

## **Doppeleffekt, Rechte und Gründe<sup>1</sup>**

Tobias Kasmann, kasmann@uni-leipzig.de

Der heilige Thomas von Aquin lehrt, man dürfe im Notwehrfall einen böswilligen Aggressor unter Umständen töten. Dies sei dann der Fall, wenn das zur Rettung des eigenen Lebens notwendige Mittel, nämlich die sichere und zuverlässige Abwendung der Lebensgefährdung, den Tod des Aggressors zur Folge habe. Strikt intendiert sei dann nämlich nur die eigene Lebensrettung; wenn dazu die Tötung des Angreifers in Kauf genommen werden muss, mag dies zwar bedauerlich sein, ist aber kein Unrecht.<sup>2</sup> In der katholischen Morallehre hat sich hieraus eine allgemeine Doktrin der Doppelwirkung entwickelt, die auch auf ganz andere Fälle als Selbstverteidigung Anwendbarkeit beansprucht. Ich übersetze hier exemplarisch die einflussreiche Formulierung Joseph Mangans:

Einer Person ist es erlaubt, eine Handlung auszuführen, von der sie vorhersieht, dass sie sowohl einen guten als auch einen schlechten Effekt hervorbringen wird, wenn folgende vier Bedingungen zugleich zutreffen:

1. Die Handlung selbst muss auf Grund ihres Zwecks gut oder zumindest indifferent sein.
2. Nur der gute Effekt und nicht der schlechte Effekt (wörtlich „evil effect“) darf intendiert sein.
3. Der gute Effekt darf nicht durch das Mittel des schlechten Effekts hervorgebracht werden.
4. Es muss einen zureichend schwerwiegenden Grund geben, den schlechten Effekt in Kauf zu nehmen.<sup>3</sup>

Die in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts geführte Debatte um die Doktrin des Doppeleffekts kreiste im Wesentlichen um die Verständlichkeit der mit Punkt zwei getroffenen Unterscheidung. Kann man sinnvoll zwischen einem intendierten Effekt und einer nicht intendierten, jedoch vorhergesehenen Folge unterscheiden? Und warum sollte eine solche Unterscheidung überhaupt moralische Relevanz haben?

Schauen wir uns doch einen Notwehrfall einmal etwas genauer an. Judith Thomson betrachtet folgende Situation:<sup>4</sup> Du stehst auf einem Feld, bist völlig unschuldig – d. h. nichts ist dir im Großen und Ganzen vorzuwerfen – und auf einmal bemerkst du, dass ein Truck

---

<sup>1</sup>Dieser Text entspricht bis auf einige zusätzliche Fußnoten nahezu vollkommen dem am 13.09.2011 in München gehaltenem Vortrag. Für hilfreiche Kommentare in der Nachdiskussion danke ich vor allem Sebastian Rödl und Pirmin Stekeler-Weithofer. Die hier offen bleibenden Fragen werden hoffentlich in meiner Dissertation (*Wertholismus und moralisches Urteilen*) zufriedenstellend beantwortet.

<sup>2</sup>Vgl. *Summa Theologica* 2–2, q. 64 a.7.

<sup>3</sup>Mangan, Joseph, “An Historical Analysis of the Principle of Double Effect”, *Theological Studies* 10 (1949), 41–61.

<sup>4</sup>Vgl. Thomson, Judith, “Self-Defense”, *Philosophy and Public Affairs* 20 (1991), 283–310, 283.

ganz gezielt und mit hohem Tempo auf dich zurast. Du erkennst den Fahrer und weißt, er hasst dich und will dich töten. Flucht ist unmöglich. Du hast aber eine Panzerfaust dabei und keine andere Möglichkeit, dein Leben zu retten, als den Truck damit in die Luft zu jagen. Du weißt, das hat natürlich den sicheren Tod des Fahrers zur Folge. Also, was tun?

Ich gehe mit Thomson (und auch Thomas, so unterstelle ich) davon aus, dass man in einer solchen Situation das effiziente und einzig mögliche Mittel zur Rettung des eigenen Lebens ergreifen darf und es somit richtig ist, die Gefahr durch den Einsatz der Panzerfaust und der damit verbundenen Tötung des Angreifers auszuschalten. Nun scheint aber gerade eine solche Selbstverteidigung nicht durch die Doktrin des Doppelleffekts gerechtfertigt werden zu können. Denn wer wollte schon allen Ernstes behaupten, dass man, wenn man mit einer Waffe wie der Panzerfaust auf ein Fahrzeug schießt, nicht auch den Tod des oder der Insassen beabsichtigt. Dies ist ähnlich unplausibel wie die Behauptung, dass man bei einer Kraniotomieabtreibung nicht den Tod des Fötus intendiert. Hier steckt dieser mit seinem Kopf im Geburtskanal fest und droht, die Mutter zu töten. Einzig das Zertrümmern des Schädels des Säuglings könnte sie retten.<sup>5</sup> Weil es aber schon fast so etwas wie einen begrifflichen Zusammenhang zwischen Zertrümmern des Schädels und Töten gibt, kann man solch ein Vorgehen wohl kaum als nicht intendierten Doppelleffekt rechtfertigen. Wer die Mutter so rettet, beabsichtigt zu töten, so wie das Abfeuern einer Panzerfaust in unserem Selbstverteidigungsfall eindeutig mit Tötungsabsicht geschieht.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>Dieser Fall wird z. B. bei Philippa Foot besprochen. Vgl. Foot, Philippa, „Das Problem der Abtreibung und die Doktrin der Doppelwirkung“, in Anton Leist (Hrsg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt a.M. 1992, 196-214, 198. <sup>6</sup>Grisez würde widersprechen. Vgl. Grisez, Germain G., „Toward a consistent Natural-Law Ethics of Killing“, *American Journal of Jurisprudence* 15 (1970), 64-96. Seite 76. Grisez stellt zunächst einen Vergleich mit dem Verhältnis von Mittel und Zwecken an, wie sie beim Auftragsmord vorliegen. Dem Auftragskiller muss es ja gar nicht um das Töten selbst gehen, sondern einzig um seine Bezahlung. Erfolgreich zu töten, ist dazu nur die notwendige Voraussetzung. Dazu muss er aber den Tod seines Opfers direkt intendieren. Die Tötung ist das Mittel, um seinen Zweck (Bezahlung) zu erreichen. Wer hingegen mit der Intention, sich selbst zu verteidigen, töte, intendiere nicht eigentlich den Tod des Aggressors. „However, a rule to the effect that he who intends the end intends the means does not imply that one who kills in self-defense intends the assailant’s death. For the other’s death does not as such contribute anything directly to the object of self-defense. The means considered strictly – a degree of counterforce sufficient to halt the attack or render it harmless – may happen to be deadly to the attacker. But if so, that is only a contingent fact. The death of the attacker is not the means of self-defense; rather, the means of self-defense happens to involve the attacker’s death.” (76) – Richtig, das Töten des Aggressors durch Abfeuern der Panzerfaust ist nicht das Mittel zur Selbstverteidigung. Das Mittel ist die Beseitigung der Gefährdungslage durch das Abfeuern der Panzerfaust, aber – contra Grisez! – dass der Aggressor deswegen stirbt, ist beileibe kein akzidentielles Zusatzergebnis. Es kann in diesem Fall kaum anders sein und wenn doch, dann wird man sich sehr wundern müssen. Man kann also nicht so handeln, d. h. dieses Mittel wählen, ohne das Töten zu intendieren. Das liegt natürlich an diesem besonderen Fall. Analoge Fälle bewertet aber auch Grisez ganz ausdrücklich wie ich diese Selbstverteidigung. Sein Beispiel: Die Handbewegung, die ein Streichholz entzündet, ist nicht vom Entzünden eines Streichholzes zu unterscheiden: „The reason is that one *cannot choose* to move one’s fingers in that way without also choosing the igniting of the match.“ (ebd. 88) Und ich sage, man kann sich nicht dazu entschließen, die Gefahrenlage durch den Einsatz einer Panzerfaust zu beenden, ohne gleichzeitig zu töten – die Tatsache, dass der Aggressor wie durch ein Wunder überleben kann, ist unerheblich für das, was man tut, Streichhölzer entzünden sich ja auch nicht immer.

Nun wird in der Literatur am Kraniotomiefall versucht, die Unterscheidung von intendierten Folgen und bloß vorhergesehen Nebeneffekten zu verdeutlichen und deren Relevanz zu diskutieren. – Das grundsätzliche Problem scheint in den Schwierigkeiten begründet, ein Kriterium zu finden, welches nicht zu viel erlaubt („Ich wollte den Fötus nicht töten, sondern lediglich die Schwangerschaft durch Absaugen, Schädelzertrümmern etc beenden.“), aber auch nicht zu wenig („Ich wollte dich nicht vom 15-stöckigen Gebäude in Selbstverteidigung stoßen, sondern deinen Rammangriff auf mich etwas ablenken, damit ich nicht stürzen muss.“)<sup>7</sup>. Diese Debatte soll hier nicht geführt werden. Mir genügt es, dass es jedenfalls nicht unmittelbar klar ist, wie man unseren Notwehrfall durch das Prinzip des Doppeleffekts rechtfertigen könnte.<sup>8</sup>

Soweit die Exposition. Anstatt die Standarddiskussion durch weitere Unterscheidungen zu vertiefen, will ich die Doppeleffektidee von einer anderen Seite her diskutieren. Ich möchte eine üblicherweise nicht thematisierte Voraussetzung dieser Doktrin in Frage stellen, die mir ganz und gar nicht unschuldig scheint. Dann werde ich im zweiten Teil eine Alternative zur Doppeleffektrechtfertigung aufzeigen. Mir scheint, dass man solche Fälle besser über die Frage klärt, welche Rechte die Beteiligten in solchen Situationen tatsächlich aktuell haben. Dies gibt mir im dritten und abschließenden Kapitel die Gelegenheit, eine Diagnose zu versuchen, warum es vielen attraktiv, oder vielleicht sogar zwingend erscheint, überhaupt mit Prinzipien wie der Doktrin des Doppeleffekts in der Moralphilosophie zu arbeiten.

## Teil I. Die axiologische Voraussetzung

Die Schwierigkeiten, die man mit der Unterscheidung von intendierten und vorhergesehenen Folgen hat, haben eine tiefere Ursache. Merkwürdigerweise scheint der Verteidiger der Doppeleffektidee mit seinem eigentlichen Gegner – dem Konsequentialisten – nämlich grundsätzlich dieselbe Axiologie, dieselbe Wertlehre zu teilen. Mangans spricht von guten und schlechten Effekten (wörtlich sogar von „evil effect“, was zumindest im Deutschen ziemlich irritierend wäre), so wie ein Utilitarist von guten und schlechten Konsequenzen

---

<sup>7</sup>Dieser Fall bei Uniacke, Susanne, *Permissible Killing* (Cambridge UP) 1996, 110f.

<sup>8</sup>So auch Uniacke: „Nevertheless, there are examples in which it is simply sophistical to deny that an agent’s intention to use necessary force is an intentional kill. Whenever my honest characterization of my intentional act of *directing at this threat the degree of force I believe to be necessary in the circumstances to stop it* is a description of an act that is itself a foreseen killing (e. g. ‘I am stopping her by blowing her up’), then I cannot plausibly maintain that I did not intend to kill. Homicide in self-defence is sometimes intentional killing.“ (112) Und: „If the act of stopping (which is aimed at inflicting the necessary degree of force on the aggressor) is itself a foreseen killing, then I intend to stop the aggressor *by killing him*.“ (125f) „But in the cases of self-defence at issue, it is necessary in the circumstances for me to use lethal force on the aggressor (my intended more basic act) in order to stop him (effect). So it is not that a common more basic act *both* kills the aggressor (bad effect) and, independently of the act of killing, stops him (good effect).“ (128) Vgl. auch Charles Fried, *Right and Wrong* (Harvard UP) 1978, 44.

reden würde. Dieser würde freilich sagen, dass die richtige Handlung diejenige sein muss, bei der das größte Übergewicht an guten Folgen über die schlechten zu erwarten ist, während sich der Doppeleffektler gegen ein solches Verrechnen von Folgen wehren würde. Für letzteren gilt: Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Es gibt absolut verbotene Handlungen, was nicht heißt, dass man niemals auch Schlechtes hervorbringen darf. Aber gemeinsam ist beidem, Utilitarist und Doppeleffektler, dass sie es für eine schlechte Folge halten, wenn ein Mensch stirbt – und gemeint ist damit wohl eine moralisch nicht wünschenswerte Folge, d. h. ein schlechter moralischer Weltzustand.<sup>9</sup>

Dies scheint mir aber falsch zu sein. Denn was genau soll daran moralisch schlecht sein, wenn ein Aggressor auf Grund von gerechtfertigter Notwehr stirbt? Man kann sicher bedauern, dass es dazu kommen muss. Es ist schlimm, wenn jemand so hasst, dass er mir ernsthaft nach dem Leben trachtet. Dieses Übel vererbt sich aber nicht auf sein Sterben. Es sei denn, es wäre irgendwie möglich gewesen, den Konflikt schon im Vorfeld gütlich zu lösen. Das aber ist nicht unser Fall, ich bin schließlich völlig unschuldig.

Es ist sicher auch nicht falsch anzunehmen, dass es schlecht *für* den Aggressor ist, von mir getötet zu werden. Nun folgt aber aus der Tatsache, dass eine Handlung ein Resultat hat, welches wenigstens für einen der Beteiligten schlecht ist, nicht, dass die Handlung eine *an sich* schlechte Konsequenz hat. Wenn wir per Münzwurf entscheiden, wer den letzten Bissen einer saftigen Mahlzeit bekommt, dann ist das für den Unterlegenen vielleicht schlecht, aber warum sollte es an sich schlecht sein, wenn bei der Verteilung knapper Ressourcen eine Partei auf Grund eines fairen Verfahrens unterliegen muss?<sup>10</sup>

Richtig ist – und das stiftet hier vielleicht die axiologische Verwirrung – dass es tatsächlich schlecht wäre, den Aggressor zu töten, wenn man ihn, ohne ihn zu töten, zuverlässig hätte ausschalten können. Es ist schlecht, weil es falsch ist, Menschen ohne Not

---

<sup>9</sup>Eine Nachfrage Sebastian Rödl's bei meinem Vortrag wies mich auf ein mögliches Missverständnis hin: Ich möchte nicht behaupten, dass man die Doktrin des Doppeleffekts so interpretieren muss, dass ihr notwendigerweise eine konsequentialistische Axiologie zu Grunde liegt. Dies scheint mir allerdings die nahe liegende und auch heute mehrheitlich vertretene Interpretation zu sein. Ob Thomas die Doktrin so verstanden hat, vermag ich nicht zu entscheiden. Dass es eine Verwendungsweise der Doppeleffektrecthertigung gibt, die keineswegs auf eine solch fragwürdige Wertlehre angewiesen ist, deute ich im letzten Teil dieses Aufsatzes an.

<sup>10</sup>Die fundamentale Wichtigkeit der Unterscheidung von *gut an sich/schlecht an sich* und *gut für/schlecht für* in der Moralphilosophie ist mir durch den Aufsatz *Should the Numbers Count?* von John Taurek und die Arbeiten von Weyma Lübke dazu klar geworden. Vgl. Taurek, John, „Should the Numbers Count?“, *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), 293-316. Lübke, Weyma, „The Aggregation Argument in the Numbers Debate“, in Christoph Fehige, Christoph Lumer, Ulla Wessels (Hrsg.), *Handeln mit Bedeutung und Handeln mit Gewalt. Philosophische Aufsätze für Georg Meggle*, Paderborn 2009, 406-421. Und: „Taurek's No Worse Claim“, *Philosophy & Public Affairs* 36 (2008), 69-85. Und: „Das Problem der Gleichheit in der "Numbers"-Debatte“, in Oliver Rauprich, Georg Marckmann, Jochen Vollmann (Hrsg.), *Gleichheit und Gerechtigkeit in der Medizin*, Paderborn 2005, 105-125. Und: „Wirtschaftlichkeit und Gerechtigkeit: zwei ethische Gebote? Eine Grundlagenreflexion“, *Das Gesundheitswesen* 67 (2005), 325-331, Wiederabdruck in: Bettina Schöne-Seifert, Alena M. Buyx, Johann S. Ach (Hg.), *Gerecht behandelt? Rationierung und Priorisierung im Gesundheitswesen*, Paderborn 2006, 17-30. Und: *Allokationsethik* (im Erscheinen).

zu töten. Das aber wäre ein völlig anderer Fall, so wie es ein anderer Fall ist, wenn die per Münzwurf verteilten Ressourcen aus Fahrlässigkeit unnötig knapp wären. Unser Notwehrbeispiel mit der Panzerfaust aber ist gerade so konstruiert, dass die Option ‚Ich verteidige mein Leben und schone das des Angreifers‘ als dritte Möglichkeit eben nicht zur Verfügung steht. Hier gilt: Entweder er oder ich. Und da ich unschuldig bin, ist es nicht schlecht, wenn ich mich für seinen Tod entscheide, auch wenn es in einer anderen Situation wirklich schlecht sein könnte. Mit anderen Worten: Es ist sicher schlecht *für ihn*, dass er sterben muss, aber moralisch betrachtet, ist dies völlig irrelevant. Es ist kein Übel, es ist kein schlechter Nebeneffekt. Ebendas unterstellt jedoch die Doppeleffektdoktrin.<sup>11</sup>

## Teil II. Rechte und Gründe

Welche theoretischen Optionen bleiben, die Richtigkeit der Selbstverteidigung ohne die fragwürdige axiologische Annahme zu rekonstruieren? Es dürfte klar sein, dass ich nach keiner utilitaristischen Rechtfertigung suchen werde, eben weil ich die utilitaristische Axiologie ablehne. Ich glaube gerade nicht, dass jede Nutzeneinheit, also das was gut/schlecht für eine Person ist, moralisch in gleicher Weise relevant ist. Solche moralischen Wertatome gibt es nicht. Man kann nicht unabhängig davon, dass man weiß, was richtig ist, feststellen, was gut und schlecht in einer Situation wäre. Mit diesem Bekenntnis – mehr ist das an dieser Stelle ja nicht – positioniere ich mich klar gegen jede konsequentialistische Moraltheorie, denn diese setzt die Unterscheidung einer Theorie des Guten und einer Theorie des Rechten voraus. Ich positioniere mich damit aber auch gegen eine bestimmte Lesart der deontologischen Ethik. Frances Kamm beispielsweise glaubt, die Deontologin zeichne sich dadurch aus, nicht den besten Zustand herbeiführen zu müssen.<sup>12</sup> Für sie ist das Rechte eben mitunter unabhängig vom Guten. Ich kann das hier nicht weiter ausführen, aber warum es manchmal geboten sein soll, nicht das moralisch Beste zu tun (und wir reden hier nicht über

---

<sup>11</sup>Das zeigt sich z. B. auch bei Grisez: „Ethically, however, even if an attacker killed by defensive action is not killed unintentionally – *i.e.*, accidentally – one defending himself with a proportionate response that will in fact be deadly need not turn against life, need not regard death (even the attacker’s) as if it were any sort of good. In this sense one who kills in self-defense need not *in-tend* (tend toward) the attacker’s death.“ (1970, 78) Warum nicht? Warum sollte das Gute in der konkret begegnenden Situation nicht in der erfolgreichen Selbstverteidigung liegen, welche – denn anders kann man sich den Einsatz der Panzerfaust nicht vorstellen – den Tod des Aggressors beinhalten muss. Sein Tod ist dann Bestandteil des in dieser Situation Guten. Dadurch wird aber nichts darüber ausgesagt, welchen Wert sein Tod isoliert betrachtet hätte. Dass eine isolierte, separable Bewertung von Handlungsergebnissen unsinnig ist, ist aber auch genau mein Punkt.

<sup>12</sup>Vgl. Kamm, Frances M., *Morality, Mortality I. Death and Whom to Save From It* (Oxford UP) 1993.

Supererogation), ist mir völlig unklar.<sup>13</sup> Wie also kann eine Moraltheorie aussehen, bei der das Gute nicht unabhängig vom Rechten ist?

Judith Thomson geht einen wichtigen Schritt in Richtung einer solchen Theorie, indem sie über Rechte spricht. Sie fragt nicht, was gut oder schlecht im Notwehrfall ist, sondern danach, wer in dieser bestimmten Situation, welche Rechte hat. Ihre Antwort: Der Angreifer hat kein Recht darauf, zur Rettung meines Lebens von mir in dieser Situation nicht getötet zu werden. Hier Thomsons Erklärung:

Nehmen wir an:

1. Jede Person Y hat ein Recht gegenüber jeder Person X, dass X Y nicht tötet.

In unserem Notwehrfall gilt:

2. Ich bin unschuldig und habe ein Recht gegenüber dem Aggressor, nicht getötet zu werden.

Es gilt:

3. Gelingt es ihm, mich zu töten, verletzt er mein Recht, nicht getötet zu werden.

Und:

4. Wenn ich ihn nicht töte, tötet er mich.<sup>14</sup>

Es folgt: Da ich in dieser Situation ein Recht darauf habe, nicht getötet zu werden (2), und ich mein Recht nur durch Tötung geltend machen kann (3 & 4), kann der Aggressor kein Recht mir gegenüber haben, nicht getötet zu werden. Er könnte nicht analog argumentieren, denn ich nehme ihm sein vermeintliches Recht nur, weil er vorgängig meines bedroht. (1) gilt also nicht in unbeschränkter Allgemeinheit, sondern offensichtlich nur *ceteris paribus* oder nur unter Normalbedingungen. Die Notwehrsituation hebt das grundsätzliche Recht auf körperliche Unversehrtheit eines Aggressors aus. Deswegen gilt hier der Rechtsbewährungsgrundsatz: Das Recht braucht dem Unrecht nicht zu weichen.

Warum aber, so könnte man fragen, habe ich überhaupt ein Recht auf ein Gut? Auch Menschenrechte fallen ja nicht einfach so vom Himmel. Mir scheint, ein Recht habe ich genau dann, wenn ich begründen könnte, warum ich es habe, oder als Beweislastumkehr: wenn mir niemand begründen könnte, warum ich dieses Recht nicht haben sollte. Eine solche Begründung muss im Einzelfall ziemlich substantiell sein, im Ergebnis müsste aber ungefähr Folgendes herauskommen: Der ungerechtfertigte Angreifer könnte mir gegenüber nicht

<sup>13</sup>Meine Schwierigkeiten mit Kamms Position seien hier nur kurz angedeutet. Wenn das Gute moralisch relevant sein soll, muss es das moralisch Gute sein, ansonsten ist es für den moralischen Akteur unerheblich. Er könnte dann nämlich offenbar perfekt moralisch handeln, ohne Situationen als gut oder schlecht bewerten zu können. Wenn das Rechte aber vom moralisch Guten unabhängig sein soll, wäre es mitunter geboten, Zustände herbeizuführen, die moralisch schlechter wären als andere, ebenso verwirklichtbare. Das ist offensichtlich absurd. Die Frage echter Dilemmata beiseite gelassen: Die richtige Handlung verwirklicht immer den moralisch besten Zustand.

<sup>14</sup>Vgl. Thomson (1991, 300).

begründen, warum ich sein Leben schonen sollte, wenn dies die einzige Möglichkeit wäre, meines zu erhalten. Es kann dann keinen guten Grund nennen, den er geltend machen könnte. Dies müsste er einsehen und hat deswegen sein Grundrecht verwirkt. Und dann ist es auch kein Übel, dass getötet wird, eben weil kein relevantes moralisches Gut verletzt wird.<sup>15</sup>

### Teil III. Die Diagnose

Ist damit denn gezeigt, dass es falsch ist, anzunehmen, die Unterscheidung von beabsichtigten und bloß vorhergesehenen Folgen müsse die entscheidende sein? – Nein. Das kann ich auch nicht in allgemeiner Weise. Ich könnte lediglich weitere Beispiele anführen, die mir zu belegen scheinen, dass die Unterscheidung nur unter besonderen Bedingungen gilt – Bedingungen, die dann aber auch selbst wichtig wären. Damit wäre ich aber sofort wieder in dem dialektischen Spielchen um die Plausibilität der Beispiele und über die Statthaftigkeit gewisser Neu- und Uminterpretationen, von denen die Literatur zum Doppelleffekt voll ist. Dazu kann ich nichts beitragen.

Aber ich habe eine Idee, welche vielleicht hilft, diesen Knoten zu zerschlagen. Was motiviert denn eigentlich die Suche nach universellen Unterscheidungen in der Moralphilosophie? Warum sagt man nicht einfach, man muss jede Situation genau betrachten und prüfen, was jeweils ein signifikanter Faktor ist? Jede Begründung müsste dann substantiell und partikular sein und es gäbe grundsätzlich keine Einschränkung, was als normativ relevanter Faktor gelten könnte. Das heißt, dass mitunter auch der Umstand, dass eine Folge nicht nur vorhergesehen, sondern auch intendiert ist, den entscheidenden Unterschied ausmachen könnte, um die entsprechende Handlung zu verbieten. Warum? Ja, vielleicht, weil es in diesem Fall falsch wäre, jemanden als für die eigenen Zwecke verfügbar zu behandeln, wenn man etwas für ihn Schlechtes direkt intendiert, wie Warren Quinn sagt.<sup>16</sup> Ich sehe nur eben nicht, warum dies immer der Fall sein muss, wenn ich etwas für jemanden Schlechtes intendiere, und auch nicht, warum es immer falsch sein muss, jemanden als für die eigenen Zwecke verfügbar zu betrachten.

---

<sup>15</sup>Die typischen Doppelleffektfälle müssten ähnlich behandelt werden. Auch diese können nicht durch das scheinbar schematische Anwenden einer Unterscheidung gelöst werden (die von Absicht und Vorhersehung), sondern nur durch eine substantielle Diskussion der Gründe, die es für oder gegen die Handlung gibt: Hat der Fötus ein Recht darauf, nicht getötet zu werden, auch wenn er das Leben der Mutter bedroht? Können die menschlichen Schutzschilde begründen, dass sie beim Zerstören des kriegswichtigen Ziels nicht getötet werden dürfen? Kann der potentielle Mörder der bei mir versteckten Juden, geltend machen, dass er ein Recht darauf hat, von mir über den Aufenthaltsort der Juden nicht belogen zu werden? Was auch immer das Ergebnis einer substantiellen moralischen Prüfung dieser Fragen sein wird, wenn man sie mit ‚Nein‘ beantwortet, dann kann es kein Übel sein, dass abgetrieben wird, dass massenhaft getötet und im letzten Fall absichtlich die Unwahrheit gesagt wird, es wird dann ja kein moralisch relevantes Gut verletzt.

<sup>16</sup>Vgl. Quinn, Warren (1989), “Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect”, *Philosophy and Public Affairs* 18, 334-351.

Was spricht gegen ein solches Bild? Ich kann meine Vermutung hier nur noch abschließend kurz andeuten: Die Suche nach allgemeingültigen Unterscheidungen soll dem moralischen Denken ein sicheres, vielleicht will man auch sagen, wissenschaftliches oder rationales Fundament geben. Aber warum glaubt man, dass eine substantielle, situative Begründung nicht ausreicht? Mir scheint, man missversteht hier erstens den Begriff der Allgemeingültigkeit. Man glaubt, man müsse eine allgemeingültige Erklärung abgeben. Das ist richtig. Man glaubt aber, dies bedeute, auf Faktoren zu verweisen, die in jeder anderen Situation in gleicher Weise normative Relevanz beanspruchen können. Das ist wiederum viel zu viel verlangt. Meine Begründung muss allgemeingültig sein, sonst wäre sie keine Begründung, denn Gründe sind etwas Allgemeines. Allgemeingültigkeit verlangt aber nur, dass alle Situationen, die einander in relevanter Weise ähneln, gleich beurteilt werden müssen. Die Tatsache, dass man nicht unabhängig von den nur in den Situationen geltenden Gründen erklären kann, warum und ob die Situationen einander in relevanter Weise ähneln, ändert nichts an der Allgemeingültigkeit der Begründung.

Der zweite Grund, warum nach einem soliden, universell benennbaren Fundament gesucht wird, liegt, so fürchte ich, in einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber dem ontologischen Status von Gründen und Werten. Hier scheint mir derselbe subtile Szientismus am Werk, den John McDowell in *Mind and World* identifiziert.<sup>17</sup> Man setzt das, was es wirklich gibt (die Welt) mit dem gleich, was mit den Mitteln der empirischen Wissenschaften nachweisbar ist. Wer eine so verengte und metaphysisch überhaupt nicht unschuldige Theorie über das Sein hat, hat selbstverständlich Schwierigkeiten, die Existenz von Gründen und Werten in der Welt zu verorten, denn naturwissenschaftlich kann es sie nicht geben. Deswegen sind einem bloß partikuläre, direkt auf die in der Situation vorhandenen Gründe und Werte zugreifende Begründungen suspekt. Die Unterscheidung von Intention und Vorhersehung oder Handlung und Unterlassung scheint aber gerade eine solche zu sein, die man noch auf der Ebene der Naturwissenschaften erfassen kann. Sie scheint noch im sicheren vormoralischen Bereich verortet zu sein.<sup>18</sup> Wenn man zeigen könnte, dass diese Unterscheidung immer dieselbe moralische Relevanz beanspruchen könnte, hätte man dem ontologisch suspekten Bereich der moralischen Gründe ein solides Fundament gegeben (gleiches gilt analog für den Wertatomismus<sup>19</sup>). Dass eine solche Hoffnung trügen muss, habe

---

<sup>17</sup>McDowell, John, *Mind and World* (Harvard UP) 1996. Besonders Lecture IV.

<sup>18</sup>Dies scheint leider auch nur so. Der Begriff der Handlung ist vom absoluten, der menschlichen Perspektivität enthobenen Standpunkt nicht zugänglich. Handlungen können gar nicht anders als teleologisch verstanden werden, vom absoluten Standpunkt aus aber können Bewegungen und Prozesse nur vermittels Ursache und Wirkung verknüpft sein.

<sup>19</sup>Wertatomismus besteht in der Annahme, der Wert eines komplexen Ganzen ist gleich der Summe der Werte seiner Bestandteile, wobei die Werte der Bestandteile als invariabel angenommen werden.



ich am Beispiel der Selbstverteidigung versucht anzudeuten. Darüber hinaus sollte man sich klar machen, dass eine derartige Hoffnung überhaupt nur vor dem Hintergrund einer metaphysisch höchst fragwürdigen Position, nämlich dem szientistischen Naturalismus, Sinn macht. Löst man sich davon, kann man die Suche nach universell relevanten moralischen Faktoren auf der natürlichen Ebene aufgeben. Dann muss man sich nicht mehr künstlich selbst beschränken und kann akzeptieren, dass wir als moralisch Urteilende immer schon Bewohner des Raums der Gründe sein müssen.