ist im Gegensatz zu anderen Werken Sidgwicks keine moralgeschichtliche Abhandlung. Dennoch finden sich in ihm häufig historische Verweise, wenn er etwa seine eigenen Argumente klarer fassen oder diese kontextualisieren möchte. Die ihm als Referenzpunkte dienenden Philosophen ließen jedoch häufig begriffliche Klarheit vermissen, insbesondere ihre fehlende Unterscheidung zwischen Methoden auf der einen und Prinzipien auf der anderen Seite erschwert ein besseres Verständnis ihrer Positionen. Sidgwick versucht nun mit jenem Begriffspaar, die Positionen seiner philosophischen Vorgänger aufzuarbeiten, wie in den folgenden längeren zwei Zitaten deutlich wird:

It thus appears that not all the different views that are taken of the ultimate reason for obeying rules of conduct lead to different methods of determining what these rules shall be. Indeed we seem to find on closer examination that there is no necessary connexion between the Method and the Ultimate Reason in an ethical system: almost any method may be connected with almost any ultimate reason by means of some possible – or even plausible – assumption. Hence arises considerable perplexity and confusion in the classification and comparison of ethical systems: for these appear to have different affinities according as we consider Method or Ultimate Reason, and hence are not easy to classify even when both elements are made clear: which is often not the case, as some writers lay stress on Method, and are hesitating and uncertain in their enunciation of

---

94 Siehe *Methods* 7: 71.

95 Besonders in der ersten Auflage der *Methods* macht Sidgwick deutlich, dass die Mehrheit der Menschen zu einer libertaristischen Position tendiert, wonach wir über einen freien Willen verfügen (siehe *Methods* 1: 49-50).

96 Siehe *Methods* 7: 280-281; *Methods* 1: 50.

Ultimate Reason, while others chiefly confine themselves to the discussion of the latter and leave the former obscure.<sup>97</sup>

In einer späteren Auflage der *Methods* fährt er fort:

Nevertheless, it seems to me undeniable that the practical affinity between Utilitarianism and Intuitionism is really much greater than that between the two forms of Hedonism [that is Egoistic and Universal Hedonism]. My grounds for holding this will be given at length in subsequent chapters. Here I will only observe that many moralists who have maintained as practically valid the judgements of right and wrong which the Common Sense of mankind seems intuitively to enunciate, have yet regarded General Happiness as an end to which the rules of morality are the best means, and have held that a knowledge of these rules was implanted by Nature or revealed by God for the attainment of this end. Such a belief implies that, though I am bound to take, as *my* ultimate standard in acting, conformity to a rule which is for me absolute, still the natural or Divine reason for the rule laid down is Utilitarian. On this view, the *method* of Utilitarianism is certainly rejected: the connexion between right action and happiness is not ascertained by a process of reasoning. But we can hardly say that the Utilitarian principle is altogether rejected: rather the limitations of the human reason are supposed to prevent it from apprehending adequately the real connexion between the true principle and the right rules of conduct. This connexion, however, has always been to a large extent recognised by all reflective persons. Indeed, so clear is it that in most cases the observance of the commonly received moral rules tends to render human life tranquil and happy, that even moralists (as Whewell) who are most strongly opposed to Utilitarianism have, in attempting to exhibit the ‘necessity’ of moral rules, been led to dwell on utilitarian considerations.

And during the first period of ethical controversy in modern England, after the audacious enunciation of Egoism by Hobbes had roused in real earnest the search for a philosophical basis of morality, Utilitarianism appears in friendly alliance with Intuitionism. It was not to supersede but to support the morality of Common Sense, against the dangerous innovations of Hobbes, that Cumberland declared ‘the common good of all Rationals’ to be the end to which moral rules were the means. We find him quoted with approval by Clarke, who is commonly taken to represent Intuitionism in an extreme form. Nor does Shaftesbury, in introducing the theory of a ‘moral sense’, seem to have dreamt that it could ever imple us to actions not clearly conducive to the Good of the Whole: and his disciple Hutcheson expressly identified its promptings with those of Benevolence. Butler, I think, was the first influential writer who dwelt on the discrepancies between Virtue as commonly understood and ‘conduct likeliest to produce an overbalance of happiness.’ When Hume presented Utilitarianism as a mode of explaining current morality, it was seen or suspected to have a partially destructive tendency. But it was not till the time of Paley and Bentham that it was offered as a method for determining conduct, which was to overrule all traditional precepts and supersede all existing moral sentiments. And even this final antagonism relates rather to theory and method than to practical results: practical conflict, in ordinary human minds, is mainly between Self-interest and Social Duty however determined. Indeed, from a practical point of view the principle of aiming at the ‘greatest happiness of the greatest number’ is *prima facie* more definitely opposed to Egoism than the Common-Sense morality is. For this latter seems to leave a man free to pursue his own happiness under certain definite limits and conditions: whereas Utilitarianism seems to require a more comprehensive and unceasing subordination of self-interest to the common good. And thus, as Mill remarks, Utilitarianism is sometimes attacked from two precisely opposite sides: form a confusion with Egoistic Hedonism it is called base and grovelling; while at the same time it is more plausibly charged with setting up too high a standard of unselfishness and making exaggerated demands on human nature.<sup>98</sup>

Die Unterscheidung zwischen Methoden und Prinzipien erlaubt es Sidgwick, die Entwicklung ethischer Systeme von Hobbes bis hin zu Bentham im neuzeitlichen Großbritannien nachzuvollziehen. Entgegen weitverbreiteten Vorstellungen soll es eine lange Tradition von Philosophen gegeben haben, die den Utilitarismus mit einem Intuitionismus (bewusst oder

---

97 *Methods* 1: 64.

98 *Methods* 7: 85-87.

unbewusst) kombinierten. Wie Sidgwick glaubt, verwendete etwa Cumberland die Nützlichkeitsdoktrin als Prinzip, um die Alltagsmoral zu rechtfertigen, welche ihm als Regelsystem zur ethischen Entscheidungsfindung diene, also seine Methode darstellte. Erst wesentlich später sollen die Menschen damit begonnen haben, den Utilitarismus als einen Gegenspieler intuitionistischer Systeme zu sehen, als nämlich Paley und Bentham damit begannen, ihn auch als eine Methode zu bewerben. Mit seiner Unterscheidung macht Sidgwick auch verständlicher, wo mögliche Meinungsunterschiede anzusiedeln sind und wo bereits Einigkeit herrscht. Der traditionelle Streit zwischen Utilitaristen und Intuitionisten ist nicht so weitreichend und tiefgreifend, wie viele Philosophen zu glauben bereit sind. Weitreichender und tiefgreifender ist dagegen der Streit zwischen diesen beiden Systemen auf der einen und dem Egoismus auf der anderen Seite. Sidgwicks neu vorgeschlagenes Vokabular macht es leichter für uns, dies zu erkennen.

Schneewind verweist darauf, dass Fortschritte für Sidgwick in der Moralphilosophie auch in der Verbesserung unseres Begriffsapparats besteht. Zwei Fälle wurden hier angesprochen: Unsere alten, bereits etablierten Begriffe werden im Hinblick auf neu gewonnene Erkenntnisse überarbeitet. Des Weiteren finden wir bei Sidgwick auch die Einführung neuer Begriffe, um alte, bereits bekannte Problemstellungen auszuleuchten. Alles in allem betrachtet, werden wir Schneewinds Beobachtung zustimmen können.

§6. [*Hat moralischer Fortschritt einen Endpunkt?*] Schneewind argumentiert, in den Augen Sidgwicks, sei Fortschritt endlos und ergebnisoffen, sprich, er kenne keinen Endpunkt.<sup>99</sup> Dabei versteht auch Schneewind Sidgwick so, dass dieser Fortschritte auf der Ebene moralischen Erkenntnisgewinns oder Reflexion verortet. Zunächst nennt er zwei Punkte, aufgrund derer wir nicht in der Lage sind, Fortschritt zumindest auf absehbare Zeit zu einem Abschluss zu bringen: (I) Wir benötigen eine metaphysische oder theologische Proposition, um ein wohlgeordnetes Universum anzunehmen, ohne dass sich die streitenden Methoden nicht harmonisieren lassen. Schneewind verweist hier auf Sidgwicks pessimistische Konklusion am Ende seiner *Methods*. Da wir nicht in der Lage sind, die Methode des Utilitarismus mit der des Egoismus zu harmonisieren, ist unsere praktische Vernunft gespalten und eine vollständige Rationalisierung der Ethik unmöglich.<sup>100</sup> Eine rein moralphilosophische Lösung kann Sidgwick nicht finden. (II) Auch die ungeklärte Frage der Willensfreiheit leistet einen Beitrag. Viele unserer moralischen Überzeugungen arbeiten mit der Annahme, dass ein freier Wille Realität ist, und erst wenn wir eine abschließende Antwort auf jene Frage gefunden haben, werden wir unsere Überzeugungen entsprechend überarbeiten können. Bis dahin werden wir nicht zu allen Fragen ein abschließendes Urteil fällen können, da unser Wissen lückenhaft bleibt. Zu guter Letzt sorgt der folgende Punkt

<sup>99</sup> Siehe Schneewind 1977: 212-214. Seth (1901: 175) scheint Sidgwick ganz ähnlich zu verstehen.

<sup>100</sup> „I do not mean that if we gave up the hope of attaining a practical solution of this fundamental contradiction, through any legitimately obtained conclusion or postulate as to the moral order of the world, it would become reasonable for us to abandon morality altogether: but it would seem necessary to abandon the idea of rationalising it completely.“ *Methods* 7: 508.

dafür, dass ein Endpunkt nicht nur in weiter Ferne liegt, sondern unmöglich ist: (III) Unsere Moralvorstellungen sind wandelbar, d.h., sie sind nicht in Stein gemeißelt und werden sich im Laufe der Zeit immer wieder verändern.<sup>101</sup> Zur Verdeutlichung zieht Schneewind eine Parallele zu den Naturwissenschaften und behauptet, dass diese nie einen Abschluss fänden. Da sie jedoch, in Sidgwick's Vorstellung, das Vorbild für die wissenschaftliche Ethik darstellen, ist davon auszugehen, dass diese ebenfalls keinen Abschluss finden wird. Sidgwick möchte daher Vorschläge zu Problemlösungen in der Moralphilosophie immer nur als vorübergehend, nicht aber als permanent ansehen.<sup>102</sup>

Warum sollte aber Sidgwick glauben, Naturwissenschaften fänden nie einen Abschluss? Diese Idee scheint ein bestimmtes Bild vom Wesen der Wissenschaften vorauszusetzen, für das Schneewind uns keine Textbelege in Sidgwick's Werken liefert. Gemeinhin wird dieses Bild mit antirealistischen Ansätzen in der Wissenschaftstheorie in Verbindung gebracht und zumindest einige realistische Ansätze würden dagegen die Möglichkeit eines solchen Abschlusses eingestehen wollen. Tatsächlich scheint Sidgwick zumindest in der Metaethik eine realistische Position zu vertreten,<sup>103</sup> weshalb es auf den ersten Blick nicht abwegig erscheint, dass er an die Möglichkeit eines Abschlusses glauben könnte. Warum nun sollte (III) Fortschritt, in Sidgwick's Vorstellung, zu einem endlosen und ergebnisoffenen Prozess machen? Zunächst einmal zur Erinnerung: Wenn wir davon reden, dass moralischer Fortschritt einen Endpunkt hat, so meinen wir damit nicht, dass es einen Zielpunkt gibt, den wir definitiv erreichen werden. Einen Endpunkt zu haben bedeutet nur, irgendwann an einen Punkt gelangen zu können, an dem weitere Verbesserungen prinzipiell nicht mehr möglich sind. Zwar können die Dinge schlechter werden oder gleichbleiben, doch sind weitere Verbesserungen ausgeschlossen. Abgesehen von der Parallele zu den Naturwissenschaften, gibt uns Schneewind keine Erklärungen. Womöglich aber könnte Schneewind seine These wie folgt stützen: Er selbst interpretiert Sidgwick als einen Kohärentisten, der in seinen *Methods* (auch) mit dem Überlegungsgleichgewicht arbeitet.<sup>104</sup> So wie er Sidgwick verstehen möchte, schreibt dieser unseren tatsächlichen Moralvorstellungen ein epistemisches Gewicht zu und insofern, als dass unsere tatsächlichen Moralvorstellungen eine Rolle in jenem Überlegungsgleichgewicht zukommt, wird sich ihr Wandel immer auf unser ethisches System niederschlagen müssen oder zumindest niederschlagen können. Dass sie sich wandeln, steht für Sidgwick außer Frage. Wie bereits jedoch

---

101 Schneewind's Wortwahl ist etwas irritierend. Er spricht davon, ein Endpunkt sei nicht möglich, da Sidgwick an moralischen Fortschritt (*moral progress*) glaube. So wie er den Begriff aber hier verwendet, vermute ich, dass er „progress“ als „changing/changable“ verstehen möchte und nicht als „improvement“.

102 „[T]he existence of progress in morality suggests the possibility that no synthesis can be final and definite. After all, it never is in science, and science provides the model Sidgwick thinks moral philosophy should emulate. [...] [H]e should view his own contribution to solving the problems of ethics as exemplary and tentative rather than complete and permanent.“ Schneewind 1977: 214.

103 Er ist wohl ein Realist in dem Sinne, dass die grundlegenden Prinzipien der Moral unabhängig menschlicher Präferenzen und Interessen sind. Kontroverser ist die Frage, ob er an die Existenz robuster normativer Tatsachen glaubte, die sehr häufig mit jenem Label assoziiert werden (siehe Phillips 2011: 2. Kapitel; Crisp 2015: 5-15).

104 In einem frühen Aufsatz charakterisiert Schneewind (1963) Sidgwick noch als einen reinen Kohärentisten. In einer später veröffentlichten Monographie (1977) wird ihm eine eher hybride Theorie nachgesagt, die kohärentistische und fundamentalistische Elemente kombiniert.

an einer früheren Stelle vermerkt, ist es zumindest kontrovers, ob Sidgwick unserer Alltagsmoral ein derartiges epistemisches Gewicht zuspricht.<sup>105</sup>

Ließe sich auch für den Fall, dass jene Vorstellungen epistemisch unbedeutend sein sollten, dafür argumentieren, dass ihr Wandel einen Endpunkt moralischer Verbesserungen, in Sidgwicks Augen, unmöglich machen könnte? Wie bereits erwähnt, gibt Sidgwick als Ziel unserer moralphilosophischen Bestrebungen (u.a.) die Ausarbeitung eines ethischen Systems an, welches sich aus einem Prinzip und einer Methode zusammensetzt. Nun ließe sich vielleicht wie folgt argumentieren: Eine Methode hat das Ziel, uns diejenige Handlung kenntlich zu machen, die durch das Prinzip sanktioniert wird. Ob eine Handlung durch das Prinzip sanktioniert wird, hängt auch von einer Reihe externer Faktoren ab, wie etwa die Moralvorstellungen unserer Mitmenschen. Wenn diese sich jedoch im Laufe der Zeit immer mal wieder wandeln, werden sich Änderungen an der Methode kaum vermeiden lassen. In einem sich wandelnden sozialen und moralischen Umfeld wird es immer den Bedarf an Korrekturen jener Verfahren geben, die uns sagen, wie wir genau handeln sollten. An einer Stelle spricht Sidgwick etwa davon, dass die Idee der Gastfreundschaft in den Moralvorstellungen der Menschen an Bedeutung verloren hätte. Früher schien es noch notwendig, dass sie von Menschen sehr streng ausgelegt wurde. In jenen Zeiten hätte unsere Methode dem Rechnung tragen müssen. Heutzutage allerdings wird Gastfreundschaft eher als ein Luxusgut denn eine Notwendigkeit begriffen. Ihr mit derselben Strenge wie damals zu folgen, wird aller Voraussicht nach nicht optimal sein.<sup>106</sup> (Bei den Prinzipien sollte Ähnliches aber nicht möglich sein. Die Eigenschaften, die eine Handlung richtig machen, werden sich nicht wandeln.)

Zwar mag es richtig sein, dass sich Moralvorstellungen immer wieder wandeln und wir deshalb unsere Methoden immer unter neuen Vorzeichen erarbeiten müssen, doch sollte das eigentlich keine Auswirkungen auf die Existenz eines Endpunktes haben. Den Endpunkt erreichen wir, wenn wir an einen Punkt gelangen, an dem die Dinge nicht mehr besser werden können. Und das tun wir auch in diesem Fall, weshalb es in Ordnung ist, von der Existenz eines Endpunktes auszugehen. Jedoch ist dieser nichts Dauerhaftes. Er ist also kein Ruheort, da wir uns immer wieder von ihm entfernen können. In solchen Fällen müsste die Methode abermals überarbeitet werden, sodass wir uns unserem Endpunkt wieder annähern.

Im 2. Paragraphen sprachen wir über eine andere Deutung Sidgwicks, wonach moralischer Fortschritt für ihn in einer Steigerung moralisch richtigen Verhaltens besteht. Hätte diese Idee moralischen Fortschritts einen Endpunkt? Die von uns besprochenen Textstellen zu dieser Lesart sprechen über eine Steigerung moralischen Verhaltens im Kontext unterschiedlicher Moraltheorien. In den ersten beiden Fällen ging es noch um Verbesserungen innerhalb der Alltagsmoral, wohingegen der dritte Fall Verbesserungen im Rahmen des Utilitarismus thematisierte. Ihnen gemein war aber die Herausforderung des Umgangs mit supererogatorischen Handlungen, Handlungen, die zwar moralisch erlaubt aber nicht verpflichtend sind, da sie über unsere Pflichten hinausgehen. Ungeachtet der jeweiligen Moraltheorie schien moralischer Fortschritt eine

---

<sup>105</sup> Siehe §3-5.

<sup>106</sup> Siehe *Methods* 7: 246.

Entwicklung zu sein, in der der Bereich der Supererogation gegenüber dem Bereich der bloß erlaubten Handlungen an Boden gewinnt. Im Zuge moralischer Verbesserungen würden immer mehr Handlungen, die früher bloß erlaubt waren, nun als verpflichtend wahrgenommen werden. Ein Endpunkt ist hier sehr gut vorstellbar. Zu Ende gedacht, müsste irgendwann diese Entwicklung an einen Punkt kommen, an dem es nicht mehr möglich ist, den Bereich der pflichtgemäßen Handlungen noch weiter zu fassen, da er bereits den Bereich der bloß erlaubten Handlungen komplett eingenommen hat. Wie er im Detail aussehen soll, wird davon abhängen, ob wir nun Alltagsmoralisten oder Utilitaristen sind.

#### §7. [Moralischer Fortschritt und die Entwicklung hin zum Utilitarismus – die diachrone Strategie]

Der folgende Paragraph unterscheidet sich von den vorangegangenen wie folgt: In ihm werden wir Textstellen diskutieren, die uns nicht unbedingt etwas über das Wesen moralischen Fortschritts verraten, sondern uns dabei helfen, die Funktion dieser Idee in Sidgwick's Philosophie nachzuvollziehen. Wie wir sehen werden, taucht jene Idee in einem Argument auf, mit dem Sidgwick moralische Intuitionisten vom utilitaristischen System überzeugen möchte. In diesem Paragraphen werden wir uns hauptsächlich mit der Rekonstruktion jenes Argumentes beschäftigen.

An einer relativ späten Stelle in seinen *Methods* behauptet Sidgwick, er habe in einem früheren Kapitel mit dem Titel „The Relation of Utilitarianism to the Morality of Common Sense“ über die Entwicklung oder den Fortschritt der Moral (*progress of morality*) gesprochen.<sup>107</sup> Im Kapitel selbst finden wir eine Passage, in der Sidgwick meint, beobachten zu können, dass sich unsere Alltagsmoral hin zu einem „vollständig aufgeklärten Utilitarismus“ (*perfectly enlightening utilitarianism*) fortentwickle.<sup>108</sup> Im Zentrum jenes Kapitels selbst steht die These des „unbewussten Utilitarismus“ (*unconscious utilitarianism*), die von Sidgwick als ein Teil eines umfassenderen Arguments vorgestellt wird, einen Alltagsmoralisten vom utilitaristischen System zu überzeugen. Im ersten Teil des Arguments soll auf Unzulänglichkeiten in der Alltagsmoral hingewiesen werden, die sie als ethisches System disqualifizieren. Einige dieser Kritikpunkte wurden von uns im vorangegangenen Paragraphen bereits zur Sprache gebracht. Im zweiten Teil des Arguments soll nun ergänzend dazu der Nachweis erbracht werden, dass der Utilitarismus jene Unzulänglichkeiten ausschalten oder ausgleichen kann und daher aus der Sicht eines Alltagsmoralisten die bessere moraltheoretische Option darstellt. Die Idee scheint die folgende zu sein: Die Methode der Alltagsmoral weist einige Defizite bei der Ermittlung richtigen Handelns auf, auf die wir bereits im vorherigen Paragraphen eingegangen sind. In manchen Fällen lässt sie uns etwa darüber im Dunkeln, was genau zu tun ist, da zwei Handlungsanweisungen („Achte deine Versprechen!“, „Sei deinen Mitmenschen immer wohlwollend gesinnt!“) miteinander in Konflikt geraten. Die utilitaristische Methode bietet uns eine griffige Lösung zur Bewältigung des Problems, wonach (in

<sup>107</sup> „And it [the moral consciousness of an average member of society] is seen at a glance that his representation has always been liable to errors of great magnitude, from causes that were partly noticed in the previous chapter, when we were considering the progress of morality.“ *Methods* 7: 464.

<sup>108</sup> „And in proportion as the apprehension of consequences becomes more comprehensive and exact, we may trace not only change in the moral code handed down from age to age, but progress in the direction of a closer approximation to a perfectly enlightened Utilitarianism.“ *Methods* 7: 455.

Konfliktfällen) unsere Wahl immer auf die nützlichere Option fallen sollte. Utilitaristen können die Vorzüge der utilitaristischen Methode mit einem Verweis auf das utilitaristische Prinzip rechtfertigen. Ein Alltagsmoralist, der sich von den Vorzügen der Methode hat überzeugen lassen, wird sich dann (hoffentlich) auch dazu bewegen lassen, dem utilitaristischen Prinzip seine Zustimmung zu geben. Letzten Endes soll unsere Beweisführung darauf hinauslaufen, das utilitaristische System als die bessere Version der Alltagsmoral zu präsentieren. Allein der Utilitarismus vermag es, deren Grundsätze zu verwissenschaftlichen, indem sie diese ordnet und aufeinander abstimmt.<sup>109</sup> Alltagsmoralisten sollen den Utilitarismus als Zielpunkt einer Entwicklung begreifen, auf das ihr bevorzugtes System schon immer hintendierte.<sup>110</sup>

In Sidgwick's Vorstellung scheint die These des unbewussten Utilitarismus im Zusammenhang mit der zuvor angesprochenen diachronen Beweisführung zu stehen. Ihr Zugang ist ein historischer, der die richtigen Schlüsse aus der tatsächlichen Entwicklung der Alltagsmoral zu ziehen versucht. Doch was möchte uns die diachrone Beweisführung eigentlich sagen und wann sollte sie zum Einsatz kommen? Sidgwick schließt aus, sie könne uns etwas sagen, was uns nicht auch die synchrone sagen könnte.<sup>111</sup> Sie ist bloß als eine Ergänzung gedacht, wobei Sidgwick's Kommentare nahelegen, dass sie dann Anwendung findet, wenn es darum geht, Leute von der Konklusion der synchronen Beweisführung zu überzeugen, die sich von ihr nicht haben beeindrucken lassen. Im Grunde nimmt sie die Form eines *ad hominem* Arguments an.<sup>112</sup>

Sidgwick verpasst es, uns mitzuteilen, was wir unter einer unbewusst utilitaristischen Alltagsmoral zu verstehen haben. In der Sekundärliteratur wird Sidgwick so verstanden, er behaupte, die Alltagsmoral teile bestimmte Wesensmerkmale mit ihm. Auf den folgenden Seiten werden wir einige Lesarten präsentieren und diskutieren.

So ist eine vermeintliche Gemeinsamkeit, die Sidgwick zwischen Alltagsmoral und Utilitarismus auszumachen scheint, eine miteinander geteilte Wertaxiologie; wie auch der Utilitarismus soll die Alltagsmoral hedonistisch sein.<sup>113</sup> Beide halten allein die Konsequenzen unseres Verhaltens für moralisch relevant, die das Wohlergehen von Lebewesen tangieren.<sup>114</sup> Wie

---

109 Siehe *Methods* 7: 425-426.

110 „Utilitarians are rather called upon to show a natural transition from the Morality of Common Sense to Utilitarianism, some what like the transition in special branches of practice from trained instinct and empirical rules to the technical method that embodies and applies the conclusions of science: so that Utilitarianism may be presented as the scientifically complete and systematically reflective form of that regulation of conduct, which through the whole course of human history has always tended substantially in the same direction.“ *Methods* 7: 425.

111 Siehe die im vorherigen Paragraphen zitierten Textstellen. In einem Aufsatz schreibt er ebenfalls: „[I]f I could trust my own moral faculty alone, as it acts at present, I should say that no further test is needed than the Cartesian, if rigorously applied.“ *EEM*: 25.

112 Singer (1974), Skelton (2010), Philips (2011) deuten Sidgwick's Argument *ad hominem*. So schreibt Sidgwick einige Seiten zuvor: „Nay, if Utilitarianism is to be proved to a man who already holds some other moral principles, — whether he be an Intuitional moralist, who regards as final the principles of Truth, Justice, Obedience to authority, Purity, etc., or an Egoist who regards his own interest as the ultimately reason able end of his conduct , — it would seem that the process must be one which establishes a conclusion actually superior in validity to the premises from which it starts.“ *Methods* 7: 419. Diese Lesart wird hinterfragt u.a. von Brink (1994) und Schneewind (1963).

113 Hurka (2014: 200) möchte Sidgwick so verstehen. Freude versteht Sidgwick wie folgt: „[I]t is therefor this Desirable Consciousness which we must regard as ultimate Good.“ *Methods* 7: 397. Crisp (2015: 57-96) bietet eine ausführliche Diskussion der Glückskonzeption Sidgwick's.

114 „I have tried to show that Common Sense is unconsciously utilitarian in its practical determination of those very elements in the notion of Ultimate Good or Wellbeing which at first sight least admit of a

Sidgwick zugesteht, ist diese Auffassung nicht unkontrovers, da der gesunde Menschenverstand auch anderen Gütern einen ähnlichen Status zugestehen möchte, wie etwa Perfektion oder eine Liste mit anderen Bewusstseinszuständen, zu denen etwa das Gewahrwerden von Wahrheit, die Besinnung auf das Schöne, der Freiheitsdrang oder die Gewissheit gehört, sich tugendhaft verhalten zu haben.<sup>115</sup> Sidgwick bietet dennoch eine Reihe von Erklärungen an, warum der erste Eindruck der Alltagsmoral täuscht. Erstens, auch wenn wir in manchen Momenten andere Bewusstseinszustände freudvollen Erfahrungen vorziehen sollten, tun wir das nur, da wir uns auf diese Weise noch größere positive Effekte in der Zukunft versprechen, die sich nur realisieren lassen, wenn wir auf unmittelbare Freuden zugunsten anderer Erfahrungen verzichten. Zweitens ziehen Menschen andere Bewusstseinszustände Freuden nicht unbedingt deswegen vor, weil sie im direkten Vergleich Freuden als weniger wichtig betrachten, sondern weil sie eine mögliche Aversion gegen diejenigen Umstände haben, in denen jene Freuden realisiert werden sollen. So werden beispielsweise die meisten Menschen ein Leben in Freiheit mit all seinen Bürden einem sorglosen Leben in der Sklaverei vorziehen, da sie die Institution der Sklaverei verdammen.<sup>116</sup>

Sidgwick bringt noch einen weiteren Einwand der Alltagsmoral gegen den Hedonismus ins Gespräch. Die Alltagsmoral scheint manche Dinge, wie etwa Wahrheit, Schönheit oder Freiheit als intrinsisch wertvoll zu erachten, vollkommen unabhängig von möglichen Effekten auf unser Bewusstsein. So wird ein Leben in Freiheit als an und für sich gut angesehen, ungeachtet dessen, wie wir zu ihm stehen sollten.<sup>117</sup> Auch hier hält Sidgwick zwei Erklärungen für uns bereit: Zunächst behauptet er, dass, wenn wir uns in einer ruhigen Stunde hinsetzen und vorsichtig darüber reflektieren, wir merken werden, dass Wahrheit und dergleichen uns nur dann wichtig erscheint, wenn sie von freudvollen Erfahrungen begleitet wird. Des Weiteren zweifelt er an, ob unsere Alltagsmoral tatsächlich ihren eigenen Bekundungen Glauben schenkt. Zwar gesteht Sidgwick ein, dass manche Menschen tatsächlich solche Gefühle hegen, doch lassen sich deren Bewertungen der einzelnen Güter in der Regel auf Überzeugungen zurückführen, wie viel Glück jene Güter für sie bereithalten. Davon abgesehen, gibt es noch zahlreiche indirekte Verbindungen zwischen unserem Glück und diesen objektiven Gütern. Deren häufige Verbindung wird definitiv auch einen starken Einfluss auf unsere Urteile haben und uns den fehlerhaften Eindruck vermitteln, Freiheit habe einen Wert an sich, indem wir uns an deren häufiges gemeinsames Auftreten gewöhnen. Dennoch gibt Sidgwick zu, dass zumindest im Falle der Tugendhaftigkeit, es erlaubt zu sein scheint, auf Freuden zu verzichten, sollte dadurch tugendhaftes Verhalten gefördert werden können.<sup>118</sup>

---

hedonistic interpretation.“ *Methods* 7: 453-454, siehe auch 424.

115 So schreibt er etwa in seiner Diskussion der Tugend des Wohlwollens: „[T]he notion ‘good,’ in ordinary thought, includes, undistinguished and therefore unharmonised, the different conceptions that men form of the ultimate end of rational action. It follows that there is a corresponding ambiguity in the phrase ‘doing good’: since, though many would unhesitatingly take it to mean the promotion of Happiness, there are others who, holding that Perfection and not Happiness is the true ultimate Good.“ *Methods* 7: 239-240.

116 Siehe *Methods* 7: 399, siehe auch 128 und *EEM*: 95-96.

117 Siehe *Methods* 7: 400.

118 Siehe *Methods* 7: 402. Bereits an einer früheren Stelle erwähnt er, die Alltagsmoral akzeptiere wohl mehr als nur ein Gut als intrinsisch wertvoll. Er fährt dann aber fort, er wolle diese aus pragmatischen Gründen nicht näher beleuchten (siehe *Methods* 7: 240).

Die letzte Bemerkung Sidgwicks im vorherigen Absatz scheint nahezuzeigen, dass die Alltagsmoral nicht (rein) hedonistisch ist. Im direkten Anschluss jedoch, bietet uns Sidgwick vier weitere Erklärungen an, warum sie sich täuscht und zögert, dem Hedonismus offen zu stützen: (a) Der Begriff „Freude“ (*pleasure*) wird häufig mit „gröberen“ Gefühlen in Verbindung gebracht. Nicht selten beinhalten Freuden auch unangenehme Erfahrungen, weshalb der *Common Sense* Vorbehalte hat, ihnen einen intrinsischen Wert zuzuschreiben.<sup>119</sup> (b) Viele Freuden sind uns nur unter der Voraussetzung der Anwesenheit bestimmter Wünsche zugänglich.<sup>120</sup> (c) Der Hedonismus wird häufig mit dem Egoismus gleichgesetzt, gegen den viele Menschen Antipathien hegen.<sup>121</sup> (d) Es ist leichter, glücklich zu werden, wenn man davon absieht, sein Verhalten bewusst aufs Glückseligsein auszurichten. Um Glück zu finden, ist es ratsam, bestimmte Aktivitäten – wie etwa die Suche nach Wahrheit – als unmittelbare Ziele zu verfolgen, ohne andauernd über deren hedonischen Mehrwert zu reflektieren.<sup>122</sup>

Andere Passagen vermitteln den Eindruck, dass, in Sidgwicks Augen, Utilitarismus und Alltagsmoral die Idee moralischer Unparteilichkeit miteinander gemein haben. Sidgwick befasst sich bereits recht früh in seinen *Methods* mit der Frage, ob es evtl. eine Methode der Ethik gibt, die sich zwischen dem egoistischen und dem universalen Hedonismus verorten lässt. Eine solche Methode könnte uns beispielsweise anweisen, uns um das Glück einer bestimmten Gruppe, wie unserer Familie oder Landsleute, besonders zu sorgen. Sidgwick erwidert jedoch, eine solche Zwischenposition mache einen arbiträren Eindruck und die Wenigsten würden sie als *per se* vernünftig betrachten, außer man interpretiere sie als eine Strategie, um das eigene Glück oder das Glück aller fühlenden Lebewesen zu fördern.<sup>123</sup> Da die in seinem Buch diskutierten, drei Methoden der Ethik den Zielen entlehnt sind, deren Verfolgung der gesunde Menschenverstand als an und für sich vernünftig betrachtet und relationale Parteilichkeit nicht unter ihnen zu finden ist, können wir vorsichtig schlussfolgern, dass dieser in einer gewissen Art und Weise unbewusst unparteilich sein muss. „In einer gewissen Art und Weise,“ da der gesunde Menschenverstand ebenfalls den Egoismus als an und für sich vernünftig betrachtet. In diesem Fall müsste die Alltagsmoral auch unbewusst egoistisch sein.

An einer anderen Stelle, die der Präsentation des Axioms des Wohlwollens (*axiom of benevolence*) folgt,<sup>124</sup> formuliert er den möglichen Einwand, dass der *Common Sense* die Vorgaben der Unparteilichkeit wahrscheinlich nicht akzeptabel finden wird und stattdessen für eine restriktivere Alternative plädieren möchte, wonach uns das Wohlergehen derjenigen, die uns näherstehen, wichtiger sein sollte als das Wohlergehen anderer Menschen. Aber auch hier glaubt Sidgwick nicht, dass wir dem *Common Sense* gerechtfertigterweise eine solche Auffassung

119 Siehe *Methods* 7: 402.

120 Siehe *Methods* 7: 403.

121 Siehe *Methods* 7: 403-405.

122 Siehe *Methods* 7: 405-406.

123 „It is, of course, possible to adopt an end intermediate between the two, and to aim at the happiness of some limited portion of mankind such as one’s family or nation or race: but any such limitation seems arbitrary, and probably few would maintain it to be reasonable *per se*, except as the most practicable way of aiming at the general happiness, or of indirectly securing one’s own.“ *Methods* 7: 10.

124 „[E]ach one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except in so far as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him.“ *Methods* 7: 382.

zuschreiben können. Sidgwick geht davon aus, dass – zumindest in seinen Breitenkreisen – der einfache Mann (*plain man*) keiner Handlung seine Zustimmung geben wird, die, um sich selbst etwas Gutes zu tun, der Mehrheit erhebliches Leid zufügt.<sup>125</sup>

Sidgwicks Kommentare scheinen aber mit seiner Beschreibung der Alltagsmoral an einer anderen, zentralen Stelle in Konflikt zu geraten. Den Vorgaben der Tugend des Wohlwollens zufolge sollen wir manche Menschen, mit denen wir in einer bestimmten verwandtschaftlichen, politischen oder sozialen Beziehung stehen, bei der Verteilung unseres Wohlwollens priorisieren.<sup>126</sup> Sidgwick mag dies womöglich so erklären, dass die Alltagsmoral zwar mit ihrem Verweis auf die Wichtigkeit bestimmter Bindungen bewusst parteilich ist, aber diese Parteilichkeit werde sie ohne größere Widerstände aufgeben, sobald sie in einer ruhigen Stunde über deren Angemessenheit reflektiert.<sup>127</sup> Diese Erklärung würde sich auch mit späteren Aussagen Sidgwicks decken, in denen er dem Alltagsmoralisten unterstellt, seine Maximen der Parteilichkeit könnten mit Rückgriff auf das Nützlichkeitsprinzip gerechtfertigt werden.<sup>128</sup>

In der Sekundärliteratur finden sich noch andere Vorschläge, was Sidgwick mit seiner These im Sinn gehabt haben könnte. Broad schlägt etwa vor, wir sollten Sidgwicks Aussage, die Alltagsmoral sei unbewusst utilitaristisch, wie folgt verstehen: Die Alltagsmoral hat es immer geschafft, zuverlässig diejenigen Verhaltensweisen zu ermitteln, die das Glück insgesamt steigern. Unsere Vorfahren mögen zwar nicht utilitaristisch gedacht haben – in dem Sinne, dass sie bewusst hedonische Kalkulationen durchführten – doch lebten sie im Einklang mit jenen Regeln, die auch vom Utilitarismus sanktioniert worden wären.<sup>129</sup> Die Alltagsmoral ist, wie Broad es ausdrückt, „*implizit* utilitaristisch“ (*implicitly Utilitarian*), weil sie uns die richtigen utilitaristischen Anweisungen gibt, ohne jedoch genau zu wissen, warum sie richtig sind. Sie wird *explizit*

---

125 „I think that a ‘plain man,’ in a modern civilised society, if his conscience were fairly brought to consider the hypothetical question, whether it would be morally right for him to seek his own happiness on any occasion if it involved a certain sacrifice of the greater happiness of some other human being,—without any counterbalancing gain to any one else,—would answer unhesitatingly in the negative.“ *Methods* 7: 383. Auf dem ersten Blick scheint diese Stelle mit einer späteren Aussage Sidgwicks in Konflikt zu geraten: „It would be contrary to Common Sense to deny that the distinction between any one individual and any other is real and fundamental, and that consequently “I” am concerned with the quality of my existence as an individual in a sense, fundamentally important, in which I am not concerned with the quality of the existence of other individuals: and this being so, I do not see how it can be proved that this distinction is not to be taken as fundamental in determining the ultimate end of rational action for an individual.“ *Methods* 7: 498 und siehe auch 418-419. Crisp (2015: 124-125) schlägt vor, dass Sidgwick in der vorherigen Textstelle den „plain man“ fragt, ob es *moralisch* betrachtet in Ordnung ist, das eigene Glück dem Glück insgesamt vorzuziehen. Sidgwick glaubt, dieser werde das verneinen wollen. Im darauffolgenden Zitat geht es Sidgwick nicht um die Frage, was moralisch zulässig ist, sondern, was alles im allen betrachtet, *rational* geboten ist.

126 „We should all agree that each of us is bound to show kindness to his parents and spouse and children, and to other kinsmen in a less degree: and to those who have rendered services to him, and any others whom he may have admitted to his intimacy and called friends: and to neighbours and to fellow-countrymen more than others: and perhaps we may say to those of our own race more than to black or yellow men, and generally to human beings in proportion to their affinity to ourselves.“ *Methods* 7: 246.

127 „The Utilitarian doctrine [...] that each man ought to consider the happiness of any other as theoretically of equal importance with his own, and only of less importance practically, in so far as he is better able to realise the latter. And it seems to me difficult to say decidedly that this is not the principle of general Benevolence, as recognised by the common sense of mankind.“ *Methods* 7: 252.

128 Siehe *Methods* 7: 432-439.

129 Siehe Broad 1930: 156.

utilitaristisch, sobald sich die Menschen über das utilitaristische Fundament bewusstwerden.<sup>130</sup> (Da die Alltagsmoral bereits die richtigen utilitaristischen Anweisungen gibt, können wir davon ausgehen, dass das immer weiter fortschreitende Bewusstwerden dieses Fundaments keine bedeutenden praktischen Konsequenzen nach sich ziehen wird. Die Veränderungen werden weitestgehend kognitiv sein, da sich vornehmlich unsere Überzeugungen wandeln werden.) Wir können uns die Beziehung auch so vorstellen: Die Alltagsmoral gibt uns eine Liste mit Anweisungen, wie wir uns zu verhalten haben. Der Utilitarismus ergänzt lediglich noch die Erklärung, warum jene, aber nicht andere Anweisungen auf dieser Liste auftauchen.

Broad selbst verweist auf keine Textstellen Sidgwick's, um seine Lesart zu stützen. Dennoch gibt es einige Passagen, die eine solche Interpretation plausibel machen könnten. So sagt Sidgwick geradeheraus, es lasse sich durchaus eine gewisse Korrelation zwischen Variationen im moralischen Kode und erwarteten Konsequenzen erkennen.<sup>131</sup> Auch nimmt er an einer Stelle Variationen des moralischen Kodes an verschiedenen Orten und Zeiten in den Blick und behauptet, in der Südsee werde etwa Diebstahl als vernachlässigbar gehandhabt, da – im Gegensatz zu vielen anderen Regionen – wenig Arbeit benötigt werde, um das eigene (Über-)Leben zu sichern. Ganz ähnlich fänden sich in Regionen ohne zuverlässige juristische Strukturen eine große Toleranz für Selbstjustiz, welche fehlt, wenn jene Strukturen vorhanden sind.<sup>132</sup> Weitere ähnliche Kommentare finden sich auch in anderen seiner Werke.<sup>133</sup>

Angenommen, wir finden Broads Interpretation plausibel, so steht für uns als nächstes die Frage im Raum, warum die Alltagsmoral besonders akkurat in ihren Anweisungen zur Förderung des allgemeinen Glücks sein soll. Wenn sie tatsächlich immer zuverlässig ist, muss es irgendeinen Grund für ihre Zuverlässigkeit geben. Sollte sich der Zusammenhang als ein reines Zufallsprodukt herausstellen, wäre dies zwar kurios, aber aus systematischer Sicht vollkommen uninteressant; die Alltagsmoral wäre weniger unbewusst als vielmehr zufälligerweise utilitaristisch.<sup>134</sup> Gehen wir hingegen nicht von einem Zufall aus, werden wir eine überzeugende Erklärung geben müssen, warum die Regeln der Alltagsmoral in dem, was sie tun, so viel Erfolg haben. Broad aber bleibt uns eine Auskunft über Sidgwick's mögliche Erklärung schuldig.

Zwei zu Sidgwick's Lebzeiten beliebte Erklärungsversuche werden von ihm zurückgewiesen. Sowohl evolutionäre als auch assoziationalistische Erklärungen können nicht

---

130 Raphael (1974: 411) meint ebenfalls, die Regeln der Alltagsmoral seien, Sidgwick's Vorstellung nach, am besten geeignet, um die nützlichsten Verhaltensweisen zu identifizieren. Das Einzige, was sich im Laufe der Zeit wandelt, ist der Status des Utilitarismus hin zu einer offiziellen Doktrin. Auch Crisp (2015: 219-220) scheint eine ähnliche Lesart vorzuschlagen.

131 „I conceive that few persons who have studied the subject will deny that there is a certain degree of correlation between the variations in the moral code from age to age, and the variations in the real and perceived effects on general happiness of actions prescribed or forbidden by the code.“ *Methods* 7: 455

132 Siehe *Methods* 7: 454-455. Sidgwick gibt an, diese Beobachtungen von Dugald Stewart übernommen zu haben.

133 „[T]his method of systematising particular virtues and duties receives very strong support from a comparative study of the history of morality; as the variations in the moral code of different societies at different stages correspond, at least generally, to differences in the actual or believed tendencies of certain kinds of conduct to promote the good of society.“ *EEM*: 92-93.

134 Siehe Schneewind 1977: 342 und Skrupuski 2007: 420-424. Das ist auch die Meinung Sidgwick's: „A scientific explanation of current morality which shall also be an ‘establishment’ of it, must do more than exhibit the causes of existing ethical beliefs; it must show that these causes have operated in such a way as to make these beliefs true.“ *GSM*: 137, siehe auch *EEM*: 224.

plausibel erklären, warum die Alltagsmoral eine aus utilitaristischer Sicht (nahezu) optimale Gestalt annehmen soll. Ohne seine gesamte Kritik wiederzugeben, sollen hier nur zwei Bedenken Sidgwick's genannt werden: Vertreter evolutionärer Ansätze, wie etwa Herbert Spencer oder Leslie Stephen, gehen davon aus, Glück und Erhaltung und Verbesserung des „sozialen Gewebes“ (*social tissue*) seien koextensional und da Evolution durch natürliche Selektion nie verfehlt, das soziale Gewebe zu erhalten und zu verbessern, wird sie auch niemals verpassen, unser Glück zu steigern. Da unsere Alltagsmoral ebenfalls ein Produkt der Evolution durch natürliche Selektion ist, ist davon auszugehen, dass auch sie unserem Glück zuträglich sein wird. Sidgwick kritisiert u.a. die angenommene Koextensionalität von Glück und Erhaltung und Verbesserung des sozialen Gewebes. Darüber hinaus kann dieser Ansatz keine spontanen Entwicklungen und Veränderungen in der Alltagsmoral erklären.<sup>135</sup> Assoziationalistische Erklärungen, wie wir sie etwa bei einigen früheren Vertretern des Utilitarismus finden, behaupten, unsere (moralischen) Überzeugungen bildeten sich aufgrund positiver und negativer Erfahrungen, die wir sammeln, wenn wir uns auf eine bestimmte Weise verhalten. Wenn etwas schmerzhaft ist, entwickeln wir die Idee, es sei schlecht und u.a. durch das (mehr oder weniger) gezielte Bestrafen schädlichen und Ermutigung nützlichen Verhaltens durch unser Umfeld, entwickeln sich unsere Überzeugungen entlang eines (quasi-)utilitaristischen Ideals. Sidgwick weist diesen Ansatz u.a. deshalb zurück, weil sich Utilitaristen bei der Bildung für den Utilitarismus zentraler altruistischer Einstellungen zu sehr auf das Vermögen des Mitgefühls (*sympathy*) verlassen müssen, damit die Überzeugungen den Anforderungen des Utilitarismus entsprechen. Jedoch ist dieses Gefühl nicht inklusiv genug, um den utilitaristischen Vorgaben zu entsprechen. Die mangelnde Intelligenz der Menschen erschwert dieses Unterfangen nur noch. Hinzu kommen die schädlichen Einflüsse falscher Religionen und Autoritäten, die unser Mitgefühl parteilich verfärbten.<sup>136</sup>

Gegen Broads Interpretation spricht ebenfalls, dass Sidgwick an einigen Textstellen behauptet, die Alltagsmoral mache einfach keinen sehr guten Job bei der Identifikation nützlicher Verhaltensweisen.<sup>137</sup> Auf der einen Seite verurteilt sie diese Handlungen als falsch, obwohl deren Nützlichkeit belegt ist und auf der anderen Seite hält sie manche Handlungen für richtig, ungeachtet dessen, dass sie bei der Glücksmaximierung keine herausragende Arbeit leisten.<sup>138</sup> Eine deutlich

135 Siehe seine zweite Vorlesung über Spencer in *GSM* und auch *Methods* 7: 472 sowie *Outlines*: 254-257. Sidgwick glaubt, wir könnten nicht von vornherein ausschließen, dass der evolutionäre Prozess unser Leben nicht vielleicht doch so schlecht macht, dass die negativen Erfahrungen die positiven überwiegen (siehe *Stephen*: 238).

136 Auch wenn uns der Assoziationismus keine umfassende Erklärung der Entstehung unserer moralischen Überzeugungen geben kann, so Sidgwick, bietet er dennoch eine zumindest in Teilen akkurate Erklärung, warum einige unserer moralischen Überzeugungen ihre derzeitige Form annehmen (siehe *Methods* 7: 462-463). An einer früheren Stelle deutet er an, der Assoziationismus könne einen Beitrag zur Etablierung des Utilitarismus leisten: „In short, what is often called the ‘utilitarian’ theory of the origin of the moral sentiments cannot by itself provide a proof of the ethical doctrine to which I in this treatise restrict the term Utilitarianism. I shall, however, hereafter try to show that this psychological theory has an important though subordinate place in the establishment of Ethical Utilitarianism.“ *Methods* 7: 412-413.

137 „And if, when we turn from these abstract considerations to history, and examine the actual morality of other ages and countries, we undoubtedly find that, considered as an instrument for producing general happiness, it continually seems to exhibit palpable imperfections, - there is surely a strong presumption that there are similar imperfections to be discovered in our own moral code, though habit and familiarity prevent them from being obvious.“ *Methods* 7: 465- 466, siehe auch 467.

138 „There are many things in conduct which many people think right but no expedient, or at least which they would not think expedient if they had not first judged them to be right; in so far as they reason from

schwächere These, wonach die Alltagsmoral unbewusst utilitaristisch ist, da *einige* ihrer Regeln nützlich sind, weckt ebenfalls wenig Interesse. Wie Sidgwick beobachtet, ist der Utilitarismus – oder etwas genauer: das Prinzip des Wohlwollens – bereits ein fester Bestandteil der Alltagsmoral.<sup>139</sup> Auch Vertreter der Alltagsmoral glauben, wir sollten Gutes tun, doch glauben sie im Gegensatz zu den Utilitaristen nicht, dass es sich um das übergeordnete oder architektonische Prinzip der Moral handelt.<sup>140</sup> Zu behaupten, die Alltagsmoral sei in diesem Sinne unbewusst utilitaristisch, ist weder überraschend noch kontrovers. Im selben Sinne wird sie dann auch unbewusst egoistisch oder was auch immer sein. Des Weiteren ignoriert Broads Vorschlag Sidgwicks Gedanken, dass seine These des unbewussten Utilitarismus nicht funktionieren kann, wenn Alltagsmoral und Utilitarismus deckungsgleich sind. Wir wollen den Alltagsmoralisten von den Vorzügen des Nützlichkeitsprinzips überzeugen und das ist nur möglich, wenn es Unterschiede zwischen den beiden gibt.

Broads Lesart stößt auf einige Schwierigkeiten und sollte von uns wohl verworfen werden. Ezorsky macht einen alternativen Vorschlag und behauptet, wir sollten die These des unbewussten Utilitarismus als eine Beschreibung deuten, wie sich Individuen tatsächlich verhielten. Demnach handelt es sich bei Individuen um unbewusste Utilitaristen, wenn diese von sich selbst behaupten, sie seien keine Utilitaristen und sich dennoch bei ihren Entscheidungen unbewusst daran orientieren, was dem Glück insgesamt förderlich ist.<sup>141</sup> Ezorsky führt für ihre psychologische Lesart keine Textstellen an und ich selbst habe große Schwierigkeiten, solche ausfindig zu machen. Weiterhin scheint Einiges gegen jene Lesart zu sprechen. Zunächst stellt Sidgwick sehr früh klar, dass es die Alltagsmoral ist, die unbewusst utilitaristisch sein soll und in der von ihm besprochenen These ginge es ausdrücklich um das Verhältnis von Alltagsmoral und Utilitarismus.<sup>142</sup> Darüber hinaus gibt es Passagen in seinem Werk, in denen er dieser These widerspricht und geradeheraus sagt, es gebe eine Vielzahl an Beweggründen, nach denen Menschen handelten. Die Maximierung des Gesamtnutzens wäre nur ein mögliches Motiv unter vielen.<sup>143</sup>

Ein weiterer Vorschlag stammt von Gibbard, der dafür argumentiert, wir sollten sie als eine soziologische These verstehen. Wenn Sidgwick behauptet, die Alltagsmoral sei unbewusst utilitaristisch, möchte er sagen, dass es vornehmlich utilitaristische Erwägungen sind, die ihre Entwicklung leiten. Der Utilitarismus bildet den Leitfaden, an dem sich unsere moralischen

---

experience only, their conclusions as to what conduces to the general happiness are opposed to their moral intuitions.“ *Methods* 7: 466-467. Siehe auch Anhang I, in dem ich über einen Vorwurf Sidgwicks rede, der sich in der ersten Auflage der *Methods* finden lässt, Mill sei der Alltagsmoral (in manchen Punkten) zu unkritisch gegenüber gewesen.

139 Siehe *Methods* 7: 238-263, 421 oder 430-439.

140 „Especially in modern times, since the revival of independent ethical speculation, there have always been thinkers who have maintained, in some form, the view that Benevolence is a supreme and architectonic virtue, comprehending and summing up all the others, and fitted to regulate them and determine their proper limits and mutual relations.“ *Methods* 7: 238. In einer dazugehörigen Fußnote sagt er dann, bei jenen Denkern handle es sich um Utilitaristen.

141 Siehe Ezorsky 1974: 468. Sie selbst argumentiert in ihrem Aufsatz dafür, dass diese vermeintliche Auffassung Sidgwicks unhaltbar ist.

142 „... the Morality of Common Sense may be truly represented as at least unconsciously Utilitarian.“ *Methods* 7: 424, siehe auch 425.

143 „For most of our actions are done from several different motives, either coexisting or succeeding one another in rapid alternation.“ *Methods* 7: 438.

Vorstellungen entwickeln, auch wenn uns das nicht klar sein sollte.<sup>144</sup> Er selbst gibt auch eine Textstelle, die diese Lesart zu stützen scheint. In ihr spricht Sidgwick darüber, dass zumindest manche der Konflikte, die es zwischen unseren moralischen Gefühlen und den Forderungen des Utilitarismus gibt, auch utilitaristisch erklärt werden könnten. Unsere moralischen Gefühle können etwa die Überbleibsel eines vergangenen Arrangements sein, das seine Nützlichkeit im Laufe der Zeit verloren hat, ohne dass sie von den Menschen verworfen wurden. Möglich ist auch, dass unsere moralischen Gefühle den richtigen Bezugspunkt haben, aber einfach zu stark ausfallen und daher von ihrem utilitaristischen Fundament ablenken.<sup>145</sup>

Dennoch gibt es auch hier einige Erwägungen, die gegen diese Lesart sprechen, angefangen mit der folgenden: Auch wenn utilitaristische Erwägungen eine bedeutende Rolle bei der Entwicklung unserer Alltagsmoral spielen sollten, kommt anderen Theorien, Denkschulen etc. eine genauso große oder vielleicht sogar noch wesentlich größere Bedeutung zu. In den *Methods* erwähnt Sidgwick den Einfluss des Christentums auf unsere Moralvorstellungen.<sup>146</sup> Religion allgemein scheint in ihren jeweiligen Einflussbereichen enorm auf die Entwicklung moralischen Denkens eingewirkt zu haben. Wenn die bloße Einflussnahme auf unser Denken bereits ausreichend sein sollte, um die Alltagsmoral unbewusst utilitaristisch zu nennen, dann werden wir sie ebenfalls unbewusst christlich nennen müssen. Auch sollten wir in diesem Zusammenhang nochmals darauf aufmerksam machen, dass, Sidgwicks Auffassung nach, nicht alle Regeln nutzenmaximierend sind. Dem könnte Gibbard entgegnen, dass die Behauptung nicht die ist, die Alltagsmoral mache einen guten Job bei der Ermittlung nützlichen Handelns, wie es etwa Broads Vorschlag war, sondern, die These solle vielmehr so verstanden werden, dass die Alltagsmoral den Anspruch hat, der utilitaristischen Leitlinie zu folgen, auch wenn sie dies letzten Endes erfolglos tut. In Sidgwicks Text findet sich aber auch die Aussage, die Ursprünge unserer moralischen Regeln lägen uns unzugänglich, in den Tiefen der Menschheitsgeschichte vergraben, weshalb wir nur darüber spekulieren könnten, was sie formte. Mehr noch: Soweit es uns möglich ist, die Entstehung jener Regeln zurückzuverfolgen, können wir beobachten, dass die angenommene Verbindung zum Nützlichkeitsprinzip immer schwächer wird.<sup>147</sup> In einer Fußnote deutet er an, dass die Alltagsmoral eine Regel nie für lange aufrechterhalten kann, die klarerweise schädlich ist.<sup>148</sup> In diesem Sinne wäre die Alltagsmoral vielleicht anti-anti-utilitaristisch, da sie Grenzen zieht, wie schädlich eine Regel sein darf. Diese Aussage ist aber nochmal etwas anderes als die, utilitaristische Erwägungen leiteten ihre Entwicklung. Zu guter Letzt wäre es auch verwunderlich, wenn Sidgwick uns eine so starke soziologische These präsentierte, gerade im Hinblick auf seine Bemerkungen zum Status der Soziologie als Wissenschaft. So zitiert er zustimmend Herbert Spencer, der selbstkritisch anmerkt, seine Heimatdisziplin der Soziologie bestehe zurzeit aus nicht sehr viel mehr als Kaffeesatzleserei,

---

144 Siehe Gibbard 1982: 72-73.

145 Siehe *Methods* 7: 455-456.

146 Siehe etwa *Methods* 7: 281, 455n.

147 „The origin of our moral notions and sentiments lies hid in those obscure regions of hypothetical history where conjecture has free scope: but we do not find that, as our retrospect approaches the borders of this realm, the conscious connexion in men’s minds between accepted moral rules and fore seen effects on general happiness becomes more clearly traceable.“ *Methods* 7: 456.

148 „[N]o authority can permanently impose on men regulations flagrantly infelicitic.“ *Methods* 7: 464n.

die mit vagen Verallgemeinerungen und ungenauen Vermutungen arbeitete und ihre mangelnde Wissenschaftlichkeit durch ein präntiöses Vokabular zu kaschieren versuche.<sup>149</sup> Die Soziologie ist, Sidgwick's Auffassung nach, gegenwärtig nicht in der Lage, solche Thesen aufzustellen, die Gibbard Sidgwick in den Mund legen möchte. Es wäre merkwürdig, wenn Sidgwick seinen eigenen Urteilsspruch bezüglich der Soziologie vergessen haben sollte und nun selbst damit beginnt, deren Fehler zu wiederholen.

Wie nun ist die These zu verstehen? Eine mögliche Interpretation sollte auf die folgenden drei Punkte Rücksicht nehmen: (a) Zunächst einmal beschreibt die These einen Entwicklungsprozess – und es ist eben diese Entwicklung, so Sidgwick, die die Überzeugungsarbeit leisten soll<sup>150</sup> – an deren Ende der Utilitarismus steht; (b) weiterhin steht fest, dass die Alltagsmoral (noch) nicht (vollständig) utilitaristisch ist; (c) zu guter Letzt muss beachtet werden, dass es sich im Grunde um ein *ad hominem* Argument handelt.

Es wäre möglich, Sidgwick wie folgt zu verstehen:

- (1) Über die Zeit hinweg erleben wir eine Entwicklung der Alltagsmoral hin zum utilitaristischen System.
- (2) Diese Entwicklung ist eine positive, da sie mit allerlei Vorteilen verbunden ist.
- (3) Wenn wir diese Entwicklung hin zum utilitaristischen System positiv sehen, dann haben wir gute Gründe zur Annahme, dass das utilitaristische System gegenüber unserer derzeitigen Alltagsmoral zu bevorzugen ist.
- (4) Also haben wir gute Gründe, unsere derzeitige Alltagsmoral zugunsten des utilitaristischen Systems aufzugeben.

Themenbezogen könnten wir es das *Argument des moralischen Fortschritts* nennen, dessen Kernidee im Groben etwa so lautet: Im Laufe der Zeit entwickelt sich unsere Alltagsmoral hin zum utilitaristischen System. Zeitgleich werden die Dinge besser. Sidgwick macht diese Prämisse zwar nicht explizit, doch deutet er sie zumindest an, wenn er etwa über den Wandel unserer Gerechtigkeitsvorstellungen spricht. In der Vergangenheit, so Sidgwick, war ein Großteil der Menschen noch davon überzeugt, das Zufügen von Schmerzen habe einen moralischen Wert, wenn sich die entsprechenden Personen etwas zu Schulden kommen ließen. Über die Zeit hinweg setzte sich aber immer mehr die Auffassung durch, Schmerzen seien generell zu vermeiden und bloßes

---

149 „I should admit that this would probably be the case, if the Sociology that we know were a science actually constructed, and not merely the sketch of a possible future science: but Mr. Stephen has himself told us that sociology at present ‘consists of nothing more than a collection of unverified guesses and vague generalisations, disguised under a more or less pretentious apparatus of quasi-scientific terminology.’“ *Methods* 7: 472-473. Ausgiebigere Kritiken Sidgwick's finden sich in *MEA*: 40-58, 216-334. Insbesondere die soziologische Disziplin der *social dynamics*, jene Disziplin, die sich mit den Gesetzen befasst, die sozialen Veränderungen unterliegen, kommt nicht gut weg. In einigen seiner Schriften wird sie auch gemeinsam mit der Evolutionstheorie unter dem Label „historische Methode“ (*historical method*) diskutiert.

150 „It is therefore not as the mode of regulating conduct with which man kind began, but rather as that to which we can now see that human development has been always tending, as the adult and not the germinal form of Morality, that Utilitarianism may most reasonably claim the acceptance of Common Sense.“ *Methods* 7: 456-457.

Fehlverhalten sei eine unzureichende Begründung, jemandem wehzutun.<sup>151</sup> Sidgwick macht keinen Hehl daraus, dass er diesen Wandel für begrüßenswert hält. Weiterhin müssen wir uns diese oder eine ähnliche Prämisse denken, um mit seiner Aussage arbeiten zu können, die Entwicklung leiste die Überzeugungsarbeit. Allein aus dem Umstand, dass die Dinge in eine bestimmte Richtung tendieren, folgt noch gar nichts. Weiterhin scheint er davon auszugehen, dass ein Alltagsmoralist, der beide Punkte anerkennt, dies als Hinweis dafür deuten wird, dass der Utilitarismus das Ziel jenes Trends ist. Wenn man nun bereits das Ziel erkennen kann, warum dann nicht gleich bewusst die letzten Schritte in die entsprechende Richtung setzen? Diese Rekonstruktion kann die drei Gesprächspunkte allesamt aufnehmen: Sie beschreibt eine Entwicklung, sie erkennt an, dass die Alltagsmoral (noch) nicht (vollständig) utilitaristisch ist und sie ist ein *ad hominem* Argument.

Einige Nennungen des Begriffs „moralischer Fortschritt“ finden sich im Zusammenhang mit Aussagen über die Entwicklung der Alltagsmoral. Es scheint nicht unplausibel, Sidgwick so zu verstehen, dass sie Teil eines Arguments sind, um einen Alltagsmoralisten vom utilitaristischen System zu überzeugen. Die Alltagsmoral hat im Laufe der Zeit Fortschritte erzielen können, die sie näher an den Utilitarismus führten. Dies kann als Grund genommen werden, dem Utilitarismus den Vorzug zu geben. Das Eingeständnis, wir hätten bis dato moralische Fortschritte miterleben dürfen, ist hier Teil eines Arguments.

§8. [Konklusion und abschließende Bemerkungen] Im Mittelpunkt dieses Kapitels stand Sidgwicks Idee moralischen Fortschritts. Ein Blick in seine Texte verrät zunächst, dass er Unterschiedliches mit dem Begriff „moral progress/improvement“ bezeichnet. Manche Textstellen, die von uns im zweiten Paragraphen besprochen wurden, legen den Verdacht nahe, moralischer Fortschritt bestehe in einer Steigerung moralisch richtigen Verhaltens. Uns Menschen sind moralische Verbesserungen geglückt, sollten wir nun mehr moralisch leisten als noch in der Vergangenheit, in dem Sinne, dass wir den Anforderungen der Moral verstärkt nachkommen und nun ggf. auch gewillt sind, über unsere Pflichten hinauszugehen. In den §§ 3-5 nahmen wir Textstellen in den Blick, die moralischen Fortschritt als Erkenntnisgewinne ausweisen. Zentral für moralische Verbesserungen ist in diesem Zusammenhang die Ausarbeitung eines ethischen Systems bestehend aus einem Prinzip und einer Methode. Weiterhin scheint Sidgwick auch davon auszugehen, dass wir durch die Verbesserung unserer moralischen Konzepte Fortschritte erzielen könnten. Im §7 ging es um eine Aussage Sidgwicks, wir könnten eine Entwicklung in der Alltagsmoral beobachten, wonach diese sich mehr dem utilitaristischen System annähere. In diesem Zusammenhang wurde vorgeschlagen, die

151 „History shows us a time in which it was thought not only as natural, but as clearly right and incumbent on a man, to requite in juries as to repay benefits: but as moral reflection developed in Europe this notion was repudiated, so that Plato taught that it could never be right; really to harm any one, however he may have harmed us. And this is the accepted doctrine in Christian societies, as regards requital by individuals of personal wrongs. But in its universalised form the old conviction still lingers in the popular view of Criminal Justice: it seems still to be widely held that Justice requires pain to be inflicted on a man who has done wrong, even if no benefit result either to him or to others from the pain. Personally, I am so far from holding this view that I have an instinctive and strong moral aversion to it: and I hesitate to attribute it to Common Sense, since I think that it is gradually passing away from the moral consciousness of educated persons in the most advanced communities: but I think it is still perhaps the more ordinary View.“ *Methods* 7: 281.

Beobachtung als eine Prämisse eines *ad hominem* Arguments zu verstehen, mit dem wir einen Alltagsmoralisten vom Utilitarismus zu überzeugen versuchen.

Wenn Sidgwick von „moralischem Fortschritt“ spricht, wird er demnach wohl zwei komplett unterschiedliche Dinge im Sinn zu haben: ein theoretisches und ein praktisches Phänomen. Tatsächlich wäre es möglich, dass er mit „moralischem Fortschritt“ beides bezeichnen möchte. Zwar betont Sidgwick, dass er großen Wert auf begriffliche Klarheit legt, doch scheint es für ihn keinen Zwang zu geben, sich für die eine oder andere Verwendung entscheiden zu müssen.

## **5. Kapitel: Peter Singers Idee moralischen Fortschritts: Sorge um das Wohl anderer**

§1. [Einleitende Bemerkungen und textliche Ausgangslage bei Singer] Dieses Kapitel ist Peter Singers Konzeption moralischen Fortschritts gewidmet. Für gewöhnlich werden zwei Lesarten für Singer in Betracht gezogen. Zunächst wird ihm gerne die Idee zugeschrieben

moralischer Fortschritt bestehe in der Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge über die Zeit hinweg. Wir schreiten moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  voran, wenn sich zu  $t_1$  mehr moralische Objekte in ihm befinden als noch zu  $t_0$ .

Des Weiteren wird erwogen, er glaube,

moralischer Fortschritt bestehe in der Realisierung eines besseren Zustandes. Wir schreiten moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  voran, wenn sich die Welt zu  $t_1$  in einem besseren Zustand befindet als zu  $t_0$ . Dabei ist ein Zustand besser als ein anderer, wenn er eine höhere Menge an Glück enthält.

Wir werden damit beginnen, die textlichen Hinweise für beide Lesarten auszuwerten. Wie wir sehen werden, gibt es eine textliche Grundlage für beide Lesarten, wobei die für die erste umfangreicher sind. Im Anschluss gibt es einen kurzen Vergleich zwischen ihnen, in dem Einwände gegen sie vorgestellt und diskutiert werden. Alles in allem betrachtet, scheint die erste Singer-Interpretation, wonach moralischer Fortschritt in der Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge besteht, die angemessenere zu sein.

Die textliche Ausgangslage ist bei Singer in mancher Hinsicht besser als bei den beiden zuvor besprochenen Philosophen John Stuart Mill und Henry Sidgwick. Zwar verwehrt uns auch Singer eine genaue Definition moralischen Fortschritts, doch sind entsprechende Referenzen in seinen Werken klarer und zugänglicher. Dabei ist die wohl wichtigste Quelle zur Erschließung der Singerschen Position sein 1981 erschienenes Buch *The Expanding Circle*, welches das Phänomen seit der Wiederauflage in 2011 im Titelzusatz trägt: *Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Dennoch, trotz der Nennung im Titel und der Prominenz des Werkes in der Sekundärliteratur, taucht der Begriff „moralischer Fortschritt“ (*moral progress*) nicht einmal im Haupttext auf. Lediglich im Vorwort und Nachwort der Wiederauflage kommt er je einmal vor. Eine zweite wichtige Quelle ist sein sehr übersichtlicher Aufsatz „Is there Moral Progress?“ aus dem Jahr 2008. In seinen restlichen Werken wird der Begriff „moralischer Fortschritt“ so gut wie nie verwendet. Dennoch sind auch sie aufschlussreich, da Singer in ihnen allen Motive bemüht, die mit dem Phänomen des moralischen Fortschritts sehr oft assoziiert werden, wie etwa die Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge. Diese Position wird Singer in der Sekundärliteratur auch am liebsten zugeschrieben. Wichtig zu erwähnen ist jedoch, dass Singer diese Position nie komplett ausformuliert. Auch in der erwähnten Sekundärliteratur findet sich keine entsprechende Ausformulierung, es bleibt meist beim

bloßen Verweis. Dabei geben Buchanan und Powell die wohl ausführlichste Darstellung der Position, die aber nicht über eine halbe Seite in ihrem Buch hinausgeht.<sup>1</sup>

Weitere Bemerkungen Singers sind nicht sehr aufschlussreich, lassen aber vermuten, dass er noch mit einem anderen Bild moralischen Fortschritts sympathisieren könnte. So sagt er uns, er teile Parfits Bild der Verbesserung der Ethik als Wissenschaft (*advancement of ethics*) ergänzend zur Vorstellung der Verbesserung der Ethik als Praxis.<sup>2</sup> Wenn er in *The Expanding Circle* an einer späteren Stelle über die Ziele seines Buches spricht, verweist er auf die skeptische Haltung mancher Menschen, die Moralphilosophie sei fortschrittsresistent. Singer erwidert, mit seinem Buch habe er auch das Ziel verfolgt, nachzuweisen, dass diese Kritik übertrieben ist und sie tatsächlich voranschreiten kann.<sup>3</sup> Ich bin mir jedoch keiner Stelle in Singers Werken bewusst, in der diese Punkte wieder aufgegriffen werden. Zudem wirken seine Aussagen auch *en passant*. Insbesondere die zweite genannte Textstelle verwundert, da sie nicht wirklich zur Dialektik seines Buches passt und komplett aus dem Nichts kommt.

Dieses Kapitel hat die folgende Struktur: Zunächst werden wir die beiden genannten Lesarten Singers diskutieren und versuchen, seine Position zu rekonstruieren. (§3-4). Daran anschließend werden wir mithilfe einiger Beiträge aus der Sekundärliteratur Vorbehalte gegen die beiden Lesarten ansprechen und Singers Position weiter profilieren (§5). Den Abschluss bildet ein Vergleich der Positionen Singers und Mills (§6).

§2. [*Singer als Vertreter der Konzeption, moralischer Fortschritt bestehe in der Realisierung eines besseren Zustandes*] Wie bereits erwähnt, gibt Singer keiner Konzeption moralischen Fortschritts explizit seine Zustimmung. Wie auch bei Mill und Sidgwick, müssen wir uns diese exegetisch erschließen. Sein Artikel „Is there Moral Progress?“ suggeriert, Singer gehe davon aus, moralischer Fortschritt bestehe in der Verwirklichung eines besseren Zustandes. In diesem Aufsatz wertet Singer weltweit durchgeführte Umfragen aus, die Einstellungen zur Idee der Gleichheit (*equality*) in Erfahrung bringen möchten. Etwas genauer: In jenen Umfragen wurden Menschen gefragt, ob sie glaubten, Ungleichheiten seien im Laufe der letzten Jahrzehnte gesunken und ob es davon unabhängig erlaubt sei, Menschen bestimmter Gruppen ungleich zu behandeln. Ähnliche Umfragen wurden bereits in früheren Jahren durchgeführt, wobei sich im Laufe der Zeit eine wachsende Zustimmung zur Idee der Gleichheit erkennen lässt.

Singer beendet seinen Artikel wie folgt:

Words do have consequences, and what one generation says but does not really believe, the next generation may believe, and even act upon. Public acceptance of ideas is itself progress of a kind,

---

1 Zu ihr werden wir später nochmals zurückkommen.

2 „I share Parfit’s view that in the advancement of ethics lies the possibility of a new and more hopeful turn in world history; but it must be an advancement not only in ethical theory, but also in ethical practice.“ Singer 1995: 17.

3 „I began this book by noting the complaint that ethics, unlike science, has not progressed. Ethics seems a morass which we have to cross, but get hopelessly bogged in when we make the attempt. We can now see that ethics is a morass, but a morass with a definite and explicable shape.“ Singer 1981/2011: 167.

but what really matters is that it provides leverage that can be used to bring about more concrete progress.<sup>4</sup>

In dieser Passage unterscheidet Singer zwei Formen von Fortschritt, nämlich „eine Art von Fortschritt“ (*progress of a kind*) und „konkreten Fortschritt“ (*concrete progress*). Die Akzeptanz von Ideen ist eine Ausprägung der ersten Form von Fortschritt. So erkennen nun viel mehr Menschen als zuvor an, dass manche moralischen Sorgen, wie etwa Geschlechtergerechtigkeit, wichtig und gerechtfertigt sind. Erfreuen sich solche progressiven Ideen einer soliden Akzeptanz in einer Generation, besteht die Chance, dass sie von der nächsten Generation aufgegriffen und weiter propagiert werden. Dennoch können wir nur dann von „konkreten Fortschritten“ sprechen, falls es uns die Akzeptanz solcher Ideen ermöglicht, Reformen in die Wege zu leiten. Auch wenn er keine Aussage im zitierten Textabschnitt dazu macht, wird Singer wohl so zu deuten sein, dass das, worauf es letzten Endes ankommt (*what really matters*), die Verbesserung der Leben der Menschen ist. Als Utilitarist wäre es eine Überraschung, wenn er dies nicht als eine Steigerung des allgemeinen Wohlergehens ausformuliert.<sup>5</sup> Soweit ich es überblicken kann, erschöpfen sich damit aber bereits die direkten textlichen Belege für diese Lesart Singers.

§3. [*Singer als Vertreter der Konzeption, moralischer Fortschritt bestehe in einer Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge*] Wie sieht es mit der alternativen Lesart aus, wonach für Singer moralischer Fortschritt in einer Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge besteht? Wie im ersten Paragraphen bereits erwähnt, gibt es hier deutlich mehr textliche Bezüge. Die Idee eines expandierenden Kreises unserer moralischen Rücksichtnahme ist ein Leitmotiv in Singers Philosophie, welches in den meisten seiner Werke auftaucht, unabhängig davon, ob sie der Teildisziplin der Tier-, Medizin- oder Umweltethik zuzurechnen sind.

Wenn Singer diese Konzeption vertritt, wie müssen wir sie uns im Detail vorstellen? Für Singer scheinen zwei Komponenten von Bedeutung zu sein: zum einen der Umfang des Kreises und dessen innere Struktur. Der Umfang bestimmt, wer und was einen Platz innerhalb des Kreises findet und die Struktur legt fest, welcher Platz ihnen innerhalb des Kreises zukommt, ob sie sich näher am Zentrum oder an den Rändern wiederfinden. Singer behauptet zunächst, alle fühlenden Lebewesen und sie allein seien legitime Objekte unserer moralischen Sorge. Seine Position fasst er an einer Stelle wie folgt zusammen:

The ethical position developed in this book [*Practical Ethics*] extends the ethic of the dominant Western tradition but in other respects is recognizably of the same type. It draws the boundary of moral consideration around all sentient creatures, but it leaves other living things outside that boundary. The drowning of the ancient forests, the possible loss of an entire species, the destruction of several complex ecosystems, the blockage of the wild river itself and the loss of those rocky gorges are factors to be taken into account only insofar as they adversely affect sentient creatures.<sup>6</sup>

---

4 Singer 2016a: 11.

5 Ein ähnlich klingendes Statement findet sich vielleicht noch in einem gemeinsam mit de Lazari-Radek verfassten Buch (2014: 381). Auch Buchanan und Powell (2018: 72) erwägen diese Lesart, doch verweisen sie auf keine Textstellen, um sie zu stützen und lassen sie im selben Atemzug wieder fallen.

Obwohl es eine Passage gibt, in der Singer suggeriert, der moralische Zirkel umschlieÙe und beherberge Handlungen oder soziale Praktiken,<sup>7</sup> spricht er sonst durchgängig davon, sie erfasse den moralischen Status von (individuellen) Lebewesen.<sup>8</sup> Singer verteidigt ganz eindeutig ein pathozentrisches Bild moralischer Sorge, dessen Umfang entlang der Grenzen der Empfindungsfähigkeit verläuft. Die gerade zitierte Passage gibt uns aber noch keine Auskunft darüber, ob innerhalb des Zirkels die Lebewesen womöglich einander unähnliche moralische Status haben.

Wie nun soll dessen Struktur aussehen? Hier ist es deutlich schwieriger, Singer eine klare Position zuzuschreiben. Grund hierfür sind seine – doch eher untypischen – übervorsichtigen und vagen Aussagen auf der einen und die Aufgabe seiner alten Präferenztheorie des Guten zugunsten des Hedonismus auf der anderen Seite. Gemäß Singer finden sich im Kreis unserer moralischen Sorge allein fühlende Lebewesen wieder. Auch wenn es der Fall ist, dass die Interessen dieser Lebewesen, wenn sie von derselben Größe sind, gleich gewichtet werden müssen, möchte Singer dennoch festhalten, dass manche unter ihnen mehr Interessen und auch Interessen komplett anderer Art haben können. Dementsprechend kann diesen Lebewesen mehr und intensiveres Leid zugefügt und mehr und intensivere Freude bereitet werden als vielen anderen Lebewesen. Für Singer ist dies

---

6 Singer 2011: 247, siehe auch 50 und 1981/2011: 120. Im Laufe der Zeit hat Singer seine Meinung bezüglich dessen, was intrinsisch von Bedeutung ist, geändert. Früher und für einen Großteil seiner philosophischen Laufbahn vertrat Singer eine Präferenztheorie des Guten, wonach einzig und allein die Befriedigung unserer Wünsche an und für sich von Bedeutung ist. Später verwarf er diese zugunsten des Hedonismus. Nichtsdestotrotz hatte sein Meinungswandel keinen allzu großen Einfluss darauf, wie weit der Kreis unserer moralischen Sorge zu reichen hat. Auch in seinen Präferenzzeiten war er der Auffassung, unsere Fähigkeit, Freuden und Schmerzen spüren zu können, sei ein notwendiges und hinreichendes Kriterium, um ein legitimes Objekt moralischer Sorge zu sein (siehe 1975/2009: 7, 8, 171; 1979: 50; 1993: 57-58). Einen nennenswerten Unterschied gibt es möglicherweise dennoch: Im Gegensatz zu Hedonisten glauben Präferenztheoretiker, dass wir das Wohl bereits verstorbener Personen negativ oder positiv beeinflussen können (siehe 2011: 77, 80). Manche fühlenden Wesen formen zu Lebzeiten Wünsche, die noch nach ihrem Ableben erfüllt oder frustriert werden können, wie etwa der Wunsch, man möge ihrer noch lange gedenken oder sie auf eine bestimmte Weise beisetzen. So motiviert Singer sein Buch *Pushing Time Away*, eine Biographie über seinen im KZ Theresienstadt ermordeten Großvater, als einen Versuch, ihm nachträglich etwas Gutes tun zu können („In writing it, I have felt that it is something I can do for my grandfather, some way of mitigating, however, slightly, the wrong that the Nazis did to him.“ Singer 2003: 243, 11). Der Kreis unserer moralischen Sorge müsste demnach auch jene miteinschließen, die zwar bereits tot sein mögen, aber zu Lebzeiten Wünsche geformt haben, deren Erfüllung oder Frustration noch immer aussteht. Wie bereits erwähnt, schließt seine aktuelle hedonistische Position dies aus. Diese verteidigt er in de Lazari-Radek und Singer 2014: Kapitel 8 und 9.

7 Siehe das Vorwort der ersten Ausgabe von *Animal Liberation* (1975/2009: 12): „A liberation movement demands an expansion of our moral horizons. Practices that were previously regarded as natural and inevitable come to be seen as the result of unjustifiable prejudice. Who can say with any confidence that none of his or her attitudes and practices can legitimately be questioned?“ Aber selbst hier sollten wir ihn wohl so verstehen, dass Handlungen moralisch verurteilt werden, weil sie Wesen schaden, die sich innerhalb des Kreises befinden. Singer (1981/2011: 111-113) verweist darauf, dass manche Handlungen, wie etwa die Tötung eines Menschen, unter manchen Umständen und für lange Zeit als moralisch unbedenklich aufgefasst wurden. Der angenommene deontische Status der Handlung änderte sich erst dann, als man die potenziellen Opfer als Gegenstände moralischer Sorge betrachtete. Da sich die meisten Konzeptionen dieser Art um die Aufnahme von Lebewesen drehen, ist es nicht so weit hergeholt, in ihr die Standardauffassung zu sehen. Eine Ausnahme hierbei ist Kitcher (2011a: 216), der die Erweiterung moralischer Rücksichtnahme so deuten möchte, dass in ihrem Zuge Wünsche normalisiert werden, die zuvor noch als moralisch unbedeutend oder verwerflich aufgefasst wurden.

8 Siehe exemplarisch dafür: „And why limit morality to those who have the capacity to enter into agreements with us, if in fact there is no possibility of them ever doing so?“ Singer 2011: 64.

ein Grund zur Annahme, dass manche Leben möglicherweise wertvoller (*more valuable*) sind als andere. Deshalb spielt er auch mit der Idee, sie hierarchisch ordnen zu können.<sup>9</sup> Er schreibt:

If we can give an affirmative – albeit somewhat shaky – answer to the question whether the life of a merely conscious being has some value, can we also compare the value of different lives at different levels of consciousness or self-awareness? We are not, of course, going to attempt to assign numerical values to the lives of different beings, or even to produce an ordered list. The best that we could hope for is some idea of the principles that, when supplemented with the appropriate detailed information about the lives of different beings, might serve as the basis for such a list.<sup>10</sup>

Wie wertvoll ein Leben letztendlich ist, hängt von den Eigenschaften des jeweiligen Lebewesens ab, insbesondere davon, ob es eine Person ist, also ein rationales und selbstbewusstes Wesen.<sup>11</sup> Generell sei es der Fall, so führt Singer weiter aus, dass wir, wenn wir vor die Wahl gestellt werden, persönlich immer ein Leben mit höheren mentalen Fähigkeiten einem mit niedrigeren vorzögen. Grund hierfür ist unsere Überzeugung, ersteres halte für uns eine größere Menge an Erfahrungen bereit, von denen manche auch tiefgreifender sind.<sup>12</sup> Seine Bemerkungen sind mit zwei unterschiedlichen Bildern der Struktur des moralischen Kreises kompatibel. Zunächst könnten wir uns den Kreis in zwei Stufen unterteilt vorstellen. In der näher am Zentrum gelegenen, inneren Stufe befinden sich die wertvolleren Leben der Personen, wohingegen in der näher am Rand gelegenen, äußeren Stufe die Nicht-Personen ihren Platz finden. Abhängig vom kognitiven Level eines fühlenden Wesens, befindet es sich entweder in der einen oder der anderen Stufe. Alternativ könnten wir uns auch ein Kontinuum ohne klare Grenzen vom Zentrum zu den Rändern hin vorstellen. Da Rationalität und Selbstbewusstsein in unterschiedlich starken, graduellen Ausprägungen auftreten, könnte der genaue Platz des jeweiligen Lebewesens davon abhängen, wie stark sich jene Charakteristika bei ihm ausbilden. Ist es rational und weist ein hohes Level an Selbstbewusstsein auf, wird es sich eher in der Nähe des Zentrums wiederfinden; sind jene Eigenschaften schwächer ausgebildet, eher am Rand. Wie bereits bemerkt, gab Singer seine ursprüngliche Präferenztheorie zugunsten eines Hedonismus auf. In seinen hier angeführten Bemerkungen war Singer jedoch noch kein bekennender Hedonist.<sup>13</sup> Er bemerkt, dass eine solche Hierarchisierung fühlenden Lebens schwerer mit einer hedonistischen Werttheorie in Einklang zu bringen ist.<sup>14</sup> Ein intelligentes Wesen hat aus hedonistischer Sicht nicht notwendigerweise eine

---

9 Siehe etwa Singer 2011: 90-93; 1975/2009: 20-21; 1981/2011: 120-121; 1994: 202-206.

10 Singer 2011: 90.

11 „In any case, I propose to use ‘person’, in the sense of a rational and self-aware being, to capture those elements of the popular sense of ‘human being’ that are not covered by ‘member of the species *Homo sapiens*’.“ 2011: 74-75.

12 „In general, it does seem that the more highly developed the mental life of the being, the greater the degree of self-awareness and rationality and the broader the range of possible experiences, the more one would prefer that kind of life, if one were choosing between it and a being at a lower level of awareness.“ 2011: 92, siehe auch 53; 1994: 182, 191, 202-203.

13 Wie er es im Vorwort seines Buches (Singer 2011: x) beschreibt, wuchs zu jener Zeit, in der er die dritte Wiederauflage der *Practical Ethics* vorbereitete, seine Zweifel an der Präferenztheorie so sehr, dass er nicht länger bereit war, sich zu dieser voll und ganz zu bekennen. Er war aber auch noch nicht so weit, den Hedonismus akzeptieren zu wollen (siehe 2011: xiii, 117, siehe auch 1981/2011: 197-204 für eine ausführlichere Schilderung seines Sinneswandels).

14 „Mill’s argument is difficult to reconcile with hedonistic utilitarianism, because it just does not seem true that the more intelligent being necessarily has a greater capacity for happiness;“ 2011: 92.

bessere Veranlagung, glücklich sein zu können als ein weniger intelligentes. Dementsprechend liegt es nahe, Singer dem Hedonisten eine egalitäre oder zumindest egalitaristischere Struktur zuzuschreiben als Singer dem Präferenztheoretiker.

Für Singer sieht der moralische Kreis demnach wie folgt aus: Sein Umfang reicht so weit, dass alle fühlenden Lebewesen in ihm einen Platz finden. Abhängig von Singers Wahl, was intrinsisch wertvoll ist, weist sie entweder eine Hierarchie zwischen Personen und Nicht-Personen auf oder aber keine (oder zumindest eine flachere) Rangordnung.

Was bedeutet es nun aber, sich im Kreis der moralischen Sorge zu befinden? Vielleicht könnte damit gemeint sein, dass es bereits für ihre Erweiterung hinreichend ist, wenn wir wahre Überzeugungen darüber erlangen, wer in ihr einen Platz hat. Die Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge wäre demnach eine Form des Erkenntnisgewinns.<sup>15</sup> Doch legen Singers Aussagen eine andere Lesart nahe. So ist er etwa der Auffassung, viele nicht-menschliche Tiere befänden sich außerhalb des Kreises unserer moralischen Sorge.<sup>16</sup> Das wäre eine Überraschung, wenn wir „außerhalb des Kreises moralischer Sorge“ als eine Aussage über die moralischen Überzeugungen menschlicher Tiere verstünden. Mittlerweile scheint es einen breiten gesellschaftlichen Konsens zu geben, dass nicht-menschliche Tiere moralisch falsch behandelt werden können. Auch ist es der Fall, dass menschliche Tiere regelmäßig derartiges Fehlverhalten moralisch verurteilen. Wenn sich nicht-menschliche Tiere aber dennoch außerhalb des Zirkels befinden, möchte Singer womöglich zum Ausdruck bringen, dass wir uns nicht (ausreichend) um deren Wohl kümmern. Sie befinden sich außerhalb seiner Grenzen, weil menschliche Tiere ihrem Leid gegenüber Gleichgültigkeit zeigen und deren Interessen kein Gewicht beimessen. Moralische Akteure mögen zwar moralischen Prinzipien Lippenbekenntnisse zollen, die auch tierisches Leid als moralisch relevant würdigen, doch zögern sie, ihre Denkweisen nach diesen Prinzipien auszurichten.<sup>17</sup> Sich im Kreis aufzuhalten, würde demnach bedeuten, dass die eigenen Interessen von moralischen Akteuren in ihrer moralischen Entscheidungsfindung berücksichtigt werden. Wenn dem so ist, ist es unzureichend für die Erweiterung des Kreises, bloß die korrekten moralischen Überzeugungen zu haben. Mitunter vermitteln Passagen in seinem Buch *The Expanding Circle* noch folgende Lesart: In diesem spricht er manchmal von der „Sphäre des Altruismus“ (*sphere of altruism*) oder vom „Kreis des Altruismus“ (*circle of altruism*),<sup>18</sup> wobei er „Altruismus“ als ein Verhalten charakterisiert, bei dem Individuen auf eigene Kosten hin anderen Gutes tun und diese absehbaren positiven Folgen deren Handlungen auch ursprünglich motivierten.<sup>19</sup> Sich im Kreis der

15 In unserem Parfit-Kapitel kommen wir erneut auf diese Position zu sprechen.

16 Ein exemplarisches Statement: „[W]e are drawing a moral circle around our own species, even when the members of our own species protected by that moral boundary are not superior in any morally relevant characteristics to many nonhuman animals who fall outside the moral circle.“ Mason und Singer 2006: 247, siehe u.a. auch Singer 1975/2009: 97; 1981/2011: 170; 1994: 204; Cavalieri und Singer 1993: 306.

17 In diesen Kontexten spricht Singer beispielsweise auch davon, wir zeigten ihnen gegenüber keine richtige Sorge („have no real concern [for them]“ 1975/2009: 84-85) oder wir versagten dabei, ihre Interessen zu achten („the enormous amount of unnecessary suffering that we inflict on animals is proof that we give little or no weight to any interests of non-human animals, including their interest in not suffering.“ de Lazari-Radek and Singer 2017: 104).

18 Siehe Singer 1981/2011: 139, 170 und 120, 135.

19 „To be faithful to the generally accepted meaning of the term, we should redefine altruistic behavior as behavior which benefits others at some initial cost to oneself, and is motivated by the desire to benefit others.“ Singer 1981/2011: 43. Das lässt sich auch aus dem Kontext der zuvor genannten Textstellen

moralischen Sorge aufzuhalten, könnte demnach bedeuten, dass moralische Akteure einem – manchmal auch auf eigene Kosten hin – Gutes tun. Demnach wäre es nicht bloß ausreichend, in den Entscheidungsprozessen Beachtung zu finden, sondern auch der „Empfänger“ von Leistungen zu sein. So wie ich es sehen kann, beschränkt sich diese Verwendungsweise aber auf diese wenigen Passagen in diesem einen Buch. Des Weiteren verträgt sich diese Lesart kaum mit anderen Überlegungen Singers. Jemandes Interessen zu achten, d.h., sie in seine moralische Entscheidungsfindung mit einzubeziehen, bedeutet für Singer nicht automatisch, auch in dessen (persönlichem) Interesse zu handeln, soll heißen, deren Interessen zu fördern. Zentral für seinen Utilitarismus<sup>20</sup> ist das Prinzip der gleichen Interessenabwägung (*principle of equal consideration of interests*),<sup>21</sup> demzufolge die Interessen aller von der Handlung betroffenen Individuen unparteilich miteinander abgewogen werden sollten. Ein denkbare Resultat dieser Abwägung könnte sein, dass wir die Interessen mancher zugunsten der Interessen anderer frustrieren müssen. Das soll nicht bedeuten, sie seien keine legitimen Objekte unserer moralischen Rücksichtnahme. Tatsächlich führt uns die Rücksichtnahme aller zum Ergebnis, dass die Interessen mancher moralischen Objekte von uns unter besonderen Umständen frustriert werden müssen.<sup>22</sup> Wir könnten das als unglücklich wahrnehmen, doch bedeutet dies nicht, dass sie – zumindest in Singers Ethik – keine Gegenstände unserer moralischen Sorge sind. Eine angemessene Lesart Singers wird demnach seine Konzeption so deuten, dass man ein Objekt moralischer Rücksichtnahme ist, wenn die eigenen Interessen im moralischen Entscheidungsprozess moralischer Akteure berücksichtigt werden.

In der Sekundärliteratur ist man sich weitestgehend darüber einig, Singer so verstehen zu wollen, dass moralischer Fortschritt in einer Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge besteht.<sup>23</sup> In ihrem dem Phänomen des moralischen Fortschritts gewidmeten Buch, *The Evolution of Moral Progress*, charakterisieren Buchanan und Powell Singers Theorie moralischen Fortschritts wie folgt:

Singer, as we have seen, identifies moral progress with „expanding the circle“ of moral concern, where this means successive enlargements in our conception of membership in the moral community – that is, the set of beings who have some moral standing [...]. For Singer, as utilitarian, the criterion of membership in the circle of moral concern is sentience because he thinks that all and only beings that are sentient have interests and because he believes that all interests count, morally speaking. For him, then, the claim that moral progress just is expanding the circle is equivalent to the claim that moral progress consists in the increasing implementation of the norm requiring that all sentient beings are to be accorded moral standing and that any differences in treatment must track differences in interests. The ultimate basis of this norm is the principle that utility is to be maximized, along with the assumption that utility consists in the optimal realization of interests or

---

entnehmen.

20 Singer (1999b: 295) glaubt in diesem Prinzip des Wesenskerns der utilitaristischen Tradition zu erkennen: „The principle of equal consideration [...] was central to the views of utilitarianism’s founding fathers, Bentham, Mill and Sidgwick. I question whether any moral theory that rejects it deserves the name of ‘utilitarianism’.“

21 „The essence of the principle of equal consideration of interests is that we give equal weight in our moral deliberations to the like interests of all those affected by our actions.“ Singer 2011: 20.

22 Wie Singer betont, ist er ein Aggregationist, soll heißen, er wird für diejenige Handlung plädieren, die die meisten Interessen befriedigt (1999b: 311). So sind etwa Menschen, laut Singer, nach der unparteilichen Abwägung aller Interessen dazu aufgefordert, ihren Fleischkonsum einzustellen, auch wenn sie ihre eigenen (eher trivialen) Interessen dadurch frustrieren (siehe Singer 2011: 54, 56).

23 Siehe etwa Kitcher 2011a: 215n, 307n und Buchanan und Powell 2018: 63, 69.

the satisfaction of preferences. In that sense, Singer believes that moral progress is a matter of better compliance with one uniquely basic moral norm.<sup>24</sup>

Ihre Deutung Singers lässt zwei Lesarten zu:

(A) Unser moralischer Kreis sollte so aussehen, dass sie adäquat den tatsächlichen moralischen Status der jeweiligen Lebewesen erfasst. Wer (und was) einen moralischen Status hat, ist dabei von bestimmten Eigenschaften abhängig. Welche von ihnen letzten Endes relevant zur Bestimmung des Status sind, wird durch die normativen Zusagen der jeweiligen Moraltheorie bestimmt, d.h. im Falle Singers, durch den Utilitarismus. Gemäß dem Utilitarismus ist das Wohlergehen eines jeden Lebewesens von Relevanz, weshalb auch der Umfang des Kreises unserer moralischen Sorge so weit gefasst sein sollte, dass alle fühlenden Lebewesen eingeschlossen sind.

(B) Wir sollten die moralische Sphäre in einer solchen Art und Weise gestalten, dass ihre Gestaltung die utilitaristische Forderung der Maximierung des Glücks insgesamt gewährleistet. Ob nun einem Wesen (oder womöglich auch einem Gegenstand) ein moralischer Status zukommt, hängt davon ab, ob die Zuweisung eines moralischen Status positive Effekte auf das Wohlergehen insgesamt hat.

Ein gewichtiger Unterschied dieser beiden Lesarten ist die Rolle, die der moralische Status in ihnen spielt. In Lesart (A) ist der moralische Status etwas, das manche Lebewesen schlichtweg haben, vollkommen ungeachtet dessen, was wir über diesen Status denken oder ob wir gewillt sind, ihn zu respektieren. Seine Existenz hängt von bestimmten Eigenschaften ab, wie etwa der, Schmerzen erleiden zu können. (B) versteht den moralischen Status eines Wesens als eine Hilfe bei der Steuerung unseres Verhaltens zur Glücksmaximierung. Der moralische Status bzw. dessen Zuschreibung ist ein Werkzeug, welches wir zur Erreichung eines bestimmten Ziels gebrauchen und wenn es jenem Ziel dienlich ist, dass z.B. nicht-menschlichen Tieren ein solcher moralischer Status zugestanden wird, dann sollten sie diesen auch erhalten. Gemäß (A) werden zwei Lebewesen mit denselben relevanten Eigenschaften immer denselben moralischen Status haben. Der Status kann sich nur ändern, wenn sich relevante Eigenschaften ändern. (Auch wenn dieselben relevanten Eigenschaften zweier Wesen immer zum selben Status führen, ist es dennoch möglich, dass sich der Status eines Individuums im Laufe seines Lebens gemeinsam mit seinen Attributen wandelt.)<sup>25</sup> (B) hingegen erlaubt, dass zwei Individuen dieselben Eigenschaften aufweisen und dennoch unterschiedliche moralische Status haben. Für einen solchen Fall bedarf es lediglich unterschiedlicher Folgenabschätzungen der Statuszuschreibungen. Im Gegensatz zu (A) ist die ideale Form des Zirkels in (B) nicht in Stein gemeißelt, vielmehr ist sie dynamisch. Auf diese Weise kommt ihr ein kritisches Potenzial zu, für Veränderungen offen zu sein und diese mit zu initiieren.

---

<sup>24</sup> Buchanan und Powell 2018: 69.

<sup>25</sup> Dies wäre vielleicht bei Menschen mit fortschreitender Demenz der Fall (siehe Parfit 1987: 322; McMahan 2002: 493-506).

Welche Lesart passt am ehesten zu Singers Ausführungen? Fangen wir damit an, mögliche Belege für (B) auszuwerten. Ein Verteidiger von (B) könnte seine Lesart wie folgt zu stützen versuchen: Gleich an mehreren Stellen in seinem Gesamtwerk verteidigt und fordert Singer bestimmte Formen moralischer Parteilichkeit, da wir uns von diesen einen positiven Einfluss auf das Wohlergehen insgesamt versprechen dürfen. Wenn es sich als nützlich herausstellen sollte, manche Lebewesen zu favorisieren und ihnen eine besondere moralische Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, ist Parteilichkeit geboten. Ob und welchen Platz ein Lebewesen im Kreis unserer moralischen Sorge einnimmt, hängt davon ab, ob es dem Nutzen insgesamt zuträglich ist, ihm diesen Platz zuzuweisen.<sup>26</sup>

Dem könnte jedoch entgegnet werden, dass hier zwei Fragen miteinander verflochten werden, die Singer eigentlich gerne auseinanderhalten möchte: Die erste Frage ist die, wie der Kreis unserer moralischen Sorge auszusehen hat; die zweite ist die, wie wir handeln sollten bzw. wie die moralischen Regeln gestaltet sein sollten, mit denen wir unseren Alltag bestreiten. Gleich mehrere Passagen in seinem Werk unterstreichen die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für Singer. Manchmal gebieten es etwa die Umstände, die Individuen A und B unterschiedlich zu behandeln, obwohl sie die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften vorweisen und deshalb auch, wie Singer betont, denselben moralischen Status haben.<sup>27</sup> So wäre Singer der Meinung, einem Schwein und einem Kind käme derselbe moralische Status zu, wenn diese miteinander die gleichen relevanten Charakteristika teilen. Daher gäbe es in einem Entscheidungsfall, in dem wir zwischen dem Leben des Schweines oder dem des Kindes eine Wahl treffen müssten, alle anderen Dinge gleichbleibend, keine guten Gründe, das eine dem anderen Leben vorzuziehen. In der Regel ist es jedoch der Fall, dass der Tod eines Kindes gravierendere Konsequenzen hat, da etwa dessen Verlust seiner Familie großen Kummer bereiten wird. In einem solchen Fall wäre es geboten, das Kind anstelle des Schweins zu retten. (Bei umgekehrten Vorzeichen müsste unsere Wahl entsprechend anders ausfallen.) In anderen Fällen kann es sogar sein, dass wir ein Lebewesen ohne moralischen Status in unseren Entscheidungsprozess miteinschließen müssen. So lassen manche Menschen ein Bewusstsein komplett vermissen und sind damit keine legitimen Objekte unserer moralischen Sorge, wie beispielsweise anenzepale Kinder. Nichtsdestotrotz fühlen sich einige Eltern jenen Kindern tief verbunden und sie auf eine gewisse Art und Weise zu behandeln, könnte die Eltern schwer verletzen. In solchen Fällen gäbe es moralische Restriktionen, wie wir mit den Kindern

---

26 Exemplarisch ist das folgende Statement: „If the manner of our evolution has made our feelings for our kin, and for those who have helped us, stronger than our feelings for our fellow humans in general, an ethic that asks each of us to work for the good of all will be cutting against the grain of human nature. The goal of maximizing the welfare of all may be better achieved by an ethic that accepts our inclinations and harnesses them so that, taken as a whole, the system works to everyone's advantage.“ 1981/2011: 157, siehe auch 155-167; 2009a: 139; 2016: 184, 185-187, 188, 196.

27 „[I]f (implausibly) we had to formulate a social policy about allocating a painful toothache to a human child or a slightly more painful toothache to a rat, it may not follow from my adherence to the principle of equal consideration of interests that we ought to come down in favour of the rat. For we should take into account other interests beyond the interest in not experiencing the pain of a toothache: the child's interest in being able to attend school, or the interests of the parents in not seeing their child in pain. These other interests will sometimes, but not always, tilt the balance in a different direction from where it would lie if we were to consider only the severity of the physical pain.“ Singer 1999b: 294-295.

umzugehen haben.<sup>28</sup> Beiden Fällen ist gemein, dass in ihnen Auswirkungen auf Dritte ausschlaggebend für einen ungleichen Umgang sind. Darüber hinaus gibt es auch Szenarien, in denen ein Wesen mit einem geringeren moralischen Status gegenüber einem Wesen mit einem höheren moralischen Status favorisiert werden sollte. In manchen Situationen leiden jene Wesen mit geringeren rationalen Fähigkeiten mehr als jene mit höheren. So wird ein medizinischer Eingriff häufig für erstere stressiger sein als für zweitere, da diesen das Verständnis dafür fehlt, was mit ihnen geschieht und wir ihnen nicht verständlich machen können, warum wir den Eingriff für nötig halten.<sup>29</sup>

Für Singer scheint die Beziehung zwischen moralischem Status auf der einen und Handlungsanweisung auf der anderen Seite folgende Gestalt anzunehmen: Der moralische Status eines Wesens ist eine wichtige Informationsquelle zur Bestimmung des deontischen Status einer Handlung, ähnlich einer Personalakte, in der alle wichtigen Daten eines Angestellten zusammengetragen wurden. Wir sind auf jene Informationen angewiesen, um zu erfahren, ob eine Handlung nun geboten, verboten, gestattet oder was auch immer ist.<sup>30</sup> Dennoch ist der moralische Status allein nicht ausreichend für eine konkrete Anweisung, wie wir zu handeln haben, weil es noch andere Informationen gibt, die wir bei der Abschätzung der Konsequenzen in Betracht ziehen müssen. In der alternativen Deutung kommt dem moralischen Status eine ganz andere Funktion zu. Hier ähnelt die Funktion des moralischen Status dem eines Ausweises, der anderen Wesen ausgehändigt wird, um unsere Arbeit, die Maximierung des Glücks, zu erleichtern. Auf ihm ist dokumentiert, ob und wie viel wir uns um den Ausweisbesitzer sorgen sollten und welche Privilegien er genießt. Zu dem Zeitpunkt, an dem die derzeitige Ausweisverteilung unseren Zielen nicht mehr dienlich ist, werden neue Exemplare herausgeben oder die alten werden neu verteilt.<sup>31</sup>

---

28 Das gesteht Singer z.B. in der folgenden Textstelle zu: „This does not mean that the decision to end the life of an irreversibly unconscious patient is simple or automatic. The considerations of family feelings are both subtle and important, particularly if the patient is an infant or young person, and the loss of consciousness was unexpected.“ 1994: 207.

29 Ein solcher Fall wird von Singer hier beschrieben: „Sometimes animals may suffer more [than an adult human being] because of their more limited understanding. If, for instance, we are taking prisoners in wartime we can explain to them that although they must submit to capture, search, and confinement, they will not otherwise be harmed and will be set free at the conclusion of hostilities. If we capture wild animals, however, we cannot explain that we are not threatening their lives. A wild animal cannot distinguish an attempt to overpower and confine from an attempt to kill; the one causes as much terror as the other.“ 1975/2009: 16; 2011: 52.

30 Die folgende Textstelle ist evtl. diejenige, in der Singers Gedanke am kompaktesten oder zumindest zitierfähigsten dargelegt wird: „It is an implication of this principle of equality [equal consideration of interests] that our concern for others ought not to depend on what they are like, or what abilities they possess – although precisely what this concern requires us to do may vary according to the characteristics of those affected by what we do.“ Singer 1986: 220.

31 Als ein Beispiel für einen solchen Ausweis dachte ich an eine Bahncard, die, wenn sie einmal erst ausgehändigt wurde, dem Besitzer bestimmte Privilegien einräumt. Sollte dieser in den Besitz einer anderen Bahncard gelangen, kommen neue Privilegien hinzu oder alte gehen verloren. Mitunter wird Singer (insbesondere in der deutschsprachigen Literatur) so verstanden, als argumentiere er für eine Hierarchisierung der Interessenabwägung. Da Personen, wie Singer sagt, wertvollere Leben haben, schlussfolgern manche Interpreten, müssten deren Interessen folgerichtig auch immer Vorrang vor denen von Nicht-Personen genießen. Das ist aber eindeutig nicht seine Auffassung, wie er u.a. hier erklärt: „As long as a being can feel pain and pleasure, it has an interest in not feeling pain and in feeling pleasure, and the concept of universalizability requires us to give those interests the same weight as the similar interests of any other being. I have no idea why Kamm thinks that [according to Singer] it is ‘morally more important’ that a good thing like pleasure should happen to a more important being, like a person, than to a less important one.“ Singer 1999: 309 siehe auch 311.

Wenn Singer darüber spricht, der moralische Status eines Wesens hänge von dessen Eigenschaften ab, referiert er ausschließlich auf dessen *intrinsic* Eigenschaften. Das bedeutet, der Status bestimmt sich ausschließlich durch die dem Individuum eigenen Eigenschaften, wie etwa seine Leidensfähigkeit oder seine Fähigkeit, zukunftsbezogene Wünsche zu haben. Dementsprechend weist er Ansätze zurück, gemäß denen externe Einflüsse, wie etwa seine Beziehungen zu anderen Wesen oder der Ort, an dem es sich aufhält, den Status eines Individuums verändern könnten.<sup>32</sup> Solange es Schmerzen fühlt, so Singer, hat das Wesen einen moralischen Status. Dieser kann sich nur durch eine Änderung seiner Eigenschaften wandeln. Eine Veränderung externer Umstände vermag höchstens unsere Wahrnehmung des Status beeinflussen zu können.

Wenn (B) die korrekte Lesart sein sollte, müsste sich der moralische Zirkel dann erweitern, wenn wir uns von einer Erweiterung positive Effekte auf das Wohlergehen insgesamt erhoffen dürfen. Die Entscheidung, sie in irgendeiner Weise zu verändern, würde der utilitaristischen Maxime der Förderung des Gesamtnutzens folgen. In seinen Texten beschreibt Singer jedoch ein anderes Muster, nach dessen Vorlage sich der Zirkel wandelt:

I suggest that if, within our own tribe or society, we develop standards of impartial decision-making to resolve conflicts, and come to use such standards in order to justify our conduct to other members of our own group, then this process may develop a logic of its own. We may find it hard to avoid the conclusion that others outside our society are so similar to us, in relevant respects, that we should extend some form of ethical protection to them too. As reasoning beings we can understand that – for example – other human beings suffer as we do when they are without food or shelter. We can see that there is something odd about being concerned to give food and shelter to members of our own group and refusing them to others who suffer in the same way. This is especially likely to give rise to cognitive dissonance if our group is large enough to include members whom we do not know, or have had nothing to do with, while the outsiders are not in any way a threat to us. Thus we may be led by reason to extend to outsiders the altruism we already feel towards family and friends.<sup>33</sup>

Die ersten Sätze des Zitats sind noch rein beschreibend, in dem Sinne, dass Singer in ihnen lediglich über den Ursprung und die Funktion unserer Fähigkeit spekuliert, moralische Urteile fällen zu können. Als unsere Vorfahren damit anfangen, rational über ihre ethischen Urteile und Verhaltensweisen nachzudenken, erkannten sie, dass sich nicht alle ihre Einstellungen gleichzeitig verteidigen lassen und dass einige von ihnen plausibler sind als andere. Sobald wir die Idee erfassen, dass wir die Interessen uns nahestehender Menschen, wie etwa unserer Familie, berücksichtigen müssen, drängt sich die Frage auf, mit welcher Berechtigung wir die Interessen anderer, uns fern(er)stehender Menschen missachten dürfen. Welche Eigenschaft soll nun einen moralischen Unterschied machen, der es uns erlaubt, deren Interessen ignorieren oder zumindest

32 Siehe exemplarisch für Singers Auffassung die folgende Textstelle: „On any fair comparison of morally relevant characteristics, like rationality, self-consciousness, awareness, autonomy, pleasure and pain and so on, the calf, the pig and the much derided chicken come out well ahead of the fetus at any stage of pregnancy – whereas if we make the comparison with an embryo, or a fetus of less than three months, a fish shows much more awareness. My suggestion, then, is that we accord the fetus no higher moral status than we give to a nonhuman animal at a similar level of rationality, self-consciousness, awareness, capacity to feel and so on.“ Singer 2011: 135-136, siehe auch 67-68, 126-128; 1975/2009: 21; 1994: 183. Auch wenn Singer in diesem Textabschnitt davon spricht, einem Wesen einen Status zuzuschreiben (*to accord*), scheint klar zu sein, dass es diesen Status aufgrund seiner Eigenschaften hat. Die Rede von „Zuschreibung“ ist hier missverständlich.

33 Singer 1999: 280-281.

abwerten zu dürfen? Wie Singer in seinen Schriften argumentiert, lässt sich eine solche Eigenschaft nicht finden, weshalb wir unsere bisherigen Einstellungen ggf. revidieren müssen. In diesem Zusammenhang bemüht Singer oftmals die Metapher einer Rolltreppe der Vernunft (*escalator of reason*). Diese betreten wir, sobald wir uns dazu entschließen, ernsthaft und aufrichtig über ethische Fragestellungen nachzudenken. Mit ihrer Verwendung geben wir aus der Hand, uns nach Belieben in eine Richtung unserer Wahl bewegen zu können. Wir selbst haben keinen wirklichen Einfluss auf die zurückzulegende Strecke und uns ist ebenfalls unklar, welche Eindrücke wir während unserer Fahrt sammeln werden.<sup>34</sup>

Letzten Endes beschreibt Singer die Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge als einen *intellektuell geforderten Schritt*. Unsere rationale Integrität nötigt uns, diesen Schritt zu gehen, weil wir realisieren, dass unser derzeitiger Kreis moralischer Rücksichtnahme die an ihn gestellten Anforderungen nicht erfüllt. So sind wir beispielsweise zur Aufnahme aller fühlender Lebewesen aufgefordert, und da viele nicht-menschliche Tiere, die sich noch jenseits ihrer Grenzen befinden, Schmerzen erleiden können, muss auch ihnen ein Platz zugestanden werden. Die Vorgaben, wer nun mit einbezogen werden sollte, folgen nicht der utilitaristischen Maßgabe, den Gesamtnutzen zu maximieren. Zur weiteren Illustration können wir diese Sichtweise der Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge mit zwei anderen Varianten vergleichen.

Ab und an können wir dessen Erweiterung – wie es etwa im Fall von (B) zu sein scheint – als ein *strategisches Manöver* beschreiben. Änderungen am moralischen Kreis würden aus dem Grund vorgenommen werden, um auf ein bestimmtes Ziel hinzuarbeiten. Es scheint gute Gründe zu geben, Quine als einen Vertreter dieser Position zu deuten. Seiner Auffassung nach sind wir moralisch dazu aufgefordert, uns um alle Menschen zu sorgen und folgerichtig von Handlungen Abstand zu nehmen, die ihnen schaden. Wie Quine feststellt, haben viele unserer Verhaltensweisen im Hier und Jetzt negative Konsequenzen für zukünftige Generationen. Da er jedoch davon ausgeht, dass zukünftige Menschen nicht aktuell sind und nur aktuelle Dinge tatsächlich existieren, können zukünftige Menschen strenggenommen keine legitimen Objekte moralischer Sorge sein. Nichtsdestotrotz, weil wir uns sicher sein können, dass unser Verhalten Menschen in Zukunft schaden wird und wir dies vermeiden wollen, tun wir gut daran, einen „Lapsus in unserem rationalen Denken“ zu gestatten und zukünftigen Menschen entgegen unserem besseren Wissen in den Kreis unserer moralischen Sorge mit aufzunehmen.<sup>35</sup>

---

34 „Beginning to reason is like stepping onto an escalator that leads upward and out of sight. Once we take the first step, the distance to be traveled is independent of our will and we cannot know in advance where we shall end.“ Singer 1981/2011: 88, auch 119; 1995: 226; 2011: 62-63. Siehe Anhang II für eine Verteidigung Singers gegen Einwände von Buchanan und Powell, Singer denke, allein die Vernunft sei Treibfeder moralischer Verbesserungen.

35 „Today we unhesitatingly extrapolate our altruism beyond our community. Most of us extend it to all mankind. But to what degree? [...] One thinks also of unborn generations. Insofar as our moral standards were shaped by evolution for fostering survival of the race, a concern for the unborn was assured. [...] [O]ne is then taken aback by the seeming absurdity of respecting the interests of non-existent people: of unactualized possibilities. This counter-revolutionary bit of moral rationalization is welcome as it touches population control, since the blind drive to mass procreation is now so counter-productive. But the gratification is short-lived, for the same rationalization would seem to condone a despoiling of the environment for the exclusive convenience of people now living. [...] [I]t is a matter of respecting the future interests of people new unborn, but only of future actual people. We recognize no present unactualized possibilities.“ Quine 1981: 65-66.

Mitunter erscheinen manche Erweiterungen weder intellektuell gefordert noch irgendwelchen strategischen Überlegungen geschuldet. In der Vorstellung seiner eigenen kontraktualistischen Moraltheorie gibt J. L. Mackie zu, dass sie lediglich die Inklusion aktiver und intelligenter Wesen in den moralischen Kreis plausibel machen kann, also ausschließlich jene Wesen, die Verträge abschließen und achten können. So wie er „Moral“ auffasst, sollten wir sie als ein Regelsystem zur Koordinierung unseres Verhaltens begreifen, mit dem wir das Ziel verfolgen, Kooperationen unter den Vertragspartnern zu fördern und gegenseitige Assistenz zu erleichtern. Das schließt jedoch all die Wesen aus dem Kreis aus, die weder zu Kooperationen fähig sind noch einander unterstützen können. Zu ihnen zählen etwa Kleinkinder, die Ungeborenen, zukünftige Generationen, nicht-menschliche Tiere, senile und kranke Menschen.<sup>36</sup> Er führt weiter aus, dass, auch wenn wir ihre Inklusion nicht rational rechtfertigen können, wir dennoch nicht daran gehindert sind, sie mit aufzunehmen, ganz einfach, weil wir mit ihnen sympathisieren und sie gerne dabei hätten. Eine solche Erweiterung des Kreises unserer Sorge ist eigentlich unnötig, weshalb sie wohl nicht sehr viel mehr als eine *nette Geste* darstellt, die keinerlei argumentativem Zwang unterliegt.<sup>37</sup>

Angenommen, ein Verteidiger der Lesart (B) zeigte sich dennoch unbeeindruckt und erwiderte, dass es nicht weiter überraschend ist, dass Singers Ansatz den Eindruck eines intellektuell geforderten Schritts erweckt, denn schließlich gibt Singer in seinen Werken ein sehr eindrucksvolles Bild davon, womit wir rechnen müssen, wenn fühlende Lebewesen außerhalb des Kreises unserer moralischen Sorge fallen. Die Konsequenzen sind immer verheerend.<sup>38</sup> Da unser Kreis zurzeit bei Weitem nicht inklusiv genug ist, können wir ohne größere Bedenken dessen Erweiterung einfordern. Dies wird sich jedoch ändern, sobald wir die größten Formen von Diskriminierungen überwunden haben. Ist dies einmal bewerkstelligt, müssen wir weitere Veränderungen sorgfältiger mit Verweis auf das Nützlichkeitsprinzip rechtfertigen.

Es ist jedoch sehr schwer, textliche Belege in den Werken Singers zu finden, die diese Erklärung stützen könnten. Im Gegenteil: Singer selbst erwägt die Möglichkeit, die moralische Sphäre über die Grenzen der Leidensfähigkeit hinweg zu erweitern. Er hält dies im Grunde für machbar, betont aber im selben Atemzug, dass es, seiner Auffassung nach, keine praktischen Konsequenzen haben wird, sollten wir auch nicht leidensfähige Wesen mit Fürsorge begegnen. Der Utilitarismus fordert uns dazu auf, die Interessen aller zu beachten und diese bei gleicher Größe gleich zu gewichten. Da aber nur fühlende Lebewesen Interessen haben, ist es ausgeschlossen, dass eine solche Erweiterung unsere moralischen Erwägungen wird beeinflussen können. In unseren

---

36 „Classes that we ordinarily see as having morally valid claims to consideration, but which seem to be wholly or partly excluded from consideration by this approach, include young children, the unborn, members of future generations, the aged, the sick, the infirm, the insane, the mentally defective, and non-human animals.“ Mackie 1977: 193.

37 „The claims of these classes, then, lie outside what I must regard as the core of morality. It is only extensions of morality that cover them. Moreover, these are gratuitous extensions of morality.“ Mackie 1977: 194.

38 Siehe Singers Darstellungen in 1975/2009: Kapitel 2, 3 und 5; Mason and Singer 1990: Kapitel 1. Die negativen Konsequenzen werden auch dokumentiert in Foer 2010: 181-193 und in Filmen wie <https://www.youtube.com/watch?v=LQRAfJyEsko>, [https://www.youtube.com/watch?v=ykTH\\_b-cXyE](https://www.youtube.com/watch?v=ykTH_b-cXyE) und <https://www.youtube.com/watch?v=KArL5YjaL5U> (auf alle wurde zuletzt am 30.12.2020 zugegriffen).

utilitaristischen Kalkulationen würden wir die (nicht vorhandenen) Interessen empfindungsloser Wesen einfach mit einer „0“ beziffern; im utilitaristischen Kalkül kommt ihnen schlichtweg kein Wert zu.<sup>39</sup> Zwar gesteht Singer ein, wir könnten uns irgendwann dazu genötigt sehen, den Kreis weiter fassen zu müssen, doch wäre dieser Schritt nur dann notwendig, wenn sich zu unserer Überraschung herausstellen sollte, dass einige Lebewesen, die wir für nicht leidensfähig hielten, wider Erwarten doch leiden können. Dagegen gibt es für uns keine Gründe, nicht empfindungsfähige Lebewesen mit einzuschließen.<sup>40</sup> Dementsprechend behauptet er auch, die Erweiterung des Kreises fände mit der Inklusion aller empfindungsfähiger Lebewesen ihr Ende.<sup>41</sup> Auch diese Kommentare stützen (A) nicht aber (B). Angenommen, die Glücksmaximierung wäre die Vorlage zur Veränderung der moralischen Sphäre, so würde Singer sicherlich nicht von vornherein die mögliche Inklusion nicht-fühlender Lebewesen oder Objekte ausschließen wollen. Ähnlich wie auch Quine erwägt, zukünftige Generationen einzuschließen, obwohl es sie, in seiner Vorstellung, nicht gibt, könnte er darüber nachdenken, etwa unserer Umwelt aus strategischen Gründen einen Platz im Kreis zuzusichern und damit seine pathozentrische Konzeption zugunsten einer ökozentrischen eintauschen. Wie Singer auch anerkennt, ist die Zerstörung unserer Umwelt eine erhebliche Quelle menschlichen und nicht-menschlichen Leids. Uns moralisch um sie zu sorgen, könnte sich als nützlich herausstellen, indem es uns Menschen etwa für umweltfreundlich(er)es Verhalten sensibilisiert und uns von Verhalten Abstand nehmen lässt, das indirekt das Wohl anderer fühlender Lebewesen gefährdet. Dennoch erwägt er kein derartiges Manöver und rechtfertigt ihren Ausschluss auch weiterhin mit Verweis auf ihre fehlende Leidensfähigkeit.<sup>42</sup>

Wenn Singer die Auffassung vertritt, moralischer Fortschritt bestünde in der korrekten Ausgestaltung des Kreises unserer moralischen Sorge, dann sollten wir ihn als einen Vertreter von (A) interpretieren. Der Kreis sollte so weit gefasst sein, dass alle fühlenden Lebewesen in ihm Platz finden. Sie alle haben einen moralischen Status, wobei ihr genauer Status – zumindest in der präferenztheoretischen Variante – von ihren kognitiven Fähigkeiten abhängt. Je höher diese sind, desto höher wird auch ihr Status sein. Diese Konzeption moralischen Fortschritts ist

---

39 „I believe that the boundary of sentience – by which I mean the ability to feel, to suffer from anything or to enjoy anything – is not a morally arbitrary boundary in the way that the boundaries of race or species are arbitrary. There is a genuine difficulty in understanding how chopping down a tree can matter to the tree if the tree can feel nothing. The same is true of quarrying a mountain. Certainly imagining myself in the position of the tree or mountain will not help me to see why their destruction is wrong; for such imagining yields a perfect blank.“ Singer 1981/2011: 123, siehe auch 1979: 92 und 1999b: 296-297, 335n44.

40 In einem Kommentar zu de Lazari-Radeks und Singers Buch, *The Point of View of the Universe*, schreibt Nakano-Okuno (2016: 164-166), dass im Falle unserer neugewonnenen Erkenntnis, Insekten könnten Schmerzen fühlen, die beiden auch diese noch in der moralischen Sphäre aufnehmen müssten. Doch verschwenden sie keinen Gedanken daran. Dementsprechend stellt der voreilige Ausschluss der Insekten eine arbiträre Form der Diskriminierung dar. Ich denke aber nicht, dass de Lazari-Radek und Singer zögern würden, auch Insekten mit hinzuzunehmen. Wenn Insekten sich als leidensfähig herausstellten, dann müsste der Kreis so weit gefasst werden, dass auch sie einen Platz in ihm finden. Zumindest Singer ist (zurzeit noch) skeptisch, ob sie tatsächlich leidensfähig sind (2011: 60). Das ist der einzige Grund, weshalb er nicht für deren Inklusion argumentiert.

41 „That is why I believe that if ethics grows to take into account the interests of all sentient creatures, the expansion of our moral horizons will at last have completed its long and erratic course.“ Singer 1981/2011: 124.

42 Siehe etwa Singer 2011: Kapitel 10; 2015: 145-147.

vorwärtsgerichtet, in dem Sinne, dass Fortschritt für sie in der Annäherung an ein Ideal besteht. Sie erlaubt auch das Erreichen eines Endpunktes und ist demnach nicht endlos und ergebnisoffen. Ist jener Endpunkt erst einmal erreicht, kann es nicht besser werden, sondern nur noch bergab gehen oder aber stagnieren. Bei (B) wäre das anders. Hier gibt es keinen Endpunkt, da zumindest in der Theorie Umgestaltungen des Kreises gefordert sein könnten.

§4. [Welche Einwände werden gegen beide Ansätze angeführt?] Gemäß der ersten in diesem Kapitel vorgeschlagenen Lesart Singers schreiten wir moralisch von  $t_0$  zu  $t_1$  voran, wenn die Lage zu  $t_1$  aus utilitaristischer Sicht besser ist als zu  $t_0$ . Sie ist genau dann besser, wenn die Menge an Glück über die Zeit hinweg wuchs. Wie in §2 dargelegt, lassen sich textliche Belege in Singers Werk für diese Lesart finden – wenn auch nicht sehr viele. Unabhängig davon, ob sie sich in seinen Texten nachweisen lässt, können wir uns fragen, ob sie denn plausibel ist und welche Vorbehalte man gegen sie haben könnte. Buchanan und Powell setzen beispielsweise an ihr aus, dass sie zwei unterschiedliche Ideen zusammenwirft, die wir jedoch auseinanderhalten sollten, wenn wir über moralischen Fortschritt sprechen möchten. So schreiben sie, wir könnten eine Entwicklung von  $t_0$  zu  $t_1$  aus einer moralischen Perspektive heraus als wünschenswert betrachten, ohne gleich von „moralischem Fortschritt“ reden zu wollen. Sie weisen darauf hin, dass etwa manche argumentieren, die Zunahme von Handelsbeziehungen und deren wachsende Bedeutung habe einen pazifizierenden Effekt auf uns Menschen gehabt, da sie uns dazu motivierte oder gar nötigte, friedfertig miteinander umzugehen und ein Interesse am Wohl des Gegenübers zu entwickeln.<sup>43</sup> Obwohl diese Entwicklung aus einer moralischen Perspektive heraus begrüßenswert ist, da sie sich nachhaltig positiv auf das Wohlergehen vieler Menschen auswirkte, werden wir womöglich dennoch nicht von moralischem Fortschritt reden wollen. Um das zu tun, so der Vorschlag von Buchanan und Powell, hätten sich Menschen aktiv um Verbesserungen bemühen müssen.<sup>44</sup> Wir können uns noch andere Fälle denken, in denen der Unterschied noch deutlicher wird: Eine Steigerung des allgemeinen Glücks von  $t_0$  zu  $t_1$  kann ihren Ursprung etwa in einem besonders angenehmen Sommer haben oder dem Umstand geschuldet sein, dass Menschen im Laufe der Zeit regnerische Tage genauso zu schätzen lernten wie sonnige. Auf den ersten Blick scheint es merkwürdig, hier von moralischem Fortschritt zu sprechen, auch wenn die Dinge besser wurden. Dieser wäre etwas, was uns einfach so passieren könnte.

Möchte Singer einen solchen Ansatz verteidigen, könnte der dem Vorschlag Buchanans und Powells folgen<sup>45</sup> und erwägen, eine zusätzliche Bedingung anzuführen, wie etwa die, die Veränderungen müssten auf einen Wandel in unseren moralischen Überzeugungen zurückführbar sein. Nur in solchen Fällen dürften wir von genuinem moralischem Fortschritt reden. Ein angenehmer Sommer allein würde diese Anforderung klar verfehlen. Mit einer solchen Änderung

---

43 Siehe Buchanan und Powell 2018: 49. Sie selbst verweisen auf Pinker (2011: 75-78) als einen Vertreter dieser These. Mill-Kenner werden sich aber auch an ähnliche Beobachtungen Mills in seiner Analyse des internationalen Handels erinnern (siehe *CW Principles III*: 594).

44 Buchanan und Powell 2018: 49.

45 Siehe Buchanan und Powell 2018: 51-52.

könnte diese Konzeption auch vor anderen möglichen Einwänden geschützt werden. In seiner ursprünglichen Form würde sie womöglich die von Parfit beschriebene *abstoßende Schlussfolgerung* (*repugnant conclusion*) als einen Fall moralischen Fortschritts ansehen. Demnach würden wir uns über die Zeit hinweg moralisch verbessern, wenn wir unsere derzeitige Welt A, in der eine übersichtliche Anzahl an Menschen Leben von extrem hoher Qualität führen, zugunsten einer Entwicklung hin zur Welt Z aufgeben, in der unzählige Menschen gerade noch lebenswerte Existenzen haben. Auch wenn Welt Z kein reines Jammertal ist und ihre Bewohner nicht leiden, führen sie doch nahezu trostlose Existenzen, die nicht sehr viel mehr für sie bereithalten als Fahrstuhlmusik und Kartoffeln.<sup>46</sup> Dennoch wäre sie aus utilitaristischer Sicht der Welt A vorzuziehen, da die schiere Anzahl an Menschen dafür Sorge trüge, das Wohlergehen insgesamt steigen zu lassen. Insbesondere zwei Dinge würde viele Menschen daran stören: Die Idee, unsere Entwicklung von Welt A zu Z stelle eine Verbesserung dar, auch wenn das Glück insgesamt steigen sollte und die Annahme, wir könnten moralischen Fortschritt durch eine höhere Reproduktionsrate erreichen.<sup>47</sup>

Auch wenn eine solche Änderung Singers möglichen Ansatz vor Einwänden schützen kann, sollten wir zunächst einmal festhalten, dass wir ihm damit Worte in den Mund legen. Die textlichen Belege für diese Konzeption sind ohnehin nicht sehr umfangreich und sie geben uns keine wirklichen Auskünfte darüber, ob er diese Korrekturen gutheißen würde. Ebenfalls sollten wir uns fragen, was mit der Implementierung jener Änderungen überhaupt noch vom ursprünglichen Ansatz übrigbleibt. Es ist nicht leicht zu erkennen, was diese Konzeption von einer Alternative unterscheidet, gemäß derer moralischer Fortschritt etwa in der Adoption derjenigen moralischen Überzeugungen besteht, die den Nutzen maximieren.<sup>48</sup> Egal welche Modifikationen man vornehmen möchte, sie alle erwecken den Eindruck, dass der Kern der ursprünglichen Idee aufgegeben wird und man nun eher dazu geneigt ist, eine alternative Konzeption an ihrer Stelle zu vertreten.

Sollten wir nun Singer die Idee moralischen Fortschritts zuschreiben, wonach dieser in der Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge besteht? In ihrer Diskussion der Singerschen Position geben uns Buchanan und Powell einige Gründe, weshalb diese Konzeption moralischen

---

46 Siehe Parfit 1986: 162. Das ist Parfits Bildsprache, nicht meine.

47 „Suppose that all the same people exist at the same levels of happiness in state of affairs A and its consequent, state of affairs B, but that there is an additional slightly happy person who also exists in B. This would not be sufficient for supposing that the transition from A to B constitutes moral progress. We cannot simply breed our way to moral progress.“ Jamieson 2017: 176n.

48 Wir sollten Folgendes im Blick behalten: Der Umstand, eine Veränderung mit dem Aufdruck „moralischer Fortschritt“ versehen zu können, macht diese nicht unbedingt moralisch bedeutsamer. Stellen wir uns zwei Szenarien vor, in denen sich das allgemeine Wohlergehen im Zeitraum von  $t_0$  zu  $t_1$  in gleicher Weise auf das gleiche Niveau erhöht. Im ersten Szenario ist die Steigerung des Wohlergehens auf vorteilhafte Klimaveränderungen zurückzuführen, die die Anzahl von Naturkatastrophen senken. Im zweiten Szenario sind die Menschen selbst für die Steigerung verantwortlich, weil sie ihr Verhalten (auf welche Art und Weise auch immer) bewusst ändern. Aus utilitaristischer Sicht sind beide Szenarien zunächst gleich wünschenswert. Da es allein auf die Konsequenzen ankommt und diese in beiden Szenarien in moralisch relevanter Hinsicht gleich sind, haben wir auf den ersten Blick keine guten Gründe, das eine Szenario dem anderen vorzuziehen. Dessen ungeachtet, können wir dafür argumentieren, allein beim zweiten Szenario handle es sich tatsächlich um moralischen Fortschritt. Ob eine Veränderung moralisch wünschenswert ist und ob es sich um moralischen Fortschritt handelt, sind Fragen, die voneinander getrennt werden können.

Fortschritts letzten Endes allein für sich genommen unplausibel ist und von niemandem verteidigt werden sollte. Ihre Vorbehalte können uns dabei helfen, Singers Position weiter zu profilieren.<sup>49</sup>

Ihr erster Vorbehalt richtet sich gegen die Idee, eine Expansion des Kreises unserer moralischen Sorge sei *per se* konstitutiv für moralischen Fortschritt.<sup>50</sup> Nicht immer, wenn sich sein Umfang erweitert, haben wir es mit einem Fall einer moralischen Verbesserung zu tun. Doch wie bereits im vorherigen Paragraphen bemerkt, würde Singer dem sicherlich zustimmen wollen. Seiner Auffassung nach sind die Kriterien des geforderten Umfangs von vornherein in Stein gemeißelt. Er soll so weit reichen, dass alle fühlenden Lebewesen in ihm Platz finden. Sollte der Kreis diese Anforderung erfüllen, wird moralischer Fortschritt sein Ende finden. Es mag zwar möglich sein, ihn noch weiter auszudehnen, doch können Erweiterungen, die Objekte jenseits der Grenze der Leidensfähigkeit erfassen, nicht mehr als Fälle moralischen Fortschritts angesehen werden. In diesem Zusammenhang kritisieren sie auch, dass Singer die Möglichkeit übersieht, moralischer Fortschritt könne ebenfalls in einer Verkleinerung des Kreises bestehen, indem wir damit aufhören, uns um manche Objekte zu sorgen, die unsere Sorge nicht verdienen. Tatsächlich verwendet Singer ausschließlich Phrasen, die eine Erweiterung des Kreises beschreiben. Buchanans und Powells wollen Singer sicherlich nicht bloß vorwerfen, dass sich dieser missverständlich ausdrückt, sondern, dass er sich der Existenz der anderen Phänomene gar nicht bewusst ist; eigentlich sollte er über die Inklusion und Exklusion von (vermeintlichen) moralischen Objekten sprechen, doch versäumt er Letzteres. Auch wenn Singer an keiner Stelle von einem „shrinking“ oder „receding circle“ spricht, finden sich in seinen Texten immer wieder Passagen, in denen er für die Exklusion mancher Lebewesen aus dem Kreis unserer moralischen Sorge argumentiert, da diese entgegen der generellen Wahrnehmung keinen moralischen Status haben. An dieser Stelle macht es Sinn, kurz auf seine Diskussionen bezüglich des moralischen Status nicht-menschlicher Tiere und menschlicher Tiere mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen zu verweisen.<sup>51</sup>

In nahezu allen seinen Werken kommt Singer früher oder später auf seine Kritik des Speziesismus zu sprechen. Der Speziesismus ist eine normative Position, derzufolge wir den Interessen der Mitglieder unserer Spezies moralisch mehr Gewicht beimessen sollen als den

49 Buchanan und Powell geben drei Gründe an, weshalb wir von Singers Konzeption Abstand nehmen sollten. Im Folgenden werden wir aber nur zwei dieser Gründe besprechen. Ich habe größere Schwierigkeiten, den dritten Grund nachzuvollziehen, da er mir eher ein methodologischer Vorbehalt zu sein scheint, der auch nicht auf Singer und seinen Ansatz zutrifft.

50 Siehe Buchanan und Powell 2018: 64.

51 Christian Seidel schlug mir vor, Singer evtl. so zu deuten, dass dieser „moralischer Zirkel“ anders versteht als Buchanan und Powell (und die meisten anderen Philosophen). „Moralischer Zirkel“ definieren wir im Moment so, dass er die Grenzen dessen markiert, was tatsächlich von uns moralisch berücksichtigt wird. Vielleicht ist es der Fall, dass wir Singer am besten so verstehen sollten, dass der moralische Zirkel stattdessen die Schnittmenge dessen ist, was tatsächlich von uns berücksichtigt wird und was auch berücksichtigungswert ist. Dies könnte womöglich erklären, warum Singer nicht auf alle Phänomene so zu sprechen kommt, wie Buchanan und Powell es sich wünschen. Dennoch scheint dies nicht Singers Verwendungsweise zu entsprechen, wie u.a. die folgenden zwei Textstellen belegen: „The circle of altruism has broadened from the family and tribe to the nation and race, and we are beginning to recognize that our obligations extend to all human beings. The process should not stop there. [...] The expansion of the moral circle should therefore be pushed out until it includes most animals. [...] The expansion of the moral circle to non-human animals is only just getting under way. It has still to gain verbal and intellectual acceptance, let alone be generally practiced.“ Singer 1981/2011: 120, 121. „Throughout human history, we have broadened the circle of those whose interests we take into account, from the tribe to the nation, from the nation to the race, and from the race to the species.“ Singer 1994: 204.

Interessen der Mitglieder anderer Spezies. So gehen manche Speziesisten etwa davon aus, die Schmerzen nicht-menschlicher Tiere seien aus moralischer Sicht unbedeutend oder zumindest weniger schlimm als die Schmerzen menschlicher Tiere, weil sie von nicht-menschlichen Tieren erlitten werden.<sup>52</sup>

Der Speziesismus hat eine Reihe moralisch unerwünschter Konsequenzen. Zwei für unsere Diskussion relevante sind, dass er uns auf der einen Seite in unserer Gewohnheit bestärkt, Menschen einen deutlich höheren moralischen Status zuschreiben zu wollen, als sie eigentlich haben. Auf der anderen Seite schätzen wir häufiger den tatsächlichen moralischen Status von nicht-menschlichen Tieren geringer ein, als er eigentlich ist. Bei der Ziehung des moralischen Kreises sollte darauf geachtet werden, in keine der beiden Fallen zu tappen. Ein Blick in seine Texte offenbart, dass Singer tatsächlich darauf aufmerksam zu machen versucht.<sup>53</sup> Ebenfalls argumentiert er dafür, Menschen, die sich im Kreis unserer moralischen Sorge befinden, auszuschließen, sollten diese moralisch relevante Eigenschaften vermissen lassen, wie etwa Embryonen in den ersten Schwangerschaftswochen.<sup>54</sup>

Wie bereits angedeutet, muss man Buchanan und Powell jedoch zugutehalten, dass Singer fast ausschließlich von der Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge spricht und seltener über dessen Verkleinerung. Seinen Fokus können wir evtl. mit einem Verweis auf die Entstehungsgeschichte seiner Werke erklären. So wurde sein Buch *The Expanding Circle* ursprünglich im Jahre 1981 als eine Replik gegen die Thesen vieler Soziobiologen und evolutionären Psychologen erdacht, die entweder die Existenz eines genuinen Altruismus infrage stellten oder ein sehr pessimistisches Bild seiner Weiterentwicklung zeichneten.<sup>55</sup> So argumentierten sie etwa, die Evolution habe Menschen dazu programmiert, ihr Wohlwollen auf bestimmte (ihnen verwandtschaftlich oder genetisch nahestehenden) Menschen zu beschränken und anderen gegenüber feindselig oder zumindest misstrauisch zu begegnen. Deshalb ist es unmöglich oder

---

52 „[S]peciesists give greater weight to the interests of members of their own species when there is a clash between their interests and the interests of those of other species. Human speciesists do not accept that pain is as bad when it is felt by pigs or mice as when it is felt by humans.“ Singer 2011: 50-51. Manchmal formuliert Singer den Speziesismus (auch) als ein psychologisches Phänomen, ein Vorurteil, das manche Menschen haben: „Speciesism [...] is a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of members of one’s own species and against those of members of other species.“ Singer 1975/2009: 6. In einem gemeinsam mit Mason verfassten Buch (2006: 246, 247) werden die moralische und psychologische Lesart fast im selben Atemzug genannt, ohne sie konzeptionell oder inhaltlich voneinander zu trennen. Dass Singer beide Lesarten nicht voneinander abhebt, kann als Hinweis gedeutet werden, dass er deren Trennung nicht viel abgewinnen kann. Die einzige Erklärung, weshalb Menschen am Ende des Tages Speziesisten sind, ist ihre Vorurteilsbeladenheit.

53 „What we need is some middle position that would avoid speciesism but would not make the lives of the retarded and senile as cheap as the lives of pigs and dogs now are, or make the lives of pigs and dogs to sacrosanct that we think it wrong to put them out of hopeless misery. What we must do is bring nonhuman animals within our sphere of moral concern and cease to treat their lives as expendable for whatever trivial purposes we may have. At the same time, once we realize that the fact that a being is a member of our own species is not in itself enough to make it always wrong to kill that being, we may come to reconsider our policy of preserving human lives at all costs, even when there is no prospect of a meaningful life or of existence without terrible pain.“ Singer 1975/2009: 20, siehe auch 1994: 183.

54 „Until a fetus has some capacity for conscious experience, an abortion terminates an existence that is [...] more like that of a plant than of a sentient animal like a dog or a cow.“ Singer 2011: 136, siehe auch 136-138, 270.

55 Der ursprüngliche Titel seines Buches war *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Er spricht über dessen Entstehungsgeschichte in 2009b: 37-38 und im Vorwort zu 1981/2011.

ausgesprochen schwer, ihr Verhalten positiv zu verändern. In seinem Buch möchte Singer u.a.<sup>56</sup> den Nachweis erbringen, dass genuiner Altruismus existiert, sich im Laufe der Zeit erweiterte und es möglich ist, diesen noch weiterzuentwickeln (obwohl es auch hier leider Grenzen geben wird). Wir sollten ebenfalls im Auge behalten, dass Singer mit seinen Büchern oftmals das Ziel verfolgt, praktische Probleme „in der realen Welt“ anzugehen.<sup>57</sup> Insbesondere auf die Falschbehandlung marginalisierter Gruppen, wie etwa Menschen in absoluter Armut oder nicht-menschlichen Tieren ist dabei seine Aufmerksamkeit gerichtet. Ungeachtet der spezifischen Fälle, fällt eines seiner Urteile dabei immer gleich aus: Unserer Alltagsmoral mangelt es an Inklusivität. Dementsprechend sollte es uns nicht verwundern, wenn Singers Fokus auf der Expansion des Kreises liegt.

Der Zweite von Buchanan und Powell vorgebrachte Einwand verweist auf die Möglichkeit, eine höhere Inklusivität könnte moralisch bedeutsame Unterscheidungen und Beziehungen innerhalb des Kreises in einem solchem Ausmaß in Mitleidenschaft ziehen, dass sie moralisch nicht mehr akzeptabel sind.<sup>58</sup> Prinzipiell scheint dies möglich. Da eine Anpassung des moralischen Kreises zwei unterschiedliche Phänomene umfasst, ist es vorstellbar, sich in einer Situation wiederzufinden, in der wir eine positive Entwicklung des einen Phänomens beobachten können, während sich zeitgleich das andere Phänomen zum schlechteren entwickelt.<sup>59</sup> Im Falle der Singerschen Konzeption könnte die Kritik wie folgt genauer ausbuchstabiert werden: Singers Pathozentrismus fordert ein extremes Maß an Inklusivität, deren konsequente Achtung sehr fordernd ist und oftmals dazu führen wird, die innere Struktur des Zirkels kaum noch adäquat aufrechterhalten zu können. Wenn wir etwa noch nicht-menschliche Tiere oder die Ärmsten der Welt zusätzlich mit in den Zirkel derer aufnehmen, um deren Wohl wir uns sorgen und unser Verhalten dementsprechend anpassen, reduzieren wir die Zeit und Energie, um denjenigen besondere Sorge zukommen zu lassen, die sich bereits im Kreis befinden. Eine Erweiterung unserer moralischen Rücksichtnahme könnte unsere Sensitivität für das Wohlergehen derjenigen senken, um die wir uns bereits moralisch Gedanken machen. Nochmals: Dass ein solcher Verlust möglich ist, ist lediglich dem Umstand geschuldet, dass wir es mit zwei Phänomenen zu tun haben, deren Entwicklungen weitestgehend unabhängig voneinander ablaufen können. Alle Ansätze dieser Art sind dieser Kritik ausgesetzt, wie auch der Buchanans und Powells.<sup>60</sup> Sie wird erst dann zu einem interessanten Einwand gegen Singers Ansatz, wenn wir nachweisen, dass seine Konzeption besonders unter ihm leidet.

---

56 Tatsächlich wirft Singer den Soziobiologen eine ganze Reihe weiterer Verfehlungen vor.

57 So erhoffte er sich von der Veröffentlichung seines Buches *Animal Liberation* Folgendes: „[M]y highest hopes – naive ones, perhaps – were not fulfilled. The book did not spark an immediate upsurge against factory farming and animal experimentation.“ Singer 2000a: 297. *Ethics in the Real World* ist der Titel eines seiner Bücher.

58 Siehe Buchanan und Powell 2018: 64.

59 Es sollte erwähnt werden, dass Buchanan und Powell explizit Gruppenzugehörigkeiten als Beispiele nennen. Natürlich leugnet Singer gerade, dass die moralische Struktur von dergestalt ist, dass sie Gruppenzugehörigkeiten als moralisch relevant erachtet. Da dies aber für die folgende Diskussion keinen wirklichen Unterschied macht, werden wir diesen Punkt einfach ignorieren.

60 Letztendlich argumentieren die beiden für ein komplexes Bild moralischen Fortschritts, welches mehrere in der Einleitung beschriebene Phänomene umfasst. Die Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge wäre nur eines davon.

Singer könnte diese Bedenken auf verschiedene Weisen adressieren. Zunächst könnte er darauf hinweisen, dass wir uns bereits vielleicht zu viel um Wesen innerhalb des Kreises sorgen. So favorisieren wir etwa unsere Landsleute, indem wir deren Interessen nicht unparteilich gegen die Interessen anderer Menschen abgleichen. Sollte eine höhere Inklusivität diese Effekte abschwächen, wäre dies unter Umständen sogar begrüßenswert. Einige Aussagen Singers deuten darauf hin, dass er weiterhin die ausgemachte Spannung als überzogen einschätzt. Für gewöhnlich ist mehr Inklusivität perfekt mit einer Wahrung und Wertschätzung der Struktur des moralischen Kreises kompatibel. Beispielsweise ist es nicht begreiflich, warum das Einschließen von nicht-menschlichen Tieren negative Auswirkungen auf unser Verhältnis zu menschlichen Tieren haben sollte. Wie Singer bemerkt, ist etwa eine vegetarische Lebensweise genauso zeitintensiv wie eine konventionelle.<sup>61</sup> Ähnliches lässt sich auch in Bezug auf eine größere moralische Sorgsamkeit gegenüber Menschen in absoluter Armut sagen. Eine Geldspende kostet weder viel Zeit noch Energie. Die Gefahr, dass durch eine solche bestehende Beziehungen zerbrechen könnten, ist verschwindend gering.<sup>62</sup>

Drittens ist es wichtig, im Blick zu behalten, dass eine fehlende Inklusivität in der Regel moralisch folgenschwerer ist als eine geschwächte moralische Struktur. Auch hier bietet sich ein Verweis auf unseren Umgang mit nicht-menschlichen Tieren an. Menschliche Tiere, die für den Ausschluss jener werben, versuchen dies nicht selten durch die Vorteile zu rechtfertigen, die menschliche Tiere aus der Nichtbeachtung ihrer Interessen ziehen können. So werden sie mit hoher Wahrscheinlichkeit davon profitieren, wenn ihnen zusätzliche Ressourcen zur Verfügung gestellt

---

61 „Granted, everyone has a limited amount of time and energy, and time taken in active work for one cause reduces the time available for another cause; but there is nothing to stop those who devote their time and energy to human problems from joining the boycott of the products of agribusiness cruelty. It takes no more time to be a vegetarian than to eat animal flesh.“ Singer 1975/2009: 220.

62 Dem mag man evtl. erwidern, dass diese Antworten über die Radikalität der Singerschen Position hinwegtäuschen. Ihm zufolge, sind allein die intrinsischen Eigenschaften eines Wesens für dessen moralischen Status ausschlaggebend, wie etwa seine Fähigkeit, Schmerzen spüren zu können oder sein Level an Selbstbewusstsein. Sollten zwei Wesen jene relevanten Eigenschaften in gleicher Weise ausgebildet haben, genießen beide denselben Status. Das ist auch dann der Fall, wenn eines dieser Wesen das eigene Kind ist und das andere Kind einem selbst jedoch vollkommen fremd ist. In seinen Werken kommt Singer von Zeit zu Zeit auf Zell Kravinsky zu sprechen, der den Anspruch hat, den Sorgen seiner Mitmenschen unparteilich zu begegnen. Dabei kam er zum Entschluss, seine Einstellung ernstzunehmen, bedeute, eine seiner Nieren zu spenden. Ungeachtet der Einwände seiner Frau, dass unter Umständen eines der eigenen Kinder irgendwann auf eine Spende angewiesen sein könnte, spendete er sein Organ an eine ihm fremde Person (siehe 2009a: 130-137; 2011: 212; 2015: 87). In Anlehnung daran könnten wir uns eine Person vorstellen, die Singers Erwägungen ernst nimmt und sich in einem Entscheidungsfall, ob sie nun ihre Niere ihrem eigenen Kind oder einem ihr unbekanntem Kind spenden sollte, diesen per Münzwurf klärt. Vielleicht sähe es so aus, Singers Überlegungen bis zu ihrem logischen Ende zu folgen.

Jedoch haben wir bereits an einer früheren Stelle angemerkt, dass Singer zwei Fragen voneinander trennen möchte: „Wie sollte unser moralischer Zirkel aussehen?“ und „Wie sollten wir handeln?“ Wir können eingestehen, dass beide Kinder denselben moralischen Status haben und zeitgleich eine Handlung empfehlen oder für eine Regel werben, die Eltern die Priorisierung ihrer Kinder erlaubt. Solange es aus utilitaristischer Sicht ratsam ist, eine solche Regel zu akzeptieren, ist diese Form von Parteilichkeit legitim. Die Nützlichkeit dieser Regel wäre vielleicht durch die emotionale Bindung der Eltern zu ihren Kindern garantiert. Böte man sie darum, ihre Kinder und deren Leid zu ignorieren, hätte das womöglich verheerende Konsequenzen. Dementsprechend geht es in Ordnung, solche Regeln festzusetzen (siehe 1999b: 300, 302; 2009a: 139; 2015: 8). Dennoch könnten wir in einem Münzwurf die angemessenste Entscheidungsform erkennen, die dem Ideal unparteilicher Sorge am nächsten kommt und am ehesten den gleichen moralischen Status der Beiden achtet. (Ungeachtet dessen, steht es uns offen, Menschen für ihre unparteiliche Sorge zu loben, wenn sie versuchen, allen Kindern gleiche moralische Sorge zukommen zu lassen. Das ist auch dann möglich, wenn wir nicht von einer moralischen Pflicht ausgehen, so handeln zu müssen.)

werden, auf die sie andernfalls nicht hätten zurückgreifen können. (Wir könnten uns vorstellen, alle Gelder, die ursprünglich für Tierheime vorgesehen waren, werden nun an menschliche Tiere ausgezahlt.) Aber auch wenn man den menschlichen Tieren dadurch Gewinne garantieren könnte, scheinen sie in keinem Verhältnis zu den Verlusten zu stehen, die nicht-menschliche Tiere im Gegenzug werden erleiden müssen. Sich außerhalb des Kreises der moralischen Sorge zu befinden, bedeutet für sie, für die kulinarischen Präferenzen von menschlichen Tieren getötet zu werden, lebenslang in Gefangenschaft zu leben, keine für sie typischen und für ihr Wohlergehen wesentlichen Verhaltensweisen ausbilden zu dürfen usw. Ein zu klein gezogener Zirkel, aus dem legitime Objekte moralischer Sorge ganz ausgeschlossen sind, ist aus moralischer Sicht deutlich problematischer als eine imperfekte Struktur. Singer würde wohl auch noch darauf hinweisen, dass erschwerend hinzukommt, dass erhöhte Solidarität und Sensitivität innerhalb des Kreises abweisende oder gar feindselige Einstellungen gegenüber ausgeschlossen Wesen verstärken kann. Das kann geschehen, wenn sich jene erhöhte Solidarität und Sensitivität in rhetorischen Abgrenzungen zu anderen Gruppen gründet.<sup>63</sup>

§5. [*Singers Kreis der moralischen Sorge und Mills moralische Domäne im Vergleich*] In diesem Paragraphen soll Singers Konzeption moralischen Fortschritts mit der Konzeption Mills verglichen werden. Singers Bildsprache eines Kreises moralischer Sorge, der sich im Zuge moralischen Fortschritts wandelt, ähnelt auf den ersten Blick ein wenig der Bildsprache Mills und seiner Domäne der Moral. Wie in einem früheren Kapitel ausgeführt, scheinen moralische Verbesserungen für Mill auch darin zu bestehen, dass sich die Grenzen der Moral wandeln. Im Zuge dessen kann sie etwa gegenüber den anderen Bereichen der Lebenskunst an Raum gewinnen. Inwieweit können beide Konzeptionen miteinander verglichen werden und worin liegen ihre Unterschiede?

Wie mir scheint, erschöpfen sich mit der Bildsprache bereits die Gemeinsamkeiten. Dagegen springen gleich zwei gewichtige Unterschiede ins Auge: Zunächst einmal unterscheiden sie sich bei der Beantwortung der Frage, wer oder was überhaupt im Kreise oder in der Domäne der Moral aufgenommen werden soll. Singer spricht von der Aufnahme von Lebewesen. Ein solches befindet sich im moralischen Zirkel, wenn moralische Akteure dessen Interessen in ihre moralische Urteilsfindung miteinbeziehen. Mill dagegen spricht nicht von der Aufnahme von Lebewesen. Stattdessen finden in seiner moralischen Domäne eher Fragestellungen oder Sachverhalte einen Platz. Wird eine Fragestellung in ihr aufgenommen, so begreifen moralische Akteure sie als etwas, das durch bestimmte Sanktionsmechanismen geschützt wird. Konformes Handeln wird als „(moralisch) gut“ und nicht konformes Handeln wird als „(moralisch) schlecht“ gekennzeichnet und Letzteres wird ebenfalls noch mit der Idee der Bestrafung in Verbindung gebracht. Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Singer argumentiert etwa dafür, Fische in den Kreis unserer moralischen Sorge mitaufzunehmen. Da auch sie Schmerzen erleiden können und es nicht möglich ist, sie auf humane Art und Weise zu töten, so argumentiert er weiter, sollten wir von deren Verzehr absehen.<sup>64</sup> Mill

<sup>63</sup> Siehe Singer 1986: 228; 2016: 197.

<sup>64</sup> Siehe Singer 1975/2009: 172-174.

würde dagegen nicht von der Aufnahme von Fischen in die moralische Domäne reden wollen, wohl aber etwa von der Aufnahme der Frage, wie wir mit ihnen umzugehen haben. Vorstellbar wäre es, dass diese Frage in der Vergangenheit in den Bereich der Ästhetik fiel. Menschen hätten dann womöglich – gegeben den Fall, dass sie um die Leidensfähigkeit dieser Tiere wussten – den Verzicht auf Fisch als lobenswert erachtet. Menschen, die freiwillig auf den Genuss von Fisch verzichteten, wären als tugendhaft wahrgenommen worden; Menschen dagegen, die nicht auf den Genuss von Fisch verzichten wollten, hätten mit keinen möglichen Sanktionen rechnen müssen. Man hätte das Ganze als eine Frage menschlicher Exzellenz verstanden, nicht aber als eine Frage des Richtigen und Falschen. Sollte die Moral aber nun so weit gefasst werden, dass auch jene Frage in ihr Platz fände, würden moralische Akteure damit beginnen, entsprechendes (Fehl-)Verhalten anders zu beurteilen. Der Verzicht auf Fisch wäre kein Zeichen menschlicher Exzellenz mehr und dessen Konsum wäre etwas Verurteilungswürdiges. Es wäre aber nicht das Lebewesen, welches es in die moralische Domäne geschafft hätte, sondern die Frage, wie ein angemessener Umgang mit ihm aussähe.

Ein weiterer bedeutender Unterschied ist der folgende: Wie weit sich die Domäne der Moral in Mills Konzeption erstrecken soll, bestimmt das utilitaristische Kalkül. Die Frage, ob der Konsum von Fisch in Ordnung ist, sollte dann der Moral zugeschrieben werden, wenn es aus utilitaristischer Sicht am nützlichsten wäre, die Frage als eine moralische zu begreifen. In Mills Überlegungen informiert uns das Nützlichkeitskalkül über die Ausdehnung der drei Bereiche der Lebenskunst. Bei Singer hingegen ist es eher umgekehrt. Der Kreis der Moral informiert unsere Nützlichkeitsabwägungen. Ob ein Wesen einen moralischen Status hat, in den Zirkel aufgenommen werden sollte und diesem Beachtung geschenkt gehört, hängt davon ab, ob es im Besitz bestimmter Eigenschaften ist. Sind diese Eigenschaften vorhanden, steht ihm moralische Rücksichtnahme zu.

Auch wenn auf den ersten Blick eine ähnliche Bildsprache vielleicht auf Gemeinsamkeiten schließen lässt, sind Mills und Singers Konzeptionen recht unterschiedlich.

§6. [*Konklusion und abschließende Bemerkungen*] In diesem Kapitel wurden zwei Lesarten Singers diskutiert. Gemäß der ersten stellt sich Singer moralischen Fortschritt als einen Prozess vor, in dem sich im Laufe der Zeit die Menge an Glück erhöht. Hier gab es eine zentrale Textstelle, die sich als Beleg anführen ließe. Gemäß der zweiten nähert sich unsere moralische Sphäre ihrer idealen Gestalt an. Der sich erweiternde Kreis moralischer Sorge ist ein (vielleicht sogar das) Leitmotiv der Singerschen Philosophie. In nahezu allen seiner Werke finden wir entsprechende Verweise. Alles in allem betrachtet, scheint dies auch die plausibelste Lesart Singers zu sein. Wenn wir unsere moralische Sphäre so umgestalten, dass diese von nun an Lebewesen umfasst, die zuvor in ihr keinen Platz hatten, dann beginnen wir, deren Interessen mit zu berücksichtigen. Singer glaubt, dass moralische Verbesserungen einen Endpunkt haben und von uns erreicht wird, wenn die Sphäre alle fühlenden Lebewesen umfasst. Ob wir unterschiedliche Ebenen innerhalb der Sphäre anzuerkennen haben, hängt wohl auch davon ab, welche Konzeption von Wohlergehen Singer akzeptiert. Ein

präferenztheoretischer Ansatz wird eher Unterschiede innerhalb der Sphäre anerkennen als ein hedonistischer.

## **6. Kapitel: Derek Parfits Idee moralischen Fortschritts: Fortschritt und moralphilosophischer Konsens**

§1. [Einleitung und textliche Ausgangslage bei Parfit] In einer Hinsicht ist der Zugang zu Derek Parfits Idee moralischen Fortschritts leichter als bei den drei zuvor besprochenen Philosophen. Parfit ist der einzige von ihnen, in dessen Werken der Begriff „moral progress“ einen Eintrag im Index zugestanden wird. Im zweiten Band von *On What Matters* sind insgesamt vier Einträge verzeichnet, wobei sie sich thematisch in zwei Gruppen einteilen lassen, die uns unterschiedliche Interpretationen nahelegen. Diese werden wir in den Paragraphen 2 und 3-4 besprechen.

In seinem ersten Buch, *Reasons and Persons*, kommt er das erste Mal direkt auf moralischen Fortschritt zu sprechen, und zwar in einer Aufzählung objektiver Güter, möglicher bedeutender Errungenschaften, deren ausbleibende Verwirklichung das vorzeitige Aussterben der Menschen moralisch verdammen würde. Solange wir uns noch in den Künsten, den Wissenschaften oder der Moral verbessern können, sollten wir noch um jene Verbesserungen kämpfen und unser mögliches vorzeitiges Ende bekämpfen.<sup>1</sup> Diese Passage ist inhaltlich alles andere als ergiebig. Auf den Seiten zuvor kommt Parfit des Öfteren auf Fortschritt in der Ethik als Wissenschaft zu sprechen. Das klingt so, als wolle er moralischen Fortschritt als ein theoretisches Phänomen verstehen, so wie wir es in der Einleitung vorgestellt haben. Moralische Verbesserungen wären demnach kognitive Errungenschaften. Ein weiterer Hinweis findet sich in der kurzen Einleitung zu seinem Erstwerk. Manche Philosophen, so Parfit, zweifelten die Möglichkeit an, in ihrem Berufsfeld Fortschritte erzielen zu können. Parfit ist da anderer Meinung. Wie er demonstrieren möchte, sind Fortschritte möglich. Nachweisen möchte er dies nicht durch ellenlange Referate, sondern, indem er tatsächliche Fortschritte macht.<sup>2</sup> Im restlichen Buch finden sich dann fast ausschließlich Fragestellungen zu moralphilosophischen Problemen. In der Sekundärliteratur wird dieser Eindruck mitunter bestätigt, doch lassen sich dort keine Vorschläge finden, wie Parfits Fortschrittsbild in etwa aussehen könnte.<sup>3</sup> Ich möchte im folgenden Kapitel dafür argumentieren, dass, in den Augen Parfits, moralischer Fortschritt tatsächlich ein theoretisches Phänomen ist. Wir schreiten moralisch voran, sollte es uns gelingen, bestimmte moralische Erkenntnisse zu sammeln, die fürs moralphilosophische Arbeiten von Bedeutung sind (§§2-4). Diese Vorstellung ähnelt der Sidgwick's, weshalb wir einen Paragraphen darauf verwenden werden, beide miteinander zu vergleichen (§5).

---

1 „For these people, what matters are what Sidgwick called the ‘ideal goods’—the Sciences, the Arts, and moral progress, or the continued advance towards a wholly just world-wide community.“ Parfit 1987: 454.

2 „Many introductions also try to explain how, when discussing morality, we can hope to make progress. Since the best explanation would be provided by making progress, this is the only explanation I shall try to give.“ Parfit 1987: x.

3 „His primary aim is neither to defend Kant nor to criticize him, but rather to determine which of his ideas we can use to make progress in moral philosophy. At the end of the day, it is progress that is Parfit’s real goal.“ Scheffler 2011: xx.

§2. [Parfit als ein Vertreter der Auffassung, moralischer Fortschritt bestehe in der Anpassung des Kreises unserer moralischen Sorge] Zwei Passagen in Parfits Werken vermitteln den Eindruck, seine Vorstellung moralischen Fortschritts beinhalte die Idee der angemessenen Anpassung des Kreises unserer moralischen Sorge. Tatsächlich weisen auch zwei der vier Referenzen im Index von *On What Matters* auf eben diese Passagen. So schreibt er etwa an einer Stelle:

When we consider how people's moral beliefs have changed over many centuries, we find slow but accelerating progress towards the beliefs that everyone's wellbeing matters equally, and that everyone has equal rights. Most of us have come to believe that slavery is wrong, and to reject racist and sexist beliefs. And more of us are coming to believe that we should not inflict pain on animals.<sup>4</sup>

Einige Seiten später findet sich eine ganz ähnliche Passage, in der Parfit uns darauf aufmerksam machen möchte, dass sich viele unserer moralischen Überzeugungen im Laufe der Zeit gewandelt haben. Als Beispiel zieht er unseren Überzeugungswandel heran, wer zu unserer moralischen Gemeinde (*moral community*) gehören soll. So bemerkt er,

[i]n many of the earliest moralities, this community excluded slaves and people in other tribes or cities, and gave a lesser status to serfs, peasants, people in lower castes, or women. As I have said, there has been slow but accelerating progress towards the beliefs that everyone's well-being matters equally, and that everyone has equal moral claims.<sup>5</sup>

Zusätzlich ließe sich noch auf ein Interview Parfits verweisen. Auf die Frage hin, ob er an moralischen Fortschritt glaube, verweist er auf die in den Zitaten erwähnten Fälle als Beispiele für solche Verbesserungen.<sup>6</sup> Das Motiv eines sich erweiternden Kreises unserer moralischen Sorge ist uns bereits aus dem Singer-Kapitel vertraut und Parfits Erzählung seiner Erweiterung ähnelt der Singers: Zu Beginn unseres moralischen Werdegangs war jene moralische Gemeinde noch sehr überschaubar und lediglich das Wohlergehen ganz bestimmter Menschen(gruppen) fand Beachtung. Im Laufe der Zeit erweiterte sich unsere moralische Rücksichtnahme jedoch, sodass mehr und mehr Individuen in jenem Kreis einen Platz fanden. Parfit beschreibt diesen Prozess als eine Annäherung an die Ideale, Wohlergehen sei bei gleicher Größe von gleicher moralischer Bedeutung, ungeachtet dessen, wer dieses empfindet und jeder habe gleiche moralische Ansprüche. Institutionen, die mit diesen Vorgaben inkompatibel sind, wie etwa die Sklaverei oder das Kastenwesen, gerieten in Verruf.

An dieser Stelle bietet sich ein direkter Vergleich mit Singers Darstellung unseres moralischen Zirkels an. Gemäß unserer Rekonstruktion glaubt Singer, wir schritten moralisch voran, (a) wenn sich unser moralischer Zirkel seiner idealen Gestalt annähert. Wie diese aussieht, wird auch unter Rückgriff seines Utilitarismus ermittelt. Da dieser Leidensfähigkeit als Voraussetzung moralischer Rücksichtnahme annimmt, muss der Kreis etwa so weit gefasst sein,

4 Parfit 2011/2017: II, 538.

5 Parfit 2011/2017: II, 563. An einer früheren Stelle deutet er an, diese Fälle als Beispiele „normativen Fortschritts“ (*normative progress*) zu verstehen (siehe 2011/2017 II, 25).

6 „Wir haben große Fortschritte auf dem Weg zur Überzeugung gemacht, dass das Wohlergehen jedes Menschen gleich wichtig ist, und dass das Leiden anderer Tiere, wenn es genauso groß ist, auch genauso wichtig ist wie unser eigenes.“ Parfit 2013: 31.

dass alle Wesen in ihm einen Platz finden, die leiden können. (b) Des Weiteren bedeutet eine Aufnahme in den Kreis, dass die Aufgenommenen tatsächliche Gegenstände moralischer Sorge werden und moralische Akteure damit beginnen, deren Interessen Beachtung zu schenken. Fangen wir mit dem letztgenannten Punkt an. Was bedeutet es für Parfit, wenn sich ein Wesen innerhalb des Kreises unserer moralischen Sorge befindet? Im Gegensatz zu Singer spricht Parfit davon, dass Menschen damit anfangen, ihre moralischen Überzeugungen (*beliefs*) zu ändern, wer moralisch berücksichtigt gehört. Es geht weniger darum, mit gewissen Individuen auf eine bestimmte Art und Weise umzugehen – wie etwa Singer fordert, deren Interessen bei unseren Handlungsentscheidungen zu berücksichtigen – als vielmehr darum, zu *erkennen*, dass diese (nicht) auf eine bestimmte Art und Weise behandelt werden sollten. Sollten die wenigen Zeilen uns eine Charakterisierung seiner Position erlauben, scheint Parfit die angemessene Gestaltung unseres moralischen Kreises als ein kognitives Unterfangen zu begreifen; letzten Endes kommt es darauf an, in den Besitz der korrekten moralischen Überzeugungen zu kommen. Wir könnten uns eine Gruppe von Menschen vorstellen, die zur richtigen moralischen Einsicht kommt, derzufolge auch nicht-menschliche Tiere einen moralischen Status haben, aber dennoch keinerlei Anstalten macht, deren Status zu achten. (Sie könnten beispielsweise wider besseren Wissen weiterhin Fleisch konsumieren.) In einem solchen Falle würde Singer davon Abstand nehmen wollen, zu behaupten, nicht-menschliche Tiere seien im Kreis ihrer moralischen Sorge mit aufgenommen. Für Parfit hingegen genügte bereits eine entsprechende moralische Einsicht. Wie sieht es mit (a) aus? Gibt es hier ebenfalls Unterschiede? Die Zitate selbst lassen keine großen Differenzen erkennen und könnten in ihrem Wortlaut wohl auch in Singers Büchern stehen, ohne dabei große Aufmerksamkeit zu erregen. (Tatsächlich verweist Parfit in einer Endnote auf Singers *The Expanding Circle* als Quelle für weitere Beispiele.)<sup>7</sup> Inhaltlich sind dabei hervorzuheben, der Trend hin zu einer unparteilichen Bewertung von Wohlergehen<sup>8</sup> und die Zurückweisung diverser Formen von Diskriminierung, einschließlich des Speziesismus.<sup>9</sup> Auch wenn diese beiden Textabschnitte uns eine inhaltliche Übereinstimmung nahelegen, gibt es andere Passagen in Parfits Werken, die auf (tiefere) Unterschiede hindeuten: Parfit weist sowohl den Hedonismus als auch die Präferenztheorie des Guten zurück.<sup>10</sup> Auch wenn er selbst dies nicht weiter ausführt, ist davon auszugehen, dass dies

<sup>7</sup> Siehe Parfit 2011/2017: II, 790.

<sup>8</sup> Siehe etwa: „The process of reasoning we have been discussing is eternal and universal. That one’s own interests are one among many sets of interests, no more important than the similar interests of others, is a conclusion that, in principle, any rational being can come to see. Wherever there are rational, social beings, whether on earth or in some remote galaxy, we could expect their standards of conduct to tend toward impartiality, as ours have.“ Singer 1981/2011: 105-106.

<sup>9</sup> Auch hier ein exemplarisches Statement Singers: „The circle of altruism has broadened from the family and tribe to the nation and race, and we are beginning to recognize that our obligations extend to all human beings. The process should not stop there. [I]t is as arbitrary to restrict the principle of equal consideration of interests to our own species as it would be to restrict it to our own race. [...] The expansion of the moral circle should therefore be pushed out until it includes most animals.“ 1981/2011: 120.

<sup>10</sup> Parfit weist den reinen Hedonismus mit dem Verweis zurück, dass, seiner Auffassung nach, nicht alle Freuden von gleicher Bedeutung sind, sollten diese auch die gleiche Intensität und Dauer aufweisen (siehe 1987: 493). Ausgiebiger fällt seine Diskussion der Präferenztheorie aus, wobei er jedoch keine Formulierung finden kann, die ihm einleuchtend erscheint (siehe 1987: 495-499). Auch wenn er sich keiner konkreten Theorie verschreibt, sympathisiert er in seinem ersten Werk, *Reasons and Persons*, mit einer hybriden Theorie, die Elemente einer objektiven Listentheorie und des Hedonismus zu vereinen versucht („What is good for someone is neither just what Hedonists claim, nor just what is claimed by

Auswirkungen auf den Umfang des Kreises haben wird. Ebenfalls gesteht er die Existenz nicht-derivativer parteilicher Gründe ein, die uns erlauben, unsere Liebsten zu favorisieren, auch wenn dies aus unparteilicher Perspektive nicht ratsam ist.<sup>11</sup> Indessen machen es Parfits knappe Kommentare sehr schwer, das Ausmaß der Meinungsverschiedenheiten genau einzuschätzen.

Wenn die bisherigen Ausführungen akkurat sind, dann stellt sich Parfit moralischen Fortschritt als die Aneignung bestimmter moralischer Überzeugungen vor, wer einen moralischen Status hat und wie dieser im Detail aussieht. Wenn es sich um Überzeugungen dreht, stellt sich die Anschlussfrage, wessen Überzeugungen überhaupt relevant sind, um zu bestimmen, ob ein Wandel progressiv, regressiv oder neutral ist. Hier gibt es unzählige Optionen, aber wir könnten die beiden folgenden als die plausibelsten oder zumindest am wenigsten arbiträren in Betracht ziehen: Wir könnten (c) lediglich die Überzeugungen von Moralphilosophen oder moralischen Experten zu Rate ziehen, Menschen, die sich professionell, mit einer aufrichtigen Neugierde und wissbegierig mit ethischen Fragen beschäftigen. Alternativ (d) ließen sich ebenfalls die Überzeugungen „gewöhnlicher“, moralisch kompetenter Menschen mit aufnehmen. Menschen also, auf deren Meinungen etwa Sidgwick zur Bestimmung und Ausformulierung der Alltagsmoral verweist.<sup>12</sup> Sollten wir gewillt sein, (c) zuzustimmen, werden wir moralischen Fortschritt als etwas betrachten,

---

Objective List Theorists. We might believe that if we had either of these, without the other, what we had would have little or no value. We might claim, for example, that what is good or bad for someone is to have knowledge, to be engaged in rational activity, to experience mutual love, and to be aware of beauty, while strongly wanting just these things. On this view, each side in this disagreement saw only half of the truth. Each put forward as sufficient something that was only necessary. Pleasure with many other kinds of object has no value. And, if they are entirely devoid of pleasure, there is no value in knowledge, rational activity, love, or the awareness of beauty. What is of value, or is good for someone, is to have both; to be engaged in these activities, and to be strongly wanting to be so engaged“ 1987: 502). Ebenso hält er in *On What Matters* an der Idee fest, auch die Realisierung bestimmter objektiver Güter sei ein und für sich von Bedeutung („Great suffering was necessary, Nietzsche claims, for all of the things that are good, and all the world’s great achievements and glories. That is an overstatement. The building of St Petersburg involved much suffering, and the building of the Pyramids may have involved much more. But such claims may not apply to the building of the Parthenon or Venice, and they clearly do not apply to much of the greatest music, art, or literature, such as that produced by Mozart, Monet, and Goethe, or, we can plausibly assume, Bach, Rembrandt, and Shakespeare. [...] I am inclined to believe that, in Utilitarian hedonistic terms, the past has been worth it, since the sum of happiness has been greater than the sum of suffering. But I also believe that, when we ask how well history has gone, these hedonic sums are not all that matter.“ 2011/2017: II, 612). Parfit schließt *Reasons and Persons* mit dem Vergleich zweier Theorien ab, welche das Aussterben der Menschheit aus unterschiedlichen Gründen bedauern würden. Klassische Utilitaristen, zu ihnen zählt er Sidgwick, würden ein verfrühtes Aussterben verurteilen, da es der Welt eine mögliche glückliche – d.h. freudvolle – Zukunft verwehrt. Vertreter der anderen Theorie würden zusätzlich unserer verpassten Chance nachtrauern, (weitere) Fortschritte in den Wissenschaften und den Künsten zu erzielen. Da Parfit bereits seine Vorbehalte gegen den Hedonismus äußerte, ist davon auszugehen, dass er tendenziell dem letztgenannten Ansatz seine Zustimmung geben möchte (siehe 1987: 454).

11 „Of our reasons to care about our future, many are provided, not by the fact that this future will be ours, but by various psychological relations between ourselves as we are now and our future selves. Most of us have partly similar relations to some other people, such as our close relatives, and those we love. These are the people, I shall say, to whom we have close ties. Our relations to these people can give us reasons to be specially concerned about their well-being.“ Parfit 2011/2017: I, 136.

12 Sidgwick spricht über die Unterschiede beider Gruppen wie folgt: „I think that Reid presses too far the competence of plain man even to judge of philosophical first principles. It is true, as he urges, that this judgment requires no more than a ‘sound mind free from unlearned, the philosopher and day-labourer alike’: because a good deal of the painful process we call ‘learning’ is normally needed to realise these apparently simple requirements, freedom from prejudice and distinctness of conception. I will not affirm that no day-labourer could attain a distinct conception of the positions that Reid is defending [...]. [B]ut I venture to think that a day-labourer who could convince us that he had attained it would be at once recognised as a born philosopher.“ *EEM*: 144.

das innerhalb der Grenzen einer vergleichsweise kleinen Gemeinde von Wissenschaftlern stattfindet. Im Grunde ähnelt dieses Bild vieler Konzeptionen (natur-)wissenschaftlichen Fortschritts. Hier wird in der Regel davon ausgegangen, Fortschritt bestehe im Wesentlichen darin, dass eine Gruppe von Experten ihr Verständnis von der Welt weiterentwickelt und ausbaut.<sup>13</sup> Ob und wie weit jenes akademische Wissen seinen Weg in die breite Öffentlichkeit findet, ist nicht weiter für wissenschaftlichen Fortschritt relevant. Ganz im Gegensatz dazu nimmt in (d) moralischer Fortschritt die Form eines breit(er)en sozialen Phänomens an. Für Verbesserungen ist es hier (ebenfalls) relevant, ob (bestimmte) Laien die richtigen moralischen Einsichten gewinnen.

Zu welcher Variante neigt nun Parfit? Es ist nicht leicht, Parfit eindeutig eine der beiden Sichtweisen zuzuordnen. Im ersten Zitat beschreibt Parfit, wie sich die Überzeugungen eines „Normalos“ im Laufe der Zeit wandelten. Obwohl der Prozess noch nicht abgeschlossen ist, können wir erkennen, dass wir uns gemächlich zur Erkenntnis bewegen, das Wohlergehen von Individuen müsse unparteilich gegeneinander abgewogen werden. Diese Beobachtung bringt Parfit im Kontext einer Reihe von Erwiderungen gegen den moralischen Skeptiker an. Mitunter wird gegen die Idee genuiner moralischer Erkenntnis darauf hingewiesen, dass unsere Überzeugungen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit das Produkt eines Selektionsprozesses sind, der diese ungeachtet ihrer Wahrheit auswählt. Für ihre Auswahl ist letzten Endes nur entscheidend, ob sie einen praktischen Nutzen für ihre Besitzer hat. So schlussfolgern sie dementsprechend, dass wir uns ihrer Verbindlichkeit daher nicht sicher sein dürfen. Dem entgegnet Parfit, wir könnten nicht plausiblerweise annehmen, die von ihm beschriebene Entwicklung der Erweiterung unserer moralischen Gemeinschaft sei das Produkt eines solchen Prozesses, da es u.a. alles andere als augenscheinlich ist, ob und welche Vorteile ihre Besitzer durch sie haben sollen. Für wahrscheinlicher hält Parfit es, dass Menschen diese Überzeugungen aufgrund ihrer Plausibilität bildeten, ungeachtet ihrer Nützlichkeit. Das zweite Zitat taucht im Zusammenhang mit seiner Verteidigung der Konvergenzthese (*Convergence Claim*) auf. Parfit geht davon aus, dass wir unter idealen Voraussetzungen damit rechnen dürfen, dass sich unsere moralischen Überzeugungen weitestgehend angleichen werden.<sup>14</sup> Auch hier ist Parfits Intention die, einem Skeptiker den Wind aus den Segeln zu nehmen, der im Lichte vieler tiefgreifender Meinungsunterschiede Zweifel hegt, ob es so etwas wie normative Wahrheiten tatsächlich geben kann. Parfit gibt eine Reihe von Erklärungsversuchen, warum wir bei moralischen Fragen häufig nicht auf einen gemeinsamen Nenner kommen und schließt seine Bemerkungen mit dem Verweis ab, dass über die Zeit hinweg Menschen immer wieder Einigkeit bei moralischen Fragen gefunden haben. Diese scheint auch kein Zufallsprodukt zu sein, da die wachsende Übereinstimmung einem nachvollziehbaren Gedankengang folgt, wie im zitierten Textabschnitt beschrieben. Hier ist es deutlich schwieriger, einzuschätzen, ob Parfit eher (c) oder (d) im Sinn hat. In seiner ersten Vorstellung der

---

<sup>13</sup> Kuhn etwa beschreibt wissenschaftlichen Fortschritt als etwas, das allein innerhalb überschaubarer Expertengruppen stattfindet (siehe 1962/2012: 176-177), diese haben „perhaps a hundred members, sometimes significantly fewer“ (1977: 297). Auch philosophische Traditionen, die viele Annahmen Kuhns zurückweisen, machen ganz ähnliche Bemerkungen (siehe etwa Zilsel 1945: 326).

<sup>14</sup> „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.“ Parfit 2011/2017: II, 546.

Konvergenzthese klingt es noch so, als ob er eine Voraussage treffen möchte, was die meisten Menschen für moralisch richtig halten werden, sollten alle störenden Einflüsse erstmals beseitigt worden sein. So redet er sehr allgemein von „allen“ (*everybody*) und „Menschen“ (*people*), aber nicht etwa von „Experten“ oder „Philosophen“ im Speziellen.<sup>15</sup> Dennoch wendet er sich nach einer Reihe eher allgemeiner Bemerkungen Interpretationen prominenter Moralphilosophen zu, mit denen er allem Anschein nach uneins ist. Als das Thema der Meinungsunterschiede zum ersten Mal in *On What Matters* vorgestellt wird, spricht Parfit auch allein von (vermeintlichen) Konflikten zwischen „epistemic peers“.<sup>16</sup> Solche Bemerkungen wiederum legen eher ein Interesse an (c) nahe. So wie ich es einschätzen kann, gibt es für das zweite Zitat keine entscheidenden Belege für eine der beiden Lesarten.<sup>17</sup>

Parfits fragmentarische und eher implizite Bemerkungen machen es schwer, seine mögliche Vorstellung eines optimal gezogenen Zirkels zu umschreiben. Weil es sich so schwer gestaltet, entwickeln wir vielleicht den Verdacht, dass Parfit diesem Bild moralischen Fortschritts keinen großen Wert beimisst. Man denke an die Kontexte der beiden Zitate. Beide sind als Erwiderungen gegen den moralischen Skeptiker gedacht, der anzweifelt, ob wir unseren moralischen Urteilen trauen dürfen. Durch einen Verweis auf deren tatsächliche Entwicklung möchte Parfit demonstrieren, dass sie einer nachvollziehbaren Logik folgen. Dementsprechend mag „Fortschritt“ hier evtl. nicht sehr viel mehr bedeuten als „logische Entwicklung“. Im Kontrast zu ihm sind Singers Bemerkungen zahlreicher und ausgiebiger. Gegeben der Prominenz dieser Idee in Singers Texten und wie sporadisch Parfits Bemerkungen sind, laufen wir vielleicht die Gefahr, jene Passagen überzubewerten. Wir werden eine klarere Vorstellung erhalten, wenn wir auch die anderen Passagen besprochen haben, auf die wir in den §§ 4 und 5 zurückkommen.

§3. [*Parfit als Vertreter der Ansicht, moralischer Fortschritt bestehe in der Lösung von Problemen*]  
Im direkten Vergleich zu Singer kommt man nicht drumherum, einige Unterschiede zwischen den beiden Philosophen zu bemerken. Parfits Herangehensweise an ethische Fragestellungen ist eher problemorientiert. Im Gegensatz zu Singer präsentiert uns Parfit keine ausgearbeitete Moralthorie, von der aus er Lösungen für bestimmte Problemstellungen ableitet.<sup>18</sup> Stattdessen bearbeitet er viele Themenkomplexe in Isolation und unternimmt nur selten den Versuch, diese systematisch

---

15 Siehe Parfit 2011/2017: II, 546-552.

16 Siehe Parfit 2011/2017: II, 427-430.

17 Parfit ist ein Verteidiger der Methode des Überlegungsgleichgewichts (siehe Parfit 2011/2017: II, 544). Als solcher könnte er evtl. dafür argumentieren, dass sich beide Sphären nicht so einfach trennen lassen. Kohärentistische Ansätze starten häufig mit weitverbreiteten *common-sense* Annahmen und argumentieren, es gebe eine Kontinuität zwischen unseren alltäglichen und wohlüberlegten Überzeugungen. (Eine Textstelle, in der Parfits Gebrauch des Überlegungsgleichgewichts, meiner Auffassung nach, besonders gut zur Geltung kommt, wäre Parfit 2011/2017: I, 415-417. Wood (2011: 59) gibt einige hilfreiche Kommentare, welche Rolle Parfits Überlegungsgleichgewicht in seiner Philosophie spielt.)

18 Man denke etwa an Singers Buch *Practical Ethics*. In dessen ersten Kapitel stellt er uns seine bevorzugte Moralthorie vor, deren Implikationen er für eine Reihe von Themen (Fleischkonsum, Abtreibung, etc.) in den Folgekapiteln ausarbeitet. Er selbst beschreibt die Ausrichtung seines Buches wie folgt: „This book can be read as an attempt to indicate how a consistent preference utilitarian would deal with a number of controversial problems.“ Singer 2011: 14.

miteinander zu verbinden.<sup>19</sup> Den Ausgangspunkt für seine Ausführungen bildet für gewöhnlich eine interessante Beobachtung oder eine kontraintuitive Schlussfolgerung aus recht unspektakulären Annahmen, die er im Anschluss näher ausleuchtet und zu beheben versucht. Evtl. wäre eine angemessenere Deutung Parfits die, dass er moralischen Fortschritt als Lösung moralischer Probleme oder Puzzles begreift. Demnach schreiten wir moralisch voran, wenn wir uns über die Zeit hinweg erfolgreich mit Problemen befassen und deren Anzahl reduzieren. Besonders sein erstes Buch, *Reasons and Persons*, enthält einige Passagen, die diesen Verdacht erhärten könnten.

In jenem Werk ist nochmals der vierte Teil hervorzuheben, in dem sich Parfit Fragen rund um den Themenkomplex zukünftiger Generationen widmet. Den Anfang bildet gewöhnlicherweise immer ein Puzzle, ein philosophisches Rätsel, für das er einen zufriedenstellenden Ausweg finden möchte. Das erste von Parfit besprochene Thema ist das des Problems der Nicht-Identität (*Non-Identity Problem*), die Beobachtung, dass wir mit unserem gegenwärtigen Verhalten die Identität zukünftiger Personen beeinflussen können, denen gegenüber wir – wie gemeinhin angenommen wird – moralische Verpflichtungen haben. Einen solchen Fall leitet er wie folgt ein:

*The 14-Year-Old Girl.* This girl chooses to have a child. Because she is so young, she gives her child a bad start in life. Though this will have bad effects throughout this child's life, his life will, predictably, be worth living. If this girl had waited for several years, she would have had a different child, to whom she would have given a better start in life.

Since such cases are becoming common, they raise a practical problem. They also raise a theoretical problem.<sup>20</sup>

Die zitierte Passage macht deutlich, dass Parfit gerne theoretische Probleme von praktischen Problemen unterscheiden möchte, doch verwehrt er uns für beide formale Definitionen. Nichtsdestotrotz erlauben uns seine über sein Buch verstreuten Kommentare ihn wie folgt zu interpretieren: Bei einem Problem handelt es sich um ein praktisches Problem, wenn es in einem moralisch relevanten Sinne andere schlechter stellt, beispielsweise, indem es anderer Individuen Rechte verletzt, deren Wohlergehen gefährdet, gewichtige Interessen frustriert usw.<sup>21</sup> Läge sein Interesse hier, verstünde er moralischen Fortschritt als die erfolgreiche Überwindung eben solcher moralischer Verfehlungen.<sup>22</sup> Im Gegensatz zu praktischen Problemen nehmen theoretische Probleme die Formen von Paradoxien, Antinomien oder Ungereimtheiten innerhalb unseres moralischen Denkens oder unserer moralischen Theorien an. Hier bestünde moralischer Fortschritt in der Überwindung jener Schwierigkeiten, sodass unser moralisches Denken oder unsere moralische Theorie in der Folge in sich stimmiger, verständlicher und weniger widersprüchlich wird. Im gerade zitierten Textabschnitt stellt für Parfit – so wie ich ihn verstehe – die Zunahme von

19 Siehe Hoesch, Munders und Rütter 2017: 10-11 und Persson 2021: 223.

20 Parfit 1987: 358. Abseits des vierten Teils von *Reasons and Persons* könnten noch folgende Passagen genannt werden: Parfit 1987: ix-x, 62-66, 85-88, 444, 452; Parfit 2011/2017: I, 304-305.

21 „Suppose that each is disposed to do what will be better for himself, or his family, or those he loves. There is then a practical problem. Unless something changes, the actual outcome will be worse for everyone.“ Parfit 1987: 62.

22 Kitcher (2011a) und Baker (2019) könnten als Vertreter eines solchen Bildes moralischen Fortschritts verstanden werden.

Teenagerschwangerschaften das praktische und das *Problem der Nicht-Identität* das theoretische Problem dar. Es scheint keine notwendige Verbindung zwischen einem praktischen und dem mit ihm assoziierten theoretischen Problem zu geben, weshalb ein praktisches Problem auftreten oder gelöst werden kann, ohne dass zugleich ein theoretisches auftritt oder gelöst wird und *vice versa*.<sup>23</sup>

Obwohl Parfit mitunter praktische Probleme präsentiert und diskutiert, liegt sein Hauptaugenmerk ganz klar auf theoretischen Problemen. In seinen Texten finden sich kaum Diskussionen der erstgenannten, denen er sich nur auch nur dann widmet, wenn sie ihm dabei helfen, letztgenannte näher zu beleuchten oder verständlicher darzustellen. So spricht er über Überbevölkerung nur im Kontext der *abstoßenden Schlussfolgerung* und über Lösungsansätze für die Gefahren nuklearer Aufrüstungen kommt er nur im Zusammenhang selbstzerstörerischer Theorien (*self-defeating theories*) zu sprechen.<sup>24</sup> Dadurch fehlt Parfits Texten auch das typische Erscheinungsbild solcher problemlösungsorientierten Ansätze. Da diese darauf abzielen, einem konkreten Problem in der realen Welt beizukommen, zeichnen sie sich in der Regel durch die Aufnahme und Analyse jeder Menge empirischer Daten aus. An solchen jedoch zeigt Parfit sehr wenig Interesse.<sup>25</sup>

Wenn Parfit moralischen Fortschritt als das Lösen moralischer Probleme deuten möchte, so wird es sich ausschließlich um theoretische handeln. Ergibt es Sinn, Parfit eine solche Konzeption zuzuschreiben? Es gibt zunächst einige allgemeinere Bedenken gegen diese Lesart. Diese ähneln den Bedenken mancher Philosophen im Gebiet der Wissenschaftstheorie, in der sich problemlösungsorientierte Ansätze einiger Beliebtheit erfreuen. Den Anfang macht die ursprüngliche Motivation, eine solche Konzeption überhaupt zu vertreten.

In der Wissenschaftstheorie dienen jene Konzeptionen als Alternativen zu realistischen Ansätzen. Deren „Essenz“ ist die Idee, Wissenschaftler seien in ihren Forschungen damit beschäftigt, eine Realität zu beschreiben, die (weitestgehend) unabhängig von uns und unseren Eindrücken existiert. Wissenschaftliche Theorien zielen darauf ab, zu beschreiben, was tatsächlich draußen in der Welt vor sich geht. Bewertet werden sie danach, wie erfolgreich sie beim Versuch sind, diese Realität akkurat abzubilden oder zu beschreiben. Charakteristisch ist dabei die Annahme uns unabhängiger Wahrheiten, denen wir im Zuge wissenschaftlicher Praxis mehr und mehr auf die

23 Folgende Beispiele finden sich in Parfits Werken: Mitunter können wir ein praktisches Problem beheben, ohne dabei jedoch eine Lösung für das mit ihm assoziierte theoretische Problem an der Hand zu haben. Oftmals geraten unsere moralischen und egoistischen Gründe miteinander in Konflikt, sodass es zumindest ab und an für uns und unser Wohlergehen am besten sein kann, unmoralisch zu handeln. Hier kann die Einführung adäquater moralischer und politischer Sanktionen einen Beitrag dazu leisten, Selbstinteresse und Moral miteinander in Einklang zu bringen, indem Menschen für unmoralisches Handeln abgestraft werden. Auf diese Weise ließe sich das praktische Problem womöglich beheben. Parfit jedoch glaubt, dass das assoziierte theoretische Problem weiterhin Bestand hat. Auch wenn sich entsprechende Sanktionen umsetzen ließen, wäre das Zusammenfallen egoistischer und moralischer Handlungsanweisungen nur den jeweiligen Umständen geschuldet und damit eher zufällig. Auch wenn wir den Schwierigkeiten in der realen Welt haben beikommen können, bleibt der Konflikt auf dem Papier noch immer bestehen (siehe Parfit 1987: 88). Manchmal werden wir eine Lösung für ein theoretisches Problem finden können, ohne aber dem ihm assoziierten praktischen Problem beikommen zu können. So wäre es denkbar, einen Ansatz zur Bewältigung der *abstoßenden Schlussfolgerung* zu finden, ohne uns aber vor den Gefahren einer Überbevölkerung schützen zu können.

24 Siehe etwa Parfit 1987: 42, 65.

25 Es scheint fair zu sagen, dass Parfits Fokus primär auf Fragen der normativen Ethik als der angewandten Ethik liegt. Manchmal jedoch macht er auch sehr flüchtige praktische Bemerkungen (siehe etwa Parfit 2011/2017: II, 617; III, 450).

Schliche kommen.<sup>26</sup> In der Wissenschaftstheorie werden problemlösungsorientierte Ansätze häufig mit einer Skepsis gegenüber eben jener metaphysischen Hintergrundannahmen begründet.<sup>27</sup>

Für die Disziplin der Moralphilosophie scheint ganz Ähnliches zu gelten. Diejenigen, die sich zu solchen Ansätzen bekennen, sind bekennende metaethische Antirealisten und leugnen dementsprechend die Plausibilität der Idee, es gäbe von uns unabhängige, moralische Wahrheiten.<sup>28</sup> Parfit ist anders. Er bekennt sich zu einer Form des metaethischen Realismus<sup>29</sup> und sieht sein zweites Buchprojekt, *On What Matters*, in erster Linie als einen Versuch, seine Peers von der Position zu überzeugen, es gebe entgegen ihren philosophischen Bedenken robuste normative Wahrheiten, deren Wahrheitswert sich nicht von unseren Einstellungen zu ihnen beeinflussen lässt.<sup>30</sup> Somit fehlt ihm bereits die gängige Motivation für die Adoption eines problemlösungsorientierten Ansatzes. Ebenfalls lassen sich an keiner Stelle seines Gesamtwerks ähnliche Bedenken finden, die manchen seiner Kollegen dazu verleiten, einen problemlösungsorientierten Ansatz zu übernehmen. (Hier kann man sich an seine im letzten Paragraphen vorgestellten Bemerkungen zurückerinnern, in denen er dem Skeptiker entgegenhält, dass sich unsere Überzeugungen mehr und mehr einer Norm annähern, der zufolge Wohlergehen unparteilich abgewogen werden sollte.)

Es gibt noch weitere Bedenken, die dagegensprechen, Parfits Konzeption moralischen Fortschritts als eine Form des Problemüberwindens zu deuten. Wenn Parfit eine solche Idee moralischen Fortschritts tatsächlich verteidigen sollte, was soll, seiner Meinung nach, überhaupt ein Problem sein? Er selbst führt dies nicht weiter aus. Beim Lesen seiner Texte gewinnt man lediglich den Eindruck, ein Problem sei zunächst nichts Weiteres und nicht sehr viel mehr als etwas, das verwundert und das wir so nicht stehen lassen können. In der philosophischen Disziplin der Wissenschaftstheorie stehen Probleme im engen Zusammenhang mit den Interessen der Wissenschaftler.<sup>31</sup> Was schlussendlich als ein Problem aufgefasst wird, hängt im Regelfall von der jeweiligen wissenschaftlichen Gemeinde ab.<sup>32</sup> Übertragen auf die Moralphilosophie könnte das bedeuten, dass manche Probleme nur im Kontext bestimmter moralphilosophischer Traditionen auftreten und auch nur von diesen als wirkliche Probleme anerkannt werden. Womöglich werden nur Kantianer Lösungen für bestimmte Probleme suchen wollen; allein Kontraktualisten wie Mackie werden sich wohl darüber den Kopf zerbrechen, wie sich nicht-rationale Lebewesen in ihre

---

26 Ladyman (2002: 138-160) gibt einen sehr eingängigen Überblick über die zentralen Annahmen des Realismus.

27 So nennt etwa Kitcher metaphysische Bedenken als einen der Hauptgründe, warum wir einen (praktischen) problemlösungsorientierten Ansatz alternativen Konzeptionen vorziehen sollten (siehe Kitcher 2011a: 178-208, 245-248).

28 Kitcher (2011a); Baker (2019).

29 Genau genommen, nennt sich Parfit einen „non-metaphysical non-naturalist cognitivist“ (siehe Parfit 2011/2017: II, 486) oder etwas kürzer auch einen „non-metaphysical cognitivist“ (siehe Parfit 2011/2017: III, 59). Er selbst möchte gerne den Begriff „Realismus“ meiden, da dieser in der Regel mit einem Bekenntnis zu robusten moralischen Tatsachen, wie etwa platonischen Ideen, assoziiert wird.

30 Siehe etwa Parfit 2011/2017: II, 418, 465, 487, 618, 745-746; III, 44-45, 49, 57, 70, 165, 203, 435-436.

31 „Viewed from within any single community, however, whether of scientists or non-scientists, the result of successful creative work is progress.“ Kuhn 1962/2012: 161; siehe auch Laudan 1981: 145.

32 „A problem need not accurately describe a real state of affairs to be a problem: all that is required is that it be thought to be an actual state affairs by some agent. [...] To regard something as an empirical problem, we must feel that there is a premium on solving it.“ Laudan 1977: 16-17. Bird (2016: 548) hält es für ein Wesensmerkmal problemlösungsorientierter Ansätze „that the scientific tradition or paradigm determines what a problem is and what counts as a solution.“

ethischen Überlegungen mit einschließen lassen, obwohl sie nicht in der Lage sind, in Verträge einzuwilligen; allein ethische Theorien, die die Aggregation von Wohlergehen erlauben und dieser moralische Bedeutung beimessen, werden Antworten auf die *abstoßende Schlussfolgerung* finden müssen usw. Möglich wäre es auch, zu behaupten, es gebe zumindest manche Probleme, die alle moralphilosophischen Traditionen als solche erkennen müssten. Diese universellen Probleme unterscheiden sich von den traditionsgebundenen Problemen dadurch, dass alle Ethiker daran interessiert sind oder sein sollten, sie zu lösen. Wenn wir aber fragen, warum alle Ethiker ein Interesse daran haben sollten, sie zu lösen, werden wir womöglich so etwas in der Art sagen müssen, dass sie ihren Ursprung in irgendeinem Bezugspunkt haben, den sie alle teilen, wie etwa die (fehlerhafte) Wahrnehmung moralischer Tatsachen. Entsprechend gibt es auch Differenzen, was wir als eine angemessene Lösung für ein Problem auffassen sollten. Gemäß der ersten Sichtweise handelte es sich bei einem Vorschlag um eine angemessene Lösung, wenn diejenigen, die sich mit dem Problem befassen, dieses als eine solche anerkennen.<sup>33</sup> Demnach wären wir von  $t_0$  zu  $t_1$  fortgeschritten, wenn die philosophische Gemeinde, die sich mit dem Problem auseinandergesetzt hat, rückblickend die gemachten Vorschläge als befriedigend empfände.<sup>34</sup> Doch Parfit würde ein solches relativistisches Fortschrittsverständnis vermutlich zurückweisen wollen. Man denke etwa an seine Bemerkungen zu theistischen Ethiken. Der Glaube an einen Gott oder an mehrere Götter, so ist sich Parfit sicher, hat unser moralisches Denken auf einen Holzweg geführt. Dementsprechend spielt es keine Rolle, wie ausgefeilt und wie in sich stimmig jene religiösen Ansätze von ihren Vertretern aufgefasst wurden oder werden; am Ende des Tages sind sie alle fehlerhaft.<sup>35</sup> Er würde sich selbst aber nicht von einem ähnlichen Urteil ausnehmen wollen. Wie Parfit immer wieder betont, wären alle seine Bestrebungen in der Moralphilosophie letzten Endes verlorene Liebesmüh, sollte sich herausstellen, dass es keine objektgegebenen Gründe (*object given reasons*) gibt. Es würde dann auch keine Rolle mehr spielen, wie viel Anerkennung er für seine bisherige Arbeit erhält, welchen Beitrag seine Schriften bei der Themensetzung der utilitaristischen Tradition geleistet haben oder wie zufrieden er mit seinen Wortmeldungen war. Wie er selbst sagt, hätte er sein Leben trotz alledem verschwendet.<sup>36</sup> Alternativ könnte sich ein Vorschlag als eine angemessene

33 Siehe Kitcher 2011a: 178-186.

34 In einem Abschnitt deutet Kuhn (1962/2012: 162) an, dass Fortschritt in der Philosophie wohl immer innerhalb der Grenzen einer Tradition vorstattengehe: „The theologian who articulates dogma or the philosopher who refines the Kantian imperatives contributes to progress, if only to that of the group that shares his premises. No creative school recognizes a category of work that is, on the one hand, a creative success, but is not, on the other, an addition to the collective achievement of the group. If we doubt, as many do, that nonscientific fields make progress, that cannot be because individual schools make none. Rather, it must be because there are always competing schools, each of which constantly questions the very foundations of the others. The man who argues that philosophy, for example, has made no progress emphasizes that there are still Aristotelians, not that Aristotelianism has failed to progress.“ Ähnlich ließe sich behaupten, auch wenn die Moralphilosophie als solche keine Fortschritte hat machen können, haben zumindest der Kantianismus und der Utilitarismus Verbesserungen erzielen können.

35 „How many people have made Non-Religious Ethics their life's work? Before the recent past, very few. In most civilizations, most people have believed in the existence of a God, or of several gods. A large minority were in fact atheists, whatever they pretended. [...] 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.“ Parfit 1987: 453-454.

36 Ein exemplarisches Statement Parfits: „Many theologians could plausibly believe that, if God doesn't exist, they would have wasted some of the years that they have spent thinking about this non-existent being. I can plausibly believe that, if there were no irreducibly normative truths, I would have wasted some of the years that I have spent thinking about these non-existent truths.“ Parfit 2011/2017: III, 45.

Lösung herausstellen, wenn dieser das zu behebende Problem ein für alle Mal aus dem Weg räumt. Hier ist es aber schwer, zu erkennen, wie so etwas behauptet werden kann, ohne irgendeinen objektiven Standard vorauszusetzen, etwas, was man, wie bereits betont, mit einem problemlösungsorientierten Ansatz eigentlich vermeiden möchte.<sup>37</sup>

Es ist nicht plausibel, anzunehmen, moralischer Fortschritt besteht für Derek Parfit in der Lösung theoretischer moralischer Probleme. Parfit teilt keine der Annahmen, die wesentlich für jene Konzeptionen sind. Er selbst ist ein metaethischer Realist und glaubt, dass wir beim ethischen Arbeiten auf einen von uns unabhängigen Standard Bezug nehmen. Dennoch nehmen viele seiner Diskussionen die Gestalt von Problembewältigungen an. Wenn Problemlösungen nicht konstitutiv für Fortschritte sind und sie dennoch prominent in Parfits Werken vertreten sind, könnte alternativ das Lösen von Problemen als ein Phänomen angesehen werden, mit dem sich Philosophen in ihrer Tätigkeit ab und an beschäftigen müssen, um voranzukommen; das Lösen von Problemen wäre ein Aspekt moralphilosophischen Arbeitens, eine Begleiterscheinung, wenn man es so nennen möchte, aber nicht sehr viel mehr. Textlich ließe sich das durch seine Rede vom „negativen Fortschritt“ (*negative progress*) untermauern. Dieser gelingt uns, wenn wir Lösungsansätze als ungeeignet zurückweisen können. Dadurch, dass wir manche Vorschläge als Antworten ausschließen können, nähern wir uns über Umwegen unserem Ziel an. So bezeichnet Parfit es beispielsweise als negativen Fortschritt, dass wir beim Versuch, eine Lösung für das *Problem der Nicht-Identität* zu finden, zur Erkenntnis gelangen, auf keine personenbezogenen Restriktionen (*person-affecting restrictions*) zurückgreifen zu dürfen.<sup>38</sup> Ihnen zufolge, können wir nur dann etwas als moralisch gut oder schlecht beurteilen, wenn es gut oder schlecht für identifizierbare Personen ist.<sup>39</sup>

Parfits Diskussion des Problems der Nicht-Identität führt ihn zunächst zum *Qualitätsprinzip*, oder kurz *Q*. Dieses sagt uns, in einem Entscheidungsfall sollten wir immer die Option wählen, die die höchste Lebensqualität verspricht. So wird uns *Q* dazu anraten, den Klimawandel zu bekämpfen und dem 14-jährigen Mädchen empfehlen, mit einer möglichen Schwangerschaft zu warten, da wir uns von diesen Optionen mehr Wohlergehen versprechen dürfen. Angenommen, bei Parfit handelte es sich um einen Vertreter eines problemlösungsorientierten Ansatzes, so könnte er argumentieren, *Q* sei durch seine Lösung des *Problems der Nicht-Identität* ein Fall moralischen Fortschritts. Jedoch kreierte dieser Vorschlag ein weiteres Problem. Akzeptieren wir *Q*, so scheinen wir ebenfalls der *abstoßenden Schlussfolgerung* unsere Zustimmung zu geben, derzufolge es für eine große Population mit Menschen von extrem

---

37 Es wäre auch seltsam, wenn Parfit vorschlagen sollte, moralischer Fortschritt könne vonstattengehen, wenn traditionsgebundene Probleme oder genuine Probleme gelöst werden. So gestehe man Traditionen zu, auch durch die Lösung der von ihnen wahrgenommenen Probleme Fortschritte erzielen zu können. Dennoch wäre es merkwürdig für einen Objektivisten wie Parfit zu behaupten, die Kantianer hätten Fortschritte durch die Lösung eines Problems gemacht, das eigentlich gar nicht existiert.

38 „It is tempting to combine the Person-affecting Restriction and the Narrow Principle. But, if we appeal to this view, we cannot solve the Non-Identity Problem, we must accept part of the Repugnant Conclusion, and we are led to contradictions. We have therefore learnt that we cannot appeal to this view. This is progress, of a negative kind“ Parfit 1987: 396, siehe auch 400 und 2011/2017: III, 285 für weitere Verwendungen des Begriffs „negative progress.“

39 „The Person-affecting Restriction: This part of morality, the part concerned with human well-being, should be explained entirely in terms of what would be good or bad for those people whom our acts affect.“ Parfit 1987: 394.

hoher Lebensqualität eine alternative, sehr viel größere Population geben muss, in der Menschen Leben von niedriger Qualität leben. Dennoch ist die Alternative besser, da die Menge an Glück in ihr höher ist.<sup>40</sup> In Parfits Augen ist die Schlussfolgerung unakzeptabel. Würde Parfit in einem solchen Fall dennoch von Fortschritt reden wollen, würde er in diesem Fall eher dazu neigen, unseren ersten Fortschrittseindruck als illusorisch abzustempeln oder würde er womöglich gar behaupten wollen, wir hätten einen Rückschlag erlitten? Wie bereits angedeutet, neigt Parfit dazu, diesen Prozess als progressiv zu beurteilen. Wie wir herausfinden konnten, haben wir zu Unrecht unsere Hoffnungen in Q gelegt. Obwohl Q keinen eigenen Beitrag leisten konnte, konnten wir durch unsere neu gewonnene Erkenntnis voranschreiten, dass Q keine wirkliche Option für uns darstellt. Was Fortschritt in diesem Fall konstituiert, ist, dass wir mehr haben in Erfahrung bringen können.

Des Weiteren ließe sich anmerken, dass sich im Gegensatz zu Vertretern problemlösungsorientierter Ansätze Parfit Fortschritt als einen kumulativen Prozess denkt, wir also zu einem späteren Zeitpunkt in der Regel mehr wissen als zu einem früheren, da wir auf die Erkenntnisse unserer Vorgänger Bezug nehmen können. So ist uns zumindest möglich, auf den Einsichten anderer aufzubauen und unsere Erkenntnisse im Laufe der Zeit beständig zu erweitern. Er sagt uns etwa, dass, obwohl die Ethik als Wissenschaft noch in ihren Kinderschuhen stecke,<sup>41</sup> Ethiker seit der griechischen Antike Fortschritte haben erzielen können.<sup>42</sup> Auch gelänge es Moralphilosophen heutzutage, viele Fehler ihrer Vorgänger zu vermeiden.<sup>43</sup> Das liege u.a. daran, dass sie deren Arbeiten für ihre eigenen Schriften gebrauchen können. Dies ermögliche es ihnen, weiter zu blicken und Dinge zu erkennen, die ihren Vorgängern gar nicht oder zumindest nur sehr schwer kenntlich waren. In Parfits Worten kommen wir in den Genuss, in der Moralphilosophie auf den Schultern von Giganten stehen zu dürfen.<sup>44</sup>

§4. [*Moralischer Fortschritt und die Überwindung von Meinungsverschiedenheiten*] In diesem Paragraphen nähern wir uns Parfits Vorstellung moralischen Fortschritts über ein beliebtes Motiv seiner Philosophie an: dem Überwinden von Meinungsverschiedenheiten. Dabei soll gezeigt werden, dass jene Passagen aus Parfits Werken, die dieses Motiv beinhalten, moralischen Fortschritt als einen Prozess darstellen, in dem wir richtige moralische Erkenntnisse erlangen. Dabei handelt es sich um Erkenntnisse, die eine wichtige Rolle für unsere ethische Theoriebildung spielen.

Wie im Eingangsparagraphen bereits erwähnt, finden sich insgesamt vier Verweise unter dem Schlagwort „moral progress“ im Index von Parfits Werken. Über die ersten beiden Verweise

40 Siehe Parfit 1987: 388.

41 Hier stimmt er einem Urteil Rawls' und Nagels zu: „As Rawls and Nagel claim, our moral theories ‘are primitive, and have grave defects’, and ‘ethical theory ... is in its infancy.’“ Parfit 2011/2017: I, 174.

42 „Moral philosophy, Williams admits, can best start with Socrates’ question. But philosophers have made progress since the ancient Greeks, and we should now turn to a simpler question.“ Parfit 2011/2017: II, 433.

43 „Since philosophy makes progress, we can now see plain mistakes made by people who were much smarter than us.“ Parfit 2011/2017: I, 453.

44 „After learning from the works of great philosophers, we should try to make some more progress. By standing on the shoulders of giants, we may be able to see further than they could.“ Parfit 2011/2017: I, 300.

haben wir in §2 gesprochen. Die anderen beiden Verweise finden sich einige Seiten später in seiner Diskussion der (anti-)moralischen Ansichten Friedrich Nietzsches. Parfit motiviert seine Auseinandersetzung mit Nietzsche wie folgt: Moralische Skeptiker verweisen gerne auf Meinungsverschiedenheiten zwischen bedeutenden Philosophen und philosophischen Schulen, um die Idee einer objektiven Moral zu untergraben. Wäre sie nämlich objektiv, so die Idee, dürften wir größere Einigkeit bei solchen Fragen erwarten, wie die, was moralisch geboten, verboten oder erlaubt ist, was ein gutes Leben ausmacht und was wir einander schulden. Die Tiefe und Dauerhaftigkeit der Streitereien macht es nicht nur unwahrscheinlich, dass wir jemals auf einen gemeinsamen Nenner kommen können, sondern auch, dass es einen solchen gemeinsamen Nenner überhaupt gibt. Als mögliche Erwiderung auf den Skeptiker präsentiert Parfit die bereits erwähnte Konvergenzthese, derzufolge sich unsere moralischen Überzeugungen unter idealen Umständen sehr ähnlich sähen. Er stützt die These in zwei Schritten: Zunächst bemüht er eine Reihe von Erklärungen, warum Menschen unterschiedlicher Meinungen sein könnten. Nicht selten etwa sind Meinungsverschiedenheiten sehr oberflächlich oder gehen auf unterschiedliche empirische Annahmen zurück. Des Weiteren lassen sich auch Gemeinsamkeiten erkennen. Parfits Beobachtung, es gäbe eine wachsende Zustimmung für die Idee, das Wohl aller fühlender Lebewesen sei von Bedeutung, findet hier ihren Platz.<sup>45</sup> Im zweiten Schritt spricht er über die (anti-)moralischen Auffassungen Nietzsches. Die Meinungsunterschiede zwischen ihm und allen anderen Philosophen wirken besonders tiefgreifend und unüberbrückbar. Parfit bemüht sich um den Nachweis einiger bedeutender Übereinstimmungen zwischen Nietzsche und dem Rest. Darüber hinaus sollen andere Differenzen vom Umstand herrühren, dass er oftmals von anderen Dingen sprach als seine philosophischen Kollegen.<sup>46</sup>

Das erste Mal spricht Parfit über moralischen Fortschritt in diesem Zusammenhang, wenn er Kritik an Nietzsches moralischem Skeptizismus übt. Auch Nietzsche bemängelt die (vermeintlich) fehlende Einigkeit unter Philosophen, was die Moral von uns nun genau erwartet. Nietzsche verpasse es, so Parfit, die Wichtigkeit solcher fehlenden Einigkeit zu diskutieren. Insbesondere spreche er an keiner Stelle darüber, was es bedeuten könne, unsere Uneinigkeit zu überwinden und moralischen Fortschritt (*moral progress*) zu bewerkstelligen.<sup>47</sup> Der letzte im Index enthaltende Verweis gibt uns eine Stelle an, an der das Wort „moralischer Fortschritt“ nicht auftaucht. In ihr spricht Parfit über die augenscheinlichen Differenzen zwischen der utilitaristischen Tradition und Nietzsche. Letzten Endes sollen diese, seiner Auffassung nach, nicht so gravierend sein, wie man auf den ersten Blick vielleicht bereit sei, anzunehmen. Tatsächlich bestehe Einigkeit bei einigen zentralen Punkten: So ziehen beide in Zweifel, ob eine Handlung bereits an moralischem Wert gewinne, wenn diese aus einem Pflichtgefühl heraus ausgeführt werde. Ebenso teilten beide Parteien die Auffassung, kein fühlendes Lebewesen verdiene es, zu leiden.<sup>48</sup>

---

45 Siehe Parfit 2011/2017: II, 552-569.

46 Siehe Parfit 2011/2017: II, 570-606.

47 „Nietzsche does not discuss what such moral disagreements show. He does not, for example, consider and criticise the view that we are resolving our disagreements, and making moral progress.“ Parfit 2011/2017: II, 584.

48 Siehe Parfit 2011/2017: II, 593.

Es ist nicht leicht, aus diesen kurzen Kommentaren herzuleiten, was moralischen Fortschritt genau ausmachen soll, außer vielleicht, dass dieser im Zusammenhang mit der Beilegung von Meinungsverschiedenheiten steht. Die genaue Beziehung bleibt jedoch unklar. Schreiten wir moralisch voran, sollte es uns gelingen, unsere Differenzen auszuräumen oder sind moralische Verbesserungen evtl. nur bloße Begleiterscheinungen einer wachsenden Einigkeit zwischen Philosophen?

Parfits knappe Bemerkungen lassen hier keine eindeutige Charakterisierung zu. Jedoch ist der Abbau von Meinungsverschiedenheiten, wie manche anmerken, ein Leitmotiv der Parfit'schen Philosophie,<sup>49</sup> weshalb sich ein genauerer Blick auf andere Textstellen auszahlen sollte, in denen das Motiv ebenfalls vorkommt. Seine Ausführungen zur *Unified Theory* in seinem ersten Werk, *Reasons and Persons*, auf der einen und zur *Triple Theory* in seinem Zweitwerk, *On What Matters*, auf der anderen Seite kommen hier in den Sinn. Im Folgenden werden beide Theorien kurz vorgestellt werden, bevor wir sie miteinander abgleichen. Ziel ist es, herauszufinden, welche Rolle die Überwindung von Meinungsverschiedenheiten bei moralischen Verbesserungen spielt.

Von der *Unified Theory* (UT) bekommen wir zum ersten Mal zum Abschluss des ersten Buches von *Reasons and Persons* zu hören. Auf den Seiten zuvor widmet sich Parfit u.a. der Frage, ob bestimmte normative Theorien an sich selbst scheitern, also selbstzerstörerisch (*self-defeating*) sind und dies ein Grund für uns sein sollte, sie zu verwerfen. Die Idee ist dabei wie folgt: Normative Theorien geben uns bestimmte Ziele vor, die wir zu erreichen haben. Der von Parfit besprochene Konsequentialismus (C)<sup>50</sup> gibt uns ein gemeinsames moralisches Ziel vor, die Konsequenzen unseres Verhaltens so positiv wie nur möglich zu gestalten; wir sollten darauf hinarbeiten, dass die Welt ihren bestmöglichen Verlauf nimmt.<sup>51</sup> Die ebenfalls von Parfit besprochene Alltagsmoral (M) setzt uns andere Ziele. Ihr zufolge ergeben sich aus besonderen Beziehungen, wie etwa aus verwandtschaftlichen oder reziproken Verhältnissen, besondere Verpflichtungen. Jeder einzelne moralische Akteur habe das ihm ganz eigene moralische Ziel, seine eigenen besonderen Verpflichtungen zu achten, indem er sich besondere Mühe dabei gibt, die Menschen in seinem Umfeld in seinen Entscheidungen zu priorisieren.<sup>52</sup> Parfit geht davon aus, dass sowohl C als auch M – wenn auch in unterschiedlicher Weise, wie weiter unten dargestellt wird – selbstzerstörerisch sind, da wir sie bei unserem Versuch, unsere vorgegebenen Ziele zu erfüllen, gar

---

49 So schreibt Scheffler (2011: xxxi) in seiner Einleitung zu *On What Matters*: „The drive to eliminate disagreement [...] is a defining feature of Parfit's work. It is sometimes marked by a sense of urgency.“ In zwei biographischen Zeitungsartikeln sprechen Edmonds (2014) und MacFarquhor (2011) darüber, wie sehr Parfit von Meinungsunterschieden umgetrieben wurde und wie viel ihm daran lag, diese zu überwinden.

50 Die hier verwendeten Abkürzungen sind alle Parfits.

51 „There is one ultimate aim [according to C]: that outcomes be as good as possible.“ „What each of us ought to do is whatever would make the outcome best.“ Beide Zitate finden sich in Parfit 1987: 24. Da wir alle dieses Ziel teilen, handelt es sich hierbei, in Parfits Terminologie, um einen akteursneutralen Grund (*agent-neutral reason*) (siehe Parfit 1987: 27).

52 „Most of us believe that there are certain people to whom we have special obligations. These are the people to whom we stand in certain relations – such as our children, parents, friends, benefactors, pupils, patients, clients, colleagues, members of our own trade union, those whom we represent, or our fellow-citizens. We believe that we ought to try to save these people from certain kinds of harm, and ought to try to give them certain kinds of benefit. Common-Sense Morality largely consists in such obligations.“ Parfit 1987: 95. Da hier jeder moralische Akteur seine eigenen, persönlichen Ziele verfolgt, spricht Parfit von akteursgebundenen Gründen (*agent-relative reasons*) (siehe Parfit 1987: 27).

nicht oder nur sehr unbefriedigend erfüllen. Im Anschluss seines Urteils macht er einige Verbesserungsvorschläge für beide Theorien, wobei die verbesserten Versionen – für C wäre das *revised Consequentialism* und für M R – einander inhaltlich deutlich näherstehen. Eher im Vorübergehen bemerkt Parfit, man könne dies als Hinweis auf eine mögliche Zusammenführung beider Theorien deuten.<sup>53</sup> Das Motiv einer UT sucht man in den ersten beiden Bänden von *On What Matters* vergeblich, es taucht aber an prominenter Stelle im dritten Band wieder auf. Dort trägt das Abschlusskapitel den Titel *Towards a Unified Theory*. Gehen wir im Schnellverfahren die jeweiligen Stellen durch, angefangen mit seinen Ausführungen in *Reasons and Persons*.

Parfit charakterisiert C als eine Moraltheorie, die uns eine Antwort auf die Frage geben soll, für welche Handlung die besten Gründe sprechen.<sup>54</sup> Gemäß C sollen wir die Konsequenzen unserer Handlungen so positiv wie nur möglich gestalten. Sind wir immer dazu disponiert, das von C vorgegebene Ziel realisieren zu wollen, sind wir durchweg herzensgut (*pure do-gooders*). Als durchweg herzensgute Menschen sind wir immer darauf aus, das zu tun, was die besten Konsequenzen hat. Parfit behauptet nun weiter, dass dieser Charakterzug dazu führen wird, dass unsere Theorie indirekt kollektiv selbstzerstörerisch (*indirectly collectively self-defeating*) ist.<sup>55</sup> Soll heißen, sollten wir alle als durchweg herzensgute Menschen das Ziel Cs verfolgen, wird das zur Folge haben, dass dieses schlechter realisiert wird; die Welt wird nicht ihren bestmöglichen Verlauf nehmen. So wie Parfit es sieht, hat das den folgenden Grund: Die Welt nimmt dann einen guten Verlauf, wenn es Menschen vergönnt ist, gute Leben führen zu können, sie also glücklich sind. Ein gutes Leben für Menschen beinhaltet aber auch, bestimmten Menschen besonders nahezustehen und ihnen Gutes zu wollen. Aufgrund der von C eingeforderten Unparteilichkeit, werden diese Gefühle eingeschränkt und frustriert.<sup>56</sup> Sind wir alle darum bemüht, die Welt insgesamt zu verbessern, werden wir alle schlechtere Leben führen; wir werden nicht so glücklich sein, wie wir sein könnten.

Auch M ist eine Moraltheorie, die uns auf die eben genannte Frage eine Antwort geben möchte. Doch sieht sie sich eines größeren Problems als C ausgesetzt, da sie direkt kollektiv selbstzerstörerisch ist (*directly collectively self-defeating*). Sollten wir versuchen, die von M vorgegebenen Ziele zu erreichen, d.h., den Menschen in unserem persönlichen Umfeld bevorzugt Gutes zu tun, werden wir in der Folge unsere Ziele deutlich oder gar komplett verfehlen. Parfits Beweisführung für M's selbstzerstörerische Tendenzen ist deutlich länger und komplizierter als C's und wird von ihm anhand sogenannter Eltern-Dilemmata (*parents dilemmas*) illustriert. Verkürzt ließen sie sich wie folgt darstellen: Gemäß M sollten wir als Eltern unsere Kinder anderen Kindern

---

53 „Those facts naturally suggest an attractive possibility. The arguments in chapter 1 and 4 support conclusions that may dovetail, or join together to make a larger whole. We might be able to develop a theory that includes and combines revised versions of C and M. Call this the Unified Theory.“ Parfit 1987: 112.

54 Siehe Parfit 1987: 3.

55 Das „collectively“ können wir im Folgenden einfach ignorieren. Es bringt nur zum Ausdruck, dass es sich hier um eine Moraltheorie handelt.

56 „On any plausible version of C, happiness is a large part of what makes outcomes better. Most of our happiness comes from having, and acting upon, certain strong desires. These include the desires that are involved in loving certain other people, the desire to work well, and many of the strong desires on which we act when we are not working. To become pure do-gooders, we would have to act against or even to suppress most of these desires. It is likely that this would enormously reduce the sum of happiness.“ Parfit 1987: 27.

gegenüber priorisieren. In einem von Parfit beschriebenen Eltern-Dilemma finden wir uns in einer Situation wieder, in der wir die Entscheidung treffen müssen, entweder unserem eigenen Nachwuchs zu helfen oder uns fremden Kindern unsere Hilfe zukommen zu lassen. Die Umstände erlauben es uns aber nicht, unseren eigenen Nachwuchs vollständig vor Schaden zu bewahren. Entscheiden wir uns, ihm zur Hilfe zu kommen, wird ihm noch immer viel Schlechtes widerfahren. Dagegen liegt es in unserer Macht, die uns unbekannt Kinder vollständig vor Schaden zu bewahren. M würde uns nun anraten, wir sollten unsere eigenen Kinder priorisieren und ihnen helfen, obwohl auf diese Weise alle Kinder schlechter dastünden. Dieser Umstand, so Parfit, macht sie direkt selbstzerstörerisch; sind wir disponiert, den Vorgaben M's zu folgen, werden wir an der Umsetzung unserer Ziele scheitern.<sup>57</sup>

Beide Theorien sollten überarbeitet werden, wobei deren Überarbeitung beide näher aneinanderrücken lässt. M scheitert an seinem Beharren, man solle diejenigen, die einem besonders nahestehen, bevorzugen. Die Lösung, laut Parfit, ist schlichtweg, unter manchen Umständen die Vorgaben von M zu ignorieren, und zwar immer dann, wenn sie die Einhaltung der von M vorgegebenen Ziele gefährden.<sup>58</sup> Für C hingegen schlägt Parfit vor, von der Disposition Abstand zu nehmen, durchweg herzensgut zu sein. C kann dies ohne Gesichtsverlust zugestehen, da uns C an keiner Stelle dazu verpflichtet, immer herzensgut sein zu müssen.<sup>59</sup> Besser scheint es, manchmal herzensgut zu sein, die meiste Zeit aber anderen Dispositionen zu folgen, wie etwa der, seinen Liebsten besondere Fürsorge zukommen zu lassen.<sup>60</sup> Auf der einen Seite ähneln die neuen Dispositionen C's teilweise den Vorgaben M's.<sup>61</sup> Auf der anderen Seite führt die neue Strategie M's, die eigenen Ziele zu ignorieren, wenn dies unvorteilhaft ist, M deutlich näher an C heran. Die Vorgaben M's sind nur dann zu befolgen, wenn dies unparteilich betrachtet die besten Folgen hat.

Wenn Parfit meint, die beiden Theorien näherten sich an, so scheint er zunächst sagen zu wollen, beide näherten sich in ihren praktischen Anweisungen an. Darüber hinaus macht Parfit in diesem Zusammenhang aber auch einige Vorschläge, wie sich die Kluft zwischen den *Überzeugungen* der Alltagsmoral und die des Konsequentialismus weiter schließen ließe. Wie er anmerkt, ist C deutlich fordernder als M, d.h., C verlangt moralisch mehr von uns ab. Wenn wir tatsächlich alle das Ziel teilen, die Welt so gut wie nur möglich zu gestalten, müssten wir wohlhabenden Menschen, so Parfit, deutlich mehr unseres Wohlstandes an die Ärmsten dieser Welt abgeben.<sup>62</sup> Kämen wir dem nicht nach, handelten wir falsch. Auch wenn M Hilfsleistungen an Fremde nicht kategorisch ausschließt, fallen die Leistungen, die wir hier erbringen müssten, (auch

---

57 Eltern-Dilemmata sind auch auf andere Beziehungen übertragbar, wie Parfit betont (1987: 98).

58 „Those who accept M should therefore move to a revised version R. According to R, what we should all ideally do, in these cases, is to give no priority to our M-related people.“ Parfit 1986: 850.

59 „If we were all pure do-gooders, the outcome would be worse than it would be if we had certain other sets of motives. If we know this, C tells us that it would be wrong to cause ourselves to be, or to remain, pure do-gooders.“ Parfit 1987: 28.

60 „If we have the motives having which would make things go best, we shall often choose to do what would make things go worse. But if we caused ourselves to lose these motives, so that we never acted in such ways, we would thereby make things go worse. On these assumptions, we would make things go best by causing ourselves to be people who do not always do what would make things go best.“ Parfit 2011/2017: I, 483.

61 „For most of us, the best dispositions would in the following sense roughly correspond to Common-Sense Morality. We should often be strongly disposed to do what this morality requires.“ Parfit 1987: 112.

62 Siehe Parfit 1987: 40-41.

in der überarbeiteten Version) deutlich geringer aus. Unser Versagen, den Ärmsten in der Welt zu helfen, ist, aus der Sicht M's, nicht per se falsch. Parfit geht davon aus, dieser Meinungsverschiedenheit in Teilen mit einer Reaktionstheorie (*Reaction Theory*) beikommen zu können. Auch wenn sich beide uneins darüber sind, ob das Ausbleiben einer Spende falsch ist, werden beide es als lobenswert erachten, wenn gespendet wird und es als kritikwürdig (*blameworthy*) empfinden, sollte überhaupt nicht an eine Spende gedacht werden. Sollten sich M und C darauf verständigen können, zukünftig eher mit „lobenswert“ und „kritikwürdig“, anstatt mit „(moralisch) richtig“ und (moralisch) falsch“ zu arbeiten, werden die Differenzen nochmals etwas geringer ausfallen.

Das Motiv der Überwindung von Meinungsverschiedenheiten wird von Parfit *en passant* eingeführt. Nachdem er seinen Lesern UT vorstellt, meint er, sie könne als eine mögliche Erwiderung an den moralischen Skeptiker gerichtet werden. Wie er diesen in *Reasons and Persons* beschreibt, nimmt er tiefe Meinungsverschiedenheiten zwischen Philosophen zum Anlass, die Objektivität der Moral anzuzweifeln. So wie der Skeptiker es sieht, sollten wir jene Differenzen zum Anlass nehmen, uns von der Idee zu verabschieden, wir könnten eine Moraltheorie formulieren, von der wir uns breite Zustimmung erhoffen dürften.<sup>63</sup> Sollte es uns aber gelingen, jene Streitereien aus der Welt zu schaffen, wird man den Skeptikern den Wind aus den Segeln nehmen können.<sup>64</sup> Parfit glaubt nicht, dass wir so weit gehen müssen, zu behaupten, die Ethik sei durch und durch objektiv, will heißen, wir seien in der Lage, immer klare alles-oder-nichts Antworten geben zu können. Solange die UT uns zufriedenstellende Antworten auf einen Teil der Moral geben kann, reicht das evtl. bereits aus, den Skeptizismus zurückzuweisen.<sup>65</sup>

UT hat einen erneuten Auftritt im dritten Band von *On What Matters*. Auch dort bemüht sich Parfit darum, die Differenzen zwischen Aktkonsequentialismus (*Act Consequentialism*) und Alltagsmoral zu reduzieren. Einige Vorbehalte der Alltagsmoral dem Aktkonsequentialismus gegenüber stammen von dem Eindruck, letzterer sei nicht in der Lage, einiger unserer grundlegend(st)en moralischen Ideen gerecht zu werden. So glauben viele daran, dass es uns moralisch nicht erlaubt sei, Menschen bloß als Mittel zum Zweck zu gebrauchen. Ebenfalls teilen viele Menschen die Überzeugung, es sei moralisch betrachtet schlimmer, jemandem aktiv Schaden zuzufügen, als passiv einen Schaden geschehen zu lassen, auch wenn in beiden Fällen der erlittene Schmerz gleich groß sein sollte. In einem Teil seiner Diskussion setzt sich Parfit mit jenen Vorbehalten auseinander. Er argumentiert, die Alltagsmoral müsse einige ihrer zentralen

---

63 „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.“ Parfit 1987: 452.

64 „Many people are moral sceptics: believing that no moral theory can be true, or be the best theory. It may be hard to resist scepticism if we continue to have deep disagreements. One of our deepest disagreements is between Consequentialists and those who believe in Common-Sense Morality. [...] Because our moral beliefs no longer disagreed, we might also change our view about the status of these beliefs. Moral scepticism might be undermined.“ Parfit 1987: 114.

65 „When we consider this part of morality, or these moral questions, we may find the Unified Theory that would remove our disagreements. There may be other questions about which we shall never agree. There may be no true answers to these questions. Since objectivity need not be all-or-nothing, moral sceptics may be partly right. These questions may be subjective.“ Parfit 1987: 453. Parfit gesteht zu, dass manche moralischen Fragen, insbesondere solche zu moralischen Fragen zukünftiger Generationen, evtl. keine klaren Antworten haben (siehe Parfit 1987: 453).

moralischen Ideen überdenken. Der Versuch sie genauer zu fassen, legt einige Mängel offen und deren Behebung lässt die Unterschiede zwischen ihr und dem Aktkonsequentialismus zumindest etwas schrumpfen. Parfit geht ebenfalls davon aus, der Aktkonsequentialismus könne einige moralische Ideen der Alltagsmoral ohne Gesichtsverlust aufnehmen. So verweist er etwa auf die Möglichkeit, letzterer könne anerkennen, dass manche Handlungen intrinsisch schlecht sind.<sup>66</sup> Auch hier scheint das Ziel zu sein, beide Traditionen einander anzunähern, sodass sich deren Überzeugungen stärker ähneln. Parfit bezweifelt jedoch, ob sich Aktkonsequentialismus und Alltagsmoral jemals werden einigen können, bemerkt aber auch an, dass die Gemeinsamkeiten zwischen Regel- und Motivkonsequentialismus auf der einen und der Alltagsmoral auf der anderen Seite bereits sehr stark sind und sich diese Formen des Konsequentialismus größerer Beliebtheit als der Aktkonsequentialismus erfreuen.

Parfit fährt dann fort, diese Erkenntnis mit einer anderen Theorie zu kombinieren, nämlich der sogenannten *Triple Theory* (TT), wonach drei große Philosophietraditionen – der Kantianismus, der Regelkonsequentialismus und der Kontraktualismus, in der von ihm gewählten Metapher – denselben Berg von unterschiedlichen Seiten besteigen.<sup>67</sup> In den folgenden Abschnitten werden wir kurz über TT sprechen. Im Anschluss daran, werden wir sie mit der UT abgleichen und herausarbeiten, welches Bild moralischen Fortschritts sich hinter ihnen verbergen könnte.

Im Gegensatz zu UT, die in *Reasons and Persons* so ziemlich aus dem Nichts kommt, macht Parfit in *On What Matters* von Anfang an klar, dass TT das Herzstück seines Zweitwerks ist. Mitunter wird TT so verstanden, dass Parfit mit ihr das fundamentale Moralprinzip zu formulieren versucht, auf dem sich die eben genannten Moraltraditionen gründen.<sup>68</sup> Doch wehrt sich Parfit gegen diese Lesart. Er selbst meint, mit TT lediglich überprüfen zu wollen, wie tief die Meinungsunterschiede zwischen den Traditionen in Wirklichkeit sind und ob sie sich unter Umständen überwinden lassen.<sup>69</sup>

---

66 Siehe Parfit 2011/2017: III, 395-400.

67 Im dritten Band von *OWM* tritt die Bergmetapher abermals kurz in Erscheinung, wenn Parfit über die Zusammenführung seiner metaethischen Position mit den Positionen Gibbards und Railtons spricht (siehe Parfit 2011/2017: III, 11, 113, 128, 311). Ihren ersten Auftritt hat sie aber bereits in *Reasons and Persons*: „If we can develop the Unified Theory this disagreement might be removed. We might find that, in [John Stuart] Mill’s words, our opponents were ‘climbing the hill on the other side’.“ Parfit 1987: 114. Das Zitat, das Parfit Mill zuschreibt, konnte ich in keinem seiner Werke ausfindig machen. Jedoch findet sich in den *Amberly Papers*, einer Zusammenstellung der persönlichen Aufzeichnungen der Eltern Bertrand Russells, folgende Passage, in der Russells Eltern von einem Besuch John Stuart Mills und seiner Tochter Helen Taylor berichten: „[Mill] said the wish & intuition to do good was good in itself – and he said the great thing was to consider one’s opponents as one’s allies; as people climbing the hill on the other side. This view he said was becoming more held every day – He altogether gave one hope & said that even the foolish good things did good in one way as then they were seen & corrected – and that the errors & exaggerations of both parties counteract one another & so did good.“ Russell und Russell 1937: 373. Eine Änderung, die Parfit in seinem Zweitwerk an der Metapher vornahm, war, den Begriff „Hügel“ (*hill*) durch „Berg“ (*mountain*) zu ersetzen. Vielleicht gibt es keinen wirklichen Grund, warum er das tat. Mein Eindruck ist, dass das Erklimmen eines Berges besser klingt als das Erklimmen eines Hügels und er vielleicht deshalb den Begriffswechsel vornahm.

68 Siehe etwa Wolf 2011: 52-53 und Kitcher 2012.

69 „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.“ Parfit 2011/2017: II, 155; siehe auch 2011/2017: I, 478.

Ganz grob gesprochen, hat seine Argumentation die folgende Struktur:<sup>70</sup> Parfit beginnt mit einer kritischen Diskussion der verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs. Auch wenn er glaubt, alle Formeln seien sehr lehrreich und hielten einige bedeutende Gedanken für uns bereit, sieht Parfit in der Gesetzesformel (*Formula of Universal Law*) die vielversprechendste Formulierung des Kategorischen Imperativs, deren Ausarbeitung ihn einen Großteil des ersten Bandes beschäftigt. In seiner ursprünglichen Formulierung besagt sie,

ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.<sup>71</sup>

Um einige Probleme zu umgehen, müsse sie aber, Parfits Auffassung nach, überarbeitet werden. Er schlägt vor, nicht mehr danach zu fragen, ob bestimmte Maximen von mir als Individuum *gedacht* werden können. Stattdessen soll geprüft werden, ob wir sie alle als allgemeine Gesetze *wollen* können.<sup>72</sup> Weiterhin hält Parfit es für ratsam, nicht länger Maximen, verstanden als Lebensgrundsätze (*policies*),<sup>73</sup> zu testen, sondern Prinzipien oder Handlungstypen. In seiner überarbeiteten Fassung nimmt die Formel die folgende Gestalt an:

Jeder sollte denjenigen Prinzipien folgen, von denen er vernünftigerweise wollen kann, dass sie allgemeine Gesetze werden.<sup>74</sup>

Im Anschluss daran argumentiert er, dass die einzigen Prinzipien, die wir vernünftigerweise als allgemeine Gesetze wollen können, von der Art sind, dass sie die besten Konsequenzen nach sich ziehen. Demnach sollte man nur denjenigen Prinzipien folgen, die die besten Folgen haben. Da dies die These des Regelkonsequentialismus ist, so Parfit weiter, ist dieser in der überarbeiteten kantischen Formel impliziert. Gemäß der vielversprechendsten kontraktualistischen Theorie, die Parfit Thomas Scanlon zuschreibt,

ist eine Handlung nur dann falsch, wenn sie durch ein Prinzip verurteilt wird, welches niemand vernünftigerweise zurückweisen kann oder wenn irgendein Prinzip, das solche Handlungen erlaubt, von mindestens einer Person zurückgewiesen werden kann.<sup>75</sup>

In ihrer verbesserten Version, so Parfit, nimmt sie folgende Gestalt an:

---

70 Hoesch, Muders und Rütter (2017a: 34-36, 38) geben einen sehr schönen Überblick über Parfits Argumentation. In Teilen lehnt sich meine (kürzere) Zusammenfassung an ihren Ausführungen an. Ich setze aber etwas andere Betonungen, da mir nur ein paar Punkte wichtig für diesen Paragraphen zu sein scheinen.

71 Kant GMS: AA, 402.

72 Siehe Parfit 2011/2017: I, 275-300. Siehe auch Parfit 2017b: 191 für eine übersichtliche Darstellung der Änderungen aus Parfits Mund.

73 Hier folge ich einem Übersetzungsvorschlag aus Parfit 2017: 296.

74 „Everyone ought to follow the principles that everyone could rationally will to be universal laws.“ Parfit 2011/2017: I, 408.

75 „Some act is wrong just when such acts are disallowed by some principle that no one could reasonably reject, or when any principle permitting such acts could be reasonably rejected by at least one person.“ Parfit 2011/2017: I, 360.

Jeder sollte denjenigen Prinzipien folgen, die niemand vernünftigerweise zurückweisen kann.<sup>76</sup>

Parfit argumentiert weiter, dass diejenigen Prinzipien, die niemand vernünftigerweise zurückweisen kann, zugleich diejenigen Prinzipien sind, von denen jeder wollen kann, dass sie zu allgemeinen Gesetzen werden. Im Ergebnis stellt sich heraus, dass alle drei Theorien deontisch äquivalent sind, d.h., sie weisen dieselben Handlungen als richtig oder falsch aus.<sup>77</sup> Die Differenzen, die viele Philosophen zwischen den Traditionen auszumachen glauben, sind tatsächlich eher oberflächlich. Zwar arbeiten sie alle mit unterschiedlichen moralischen Konzepten, doch machen diese keinen Unterschied bei der Bestimmung richtigen und falschen Handelns. Am Ende des Tages sind sie sich alle weitestgehend darüber einig, was getan werden sollte.

Auf den letzten Seiten des dritten Bandes von *On What Matters* skizziert Parfit, wie sich die unterschiedlichen Argumentationsstränge vielleicht zusammenführen ließen.<sup>78</sup> TT illustriert uns, dass sich Kantianismus, (Regel-)Konsequentialismus und Kontraktualismus näherstehen als gemeinhin angenommen. Wie bereits dargestellt, bemüht er sich ebenfalls darum, die Differenzen zwischen Aktkonsequentialismus und Alltagsmoral abzubauen. Parfit argumentiert dafür, dass in ihrer plausibelsten Form die Alltagsmoral kaum vom Regelkonsequentialismus zu unterscheiden ist. Da dieser bereits ein Teil TTs ist, wird es auch die Alltagsmoral sein. Und auch wenn Parfit nicht glaubt, die Differenzen zwischen Alltagsmoral und Aktkonsequentialismus ließen sich vollständig aus der Welt schaffen, seien diese nicht so gravierend, wie man glauben mag. D.h., auch der Aktkonsequentialismus kann näher an die anderen Traditionen herangeführt werden. Auf diese Weise können wir eine noch umfassendere UT formen.<sup>79</sup> Die Zusammenführung der beiden Argumentationsstränge kommt so ziemlich aus dem Nichts und in OWM finden wir – abgesehen von der Verwendung des Namens „Unified Theory“ – keine expliziten Referenzen zu seinen Ausführungen in *Reasons and Persons*. Wie in den folgenden Abschnitten ausgearbeitet werden soll, scheinen TT und UT auf Unterschiedliches abzuzielen, weshalb es fraglich ist, ob sie sich so problemlos zusammenführen lassen.

Fangen wir mit der Frage an, was Parfit genau damit meint, wenn er von einer *Unified Theory* spricht, also so etwas wie einer „zusammengeführten“ oder „vereinheitlichten Theorie“? In der Wissenschaftstheorie gibt es etwa die Vorstellung, im Zuge einer Zusammenführung würden einfachere Gesetze, die uns bekannte Regularitäten erfassen, in allgemeinere überführt werden. Im Zuge wissenschaftlichen Fortschritts kämen wir auf diese Weise in den Besitz immer umfassenderer Gesetze, die immer mehr Regularitäten erfassen.<sup>80</sup> Tatsächlich scheint Parfits Wortwahl bei der Vorstellung UTs ein solches Fortschrittsbild zu suggerieren: So spricht er etwa davon, C und M würden in ein größeres Ganzes (*larger whole*) überführt werden. Des Weiteren nehme UT Elemente

76 „An act is wrong just when such acts are disallowed by some principle that no one could reasonably reject.“ Parfit 2011/2017: I, 369.

77 Siehe Singer 2017: vii.

78 Siehe Parfit 2011/2017: III, 433-435.

79 „I try to resolve some of the disagreements between Act Consequentialism and Common Sense Morality. These views can be revised, I claim, in ways that can make them parts of a wider Unified Theory.“ Parfit 2011/2017: III, 435.

80 Das scheint etwa Mills Vorstellung wissenschaftlichen Fortschritts nahe zu kommen (siehe CW *Logic* VII: 317, 472; *Footnotes* XXXI: 95; siehe auch Kilinç 2000).

der beiden anderen Theorien auf (*to include*) und kombiniere (*to combine*) diese. UT hätte, dieser Vorstellung nach, einen größeren Umfang, wodurch (Elemente) C(s) und M(s) unter ein gemeinsames Dach gebracht werden.

Andere Erwägungen jedoch legen nahe, dass Parfit wohl ein ganz anderes Bild im Kopf hatte. Entgegen Parfits Wortwahl scheint UT nicht in dem Sinne umfassender zu sein, als dass sie mehr Phänomene als C und M erfasst. Tatsächlich hat sie genau die gleiche Reichweite wie ihre „Vorgänger“ M und C. Bei allen dreien handelt es sich um Moraltheorien, die uns Antworten auf die Frage geben sollen, für welche Handlung die besten Gründe sprechen. Kurz gesprochen: Sie sind tatsächlich eher Konkurrenten, die uns Unterschiedliches zum selben Thema sagen möchten als Gesetze mit unterschiedlichen Reichweiten. Weiterhin ist das eingangs vorgestellte Bild wissenschaftlichen Fortschritts von seinem Wesen her versöhnlich. Hier sind wir darum bemüht, die uns bekannten Regularitäten unter einen Hut zu bekommen, indem wir nach allgemeinen Gesetzen suchen, welche ihnen alle Rechnung tragen können. Dabei geht nichts oder nur sehr wenig verloren und unsere alten Erkenntnisse verlieren nicht unbedingt an Geltung. Dagegen ist Parfits UT revisionistischer Natur. Angenommen, zu Beginn unserer moralischen Reflexion waren wir noch alle Alltagsmoralisten, wir glaubten also, wir hätten die Zielvorgabe, bestimmte Menschen in unseren Entscheidungen zu priorisieren. Im Zuge praktischer Reflexion sind wir dazu angehalten, M zugunsten einer anderen Theorie, R, und schlussendlich für UT aufzugeben. Für unsere Theorie zentrale Aussagen, wie etwa die, wir sollten bestimmte Menschen priorisieren, werden nicht in umfassendere Aussagen überführt, sondern verworfen. In den Worten eines Kommentators der Erstauflage von *Reasons and Persons* handle es sich bei UT um eine Art „Supertheorie“ (*supertheory*).<sup>81</sup> Sie scheint eine Supertheorie in dem Sinne zu sein, dass sie für sich beansprucht, manche Dinge besser als ihre Vorgänger zu machen. Doch scheint sie keine Supertheorie in dem Sinne zu sein, dass sie für sich beansprucht, mehr als ihre Vorgänger leisten zu können.

Was ist mit TT? Sowohl TT als auch UT teilen das Motiv der skeptischen Erwiderung. In TT stellt dies das Hauptmotiv dar; sie wurde von Parfit erdacht, um die Bedenken moralischer Skeptiker zurückzuweisen. Bei UT ist dies jedoch weniger klar. Die Bezüge zum moralischen Skeptiker tauchen später auf und auch eher so am Rande. Von diesem Punkt einmal abgesehen, scheinen sich keine weiteren Gemeinsamkeiten finden zu lassen. Parfit stellt TT als eine Theorie über das Verhältnis dreier bedeutender moralischer Traditionen vor. Entgegen vielen Eindrücken stehen sich Kontraktualismus, Konsequentialismus und Kantianismus näher, als viele Menschen bereit waren, anzunehmen, da sie in ihren plausibelsten Formulierungen dieselben Handlungen als richtig ausweisen. UT sagt nichts Derartiges. Von ihr erfahren wir nicht, wie nahe sich C und M stehen. Wenn wir mit ihr etwas über C und M in Erfahrung bringen können, dann nur, dass sie beide fehlerhaft sind und von uns verworfen werden sollten. Dies offenbart UT's revisionistischen Charakter. Wenn ich anfangs noch M favorisiere und mich dann von UT überzeugen lasse, läuft das auf eine Zurückweisung Ms hinaus. TT dagegen erscheint deutlich versöhnlicher. Sollte ich mich etwa als Kantianer davon überzeugen lassen, TT zu akzeptieren, muss ich nicht meinen Kantianismus verwerfen. Als Kantianer TT zu akzeptieren, bedeutet zunächst nur, anzuerkennen,

---

81 Siehe Kuflik 1986: 785.

dass die Kluft zwischen mir und Vertretern anderer ethischer Schulen nicht so groß ist, wie ich zuvor geneigt war, anzunehmen. In einem Sinne mag TT evtl. dennoch etwas revisionistisch sein: Parfits These ist nicht, dass wir eine Einigkeit zwischen den drei großen Traditionen bereits jetzt beobachten können. Um auf diese Einigkeit hinzuarbeiten, müssen die drei Traditionen in manchen Punkten überarbeitet werden, wobei sie ggf. ein oder zwei charakteristische Gesprächspunkte ihrer Traditionen aufgeben müssen.<sup>82</sup>

Nichtsdestotrotz scheint UT in ihrer Zielsetzung deutlich ambitionierter, weil sie im Gegensatz zu TT auch im Blick hat, die Überzeugungen der jeweiligen Traditionen anzugleichen. An einer Stelle merkt Parfit an, es sei zunächst ratsam, die von ihm in OWM besprochenen drei Moraltraditionen weiter getrennt voneinander auszuarbeiten. Er bemüht dabei abermals seine Bergmetapher und behauptet, für das Erklimmen des Berges sei es hilfreich, wenn die beteiligten Bergsteiger andere Pfade wählten und sich dem Gipfel von den ihnen favorisierten Seiten mit den von ihnen favorisierten Methoden annäherten. Erst ganz oben angelangt, werden alle die gleichen moralischen Überzeugungen haben.<sup>83</sup> TT wird von Parfit nicht als das Ziel unseres Unterfangens beschrieben. Ihre Rolle ist vielmehr die, uns den Aufstieg überhaupt erst schmackhaft zu machen und Zweifel auszuräumen, ob unsere Bemühungen überhaupt von Erfolg gekrönt werden können. Um an Parfits Metapher anzuschließen, ließe sie sich evtl. als ein Wegweiser oder ein Hinweisschild am Berghang deuten, welches Bergsteigern signalisiert, dass sie sich auf dem richtigen Pfad befinden. Dagegen wird UT genau das sein, was wir am Gipfel erwarten könnten: Oben angelangt, werden wir unsere Differenzen beigelegt haben, eine gemeinsame Theorie verteidigen und die gleichen Überzeugungen vertreten. Die unterschiedliche Ausrichtung beider Theorien können wir auch wie folgt auf den Punkt bringen: Wenn es TT um deontische Äquivalenz geht, so geht es UT um deontische Adäquatheit.<sup>84</sup>

Welche Rolle spielt nun die Überwindung von Meinungsverschiedenheiten für Parfits Vorstellung moralischen Fortschritts? Wie eingangs erwähnt, können diese konstitutiv für

82 Parfit (2011/2017: I, 17) schreibt etwa in der Einleitung zu OWM: „It may be objected that, if we revise Kant’s formulas by dropping the concept of a maxim, we are no longer discussing Kant’s view. That is true, but no objection. We are developing a Kantian moral theory, in a way that may make progress.“ Scheffler (2011: xxvii) fragt sich, ob dies nicht evtl. bereits zu viel Revisionismus sei. Die These, die drei Traditionen seien sich bereits jetzt im Wesentlichen einig, ist deutlich interessanter als die These, Einigkeit ließe sich erzielen, wenn wir die drei Traditionen stark überarbeiteten. Mitunter werden Zweifel geäußert, ob man überhaupt sinnvollerweise von einer Konvergenz der drei Traditionen ausgehen dürfe, sollte man einige ihrer zentralen Gesprächspunkte fallen lassen. Ist es in Ordnung, noch immer vom Kantianismus zu sprechen, wenn wir etwa die Idee verwerfen, Maximen testen zu wollen (siehe etwa Wolf 2011; Scanlon 2011)? Parfit selbst weist jene Bedenken zurück. So wie er es sieht, sind etwa seine Verbesserungsvorschläge für den Kantianismus exegetisch plausibel und in Linie mit Kants eigenen Aussagen (siehe Parfit 2011/2017: I, 298-300; II, 181-190; 2017a: 298-299). Davon abgesehen, handle es sich bei solchen historischen Texten um keine heiligen Schriften, deren Wortlaut wir akribisch achten müssten. Wenn wir Ungereimtheiten und dergleichen ausfindig machen, sollten wir diese beheben und sie nicht unhinterfragt als vermeintliche, höhere Einsichten auf ein Podest stellen (siehe etwa Parfit 2011/2017: II, 152, 157-158).

83 „If what seem the most plausible theories have very similar implications, this fact gives us reasons to believe that we are making progress, and that these are the theories that we should try to develop further, and revise. If these theories have some conflicting implications, that may help us to decide how these theories should be revised. We are still climbing this mountain. And a team of mountaineers may do better if they have different abilities and strengths, and they sometimes try different routes. It would be only at the mountain’s peak that we, or those who follow us, would have all the same true beliefs.“ Parfit 2011/2017: II, 259.

84 Der Begriff „deontische Adäquatheit“ wurde mir von Christian Seidel vorgeschlagen.

moralische Verbesserungen sein oder sie sind letzten Endes nur ein Nebenprodukt solcher Verbesserungen. Parfits Aussagen im Kontext der UT und TT legen nahe, dass die zweite Deutung wahrscheinlicher ist. Ihm sind Erkenntnisgewinne wichtig und Meinungsunterschiede stehen diesen im Wege. Sie bedeuten, dass manche falsch liegen, also (noch) nicht in den Besitz der richtigen Erkenntnisse gekommen sind und werfen womöglich auch Zweifel auf, ob es solche Erkenntnisse überhaupt geben kann. Auf den Punkt gebracht: Solange wir bei zentralen moralischen Fragen anderer Meinungen sind, liegt etwas im Argen und wir sollten uns darum bemühen, unsere Differenzen auszuräumen. Parfit meint aber auch mit einem Verweis auf Mill, Differenzen seien mitunter hilfreich, um weitere Fortschritte in die Wege leiten zu können. Sie haben demnach einen eingeschränkten instrumentellen Wert für uns.<sup>85</sup> Ihre Existenz muss uns daher nicht unter allen möglichen Umständen ein Dorn im Auge sein.

§5. [Sidgwick und Parfit über moralische Verbesserungen als moralische Erkenntnisgewinne] Einige Aussagen Parfits ähneln auf den ersten Blick denen Sidgwicks und da sowohl Parfit als auch Sidgwick moralischen Fortschritt als ein theoretisches Phänomen verstehen, mag es hilfreich sein, einige Vergleiche zwischen ihnen anzustellen. Bei dieser Gelegenheit können wir auch noch lose Fäden aus dem Sidgwick-Kapitel aufgreifen, die wir noch mit uns herumtragen.

In ihrer Monographie zur Philosophie Henry Sidgwicks machen de Lazari-Radek und Singer auf eine vermeintliche Gemeinsamkeit zwischen ihm und Parfit aufmerksam: Im Mittelpunkt der Hauptwerke beider Philosophen, so die beiden, stehe die Diskussion dreier ethischer Traditionen. Sidgwick diskutiert den Egoismus, den Utilitarismus und die Alltagsmoral; Parfit dagegen diskutiert den Kontraktualismus, den Kantianismus und den Konsequentialismus. Ihren Auseinandersetzungen selbst ist weiterhin ihr komparativer Charakter gemein, soll heißen, ihre Diskussionen sind in weiten Teilen vergleichend. Ebenfalls ist ihnen daran gelegen, Differenzen zwischen den Traditionen abzubauen und sie miteinander in irgendeiner Form zu versöhnen.<sup>86</sup> Und auch Parfit selbst meint, einige Parallelen zwischen seiner TT und dem Projekt Sidgwicks – den er einen seiner zwei ethischen Lehrmeister nennt<sup>87</sup> – erkennen zu können. So schreibt er in einer Replik an Wolf, es handle sich um ein Missverständnis, ihm nachzusagen, mit seiner TT ziele er darauf ab, das einzig wahre Moralprinzip zu finden. Tatsächlich habe er Selbiges im Sinn wie Sidgwick in seinen *Methods*. Er sei wie Sidgwick darauf aus, bereits etablierte Traditionen in den

85 „[Simon] Kirchin [a commentator of Parfit’s] also writes that ‘a moral vision that embraces conflict [...] may itself be morally important.’ Kirchin’s point here may be not that contradictory claims might both be true, but that, if people have different, conflicting theories, our attempts to resolve disagreements between such theories may get us closer to the truth. I would accept this important Millian claim.“ Parfit 2017b: 194.

86 „Let’s take, for example, the normative views that Derek Parfit discusses in *On What Matters*, a book that in some ways can be seen as a contemporary equivalent of *The Methods of Ethics*. Like Sidgwick, Parfit focuses on three broad normative theories: Kantianism, consequentialism, and contractualism.“ de Lazari-Radek und Singer 2014: 28; siehe auch Schultz 2017: 254. Einem Freund gegenüber gibt Sidgwick zu verstehen, sein Projekt ziele im Grunde auf eine Aussöhnung (*reconciliation*) konkurrierender ethischer Traditionen (siehe *Memoir*: 75, 77).

87 „While describing how he came to write his great, drab book *The Methods of Ethics*, Sidgwick remarks that he had ‘two masters’: Kant and Mill. My two masters are Sidgwick and Kant.“ Parfit 2011/2017: I, xxxiii.

Blick zu nehmen, denn wie auch Sidgwick glaube er daran, Fortschritte ließen sich am ehesten bewerkstelligen, wenn wir zunächst Inventur machten und herausfänden, wo wir genau stehen.<sup>88</sup>

Es gibt aber auch nennenswerte Unterschiede. Sidgwicks Projekt ist so weit gefasst, dass es die Diskussion nicht-moralischer Systeme miteinschließt, wie etwa den Egoismus. Es geht Sidgwick um die Beantwortung der Frage, was wir alles in allem betrachtet tun sollten. Weiterhin ist sein Referenzpunkt der sogenannte gesunde Menschenverstand (*common sense*). Dieser informiert ihn darüber, welche Traditionen seine Aufmerksamkeit verdienen. Parfit dagegen beschränkt seine Diskussion auf bloße moralische Systeme, die sich in den akademischen Disziplinen großen Rückhalts erfreuen. Ihm geht es primär um die Beantwortung der Frage, was wir moralisch tun sollten.<sup>89</sup> Interessant ist auch die Rolle, die der Skeptizismus bei beiden spielt. Wie bereits erwähnt, wird Parfits Projekt durch die Herausforderung des moralischen Skeptikers motiviert. Weil manche anzweifeln, es gäbe so etwas wie eine objektive Moral, beginnt Parfit mit der Ausarbeitung der TT. Bei Sidgwick ist dies nicht der Fall. Der Skeptiker tritt bei ihm erst am Ende seiner Argumentation, auf den letzten Seiten seines Hauptwerks in Erscheinung, nachdem er mit seinem Versuch scheiterte, einen Ausgleich zwischen Egoismus und Utilitarismus zu finden. Die Projekte haben – wenn man es so ausdrücken möchte – eine umgekehrte Dramaturgie: Am Ende der *Methods* angelangt, sehen wir uns mit der skeptischen Herausforderung konfrontiert; am Ende von OWM haben wir diesen dagegen überwunden bzw. wir haben gerechtfertigte Hoffnungen, diese überwinden zu können.<sup>90</sup> Der Vergleich zwischen TT und Sidgwicks Projekt scheint etwas zu hinken, weshalb wir von einer zu starken Parallelisierung absehen sollten.

Das ändert aber nichts daran, dass sowohl Sidgwick als auch Parfit moralische Verbesserungen als ein theoretisches Phänomen verstehen. Ersterer, wir erinnern uns, meinte, Fortschritt bestünde in einer klareren Wahrnehmung dessen, was sein sollte.<sup>91</sup> Für Zweiteren finden wir keine ähnlich zitierfähige Passage, doch lässt sich wohl auch für ihn Ähnliches sagen. Klare Unterschiede finden sich hauptsächlich bei den verschiedenen Herangehensweisen, durch die wir an die gewünschten Erkenntnisse gelangen. Für Sidgwick steht die Ausarbeitung eines ethischen Systems im Mittelpunkt, für Parfit dagegen – wenn man es bei seinem Fall überhaupt klar sagen kann – die Entwicklung der UT. Weitere Unterschiede gibt es auch bei ihren Ergebnissen bzw. was in ihren Augen als ein zufriedenstellendes Ergebnis zählen würde. Das mögliche Fehlen eines grundlegenden ethischen Prinzips beunruhigt Parfit nicht. Er hält die Existenz mehrerer grundlegender Prinzipien für möglich, sodass eine vollständige Systematisierung unseres ethischen Wissens ausgeschlossen werden kann.<sup>92</sup> Sidgwick dagegen macht dieser Gedanke unruhig. Wenn

---

88 „I believe that, in Sidgwick’s words, ‘the real progress of ethical science [...] would be benefited by an application to it of the same disinterested curiosity to which we chiefly owe the great discoveries of physics.’“ Parfit 2011/2017: II, 153.

89 Das betonen etwa de Lazari-Radek und Singer (2014: 18-19, 28).

90 In seinem Erstwerk spielt Parfit noch mit diesem Motiv. Dort verweist er auf Sidgwicks nüchterne Entscheidung, die *Methods* mit dem Wort „Ethik“ (*ethics*) beginnen und mit dem Wort „Versagen“ (*failure*) enden zu lassen (siehe Parfit 1987: 443; für eine biographische Kontextualisierung siehe Schultz 2004: 140). Die letzten Worte in Parfits Werk sind dagegen „große Hoffnungen“ (*high hopes*) (siehe Parfit 1987: 454).

91 Siehe die entsprechenden Verweise im dritten Paragraphen des Sidgwick-Kapitels.

92 Auf eine Interviewfrage, ob Parfit sich sicher sei, dass es ein „höchstes moralisches Prinzip“ gebe, antwortet er etwa: „Ich glaube nicht, dass es ein solches Prinzip gibt. Ich versuche nur zu zeigen, dass die

alles gut läuft, erwartet er, in den Besitz eines klaren Kodex mit einem fundamentalen Prinzip zu gelangen. Sollten wir am Ende des Tages unsere Suche mit leeren (oder zu vollen) Händen beenden, wird das darauf hindeuten, dass noch Einiges im Argen liegt oder aber dass Chaos im „ethischen Kosmos“ herrscht.<sup>93</sup>

Wie bereits in einem früheren Kapitel ausgeführt, ist die Existenz eines Endpunktes mit Sidgwick's Vorstellung moralischen Fortschritts vereinbar. Auch Parfit's Bildsprache suggeriert, er könne sich sehr wohl einen Endpunkt vorstellen. Am Berggipfel angelangt, so schreibt er, werden wir alle die gleichen relevanten moralischen Überzeugungen haben. Dieser mögliche Ausblick würde auch nicht dadurch getrübt werden, dass er auf einige Faktoren hinweist, die unseren Erkenntnisgewinn erschweren.<sup>94</sup> An einen Endpunkt zu glauben, d.h., von der Existenz eines Punktes auszugehen, an dem angelangt, die Dinge nicht mehr besser werden können, verpflichtet einen nicht zur Annahme, dass wir diesen definitiv irgendwann erreichen müssen.<sup>95</sup>

Gibt es Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten bei der Frage, wessen Erkenntnisse für Fortschritte ausschlaggebend sind? Wie müssen die Erkenntnisse verteilt sein, damit wir von Verbesserungen reden dürfen? Einige Bemerkungen Sidgwick's legen nahe, dass es für Verbesserungen bereits ausreicht, wenn eine kleinere Gruppe ihren Kenntnisstand erweitert. In einem früheren Paragraphen haben wir bereits einige Formulierungen Parfit's unter die Lupe genommen, wobei seine Position nicht klar auszumachen war. Dort ging es aber auch vornehmlich um die Distributionsfrage im Kontext der angemessenen Ausgestaltung des moralischen Kreises. Die Idee, die richtigen Überzeugungen müssten sich über mehrere Bevölkerungsschichten verteilen, scheint in diesem Kontext verständlicher als etwa bei UT oder TT, da es sich hierbei um Überzeugungen handelt, die für den moralischen Alltag aller Menschen bedeutsam sind. Dagegen wirkt die Kenntnis um die vermeintliche Konvergenz der großen Moraltraditionen wie reines Expertenwissen. Womöglich wäre es auch für Parfit daher irrelevant, wenn sich solches moralisches Wissen über bestimmte Personenkreise hinweg verbreitet.<sup>96</sup> Der Fokus auf Meinungsunterschiede zwischen den großen Traditionen legt nahe, dass es für Parfit in diesem Zusammenhang primär um die Einstellungen von Philosophen oder philosophisch Interessierten geht.

Welche Art von Erkenntnissen sind für die beiden Philosophen relevant? Schreiten wir moralisch voran, solange wir in den Besitz irgendwelcher moralischer Erkenntnisse gelangen oder sind nur ganz bestimmte für Fortschritte ausschlaggebend? Bei Sidgwick scheint die Antwort vielleicht etwas klarer: Er interessiert sich insbesondere für die genuin selbst-evidenten

---

drei Haupttheorien der Moralphilosophie [...] auf bestimmte Art revidiert werden müssen und dass sie in ihrer besten Form grob übereinstimmen. Aber das Prinzip dieser *Triple Theory* erhebt nicht den Anspruch, Fragen zu allen Werten zu beantworten.“ Parfit 2013: 31.

93 „[T]he Cosmos of Duty is thus really reduced to a Chaos: and the prolonged effort of the human intellect to frame a perfect of rational conduct is seen to have been foredoomed to inevitable failure.“ *Methods* 1: 473.

94 Siehe Parfit 2011/2017: II, 552-569.

95 Tatsächlich scheint Parfit recht optimistisch, dass wir diesen Punkt irgendwann erreichen könnten (siehe Parfit 1987: 453-454; 2011/2017: II, 452-453).

96 Es kann aber der Fall sein, dass es moralisch relevant ist, wie sich jenes Wissen verteilt. Sowohl Sidgwick als auch Parfit glauben, dass es aus moralischer Sicht wünschenswert sein kann, wenn Teile der Öffentlichkeit über bestimmte Erkenntnisse im Dunkeln gelassen werden, und zwar dann, wenn die zu erwartenden Konsequenzen von einer breiteren Verteilung abraten (siehe Sidgwick *Methods* 7: 489-490; Parfit 1987: 40-43).

Propositionen. Die aufwendige Auf- und Ausarbeitung der Alltagsmoral wirkt dabei nicht wie ein Versuch, in den Besitz möglichst vieler Erkenntnisse zu gelangen, deren bloße Inbesitznahme bereits ausreichend für moralischen Fortschritt sein soll. Ihn interessieren besondere Erkenntnisse, die ihm zur ethischen Theoriebildung notwendig erscheinen.<sup>97</sup> Parfitts UT legt nahe, dass ihm ganz ähnliche Erkenntnisse wichtig sind. Darüber hinaus finden sich bei ihm auch Hinweise darauf, dass spezifischere Erkenntnisgewinne für Fortschritte bereits ausreichen könnten. Im §2 wurden zwei Textstellen diskutiert, in denen Parfitt das Motiv des moralischen Kreises aufgreift und dessen Erweiterung als eine kognitive Errungenschaft deutet, bei der moralische Akteure die korrekten Überzeugungen darüber erlangen, wer oder was einen moralischen Status hat. Im darauffolgenden Paragraphen sprachen wir über Parfitts Idee eines negativen Fortschritts (*negative progress*). Dieser gelingt uns bereits, wenn wir erfolgreich mögliche Kandidaten moralischer Erkenntnisse ausschließen können, sodass es uns gelingt, der richtigen Antwort schrittweise näherzukommen. So wie ich es einschätzen kann, wird er sich wohl mit mehr und anderen Erkenntnissen zufriedengeben als Sidgwick. Dennoch scheint es keine Textstellen zu geben, aus denen klar hervorgeht, welche Erkenntnisse für Fortschritte genügen (und ggf., ob sich diese in eine Rangordnung bringen ließen). Meiner Einschätzung nach werden die gerade genannten wohl zu ihnen gehören.

§6. [Konklusion und abschließende Bemerkungen] In diesem Kapitel haben wir Parfitts Idee moralischen Fortschritts in den Blick genommen und kamen dabei zum Entschluss, dass er sich moralischen Fortschritt als ein theoretisches Phänomen vorstellt. Letzten Endes geht es darum, moralische Erkenntnisse zu sammeln. Damit ähnelt seine Idee der Sidgwick's. Beiden ist weiterhin gemein, dass Fortschritt vonstattengeht, sollten wir bestimmte Erkenntnisse sammeln, die für unsere ethische Theoriebildung von Relevanz sind. Unterscheiden tun sie sich jedoch wohl in der Auffassung, welche Erkenntnisse hier relevant sein sollen und ob evtl. noch andere Erkenntnisse Fortschritte konstituieren können, wie etwa die Anpassung des Kreises unserer moralischen Sorge. Das Motiv moralischen Fortschritts taucht bei Parfitt oftmals im Zusammenhang mit der Überwindung von Meinungsunterschieden auf, insbesondere in seinen Diskussionen der *Unified Theory* und der *Triple Theory*. Mit der letztgenannten unternimmt Parfitt den Versuch, Differenzen zwischen prominenten Moraltraditionen abzubauen und sie miteinander deontisch äquivalent(er) zu machen. Mit der erstgenannten bemüht er sich um deontische Adäquatheit. Fortschritte könnten für ihn darin bestehen, hier Verbesserungen zu erzielen. Weiterhin legen seine Bemerkungen nahe, er halte die Existenz eines Endpunktes für wahrscheinlich.

---

<sup>97</sup> So schreibt er zum Abschluss seiner Untersuchung der Alltagsmoral: „We have examined the moral notions that present themselves with a *prima facie* claim to furnish independent and self-evident rules of morality and we have in each case found that from such regulation of conduct as the Common Sense of man kind really supports, no proposition can be elicited which, when fairly contemplated, even appears to have the characteristic of a scientific axiom.“ *Methods* 7: 360, siehe auch *Methods* 7: xxii-xxiii.



## **7. Kapitel: Was macht die utilitaristische Tradition so fortschrittlich?**

§1. [*Einleitende Bemerkungen*] Historisch betrachtet, fällt die utilitaristische Tradition in zwei Traditionslinien, eine religiöse und eine säkulare und zumindest für die letztere gilt, dass es schon immer ein Teil ihres Selbstverständnisses war, progressiv zu sein.<sup>1</sup> Dabei verstanden sich jene Utilitaristen häufig als ein Gegengewicht zu konservativen sozialen und politischen Denkschulen und Bewegungen.<sup>2</sup> Während ihre Mitmenschen gedanklich in ihrer Zeit und vorherrschenden sozialen Konventionen gefangen waren, wagten die Utilitaristen es, sich von ihnen zu lösen und über den metaphorischen Tellerrand hinauszublicken. Auch in seiner Rezeption wird der Utilitarismus oftmals als eine progressive Doktrin eingestuft, häufig mit Verweis auf dessen Aufgeklärtheit und Weitsicht bei vielen Themen und Fragestellungen, wie etwa dessen moderne Haltung zur Gleichberechtigung der Geschlechter oder zum moralischen Status nicht-menschlicher Tiere.<sup>3</sup> Es ist schwer, zu leugnen, dass – rückblickend betrachtet – Utilitaristen ihrer Zeit weit voraus waren oder zumindest weiter voraus waren als ihre Zeitgenossen. Aus unserer Sicht haben die Utilitaristen deutlich mehr richtig gemacht als andere moralphilosophische Traditionen. Die Überlegung, utilitaristische Denker zum Gegenstand dieser Arbeit zu machen, wurde auch durch diese Beobachtung motiviert. Es ist lohnend, sich die Gründe vor Augen zu führen, warum diese Verbindung zwischen Utilitarismus und Fortschrittlichkeit so häufig gezogen wird. Auch wenn viele damit übereinstimmen, dass er progressiv ist, werden interessanterweise eine Reihe unterschiedlicher Erklärungen für seine Fortschrittlichkeit ins Feld geführt. In diesem Kapitel widmen wir uns der Frage, welche dieser Erklärungen am plausibelsten ist.

Als Orientierungspunkte bei der Diskussion sollen uns dabei die folgenden zwei Beobachtungen dienen: (a) Gemeinhin gelten Utilitaristen als ausgesprochen progressiv und dennoch (b) gab es in der Geschichte dieser Doktrin einzelne prominente Vertreter, die von dieser Linie abwichen und im Vergleich zu vielen ihrer utilitaristischen Kollegen eher konservative Positionen vertraten. Der Fokus wird dabei auf dem Vergleich zweier in dieser Arbeit bereits besprochenen Philosophen liegen: John Stuart Mill kann gerechtfertigterweise ein „Radikaler“ genannt werden, wobei wir „radikal“ in diesem Zusammenhang nicht als eine Position verstehen sollten, die sich durch die Verteidigung eines bestimmten Sets an Überzeugungen auszeichnet, wie es etwa charakteristisch für die Gruppe der *Philosophical Radicals* war, der auch Mill zugerechnet wird. Zentrale Punkte des Programms der *Philosophical Radicals* waren u.a. die geheime Stimmabgabe (*secret ballot*) und das allgemeine Wahlrecht (*universal suffrage*), die Mill beide im Laufe seines Lebens zurückzuweisen bereit war, nachdem er sie in seinen ersten dreißig

1 In einem späteren Paragraphen werden wir auf die religiösen Vertreter zu sprechen kommen.

2 Siehe Skorupski 1989: 21-22.

3 Schultz (2017: 6) schreibt etwa: „[I]t is worth stressing that the great utilitarians represent a special chapter in gender and LGBTQ studies, in the history of constructions of gender and sexuality. Their writings and their lives were often astonishingly insightful, subversive, and transgressive, challenging in unprecedented ways the distortions caused by patriarchal power, homophobia, religious prejudice etc.“ Crisp (1997: 17) findet ähnlich warme Worte: „[E]ven critics should be ready to give utilitarianism the respect it deserves. It is a humane and progressive doctrine, which in practice brought to an end many injustices based on conservative orthodoxy. Its proponents have been, on the whole, benevolent, and sincerely concerned to further the welfare of others.“

Lebensjahren verteidigte.<sup>4</sup> Besser und angemessener ist es, „radikal“ als eine kritische Einstellung dem sozialen, politischen und moralischen Konsens gegenüber zu verstehen. Demnach geht es Radikalen zunächst weniger darum, ganz bestimmte Dinge zu glauben und umzusetzen, als vielmehr die Auffassungen und Strukturen ihrer Zeit herauszufordern oder zumindest zu hinterfragen. Leitmotivisch ist dabei ihre Weigerung, dem Status Quo eine besondere Autorität zuzugestehen, die sich allein auf dessen weit verbreiteter Akzeptanz zu begründen versucht. Sidgwick's konservative Grundeinstellung bildet die Kontrastfolie zu Mills Radikalismus. Sidgwick war einer jener Utilitaristen, die die Erhaltung des Status Quo für ratsam hielten und größere Reformbestrebungen kritisierten.<sup>5</sup> Da beide Philosophen sich der utilitaristischen Doktrin verschrieben haben, aber deren Folgerungen für die reale Welt unterschiedlich deuteten, bilden sie einen hervorragenden Bezugspunkt für die folgende Diskussion. Täuschte sich etwa Mill über die Fortschrittlichkeit des utilitaristischen Prinzips oder liegt der Fehler bei Sidgwick und dessen Konservativismus?

Philosophen, die die Progressivität des Utilitarismus (und insbesondere der Mill'schen Version) erklären möchten, können von uns in zwei Gruppen unterteilt werden: Gemäß der ersten Gruppe sind es die normativen Zusagen, die alle Utilitaristen teilen, die dessen Fortschrittlichkeit begründen. Die zweite Gruppe hingegen glaubt, für dessen Fortschrittlichkeit lassen sich andere Annahmen verantwortlich machen, die häufig gemeinsam mit einer utilitaristischen Theorie vertreten werden, sich von dieser aber trennen lassen. Hierbei handelt es sich in der Regel um bestimmte empirische Annahmen, wie etwa zum Ursprung unserer Moralvorstellungen oder zum Nutzen öffentlicher Reformbestrebungen. Im Folgenden werden wir die unterschiedlichen Erklärungen der Reihe nach in zwei Blöcken diskutieren: Zunächst werden wir jene Erklärungen in den Blick nehmen, die die normativen Zusagen verantwortlich für die Progressivität des Utilitarismus machen (§§ 2-4), um im Anschluss über die Bedeutung möglicher empirischer Annahmen zu sprechen (§§ 5-12). Nach langem Überlegen und Abwägen werde ich zum Schluss kommen, dass die normativen Zusagen die Fortschrittlichkeit der Tradition erklären können. Die Unterschiede zwischen Mill und Sidgwick können wohl vor allem auf deren unterschiedliches Verhältnis zur Alltagsmoral und auf deren ungleiche Überzeugungen zurückgeführt werden, wie sich Verbesserungen am besten in die Wege leiten lassen.

---

4 Tatsächlich war Mill wohl auch derjenige, der dieser Gruppe ihren Namen gab (siehe Niesen 2017: 81). Bekanntlich wurde ihm sein Radikalismus von seinem Vater, James Mill, in die Wiege gelegt. Er zog seinen Sohn mit der Absicht groß, ihn zu einem radikalen Reformers zu machen. John Stuart Mill reflektiert über seine Erziehung sehr ausgiebig in seiner Autobiographie (siehe CW *Autobiography* I: Kapitel 1-3). U.a. bieten Bain (1882: 1-29), Robson (1968: 3-20) und Hamburger (1982: vii-xiv) interessante Informationen und verschiedene Deutungen an, die weniger parteilich gefärbt sind als Mills Selbstbetrachtungen. Schofield (2014: 352-361) und Niesen (2017: 85-90) geben einen guten Überblick über die moralischen, politischen und sozialen Überzeugungen, die sich die *Philosophical Radicals* auf die Fahnen schrieben. Auch wenn Mill selbst – trotz seiner Sozialisierung in dieser Gruppe – einige dieser Überzeugungen später nach einer „revolution“ in seiner „modes of thinking“ zurückwies (siehe CW *Autobiography* I: 199), hörte er nie damit auf, sich als einen Radikalen zu verstehen (siehe CW *Autobiography* I: 177). Charakteristisch für ihn ist dabei seine Einschätzung, er habe mit der Aufgabe seiner alten Überzeugungen tatsächlich noch an Radikalität gewonnen (siehe CW *Autobiography* I: 239).

5 Im einem Folgeparagrafen rücken Sidgwick's Überzeugungen mehr in den Mittelpunkt. Entsprechende Referenzen finden sich dort.

§2. [Begründen die normativen Zusagen des Utilitarismus dessen Fortschrittlichkeit?] Wie eingangs erwähnt, gibt es zwei Erklärungsansätze für die Fortschrittlichkeit des Utilitarismus: Während manche Philosophen bestimmte vom Utilitarismus unabhängige Elemente für dessen Progressivität verantwortlich machen wollen, glauben andere, sie begründe sich letzten Endes in den normativen Zusagen der Moraltheorie selbst. Als Utilitarist verpflichtet man sich, bestimmte normative Auffassungen zu verteidigen. Brink glaubt, es seien genau diese, die die Fortschrittlichkeit der utilitaristischen Tradition begründeten:

„Utilitarianism was a progressive doctrine historically, principally because of its universal scope – its insistence that everyone’s happiness matters – and its egalitarian conception of impartiality – its insistence that everyone’s happiness matters equally.“<sup>6</sup>

Brink erachtet insbesondere zwei dieser Zusagen als bedeutend: Gemäß dem Utilitarismus markiert die Leidensfähigkeit die Grenze unserer moralischen Sorge. Wenn ein Wesen Schmerzen empfinden kann, müssen wir seinem Leid Beachtung schenken. Doch nicht alle verteidigen eine solche Grenzziehung. Mitunter werden andere Kriterien als relevant erachtet, wie etwa im Falle von Mackies Kontraktualismus,<sup>7</sup> die Fähigkeit, miteinander kooperieren zu können, die ein bestimmtes Maß an Rationalität voraussetzt. Dabei fällt die Anzahl rationaler Wesen (wie auch immer wir Rationalität letzten Endes deuten möchten) deutlich geringer als die leidensfähiger Wesen aus. Utilitaristen werden daher die Grenzen unserer moralischen Sorge weiter fassen wollen als viele Vertreter anderer konkurrierender Ansätze. Im direkten Vergleich zu anderen Systemen ist der Utilitarismus eine deutlich inklusivere Moral. Die zweite Zusage ist die, Wohlergehen unparteilich, d.h. gleich zu gewichten, wenn es in derselben Größe auftritt. Gemäß vieler anderer Ansätze ist es legitim – und mitunter sogar geboten – bestimmte Menschen und deren Wohl zu favorisieren oder zu benachteiligen, abhängig davon, in welcher Beziehung wir zu ihnen stehen. Weit verbreitet scheint dabei die Idee, verwandtschaftliche Beziehungen, reziproke Arrangements oder soziale Stellungen erlaubten, manche Menschen anderen gegenüber zu bevorzugen. Die Vorgabe, Wohlergehen von derselben Größe gleich zu gewichten, hat auch radikale egalitäre Implikationen für unseren gegenseitigen Umgang miteinander, da sie vielen sozialen, kulturellen oder politischen Praxen entgegenläuft, die das Wohlergehen mancher als besonders bedeutungsvoll einschätzen. So wurden in der Geschichte der Menschen etwa die Interessen von Frauen, der Armen oder nicht-menschlicher Tiere denen der Männer, der Reichen oder menschlicher Tiere kategorisch hintangestellt. Die Interessen aller fühlender Wesen gleich abzuwägen, wird viele Formen vertrauter Ungleichbehandlungen als unhaltbar ausweisen.<sup>8</sup>

6 Brink 2013: ix. Ganz ähnliche Bemerkungen machen auch de Lazari-Radek und Singer (2014: 349; 2017: xviii).

7 Siehe hierfür die Bemerkungen im Singer-Kapitel.

8 Auch Halévy weist den egalitaristischen Zusagen des Utilitarismus eine bedeutende Rolle für dessen Fortschrittlichkeit zu. Zunächst einmal, verpflichten sich alle Utilitaristen der Auffassung, dass Glück immer von gleicher Bedeutung ist, wenn es dieselbe Größe hat (siehe Halévy 1929:147, 416, 501). Darüber hinaus glaubt er, die Anwendung dieses Prinzips stütze egalitaristische Reformen und Institutionen. In seinen Worten: „The law should never create an inequality: for, in a society constituted to secure the greatest happiness of the greatest number, there is no reason why the law should seek to give

Brink fügt in seinem Textauszug das Adverb „historisch“ wohl aus dem folgenden Grund hinzu: Historisch betrachtet, erhielt der Utilitarismus einen beachtenswerten Teil seines reformatorischen Charakters durch seinen starken Kontrast zur Alltagsmoral. Wohingegen der Utilitarismus den Kreis unserer moralischen Sorge sehr weit fasst und Unparteilichkeit einfordert, fasst die Alltagsmoral traditionell den Kreis deutlich enger und erlaubt zumeist moralischen Akteuren, sich parteilich verhalten zu dürfen. Wie alle hier besprochenen Philosophen bemerken, gewann im Laufe der Zeit die Alltagsmoral an Inklusivität und büßte zeitgleich an Parteilichkeit ein. Mill, Sidgwick und Singer glauben in eben jener Tendenz eine Entwicklung unserer Alltagsmoral erkennen zu können, sich immer mehr den Vorgaben des Utilitarismus anzunähern. Ist dies der Fall, wird der Kontrast zwischen den beiden über die Jahre hinweg abnehmen müssen. Wir können von einer solchen Entwicklung erwarten, dass durch sie der Utilitarismus in den Augen derer, die die Alltagsmoral verteidigen, an Radikalität verliert. Der Utilitarismus konnte zwar die Menschen im 18. oder 19. Jahrhundert schocken, weil er zu dieser Zeit noch eine „originelle moralische Idee“<sup>9</sup> war, doch wird er mit dem Fortschritt der Moral an Akzeptanz gewinnen, dadurch womöglich selbst zum etablierten moralischen System werden und auf diese Weise seine gesamte Progressivität einbüßen.<sup>10</sup>

Ist es angemessen, zu behaupten, der Utilitarismus sei aufgrund seiner normativen Zusagen progressiv? Die Erklärung ist sehr plausibel. Die Utilitaristen nehmen Anstoß am moralischen Status Quo, da dieser den utilitaristischen Vorgaben nicht gerecht wird. Historisch betrachtet, fällt dieser Unterschied noch stärker aus. Fortschrittlich erscheint der Utilitarismus wohl deshalb, weil dessen Forderungen uns richtig erscheinen oder zumindest dem Richtigen nahekommen. Werfen wir einen Blick auf Mill und Sidgwick. Beide waren Utilitaristen und teilten die oben von Brink genannten Zusagen. Beide machten die Leidensfähigkeit eines Wesens zum Kriterium moralischer Rücksichtnahme<sup>11</sup> und beide verteidigten den Grundsatz, Freuden müssten unparteilich miteinander abgewogen werden.<sup>12</sup> Sowohl Mill als auch Sidgwick waren dem moralischen Zeitgeist ihrer

---

more to one individual than to another.“ Halévy 1929: 48, siehe auch 48-50, 147, 416, 501-502. Der zweite von Brink genannte Punkt, der Umfang des Kreises unserer moralischen Sorge, wird von ihm nicht erwähnt.

9 Slote 1982: 76.

10 De Lazari-Radek und Singer (2017: 98) referieren in einem ihrer Bücher auf Stuart Hampshire, der im Jahre 1972 beklagte, der Utilitarismus sei, in den Worten der beiden Autoren, „no longer the bold innovative, and even subversive doctrine that it had once been. What Hampshire took to be a long-term decline,“ suggerieren sie im Anschluss, „has proved to be merely a lull in utilitarianism’s far-reaching contributions to our changing values and practices.“ So wie sie ihren Kommentar fortsetzen, scheint es, dass sie den temporären Verlust der Fortschrittlichkeit des Utilitarismus auf das Fehlen eines konkreten praktischen Anwendungsfeldes zurückführen, auf dem er hätte Unruhe stiften können. Als solche Anwendungsfelder, wie etwa dem des assistierten Suizids oder dem der Ausbeutung von nicht-menschlichen Tieren, im Laufe der Jahre wieder erschienen, gewann der Utilitarismus wieder etwas von seiner alten Radikalität zurück (siehe 2017: 100-108). Tatsächlich bekommt man aber eher den Eindruck, dass de Lazari-Radeks und Singers Beschreibung eine andere Erklärung stützt. Plausibler scheint es, anzunehmen, dass die Utilitaristen zwischenzeitlich zu zahm wurden und sich davor scheuten, ihre Doktrin anzuwenden, als dass diese selbst an Radikalität verlor. Die Anwendungsfelder gab es strenggenommen schon immer. Was aber fehlte, waren Utilitaristen, die bereit waren, ihre Doktrin aus den Universitäten heraus zu tragen und rein ins Feld zu führen.

11 Siehe etwa CW *Whewell* X: 186-187; *Utilitarianism* X: 214 für Mill und *Methods* 7: 249, 414 für Sidgwick.

12 Für Mill siehe etwa CW *Utilitarianism* X: 218; *Nature* X: 384-385 und für Sidgwick *Methods* 7: 241-242, 252, 432.

Epoche voraus, doch in unterschiedlichem Maße. Mill war der radikalere Philosoph. Da sie nun aber beide dieselben normativen Grundannahmen miteinander teilten, wie lassen sich die Unterschiede erklären?

§3. [War Sidgwick sich nicht darüber im Klaren, wie radikal der Utilitarismus sein kann?] Wie insbesondere Kritiker des Utilitarismus gerne betonen, hat dessen konsequente Anwendung mitunter ziemlich extreme Folgen.<sup>13</sup> Sidgwicks Konservativismus könnte darauf hindeuten, dass er, im Gegensatz zu Mill, nicht die radikalen Implikationen des Utilitarismus im Blick hatte. Er legte die Doktrin versehentlich zu brav aus, wodurch er sich über deren subversiven Charakter täuschte und die falschen Schlussfolgerungen zog. Dies könnten wir mit einem Verweis auf Sidgwicks vermeintliche Beobachtung zu stützen versuchen, die Alltagsmoral sei im Grunde unbewusst utilitaristisch. So wie jene These mitunter verstanden wird, sollen, seiner Auffassung nach, die Regeln der Alltagsmoral weitestgehend im Einklang mit den Forderungen des Utilitarismus stehen, sodass sich die Ersteren prinzipiell auch zur Verteidigung des utilitaristischen Systems heranziehen lassen.<sup>14</sup> Manchmal glaubt Sidgwick auch zu beobachten, dass die Alltagsmoral im Laufe der Zeit mehr und mehr dem Utilitarismus zu ähneln beginnt und die Gemeinsamkeiten dadurch zunehmen werden.<sup>15</sup>

Jedoch war Sidgwick ein aufmerksamer Student der radikalen Tradition und bestens mit den Werken Mills, Benthams und wohl auch Godwins vertraut. Es ist nur schwer vorstellbar, dass er deren recht unkonventionelle Konklusionen überlas. Unabhängig davon, deutete er selbst darauf hin, dass der Utilitarismus von moralischen Akteuren wesentlich mehr abverlange als die Alltagsmoral.<sup>16</sup> Auch buchstabiert er regelmäßig die radikalen Implikationen des Glücksprinzips selbst aus und bezichtigt andere Utilitaristen, zu zahm und zu inkonsequent zu sein, wenn es um die Anwendung des Prinzips geht. So kritisiert er etwa in einer seiner Vorlesungen Herbert Spencers utilitaristische Verteidigung eines Prinzips der militärischen Nichteinmischung. Wie Spencer zu glauben scheint, erlaubt der Utilitarismus keinerlei Militärinterventionen auf internationaler Bühne und gestattet Nationen dagegen lediglich eine solide pazifistische Grundhaltung. Sidgwick kann Spencers Argumenten wenig abgewinnen und erwidert wie folgt:

We seem [...] [in Spencer's argument] to have sociological analysis mixed with the one-sided rhetoric of a professional advocate of the Peace Society: cheap sneers at bishops for their warlike sentiments. Now this is all very well in its way – for no doubt there is plenty of barbaric feeling surviving in the so-called civilised world – but it is not what we expect from a philosopher. Theoretically it is one-sided, and practically it gives no guidance. Civilised nations, so long as they are independent, have to fight; and, in performance of their legitimate business – for it is their

---

13 Ein zeitgenössischer Kritiker Sidgwicks, William Lecky (1890: 19), etwa schreibt, „[T]he utilitarian principle if pushed to its full logical consequences would be by no means as accordant with ordinary moral notions as sometimes alleged; that it would, on the contrary, lead to conclusions utterly and outrageously repugnant to the moral feelings it is intended to explain.“

14 Siehe etwa Brink 1994: 179-182, 194, 198-200; Hardin 1992: 143, 146-147; Hooker 2000: 348; Parfit 2011/2017: I, 251; Schneewind 1963: 150, 151, 153.

15 *Methods* 7: 281, 424-425.

16 Siehe seine Bemerkungen in *Methods* 7: 87, 492-495, 499.

legitimate business on utilitarian principles – of civilising the world, they have to commit acts which cannot but be regarded as aggressive by the savage nations whom it is their business to educate and absorb.<sup>17</sup>

Ein weiteres Beispiel: Sidgwick deutet Mills Freiheitsprinzip so, dass dieser davon ausgeht, der Utilitarismus erlaube die Etablierung eines großzügigen Bereichs individueller Freiheit, in dem Personen vor moralischen Verurteilungen Dritter geschützt sein sollten.<sup>18</sup> Solange sich Individuen in jenem Raum bewegen, verbitten sich Eingriffe in deren Lebensgestaltung. Ihre Mitmenschen geht es schlichtweg nichts an, was sie genau tun und ihr Verhalten sollte dementsprechend nicht dem utilitaristischen Kalkül unterworfen sein. Obwohl Sidgwick bereit ist, einzugestehen, dass es, im Großen und Ganzen betrachtet, wohl nützlich sein könnte, Individuen einen derartigen Raum zuzugestehen, müssen dessen Maße wandelbar sein und von Einzelfall zu Einzelfall neu bestimmt werden.<sup>19</sup> Darüber hinaus müssen wir davon ausgehen, dass dieser Bereich grundlegend anders – d.h. weniger großzügig – aussehen wird als in Mills Beschreibung. Zunächst einmal gibt es keinen derartigen Bereich im Leben der Menschen, in dem sie sich bewegen können, ohne die Interessen anderer zu tangieren. So gut wie jeder Verlust individuellen Wohlergehens wird auch das Wohlergehen Dritter in Mitleidenschaft ziehen. Auch ist es unzulässig, wie Mill angeblich anregt, die Verletzungen Außenstehender zu ignorieren, die diese erleiden, wenn sie Menschen dabei beobachten, wie sie sich in ihrem persönlichen Freiheitsbereich bewegen. Diese „sekundären Verletzungen“ können ohne Weiteres die positiven Erlebnisse der Menschen in ihren Freiräumen ausstechen.<sup>20</sup> Zu guter Letzt, müssen Utilitaristen auch immer darüber nachdenken, welche Effekte ihre Handlungen auf ihre Mitmenschen haben. Es ihnen zu gestatten, ihre Perspektive einzuengen, wird ihre Kalkulationen verfälschen und in der Konsequenz dafür Sorge tragen, dass sie das aus utilitaristischer Sicht Falsche tun.

Sidgwick kommt zur Konklusion, dass der Utilitarismus Mills Vorschlag einer Sphäre individueller Freiheit nicht stützen kann. Beide Kritiken Sidgwicks scheinen etwas gemein zu haben: Der Utilitarismus ist eine deutlich übergriffigere Doktrin, als viele Utilitaristen bereit sind zu akzeptieren. Er zeigt wenig oder gar keinen Respekt für persönliche und nationale Grenzen.

---

17 GSM: 236. M. Singer (1986: 75) referiert auf diese Textstelle und bedauert, Sidgwicks „common sense [was] overcome by his ethical theory,“ womit er natürlich seinen Utilitarismus meint.

18 Er gibt das Prinzip wie folgt wieder: „the individual is not responsible to society for that part of his conduct which concerns himself alone and others only with their free and undeceived consent.“ *Methods* 7: 477. Es spielt hier zunächst keine Rolle, ob Sidgwicks Wiedergabe des Prinzips akkurat ist. Es reicht aus, dass er (Harriet Taylor und) John Stuart Mill so versteht. Tatsächlich ist Sidgwicks Diskussion des Freiheitsprinzips auch etwas verwirrend. Er stellt es als einen Versuch vor, die kognitive oder epistemische Belastung von Utilitaristen zu senken, indem es ihnen erlaubt, sich um bestimmte Konsequenzen keine Gedanken machen zu müssen. Das ist aber sicherlich nicht das, was die beiden Mills im Sinn hatten, als sie das Prinzip erstmals formulierten (siehe CW *Autobiography* I: 259). (Sidgwick nennt auch Alexander Bain in diesem Zusammenhang. Hier kann ich nicht einschätzen, ob seine Interpretation angemessen ist.)

19 Sidgwicks Erwiderungen finden sich alle in *Methods* 7: 478 und in Teilen in *EEM*: 182. Seine Bemerkung über die vermeintliche Nützlichkeit eines Bereichs individueller Freiheit findet sich etwas früher in *Methods* 7: 442, 444-445 und 447n.

20 Sidgwick bemerkt in einer Fußnote, dass Mills Prinzip in seiner ursprünglichen Formulierung wohl auch gleichgeschlechtliche Beziehungen unter Schutz stellen würde, die aber von den meisten Menschen (zu Mills und Sidgwicks Zeit) moralisch aufs Heftigste verurteilt wurden (siehe *Methods* 7: 478n).

§4. [Macht es einen Unterschied, wenn wir das Nützlichkeitsprinzip direkt oder indirekt anwenden?] Albee behauptet in seiner Studie zur Geschichte der utilitaristischen Moral, dass, angefangen mit Bentham, die Utilitaristen immer häufiger den Fehler begingen, die beiden Fragen, was das Gute ist und wie man es am besten erreichen kann, miteinander zu verwechseln oder zusammenzuwerfen.<sup>21</sup> Nur diejenigen, die die Doktrin zur Klärung der letztgenannten Frage verwenden, erhalten radikale Ergebnisse. Letzten Endes, so schlussfolgert Albee, begründet sich der Radikalismus des Utilitarismus in seiner direkten Anwendung. Die frühere Generation von Utilitaristen, zu denen er etwa Paley oder Hume zählt, vermieden kontraintuitive Konklusionen, indem sie die Nützlichkeitsdoktrin weit in den Hintergrund schoben und vom eigentlichen moralischen Entscheidungsprozess entfernten. Anstatt die Doktrin direkt auf Handlungen anzuwenden, wendeten sie diese auf Regeln oder dergleichen an, die wiederum zur Bewertung der Handlungen konsultiert wurden. Auf den Punkt gebracht: Je indirekter die Doktrin, desto zahmer ist sie.

Albees Interpretation findet einige prominente Unterstützer, denn auch Sidgwick suggeriert mitunter etwas Ähnliches. So wie er es sieht, konnte Paley die subversiven Tendenzen des Utilitarismus vermeiden, indem er ihn – im Gegensatz zu Bentham – primär als eine Erklärung unserer allgemeinen moralischen und judikativen Regeln begriff.<sup>22</sup> Moralgeschichtlich betrachtet, begann die praktische und reformerische Phase jener Doktrin erst mit dem Erscheinen Jeremy Benthams, der die ursprünglich konservative Doktrin für seine Ziele zweckentfremdete.<sup>23</sup> Auch hier scheint die grundlegende Idee die zu sein, dass abhängig von der Anwendungsweise der Doktrin deren Radikalität variiert. Schneewind bietet uns ebenfalls eine ähnliche Erklärung an. Seiner Einschätzung nach hatte Paley kein Interesse daran, das Glücksprinzip in einer reformatorischen Art und Weise zu verwenden, anders als etwa Bentham und Godwin. Konsequenterweise kommen sie zu radikaleren Ergebnissen als Paley, der tatsächlich nur daran dachte, mit der Doktrin die Alltagsmoral zu stützen oder zumindest deren Grundsätze auszuleuchten.<sup>24</sup>

Alle diese Erklärungen verweisen auf Bentham und Paley als utilitaristisches Gegensatzpaar und stellen deren Absichten und Ziele in den Mittelpunkt. Es scheint auch recht plausibel, zumindest einige der Unterschiede zwischen jenen Philosophen auf diese Weise zu erklären.<sup>25</sup> Dennoch wird sie uns nicht dabei weiterhelfen, auch die Unterschiede zwischen Mill und Sidgwick zu erklären. Die Forschung mag sich zwar noch uneins darüber sein, ob (und in welchem Maße) Mills Utilitarismus eher direkter oder indirekter Art ist, so besteht dessen ungeachtet große

---

21 Siehe Albee 1901: 192.

22 „To meet the obvious objections to this method [Utilitarianism], based on the immediate happiness caused by admitted crimes [...] he lays stress on the necessity of general rules in any kind of legislation. [...] In this way the utilitarian method is freed from the subversive tendencies which Butler and others had discerned in it; as used by Paley, it merely explains the current moral and jural distinctions.“ *Outlines*: 238-239. Siehe auch *Methods* 7: 86, 423.

23 Siehe *EEM*: 205. Siehe auch *Methods* 7: 86.

24 Schneewind 1977: 124, 134-140, siehe auch Driver 2014.

25 In seinem moralphilosophischen Hauptwerk, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, scheint Paley zunächst als ein klassischer Handlungsutilitarist zu starten, scheint aber immer dann auf eine indirekte(re) Variante des Utilitarismus auszuweichen, wenn es zu Konflikten mit der Alltagsmoral kommt (siehe Crisp 2019: 196-197).

Einigkeit darüber, dass Sidgwick einen direkten Utilitarismus verteidigt.<sup>26</sup> Da Sidgwick zeitgleich auch der konservativere Utilitarist ist, verfehlt die direkt-indirekt Unterscheidung ihr Ziel, die Unterschiede zwischen ihnen zu erklären, auch wenn sie womöglich in anderen Zusammenhängen plausibel ist.<sup>27</sup>

§5. [*Mill über die Schule der Assoziation und die der Intuition*] Warum nun sollten sich Mill und Sidgwick so voneinander unterscheiden, wenn den normativen Zusagen des Utilitarismus die Schlüsselrolle für dessen Fortschrittlichkeit zukommt? Zunächst könnten wir versuchen, die Unterschiede dadurch zu erklären, dass die beiden Utilitaristen zwar alle normativen Aussagen miteinander teilen, sich aber auf unterschiedliche Daten bei ihrer Urteilsfindung verlassen. Jedoch ist es ein allzu weites Feld, alle möglichen empirischen Differenzen aufzuzählen, die relevant sein könnten. Wir können und sollten uns daher nur auf die interessanten konzentrieren, die eine Einschätzung möglich machen. Gemäß manchem Interpreten sollten wir nicht die normativen Zusagen des Utilitarismus selbst für die Fortschrittlichkeit der utilitaristischen Tradition verantwortlich machen. Vielmehr ist sie das Resultat anderer (nicht normativer) Theorieelemente, die häufig gemeinsam mit dem Glücksprinzip vertreten werden, aber nicht gemeinsam mit ihm vertreten werden müssen. Recht häufig wird dabei der Vorschlag unterbreitet, der Assoziationismus sei (mit)verantwortlich für die Progressivität der utilitaristischen Tradition. Eine zentrale Annahme des Assoziationismus ist die, dass sich der Inhalt unserer Überzeugungen im Laufe unseres Lebens durch mentale Verbindungen bildet.<sup>28</sup> Dabei verknüpfen wir schmerzhaft oder erfreuliche Erfahrungen mit bestimmten Verhaltensweisen. Auch unsere moralischen Überzeugungen werden auf diese Weise gebildet. Da wir für unsere Lügen von unseren Mitmenschen bestraft und moralisch getadelt werden, ganz vereinfacht dargestellt, entwickeln wir die Überzeugung, andere anzulügen sei etwas moralisch Verwerfliches. John Stuart Mill kontrastiert die Schule der Assoziation mit der der Intuition. In den folgenden zwei Paragraphen werden wir die Konfliktpunkte, die Mill zwischen ihnen ausmacht, näher ausleuchten. So wie er die letztere charakterisiert, sind für sie gleich mehrere Auffassungen zentral, angefangen mit der These des Innatismus.

Entgegen der Annahme der Assoziationisten, der Inhalt unserer Überzeugungen bilde sich erst im Laufe unseres Lebens, glauben Innatisten, (zumindest manche) unsere(r) Überzeugungen begleiteten uns von unseren frühesten Tagen an. Wir werden mit bestimmten Überzeugungen geboren, von denen einige moralischer Natur sind. (Innatisten behaupten jedoch nur selten, wir seien uns dieser immer bewusst.) Moralische Reflektion und Argumentation dreht sich primär um eben diese Überzeugungen. Indem wir auf sie Bezug nehmen und ihren Inhalt klarer fassen, finden

---

<sup>26</sup> Siehe etwa Crisp 2015; de Lazari-Radek und Singer 2014; Parfit 2011/2017.

<sup>27</sup> Wenn ich behauptete, dass Sidgwick ein direkter Utilitarist ist, meine ich, dass er dies auf der Ebene moralischer Prinzipien und nicht der Ebene von Methoden ist. Auf der letztgenannten kann der Utilitarismus, seiner Auffassung nach, eine wesentlich indirektere Form annehmen. Darauf werden wir an späterer Stelle, nämlich im Paragraphen 12, zu sprechen kommen. Ich danke Christian Seidel für den hilfreichen Hinweis, dies an dieser Stelle nochmals zu betonen.

<sup>28</sup> Der Assoziationismus besteht noch aus weiteren Annahmen, die aber für unsere folgenden Betrachtungen nicht relevant sind und daher ignoriert werden.

wir Lösungen zu moralischen Fragen und Problemen. Jedoch scheint der bloße Umstand, dass einige unserer Überzeugungen uns angeboren sind, kein guter Grund zu sein, deren Wahrheit anzunehmen und so merkt Mill an, es gebe eine Vielzahl von plausiblen Erklärungen, warum manche Überzeugungen von Generation zu Generation weitergereicht werden können; ihre angebliche Wahrheit ist nur eine.<sup>29</sup> Intuitionisten, zumindest zu Mills Lebzeiten, versuchten, diese Annahme häufig mit Verweis auf weitverbreitete theistische Überzeugungen zu rechtfertigen. In der vordarwinistischen Ära erfreuten sich insbesondere Designargumente großer Beliebtheit. Ihnen allen gemein ist die Idee, ein spirituell höheres Wesen, Gott, habe die Welt, wie wir sie vorfinden, nach seinen Vorstellungen gestaltet. Als Geschöpfe dieses Wesens sind wir samt unseren moralischen Überzeugungen in seinem ursprünglichen Bauplan mit enthalten. Und so haben wir diese Überzeugungen als Ausdruck der von ihm gewünschten moralischen Ordnung zu deuten.<sup>30</sup> Da wir uns auch seines Wohlwollens sicher sein können, ist ein Täuschungsversuch auszuschließen. Letzten Endes haben wir keine guten Gründe, an der Zuverlässigkeit unserer Intuitionen zu zweifeln.

Des Weiteren gehen Intuitionisten davon aus, die richtigen Antworten auf moralische Fragen durch Introspektion erlangen zu können. Dabei konsultieren sie eine innere Stimme, die sie manchmal „Gewissen“ (*conscience*) oder „moralischen Sinn“ (*moral sense*)<sup>31</sup> nennen, die allen Menschen gemein sein soll. Die Annahme, moralische Einsichten auf diese Art und Weise erlangen zu können, macht einen *a priori*-Zugang zu moralischen Fragen recht plausibel. Wenn wir moralische Wahrheiten durch bloßes Innehalten aufspüren können und dieser Prozess verlässlich ist, werden wir auf zusätzliches Wissen über unsere Umwelt verzichten können. Zusätzliches Erfahrungswissen ist nicht weiter relevant, weshalb Intuitionisten guten Gewissens Aprioristen sein dürfen.

Intuitionisten glauben, dass uns einige unserer moralischen Überzeugungen von unseren frühesten Tagen an begleiten, dass diese verlässlich sind und dass moralische Entscheidungen *a*

29 „[A] conviction might be really innate, i.e. prior to individual experience, and yet not be true, since the inherited tendency to accept it may have been originally the result of other causes than its truth.“ CW *Logic* VII: 276.

30 Man findet häufig solche Bemerkungen in den Werken religiöser Philosophen der frühen Neuzeit, wie etwa hier bei Clarke: „It is acting contrary to that understanding, reason and judgement, which God has implanted in their natures on purpose to enable them to discern the difference between good and evil.“ zitiert in Raphael 1969: §232. Schneewind (1977: Kapitel 2 und 3) gibt einen guten Überblick über die Verbindungen theologischen und moralphilosophischen Denkens in der frühen Neuzeit. Snyder (2006: 88-92) beleuchtet diese Verbindung im Werk William Whewells, Mills philosophischer Nemesis, auf den wir später nochmal zu sprechen kommen. Mill selbst macht das selten so explizit, doch scheint er diesen Gedanken im Hintergrund vieler Versuche zu vermuten, den Status Quo zu rechtfertigen: „The consciousness that whatever man does to improve his condition is in so much a censure and a thwarting of the spontaneous order of Nature, has in all ages caused new and unprecedented attempts at improvement to be generally at first under a shade of religious suspicion; as being in any case uncomplimentary, and very probably offensive to the powerful beings [...] supposed to govern the various phenomena of the universe, and of whose will the course of nature was conceived to be the expression. Any attempt to mould natural phenomena to the convenience of mankind might easily appear an interference with the government of those superior beings.“ CW *Nature* X: 381.

31 Mill sieht keinen relevanten Unterschied zwischen Theorien, die auf Intuitionen bauen oder auf einen moralischen Sinn referieren. Deshalb sieht er auch keine Probleme, sie im selben Atemzug zu nennen und zeitgleich zu besprechen: „This is called the theory of the moral sense – or of moral instincts – or of eternal and immutable morality – or of intuitive principles of morality – or by many other names.“ CW *Segdwick* X: 51. Da beide Theorien denselben Fehler begehen, glaubt Mill wohl nicht, dass es sich lohnt, diese voneinander zu trennen.

*priori* durch Konsultierung unserer inneren Stimme getroffen werden sollen. Mills Auffassung nach wird eine solche Position immer ein pluralistisches Regelsystem stützen, welches inhaltlich den derzeitigen moralischen Status Quo widerspiegelt. Fragt man Menschen, was sie für richtig und falsch, gut und schlecht halten, werden sie zunächst auf eine Reihe unterschiedlicher Regeln verweisen, die auch starke kulturelle und zeitgemäße Einflüsse widerspiegeln. Dabei sind es selten die Folgen einer Handlung, die bei den Menschen den Eindruck erwecken, etwas liege moralisch im Argen, sondern die Handlungen selbst.<sup>32</sup> Intuitionisten sind, Mills Auffassung nach, nicht nur Innatisten, sondern auch Aprioristen und Deontologen.

Man vergleiche nun diese Position(en) mit Mills Assoziationismus: Wie bereits erwähnt, gehen Assoziationisten davon aus, der Inhalt unserer (moralischen) Überzeugungen bilde sich im Laufe unseres Lebens. Zu dessen Beginn gleicht unser Bewusstsein – gemäß einem populären Vergleich – in einigen Punkten einem weißen Blatt Papier, welches – in einem bestimmten Rahmen – nach unserem Belieben beschrieben werden kann.<sup>33</sup> Dementsprechend werden wir auch nicht mit einer bestimmten Vorstellung des moralisch Richtigen und Falschen, Guten und Schlechten geboren. Stattdessen werden unsere (ersten) moralischen Überzeugungen das widerspiegeln, was unser Umfeld und insbesondere unsere Erzieher als richtig erachten. Ändert sich unser Umfeld, werden sich mit Sicherheit auch jene Überzeugungen wandeln.<sup>34</sup> Diese Einsicht sollte uns an der Zuverlässigkeit unserer Überzeugungen zweifeln lassen. Uns werden immer die Ideen am plausibelsten erscheinen, mit denen wir am besten vertraut sind und womit wir uns vertraut machen, liegt größtenteils an unserem Umfeld.

Der Assoziationismus diskreditiert einen *a priori*-Zugang zu ethischen Fragen. Ein Verweis auf unsere Intuitionen hält keine neuen Informationen für uns parat. Letzten Endes machen wir nicht mehr, als die Dinge nachzuerzählen, welche uns zuvor beigebracht wurden. Möchten wir die Implikationen des Assoziationismus ernst nehmen, so Mill, werden wir unsere Methode ändern müssen, wie wir uns ethischen Fragen und Problemen angemessen anzunähern haben. Zunächst einmal bleibt uns nichts anderes übrig, als unsere Aufmerksamkeit neu auszurichten. Es ist nutzlos und irreführend, unsere Intuitionen zu konsultieren, wenn diese keinen wirklichen Informationsgehalt haben. Stattdessen sollte unser Hauptaugenmerk darauf liegen, die Ursprünge unserer Überzeugungen und Gefühle mit dem Ziel freizulegen, ihre (fehlende)

---

32 „[T]he customary morality, that which education and opinion have consecrated, is the only one which presents itself to the mind with the feeling of being in itself obligatory; and when a person is asked to believe that this morality derives its obligation from some general principle round which custom has not thrown the same halo, the assertion is to him a paradox; the supposed corollaries seem to have a more binding force than the original theorem; the superstructure seems to stand better without, than with, what is represented as its foundation. He says to himself, I feel that I am bound not to rob or murder, betray or deceive; but why am I bound to promote the general happiness?“ CW *Utilitarianism* X: 227, siehe auch *Sedgwick* X: 64; *Bentham* X: 111. Mill glaubt jedoch, es sei möglich, dass diese innere Stimme irgendwann durch die richtige Erziehung auch das Nützlichkeitsprinzip sanktionieren wird und dies eher unbewusst in einem kleineren Rahmen womöglich bereits tut (siehe CW *Utilitarianism* X: 230).

33 Mill spricht über seine Vorstellung in CW *Logic* VIII: 849-860 und *Footnotes* XXXI: 95-253.

34 „Can immunity from similar error be claimed for the moral feelings? when all experience shows that those feelings are eminently artificial, and the product of culture; that even when reasonable, they are no more spontaneous than the growth of corn and wine (which are quite as natural), and that the most senseless and pernicious feelings can as easily be raised to the utmost intensity by inculcation, as hemlock and thistles could be reared to luxuriant growth by sowing them instead of wheat.“ CW *Whewell* X: 179.

Vertrauenswürdigkeit offenzulegen.<sup>35</sup> Mill glaubt, selbst Intuitionisten werden einen Mehrwert dieses Ansatzes erkennen können:

„The aim, then, which the Association Psychology proposes to itself, is one which both schools of mental philosophy should equally desire to see vigorously prosecuted. It is important, even from the point of view of transcendentalists, that all which can be done by this system for the explanation of the mental phenomena should be brought to light. For, in the first place, all admit that there is much which can be so explained. The law of association, every one allows, is real, and a large number of mental facts are explicable thereby. But further, the sole ground upon which the transcendental mode of speculation in psychology can possibly stand, is the failure of the other. The evidence of the à priori theory must always be negative. There can be no positive proof that oxygen, or any other body, is a simple substance. The sole proof that can be given is, that no one has hitherto succeeded in decomposing it. And nothing can positively prove that any particular one of the constituents of the mind is ultimate. We can only presume it to be such, from the ill success of every attempt to resolve it into simpler elements. If, indeed, the phenomena alleged to be complex manifested themselves chronologically at an earlier period than those from which they are said to be compounded, this would be a complete disproof, at least of that origin.“<sup>36</sup>

In unserem Mill-Kapitel kamen wir kurz darauf zu sprechen, wie er sich einen solchen Prozess in etwa vorstellt. Gegner der utilitaristischen Schule verweisen nicht selten auf die Idee der Gerechtigkeit als ein Beispiel für einen moralischen Standard, der unabhängig von Nützlichkeitsabwägungen existiert. Ihrer Auffassung nach bilden Gerechtigkeitsüberlegungen eine eigene moralische Kategorie, die von utilitaristischen Kalkulationen (weitestgehend) unangetastet bleibt. Wie Mill nachzuweisen versucht, sind jene Überlegungen letzten Endes doch von Nützlichkeitsabwägungen abhängig. Was viele Menschen als ein unabhängiges moralisches Kriterium deuten, entstand zufällig, d.h. nicht zielgerichtet, aus einfacheren mentalen Komponenten im Kontext eines sozialen Miteinanders, welches geprägt war durch Ressourcenknappheit und der ständigen Gefahr, durch Andere ausgeraubt und verletzt zu werden. Obwohl Gerechtigkeitsabwägungen eine gewichtige Rolle in unserem Alltag spielen, sind sie nicht das, was die Gegner des Utilitarismus in ihnen zu erkennen glauben. Ihren Ursprung haben sie in assoziationsistischen Prozessen und ohne Bezugnahme zum Nützlichkeitsprinzip sind sie auch normativ unbrauchbar.<sup>37</sup> Nur empirische Analysen erlauben uns, einen Einblick in die Ursprünge unserer moralischen Urteile zu bekommen. Ein intuitiver Zugang ist hier ausgeschlossen. Das für unsere Untersuchungen notwendige Wissen rund um die mentalen Prozesse, die die Inhalte unserer

35 Siehe Skorupski 2006: 10. Mill geht so weit, zu behaupten, „a true Psychology is the indispensable scientific basis of Morals, of Politics, of the science and art of Education.“ *CW Hamilton IX*: 2.

36 *CW Bain XI*: 349. Siehe auch die folgende Passage: „For the apotheosis of Reason we have substituted that of Instinct; and we call everything instinct which we find in ourselves and for which we cannot trace any rational foundation. This idolatry, infinitely more degrading than the other, and the most pernicious of the false worships of the present day, of all of which it is now the main support, will probably hold its ground until it gives way before a sound psychology, laying bare the real root of much that is bowed down to as the intention of Nature and the ordinance of God.“ *CW Subjection XXI*: 263. In Mills Philosophie spielen solchen Entlarvungs- oder Demaskierungsargumente eine bedeutende Rolle (siehe auch *CW Autobiography I*: 269; *Logic VIII*: 855; *Footnotes XXXI*: 241-242). Man vergleiche Mills Einstellung mit der Sidgwick's, der ihnen eine deutlich geringere Rolle zuspricht (siehe etwa *Methods 7*: 212-213 und für einen Kommentar de Lazari-Radek und Singer 2014: 176-177). Auch wenn sich Sidgwick der Gefahr bewusst ist, Menschen könnten etwa starke Impulse mit genuinen Intuitionen verwechseln, glaubt er dennoch, durch aufmerksames Reflektieren ließen sich die zuverlässigen von den unzuverlässigen Eindrücken trennen (siehe *Methods 7*: 339-341, 383; *EEM*: 25).

37 Siehe seine ausführlichen Diskussionen in *CW Hamilton IX*: 459n-460n und *Utilitarianism X*: 240-259.

moralischen Überzeugungen bilden, ist nur induktiv erschließbar. Darüber hinaus kommt der Induktion in der Konsequenzenabschätzung eine bedeutende Rolle zu. Intuitionen können auch hier keinen wirklichen Beitrag zum Erkenntnisgewinn leisten.

Wenn Intuitionisten den Eindruck bekommen, etwas sei richtig oder falsch, gut oder schlecht, gründet sich dieser letzten Endes in deren Gefühlen. Diese deuten sie als ein Merkmal tieferer Wahrheit oder zumindest als einen Hinweis darauf, auf eine solche Wahrheit gestoßen zu sein. Mill glaubt, dies resultiere in eine Form epistemischer Voreingenommenheit, die (weiteren) Erkenntnissen im Weg steht. Intuitionisten halten diese Eindrücke für verlässlich, doch übersehen sie, dass die Eindringlichkeit solcher Eindrücke von deren sozialen Akzeptanz abhängt. Dabei gilt, je mehr Menschen daran glauben, desto klarer erscheint deren vermeintliche Wahrheit. Fehlt diesen von vornherein jene Unterstützung, haben sie keine wirkliche Chance, ernst genommen zu werden (auch wenn sie sich am Ende des Tages als wahr herausstellen sollte). Intuitionisten gehen davon aus, sie könnten neue Erkenntnisse durch Introspektion gewinnen, doch wiederholen sie dabei nur, was auch immer die Mehrheit ihres Milieus für richtig hält.<sup>38</sup> Dies ist für Mill bereits ausreichend, um die Eindrücke der Intuitionisten als bloße Vorurteile aufzufassen. Es liegt in deren Natur, dem Status Quo unkritisch zu begegnen und eine feindliche Einstellung gegenüber abweichenden Auffassungen einzunehmen.<sup>39</sup>

Die negativen Konsequenzen sind weitreichend, doch werden sie am deutlichsten, wenn man einen Blick darauf wirft, wie sie sich gemeinhin auf institutioneller Ebene niederschlagen. Vertreter der intuitiven Schule sehen in Institutionen eine Weiterführung dessen, was Menschen von Natur aus sind, bzw. wozu sie überhaupt in der Lage sind. Zu Mills Lebzeiten etwa, war die Gesellschaft stark hierarchisch aufgebaut. In den Augen der Intuitionisten war das auch nur plausibel, da dies die Natur der einzelnen Menschen widerspiegeln, die nun mal unterschiedlich stark, intelligent und tugendhaft seien. So deuteten sie etwa die institutionelle Unterordnung der Frau unter dem Mann nicht als einen Fall arbiträrer Diskriminierung. Stattdessen sei dies gerade zu erwarten gewesen, wenn man deren unterschiedliche Fähigkeiten bedenke. In Ehen müssen sich

---

38 „Whoever form a strong enough party, may at any time set up the immediate perceptions of their reason, that is to say, any reigning prejudice, as a truth independent of experience; a truth not only requiring no proof, but to be believed in opposition to all that appears proof to the mere understanding; nay, the more to be believed, because it cannot be put into words and into the logical form of a proposition without a contradiction in terms: for no less authority than this is claimed by some transcendentalists for their *a priori* truths.“ *CW Coleridge X*: 127, siehe auch *Whewell X*: 194; *Religion X*: 404.

39 Da sich solche Überzeugungen unabhängig ihres Wahrheitsgehalts großer Beliebtheit erfreuen, ist es äußerst schwer, sie zu identifizieren. Mill warnt uns, Menschen, die ihnen Glauben schenken, nicht zu harsch zu verurteilen. Dies gilt für unüberlegte moralische als auch ökonomische Überzeugungen: „It often happens that the universal belief of one age of mankind—a belief from which no one was, nor without an extraordinary effort of genius and courage, could at that time be free—becomes to a subsequent age so palpable an absurdity, that the only difficulty then is to imagine how such a thing can ever have appeared credible. It has so happened with the doctrine that money is synonymous with wealth. The conceit seems too preposterous to be thought of as a serious opinion. It looks like one of the crude fancies of childhood, instantly corrected by a word from any grown person. But let no one feel confident that he would have escaped the delusion if he had lived at the time when it prevailed. All the associations engendered by common life, and by the ordinary course of business, concurred in promoting it. So long as those associations were the only medium through which the subject was looked at, what we now think so gross an absurdity seemed a truism. Once questioned, indeed, it was doomed; but no one was likely to think of questioning it whose mind had not become familiar with certain modes of stating and of contemplating economical phenomena, which have only found their way into the general understanding through the influence of Adam Smith and of his expositors.“ *CW Principles II*: 4-5.

Frauen nicht aus dem Grund ihren Ehemännern unterordnen, weil sie Opfer eines fehlerhaften Systems seien, sie könnten sich schlichtweg nicht auf Augenhöhe begegnen, weil die eine Partei der anderen überlegen sei. So wie wir sie vorfinden, zeigen uns die Institutionen zuverlässig die Grenzen auf, was sich jene Individuen gegeben ihrer Fähigkeiten jemals zu sein erhoffen können. Institutionen sind am besten als übergreifende Phänotypen (*extended phenotypes*)<sup>40</sup> der Menschen zu verstehen. Dementsprechend ergibt es wenig Sinn, sich Gedanken darüber zu machen, ob die Institutionen möglicherweise manche Menschen benachteiligen und wie sie umgestaltet werden könnten. Sie sind genau das, was sie optimalerweise sein können.

Mill missfallen insbesondere zwei Dinge an diesen Erklärungen: Sind wir uns erst einmal bewusst, welchen Einfluss unsere Umwelt auf die Gestaltung des Menschen hat, sind solche Aussagen der Intuitionisten, Institutionen markierten die Grenzen, was Menschen von Natur aus sein können, nicht mehr glaubhaft. Ist der Mensch in irgendeiner Weise wandelbar, können Institutionen auch Hindernisse für die Entwicklung der Menschen sein. Anstatt die Grenzen ihrer Natur zu markieren, berauben sie Menschen ihrer Potenziale, indem sie deren Gestaltungsspielraum künstlich verkleinern. Mill verweist gerne auf die Ehe als ein Beispiel für ein solches Hindernis.<sup>41</sup> Institutionen sind mehr Konvention als Natur. Demnach müssen wir auch immer mit der Möglichkeit rechnen, dass wir uns mit einem Systemfehler konfrontiert sehen.<sup>42</sup> Des Weiteren missfällt Mill die Annahme, wir könnten von der (angeblichen) Natürlichkeit eines Objektes Rückschlüsse auf dessen (moralische) Güte ziehen. Mitunter gehen Menschen (unbewusst) davon aus, in der natürlichen Ordnung der Dinge einen moralischen Standard erkennen zu können, nach dem wir unser Verhalten zu richten haben. Tatsächlich ist die Natur uns gegenüber aber moralisch indifferent.<sup>43</sup> Mehr noch: All die Dinge, die wir als lobenswert am Menschen erachten (Weitsicht, Altruismus, ...) sind Eigenschaften, die wir uns entgegen unserer natürlichen Tendenzen aneignen müssen.<sup>44</sup> Was auch immer an unserer derzeitigen Situation gut sein mag, ist das Resultat menschlicher Anstrengungen, der Natur entgegenzuwirken oder sich ihres Einflusses zu entziehen.<sup>45</sup>

40 Im Sinne von Dawkins (1976/2016: 307).

41 Siehe CW *Subjection* XXI: 284-287. Kuenzle und Schefczyk (2009: 196-199) sprechen darüber, was gute Institutionen in Mills Augen so auszeichnet.

42 „In particular, I have long felt that the prevailing tendency to regard all the marked distinctions of human character as innate, and in the main indelible, and to ignore the irresistible proofs that by far the greater part of those differences, whether between individuals, races, or sexes, are such as not only might but naturally would be produced by differences in circumstances, is one of the chief hindrances to the rational treatment of great social questions and one of the greatest stumbling blocks to human improvement.“ CW *Autobiography* I: 270.

43 „Nature impales men, breaks them as if on the wheel, casts them to be devoured by wild beasts, burns them to death, crushes them with stones like the first christian martyr, starves them with hunger, freezes them with cold, poisons them by the quick or slow venom of her exhalations, and has hundreds of other hideous deaths in reserve, such as the ingenious cruelty of a Nabis or a Domitian never surpassed. All this, Nature does with the most supercilious disregard both of mercy and of justice, emptying her shafts upon the best and noblest indifferently with the meanest and worst; upon those who are engaged in the highest and worthiest enterprises, and often as the direct consequence of the noblest acts; and it might almost be imagined as a punishment for them.“ CW *Nature* X: 385.

44 „[I]t remains true that nearly every respectable attribute of humanity is the result not of instinct, but of a victory over instinct; and that there is hardly anything valuable in the natural man except capacities – a whole world of possibilities, all of them dependent upon eminently artificial discipline for being realized.“ CW *Nature* X: 393, 381.

45 „There is no shadow of justice in the general arrangements of Nature; and what imperfect realization it obtains in any human society (a most imperfect realization as yet) is the work of man himself, struggling upwards against immense natural difficulties, into civilization, and making to himself a second nature, far

Dennoch finden solche Institutionen zumeist auch von Menschen Unterstützung, die moralische Vorbehalte ihnen gegenüber haben, wenn sie weiterhin annehmen, Menschen seien unfähig, sich entsprechend zu wandeln. Reformen wären dann im besten Falle ineffektiv, im schlimmsten Falle würden sie große Schäden anrichten. Wenn etwa (bestimmte Typen von) Menschen nicht in der Lage sein sollten, autonome Entscheidungen treffen zu können, wird keine alternative Erziehung oder ein anderes Umfeld dieser Welt daran etwas ändern können. Mills Assoziationismus gibt ihm die Grundlage, genau dies in Zweifel zu ziehen.

§6. [Welche Bedeutung hat der Assoziationismus für die Fortschrittlichkeit der utilitaristischen Tradition?] John Skorupski gehört zu jenen Philosophen, die dem Assoziationismus eine bedeutende Rolle bei der Fortschrittlichkeit des Mill'schen Utilitarismus zuschreiben. Er fasst dessen Wichtigkeit für Mill wie folgt zusammen:

Associationism says that there are no innate differences of psychology between human beings; similarities and differences of individual mental disposition all result from laws of psychological association working of similarities and differences of environment. In his more cautious moments Mill accepted that this was a hypothesis that might turn out to be wrong. But it was a hypothesis that mattered to him greatly. It removed the notion that differences of character and intelligence across individuals, races or nations are fixed and indelible; it gave him a basis for the belief that human nature is historically changable and – in favourable social conditions – progressive. It thus provided the bridge between what Mill knew to be possible in the actual state of human society and character, and what he thought might be achieved if only we could trigger a virtuous spiral of interactions between improving states of society and improving states of character. It allowed him, in other words, to combine horse sense about the present with conditional utopianism about the future.<sup>46</sup>

Abhängig davon, ob und in welchem Maße menschliches Verhalten verändert werden kann, variiert auch die Zahl möglicher sozialer Arrangements, die als mögliche Optionen an Glaubwürdigkeit gewinnen oder verlieren. Mill selbst glaubt, die menschliche Natur sei nichts Statisches, sondern wandel- und formbar. Zwar mag es Einschränkungen geben, was in welchem zeitlichen Rahmen erreicht werden kann,<sup>47</sup> doch erlaubt uns eine passende Erziehung, Menschen auf eine Vielzahl unterschiedlicher Formen gemeinsamen Zusammenlebens einzustellen, ob es sich nun um eine wettbewerbsorientierte Marktwirtschaft handeln mag, in der Individuen miteinander um (eine begrenzte Anzahl an) Ressourcen konkurrieren und darauf setzt, dass diese egoistisch denken oder

---

better and more unselfish than he was created with.“ CW *Theism* X: 459.

46 Skorupski 2006: 76, siehe auch 1989: 22-23, 264. Halévy (1929: 20) macht einen ganz ähnlichen Punkt. In seiner Darstellung der Geschichte der *Philosophical Radicals* bringt er ebenfalls die Fortschrittlichkeit der utilitaristischen Denker mit dem Assoziationismus in Verbindung. Dessen Vertreter gehen gemeinhin davon aus, die menschliche Natur sei „endowed with an unlimited power to change or to reform mankind.“ Er hält aber auch noch eine weitere Erklärung bereit, auf die wir in einer späteren Fußnote zu sprechen kommen. Auch Leslie Stephen (1900b: 124) behauptet, die Fortschrittlichkeit des Utilitarismus begründe sich in der Überzeugung seiner Anhänger der „indefinite modifiability of human nature by external circumstances.“ Auch er bemüht noch eine andere Erklärung, auf die später eingegangen wird.

47 „The education of human beings is one of the most difficult of all arts [...]. [I]mprovements in general education are necessarily very gradual, because the future generation is educated by the present, and the imperfections of the teachers set an invincible limit to the degree in which they can train their pupils to be better than themselves.“ CW *Socialism* V: 740, siehe auch seine Bemerkungen in CW *Autobiography* I: 239-241; *Religion* X: 409 und *Liberty* XVIII: 282.

um sozialistische Arrangements, in denen Menschen in gegenseitiger Rücksichtnahme miteinander kooperieren. Im Gegensatz zu Ansätzen, die die menschliche Natur als etwas Statisches begreifen, bieten uns assoziationalistische Ansätze die Möglichkeit, die Welt durch Änderungen am Menschen nachhaltig verändern zu können. Schlussendlich stehen Assoziationalisten dadurch mehr Optionen offen, die Zukunft gemäß unseren Vorstellungen zu gestalten.<sup>48</sup>

Auch Robson scheint etwas Ähnliches behaupten zu wollen, auch wenn er die Betonung anders setzt:

What has been said will make it apparent that Mill's ethic has a concept of development at its core. He is not, as Bentham is, concerned to describe and prescribe a set of rules for society as it exists, because society is progressive, and with its progress come alterations in ends and, therefore, in means. Only someone of strong ironic habit could suggest that man, imperfect as he now is, should make rules for the conduct of man as he is to become. One of Mill's strongest reasons for adhering to utility, indeed, is its amenability to social and individual progress. Not only does his doctrine provide for social improvement through accretive development, but also as the individual is the prime mover in social change, it provides for individual development in life and throughout time. Each generation does not start afresh on the same old problems in morality, but moves onward from the position gained by its forefathers: morality is progressive.<sup>49</sup>

Zwei Punkte scheinen hier besonders wichtig: Robson weist, wie auch Skorupski, auf Mills Gedanken hin, Menschen (und in der Konsequenz auch Gesellschaften) seien wandelbar. Ein Wandel der menschlichen Eigenschaften geht mit einem Wandel dessen einher, was das gute Leben für uns Menschen ausmacht. So besteht von unserer Seite Bedarf an neuen moralischen Regeln, welche den neuen Umständen gerecht werden können und uns die richtigen Anweisungen geben. Der Utilitarismus, so Robson, bietet uns einen Standard, anhand dessen wir jene Regeln bewerten können. Dieser Punkt wird durch einen Vorwurf ergänzt, der sich an andere Utilitaristen richtet. Der beim Namen genannte Bentham – wohl aber auch andere Radikale, wie etwa John Stuart Mills Vater, James Mill – sollen die Wandelbarkeit des Menschen ignoriert haben.<sup>50</sup> Ihrer fehlerhaften Vorstellung nach ist die menschliche Natur statisch, wobei sie die aktuellen und lokalen charakterlichen Eigenheiten mancher Menschen – oder etwas genauer: der Engländer – verallgemeinern und als Wesensmerkmale aller begreifen.<sup>51</sup> Darauf aufbauend, begingen sie noch den zusätzlichen Fehler, dauerhafte Institutionen auf dieses unsteife Fundament errichten zu wollen.<sup>52</sup> Auch wenn eine bestimmte Institution nützlich für die englische Bevölkerung im Jahre 1830 sein mag, lassen sich diese Eindrücke nicht einfach so auf andere Bevölkerungen zu anderen

---

48 Wenn Menschen sich wandeln, wird es immer auch den Bedarf geben, das gemeinsame Zusammenleben umzugestalten. (Evtl. haben Harriet Taylor und John Stuart Mill das im Sinn, wenn sie Menschen als „progressive beings“ bezeichnen. „Progressive“ wäre in diesem Kontext gleichbedeutend mit „wandelbar“ (siehe *CW Liberty* XVIII: 224).)

49 Robson 1968: 140.

50 Siehe *CW Remarks* X: 6, 9-10, 12-17; *Bentham* X: 94-100.

51 „The principal error of narrowness with which they [the Radicals] are frequently chargeable, is that of regarding, not any economical doctrine, but their present experience of mankind, as of universal validity; mistaking temporary or local phases of human character for human nature itself; [...] deeming it impossible, in spite of the strongest evidence, that the earth can produce human beings of a different type from that which is familiar to them in their own age, or even, perhaps, in their own country.“ *CW Comte* X: 306.

52 „To all of them, perhaps, it may be objected, that they attempt to construct a permanent fabric out of transitory materials.“ *CW Martineau* IV: 225.

Zeiten übertragen.<sup>53</sup> Dadurch, dass sie die Wandelbarkeit des Menschen übersahen oder gar leugneten, konnten sie eine Vielzahl möglicher Reformen nicht im Blick haben, die uns dabei hätten helfen können, das Glück insgesamt zu fördern. Folgerichtig lag deren Konzentration (so gut wie) ausschließlich auf institutionellen Reformen.<sup>54</sup>

(Es ist interessant, kurz darüber nachzudenken, ob dieser Vorwurf gerechtfertigt ist, da er einen bedeutungsvollen Meinungsunterschied innerhalb der utilitaristischen Tradition markieren würde. Zunächst einmal sollten wir festhalten, dass der Vorwurf nicht der ist, die *Philosophical Radicals* seien konservativ. Das waren sie beileibe nicht.<sup>55</sup> Auch kann der Vorwurf nicht lauten, sie hätten wie die Intuitionisten den Assoziationismus zurückgewiesen. Der Vorwurf muss vielmehr der sein, dass sie eine Position vertraten, die mit ihren assoziationalistischen Überzeugungen (wenn überhaupt) nur schwer vereinbart werden kann. Denn auf den ersten Blick scheint etwas am Vorwurf dran zu sein, dass sie die menschliche Natur als etwas Rigidies betrachteten, etwas, was sich nur schwer formen lässt. Was sollen wir nun aus dem Vorwurf machen? Waren sich womöglich die *Radicals* der Implikationen ihrer eigenen Theorie nicht bewusst oder liegt etwa der Fehler bei Mill?

Wir haben hier nicht den Raum, um die Frage ausgiebig zu diskutieren. Meine Vermutung jedoch ist, dass sich der Streit weniger um die möglichen Implikationen des Assoziationismus dreht als vielmehr um einen anderen Streitpunkt, nämlich, um den der Richtigkeit des psychologischen Egoismus und Hedonismus. Gemäß dem psychologischen Egoismus handeln Menschen letztendlich nur aus dem Wunsch heraus, ihr eigenes Wohl zu fördern und gemäß dem psychologischen Hedonismus begreifen die Menschen dieses Wohl als Lust. Die *Philosophical Radicals* waren sowohl psychologische Egoisten als auch Hedonisten.<sup>56</sup> Ihrer Vorstellung nach ist es ausgeschlossen, dass Menschen nach etwas Anderem streben als ihrer eigenen Lust. Mill widerspricht der Standardauffassung der *Radicals* und weist sowohl den psychologischen Egoismus<sup>57</sup> als auch den psychologischen Hedonismus zurück.<sup>58</sup> Zwar glaubten die *Radicals* als Assoziationisten daran, der Inhalt unserer Überzeugungen erlaube große Variationen, dennoch verteidigten sie zur gleichen Zeit die Annahme, unsere Motivation tue das nicht. Mill hingegen ging davon aus, auch die Motivation der Menschen lasse sich verändern, sodass sie nicht notwendigerweise danach strebten, ihr eigenes Wohl zu steigern. Es ergibt Sinn, davon auszugehen, dass Mills Theorie durch die Zurückweisung der beiden Thesen noch variabler wird und so noch

53 „I believe the natural and necessary differences among mankind to be so great, that any practical view of human life, which does not take them into the account, must, unless it stop short in generalities, contain at least as much error as truth; and that any system of mental culture, recommended by such imperfect theory in proportion as it is fitted to natures of one class, will be entirely unfitted for all others.“ CW *Observations on Mr. Mill* I: 591.

54 Siehe Schofield 2014: 358-361; Niesen 2017: 85-90. Wenn Robson im eben zitierten Textabschnitt davon spricht, dass die Moral progressiv ist, hat er in diesem Kontext wohl „progressiv“ im Sinne von „wandelbar“ im Blick.

55 Mill selbst scheint ihnen sogar gelegentlich eher den gegenteiligen Vorwurf machen zu wollen (siehe CW *Coleridge* X: 120).

56 Siehe Schofield 2014: 349-351.

57 „Through all departments of human affairs, regard for the sentiments of our fellow-creatures is in one shape or other, in nearly all characters, the pervading motive.“ CW *Religion* X: 411. An einer Stelle nimmt er Bentham vor diesem Vorwurf in Schutz (siehe CW *Remarks* X: 13-14).

58 „When the will is said to be determined by motives, a motive does not mean always, or solely, the anticipation of a pleasure or of a pain.“ CW *Logic* VIII: 842; *Utilitarianism* X: 235-236.

mehr Gestaltungsräume eröffnet. Progressivität schiene hier durch Variabilität gewährleistet zu werden.)

In seiner dreibändigen Studie zum Leben und zur Philosophie der prominentesten englischen Utilitaristen (Jeremy Bentham, James Mill und John Stuart Mill) mutmaßt Leslie Stephen ebenfalls etwas ganz Ähnliches. Er führt die progressiven Einstellungen der Utilitaristen – die ihm nicht immer gefallen – auf deren assoziationalistische Psychologie zurück. Interessanterweise betont er selbst wiederum einen anderen Punkt als Skorupski und Robson. Intuitionisten, so Stephen,

attempt to transcend the limits of human intelligence, and so to wander into the regions of mysticism; to seek knowledge by spinning logical structures which, having no base in fact, ended in mere scholastic logomachy; or to override experience by claiming absolute authority for theories which dispense with further proof for the simple reason that no proof of them can be given. To limit speculation and to make it fruitful by forcing it from the first to deal with facts; to trace all its evidence to experience or the observation of facts; and to insist upon its verification by comparison with facts, is the main and surely the legitimate purpose of the Utilitarians as of all their philosophical congeners.<sup>59</sup>

Wie im vorherigen Paragraphen ausgeführt wurde, verurteilt der Assoziationismus unsere Intuitionen als unzuverlässig. Uns auf unsere inneren Eindrücke zu verlassen, bringt uns nicht weit und die einzige verlässliche Alternative, die uns bleibt, ist die, mehr über unsere Umwelt in Erfahrung zu bringen. Der intuitionistische Versuch, sich auf innere Eindrücke zu verlassen, läuft einzig und allein darauf hinaus, populäre Meinungen zu wiederholen. Ihre Vorgehensweise macht es unmöglich, dass sie jemals zu Konklusionen gelangen werden, die dem gesellschaftlichen Konsens entgegenlaufen. Intuitionisten kommen nicht wirklich von der Stelle und sind Gefangene ihres eigenen Überzeugungssystems.<sup>60</sup> Assoziationisten hingegen sind sich darüber im Klaren, dass Wissen Erfahrungswissen ist und neues Wissen nur durch das Sammeln neuer Erfahrungen erlangt werden kann. Dies ist aber nur dann möglich, wenn man bereit ist, die eigene Gedankenwelt zu verlassen und seine Erfahrungen zu erweitern.

Zu guter Letzt muss hier auch noch John Stuart Mill selbst genannt werden, da er selbst die Bedeutung des Assoziationismus für eine progressive Agenda betont. So schreibt er etwa in seiner Autobiographie, er selbst sehe sein Werk *A System of Logic*

[T]he difference between these two schools of philosophy, that of Intuition, and that of Experience and Association, is not a mere matter of abstract speculation; it is full of practical consequences, and lies at the foundation of all the greatest differences of practical opinion in an age of progress.<sup>61</sup>

59 Stephen 1900c: 78-79. Stephen (1900a: 290-291, 294-295; 1900b: 124; 1900c: 81, 87-88) nimmt in seinen Studien auch Jeremy Bentham und James Mill näher in den Blick. In allen Fällen bleibt das progressive Element das gleiche.

60 In Mills Worten: „There never was such an instrument devised for consecrating all deep seated prejudices.“ *CW Autobiography* I: 233.

61 *CW Autobiography* I: 269. In einem Brief an einen guten Freund, in dem er über seine Motivation spricht, die *System of Logic* zu verfassen, beschreibt er die Schule der Intuition als größtes Hindernis für die Verbesserung der Gesellschaft: „as a necessary means towards placing metaphysical & moral science on a basis of analysed experience, in opposition to the theory of innate principles, so unfortunately patronized by the philosophers of your [Gomperz'] country, & which through their influence has become the prevailing philosophy throughout Europe. I consider that school of philosophy [the school of

Ist Mills Selbsteinschätzung korrekt? Inwieweit dürfen wir den Assoziationismus für die Fortschrittlichkeit der utilitaristischen Tradition verantwortlich machen? Ein direkter Vergleich mit Sidgwick scheint zunächst den Verdacht zu erhärten, dass ihm eine bedeutende Rolle zukommt. Sidgwick weist den Assoziationismus zurück oder ist zumindest sehr skeptisch, was seine Adäquatheit betrifft.<sup>62</sup> Im Gegensatz zu Mill spielt er auch keinerlei bedeutende Rolle in Sidgwicks Argumenten. Wohingegen Mill viele seiner Reformvorhaben auf assoziationalistische Grundannahmen stützt, haben diese bei Sidgwick keine Funktion. Zu guter Letzt ist er auch der konservativere der beiden. Verallgemeinernd für die gesamte utilitaristische Tradition könnten wir so etwas sagen, wie, dass konservativere Utilitaristen demnach in der Regel jene sind, die die assoziationalistische Psychologie zurückweisen, wohingegen die Radikalen jene Doktrin verteidigen.

Auch wenn hier alles auf den ersten Blick zu passen scheint und wir auf diese Weise evtl. einige Unterschiede zwischen ihnen erklären können, gibt es ein entscheidendes Problem mit dieser Erklärung, mit dem wir uns konfrontiert sehen, sobald wir unseren Fokus von Mill und Sidgwick abwenden und die gesamte utilitaristische Tradition in den Blick nehmen. In deren Geschichte finden sich noch andere Philosophen, die ebenfalls viele der zentralen Gesprächspunkte der assoziationalistischen Tradition ablehnten, aber dennoch deutlich progressivere Einstellungen hatten als Sidgwick. Peter Singer, der ebenfalls in dieser Arbeit einen Platz hat, ist hier das wohl prominenteste Beispiel. Er ist deutlich näher an Mills Radikalismus als an Sidgwicks Konservatismus<sup>63</sup> und er hat beispielsweise keinerlei Sympathien für eine assoziationalistische Psychologie. Um die Sache noch komplizierter zu machen, können wir noch darauf hinweisen, dass sein Menschenbild deutlich pessimistischer ist als Sidgwicks.<sup>64</sup> Es ist wahrscheinlich nicht allzu abwegig, davon auszugehen, dass einige der zentralen Gesprächspunkte der assoziationalistischen Tradition nochmals einen Unterschied zum Radikalismus eines Ansatzes machen können, so wie etwa Mills Zurückweisung des psychologischen Egoismus seinen Ansatz noch etwas radikaler

---

intuitionists] as the greatest speculative hindrance to the regeneration so urgently required, of man and society; which can never be effected under the influence of a philosophy which makes opinions their own proof, and feelings their own justification.“ CW *Letter to Gompertz* XIV: 239, siehe auch CW *Early Draft* I: 232-234; *Autobiography* I: 268-270; *Principles* III: 765; *Subjection* XXI: 277. Bain (1882: 79) bestätigt diese Einschätzung seines Freundes Mill: „[O]n this doctrine rested his chief hope in the future.“ John Stuart Mill unterstreicht auch die Wichtigkeit dieser Doktrin für die Philosophie seines Vaters: „In psychology, his fundamental doctrine was the formation of all human character by circumstances, through the universal Principle of Association, and the consequent unlimited possibility of improving the moral and intellectual condition of mankind by education. Of all his doctrines none was more important than this, or needs more to be insisted on: unfortunately there is none which is more contradictory to the prevailing tendencies of speculation, both in his time and since.“ CW *Autobiography* I: 109-111.

62 Siehe *Methods* 7: 53-54, 462-463.

63 Siehe etwa Singer 1981/2011; 1999a; 2005.

64 Siehe exemplarisch: „We cannot expect that this higher moral consciousness will become universal. There will always be people who don't care for anyone or anything, not even for themselves. There will be others more numerous and more calculating, who earn a living by taking advantage of others, especially the poor and the powerless. We cannot afford to wait for some coming glorious day when everyone will live in loving peace and harmony with each other. Human nature is not like that at present, and there is no sign of it changing sufficiently in the foreseeable future. Since reasoning alone proved incapable of fully resolving the clash between self-interest and ethics, it is unlikely that rational argument will persuade every rational person to act ethically. Even if reason had been able to take us further, we would still have had to face the reality of a world in which many people are very far from acting on the basis of reasoning of any kind, even crudely self-interested reasoning. So for a long time to come, the world is going to remain a tough place in which to live.“ Singer 1995: 234.

macht und zur Erklärung einiger Unterschiede zwischen ihm und seinen Vorgängern herangezogen werden könnte. Evtl. nahm Sidgwick bei dem ein oder anderen Thema aufgrund seiner Zurückweisung des Assoziationismus eine konservativere Haltung ein. Es ist jedoch schwer, mit dem Finger auf ein bestimmtes Thema zu weisen. Wir werden noch auf andere Erklärungen zu sprechen kommen, die geeigneter scheinen.

§7. [*Machen (a)theistische Überzeugungen einen Unterschied bezüglich der Fortschrittlichkeit aus?*] Albee erwägt und verwirft die Erklärung, die Unterschiede bezüglich der Radikalität verschiedener Vertreter der utilitaristischen Tradition ließen sich auf (a)theistische Überzeugungen seiner Anhänger zurückführen, da sowohl gläubige als auch nicht-gläubige Utilitaristen konservative Einstellungen verteidigten.<sup>65</sup> Jedoch hat diese Erklärung zumindest eine gewisse Anfangsplausibilität, denn Albee versäumt es, herauszustellen, dass man in der Geschichte der Doktrin vergeblich nach gläubigen Utilitaristen sucht, die eine ähnliche Radikalität wie ihre nicht-gläubigen Kollegen aufwiesen. Wie im ersten Paragraphen kurz erwähnt, lässt sich die utilitaristische Tradition grob in zwei Traditionslinien einteilen: eine religiöse und eine säkulare.<sup>66</sup> Historisch betrachtet, bilden die religiösen Vertreter, beginnend mit Cumberland,<sup>67</sup> die ältere Traditionslinie, die erst im Laufe des 18. Jahrhunderts ihre traditionsinterne Vormachtstellung an die säkularen Vertreter verloren haben. Einen stark ausgeprägten Reformismus, wie wir ihn in der säkularen Tradition finden, ist in der religiösen Tradition nicht anzutreffen. Wie in einem anderen Zusammenhang bereits erwähnt,<sup>68</sup> glaubt Sidgwick selbst, die reformatorische Phase des Utilitarismus habe erst mit Bentham begonnen, einem bekennenden Atheisten, wohingegen sein Zeitgenosse Paley, ein bekennender Theist, die Doktrin noch konservativ auslegte. Die Idee dieses Erklärungsversuches wäre wohl die, dass theistische Überzeugungen die utilitaristischen Folgenabschätzungen beeinflusst haben, indem sie etwa weniger radikale Optionen plausibler erscheinen ließen, den Vertretern eine klare Sicht auf die Dinge versperrten oder sie davon abhielten, überhaupt erst gewissenhafte Folgenabschätzungen durchführen zu können.<sup>69</sup>

Wie bereits erwähnt, hält Albee diese Erklärung für nicht besonders plausibel. Mill und Sidgwick dagegen deuten an, ihr etwas abgewinnen zu können, zumindest dann, wenn wir mit ihr den Konservativismus Paleys erklären möchten. Auch wenn sie es nicht explizit sagen, scheinen die beiden Paleys konservative Grundhaltung zumindest teilweise auf seine religiösen Auffassungen zurückzuführen. Nachdem etwa Mill Paleys Gottesgläubigkeit ausführlich diskutiert, bezichtigt er

---

65 Siehe Albee 1901: 191-192, 202.

66 Siehe Crimmins 1998 für eine übersichtliche Darstellung der frühen utilitaristischen Geschichte.

67 Cumberland wird gemeinhin als erster wirklicher Vertreter des Nützlichkeitsprinzips angesehen (siehe Albee 1901: 14; Crisp 2019: 42; Sidgwick *Methods* 7: 423 und *Outlines*: 174).

68 Siehe §4.

69 Vielleicht darf man an den folgenden Fall denken: Christen scheinen sich einem moralischen Anthroozentrismus zu verpflichten. In der säkularen utilitaristischen Tradition wird dagegen ein moralischer Pathozentrismus vertreten. Möchte man als christlicher Utilitarist am moralischen Anthroozentrismus festhalten, wird man viele radikale Schlussfolgerungen der säkularen Tradition bezüglich unseres Umgangs mit Tieren zurückweisen müssen. Singer (1975/2009: 189-212) versucht einen Überblick über den negativen Einfluss zu geben, den das Christentum auf das Mensch-Tier-Verhältnis hat(te).

ihn, lediglich ein Apologet des Status Quo gewesen zu sein. Zu keinem Zeitpunkt habe er das Ziel verfolgt, ernsthaft moralische Auffassungen zu hinterfragen. Stattdessen war er bloß darum bemüht, vorherrschende Meinungen mit dem Utilitarismus argumentativ zu stützen, für die es keine (starken) textlichen Grundlagen in den heiligen Schriften gibt. Dem Nützlichkeitsprinzip bediente er sich allein deshalb, weil es ihm für seine Ziele dienlich erschien.<sup>70</sup> Sidgwicks Kritik geht in eine ähnliche Richtung, auch wenn er auf Mills vorwurfsvollen Ton verzichtet. Paleys Absichten waren, seiner Auffassung nach, rein konservativ.<sup>71</sup> Anders als Mill verweist er zusätzlich noch auf Paleys Vorliebe, ab und an auch auf andere, nicht-utilitaristische Argumente zurückzugreifen, um vorherrschende Meinungen zu stützen. So bedient er sich u.a. an Design-Argumenten, wenn er etwa behauptet, die Anzahl von Frauen und Männern sei identisch, da Gott lediglich monogame Beziehungen gutheiße.<sup>72</sup>

Ist diese Erklärung auch dafür geeignet, die Unterschiede zwischen Mill und Sidgwick begrifflich zu machen? Es ist wohl fair, Mill einen Atheisten zu nennen.<sup>73</sup> Sidgwicks Einstellung zur Religion ist schwieriger auf den Punkt zu bringen, doch qualifiziert er sich wohl als ein Theist.<sup>74</sup> Haben Sidgwicks theistische Überzeugungen seine utilitaristischen Kalkulationen beeinflusst, indem sie sie konservativer machten oder haben sie ihm gar eine klare Sicht auf die Lage der Welt versperrt? Es ist schwer, Belege für diese Interpretation zu finden. Ganz im Gegenteil: Tatsächlich gibt Sidgwick immer sein Bestes, seine religiösen Auffassungen aus seinen moralphilosophischen Überlegungen herauszuhalten.<sup>75</sup> Das prominenteste und aussagekräftigste Beispiel ist wohl das folgende: In den *Methods* verzichtet er auf eine theistische Lösung des Dualismus der praktischen

---

70 „One sees throughout that he as a particular set of conclusions to come to, and will not, perhaps cannot, allow himself to let in any premises which would interfere with them. His book is one of a class which has since become very numerous, and is likely to become still more so – an apology for commonplace. Not to lay a solid foundation, and erect an edifice over it suited to the professed ends, but to construct pillars, and insert them under the existing structure, was Paley’s object. [...] When an author starts with such an object, it is of little consequence what premises he sets out from. In adopting the principle of utility, Paley, there is no doubt, followed the convictions of his intellect; but if he had started from any other principle, we has as little doubt that he would have arrived at the very same conclusions.“ CW *Sedgwick* X: 54-55, siehe auch CW *Whewell* X: 173.

71 Siehe *Outlines*: 239.

72 Siehe *Outlines*: 239. Die Stelle, auf die Sidgwick verweist, ist vermutlich Paley 2002: 182. Erwähnenswert ist vielleicht noch, dass sowohl Mill als auch Sidgwick Paleys Utilitarismus auf der Ebene von Methoden verorten. Auf der Prinzipienebene, so die beiden, war Paley evidenterweise ein Egoist (siehe CW *Sedgwick* X: 52-53; *Methods* 7: 121).

73 So sagt er etwa: „I am thus one of the very few examples, in this country, of one who has, not thrown off religious belief, but never had it: I grew up in a negative state with regard to it. I looked upon the modern exactly as I did upon the ancient religion, as something which in no way concerned me.“ CW *Autobiography* I: 45. Mills Biographien hingegen neigen zur Ansicht, Mill dürfe durchaus eine gewisse Religiosität unterstellt werden (siehe Packe 1954: 442-444; Capaldi 2004: 346-350; Reeves 2007: 471-477; Larson 2018). Mir scheint vieles, was sie über Mills angebliche Religiosität schreiben, entweder missverständlich oder falsch. Ich kann hier im Rahmen dieser Arbeit aber nicht meine Gründe für diese Auffassung darlegen.

74 Blanshard (1974: 357-362) spricht über Sidgwicks ambivalentes Verhältnis zum christlichen Glauben. Ein Schüler Sidgwicks, der Ökonom Keynes, beschrieb jenes Verhältnis wie folgt: „He never did anything but wonder whether Christianity was true and prove it wasn’t and hope that is was.“ Zitiert in Schultz 2004: 4. Ein religiöses Selbstportrait Sidgwicks findet sich in *Memoir*: 347-348. Schneewind (1977: 374-379) spricht über Sidgwicks religiöse Überzeugungen vor dem Hintergrund seiner Philosophie.

75 Siehe etwa *Methods* 7: 162-163, auch 170. An einer Stelle spricht er davon, er sei stets darum bemüht, kontroverse metaphysische Themen nicht anzusprechen (siehe *Methods* 7: 218), zu denen auch religiöse Streitpunkte gehören (siehe etwa Schultz 2004: 155).

Vernunft, da mögliche Intuitionen bezüglich der Existenz Gottes keine oder zumindest keine vergleichbare Geltung haben, wie die von ihm beschriebenen ethischen Intuitionen, auf denen der Konflikt zwischen Egoismus und Utilitarismus beruht.<sup>76</sup> Sidgwick ist eher dazu bereit, den Dualismus mit all seinen deprimierenden Konsequenzen (vorerst) in Kauf zu nehmen, als einem theistischen Lösungsvorschlag seine Zustimmung zu geben.<sup>77</sup>

Auch wenn wir manche Konflikte innerhalb der utilitaristischen Tradition auf (a)theistische Kontroversen zurückführen können, ist es nicht plausibel, mit ihnen die Unterschiede zwischen Mill und Sidgwick zu erklären.

§8. [Mill über die Alltagsmoral] Zurzeit sind wir noch dabei, in Erfahrung zu bringen, ob die Unterschiede zwischen Sidgwick und Mill auf die Verwendung unterschiedlicher Datensätze zurückgeführt werden können. Von Interesse sollte hier besonders deren Verhältnis zur Alltagsmoral (*common sense morality*) sein. Nicht selten lässt sich an diesem mit relativ großer Sicherheit erkennen, ob ein Utilitarist eher ins konservativere oder progressivere Lager tendiert. Konservative sind eher dazu geneigt, ein harmonisches Bild zwischen Utilitarismus und Alltagsmoral zu zeichnen, wohingegen Progressive das Verhältnis deutlich kniffliger beurteilen. Die Streitigkeiten innerhalb der utilitaristischen Tradition, wie man sich zur Alltagsmoral verhalten solle, bzw., was man von ihr zu halten habe, kann uns als eine Art Vergrößerungsglas für unsere Diskussion dienen. Mill und Sidgwick schätzen den Wert und Nutzen der Alltagsmoral (für den Utilitarismus) unterschiedlich ein, wobei wir erwartungsgemäß beim konservativeren Sidgwick eine deutlich positivere Einstellung erkennen können. Sidgwicks Verhältnis zur Alltagsmoral wurde bereits in einem früheren Kapitel dargestellt. Für die folgende Diskussion ist es hilfreich, auch John Stuart Mills Meinung über sie zu erfahren. Mills Meinung ist deutlich kritischer als die Sidgwicks. Seine Kritikpunkte kommen insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen Whewell und Sedgwick deutlich zum Vorschein. So glaubt Mill etwa, Philosophen wie Sedgwick sähen in der derzeitigen Ordnung der Dinge eine moralische Norm, die wir respektieren und bewahren müssten.<sup>78</sup> Sein etwas persönlicherer Angriff auf Whewell schlägt in dieselbe Kerbe:

A writer who has gone beyond all his predecessors in the manufacture of necessary truths, that is, of propositions which according to him, may be known to be true independently of proof; who ascribes this self-evidence to the larger generalities of all sciences (however little obvious at first) as soon as they have become familiar – was still more certain to regard all moral propositions familiar to him from his early years as self-evident truths. His *Elements of Morality* could be nothing better than a classification and systematizing of the opinions which he found prevailing among those who had been educated according to the approved methods of his own country; or, let us rather say, an

---

<sup>76</sup> Siehe für seine Diskussion *Methods* 7: 504-508.

<sup>77</sup> Er geht mitunter so weit, manche dieser Lösungsversuche – wie etwa den Vorschlag Kants – als „philosophische Verzweiflungstaten“ zu bezeichnen (siehe *Methods* 7: 507n3).

<sup>78</sup> „[U]pon the truth or falseness of the doctrine of a moral sense, it depends whether morality is a fixed or a progressive body of doctrine. If it be true that man has a sense given him to determine what is right and wrong, it follows that his moral judgments and feelings cannot be susceptible of any improvement; such as they are they ought to remain.“ *CW Sedgwick* X: 73-74.

apparatus for converting those prevailing opinions, on matters of morality, into reasons for themselves.<sup>79</sup>

In Mills Augen ist Whewells Ansatz gleich in zweierlei Hinsicht konservativ: (1) Whewell nähert sich ethischen Fragestellungen durch den derzeitigen moralischen Kodex seiner Gesellschaft an. Auf diese Weise spricht er den verbreiteten moralischen Überzeugungen eine Anfangsplausibilität zu.<sup>80</sup> (2) Seine Methode ist, so Mill, darauf ausgelegt, keinen Meinungen Gehör zu schenken, die nicht den Eindruck der Selbst-Evidenz wecken. Nur diejenigen Auffassungen, die uns von Anfang an als richtig erscheinen, sind Kandidaten für moralische Wahrheiten. Dieser Vorstellung nach sind die derzeitigen moralischen Überzeugungen nicht nur der Ausgangspunkt für ethische Reflexion, sondern sie setzen auch ihren Standard und markieren ihre Grenzen. So wird, wie Mill glaubt, in der Konsequenz mit jener Vorgehensweise ausgeschlossen, dass substanzielle Änderungen an der herrschenden Norm vorgenommen werden können. Der praktische Konservatismus dieses Ansatzes wird gemeinsam von Harriet Taylor und John Stuart Mill wie folgt auf den Punkt gebracht:

[E]very period in this gradual progress, the prevailing morality of the time (with or without the exception of a few individuals superior to their age) invariably consecrated all existing facts. It assumed every existing unjust power or privilege as right and proper, contenting itself with inculcating a mild and forbearing exercise of them: by which inculcating and uncomplaining submission to the power itself. Morality recommended kind treatment of slaves by their masters, and just rule by despots over their subjects, but it never justified or tolerated either slaves or subjects in throwing off the yoke, and wherever they have done so it has been by a plain violation of the then established morality. It is needless to point out how exactly the parallel holds in the case of women and men.<sup>81</sup>

---

79 CW *Whewell* X: 168-169.

80 Mill hält sehr wenig von dieser Idee. In einem frühen Artikel schreibt er etwa: „It is easy to say that the truth of certain propositions is obvious to common sense. It may be so: but how am I assured that the conclusions of common sense are confirmed by accurate knowledge? Judging by common sense is merely another phrase for judging by first appearances; and everyone who has mixed among mankind with any capacity of observing them, knows that the men who place implicit faith in their own common sense are, without any exception, the most wrong-headed and impracticable persons with whom he has ever had to deal.“ CW *Spirit* [2] XXII: 243. Die Abneigung zwischen ihm und dem, was gemeinhin gesunder Menschenverstand (*common sense*) genannt wird, ist in gewisser Hinsicht gegenseitig. Das folgende Zitat ist eine Beschreibung Reeves (2007: 410) einer zeitgenössischen Karikatur Mills, die dessen Radikalismus auf den Arm nehmen möchte: „A topical cartoon told the story of Mill’s defeat [in the parliamentary election of 1868]. [W. H.] Smith [Mill’s conservative opponent in the election] is pictured putting a torch to ‘The Westminster Guy’ – Mill – who is holding two small monkeys: Odger, who represents ‘ruffianism’, and Bradlaugh who stands for ‘atheism’. Going up in flames with Mill are his ‘radicalism’, ‘female suffrage’, as well as ‘crotchets’, ‘whims’, and ‘dreams’. The torch bears the title ‘Common Sense’.“

81 CW *Papers* XXI: 387. Konservative, so Mill, begehen immer wieder den Fehler, die aktuellen Umstände als Standards zu deuten, wie die Dinge aussehen müssen oder auszusehen haben. Ihre *Common-Sense* Maximen beruhen dabei lediglich auf plumpen Verallgemeinerungen dessen, was sie unmittelbar wahrzunehmen glauben. Sie erheben bloße empirische Gesetze (*empirical laws*), von uns gesammelte Beobachtungen, zu Naturgesetzen (*natural laws*), fundamentale Gesetzmäßigkeiten, die sich nicht weiter auf elementarere Prozesse herunterbrechen lassen (siehe CW *Logic* VII: 516-517, 524). Mill gibt eine aufschlussreiche Liste solcher konservativer Fehlschlüsse, die deren moralische und politische Überzeugungen prägen: „What, for example, is to be thought of all the ‘common-sense’ maxims for which the following may serve as the universal formula, ‘Whatsoever has never been, will never be.’ As for example: negroes have never been as civilized as whites sometimes are, therefore it is impossible they should be so. Women, as a class, are supposed not to have hitherto been equal in intellect to men, therefore they are necessarily inferior. Society cannot prosper without this or the other institution; e.g. in Aristotle’s time, without slavery; in later times, without an established priesthood, without artificial

Unser derzeitiger moralischer Kodex stützt etablierte soziale Hierarchien und Normen. (In dieser Hinsicht erfüllt er, Mills Auffassung nach, dieselbe Funktion wie unser vorherrschender legaler Kodex.)<sup>82</sup> Gemeinhin wird im besten Falle der Gebrauch von Macht oder Gewalt reguliert, doch wird er niemals aufrichtig hinterfragt. Dementsprechend gibt es Regeln, wie man etwa Sklaven zu behandeln hat, aber es wird nie die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt in Ordnung ist, Sklaven zu halten. Vorherrschende Normen nur mithilfe des derzeitigen moralischen Kodex zu hinterfragen, ist nicht hilfreich und womöglich sogar kontraproduktiv.<sup>83</sup>

Daher ist es keine Überraschung, dass Mill in solchen philosophischen Ansätzen lediglich den Versuch erkennen kann, den Status Quo zu rechtfertigen und zu verteidigen:

We could show that Dr. Whewell not only makes no improvement on the old moral doctrines, but attempts to set up afresh several of them which have been loosened or thrown down by the stream of human progress. Thus we find him everywhere inculcating, as one of the most sacred duties, reverence for superiors, even when personally undeserving and obedience to existing laws, even when bad.<sup>84</sup>

---

distinctions of rank, &c. One poor person in a thousand, educated, while the nine hundred and ninety-nine remain uneducated, has usually aimed at raising himself out of his class, therefore education makes people dissatisfied with the condition of a labourer. Bookish men, taken from speculative pursuits and set to work on something they know nothing about, have generally been found or thought to do it ill; therefore philosophers are unfit for business, &c. &c.“ *CW Logic VIII: 788-789.*

82 Man denke etwa an seine Darstellung der Genealogie der rechtlichen Unterdrückung von Frauen: „If the authority of men over women, when first established, had been the result of a conscientious comparison between different modes of constituting the government of society; if, after trying various other modes of social organization—the government of women over men, equality between the two, and such mixed and divided modes of government as might be invented—it had been decided, on the testimony of experience, that the mode in which women are wholly under the rule of men, having no share at all in public concerns, and each in private being under the legal obligation of obedience to the man with whom she has associated her destiny, was the arrangement most conducive to the happiness and well being of both, its general adoption might then be fairly thought to be some evidence that, at the time when it was adopted, it was the best, though even then the considerations which recommended it may, like so many other primeval social facts of the greatest importance, have subsequently, in the course of ages, ceased to exist. But the state of the case is in every respect the reverse of this. [...] It arose simply from the fact that from the very earliest twilight of human society, every woman (owing to the value attached to her by men, combined with her inferiority in muscular strength) was found in a state of bondage to some man. Laws and systems of polity always begin by recognising the relations they find already existing between individuals. They convert what was a mere physical fact into a legal right, give it the sanction of society, and principally aim at the substitution of public and organized means of asserting and protecting these rights, instead of the irregular and lawless conflict of physical strength. Those who had already been compelled to obedience became in this manner legally bound to it.“ *CW Subjection XXI: 263-264.*

83 Um einen von Daniel Dennett (1995: 506-507) in einem anderen Zusammenhang geprägten Begriff auf unsere Diskussion zu übertragen, könnten jene Intuitionen auch als „Gesprächsstopper“ (*conversation-stopper*) charakterisiert werden.

84 *CW Whewell X: 200.*

Mill führt weiter aus, Whewells Theorie stütze Nationalismus, Anti-Individualismus und Rassismus.<sup>85</sup> Für Mill führt eine Ethik, die sich auf die Alltagsmoral stützt, unausweichlich zu einem moralischen und politischen Konservativismus.<sup>86</sup>

§9. [*Mills und Sidgwicks Verhältnis zur Alltagsmoral im Vergleich*] Inwieweit kann deren unterschiedliche Einstellung zur Alltagsmoral ihre variierende Progressivität erklären? Ein erster Erklärungsansatz könnte wie folgt aussehen: Ausgangspunkt moralischer Verbesserungen muss unser derzeitiger moralischer Kode sein. Nun ist es möglich, dass Sidgwick die Alltagsmoral, im Gegensatz zu Mill, als weniger regressiv einschätzt. In Sidgwicks Augen mag sie sich nicht so weit von den Vorgaben des Utilitarismus entfernen, wohingegen sie in Mills Augen womöglich deutlich mehr falsch als richtig macht. Mit einem nüchternen Urteil von Mills Seite würden ihre Meinungsunterschiede weniger gravierend ausfallen oder womöglich ganz verschwinden. Worauf sie sich bereits einigen können, ist, dass die Unterschiede zwischen Utilitarismus und Alltagsmoral kontingenter Natur sind. Abhängig von Ort und Zeit fallen ihre Verschiedenheiten unterschiedlich stark aus. Dementsprechend sind Differenzen zwischen ihnen nicht in Stein gemeißelt und könnten unter bestimmten Umständen beigelegt werden.

Diese Erklärung gewinnt vielleicht dadurch an Plausibilität, wenn wir auf eine Unterscheidung aufmerksam machen, derer sich Sidgwick in seiner Analyse der Alltagsmoral bedient. Sidgwick hält es für sinnvoll, die positive Moral (*positive morality*) einer Gesellschaft auf der einen von der (tatsächlichen) Alltagsmoral auf der anderen Seite zu trennen. „Positive Moral“ bezeichnet dabei zunächst nichts anderes als eine Sammlung moralischer Vorschriften, die die Mitglieder einer Gesellschaft an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit befürworten und untereinander durch Gebrauch der öffentlichen Meinung zur Geltung verhelfen.<sup>87</sup> Die (tatsächliche) Alltagsmoral stellt dagegen ein System moralischer Wahrheiten dar, auf die sich

85 Snyder (2006: 224) und Seidels (im Erscheinen) Einschätzung zufolge, sind viele Vorwürfe Mills an Whewell zu harsch. Snyder glaubt, dass Whewell ein deutlich liberalerer Mensch war, als Mill annahm: „Whewell’s political views [...] are more complex than they are generally considered. He was certainly no radical, fearing the kind of extreme changes called for by those who wanted to, in his words, ‘destroy the church and democratize the nation.’ He disagreed with liberals in his equivocation on the admission of dissenters to degrees at Cambridge. Yet unlike the most ‘orthodox’ Tories, Whewell did not view current social arrangements and hierarchies as a predominant and unchanging feature of society; certainly, he believed that a clever boy from the lower ranks should be able to rise to social prominence and power. Nor did he believe that the current institutional status quo must be preserved for all the time.“

86 Ähnliche Vorbehalte hören wir auch von Singer. Er gibt in einem Statement zu Rawls’ Idee, moralische Auffassungen in einem Überlegungsgleichgewicht zu rechtfertigen, Folgendes zu bedenken: „We cannot test a normative theory by the extent to which it accords with the moral judgements people ordinarily make. Insofar as Rawls frequently does seem to be testing his own theory in this way, the theory fails to be normative and Rawls cannot be regarded as pursuing the same task as Sidgwick and most other moral philosophers.“ 1974a: 515. Auch hier ist die Kritik die, dass wir uns nicht in einer solchen Art auf weit verbreitete moralische Urteile stützen sollten, da wir sonst das reformatorische Potenzial moralischen Denkens unterlaufen. (Singer (1999b: 334n36) geht aber nicht so weit wie Mill und behauptet, es gebe einen direkten Zusammenhang zwischen dieser Methodik und konservativen politischen Überzeugungen.) Er führt weiterhin aus: „It leads to the assumption that we have a certain moral capacity, and that at least some of the moral judgments we make will, after consideration, remain as fixed points against which theories can be tested. Why should we not rather make the opposite assumption, that all the particular moral judgments we intuitively make are likely to derive from discarded religious systems, from warped views of sex and bodily functions, or from customs necessary for the survival of the group in social and economic circumstances that now lie in the distant past?“ 1974a: 516.

fachkundige Menschen mit einem aufrichtigen Interesse an Moral zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort einigen können.<sup>88</sup> So wie Sidgwick die Alltagsmoral verstehen möchte, ist in ihr bereits die Idee inbegriffen, dass deren Vorschriften von jenen Menschen als wahr oder verpflichtend angesehen werden, die ein Mindestmaß an moralischer Kompetenz aufweisen. Wohingegen die positive Moral extreme Variationen zulässt, muss die Alltagsmoral für alle in etwa dieselbe sein. Mit dieser Unterscheidung im Hinterkopf könnten wir die Unterschiede zwischen Mill und Sidgwick vielleicht so erklären, dass sich Mills Kritik auf die positive Moral richtet und nicht auf die (tatsächliche) Alltagsmoral, mit der sich Sidgwick auseinandersetzt. Die erste mag zwar ungeordnet sein und keinerlei erkennbaren Richtlinien folgen, doch ist die zweite systematischer aufgezo-gen und inhaltlich abgestimmter. Evtl. ist es nicht so weit hergeholt, davon auszugehen, dass eine Sammlung moralischer Vorschriften, auf die sich moralisch kompetente Personen einigen können, den Vorgaben des Utilitarismus deutlich näherkommt, als jene Vorschriften, nach denen die (kompetenten und nicht-kompetenten) Menschen im wahren Leben ihren Alltag bestreiten.

Es ist jedoch fraglich, ob wir die Unterschiede auf diese Weise erklären können. Auch wenn sich Mills Kritik häufig auf den gelebten moralischen Kode seiner Zeit richtet, so ist noch immer eines seiner Hauptangriffsziele die Philosophie William Whewells, der wohl profilierteste Alltagsmoralist seiner Zeit. Fast alle seine Vorbehalte gegen den moralischen Status Quo finden sich in jenen philosophischen Aufsätzen, die prominente Vertreter dieser Doktrin attackieren. Davon unabhängig ließe sich auch hinterfragen, ob Mill dieser Unterscheidung viel abgewinnen könnte. In einem vorherigen Paragraphen kamen wir auf seine Fehleranalyse der intuitionistischen Schule zu sprechen, in der er u.a. ihr Vertrauen in ihre innere Stimme kritisiert, der sie bei der moralischen Reflexion große Bedeutung beimessen. Solange die Menschen diesen Fehler begehen, macht es keinen großen Unterschied, ob und wie kompetent sie auch sein mögen.

Mitunter wird ebenfalls der Vorschlag unterbreitet, man könne die Meinungsverschiedenheiten auf unterschiedliche Einstellungen innerhalb der utilitaristischen Tradition zurückführen, wie man mit dem aktuellen moralischen Kode am besten umzugehen habe: Sollte man ihm eher entgegenkommen und behutsam von innen heraus zu verändern versuchen (*accommodation*) oder sollte man ihn nach einer ausgearbeiteten Vorlage reformieren (*reform*)?<sup>89</sup> Der erste Ansatz bemüht sich um einen Ausgleich oder Kompromiss zwischen der Alltagsmoral und dem Utilitarismus. Beide unterscheiden sich in einigen ihrer Vorgaben, doch ist der methodische Ausgangspunkt der, Gemeinsamkeiten auszuloten, zu betonen und sich langsam einander anzunähern. Einiges deutet darauf hin, dass Sidgwick eine solche Strategie verfolgte. Dagegen gebraucht der Reformist Mill die utilitaristische Formel, um verbreitete moralische Überzeugungen

---

87 „[...] Positive Morality – as we may call the actual moral opinions generally held in a given society at a given time.“ *Methods* 7: 163, 215, 458; *Elements of Politics*: 16; *Outlines*: 241n.

88 „[W]hen regarded as a body of moral truth, warranted to be such by the *consensus* of mankind, – or at least that portion of mankind which combines adequate intellectual enlightenment with a serious concern for morality – it is more significantly termed the morality of Common Sense.“ *Methods* 7: 215. An späterer Stelle schreibt er, die Forderungen der Alltagsmoral finden Anerkennung, „at least among educated persons of the same age and country.“ *Methods* 7: 360, siehe auch *Philosophy*: 42-43.

89 Diese Unterscheidung geht auf Brink (2013: 38) zurück, wobei sie hier etwas anders ausgelegt wird.

herauszufordern. In seinem Fokus steht das Herausarbeiten von Differenzen, Verfehlungen der Alltagsmoral, die es auszubessern gilt. Sidgwick's Herangehensweise ist versöhnlich(er), Mills Herangehensweise ist dagegen aggressiv(er). Eine ähnliche Erklärung können wir auch in Mills Texten finden, wenn auch in einem etwas anderen Kontext. Er spekuliert, viele Meinungsunterschiede könnten ihren Ursprung in unterschiedlichen Charakterzügen der Menschen haben. Progressive zeichnen sich vor allem durch ihre Kühnheit aus. Dreh- und Angelpunkt ihrer Überlegungen ist ihr Wunsch, die Fehler im Alten zu beheben. Konservative, auch wenn sie die zugrundeliegenden Ideale der Progressiven teilen, sind grundsätzlich vorsichtiger. Ihr Hauptanliegen ist, das Gute im Alten zu erhalten und sich vor Vorhaben zu hüten, die das gefährden könnten, was zurzeit funktioniert.<sup>90</sup>

Aber diese Erklärungen verfehlen ebenfalls ihr Ziel. Zunächst einmal erwecken sie den Eindruck, weniger eine Erklärung für die Meinungsunterschiede zu sein als eine Neuformulierung unserer Ausgangsbeobachtung. Wir wollen erfahren, *warum* die utilitaristische Tradition so variiert. Hier wird versucht, uns das Explanandum als das Explanans zu verkaufen.<sup>91</sup> Auch wenn sich die utilitaristische Tradition entsprechend einteilen ließe, sollten wir dennoch davon ausgehen, dass umsichtige Utilitaristen am Ende des Tages immer zu ähnlichen Ergebnissen kommen sollten. Entscheiden wir uns dafür, unterschiedliche Wege einzuschlagen, ist zu erwarten und nicht weiter verwunderlich, dass wir uns zwischenzeitlich mal aus den Augen verlieren. Da wir Utilitaristen – egal, ob wir nun Reformer, Progressive oder Konservative sind – jedoch alle dasselbe Ziel verfolgen, sollten wir annehmen, dass sich früher oder später unsere Wege wieder kreuzen und erneut zueinander finden werden. Nun ist es aber so, dass Mill und Sidgwick dennoch nicht auf einen gemeinsamen Nenner kommen. Deshalb kann sich der Konflikt mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht auf solche strategischen oder charakterlichen Unterschiede zurückführen lassen.

In einem früheren Paragraphen haben wir bereits einen Vorschlag Albees angesprochen, wonach die Radikalität der Doktrin vom Grad ihrer (in)direkten Anwendung abhängt. In seiner Studie zur Entwicklung der utilitaristischen Moralthorie findet sich eine andere Beobachtung seinerseits, die ebenfalls als Vorschlag zur Klärung unserer Ausgangsfrage aufgefasst werden kann. Albee behauptet, zwei Phasen in der englischen Philosophiegeschichte erkennen zu können: eine praktische und eine spekulative.<sup>92</sup> Die drei großen Utilitaristen, wie er sie nennt, Jeremy Bentham, James Mill und John Stuart Mill, sollen sich fast ausschließlich für die praktische Anwendung der Nützlichkeitsdoktrin interessiert haben und weniger um deren Ausgestaltung zu einer klassischen Moralthorie, die sich um ein adäquates Bild dessen bemüht, was moralisch geboten ist.<sup>93</sup> Auch wenn John Stuart Mill erste vorsichtige und inkonsequente Versuche unternahm, der Doktrin eine

---

90 „There are, we know, some minds in which caution, and others in which boldness, predominates: in some, the desire to avoid imperilling what is already possessed is a stronger sentiment than that which prompts to improve the old and acquire new advantages; while there are others who lean the contrary way, and are more eager for future than careful for present good. The road to the ends of both is the same; but they are liable to wander from it in opposite directions.“ *CW Considerations* XIX: 388-389.

91 Ich danke Christian Seidel für den Hinweis.

92 Siehe Albee 1901: v, xvi, 361.

93 Siehe Albee 1901: xi.

theoretische Gestalt zu geben, begann die spekulative Phase erst mit Sidgwick.<sup>94</sup> Bereits bei Mill können wir aber erkennen, so Albee, dass sich der Wechsel von der praktischen zur spekulativen Phase auf das Wesen der Doktrin und ihre Schlussfolgerungen auswirkt. In seiner ersten Phase wurde der Utilitarismus – wenn man es so sagen möchte – einfach so hingenommen. Zentrale Aussagen der Doktrin, wie etwa der Hedonismus oder die Idee der Unparteilichkeit, wurden nicht aufrichtig hinterfragt, sondern bloß angewendet. Als jedoch die Utilitaristen sich zu fragen begannen, ob und wie sich ihre Auffassungen rechtfertigen lassen, wurde ihnen die Fehlerhaftigkeit einiger ihrer Annahmen deutlich. Dem folgten Eingeständnisse, die wiederum die Doktrin näher an andere Moralschulen heranführten. Albee erwähnt etwa Mills qualitativen Hedonismus, den er als eine Abkehr vom klassischen Utilitarismus und eine Hinwendung zum Intuitionismus deutet.<sup>95</sup>

Albee sagt nichts dazu, ob und inwieweit sich solche Zugeständnisse in konservative Überzeugungen übersetzen lassen. Sollte die Anzahl radikaler Konklusionen mit dem Übergang von der praktischen zur spekulativen Phase jedoch abnehmen, kann es sein, dass diese Eingeständnisse die Doktrin haben zahmer werden lassen. In diesem Fall hätten wir möglicherweise einen weiteren Hinweis darauf, dass die Radikalität der Doktrin von ihren normativen Zusagen abhängen könnte. Spätere Aussagen Albees lassen noch eine andere Interpretation zu. Albee glaubt, in Sidgwicks spekulativ(er)en Ethik einen Wandel in der Einstellung der Utilitaristen zur Alltagsmoral erkennen zu können. Albee führt aus, Sidgwick habe damit begonnen, die in der Alltagsmoral enthaltenen Urteile als Fakten moralischen Lebens (*facts of the moral life*) anzuerkennen, denen sich Philosophen in ihren Untersuchungen aus einem methodologischen Zwang heraus widmen müssen, indem sie sie präzisieren und untereinander ordnen.<sup>96</sup> Die praktische Ethik seiner Vorgänger sah in jenen Fakten moralischen Lebens noch eine Fortschrittshürde und deshalb einen Hauptgegenstand möglicher Reformbemühungen. Sie waren weniger etwas, womit Philosophen konstruktiv arbeiten mussten, als vielmehr ein Hindernis, welches es zu überwinden galt.<sup>97</sup>

Albee selbst zieht keinen entsprechenden Schluss, aber es ist vorstellbar, dass die spekulative Neuausrichtung des Utilitarismus dessen Vertreter von progressiven Einstellungen fortbewegte. Das Aufgabenprofil der Utilitaristen und der Moralphilosophen im Allgemeinen begann nun, eine unparteiliche und wohlwollende Auseinandersetzung mit der Alltagsmoral zu umfassen. Dies nötigte sie, nachsichtiger mit ihr und ihren konservativen Tendenzen umzugehen. Die Alltagsmoral zu ignorieren und ihre Grundsätze zu diskreditieren, hieße, seinen Aufgaben nicht nachzukommen; seinen Aufgaben aber nachzukommen, hieße, den konservativen Tendenzen größeren Einfluss zuzugestehen.

---

94 Siehe Albee 1901: xii. Ähnliche Aussagen finden wir auch bei Seidel (2020: 134, 135-136): „[Sidgwick] regarded utilitarianism primarily as a theory [...] in philosophical ethics.“ „Sidgwick can be seen as a key figure in the transformation (dare I say ‘fall’?) of utilitarianism from a radical social-political movement to an intellectual-academic research project.“ Eine eher generelle Entwicklung, die diesen Wandel begünstigte, war die zunehmende Akademisierung der Philosophie zu Sidgwicks Zeiten (siehe 2020: 136). Albees Studie zur Geschichte des Utilitarismus legt den Fokus auf die Entwicklung der Moraltheorie. Er äußert sich nur sehr selten zu den Utilitaristen als eine soziale Gruppe. Über die sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen, die die Entstehung der Doktrin begünstigten und ihre Entwicklung prägten, redet er eigentlich nie.

95 Siehe Albee 1901: 251-252, 265.

96 Siehe Albee 1901: 391.

97 Siehe Paragraphen 8.

Kann uns diese Beobachtung Albees dabei helfen, die Unterschiede zwischen Mill und Sidgwick zu verstehen? Zunächst können wir festhalten, dass sich diese Beobachtung mit einigen Aussagen Sidgwicks deckt, in denen er die konstruktive Auseinandersetzung mit der Alltagsmoral zum Jobprofil eines Moralphilosophen erklärt.<sup>98</sup> Für einen spekulativen Utilitaristen, wie etwa Sidgwick, bedeutet, ein Moralphilosoph zu sein, sich intellektuell mit jenen sogenannten Fakten des Lebens auseinanderzusetzen, gegen die die praktischen Utilitaristen noch gewohnt waren, zu rebellieren. Wie wir erfahren haben, ist Mills Einstellung zur Alltagsmoral dagegen sehr kritisch. Ähnliche Aussagen, wie bei Sidgwick, suchen wir bei ihm vergeblich.

Sofern die Alltagsmoral konservative Tendenzen hat und wir beim philosophischen Arbeiten nachsichtig mit ihr umgehen sollten, wird es uns womöglich einfacher fallen, konservative Gesprächspunkte zu übernehmen oder zumindest zu dulden. Glaubhafter wird diese Interpretation dadurch, dass Singer, wie Mill, in der Alltagsmoral ebenfalls nichts erkennt, was es – außer vielleicht aus strategischen Gründen<sup>99</sup> – zu tolerieren gilt. Das mag ein möglicher Grund sein, weshalb er deutlich progressivere Positionen verteidigt als Sidgwick und in seinem Radikalismus Mill deutlich ähnlicher sieht.<sup>100</sup>

§10. [Erklärt das Konzept der esoterischen Moral die Unterschiede?] Als erstes wollen wir in den Blick nehmen, ob Mill sich vielleicht einfach nicht des esoterischen Charakters des Utilitarismus bewusst war. Das Konzept einer esoterischen Moral wurde wohl erstmals von Sidgwick ausführlich beschrieben.<sup>101</sup> Die zugrundeliegende Idee ist dabei die Folgende: Gemäß dem Utilitarismus sollen wir diejenige Handlung ausführen, die die besten Konsequenzen hat. Den Utilitarismus oder dessen Konklusionen offen zu verteidigen oder zu propagieren, ist selbst eine Handlung mit Konsequenzen, die dementsprechend ebenso dem utilitaristischen Kalkül unterworfen ist. Daher könnte es so kommen, dass es aus utilitaristischer Sicht evtl. ratsam wäre, sich nicht zum Utilitarismus oder zu dessen Konklusionen zu bekennen, da wir von einem solchen Bekenntnis ungewollte, negative Konsequenzen erwarten müssten. In solchen Fällen sollten wir davon Abstand nehmen, unsere Überzeugungen publik zu machen. In Sidgwicks eigenen Worten klingt das so:

---

98 Siehe den 3. Paragraphen des Sidgwickkapitels.

99 Siehe Paragraphen 12.

100 Im vorherigen Paragraphen sind bereits einige Textstellen aufgeführt, die Singers kritische Einstellung der Alltagsmoral gegenüber dokumentieren. Singer selbst sieht in ihr Parallelen zu Mill: „I agree with Mill, who [...] thought that common-sense morality is influenced by prejudice, superstition, envy, arrogance and self-interest. To this list of influences I would add obsolete religious, metaphysical or factual views.“ Singer 1999b: 315. Singer selbst fügt sich nicht nahtlos in Albees Narrativ der zwei Phasen. Singer ist in einem Sinne klarerweise ein spekulativer Philosoph, der sich um die theoretische Ausarbeitung der Doktrin bemüht, doch legt er auch großen Wert auf deren praktische Anwendung. Des Weiteren scheint die Doktrin in seinen Händen auch nicht wirklich zahmer geworden zu sein, wie wir es bei anderen spekulativen Philosophen haben beobachten können. Fairerweise sollte man sagen, dass Albees Darstellung der Entwicklungsgeschichte der utilitaristischen Moralthorie mit Sidgwick im Jahre 1900 endet. Bis dahin – und womöglich sogar auch noch für die noch folgenden Jahrzehnte – mag es sich um eine plausible Einteilung gehandelt haben.

101 Siehe *Methods* 7: 485-492.

[O]n Utilitarian principles, it may be right to do and privately recommend, under certain circumstances, what it would not be right to advocate openly; it may be right to teach openly to one set of persons what it would be wrong to teach to others; it may be conceivably right to do, if it can be done with comparative secrecy, what it would be wrong to do in the face of the world; and even if perfect secrecy can be reasonably expected, what it would be wrong to recommend by private advice or example.<sup>102</sup>

Ein umsichtiger Utilitarist mag unter Umständen zum Ergebnis kommen, dass es am besten ist, wenn er seine Überzeugungen (zumindest manchen Menschen gegenüber) verbirgt oder gar (einige) seine(r) Mitmenschen über sie täuscht. Manche werden die Unterschiede zwischen Mill und Sidgwick womöglich dadurch erklären wollen, dass Mill diese Möglichkeit, im Gegensatz zu Sidgwick, übersah. Wäre er sich ebenfalls des esoterischen Charakters des Utilitarismus bewusst gewesen, hätten seine Auffassungen denen Sidgwicks mehr geähnelt. Er hätte Abstand von seinem Radikalismus genommen und sich stattdessen eine deutlich konservativere Grundhaltung zu eigen gemacht.

§11. [War Mill nicht mit dem Phänomen einer esoterischen Moral vertraut?] Die Unterschiede in ihrer politischen Grundausrichtung könnten wir demnach wie folgt erklären: Im Gegensatz zu Mill war sich Sidgwick darüber bewusst, dass der Utilitarismus selbstleugnerisch sein kann. Wenn wir die Werbung für den Utilitarismus und dessen Konklusionen selbst zum Gegenstand utilitaristischer Kalkulationen machen, werden wir feststellen, dass es unter Umständen geboten ist, sich zu mäßigen und sich über den Radikalismus des Utilitarismus auszuschweigen. Grund hierfür wird nicht selten der soziale und kulturelle Konsens sein, der evtl. große Vorbehalte dem Utilitarismus gegenüber hat und ihn nicht gutheißen mag. Nüchtern betrachtet, mag es am besten sein, nicht über ihn zu reden und ihn gar öffentlich zu leugnen. Ob diese Erklärung plausibel ist, hängt davon ab, ob Mill diese Möglichkeit übersah. Wurde sie nun tatsächlich von Mill übersehen?

Auf den ersten Blick gewinnt sie an Plausibilität, da Mill nie in der gleichen Weise über jene Idee reflektiert, wie es etwa Sidgwick tut.<sup>103</sup> Darüber hinaus scheint Sidgwicks Darstellung einer esoterischen Moral auch auf den ersten Blick mit grundlegenden Überlegungen der beiden Mills zur Verteidigung der Redefreiheit in Konflikt zu geraten.<sup>104</sup> Wir erinnern uns: Die einzige Möglichkeit, die Wahrheit einer Idee abzuschätzen, ist der öffentliche, fair ausgetragene Streit und auch wenn wir uns ihrer Wahrheit gewiss sein können, wird sie ohne Diskussion zu einem toten

---

102 *Methods* 7: 489. Hilfreiche Kommentare zu Sidgwick werden u.a. von de Lazari-Radek und Singer (2014: Kapitel 10), Crisp (2015: 225-226) und Scheewind (1977: 346-347) angeboten. Bykvist (2010: 93-96) und Parfit (1987: 40-43) sprechen über die systematischen Zusammenhänge zwischen esoterischen Theorien und konsequentialistischen Systemen.

103 Es lässt sich nicht ganz ausschließen, dass Mill evtl. ausführlich darüber nachdachte, aber zur Konklusion gelangte, es sei aus utilitaristischer Sicht am besten, nie ein Wort über das Phänomen zu verlieren. Wie Sidgwick beobachtet: „[T]he opinion that secrecy may render an action right which would not otherwise be so should itself be kept comparatively secret; and similarly it seems expedient that the doctrine that esoteric morality is expedient should itself be kept esoteric.“ *Methods* 7: 490. Es gibt jedoch keine Möglichkeit, dies textlich belegen zu können, weshalb wir diese Option von vornherein ohne schlechtes Gewissen ausschließen dürfen.

104 Siehe das 2. Millkapitel.

Dogma verkommen. (Wie es auf den ersten Blick scheint, ist Sidgwick's Idee beinahe prädestiniert dafür, eine solche Entwicklung zu nehmen.)<sup>105</sup>

Auf der anderen Seite scheinen wir aber einige Hinweise darauf zu haben, dass sich Mill dieses Phänomens bewusst war, auch wenn er nicht direkt darauf zu sprechen kommt. Zunächst einmal wirkt die Anwendung des Utilitarismus auf sich selbst recht naheliegend.<sup>106</sup> Es scheint vielleicht schwer vorstellbar, dass Mill dieser Gedanke nie durch den Kopf ging. Davon abgesehen, lassen sich auch textliche Belege anführen, die suggerieren, dass Mill mit der grundlegenden Idee vertraut war. Die folgenden Beispiele sollen keine allumfassende Liste darstellen, sondern nur einen Eindruck vermitteln, dass sich Mill mit solchen Fragen, ob es ggf. besser ist, seine Meinungen zu verbergen, befasste. Wir können mit seiner öffentlichen Einstellung gegenüber religiösen Überzeugungen beginnen. In seiner Autobiographie schreibt Mill, dass ihm bereits früh im Leben klar wurde, seine Gedanken hier besser für sich zu behalten.<sup>107</sup> Dementsprechend wurden seine bedeutendsten Beiträge auf diesem Themengebiet auch erst nach seinem Tode veröffentlicht.<sup>108</sup> Zu Lebzeiten ging er immer Fragen rund um seinen (Nicht-)Glauben aus dem Weg und wenn man sie ihm dennoch stellte, wie etwa während eines Wahlkampfauftritts für das britische Unterhaus, weigerte er sich schlichtweg, diese zu beantworten.<sup>109</sup> Auguste Comte gegenüber gibt er zu verstehen, dass er eigentlich Einiges zum Themenkomplex der Religion zu sagen habe, aber sich davor scheue, öffentlich Stellung zu beziehen. Religion, so Mill, sei ein sehr sensibles Thema und so befürchte er, seine Mitmenschen werden Anstoß an seinen Meinungen nehmen und dies als Grund sehen, seine restlichen Diskursbeiträge ignorieren zu dürfen.<sup>110</sup> Mills enger Freund Alexander Bain bestätigt, dass Mill seine (anti-)religiösen Überzeugungen verdeckte, um eine größere Anzahl

---

105 Evtl. wird man direkt hier einwenden wollen, dass eine esoterische Moral nicht wirklich dieser Gefahr ausgesetzt ist. Zu einem toten Dogma wird sie nicht verwaht werden können, da es noch immer (einige) kompetente Leute gibt, die (hinter verschlossenen Türen) über sie diskutieren. Einzig und allein der Menschenkreis, der in diese Diskussionen eingebunden ist, fällt etwas kleiner aus. Die beiden Mills werden sich aber sicherlich nicht mit dieser Replik zufriedengeben. Die Notwendigkeit einer offenen Diskussion ergibt sich gerade aus dem Umstand, dass den Menschen die Vertraulichkeit mit anderen Auffassungen fehlt, da ihre primären Bezugspunkte aus ihrem direkten sozialen und kulturellen Umfeld stammen. Diese anderen Auffassungen auszusperrn, wird nur deren Erfahrungsschatz verringern und Voreingenommenheiten verstärken (siehe *CW Liberty XVIII*: 230). Es ist davon auszugehen, dass sich jener Menschenkreis wahrscheinlich aus Individuen mit ähnlichen sozialen und kulturellen Hintergründen zusammensetzt. Gerade sie jedoch laufen Gefahr, bloß ihre vorgefassten Meinungen zu wiederholen. Eigentlich müssten gerade sie von einem offeneren Umgang profitieren.

106 De Lazari-Radek und Singer (2017: 95) weisen darauf hin, dass bereits Bentham über den esoterischen Charakter des Utilitarismus sprach.

107 „In giving me an opinion contrary to that of the world, my father thought it necessary to give it as one which could not prudently be avowed to the world. This lesson of keeping my thoughts to myself, at that early age, was attended with some moral disadvantages; though my limited intercourse with strangers, [...] prevented me from being placed in the alternative of avowal and hypocrisy.“ *CW Autobiography I*: 45.

108 In der Einleitung seiner *Essays on Religion* schreibt seine Tochter, Helen Taylor, Mill habe zwei der drei Essays bereits in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts fertiggestellt (siehe *CW Three Essays X*: 371). Für Packe (1954: 442) steht es außer Frage, dass die verzögerte Veröffentlichung taktische Gründe hatte.

109 „On one subject only, my religious opinions, I announced from the beginning that I would answer no questions; a determination which appeared to be completely approved by those who attended the meetings.“ *CW Autobiography I*: 274; siehe auch *Letter to Bates XVI*: 1483; *Westminster Election [4] XXVIII*: 38.

110 „You are doubtless aware that here [in England as opposed to France] an author who should openly admit to antichristian or even antireligious opinions, would compromise not only his social position, which I feel myself capable of sacrificing to a sufficiently high objective, but also, and this would be more serious, his chance of being read.“ Comte und Mill 1995: 42.

seiner Ziele erreichen zu können.<sup>111</sup> Diese Einstellung Mills tritt auch in anderen Kontexten zum Vorschein. Als Mill gefragt wurde, ob er nicht daran interessiert sei, einen Aufsatz zum Thema Scheidung für eine Zeitung zu schreiben, lehnte Mill dies höflich ab und verwies auf die negativen Folgen, mit denen er rechnen müsse, wenn er seine Meinung öffentlich kommuniziere.<sup>112</sup> Es scheint die Idee, manche seiner Gedanken zu vertuschen oder zu leugnen, findet auch in einem bestimmten Rahmen auf den Utilitarismus selbst Anwendung. Auch wenn er sein Leben lang ein Utilitarist war<sup>113</sup> – zugegeben, wohl einer in verschiedenen Erscheinungsbildern – wird der Name der Doktrin kaum in seinen Schriften genannt. Die Ausnahme bildet natürlich *Utilitarianism*. Seine anderen großen Werke, wie etwa *On Liberty*, *Considerations on Representative Government*, *The Subjection of Women*, *The Principles of Political Economy* und *A System of Logic* bauen auf utilitaristische Erwägungen auf, auch wenn dies von Mill selten kenntlich gemacht wird.<sup>114</sup>

Was sollen wir nun aber aus dem Konflikt zwischen seiner und Harriet Taylor Mills Verteidigung der Redefreiheit auf der einen und dem Konzept einer esoterischen Moral auf der anderen Seite machen? Wie bereits in einem früheren Kapitel dargelegt, bedeutet die Absage, Ideen öffentlich diskutieren zu wollen, dass man sich weigert, deren Wahrheit zu testen. Und auch wenn sie sich zufälligerweise als wahr herausstellen sollten, werden sie ohne Debatten zu toten Dogmen verwarhlosen. Indessen sollte man festhalten, dass zumindest John Stuart Mill (im Gegensatz zu Harriet Taylor Mill) gelegentlich einzugestehen scheint, dass Verschwiegenheit mitunter die beste Option sein kann. Auch wenn Mill etwa die Idee einer geheimen Stimmabgabe bei Parlamentswahlen ablehnt,<sup>115</sup> möchte er nicht soweit gehen und behaupten, man müsse alle seine Überzeugungen offen darlegen. Unter Umständen sei es in Ordnung oder gar geboten, seine eigenen

---

111 „His opinions were in marked opposition to his worldly interests, as his father’s had been. He did not publicly avow his dissent from the orthodoxy of the country. [...] He had long determined to throw off the mask entirely, when the time should be ripe for it. He intended, he said, to expend all the reputation he got by his books in upholding unpopular opinions; and was prevented from an earlier avowal of these, solely by the circumstance that the silent course of opinion was serving the interests of progress better than any violent shock, on his part would have done.“ Bain 1882: 157-158.

112 „My opinions on the whole subject [of divorce] are so totally opposed to the reigning notions, that it would probably be inexpedient to express all of them & I must consider whether the portion of them which the state of existing opinion would make it advisable to express, would be sufficient to make the undertaking a suitable or satisfactory one to me.“ CW *Letter to Hickson* XIV: 48.

113 „Like me, he [Austin] never ceased to be an utilitarian.“ CW *Autobiography* I: 185; siehe auch *Autobiography* I: 147, 225-227, 235n, 239; *Letter to Carlyle* XII: 207.

114 Das mag wohl auch einer der Gründe sein, weshalb einige Interpreten zum Schluss kommen, Mill sei gar kein Utilitarist gewesen (siehe etwa Ten 1980; Reeves 2007). Manchmal jedoch macht er auf das utilitaristische Fundament seiner Überlegungen aufmerksam (siehe etwa: „It is proper to state that I forego any advantage which could be derived to my argument from the idea of abstract right, as a thing independent of utility. I regard utility as the ultimate appeal to all ethical questions.“ CW *Liberty* XVIII: 224). In einem 1833 geschriebenen Artikel spricht Mill mögliche Gründe für seine Zurückhaltung an. In diesem bemängelt er, dass es in England generell schwerer sei, seine tieferen Überzeugungen der Öffentlichkeit angemessen zu präsentieren. Grund hierfür sei der extrem praktische Charakter seiner Landsleute, die sich nur für Meinungsäußerungen interessieren, wenn diese in unmittelbarem Zusammenhang mit tagesaktuellen Geschehnissen stehen. Ihr Misstrauen soll, laut Mill, insbesondere dem Bekenntnis grundlegender Überzeugungen gelten, mit denen man seine Ideen, Vorschläge etc. zu rechtfertigen versucht. Wenn man darauf aus ist, einen nachhaltigen Eindruck bei Engländern zu machen, sollte man sich auf das Praktische beschränken und die Finger von allzu theoretischen Exkursen lassen (siehe CW *French and English Intellect* XXIII: 445-446).

115 Mill spricht über seine Gründe in CW *Considerations* XIX: 488-500. Miller (2011: 194-198) und Thompson (1976: 98, 105) bieten hilfreiche Erläuterungen und Diskussionen.

Meinungen zu verschleiern, wenn sich dadurch bestimmte Übel vermeiden lassen.<sup>116</sup> Ob in einem bestimmten Kontext nun Verschwiegenheit oder Öffentlichkeit gefordert ist, wie etwa im Fall von Parlamentswahlen, hängt letzten Endes auch nur von den zu erwartenden Konsequenzen ab.<sup>117</sup>

Ein Blick in Mills Biographie und in seine Schriften offenbart, dass er regelmäßig über die Nützlichkeit seiner Meinungsäußerungen reflektierte. Abhängig von den Konsequenzen ist es manchmal am besten, sich über bestimmte Dinge in Schweigen zu hüllen oder sich zumindest sein Publikum mit Bedacht zu wählen. Obwohl Mill nie in der gleichen Weise wie Sidgwick über die Idee einer esoterischen Moral spricht, deuten einige seiner Aussagen darauf hin, dass er mit der Idee vertraut war. Es ist also unwahrscheinlich, dass wir die Unterschiede mit Mills vermeintlicher Unkenntnis der Idee einer esoterischen Moral erklären können.

§12. [*War Sidgwick evtl. einfach nur pessimistischer als Mill, was die Erfolgsaussichten moralischer Reformvorhaben betrifft?*] Es ist nicht plausibel, die Differenzen zwischen Mill und Sidgwick auf Mills fehlendes Wissen, um den esoterischen Charakter des Utilitarismus zurückzuführen. Ebenso unplausibel ist, Sidgwick den Vorwurf zu machen, er habe die mögliche Radikalität des Glücksprinzips übersehen. Dies macht es jedoch auf den ersten Blick umso verwunderlicher, warum Sidgwick eine konservative Grundhaltung hat einnehmen können, wenn er sich ebenfalls der Radikalität des Utilitarismus bewusst war und sich sogar so frei fühlte, andere Utilitaristen für ihre vermeintliche Milde zu tadeln. Die letzte Erklärung, die wir in den Blick nehmen werden, führt die Unterschiede zwischen den beiden Philosophen auf deren unterschiedliche Einschätzungen zurück, welche Erfolgsaussichten (bestimmte) Reformvorhaben haben werden.

Obwohl sie ihre Meinungsverschiedenheiten haben, sind sich Mill und Sidgwick zumindest darüber einig, dass der aktuelle moralische Kode nicht perfekt ist. Sie beide teilen die Einschätzung, dass es durchaus noch Raum für Verbesserungen gibt. Als Utilitaristen erkennen sie auch eine Verpflichtung an, den bestehenden moralischen Kode zu verbessern, sofern dies im Rahmen des ihnen Möglichen ist. Und so sollte es uns nicht überraschen, dass die beiden sich zu Lebzeiten in allerlei Reformbewegungen engagierten.<sup>118</sup> Für die folgende Diskussion können wir zwei Fragen voneinander trennen, die uns dabei helfen können, ihre Meinungsverschiedenheiten besser zu verstehen: Erstens könnten wir fragen, wie wir denn nun Veränderungen am besten auf den Weg

---

116 „Secrecy is justifiable in many cases and, imperative in some, and it is not cowardice to seek protection against evils which are honestly avoidable.“ *CW Considerations XIX*: 488.

117 Siehe *CW Thoughts on Parliamentary Reform XIX*: 331-338; *Considerations XIX*: 490. Gegeben der Annahmen der beiden Mills, sind Konstellationen, in denen Diskretion geboten ist, eher selten. Da ihre Verteidigung der Redefreiheit nur dann Anwendung findet, wenn es sich um zivilisierte Gesellschaften handelt und um kompetente Individuen, die in diesen Gesellschaften leben (siehe *CW Liberty XVIII*: 224; aber auch *CW Considerations XIX*: 415-420), werden solche Fälle wohl mit Zunahme der „Zivilisiertheit“ (oder wie man das auch immer nennen möchte) und wachsender individueller Kompetenz abnehmen. Schultz (2002: 166-167) macht einige Bemerkungen über Sidgwick, die nahelegen, dass er evtl. ganz ähnlich dachte. Sidgwick nimmt auch an, in modernen Gesellschaften sei es nicht mehr so dringlich, die eigenen (eher unbeliebten) Meinungen systematisch verbergen zu müssen (siehe *Methods 7*: 490).

118 Wie Sidgwick vermerkt, „[a] sincere Utilitarian [...] is likely to be an eager politician.“ *Methods 7*: 495.

bringen. Wie wir sehen werden, halten beide unterschiedliche Strategien für erfolgversprechend. Zweitens könnten wir fragen, wie weit wir mit unseren Reformvorhaben gehen dürfen. Auch mit gutgemeinten Reformvorhaben können wir über die Stränge schlagen, sodass sie ab einem bestimmten Punkt unseren Zielen hinderlich sind. Auch hier geben uns Mill und Sidgwick unterschiedliche Einschätzungen, wann diese Grenze erreicht wird.

Beginnen wir mit einer kurzen Darstellung der Mill'schen Position. In der Regel<sup>119</sup> ging Mill davon aus, die öffentliche Zurschaustellung seiner radikalen Ideen erhöhe die Erfolgsaussichten möglicher Verbesserungen. Hamburger macht darauf aufmerksam, dass Mill vom Erfolg dieser Strategie wohl auch deshalb überzeugt war, weil er davon ausging, ein beachtlicher Teil der wahlberechtigten Bevölkerung hege ganz ähnliche Überzeugungen.<sup>120</sup> So glaubt er, ein ordentliches Maß an „passivem Radikalismus“ (*passive radicalism*) in ihr erkennen zu können<sup>121</sup> und England in seiner Gänze könne zumindest als „gemäßigt radikal“ (*moderate Radical*) beschrieben werden.<sup>122</sup> Seiner Einschätzung nach gab es ein Publikum für seine radikalen Ideen, welches gewillt war, diesen Gehör zu schenken und sie nicht gleich zu verwerfen. Auch kritisierte er regelmäßig andere Radikale für deren fehlende Bereitschaft oder fehlendes Vermögen, in der Öffentlichkeit forscher aufzutreten.<sup>123</sup> Als er sich zeitweise von der radikalen Bewegung entfremdete, lastete er dies deren Mangel an Radikalität an und beklagte, sie erzähme und sei in ihrer jetzigen Verfassung nicht sehr viel mehr als der linke Flügel der verhassten Whigs.<sup>124</sup> Als sich Mill 1865 für das britische Unterhaus zur Wahl stellte, betrachtete er seine Kandidatur in erster Linie als eine Plattform, von der aus er seine Ideen einem größeren Publikum bekannt machen konnte.<sup>125</sup> Seiner eigenen Einschätzung nach war das Parlament nicht notwendigerweise ein Ort, an

---

119 Siehe den vorherigen Paragraphen.

120 Siehe Hamburger 1982: xxxv-xxix. In einem seiner Artikel schätzt Mill das für radikale Ideen empfängliche Publikum wie folgt ein: „[I]f Radicalism has not the men with the five hundreds a year [meaning the annual income], it has those with the fifties, who are in a way to become the more influential body of the two. It has the middle classes of the towns, and as many of those of the country as take any interest in politics. The middle classes have twenty times the aggregate amount of property of the higher classes. As for the men of thews and sinews, the labouring multitude, it will not, we imagine, be disputed that they are Radicals. Among the young men of practical talent (the old will soon be off the stage) the Radicals are the growing power. [...] [A]mong the working part even of the aristocracy, the younger sons, and among that part of the legal profession who are rising but have not yet risen, not a few, and those generally the ablest and most efficient, are Radicals.“ *CW Parties and the Ministry* VI: 402.

121 „There is a great deal of passive radicalism in the electoral body.“ *CW Letter to Fonblanque* XIII: 374. Wie er im Anschluss jedoch betont, muss noch einiges an Arbeit für einen aktiven Radikalismus geleistet werden.

122 „The result of the late elections enables us in like manner to say, England is moderate-Radical.“ *CW Parties and the Ministry* VI: 389. Es scheint, dass er im Laufe seines Lebens zumindest zeitweise geneigt war, die Radikalität der Bevölkerung anders einzuschätzen. Als sich einige seiner Freunde bei ihm erkundigten, ob er eine Kandidatur für das *House of Commons* in Betracht ziehe, verneinte dies Mill anfangs, „I was convinced,“ vermerkt er in seiner Autobiographie, „that no numerous or influential portion of any electoral body, really wished to be represented by a person of my opinions.“ *CW Autobiography* I: 272-273. Erst als er den Eindruck gewann, dass er mit seiner ersten Einschätzung, es mangle an Unterstützung in der Bevölkerung für seine Ideen, daneben lag, änderte er seine Meinung (siehe *CW Autobiography* I: 273-274). (Auch wenn die Unterstützung für radikale Taktiken wohl geringer ausfiel (siehe Hamburger 1982: xli).)

123 Siehe etwa *CW Early Draft* I: 202-204.

124 „[T]he instructed Radicals sank into a mere *côté gauche* of the Whig party.“ *CW Autobiography* I: 205.

125 „Had I been defeated in the election, I should still have had no reason to regret the contact it had brought me into with large bodies of my countrymen; which not only gave me much new experience, but enabled me to scatter my political opinions rather widely, and by making me known in many quarters where I had never before been heard of, increased the number of my readers and the presumable influence of my

dem er wichtige und konkrete praktische Veränderungen unmittelbar hätte durchsetzen können, vielmehr diene es als eine Werbefläche, auf der größere, noch nicht umsetzbare Ideen beworben werden sollten, von denen viele erst in Zukunft an Bedeutung gewinnen werden.<sup>126</sup> Auch koordinierte er seine Kandidatur perfekt mit der Wiederveröffentlichung seiner bedeutendsten Werke,<sup>127</sup> wohl wissend, dass seine Kandidatur die Nachfrage nach seinen Büchern erhöhen wird. Diese machte er in extrem günstigen „People’s Editions“ seinem Publikum zugänglich, die sich, wie erhofft, sehr gut verkauften.<sup>128</sup>

Was hielt Sidgwick von Mills Vorgehensweise? Anscheinend hielt sich seine Begeisterung stark in Grenzen. Collini bemerkt, dass die öffentlichen Stellungnahmen Mills Sidgwick sehr missfielen. Er verweist u.a. auf einen Brief, in dem Sidgwick Mills „public exhibition of his radicalism“ zumindest in Teilen für dessen Ansehensverlust verantwortlich macht, der wiederum einen bedeutenden Beitrag zu dessen Wahlniederlage im Jahre 1868 leistete.<sup>129</sup> Auch Schultz’ Einschätzung nach war Sidgwick sehr unzufrieden mit Mills öffentlicher Zurschaustellung seines Radikalismus, insbesondere im Zuge der Eyre-Affäre.<sup>130</sup> Sowohl Collini als auch Schultz scheinen sich in ihren Analysen einig darüber zu sein, dass es sich beim Stein des Anstoßes weniger um die radikalen Meinungen Mills handelte, als vielmehr um dessen ungeschickte Öffentlichkeitsarbeit. Der Fehler lag weniger im Halten bestimmter Überzeugungen, als vielmehr darin, sie an die große Glocke zu hängen.

Es lassen sich einige Belege anführen, die nahelegen, dass Sidgwards Sorgen berechtigt gewesen sein könnten. Aus utilitaristischer Sicht ist es auf den ersten Blick alles andere als offensichtlich, ob Mill mit seinen öffentlichen Stellungnahmen und der Art und Weise, wie er in der Öffentlichkeit Haltung zeigte, nicht evtl. mehr Negatives als Positives bewirkte. Zeitgenössische Kritiken scheinen Sidgwards skeptische Einschätzung zu stützen. So glaubten etwa viele, Mill habe seinem Ansehen durch sein öffentliches politisches Engagement geschadet.<sup>131</sup> Reeves berichtet, die meisten Menschen seien davon ausgegangen, Mill habe sich mit seinem Verhalten keinen Gefallen getan und es wäre wohl besser gewesen, wenn er sein Arbeitszimmer nicht verlassen und sich

---

writings.“ *CW Autobiography I*: 275.

126 „You will easily understand that I look upon the House of Commons not as a place where important practical improvements can be effected by anything I can do there, but as an elevated Tribune or Chair from which to preach larger ideas than can at present be realised.“ *CW Letter to Ruge XVI*: 1234. Dies wiederholt er in einem späteren Brief: „[A] place in Parliament is, in England, a vantage ground from which opinions can be promulgated to a larger audience & with a far greater probability of being listened to, than from any other position except perhaps that of the editor of a widely circulated daily paper. It was with this hope principally that I accepted a seat in Parliament.“ *CW Letter to Godwin XVII*: 1535. Collini (1991: 157), Capaldi (2004: 322) und Reeves (2007: 355) weisen ebenfalls auf die strategische Bedeutung der Kandidatur hin.

127 Das wird von Collini (1991: 128, 149-150) angemerkt.

128 „These [the People’s Editions] were now appearing, and they sold like wildfire.“ Packe 1954: 448, siehe auch Capaldi 2004: 322. In seiner Autobiographie schreibt Mill, mit den kostengünstigen Wiederauflagen sollten seine Ideen insbesondere Menschen der Arbeiterklasse erreichen. Um diese so günstig wie möglich zu machen, war er auch bereit, auf eigene Profite ganz zu verzichten (siehe die eben genannten Quellen und *CW Autobiography I*: 272).

129 Siehe Collini 1991: 178.

130 Siehe Schultz 2018: 326.

131 „Mr. Mill was regarded as having rather lowered himself by his political action and as having descended too easily from the judgment-seat into the open arena.“ Eine zeitgenössische Einschätzung zitiert in Nicholson 1998: 490.

weiterhin aufs Bücherschreiben konzentriert hätte.<sup>132</sup> Obwohl Mills erste Kandidatur fürs Parlament beachtliche öffentliche Unterstützung erhielt, ist diese im Laufe der Jahre zurückgegangen. Dass er die Gunst der Wählerschaft verlor, führen seine Biographen u.a. auf dessen Rolle in der Eyre-Affäre,<sup>133</sup> sein Plädoyer für das Frauenwahlrecht<sup>134</sup> und seine Verteidigung irischer Nationalisten<sup>135</sup> zurück. Sein Engagement stieß dabei nicht nur in der breiten Öffentlichkeit auf Unverständnis, selbst enge Freunde (die eigentlich viele seiner Auffassungen teilten) fühlten sich entfremdet.<sup>136</sup>

Mill war nun aber nicht der einzige utilitaristische Reformers, auch Sidgwick war darum bemüht, seine Gesellschaft zu verbessern. Er nahm an öffentlichen Debatten teil und machte Vorschläge, was man, seiner Auffassung, nach besser machen könnte.<sup>137</sup> Wie lässt sich sein reformatorischer Stil charakterisieren? Gegeben seiner Vorbehalte gegenüber Mills Direktheit, sollten wir wohl eher einen zurückhaltenden Stil erwarten. Tatsächlich scheint dies auch der Fall zu sein. Schultz beschreibt in seiner Sidgwick-Biographie dessen Reformstil mit den folgenden Worten:

„[Sidgwick’s] influence often worked behind the scenes.“<sup>138</sup>

„cautious vanguardism“<sup>139</sup>

„overly cautious approach to reform“<sup>140</sup>

„[Henry and Eleanor Mildred Sidgwick] were cautious reformers in the extreme.“<sup>141</sup>

Das Leitmotiv ist klar zu erkennen: Wohingegen Mill Offenheit favorisiert und einen deutlich konfrontativeren Stil an den Tag legt, ist Sidgwick vorsichtiger. Wohingegen Mill den Impuls hat, andere von seiner Position zu überzeugen, ist Sidgwick weniger aufdringlich und führt in einem

---

132 Siehe Reeves 2007: 354.

133 Siehe Capaldi 2004: 330; Packe 1954: 470-471, 473; Reeves 2007: 381, 406.

134 Siehe Packe 1954: 495; Reeves 2007: 388-389.

135 Siehe Reeves 2007: 397-400.

136 Siehe Collini 1991: 320. Auch Stephen pflichtet der Einschätzung Sidgwicks bei, Mill im Speziellen und die *Philosophical Radicals* im Allgemeinen hätten sich taktisch ungeschickt verhalten. So schreibt Stephen (1900c: 31), die *Philosophical Radicals* „were doomed to failure. One among many obvious reasons is suggested by the name. Philosophical [sic!] in English is synonymous with visionary, unpractical, or perhaps, simply foolish [sic!]. The philosophers seemed to be men of crotches, fitter for the study than the platform.“ Weiterhin kritisiert er sehr ausgiebig deren angebliches Unvermögen, einen guten Eindruck auf ihr Zielpublikum machen zu können (siehe 1900c: 33-39). Für einige Zeit nach seinem Tod im Jahre 1873 blieb etwa „John Stuart Mill“ eine Art toxischer Markenname, mit dem man nicht direkt in Verbindung gebracht werden wollte (siehe Collini 1991: Kapitel 8 und Nicholson 1998).

Die Affäre, die Mill in seinem Wahlkampf 1868 wohl am meisten schadete, seine Unterstützung der Kandidatur des Atheisten Bradlaugh, war auch die, von der Mill selbst ausging, dass sie idealerweise geheim gehalten werden sollte. Auch hier haben wir einen Fall, in dem Mill darüber nachdachte, wie weit er in der Öffentlichkeit gehen konnte. Wir sollten evtl. erwähnen, dass Mill seinen Sturz in der Wählergunst anders erklärte, als es seine Biographen allesamt tun. Seinen eigenen Einschätzungen nach hatten seine radikalen Überzeugungen entweder keinerlei negativen Effekte auf sein Ansehen (siehe CW *Letter to Chadwick* XVI: 1458-1459; *Letter to Esquiros* XVI: 1495-1497; *Letter to Grote* XVI: 1501-1502) oder aber, sie hielten sich stark in Grenzen (siehe CW *Autobiography* I: 288-290; *Letter to Bradlaugh* XVI: 1487). Letzten Endes ging Mill davon aus, die mangelhafte Integrität der konservativen Partei, insbesondere deren hohe Korruptionsbereitschaft, sei für seine Niederlage verantwortlich gewesen (siehe die vorherigen Referenzen).

137 Siehe etwa seine Beiträge in *PE* und *MEA*.

138 Schultz 2004: 2.

139 Schultz 2004: 606.

140 Schultz 2004: 489.

141 Schultz 2004: 504.

Brief aus, er wünsche sich nicht, dass seine Philosophie beliebt sein sollte, selbst wenn es in seiner Macht stünde, sie in der Gunst seiner Mitmenschen steigen zu lassen.<sup>142</sup>

Obwohl Sidgwicks Liste mit reformerischen Aktivitäten – im Vergleich zu vielen anderen Menschen – recht eindrucksvoll ist,<sup>143</sup> kommt sie dennoch nicht an die Liste Mills heran. Sie ist nicht so umfassend, was die Anzahl an Aktivitäten betrifft und auch in ihren Zielsetzungen scheint sie weniger ambitioniert. Sidgwicks Reformbemühungen beschränkten sich fast ausschließlich auf seine Heimatuniversität, Cambridge, im Speziellen und auf Fragen der höheren Bildung im Allgemeinen.<sup>144</sup> Selbst außerhalb der öffentlichen Aufmerksamkeit ging er sehr behutsam vor. So sprach er sich etwa gegen den vollen Zugang von Frauen in Cambridge aus, obwohl es sich eigentlich um eine Herzensangelegenheit seinerseits handelte, Frauen den Weg in höhere Bildungseinrichtungen zu gewähren. Grund für seine ablehnende Haltung waren letztendlich seine Bedenken, der Antrag werde ohnehin abgelehnt werden und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit langfristig den Bestrebungen nach Gleichberechtigung entgegenlaufen.<sup>145</sup> Man vergleiche diese Zurückhaltung Sidgwicks mit Mill, der einen Gesetzentwurf zum Frauenwahlrecht ins Parlament einbrachte, wohl wissend, dass dieser keine Chance auf eine Mehrheit hat.<sup>146</sup> Ein Unterschied zwischen Mill und Sidgwick scheint der zu sein, dass Mill generell davon ausgeht, Verbesserungen könnten am effektivsten durch Konfrontationen in die Wege geleitet werden, in denen der Status Quo mit Gegenvorschlägen kontrastiert und kritisiert wird. Dieser relativ „aggressive“ Stil steht dem eher unaufdringlichen Stil Sidgwicks gegenüber. Obwohl Mill sich des Umstands bewusst war, dass man sich vorsichtshalber bezüglich mancher Dinge in Schweigen hüllen sollte – zumindest vor einem bestimmten Publikum, zu einer bestimmten Zeit – gilt dennoch, dass Fortschritte in den meisten Fällen durch einen wohlüberlegten Konfrontationskurs erzielt werden. In einem Brief an einen liberalen Parteikollegen, schreibt Mill, es sei besser, in der Öffentlichkeit Farbe zu bekennen, als sich auf den Druck seiner Gegner hin klein zu machen und seine aufrichtigen Überzeugungen zu leugnen. Auch wenn man seine Angriffsfläche dadurch vergrößern mag, steigert man ebenso seine Aussichten, Positives bewirken zu können.<sup>147</sup>

---

142 „I would not if I could, and I could not if I would, say anything which would make philosophy – my philosophy – popular.“ *Memoir*: 396.

143 Schultz (2018: 239-240) hat eine solche Liste erstellt.

144 Schultz (2004: 62-66, 113-114, 555, 605-606) gibt eine ausführliche Darstellung seiner Aktivitäten. Seidel (2020: 132-133) weist darauf hin, dass einige von ihnen tatsächlich eher konservativen Interessen dienten. Ganz im Gegensatz zu Mill schien Sidgwick nie das Selbstverständnis entwickelt oder den Wunsch gehegt zu haben, „a reformer of the world“ werden zu wollen (CW *Autobiography* I: 137), der darauf hoffte, „an entire renovation of social institutions and doctrines“ erleben zu dürfen (CW *Letter to D'Eichthal* XII: 37). Ein Reformer von Cambridge zu sein, war ihm bereits genug.

145 Siehe Schultz 2004: 484-485.

146 Mills Vorschlag, das Wahlrecht auch auf Frauen auszuweiten, die die gleichen Qualifikationen wie auch stimmberechtigte Männer vorweisen können, erhielt 73 Stimmen, weit von der geforderten Mehrheit entfernt. Dennoch überraschte Mill die relativ hohe Unterstützung; er selbst hatte wohl mit deutlich weniger Stimmen gerechnet (siehe CW *Autobiography* I: 285).

147 „I am quite convinced that nothing more increases a man's influence than his having decided opinions of his own, and sticking to them, provided he has got good reasons to give for them. No doubt, this will give handle to his enemies to laugh at him, or abuse him, as the case may be. But people's enemies will always have something to say against them; and those who side with you in some things are delighted to see that you have the pluck to stand to your own colours even wehn they do not altogether agree with you.“ CW *Letter to Chadwick* XVI: 1459. Dementsprechend glaubte Mill auch, dass es, alles in allem betrachtet, am besten war, sich dem Zorn seiner Landsleute zu stellen und Eyre öffentlich anzuklagen (siehe CW *Letter to Pratten* XVI: 1411).

Wie weit können Reformvorhaben nun aber geführt werden? Wie viele Veränderungen verträgt der Status Quo, bis diese mehr Schaden anrichten, als dass sie Gutes tun? Sidgwick umreißt das utilitaristische Kalkül für Reformbemühungen wie folgt:

I hold that the utilitarian, in the existing state of our knowledge, cannot possibly construct a morality *de novo* either for man as he is (abstracting his morality), or for man as he ought to be and will be. He must start, speaking broadly, with the existing social order, and the existing morality as a part of that order: and in deciding the question whether any divergence from this code is to be recommended, must consider chiefly the immediate consequences of such divergence, upon a society in which such a code is conceived generally to subsist. No doubt a thoughtful and well-instructed Utilitarian may see dimly a certain way ahead, and his attitude towards existing morality may be to some extent modified by what he sees. He may discern in the future certain evils impending, which can only be effectively warded off by the adoption of new and more stringent views of duty in certain departments: while, on the other hand, he may see a prospect of social changes which will render a relaxation of other parts of the moral code expedient or inevitable. But if he keeps within the limits that separate scientific prevision from fanciful Utopian conjecture, the form of society to which his practical conclusions relate will be one varying but little from the actual, with its actually established code of moral rules and customary judgments concerning virtue and vice.<sup>148</sup>

Utilitaristische Reformer sollten immer zuerst daran denken, dass es bereits einen moralischen Kode mit seinen eigenen Sanktionsmechanismen gibt. Den meisten Menschen liegt es am Herzen, dass andere ihn achten und ihm Respekt zollen. Ebenso ist es ihnen ein Bedürfnis, andere für deren (angebliches) (Fehl-)Verhalten entweder zu honorieren oder zu disziplinieren. Einen bereits etablierten Kode ändern zu wollen, geht daher immer mit bestimmten Kosten einher.<sup>149</sup> Eine Attacke auf bestehende Normen könnte die moralischen Gefühle der Menschen schwächen; Menschen werden womöglich größere Schwierigkeiten haben, neue Regeln zu akzeptieren, wenn wir vor ihren Augen die alten diskreditieren, denen sie sich in Teilen noch verbunden fühlen; auch könnten wir Gefahr laufen, den Eindruck zu erwecken, moralischen Regeln fehle es, entgegen der Annahme der meisten Menschen, an Autorität, wenn sie sich doch einfach so nach unserem Gutdünken modifizieren lassen. Gemeinhin gilt, Dinge lassen sich leichter zerstören als vom Grunde auf neu zu errichten. Zu diesen Schwierigkeiten gesellen sich aber noch weitere Erwägungen, die ein umsichtiger Utilitarist ebenfalls im Blick haben sollte. Ein Reformier wird mit großer Sicherheit auch immer persönliche Schäden im Zuge seines Engagements erleiden müssen, die mitunter auch sein (eigentlich unbeteiligtes) privates Umfeld in Mitleidenschaft ziehen können. Die Kritik an moralischen Regeln wird immer von moralischen Unmutsbekundungen derer begleitet werden, die sich der Einhaltung und Achtung dieser Regeln verpflichtet fühlen. Je nachdem, wie groß die gesellschaftliche Unterstützung für sie ausfällt, werden die erhofften Gewinne leicht durch die zu erwartenden Verluste wieder aufgewogen. Dazu kommt noch eine weitere wichtige Erwägung, die

---

In seiner Autobiographie spricht Mill noch über einen anderen möglichen Grund, weshalb es nützlich sein kann, radikale Meinungen öffentlich vorzutragen und auf Konfrontationskurs mit dem Status Quo zu gehen. Mill glaubt, radikale Vorschläge gewannen an Zustimmung, wenn sie mit noch radikaleren Vorschlägen kontrastiert werden (siehe *CW Autobiography I*: 280). Ein Mindestlohn von 15€ mag so manche Menschen abschrecken, doch wird dieser an Zustimmung gewinnen, wenn es einige Menschen gibt, die lautstark einen von 25€ fordern. Im direkten Vergleich werden selbst Gegner eines Mindestlohns eingestehen wollen, dass der erste Vorschlag angemessener ist.

148 *Methods 7*: 473-474.

149 Die folgende Aufzählung orientiert sich an Sidgwards Darstellung in *Methods 7*: 480-484.

bereits von Mill in seinem Brief an Comte genannt wurde: Menschen, die sich gegen den sozialen Konsens stellen, können an sozialer Wertschätzung verlieren, die aber nötig ist, um überhaupt bei seinen Mitmenschen Gehör finden zu können. Mit dem Verlust sozialen Ansehens schwinden auch die Erfolgsaussichten zukünftiger Reformvorhaben. Ob sich nun ein Utilitarist an einer Reformierung des bestehenden Codes versuchen soll, fasst Sidgwick zusammen, hängt allein davon ab, ob ein geglücktes Reformvorhaben die erlittenen Verluste aufwiegen kann. Wenn wir nicht davon ausgehen können, am Ende des Tages besser dazustehen, sollten wir den alten Code besser nicht anrühren.<sup>150</sup> Wenn wir nun alle relevanten Faktoren in Betracht ziehen, so führt Sidgwick weiter aus, werden wir das Urteil fällen müssen, dass es generell besser ist, an einer konsequenteren Umsetzung des bestehenden Codes zu arbeiten, als ihn durch eine Alternative zu ersetzen zu versuchen.<sup>151</sup> Auch wenn er aus utilitaristischer Sicht nicht perfekt sein mag, spielt er doch eine tragende Rolle bei der tatsächlichen Glücksgewinnung der Menschen. Veränderungen werden unmittelbare negative Folgen auf das Wohlergehen der Menschen haben. Eventuelle Schäden durch missglückte Reformen lassen sich nicht einfach ausgleichen oder beheben. Dementsprechend rät Sidgwick utilitaristischen Reformern, Vorsicht walten zu lassen und allzu rebellischen Neigungen zu entsagen.<sup>152</sup>

Wenn wir, laut Sidgwick, unsere utilitaristischen Kalkulationen gewissenhaft und mit den richtigen Datensätzen durchführen, werden wir zum Entschluss gelangen, dass diese allein eine eher konservative Grundhaltung rechtfertigen, zumindest unter den derzeitigen Umständen. Zusätzliche Belege für diese Lesart Sidgwicks lassen sich auch in seinen persönlichen Aufzeichnungen finden. In diesen spricht er sich gegen liberale Prinzipien aus, da diese, so wie er es einschätzt, nicht nützlich sind. So beklagt er etwa, er habe sich vom Liberalismus seiner Zeit entfremdet, da u.a. dessen Prinzipien drohten, sein Land in eine nationale Katastrophe zu stürzen.<sup>153</sup> Auch möchte er nicht ausschließen, ob nicht evtl. ein Cäsarismus besser geeignet sei, moderne industrielle Gesellschaften in die Zukunft zu führen als liberale Regierungen.<sup>154</sup>

---

150 „The consideration of this question [whether to modify a rule or not], therefore, from a utilitarian point of view, resolves itself into a comparison between the total amounts of pleasure and pain that may be expected to result respectively from maintaining any given rules as at present established, and from endeavouring to introduce that which is proposed instead.“ *Methods* 7: 477.

151 „[H]e will clearly conform to it [current moral norms], and endeavour to promote its development in others. [...] [W]e are much less concerned with correcting and improving than we are with realising and enforcing it.“ *Methods* 7: 475.

152 „The Utilitarian must repudiate altogether that temper of rebellion against the established moral code [...] into which the reflective mind is always apt to fall when it is first convinced that the established rules are not intrinsically reasonable.“ *Methods* 7: 475. In der ersten Auflage der *Methods* wird diese Passage durch eine explizite Kritik an Bentham ergänzt: „[A]ny attempts, such as Bentham made, to dispense with the morality of instinct and tradition, would be premature and ill-advised.“ *Methods* 1: 438. Broad (1930: 157) glaubt mit Sidgwick einen Sinneswandel innerhalb der utilitaristischen Tradition erkennen zu können: „It had been fashionable with Utilitarians before Sidgwick’s time [...] to talk as if Utilitarianism could and should produce a new ethical heaven and earth at very short notice. [...] He pours buckets of cold water on the reforming fires of such Utilitarians.“

153 „[...] I am moved to write about Politics, chiefly to mark, with some alarm, the extent of my alienation from current Liberalism. We are drifting on to what must be a national disaster, and the forces impelling are Party organisation and Liberal principles.“ *Memoir*: 439.

154 „I have hitherto held unquestioningly the Liberal doctrine that in the modern industrial community government elected and responsible representatives was and would remain the normal type. [...] I find myself asking myself whether perhaps, after all, it is Cæsarism which will win in the competition, for existence, and guide modern industrial society successfully towards its socialistic future.“ *Memoir*: 442.

Mitunter wird Sidgwick so interpretiert, als handle es sich bei ihm um einen Konservativen, der das Glücksprinzip lediglich zur Unterstützung seiner konservativen Ideen zur Hand nimmt. So nennt ihn Alexander Bain einen „konservativen Liberalen“ (*conservative liberal*), der ganz im Geiste des Konservativismus darauf abziele, den Status Quo zu verteidigen und Menschen davor warne, der bestehenden Norm den Rücken zuzukehren.<sup>155</sup> Betrachten wir ihn auf diese Weise, werden wir möglicherweise Sidgwick als eine Person sehen, deren Konservativismus ihre utilitaristischen Kalkulationen informierte oder gar vernebelte. Die Ausführungen in diesem Paragraphen lassen eine andere – womöglich etwas wohlwollendere – Interpretation zu, die das Verhältnis vielleicht eher umgekehrt deuten wird: Sidgwicks Vorstellung nach fordert der Utilitarismus eine konservativ(er)e Politik, zumindest in unserer derzeitigen Lebenslage. Sidgwick ist deutlich pessimistischer als Mill, wenn es darum geht, die Erfolgsaussichten von Reformen einzuschätzen. Häufiger als uns lieb ist, richten wir mit unserem Verbesserungsstreben mehr Schaden an, als dass wir Gutes bewirken.<sup>156</sup> Ein umsichtiger Utilitarist wird sich kleinere Ziele stecken und sich in Zurückhaltung üben. Dem Glück aller fühlender Lebewesen ist mit einer Skepsis größeren Veränderungen gegenüber am besten gedient.<sup>157</sup>

Diese Erklärung könnte uns auch dabei helfen, zu verstehen, warum Singer in seinem Radikalismus näher an Mill als an Sidgwick ist. Singer sieht sich selbst als einen Teil der politischen Linken und wie auch Mill ist er ein Verteidiger progressiver politischer Reformen.<sup>158</sup> Eine weitere Gemeinsamkeit ist sein Bestreben, ein möglichst großes Publikum mit seinen Thesen zu erreichen, wofür er u.a. in Radio- und Fernsehprogrammen auftritt, Kolumnen für populäre Zeitungen verfasst und Bücher publiziert, die auch Menschen ohne akademische Ausbildung zugänglich sein sollen.<sup>159</sup> Ebenfalls teilen sie ihren aggressiveren reformatorischen Ansatz. Singer nimmt für gewöhnlich in seiner Kritik kein Blatt vor den Mund und sucht die maßvolle, wenn doch auch direkte Konfrontation mit der öffentlichen Meinung, sei es nun bei Themen wie der Unantastbarkeit menschlichen Lebens,<sup>160</sup> des Speziesismus<sup>161</sup> oder unsere Verpflichtungen den Ärmsten in der Welt gegenüber.<sup>162</sup>

---

155 Siehe Bain 1876: 193, 194, siehe auch Ritchie 1892.

156 Broad (1930: 157) fällt ein ähnliches Urteil. Mitunter bekommt man den Eindruck, dass Sidgwick selbst unzufrieden mit seinem eigenen Konservativismus war. So schreibt er, er frage sich, ob er sich durch die Zurückweisung einiger radikaler Überzeugungen langsam zu einem Tory entwickle. Er glaubt, dass dies der Fall ist, jedoch wird es sich sicherlich um einen sehr merkwürdigen Tory handeln. „Whoever saw a Tory,“ setzt er fort, „dressed (symbolically) in sackcloth and ashes, and bewailing the necessity of conserving our glorious Constitution *pro tem*?“ *Memoir*: 398-399. Natürlich müsste Mill als Utilitarist prinzipiell dasselbe sagen. Es ist dennoch leichter, sich vorzustellen, dass Mill, vor die Wahl gestellt, sich lieber in einen zufriedenen Idioten als einen unzufriedenen Tory verwandelt sehen möchte.

157 Siehe auch Seidel 2020.

158 Siehe etwa Singer 1999a: 8-9; 2009b: 58-59.

159 Siehe Singer 2009b: 65-66.

160 Siehe etwa Singer 1995; Kuhse und Singer 1985. In diesem Kontext schreibt er auch: „[I]n terms of the practical decisions which will become increasingly common as our medical techniques continue to advance, there are good grounds for believing that we will do better if we can discuss these issues openly than if they are suppressed. If a sound ethic cannot be discussed in public because it will lead to genocide or the murder of people with disabilities, we are in dire straits indeed. I am not so pessimistic. As compared with placing a taboo on discussions of the basis of human equality, an open discussion seems to me much more likely to lead people to a compassionate ethic ...“ Singer 1999b: 294.

161 Siehe etwa Singer 1975/2009.

162 Siehe etwa Singer 2009a; 2015.

(Der letztgenannte Punkt kann auch zur weiteren Illustrierung seines Stils verwendet werden, indem wir ihn mit dem Stil eines anderen reformatorischen Philosophen abgleichen: William MacAskill. Beide haben Bücher darüber geschrieben, was wir als Individuen in wohlhabenden Gesellschaften gegen Weltarmut tun können und beide sind Utilitaristen. Auch wenn sich ihre Bücher ein Thema teilen, unterscheiden sich doch deren Macharten ungemein. Singers Ansatz kann durchaus als moralistisch beschrieben werden. In der Einleitung zu seinem Buch *The Life You can save* spricht er über dessen Ziele und schreibt, er wolle, dass wir damit anfangen, über unsere Verpflichtungen jenen gegenüber nachzudenken, die in absoluter Armut lebten. Daran anschließend sagt er uns, wir dürften nicht davon ausgehen, ein moralisch gutes Leben zu führen, wenn wir nicht bereit seien, deutlich mehr unseres Wohlstandes Hilfsbedürftigen bereitzustellen. Die von ihm geforderten Abgaben übersteigen deutlich, was zurzeit gemeinhin als ein angemessener Spendenbeitrag gilt.<sup>163</sup> MacAskill hingegen scheint auf moralische Sprache komplett verzichten zu wollen. Soweit ich es überblicken kann, spricht er nicht einmal von „Verpflichtungen“ oder von unserem vermeintlichen Versagen, ein „moralisch gutes Leben“ zu führen. Wenn er die Ziele seines Buches beschreibt, sagt er, er hoffe, seinen Lesern eine neue Denkweise vermitteln zu können, wie man seinen Mitmenschen helfen könne, die sich aufs eigene Leben anwenden lässt.<sup>164</sup> Kurz zuvor betont er sicherheitshalber, er hege nicht die Absicht, jemanden mit seinem Buch anzuklagen.<sup>165</sup> Wohingegen Singer unser jetziges Verhalten als eine moralische Verfehlung präsentiert, stellt MacAskill seinen Ansatz eines „effektiven Altruismus“ (*effective altruism*) als einen möglichen Gegenentwurf zu der Art und Weise vor, wie wir unsere Leben bisher zu führen gewöhnt waren. Letzten Endes bleibt es uns überlassen, nach dieser Alternative zu greifen oder sie zu ignorieren. Vermutlich entschied sich MacAskill für diesen Stil, da er ihn für zweckdienlicher als den moralistischen hielt. (Evtl. spielte es bei seiner Entscheidungsfindung auch eine Rolle, dass sich mit Singers Buch bereits eine Veröffentlichung auf dem Markt befand, die einen moralistischen Ton einschlägt. Daher gab es keinen wirklichen Bedarf, ein zweites moralistisches Buch über Weltarmut unter die Leute zu bringen, das von einem Utilitaristen geschrieben wurde. Möglicherweise ist es nur verlorene Liebesmüh, wenn man das gleiche Publikum zweimal auf dieselbe Weise adressiert. Es gibt definitiv nicht die eine Strategie, mit der sich alle Menschen überzeugen lassen. Manche werden sich vom moralistischen Unterton des Singer-Buches bewegen lassen, wohingegen andere durch den vorwurfsvollen Ton verschreckt werden. Letztgenannte Menschen könnten jedoch Gefallen an MacAskills Präsentation finden und die Entscheidung treffen, substanzielle Teile ihres Einkommens an ihre Mitmenschen zu spenden. Wenn man darauf bedacht ist, eine möglichst große Wirkung zu erzielen, ergibt es Sinn, andere Darstellungsformen in den Blick zu nehmen, die bisher noch nicht breitflächig verwendet wurden.) Eine Person, die sich durch den eher moralistischen Ton abschrecken ließ, war Bernard Williams. Im Zusammenhang eines Verweises auf Singers

---

163 „The first [goal of this book] is to challenge you to think about our obligations to those trapped in extreme poverty.“ „I’ll suggest that it may not be possible to consider ourselves to be living a morally good life unless we give a great deal more than most of us would think realistic to expect human beings to give.“ Singer 2009a: xi-xii.

164 „What I hope to convey is not a series of facts, but a new way of thinking about helping others which you can take with you and apply to your own life.“ MacAskill 2015: 16-17.

165 „The point of this isn’t to lay blame.“ MacAskill 2015: 15.

Diskussion im achten Kapitel der Erstauflage der *Practical Ethics*, ob und wie viel wir Menschen in absoluter Armut schulden, beschwert sich Williams darüber, manche utilitaristischen Autoren zielten darauf, Schuldgefühle bei ihren Lesern zu erzeugen. Noch schlimmer: Singer selbst zeige, Williams Einschätzung nach, wesentlich mehr Interesse daran, seinen Lesern ein schlechtes Gewissen zu machen als sich mit den theoretischen Grundlagen seiner Ethik zu beschäftigen. Seine Kritik endet mit der Einschätzung, Singer schieße sich mit dieser Strategie nur in den eigenen Fuß, da sich seine Leser, aller Voraussicht nach, grollend und verbittert von seinem ethischen Plädoyer abwenden werden.<sup>166</sup> Singers zweites Buch, das sich jenem Thema widmet, *The most Good You can do*, ist weniger moralistisch, verzichtet aber ebenfalls nicht komplett auf moralische Begriffe.<sup>167</sup> Man kann nur darüber spekulieren, ob dieses Buch – oder ggf. auch MacAskills Buch – einen besseren Eindruck bei Williams hinterlassen hätten.)

Wie auch Mill zu seiner Zeit, sieht sich Singer in unseren Tagen häufig starken Gegenreaktionen ausgesetzt. Dennoch, wenn Singer z.B. über die Singer-Affäre in Deutschland, Österreich und der Schweiz reflektiert, kommt er zum Schluss, dass diese wohl doch überwiegend positive Effekte hatte. U.a. glaubt er, sie habe ein größeres Publikum mit seinen Thesen vertraut gemacht und die Verkaufszahlen seiner Bücher erhöht.<sup>168</sup> Dass die Affäre auch einige negative Folgen hatte, möchte er aber keineswegs leugnen.<sup>169</sup> Nichtsdestotrotz würde er wohl die Auffassung vertreten wollen, dass sein Ansatz – zumindest für ihn selbst – die beste Art und Weise darstellt, auf seine Umgebung Einfluss zu nehmen. Es sollte uns daher auch nicht verwundern, dass sein Image eines kontroversen Denkers Teil einer Marketingstrategie geworden ist. Gleich mehrere seiner Bücher werden auf ihren Covern mit einem Kommentar des *New Yorker* verziert, das sich wie folgt liest: „Peter Singer may be the most controversial philosopher alive; he is certainly among the most influential.“<sup>170</sup>

§13. [Konklusion und abschließende Bemerkungen] Uns Menschen heutzutage steht die Möglichkeit offen, einen Blick auf die Vergangenheit zu werfen und zu ermitteln, wie erfolgreich diverse moralphilosophische Traditionen waren. Wie gut waren sie darin, uns Menschen die richtigen Antworten auf moralische Fragen zu geben? Wohl auch Kritiker der utilitaristischen Schule werden anerkennen müssen, dass sie sehr häufig – und wohl auch wesentlich häufiger als andere Schulen – die richtigen moralischen Antworten formuliert und daher von uns mit dem Label „fortschrittlich“ versehen werden darf. In der Theorie zeigte sich diese Fortschrittlichkeit

---

166 „[S]ome utilitarian writers aim to increase a sense of indeterminate guilt in their readers. [...] [Singer] is evidently more interested in producing that effect than he is in the theoretical basis for it, which gets a very cursory treatment. As a moral persuasion, this kind of tactic is likely to be counterproductive and to lead to a defensive and resentful contraction of concern.“ Williams 1985: 257n7.

167 So schreibt er etwa auf der ersten Seite der Einleitung: „Obeying the usual rules about not stealing, cheating, hurting, and killing is not enough, or at least not enough for those of us who have the great fortune to live in material comfort [...]. Living a minimally acceptable ethical life involves using a substantial part of our spare resources to make the world a better place. Living a fully ethical life involves doing the most good we can.“ Singer 2015: vii.

168 Siehe Singer 1994: 349-350; 2009b: 51.

169 Siehe Singer 1994: 351-352; 2009b: 48-49, 51-52.

170 Etwa Singer 2004; 2016; Mason und Singer 2006.

insbesondere in der Verteidigung zentraler Überzeugungen, wie etwa die, die Diskriminierung von Frauen oder nicht-menschlicher Tiere sei verwerflich. In der Praxis, soll heißen, in der realen Welt, zeigte sich jene Fortschrittlichkeit u.a. in ihren politischen Reformvorhaben, diese Überzeugungen rechtlich zu kodifizieren.

Das wirft zunächst die Frage auf, worauf sich die Fortschrittlichkeit der utilitaristischen Tradition begründet. Warum lagen Utilitaristen so häufig richtig? Eine plausible Antwort lautet, der Utilitarismus sei aufgrund seiner zentralen normativen Annahmen so fortschrittlich. Gemäß dem Utilitarismus ist das Wohlergehen aller fühlender Lebewesen von Bedeutung. So kam es, dass Denker der utilitaristischen Tradition Wesen in ihren moralischen Überlegungen miteinschlossen, die der gesellschaftliche moralische Konsens zu ignorieren pflegte. Weiterhin ging jene Tradition davon aus, das Wohlergehen aller fühlender Wesen müsse unparteilich miteinander verglichen werden. Heutzutage sind Menschen wohl eher dazu geneigt, diesen (oder ihnen ähnlichen) Annahmen beizupflichten. Die utilitaristische Tradition ist vielleicht deshalb so fortschrittlich, da sie die richtigen normativen Überzeugungen verteidigte oder zumindest jenen Überzeugungen sehr nahekam.

Die gerade genannten Überzeugungen wurden und werden noch immer von allen Utilitaristen geteilt, weshalb wir wohl erwarten dürfen, dass sich etwa ihre sozialen oder politischen Urteile häufig ähneln. Tatsächlich aber lassen sich traditionsinterne Unterschiede erkennen. Manche Utilitaristen neigten nichtsdestotrotz zu konservativeren Positionen und grenzten sich somit von ihren radikaleren Kollegen ab. Die zweite in diesem Kapitel diskutierte Frage lautete, was diese Unterschiede erklären könnte. Hier betrachteten wir eine ganze Reihe von Erklärungen und blieben im vorherigen Paragraphen bei der Frage stehen, ob sich die Differenzen zwischen Mill und Sidgwick ggf. dadurch erklären ließen, dass der eine pessimistischer bezüglich der Erfolgsaussichten möglicher Reformvorhaben war. Einige Äußerungen Sidgwicks deuten darauf hin, dass sich tatsächlich einige der Differenzen auf seine Schwarzseherei gründen könnten. Sollten wir so weit gehen und alle Differenzen darauf zurückführen? Täten wir das, wäre Sidgwicks Konservatismus wohl nicht sehr viel mehr als eine von ihm errichtete Fassade, hinter der sich sein Radikalismus verbirgt. Er wäre ein Radikaler im Verborgenen, der sich eine Maske aufgesetzt hat, um von seinen wahren Überzeugungen abzulenken.

Dennoch gibt es gute Gründe zur Annahme, dass Sidgwicks Konservatismus mehr als eine bloße Maske für ihn war. Viele seiner konservativen Überzeugungen schien er aufrichtig auch im Privaten abseits möglicher kritischer Blicke seiner Mitmenschen verteidigt zu haben. Es lässt sich aller Voraussicht nach nicht der eine Punkt herausgreifen, mit dem wir alle Unterschiede erklären können. Wie in den vorherigen Paragraphen bereits angedeutet, gewinnen oder verlieren einzelne Erklärungen an Plausibilität, abhängig davon, welches utilitaristische Pärchen wir in den Blick nehmen. Dass etwa religiöse Überzeugungen den Ausschlag für Paley gaben, eine konservativere Haltung als etwa Bentham oder Godwin einzunehmen, ist glaubhafter als im Falle Sidgwicks und Mills. Ich persönlich neige zur Ansicht, neben Sidgwicks Schwarzseherei auch sein positiveres Verhältnis zur Alltagsmoral für seinen Konservatismus mit in die Verantwortung zu nehmen. Er

selbst verpflichtet sich methodologisch dazu, ihr eine höhere (Anfangs-)Plausibilität zuzusprechen als Mill es tut. Dieser konnte ihr – insbesondere auch durch seine assoziationalistischen Grundannahmen – wenig abgewinnen. Nichts läge ihm ferner, als sie mit denselben blumigen Worten wie Sidgwick zu beschreiben, der meint, sie verdiene aufgrund ihrer fabelhaften Ausgestaltung die Bewunderung und Wertschätzung utilitaristischer Philosophen und müsse von ihnen achtungsvoll behandelt werden.<sup>171</sup> Andere Erklärungen sind natürlich ebenfalls noch möglich, doch scheint mir, dass für diese mögliche Beweise schwächer ausfallen.

Gerade im Hinblick darauf, was im letzten Paragraphen geschrieben wurde, wäre es noch interessant, zu erfahren, wer denn nun Recht behielt, Sidgwick oder Mill? Ist der utilitaristischen Agenda am besten gedient, wenn ihre Vertreter eine eher konservative Haltung einnehmen oder sollten sie im Stile Mills forscher agieren? Welche Strategie den reformerischen Zielen am dienlichsten ist, ist letzten Endes eine empirische Frage, die sich hier nicht klären lässt. Wie im vorherigen Paragraphen bereits angedeutet, kann ich aber der Idee Einiges abgewinnen, dass es vorteilhaft ist, wenn sich unterschiedliche Reformer unterschiedlicher Strategien bedienen. Auf diese Weise mag es ihnen gelingen, möglichst viele Menschen zu erreichen. Weiterhin werden manche Strategien aller Voraussicht nach in bestimmten Umgebungen erfolgversprechender sein als andere. Sidgwicks reformerische Bemühungen konzentrierten sich größtenteils auf die Universitäten. Vielleicht kann man dort mit einer eher konservativeren Grundhaltung mehr erreichen als mit einer radikaleren. Mills reformerisches Augenmerk dagegen fiel auf deutlich mehr und deutlich Größeres. Langfristig war er darum bemüht, seinen Beitrag bei der Umgestaltung der Gesellschaft zu leisten. Hier mag sein aggressiveres Auftreten vielleicht vorteilhaft gewesen sein, u.a., da er an andere Schichten als Sidgwick appellierte und mit anderen Personen um die Aufmerksamkeit seiner Mitmenschen konkurrierte.

---

171 „[The utilitarian] will naturally contemplate it [the morality of common sense] with reverence and wonder, as a marvellous product of nature, [...] he will handle it with respectful delicacy as a mechanism, constructed of the fluid element of opinions and dispositions [...].“ *Methods* 7: 475-476.

## **Anhang I: Mills (angeblicher) moralischer Konservatismus**

Die ersten beiden Auflagen der *Methods of Ethics* enthalten eine direkte Kritik an John Stuart Mill, die für unser Thema interessant sein könnte.<sup>1</sup> Sidgwick versteht Mill so, dass wir „the rules of the multitude“ als „positive beliefs of mankind as to the effects on their happiness“ verstehen sollten und „as such [those rules] are to be provisionally accepted even by ‘the philosophers.’“. Er weist im Anschluss Mill für seine „premature reconciliation“ des Utilitarismus mit der Alltagsmoral zurecht und führt aus, dass deren Regeln

present themselves as the expression of an immediate preference for certain kinds of conduct: and we have no more right to interpret the moral preferences of any society into current opinions as to what promotes general happiness, than we have to identify the appetites, tastes, and inclinations of an individual with his opinions as to what is best for his health. Indeed, the analogy between the two cases seems very close. For the natural and normal end of these instincts is the preservation and well-being of the individual: and undoubtedly the human frame is so constituted that the instinctive desires which any one feels for food, drink, &c., and the habits into which he spontaneously falls in respect of clothing, dress, exercise, &c., have a continual tendency to adapt themselves to his conditions of life: and in so far as they vary in different individuals of different age, sex, employment, &c., or living in different climates, such variation has at least a rough and general correspondence to a variation in the real sanitary needs of such persons.<sup>2</sup> *Methods* 1: 430.

Sidgwick kritisiert Mill für dessen angebliche Überzeugung, bei der Alltagsmoral handle es sich um einen verlässlichen Wegweiser nützlichen Handelns. Jedoch können wir, Sidgwicks Auffassung nach, oftmals die Ursprünge der Alltagsmoral auf „immediate preferences“ und nicht auf Überzeugungen zurückführen, welches Verhalten die Dinge insgesamt besser macht. Erneut betont Sidgwick, wir hätten keine guten Gründe zur Annahme, die Alltagsmoral leiste einen überzeugenden Job beim Aufspüren nützlichen Verhaltens.<sup>3</sup> In einer seiner Rezensionen geht Sidgwick noch weiter und behauptet, die früheren Utilitaristen seien der Auffassung gewesen, bei gegenwärtigen moralischen Regeln handle es sich um ein Produkt bewusster utilitaristischer Kalkulationen.<sup>4</sup> Zwar nennt er keine Namen, doch können wir mit Verweis auf das soeben Gesagte darauf schließen, dass er womöglich Mill im Sinn hatte.

Da Sidgwick den Vorwurf an Mill richtet und er einer unserer wichtigsten Bezugspunkte für den Themenkomplex des moralischen Fortschritts ist, sollten wir uns fragen, ob er gerechtfertigt ist. Ging Mill tatsächlich fälschlicherweise davon aus, die Regeln der Alltagsmoral gäben uns zuverlässige Anweisungen, was aus utilitaristischer Sicht zu tun ist? Es gibt gute Gründe, den Vorwurf an Mill zurückzuweisen. Zunächst findet sich in der von Sidgwick angeführten Passage – er verweist wohl auf *CW Utilitarianism* X: 224 – keine derartige Aussage Mills. In ihr scheint Mill nichts anderes behaupten zu wollen, als dass jene Regeln mitunter auch Informationen darüber enthalten können, welche Auswirkungen sie aufs menschliche Glück haben. Mit dieser Beobachtung reagiert er auf einen häufigen Vorwurf an das utilitaristische System, es sei uns unmöglich, nach dem Glück insgesamt zu streben, da wir vollkommen ahnungslos seien, welche

<sup>1</sup> Siehe Schneewind 1977: 336-337.

<sup>2</sup> *Methods* 1: 429-430.

<sup>3</sup> Siehe §7 des Sidgwickkapitels.

<sup>4</sup> Siehe *EEM* 234.

Konsequenzen unsere Handlungen hätten. Dem erwidert Mill, einige der Regeln, mit denen wir unseren Alltag bestritten, beinhalteten solche Infos und solange wir nicht in den Besitz besserer kämen, wäre es fahrlässig, diese außer Acht zu lassen.

Sidgwick deutet Mill als einen moralischen Konservativen, der der Alltagsmoral weitestgehend seine Zustimmung gibt. Diese soll sich bei der Förderung des allgemeinen Glücks bewährt haben, weshalb wir ihr guten Gewissens folgen dürfen. Ist das eine angemessene Lesart Mills? Aus folgenden Gründen scheint sie nicht angemessen zu sein: Damit Mill so etwas behaupten kann, müsste er als bekennender Empirist der Auffassung sein, dass wir über genügend Erfahrungswissen verfügen, um abschätzen zu können, ob der Status Quo tatsächlich die beste Option darstellt. In seinen Texten beklagt er jedoch regelmäßig, dass wir andere Optionen nie ausreichend bedacht haben.<sup>5</sup> Uns steht es also nicht zu, ein solches Urteil zu fällen. Erschwerend kommt hinzu, dass dabei die Erfahrungen bestimmter Gruppen – wie etwa von Frauen, Arbeitern etc. – systematisch ignoriert wurden. Sofern wir tatsächlich von Erfahrungswissen sprechen dürfen, handelt es sich nur um Erfahrungen einer relativ überschaubaren Gruppe – männlich, wohlhabend, .... Da es jedoch letzten Endes darum geht, das Wohl insgesamt zu fördern, scheint das in den Regeln enthaltene Wissen defizitär. Weiterhin merkt Mill an, in ihren Anfängen und für einen bedeutenden Teil ihrer Geschichte dienten Moral und Gesetzgebung einzig der Konsolidierung bestehender Macht und nicht als Instrumente, diese zu hinterfragen.<sup>6</sup> Auch wenn sich einige Dinge im Laufe der Zeit gebessert haben sollten, trägt die Alltagsmoral noch immer einige dieser Altlasten mit sich herum. So betont Mill in seinen Schriften regelmäßig und mitunter auch lautstark, dass unsere Alltagsmoral ihre Ursprünge nicht in wohlüberlegten utilitaristischen Kalkulationen hat, sondern sich in weiten Teilen auf Vorurteile, Gewalt und blinden Gehorsam gegenüber falschen Autoritäten zurückführen lässt.<sup>7</sup> Entgegen der Behauptung Sidgwicks handelt es sich bei Mill um keinen moralischen Konservativen, in dem Sinne, dass er die bestehende Alltagsmoral für optimal oder nahezu optimal hält.

In einer Hinsicht mag es jedoch unter Umständen legitim sein, Mill einen moralischen Konservativen zu nennen. Wie viele Utilitaristen ist Mill ein moralischer Instrumentalist. Dieser Auffassung zufolge haben wir nur dann gute Gründe, den Vorgaben der Moral zu folgen, wenn dies dem Glück insgesamt zuträglich ist. Sind wir erst einmal Instrumentalisten und beurteilen die Moral nach ihrer Zweckdienlichkeit, können wir uns ebenfalls fragen, ob es evtl. nicht besser wäre, komplett auf die Moral zu verzichten. Mill ist ein Konservativer in dem Sinne, dass er an der Moral oder am moralischen Diskurs festhalten möchte. So wie er es einschätzt, ist es nützlich, Menschen weiterhin zu beschämen, mit dem erhobenen Zeigefinger diese zurechtzuweisen und mit der Moralkeule um sich zu schlagen. Dementsprechend betont er die Wichtigkeit des moralischen Diskurses<sup>8</sup> und kritisiert einige seiner sozialistischen Zeitgenossen dafür, dass diese die Begriffe

---

5 Siehe etwa CW *Subjection* XXI: 299-300.

6 Siehe etwa CW *Principles* II: 201, 207; *Subjection* XXI: 263-264; *Papers* XXI: 387.

7 Siehe für besonders prägnante Statements CW *Liberty* XVIII: 220-221; *Negro Question* XXI: 93; *Subjection* XXI: 262-264.

8 Siehe etwa CW *Bentham* X: 112.

„Pflicht“ oder „(moralisches) sollen“ aus ihrem Vokabular verbannt haben.<sup>9</sup> Doch sind mit der Ausnahme einiger sehr allgemeiner Regeln, wie etwa dem des Tötungsverbots<sup>10</sup>, viele Grundsätze der Alltagsmoral nicht allzu hilfreich. Das mag auch der Grund für seine Behauptung sein, es müsse noch ermittelt werden, welchen Inhalt optimale Regeln haben sollten.<sup>11</sup> Mill war demnach ein Konservativer bezüglich des moralischen Diskurses, aber ein Reformier bezüglich dessen Inhaltes.

---

9 Siehe Hayek 1951: 148.

10 Siehe CW *Sedgwick* X: 64; *Whewell* X: 181-182.

11 Siehe CW *Liberty* XVIII: 220.

## **Anhang II: Singer über die Umstände, wie Fortschritte tatsächlich vonstatten gehen**

Buchanan und Powell äußern einige Bedenken zu Singers angeblicher Idee, dass rationales Denken oder die Vernunft (das von ihnen verwendete Wort ist „reasoning“) alleinige Triebfeder moralischen Fortschritts ist. So wie sie ihn interpretieren, macht Singer allein unsere Fähigkeit, über moralische Fragen systematisch reflektieren zu können, für eine Erweiterung des Kreises unserer moralischen Sorge verantwortlich.<sup>1</sup> Sie weisen diesen Erklärungsversuch Singers aus drei Gründen zurück:<sup>2</sup> (1) Rationales Denken ist älter als eine inklusive Moral, sprich, eine Moral, die über die Grenzen der eigenen Gruppe hinausgeht. Dementsprechend kann sie nicht hinreichend für moralischen Fortschritt sein. (2) Unterschiedliche Personen und Kulturen variieren in ihrer Inklusivität. Rationales Denken oder dessen Mangel kann diese Variationen nicht zufriedenstellend erklären. (3) Rationales Denken dient(e) auch exklusiven politischen Bestrebungen. Buchanan und Powell möchten nicht leugnen, dass rationalem Denken eine wichtige Rolle für moralische Verbesserungen zukommt. Ihnen missfällt jedoch Singers Fokus auf die Vernunft allein und sein Versäumnis, nicht genauer auszuführen, was erfolgreiche rationale Überlegungen eigentlich auszeichnet. Ihre Kritik scheint teilweise gerechtfertigt. Singer sagt tatsächlich sehr wenig über die Umstände, in denen Fortschritte vonstattengehen und er gibt uns auch keine genauen Kriterien, was erfolgreiche von nicht erfolgreichen Überlegungen trennt. Dennoch sollte man Singer vom Vorwurf in Schutz nehmen, er verteidige eine so naive Theorie, wie es ihm unterstellt wird, da er einige erhellende Dinge zu jenen Punkten sagt. Fangen wir mit dem letztgenannten Punkt an: Gemäß Singers Auffassung zeichnen sich erfolgreiche rationale Überlegungen meist durch das Entlarven kognitiver Dissonanzen in unserem alltäglichen moralischen Denken aus.<sup>3</sup> Diese Dissonanzen werden zumeist durch „herausragende Denker“ (*outstanding thinkers*) offengelegt, die ab und an auftauchen und den moralischen Konsens herausfordern.<sup>4</sup> Tatsächlich scheinen viele Argumente Singers auch eine solche Form anzunehmen, wie etwa seine bekannte Teichanalogie oder auch die Parallelisierung von Speziesismus mit Rassismus.<sup>5</sup> Zum anderen Punkt: Es ist schwer zu leugnen, dass Singer oftmals so klingt, als sehe er in der Vernunft die Triebfeder moralischer Verbesserungen.<sup>6</sup> Dennoch gibt es Passagen, in denen Singer die Wichtigkeit anderer Faktoren für das Fortschreiten der Moral anerkennt. Auch wenn er über historische Zusammenhänge kaum spricht, leugnet er keinesfalls deren Bedeutung, wie etwa hier: „[T]he place and time of advances in mathematics depend on a host of historical factors, but the advances themselves are logical consequences of using numbers.“<sup>7</sup> In einem gemeinsam mit Cavalieri verfassten Text wird dies ebenfalls deutlich:

---

1 Siehe Buchanan und Powell 2018: 147; siehe auch Solomon 1999: 70-75.

2 Siehe Buchanan und Powell 2018: 148 und 150.

3 Siehe Singer 1981/2011: 116, 142-146; 1999b: 280-281, 284-285.

4 Siehe Singer 1981/2011: 99-100; 1991: 544.

5 Die Teichanalogie findet sich u.a. in 1972a und 2009a; die Parallelisierung zwischen Speziesismus und Rassismus wird u.a. in 1975/2009 und 1986 gebraucht.

6 Siehe etwa Singer 1981/2011: 88, 134, 135, 139-140, 167-168; 1995: 226-233; 2009a: 38; 2011: 62-63.

7 Singer 1981/2011: 89, siehe auch 99, 135

Granted, this enterprise of expanding the moral community beyond the species boundary has on its side the power of the rational challenge that, starting with the enlightenment, if not before, has provided the theoretical basis for so many struggles for justice and has undermined all the attempted justifications put up in defence of the exclusion of some human beings from the moral community. Indeed, the need to push the egalitarian stance beyond the boundaries of the human species appears to be built into the Enlightenment dream of a universal rationality. But this alone is not enough to ensure the success of the enterprise. The history of other social movements shows that we require a conscious strategy to achieve what Darwin refers to as ‘the gradual illumination of men’s minds’.<sup>8</sup>

Besonders hervorzuheben wäre in diesem Zusammenhang sein Werk *Rethinking Life and Death*. In diesem skizziert er am ausführlichsten, wie sich Moralvorstellungen im Laufe der Zeit wandeln. Ihr Wandel wird auch hier (im Wesentlichen) durch das Aufdecken von Dissonanzen vorangetrieben. In Anlehnung an Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* versteht Singer einen tiefgreifenden Wandel in unseren Moralvorstellungen als einen Paradigmenwechsel. Mit der Akzeptanz eines Paradigmas verschreiben sich die Menschen bestimmter, besonders tiefgreifender moralischer Überzeugungen, die ihnen Orientierung in ethischen Konfliktfällen geben. Neue Erkenntnisse oder Argumente legen jedoch Ungereimtheiten in ihrem derzeitigen Paradigma offen. Zunächst bemühen sich die Menschen darum, diese in Treue zum Paradigma aufzulösen, doch führt das Scheitern dieser Bemühungen dazu, dass das Paradigma letzten Endes zurückgewiesen wird. In einer solchen „moralischen Revolution“ (*moral revolutions*) wird ein neues Paradigma den Platz des alten einnehmen, wobei dessen Funktionen bei unterschiedlichem Inhalt die gleichen bleiben.<sup>9</sup> Dies illustriert Singer anhand unserer Einstellungen rund um Fragen der Ethik von Leben und Tod. Das Paradigma der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (*sanctity of human life*)<sup>10</sup> ist der derzeitige Bezugspunkt unserer moralischen Reflektion, dessen Plausibilität jedoch durch neue Erkenntnisse in der Medizin<sup>11</sup> und durch soziale Bewegungen<sup>12</sup> hinterfragt wird. Singer plädiert für und antizipiert dessen Zurückweisung zugunsten des Paradigmas der Lebensqualität (*quality of life*).<sup>13</sup> Das Motiv der herausragenden Denker hat hier interessanterweise keinen Platz. Moralische Veränderungen sind eher das Resultat unkoordinierter, gesellschaftlicher Entwicklungen, die sich über einen längeren Zeitraum entfalten. Singers Gebrauch der von Kuhn verwendeten politischen Metapher einer Revolution, scheint auch eher bloße Rhetorik zu sein. Für eine strenge Parallelisierung unterscheiden sich Singers Beschreibungen ethischer Revolutionen zu sehr von ihren (natur-)wissenschaftlichen Pendanten.<sup>14</sup>

Kitchers Kritik an Singer ähnelt in mancher Hinsicht der Buchanans und Powells. Kitcher meint, dass Philosophen wie Singer, die an einen externen Standard moralischer Richtigkeit und Falschheit glauben, davon ausgehen, moralischer Fortschritt finde nur dann statt, wenn Menschen realisieren, dass die derzeitige Situation eben jenen Standard verfehlt und sie die Verfehlung aus

8 Cavalieri und Singer 1993: 308, siehe auch 306.

9 Siehe Singer 1994: 1-2, 187-189.

10 Siehe Singer 1994: 4, 70, 74, 163, 165, 220-221.

11 Siehe Singer 1994: 94, 95, 101-102.

12 Siehe Singer 1994: 173-180.

13 Siehe Singer 1994: 187-222.

14 Baker (2019) arbeitet die Parallelen zwischen moralischen und naturwissenschaftlichen Revolutionen aus, jedoch ohne dabei auf Singer zu verweisen.

diesem Grund zu verbessern versuchen.<sup>15</sup> Singer würde wahrscheinlich gerne die folgende Unterscheidung machen: Wir können die Wahrnehmung dieses externen Standards als Erklärung verwenden, warum sich die Dinge moralisch verbessern, oder wir verwenden ihn als einen Maßstab, um darüber urteilen zu können, ob eine Veränderung genuiner Fortschritt ist oder nicht.<sup>16</sup> Singer muss jedoch nicht die erste Verwendungsweise verteidigen. So behauptet er etwa an nicht nur einer Stelle seines Gesamtwerks, die Ausbreitung des christlichen Glaubens habe zu einer Erweiterung des Kreises moralischer Sorge geführt, sodass – mehr oder weniger – alle Menschen in ihr einen Platz fanden.<sup>17</sup> Wir können dies gerechtfertigterweise „moralischen Fortschritt“ nennen, weil der Kreis seiner idealen Gestalt näherkam. Dass der utilitaristische Standard oder dessen Wahrnehmung dabei keine kausale Rolle spielte, ist nicht weiter tragisch.

Auch wenn Singer nicht davon ausgeht, die Wahrnehmung des moralischen Standards sei notwendig, um moralische Verbesserungen in Gang zu setzen, meint er dennoch, dass bestimmten Veränderungen geholfen ist, wenn sie sich auf die Moral berufen können. Diese habe eine Autorität, die ihren Beitrag zum Erfolg von Reformvorhaben leiste.<sup>18</sup>

---

15 Siehe Kitcher 2011a: 186, 195, 200-201; 2019: 146-147.

16 Siehe auch FitzPatrick 2012: 174.

17 Siehe etwa Singer 1975/2009: 191; Kuhse und Singer 1985: 111-117, 124.

18 Siehe Singer 2000a: 302; 1998a: 152 und siehe Cohen (1997) für die These, dass die Moral tatsächlich auch eine wichtige kausale Rolle für Veränderungen spielt.



## Literaturverzeichnis

Adams, Robert Merrihew (1997): Should Ethics be more Impersonal? In: *Reading Parfit*. Jonathan Dancy (Hrsg.). Oxford: Blackwell Publishers. pp. 251-289.

Albee, Ernest (1901): *A History of English Utilitarianism*. London: George Allen and Unwin LTD.

Alexander, Samuel (1889): *Moral Order and Progress. An Analysis of Ethical Conceptions*. London: Trübner and Co.

Annas, Julia (1993): *The Morality of Happiness*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Anscombe, G. E. M. (1958): Modern Moral Philosophy. In: *Philosophy* 33 (124). S. 1-19.

Bain, Alexander (1876): Mr. Sidgwick's Methods of Ethics. In: *Mind* 1 (2). S. 179-197.

Bain, Alexander (1882): *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London: Longmans, Green, and Co.

Baker, Robert (2019): *The Structure of Moral Revolutions. Studies of Changes in the Morality of Abortion, Death, and the Bioethics Revolution*. Cambridge and London: The MIT Press.

Baldwin, Thomas (2002): The three Phases of Intuitionism. In: *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*. Philip Stratton-Lake (Hrsg.). Oxford: Clarendon Press. S. 92-112.

Barrat, Alfred (1876): The 'Suppression' of Egoism. In: *Mind* 1 (2). S. 167-186.

Berger, Fred R. (1982): Mill's Substantive Principles of Justice: A Comparison with Nozick. In: *American Philosophical Quarterly* 19 (4). S. 373-380.

Blanshard, Brand (1974): Sidgwick the Man. In: *Monist* 58 (3). S. 349-370.

Bradbery, Jennifer; Lea, Diana (2020): *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Brink, David O. (1988): Sidgwick's Dualism of Practical Reason. In: *Australasian Journal of Philosophy* 66 (3). S. 291-307.

Brink, David O. (1994): Common Sense and First Principles in Sidgwick's Methods. In: *Social Philosophy & Policy* 11 (1). S. 179-201.

Brink, David O. (2013): *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Clarendon Press.

Buchanan, Allen & Powell, Russell (2018): *The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Buchanan, Allen & Powell, Russell (2019a): Précis of The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory. In: *Analyse & Kritik* 41 (2). S. 183-192.

Buchanan, Allen & Powell, Russell (2019b): Reply to Comments. In: *Analyse & Kritik* 41 (2). S. 287-300.

Bykvist, Krister (2010): *Utilitarianism. A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.

Capaldi, Nicholas (2004): *John Stuart Mill. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavaliere, Paola & Singer, Peter (1993): The Great Ape Project – And Beyond. In: *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. New York: St. Martin's Griffin. S. 304-312.

- Chalderwood, H. (1876): Mr. Sidgwick on Intuitionism. In: *Mind* 1 (2). S. 197-206.
- Claeys, Gregory (1987): Justice, Independence, and Industrial Democracy: The Development of John Stuart Mill's Views on Socialism. In: *The Journal of Politics* 49 (1). S. 122-147.
- Cohen Joshua (1997): The Arc of the Moral Universe. In: *Philosophy & Public Affairs* 26 (2). S. 91-134.
- Cojocaru, Mara-Daria (2019): Moralischer Fortschritt. Eine Einleitung in das Thema. *Praktische Philosophie in Globaler Perspektive* (3). Freiburg: Herder. S. 15-27.
- Collini, Stefan (1991): *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain*. Oxford: Clarendon Press.
- Comte, Auguste & Mill, John Stuart (1995): *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. Oscar A. Haac (Hrsg.). New Brunswick und London: Transaction Publishers.
- Crimmins, James E. (1998): Religious Advocates of the Utility Principle. In: *Utilitarians and Religion*. Bristol: Thoemmes Press. S. 3-25.
- Crisp, Roger (1997): *Mill on Utilitarianism*. London and New York: Routledge.
- Crisp, Roger (2015): *The Cosmos of Duty. Henry Sidgwick's Methods of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Crisp, Roger (2019): *Sacrifice Regained. Morality and Self-Interest in the British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan (1997): Parfit and Indirectly Self-defeating Theories. In: *Reading Parfit*. Jonathan Dancy (Hrsg.). Oxford: Blackwell Publishers. S. 1-23.
- Darwin, Charles (1879/2004): *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: Penguin.
- Dawkins, Richard (1976/2016): *The Selfish Gene. 40th Anniversary Edition*. New York: Oxford University Press.
- de Lazari-Radek, Katarzyna & Singer, Peter (2014): *The Point of View of the Universe. Sidgwick & Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- de Lazari-Radek, Katarzyna & Singer, Peter (2017): *Utilitarianism. A very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- de Tocqueville, Alexis (1835/2003): *Democracy in America and two Essays on America*. London: Penguin.
- Dennett, Daniel (1995): *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. New York: Touchstone.
- Donagan, Alan (1992): Sidgwick and Whewellian Intuitionism. Some Enigmas. In: *Essays on Sidgwick*. Bart Schultz (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press. S. 123-142.
- Donner, Wendy & Fumerton, Richard (2009): *Mill*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Edmonds, David (2014): Reason and Romance: The World's most cerebral Marriage. In: *Prospect Magazine*, August Issue.

- Edmonds, David (2023): *Parfit. A Philosopher and his Mission to save Morality*. Princeton: Princeton University Press.
- Eggleston, Ben, Miller, Dale E. & Weinstein, David (2011): *Introduction*. In: John Stuart Mill and the Art of Life. Ben Eggleston, Dale E. Miller und David Weinstein (Hrsg.). New York: Oxford University Press. S. 3-18.
- Ekelund, Robert B. & Tollison, Robert D. (1976): The new political economy of J. S. Mill: the means to social justice. In: *The Canadian Journal of Economics* 9 (2). S. 213-231.
- Evans, Jeremy (2016): A Working Definition of Moral Progress. In: *Ethical Theory Moral Practice* 20. S. 75-92.
- Ezorsky, Gertrude (1974): Unconscious Utilitarianism. In: *Monist* 58 (3). S. 468-474.
- Feuer, L. S. (1976): Mill as a Sociologist: The Unwritten Ethology. In: *James and John Stuart Mill / Papers of the Centenary Conference*. Michael Laine und John M. Robson (Hrsg.). Toronto and Buffalo: University of Toronto Press. S. 86-110.
- Fitzgerald, John T. (2008): The Passions and Moral Progress: An Introduction. In: *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. John T. Fitzgerald (Hrsg.). London und New York: Routledge. S. 1-25.
- FitzPatrick, William J. (2012): Philip Kitcher, The Ethical Project. In: *Ethics* 123 (1). S. 167-174.
- Foer, Jonathan Safran (2010): *Eating Animals*. London: Penguin Books.
- Frankena, William K. (1974): Sidgwick and the Dualism of Practical Reason. In: *Monist* 58 (3). S. 449-467.
- Frankena, William K. (1992): Sidgwick and the History of Ethical Dualism. In: *Essays on Sidgwick*. Bart Schultz (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press. S. 175-198.
- Garnsey, Peter (1996): *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibbard, Allan (1982): Inchoately Utilitarian Common Sense: The Bearing of a Thesis of Sidgwick's Moral Theory. In: *The Limits of Utilitarianism*. Harlan B. Miller und William H Williams (Hrsg.). Minnesota: University of Minnesota Press. pp. 71-85.
- Glover, Jonathan (2012): *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century. Second Edition*. New Haven: Yale University Press.
- Godwin, William (1793/2013): *An Enquiry concerning Political Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, John (1996): *Mill on Liberty: a Defence. Second Edition*. London and New York: Routledge.
- Gray, John (2008): Explanatory Notes. In: *John Stuart Mill, On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press. S. 583-592.
- Halévy, Elie (1928): *The Growth of Philosophical Radicalism*. Faber and Fabaer: London.
- Hamburger, Joseph (1982): Introduction. In: *John Stuart Mill, Essays on England, Ireland, and the Empire. Volume VI of Mill's Collected Works*. S. vii-liii.
- Harris, Abram L. (1956): John Stuart Mill's Theory of Progress. In: *Ethics* 66 (3). S. 157-175.

Hermann, Julia (2017): Possibilities of Moral Progress in the Face of Evolution. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 20. S. 39-54.

Hierocles the Stoic (AA): *On Appropriate Acts*.

Himmelfarb, Gertrude (1974a): *On Liberty & Liberalism. The Case of John Stuart Mill*. San Francisco: ICS Press.

Himmelfarb, Gertrude (1974b): Introduction. In: *John Stuart Mill, On Liberty*. London: Penguin. S. 7-49.

Hoesch, Matthias; Muders, Sebastian; Rüter, Markus (2017a): Personen Normativität, Moral. Eine Einführung in die Philosophie Derek Parfits. In: *Derek Parfit Personen, Normativität, Moral. Ausgewählte Aufsätze*. Matthias Hoesch, Sebastian Muder und Markus Rüter (Hrsg.). Frankfurt: Suhrkamp. S. 9-65.

Hoesch, Matthias; Muders, Sebastian; Rüter, Markus (2017b): *Worauf es ankommt. Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion*. Hamburg: Meiner.

Hume, David (1751/2008): *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, David (1740/2007): *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin.

Hurka, Thomas (2014): *British Ethical Theorists from Sidgwick to Ewing*. Oxford: Oxford University Press.

Jackson, Frank (1998): *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Jacobs, Jo Ellen (2002): *The Voice of Harriet Taylor Mill*. Bloomington: Indiana University Press.

Jacobson, Daniel (2008): Utilitarianism without Consequentialism: The Case of John Stuart Mill. In: *The Philosophical Review* 117 (2). S. 159-191.

Jamieson, Dale (2002): Is there Progress in Morality? In: *Utilitas* 14 (3). S. 318-338.

Jamieson, Dale (2017): Slavery, Carbon, and Moral Progress. In: *Ethical Theory Moral Practice* 20. pp. 169-183.

Joyce, Richard (2001): *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kiliç, Berna (2000): Robert Leslie Ellis and John Stuart Mill on the one and the many of Frequentism. In: *British Journal for the History of Philosophy* 8 (2). S. 251-274.

Kitcher, Philip (2011a): *The Ethical Project*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Kitcher, Philip (2011b): *Science in a Democratic Society*. Amherst: Prometheus Books.

Kitcher, Philip (2019): Interview with Philip Kitcher. In: *Praktische Philosophie in Globaler Perspektive* (3). Freiburg: Herder. S. 145-155.

Kuenzle, Dominique & Schefczyk, Michael (2009): *John Stuart Mill zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Kuhn, Thomas S. (1962/2012): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

- Kuhn, Thomas S. (1977): *Second Thoughts on Paradigms*. In: *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. University of Chicago Press: Chicago and London. S. 293-319.
- Kuhse, Helga & Singer, Peter (1985): *Should the Baby live? The Problem of Handicapped Infants*. Oxford: Oxford University Press.
- Kurer, Oskar (1991): *The Politics of Progress*. New York & London: Routledge.
- Ladyman, James (2002): *Understanding Philosophy of Science*. London and New York: Routledge.
- Larson, Timothy (2018): *John Stuart Mill. A Secular Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Laudan, Larry (1977): *Progress and its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Laudan, Larry (1981): A Problem-Solving Approach to Scientific Progress. In: *Scientific Revolutions*. Oxford University Press: Oxford. S. 144-155.
- Lecky, William Edward Hartpole (1890): *History of European Morals. From Augustus to Charlemagne*. Volume I & II. London.
- Levy, Michael B. (1981): Mill's Stationary State & the Transcendence of Liberalism. In: *Polity* 14 (2). S. 273-292.
- Lyons, David (1994): *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- MacAskill, William (2015): *Doing Good Better. Effective Altruism and a Radical New Way to Make a Difference*. London: Guardian Books.
- MacFarquhar, Larissa (2011): How to be Good. An Oxford Philosopher thinks he can distill all morality into a formula. Is he right? In: *The New Yorker*, September Issue.
- Macaulay, T. B. (1992): Mill on Government. In: *Political Writings, James Mill*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 271-303.
- Mackie, J. L. (1976): Sidgwick's Pessimism. In: *The Philosophical Quarterly* 26 (105). S. 317-327.
- Mackie, J. L. (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London Penguin Books.
- Macklin, Ruth (1977): Moral Progress. In: *Ethics* 87 (4). S. 370-382.
- Malthus, Thomas Robert (1798/2008): *An Essay on the Principle of Population*. Oxford: Oxford University Press.
- Mason, Jim & Singer, Peter (1990): *Animal Factories. Revised and Updated*. New York: Harmony Books.
- Mason, Jim & Singer, Peter (2006): *The Ethics of What We Eat. Why Our Food Choices Matter*. Emmaus: Rodale.
- McCabe, Helen (2019): Navigating by the North Star: The Role of the 'Ideal' in John Stuart Mill's View of 'Utopian' Schemes and the Possibilities of Social Transformation. In: *Utilitas* 31. S. 291-309.
- McCabe, Helen (2021): *John Stuart Mill, Socialist*. London: McGill-Queen's University Press.
- McMahan, Jeff (2002): *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.

- Meynen, Gerben & Musschenga, Albert W. (2017): Moral Progress: An Introduction. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 20. S. 3-15.
- Mill, James (1992a): Government. In: James Mill, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 1-42.
- Mill, James (1992b): Education. In: James Mill, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 137-194.
- Mill, John Stuart (Collected Works): *Collected Works of John Stuart Mill. 33 Volumes*. John M. Robson (g.e.). Published between 1963 and 1991. [zitiert als CW mit abgekürzten Werknamen und Bandangabe in römischer Ziffer]
- Miller, Dale E. (2010): *J. S. Mill. Moral, Social, and Political Thought*. Cambridge: Polity Press.
- Moody-Adams, Michele M. (1999): The Idea of Moral Progress. In: *Metaphilosophy* 30 (3). S. 168-185.
- Moore, G. E. (2005): The Nature of Moral Philosophy. In: *Ethics*. Oxford: Oxford University Press. S. 135-157.
- Mullins, Terence Y. (1963): Sidgwick's Concept of Ethical Science. In: *Journal of the History of Ideas* 24 (4). S. 584-588.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nakano-Okuno, Mariko (2016): Universalizability, Impartiality, and the Expanding Circle. In: *Ethics & Politics* 18 (1). S. 151-167.
- Nicholson, Peter (1998): The reception and early reputation of Mill's political thought. In: *The Cambridge Companion to Mill*. John Skorupski (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press. S. 464-496.
- Niesen, Peter (2017): Roots of Mill's Radicalism. In: *A Companion to Mill*. Christopher MacLeod, Dale E. Miller (Hrsg.). New York: John Wiley & Sons. S. 79-94.
- Nozick, Robert (2001): *Invariances. The Structure of the Objective World*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha (2007): On Moral Progress: A Response to Richard Rorty. In: *The University of Chicago Law Review* 74 (3). pp. 939-960.
- O'Brien, D. P. (2004): *The Classical Economists Revisited*. Princeton: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller (1979): *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Orsi, Francesco (2008): The Dualism of the Practical Reason: Some Interpretations and Responses. In: *Etica & Politica / Ethics and Politics* (10) 2. pp. 19-41.
- Owen, Robert (1991): Report to the County of Lanark. In: Robert Owen, *A new View of Society and other Writings*. London: Penguin. pp. 250-308.
- Packe, Michael St. John (1954): *The Life of John Stuart Mill*. New York: Capricorn Books.
- Paley, William (2002): *The Principles of Moral and Political Philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund.

- Parfit, Derek (1986): Overpopulation and the Quality of Life. In: *Applied Ethics*. Peter Singer (Hrsg.). Oxford: Oxford University Press. pp. 145-164.
- Parfit, Derek (1987): *Reasons and Persons*. Reprinted with further Corrections. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek (2011/2017): *On What Matters*. Three Volumes. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek (2013): Worauf es wirklich ankommt. In: *Hohe Luft Magazin 02/2013*.
- Parfit, Derek (2017a): Erwiderungen. In: *Worauf es ankommt. Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion*. Matthias Hoesch, Sebastian Muder und Markus Rüter (Hrsg.) Hamburg: Meiner. S.295-385.
- Parfit, Derek (2017b): Responses. In: *Reading Parfit. On What Matters*. Simon Kirchin (Hrsg.). London: Routledge. S. 180-236.
- Persson, Ingmar (2021): Parfit's Reorientation between Reasons and Persons and On What Matters. In: *Utility, Progress, and Technology. Proceedings of the 15th Conference of the International Society for Utilitarian Studies*. Michael Schefczyk und Christoph Schmidt-Petri (Hrsg.). Karlsruhe: KIT Scientific Publishing. S. 223-230.
- Phillips, David (2011): *Sidgwickian Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, Steven (2011): *The Better Angels of our Nature. Why Violence has declined*. London: Penguin Books.
- Pinker, Steven (2018): *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. London: Allen Lane.
- Plamenatz, John (1966): *The English Utilitarians*. Oxford: Basil Blackwell.
- Plato (Symp): *Symposium*.
- Quine, W. v. O. (1981): On the Nature of Moral Values. In: *Theories and Things*. Cambridge and London: Harvard University Press. pp. 55-66.
- Rachels, James (1993): Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Apes. In: *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*. Paola Cavalieri und Peter Singer (Hrsg.). New York: St. Martin's Griffin. pp. 152-157.
- Regan, Tom (1983): *The Case of Animal Rights*. University of California Press: Berkely and Los Angeles.
- Railton, Peter (1986): Moral Realism. In: *The Philosophical Review* 95 (2). pp. 163-207.
- Raphael, D. D (1969): *British Moralists 1650-1800*. Oxford: Clarendon Press.
- Raphael, D. D. (1974): Sidgwick on Intuitionism. In: *Monist* 58 (3). pp. 405-419.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rawls, John (2007): *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Reeves, Richard (2007): *John Stuart Mill. Victorian Firebrand*. London: Atlantic Books.
- Richards, Janet Radcliffe (1986): Separate Spheres. In: *Applied Ethics*. Peter Singer (Hrsg.). Oxford: Oxford University Press. pp. 185-214.

- Riley, Jonathan (1989): Justice under Capitalism. In: *NOMOS* 31. pp. 122-162.
- Riley, Jonathan (1991): Individuality, Custom and Progress. In: *Utilitas* 3 (2). pp. 217-244.
- Riley, Jonathan (1996): J. S. Mill's Liberal Utilitarian Assessment of Capitalism versus Socialism. In: *Utilitas* 8 (1). pp. 39-71.
- Riley, Jonathan (1998): Mill's Political Economy: Ricardian Science and Liberal Utilitarian Art. In: *The Cambridge Companion to Mill*. John Skorupski (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 293-337.
- Riley, Jonathan (2008a): Introduction. In: *John Stuart Mill, Principles of Political Economy with Chapters on Socialism*. Oxford: Oxford University Press. pp. vii-1ii.
- Riley, Jonathan (2008b): Explanatory Notes. In: *John Stuart Mill, Principles of Political Economy with Chapters on Socialism*. Oxford: Oxford University Press. pp. 437-450.
- Ritchie, David G. (1892): The Elements of Politics. Henry Sidgwick. In: *Ethics* 2 (2). pp. 254-257.
- Robson, John M. (1968): *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Robson, John M. (1973): Textual Introduction. In: John Stuart Mill, *Collected Works. Volume Seven*. Toronto: Toronto University Press. pp. xlix-cvii.
- Robson, John M. (1998): Civilization and Culture as Moral Concepts. In: *The Cambridge Companion to Mill*. John Skorupski (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 338-371.
- Rosen, Frederick (2013): *Mill. Founders of Modern Political and Social Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, Sir W. David (1930): *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, Sir W. David (1939): *The Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Russell, Bertrand & Russell, Patricia (1937): *The Amberley Papers. Letters and Diaries of Bertrand Russell's Parents. Two Volumes*. New York: W. W. Norton & Company Inc.
- Ryan, Alan (1974): *J. S. Mill*. London und Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Ryan, Alan (1990): *The Philosophy of John Stuart Mill*. Basingstake: MacMillan.
- Sarton, George (1937): *The History of Science and the New Humanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sarton, George (1948): History of Science. In: *The Life of Science. Essays in the History of Civilization*. New York: Henry Schuman. S. 29-58.
- Scanlon, Thomas (1972): A Theory of Freedom of Expression. In: *Philosophy and Public Affairs* 1 (2). pp. 204-226.
- Schneewind, Jerome B. (1963): First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics. In: *Archiv der Geschichte der Philosophie* 45. pp. 137-156.
- Schneewind, Jerome B. (1977): *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

- Schultz, Bart (2002): Eye of the Universe: Henry Sidgwick and the Problem Public. In: *Utilitas* 14 (2). pp. 155-188.
- Schultz, Bart (2004): *Henry Sidgwick: Eye of the Universe. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schultz, Bart (2017): *The Happiness Philosophers. The Lives and Works of the Great Utilitarians*. Princeton: Princeton University Press.
- Schofield, Philip (2014): Jeremy Bentham and James Mill. In: *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press. pp. 347-364.
- Seidel, Christian (2015): *Moral Progress, Moral Plurality, and Mill's Paradox*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Seidel, Christian (2020): The Philosophical Biography of Utilitarianism: Is Sidgwick a Point of Culmination? In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 74 (1). S. 124-140.
- Seidel, Christian (im Erscheinen): Mills Auseinandersetzung mit dem moralischen Intuitionismus. In: *John Stuart Mill Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Frauke Höntzsch (Hrsg.). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Shaver, Robert (1999): *Rational Egoism. A Selective and Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shermer, Michael (2015): *The Moral Arc. How Science makes us better People*. New York: St. Martin's Griffin.
- Sidgwick, Arthur & Sidgwick, Elenor Mildred (1907): *Henry Sidgwick. A Memoir*. London. MacMillan and Co. [zitiert als *Memoir*]
- Sidgwick, Henry (1870): *The Ethics of Conformity and Subscription*. London: Williams and Norgate. [zitiert als *Conformity*]
- Sidgwick, Henry (1874/2012): *The Methods of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. [zitiert als *Methods* 1]
- Sidgwick, Henry (1887/2012): *The Principles of Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press. [zitiert als *Principles*]
- Sidgwick, Henry (1896): *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London: The MacMillan and Co. [zitiert als *Outlines*]
- Sidgwick, Henry (1897): *The Elements of Politics*. London: MacMillan and Co. [zitiert als *Elements*]
- Sidgwick, Henry (1898): *Practical Ethics. A Collection of Addresses and Essays*. New York: The MacMillan and Co. [zitiert als *Practical Ethics*]
- Sidgwick, Henry (1902a): *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*. London: MacMillan and Co. [zitiert als *GSM*]
- Sidgwick, Henry (1902b): *Philosophy, its Scope and Relations*. London: MacMillan and Co. [zitiert als *Philosophy*]
- Sidgwick, Henry (1904): *Miscellaneous Essays and Addresses*. London: MacMillan and Co. [zitiert als *Miscellaneous*]

- Sidgwick, Henry (1907/1981): *The Methods of Ethics. Seventh Edition*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company. [zitiert als *Methods 7*]
- Sidgwick, Henry (2000): *Essays on Ethics and Method*. Oxford: Oxford University Press. [zitiert als *EEM*]
- Simmons, John (1982): Utilitarianism and Unconscious Utilitarianism. In: *The Limits of Utilitarianism*. Minnesota: University of Minnesota Press. S. 86-98.
- Singer, Marcus G. (1974): The many Methods of Sidgwick's Ethics. In: *Monist* 58 (3). pp. 420-448.
- Singer, Marcus G. (1986): Common Sense and Paradox in Sidgwick's Ethics. In: *The Philosophical Quarterly* 3. pp. 65-78.
- Singer, Marcus G. (2000): Introduction: The Philosophy of Henry Sidgwick. In: *Henry Sidgwick, Essays on Ethics and Method*. Oxford: Oxford University Press. pp. xiv-xxxviii.
- Singer, Peter (1972): Famine, Affluence, and Morality. In: *Philosophy and Public Affairs* 1. pp. 229-243.
- Singer, Peter (1974a): Sidgwick and Reflective Equilibrium. In: *The Monist* 58. pp. 490-.
- Singer, Peter (1974b): All Animals are Equal. In: *Philosophical Exchange* 1 (5). pp. 103-116.
- Singer, Peter (1975/2009): *Animal Liberation. The Definite Classic of the Animal Movement*. New York: HarperCollinsPublishers.
- Singer, Peter (1979): *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter (1981/2011): *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton and Oxford: Cambridge University Press.
- Singer, Peter (1991): Afterword. In: *A Companion to Ethics*. Peter Singer (Hrsg.). Cambridge: Blackwell. S. 543-545.
- Singer, Peter (1993): *Practical Ethics. Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter (1994): *Rethinking Life and Death. The Collapse of our Traditional Ethics*. New York: St. Martin's Griffin.
- Singer, Peter (1995): *How are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*. New York: Prometheus Books.
- Singer, Peter (1998): *Ethics into Action. Henry Spira and the Animal Rights Movement*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Singer, Peter (1999a): *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*. New Haven und London: Yale Unisersity Press.
- Singer, Peter (1999b): A Response. In: *Singer and his Critics*. Dale Jamieson (Hrsg.). Malden: Blackwell Publishers. S. 269-335.
- Singer, Peter (2000a): Animal Liberation: A Personal View. In: *Writings on an Ethical Life*. Ecco Press: New York. S. 293-302.
- Singer, Peter (2000b): Bridging the Gap. In: *Writings on an Ethical Life*. Ecco Press: New York. S. 73-85.

Singer, Peter (2003): *Pushing Time Away. My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*. New York: HarperCollins Publishers.

Singer, Peter (2004): *The President of Good and Evil. The Ethics of George W. Bush*. New York: Dutton.

Singer, Peter (2005): Ethics and Intuitions. In: *Journal of Ethics* 9 (3-4). S. 331-352.

Singer, Peter (2009a): *The Life You Can Save. How to play Your Part in Ending World Poverty*. London: Picador.

Singer, Peter (2009b): An Intellectual Autobiography. In: *Peter Singer under Fire. The Moral Iconoclast Faces his Critics*. Jeffrey A. Scheffler (Hrsg.). Chicago und La Salle: Open Court. S. 1-74.

Singer, Peter (2010): Mill's relevance today: a personal view. In: *John Stuart Mill – Thought and Influence. The saint of rationalism*. New York: Routledge. S. 159-172.

Singer, Peter (2011): *Practical Ethics. Third Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Peter (2015): *The Most Good You Can Do. How Effective Altruism is Changing Ideas about Living Ethically*. New Haven and London: Yale University Press.

Singer, Peter (2016a): *One World Now. The Ethics of Globalization*. New Haven and London: Yale University Press.

Singer, Peter (2016b): Is there Moral Progress? In: *Ethics in the Real World. 82 Brief Essays on Things that Matter*. Princeton und Oxford: Princeton University Press. S. 9-11.

Singer, Peter (2016c): Introduction. In: *Ethics in the Real World. 82 Brief Essays on Things that Matter*. Princeton und Oxford: Princeton University Press. S. ix-xiv.

Singer, Peter (2017): Preface. In: *Does anything really matter? Essays on Parfit on Objectivity*. Peter Singer (Hrsg.). Oxford: Oxford University Press. S. vii-xiv.

Skelton, Anthony (2010): Henry Sidgwick's Moral Epistemology. In: *Journal of the History of Philosophy* 48 (4). S. 491-519.

Skorupski, John (1989): *John Stuart Mill. The Arguments of the Philosophers*. London and New York: Routledge.

Skorupski, John (1998): Introduction: The Fortunes of Liberal Naturalism. In: *The Cambridge Companion to Mill*. John Skorupski (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-34.

Skorupski, John (2006): *Why read Mill today?* London and New York: Routledge.

Skorupski, John (2007): Sidgwick and the Many-sidedness of Ethics. In: *Proceedings of the World Congress on Henry Sidgwick. Happiness and Religion*. Roger Crisp, Bart Schultz (Hrsg.). Catania: University of Catania Press. pp. 41-443.

Slote, Michael (1982): Is Virtue Possible? In: *Analysis* 42 (2). pp. 70-76.

Snyder, Laura J. (2006): *Reforming Philosophy. A Victorian Debate on Science and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Solomon, Robert C. (1999): Peter Singer's Expanding Circle: Compassion and the Liberation of Ethics. In: *Singer and his Critics*. Dale Jamieson (Hrsg.). Malden: Blackwell Publishers. pp. 64-83.

- Spencer, Herbert (1897/1978): *The Principles of Ethics. In Two Volumes*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Stephen, James Fitzjames (1993): *Liberty, Equality, Fraternity*. Carmel: Liberty Fund.
- Stephen, Leslie (1900a): *The English Utilitarians. Jeremy Bentham*. London: Duckworth and Co.
- Stephen, Leslie (1900b): *The English Utilitarians. James Mill*. London: Duckworth and Co.
- Stephen, Leslie (1900c): *The English Utilitarians. John Stuart Mill*. London: Duckworth and Co.
- Stratton-Lake, Philip (2002): Introduction. In: *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*. Oxford: Clarendon Press. pp.1-28.
- Taylor Mill, Harriet (1998): *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*. Indiana: University of Indiana Press.
- Ten, C. L. (1980): *Mill on Liberty*. Oxford: Clarendon Press.
- Ten, C. L. (1998): Democracy, Socialism, and the Working Classes. In: *The Cambridge Companion to Mill*. John Skorupski (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 372-395.
- von Wright, Georg Henrik (1997): Progress: Fact and Fiction. In: *The Idea of Progress*. Berlin and New York: De Gruyter. pp. 1-18.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Routledge.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, Bernard (1995): The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics. In: *Making Sense of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 153-171.
- Wilson, Catherine (2010): Moral Progress without Moral Realism. In: *Philosophical Papers* 39 (1). pp. 97-116.
- Wilson, Fred (1990): *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wilson, Fred (1998): Mill on Psychology and the Moral Sciences. In: *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 203-254.
- Wolf, Susan (2011): Hiking the Range. In: *Derek Parfit, On What Matters. Volume Two*. Oxford: Oxford University Press. pp. 33-57.
- Wood, Allen (2011): Humanity as an End in itself. In: *Derek Parfit, On What Matters. Volume Two*. Oxford University Press. S. 58-82.
- Zilsel, Edgar (1945): The Genesis of the Concept of Scientific Progress. In: *Journal of the History of Ideas* 6 (3). S. 325-349.

### **Internetquellen**

- Dominion (2018): URL = <<https://www.youtube.com/watch?v=LQRAfJyEsko>>. Letzter Aufruf: 30.12.2020.
- Meet your Meat (2012): URL = <[https://www.youtube.com/watch?v=ykTH\\_b-cXyE](https://www.youtube.com/watch?v=ykTH_b-cXyE)>. Letzter Aufruf: 30.12.2020

Lucent (2014): URL = <<https://www.youtube.com/watch?v=KArL5YjaL5U>>. Letzter Aufruf: 30.12.2020.

Wikipedia-Artikel zu kognitiven Voreingenommenheiten: URL = <[https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_cognitive\\_biases](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_cognitive_biases)>. Letzter Aufruf: 13.02.2022.

Driver, Julia (2014): The History of Utilitarianism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>>. Letzter Zugriff 15.05.2021.

Kitcher, Philip (2012): *The Lure of the Peak*. URL = <<https://newrepublic.com/article/99529/on-what-matters-derek-parfit>>. Letzter Aufruf: 12.07.2022.