Warum das Vermeiden von Schmerzen zählt

Matthias Hoesch, Sebastian Muders,
Markus Rüther (Hg.)

Worauf es ankommt

Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN 978-3-7873-3147-5
ISBN eBook: 978-3-7873-3148-2

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rüther
Einführung: Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion 7

Matthias Hoesch und Martin Sticker
Parfit über Kantianismus und Konsequentialismus 27

Thomas Pogge
Parfit und die Frage, was moralisch falsch ist 63

Peter Schaber
Parfit über die Achtung für Personen 77

Dieter Birnbacher
Instrumentalisierung – Überlegungen im Anschluss an Parfit . . . 91

Johann Frick
Zukünftige Personen und Schuld ohne Opfer 113

Tim Henning
Kants Ethik und das Problem der Nicht-Identität 147

Peter Stemmer
Welche Tatsachen sind Gründe? Zu Parfits *On What Matters* 171

Ulla Wessels
Warum das Vermeiden von Schmerzen zählt 205

Gerhard Ernst
Parfit über epistemische Rationalität 223

Annette Dufner
Prioritaristischer Konsequentialismus? 245

Sebastian Muders und Markus Rüther
Was ist falsch an ontologisch robusten Tatsachen? Einige Bemerkungen zu Derek Parfits nicht-realistischem Kognitivismus 265

Derek Parfit
Erwiderungen 295
1. *Kants Universalisierungsformel*
Erwiderungen auf Pogge, Hoesch und Sticker 295
2. *Kants Menschheitsformel*
Erwiderungen auf Schaber und Birnbacher 313
3. *Kants Formeln, zukünftige Menschen und das Problem der Nicht-Identität*
Erwiderungen auf Frick und Henning 324
4. *Praktische Gründe*
Erwiderungen auf Stemmer und Wessels 342
5. *Epistemische Gründe*
Erwiderung auf Ernst 353
6. *Gleichheit und Vorrangigkeit*
Erwiderung auf Dufner 363
7. *Metaphysischer Non-Naturalismus*
Erwiderung auf Muders und Rüther 374

Siglenverzeichnis 386

Bibliographie 387

Autorenverzeichnis 396

Ulla Wessels

Warum das Vermeiden von Schmerzen zählt

Wir sind Tiere, die normative Gründe verstehen und auf sie reagieren können, sagt Derek Parfit. Normative Gründe, so meint er, ergeben sich aus Tatsachen, und *praktische* normative Gründe ergeben sich aus Tatsachen, die dafür oder dagegen sprechen, etwas zu *tun*.[1]

Doch welche Tatsachen tun so etwas? Theorien heißen *subjektivistisch*, wenn sie diese Frage dadurch beantworten, dass sie nur Tatsachen über unsere Wünsche namhaft machen, typischerweise über diejenigen unserer Wünsche, deren Gegenstände wir um ihrer selbst willen wünschen. Parfit nennt solche Wünsche *telisch*.[2] Was die Gegenstände unserer telischen Wünsche auch sein mögen: Indem wir diese Wünsche hegen, und nur indem wir sie hegen, haben wir praktische normative Gründe. Praktische normative Gründe sind Gründe, das zu tun, was die Erfüllung unserer telischen Wünsche am besten befördert.

Parfit möchte uns davon überzeugen, dass subjektivistische Theorien falsch sind. Zu dem Zweck präsentiert er eine Reihe von Argumenten, darunter das *Agony*-Argument. Es besagt, dass wir uns Fälle vorstellen können, in denen wir gewisse praktische normative Gründe haben, subjektivistische Theorien aber leugnen, dass wir sie haben. Ich möchte das *Agony*-Argument kurz referieren und dann zeigen, warum es nicht überzeugt. Dabei spreche ich abkürzend schlicht von Gründen, die aber, wo nicht explizit von anderen die Rede ist, als praktische normative Gründe zu verstehen sind.

[1] Das, so räumt Parfit ein, besage allerdings noch nicht viel. Denn, dass Tatsachen dafür oder dagegen sprechen, etwas zu tun, *heiße* so viel wie: Aus ihnen ergeben sich praktische normative Gründe. Der Begriff des normativen Grundes sei fundamental und könne am Ende nur durch das, was wir über normative Gründe denken, erhellt werden (OWM I, 31).

[2] Andere nennen sie *intrinsisch*.

1. Das *Agony*-Argument

Betrachten wir folgenden Fall:

> Ich weiß, dass ich zu einem zukünftigen Zeitpunkt t_z, falls zu diesem Zeitpunkt ein bestimmtes Ereignis einträte, das ich jetzt noch verhindern kann, starke Schmerzen bekäme. Doch obwohl ich das weiß und ideal deliberiere, wünsche ich mir zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_g nicht, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren. Auch hege ich zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_g keinen anderen Wunsch, der durch die starken Schmerzen zu t_z oder dadurch, dass ich zu t_g nicht wünsche, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren, unerfüllt bliebe.

Offen lassen können wir weitgehend, was es heißt, dass ich ideal deliberiere. Wir müssen nur wissen, dass ich, wenn ich es tue, prozedural rational bin – was seinerseits einschließt, dass ich, gegeben meine telischen Wünsche, auch wünsche und zu tun beschließe, was die Erfüllung dieser Wünsche am besten befördert.[3]

So weit der Fall. Ich nenne ihn den *Indifferenz-Fall*, weil ich in ihm zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_g indifferent gegenüber den Schmerzen bin, die mir zum zukünftigen Zeitpunkt t_z drohen. Das Ereignis, von dem die Rede ist, nenne ich das *quälende Ereignis*.

Die Frage ist nun: Habe ich einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern? Parfit glaubt, dass subjektivistische Theorien, weil sie mir keinen Grund geben zu *wünschen*, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren, die Frage verneinen. Tatsächlich habe ich aber einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern. Und deshalb, so schlussfolgert Parfit, seien subjektivistische Theorien falsch.

Das ist das *Agony*-Argument, das Parfit, leicht verallgemeinernd, wie folgt formuliert (vgl. OWM I, 76 u. 81):

(P1) Wir haben einen Grund zu wünschen und auch darauf hinzuwirken, dass wir keine starken Schmerzen verspüren.[4]

[3] Zu dem zu betrachtenden Fall (den ich der Diskussion zuliebe etwas genauer beschreibe, als Parfit selbst es tut) siehe OWM I, 73 f.; und zu der Frage, was es des Näheren heißt, dass ich ideal deliberiere und dass ich prozedural rational bin, siehe OWM I, 61–63.

[4] Mutmaßlich hängt der Grund, darauf *hinzuwirken*, von der *Möglich-*

(P2) Subjektivistische Theorien implizieren, dass wir einen solchen Grund nicht haben.

Ergo: (K1) Subjektivistische Theorien sind falsch.

Das *Agony*-Argument fußt auf der Annahme, dass der Indifferenz-Fall möglich ist. Doch ist er das? In einem pflichte ich Parfit bei: Subjektivistische Theorien implizieren in der Tat, dass ich keinen Grund habe zu *wünschen*, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren. Allerdings brauche ich einen solchen Grund auch nicht. Denn auch ohne ihn implizieren subjektivistische Theorien, dass ich einen Grund habe, das quälende Ereignis zu verhindern – und zwar weil ich, wie ich in Abschnitt 3 zeigen möchte, *schon zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_g gar nicht umhin kann zu wünschen, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren*. Der Indifferenz-Fall, wie Parfit ihn skizziert, ist also nicht möglich.[5] In Abschnitt 2 möchte ich allerdings zunächst einem anderen Gedanken nachgehen: Selbst wenn der Indifferenz-Fall möglich ist (selbst wenn ich also zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_g indifferent gegenüber den Schmerzen sein kann, die mir zum zukünftigen Zeitpunkt t_z drohen): *Zu dem zu-*

keit dazu ab. Parfit lässt diese Einschränkung in der ersten Prämisse jedoch unerwähnt.

5 Dass der Indifferenz-Fall nicht möglich ist, zieht auch Parfit in Betracht – genauer gesagt: dass der Indifferenz-Fall nicht möglich ist, *wenn ich rational bin*, weil ich *dann*, gegeben, dass ich alle relevanten Tatsachen kenne, schon zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_g wünsche oder sogar wünschen muss, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren. Doch dafür, so Parfit (OWM I, 78), können subjektivistische Theorien nicht argumentieren, weil sie auf die These festgelegt sind, dass es »mit Ausnahme vielleicht von ein paar Wünschen, ohne die wir nicht einmal Handelnde sein könnten, keine telischen Wünsche gibt, die wir rationalerweise hegen müssen«.

Mein Versuch zu zeigen, dass der Indifferenz-Fall nicht möglich ist, wird jedoch anders ablaufen als der dergestalt von Parfit angedeutete und verworfene. Vielleicht sind, wie Parfit sagt, subjektivistische Theorien tatsächlich auf die These festgelegt, dass es so gut wie keine Wünsche gibt, die uns die *Rationalität* diktiert. Doch selbst wenn sie es sind (was z. B. Michael Smith in Smith 2009, Abschnitt 1, bezweifelt): Wenn der Wunsch, keine starken Schmerzen zu verspüren, tatsächlich einer der Wünsche ist, die ich *mit begrifflicher Notwendigkeit* hege (wofür ich in Abschnitt 3 argumentiere), können subjektivistische Theorien dennoch dafür argumentieren, dass der Indifferenz-Fall nicht möglich ist. (Dass ich den Wunsch mit begrifflicher Notwendigkeit hege, heißt nicht, dass ich einen *Grund* habe, ihn zu hegen; es heißt nur, dass ich es nicht vermeiden kann, ihn zu hegen.)

künftigen Zeitpunkt t_z hätte ich den Wunsch, keine starken Schmerzen zu verspüren, und allein mit diesem Wunsch habe ich subjektivistischen Theorien zufolge einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern. Während Parfit selbst diesen Gedanken ausblendet,[6] halt ich es für wert, ihn kurz zu verfolgen.

2. Indifferenz und die Möglichkeit von Gründen

Parfit selbst glaubt, dass ich im Indifferenz-Fall nicht schon insofern, als ich zu t_z starke Schmerzen verspüren würde, einen Grund habe, das quälende Ereignis zu verhindern; er glaubt, dass ich einen solchen Grund erst insofern habe, als ich mich zu t_z in einem komplexen Bewusstseinszustand aus starken Schmerzen *und einer Abneigung gegen diese starken Schmerzen* befände (vgl. OWM I, Abschnitt 6). Unter einer Abneigung versteht Parfit eine Art von »Kontra-Einstellung« gegenüber einer Empfindung – die wir wiederum als einen telischen Wunsch einer bestimmten Sorte verstehen können: als einen *synchronen* negativen telischen Wunsch, der eine Empfindung zum Gegenstand hat.[7] Ein Wunsch soll im Folgenden *synchron* heißen, wenn die Zeitpunkte des Wünschens eine Teilmenge derjenigen Zeitpunkte bilden, über die sich der Gegenstand des Wunsches – im vorliegenden Fall also die Empfindung – erstreckt. Wir können dann, was Parfit sagt, so lesen: Ich habe erst insofern einen

[6] Er führt subjektivistische Theorien von Anfang an als Theorien ein, die sich nur »auf *gegenwärtige* Wünsche, Ziele oder Entscheidungen« stützen (OWM I, 58; Hervorhebung von mir). Später räumt er zwar ein, dass man sich auch subjektivistische Theorien vorstellen könne, nach denen »wir einen […] Grund haben, zu jeder Zeit das zu tun, was all unsere Wünsche in unserem Leben am besten erfüllt« oder sogar »was die Wünsche aller am besten erfüllt« (OWM I, 74f.). Doch all diese Theorien seien radikal verschieden von denen, die *er* betrachtet.

[7] Parfit selbst erklärt, er erhebe keine Einwände dagegen, Ab- und Zuneigungen als Wünsche einer bestimmten Sorte zu verstehen, solange wir nicht vergessen, »dass, gegeben die Unterschiede zwischen diesen Zuständen und unseren anderen Wünschen, wahre Behauptungen über diese Zustände möglicherweise nicht auf unsere anderen Wünsche zutreffen« (OWM I, 54). Zum Beispiel können wir, so Parfit, nicht jetzt eine Abneigung gegen Schmerzen haben, die wir erst in der Zukunft verspüren, während wir sehr wohl jetzt wünschen können, dass wir in der Zukunft keine Schmerzen verspüren.

Grund, das quälende Ereignis zu verhindern, als ich mich zu t_z in einem komplexen Bewusstseinszustand befände, in einem komplexen Bewusstseinszustand nämlich aus starken Schmerzen und dem synchronen telischen Wunsch, keine starken Schmerzen zu verspüren.

Ob ich, würde ich starke Schmerzen verspüren, überhaupt umhin könnte, mich in einem solchen Bewusstseinszustand zu befinden, können wir zunächst offen lassen.[8] Wenn wir mit Parfit annehmen, dass ich es jedenfalls täte,[9] stellt sich die Frage: Habe ich subjektivistischen Theorien zufolge nicht allein mit dem sychronen telischen Wunsch, keine starken Schmerzen zu verspüren, einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern?

Die Antwort hängt davon ab, welche Form diese Theorien annehmen. Verschiedene subjektivistische Theorien können sich noch darin voneinander unterscheiden, dass sie von verschiedenen Klassen unserer telischen Wünsche sagen, telische Wünsche jener Klasse(n) gäben uns Gründe. Während einige dies nur von unseren *gegenwärtigen* telischen Wünschen sagen, sagen andere es von *all* unseren telischen Wünschen, also auch von denen, die wir in der Vergangenheit gehegt haben oder in der Zukunft hegen werden. Erstgenannte Theorien können wir *präsentistisch* nennen und letztgenannte *allzeitlich*. Gemäß präsentistischen Theorien habe ich insofern, als ich zu t_z starke Schmerzen und mit diesen starken Schmerzen auch den synchronen telischen Wunsch hätte, keine starken Schmerzen zu verspüren, *keinen* Grund, das quälende Ereignis zu verhindern. Gemäß allzeitlichen Theorien habe ich hingegen einen solchen Grund.

Dies spricht zunächst für allzeitliche Theorien.[10] Allerdings spricht auch manches gegen sie. In *Reasons and Person* erzählt Parfit folgende Geschichte:

[8] Diese Frage wird uns in Abschnitt 3 dieses Aufsatzes beschäftigen.

[9] Wie erläutert, glaubt Parfit ja selbst, dass ich erst insofern einen Grund habe, das quälende Ereignis zu verhindern, als ich mich in dem genannten komplexen Bewusstseinszustand befände.

[10] Zu denen, die allzeitlichen Theorien anhängen, gehören Bricker 1980, Hare 1981, Abschnitt 5.6 (unter Zuhilfenahme einer Anforderung der Klugheit, die besagt, dass wir zu jedem Zeitpunkt den dominanten Wunsch hegen sollten, dass die Erfüllung all unserer synchronen Wünsche maximal ist), und Sidgwick 1981, Abschnitt 3.13.3. Doch auch andere Denker wie etwa Nagel 1970, Kap. 7 u. 8, und Rawls 1971, Abschnitt 45, plädieren dafür, praktische normative Gründe nicht allein in *gegenwärtigen* Wünschen zu verankern.

> Angenommen, ich habe 50 Jahre lang nicht nur dafür gearbeitet, dass Venedig gerettet wird, sondern auch regelmäßig Geld für den Venedig-Erhaltungs-Fonds gespendet. Während dieser 50 Jahre waren meine beiden stärksten Wünsche, dass Venedig gerettet wird und dass ich zu denen gehöre, die eben dafür gesorgt haben. Die Wünsche sind nicht nur bedingte [...]. Ich möchte, dass Venedig gerettet wird und dass ich zu denen gehöre, die eben dafür gesorgt haben, selbst wenn ich aufhöre, die Wünsche zu hegen. Angenommen des Weiteren, ich höre tatsächlich auf, die Wünsche zu hegen. Weil sich mein architektonischer Geschmack ändert, höre ich auf, mich um das Schicksal der Stadt zu scheren. Habe ich noch immer einen Grund, Geld für den Venedig-Erhaltungs-Fonds Geld zu spenden?[11]

Parfit glaubt, dass ich einen solchen Grund nicht habe, und wenn wir ihm zustimmen, dann müssen wir von allzeitlichen Theorien Abstand nehmen. Das treibt uns zwar noch nicht direkt in die Arme von präsentistischen Theorien. Wir könnten unser Glück mit Theorien versuchen, die zwar von unseren gegenwärtigen und zukünftigen telischen Wünschen behaupten, dass sie uns Gründe ergeben, nicht aber von unseren vergangenen. Gemäß solchen Theorien habe ich im Indifferenz-Fall aufgrund meines zukünftigen Wunsches einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern; ich habe aber keinen Grund, auch nicht aufgrund meiner vergangenen Wünsche, weiterhin Geld für den Venedig-Erhaltungs-Fonds zu spenden. Nur wie sollen wir diese Theorien stark machen?

Allzeitliche Theorien verdanken ihre Anziehungskraft der Zeit-*Neutralität*: Was wir Grund haben zu tun, wird von unseren telischen Wünschen bestimmt, unabhängig davon, *wann* wir diese Wünsche hegen. In dem Augenblick, in dem wir einen Teil dieser Zeit-Neutralität aufgeben, bekommen wir, so Parfit, Schwierigkeiten, einen verbleibenden Teil zu rechtfertigen. Wenn uns die telischen Wünsche, die wir in der Vergangenheit gehegt haben, keine Gründe liefern, weil wir sie *nicht mehr* hegen, warum sollten uns dann die telischen Wünsche, die wir in der Zukunft hegen werden, Gründe liefern, obwohl wir sie *noch nicht* hegen?

Christoph Fehige erzählt eine Geschichte, die die Venedig-Geschichte in die Zukunft spiegelt:

[11] RaP, Abschnitt 59.

> Angenommen, ich könnte jetzt entscheiden, ob der Text von *Hamlet* der Nachwelt überliefert wird oder unwiederbringlich verschwindet. Ich hege den Wunsch, dass der Text erhalten bleibt, weiß aber, dass sich dieser Wunsch schon bald in sein Gegenteil verkehren wird: Ich werde dann und für den Rest meiner Tage den starken Wunsch hegen, dass der Text nicht mehr existiert.[12]

Habe ich einen Grund, dafür zu sorgen, dass der Text von *Hamlet* unwiederbringlich verschwindet? Wenn wir glauben, dass ich einen solchen Grund genauso wenig habe wie den Grund, weiterhin Geld für den Venedig-Erhaltungs-Fonds zu spenden, dann landen wir, so wir subjektivistischen Theorien treu bleiben wollen, tatsächlich bei präsentistischen Theorien: Nicht all unsere telischen Wünsche geben uns Gründe, das zu tun, was die Erfüllung dieser Wünsche am besten befördert – nur unsere *gegenwärtigen* tun es. Und gemäß präsentistischen Theorien habe ich insofern, als ich zu t_z starke Schmerzen und mit diesen starken Schmerzen auch den synchronen telischen Wunsch hätte, keine starken Schmerzen zu verspüren, wie bereits erwähnt, *keinen* Grund, das quälende Ereignis zu verhindern.

Wir können hier Für und Wider verschiedener subjektivistischer Theorien nicht ausloten. Wir können aber festhalten: Wenn subjektivistische Theorien *nicht* rein präsentistische Form annehmen, sondern zumindest auch von unseren zukünftigen telischen Wünschen behaupten, dass sie uns Gründe geben, dann *habe* ich allein mit dem synchronen telischen Wunsch einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern.

3. Gründe und die Unmöglichkeit von Indifferenz

Doch selbst wenn subjektivistische Theorien rein präsentistische Form annehmen: Einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern, habe ich auch dann noch. Er ergibt sich aus einem Umstand, den Parfit übersieht: *Schon zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_g wünsche ich, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren – mehr noch, ich kann gar nicht umhin, dies zu wünschen*. Der Indifferenz-Fall ist, anders als im vorigen Abschnitt angenommen, nicht möglich.

12 Fehige 2000, Abschnitt 5.5.

Gestützt wird diese These durch ein Argument, das Christoph Fehige in einem anderen Kontext entwickelt hat. Das Argument, *Empathie a priori*, zeigt allgemein: Wir wünschen, *auch alle anderen* mögen hedonisch glücklich sein – und das ist eine begriffliche Wahrheit. Für die Auseinandersetzung mit dem *Agony*-Argument benötigen wir nicht Empathie a priori selbst, sondern nur eine Abschwächung, die zeigt: Wir wünschen, *wir selbst* mögen hedonisch glücklich sein – und das ist eine begriffliche Wahrheit. Denn wenn *das* eine begriffliche Wahrheit ist, dann ist es auch eine begriffliche Wahrheit, dass wir wünschen, was *Teil* unseres hedonischen Glücks ist, dass wir nämlich keine starken Schmerzen verspüren.[13]

Die Abschwächung von Empathie a priori, die ich das *Anti*-Agony-*Argument* nennen möchte, hat zwei Prämissen, die sich mit erheblichen Unschärfen[14] so formulieren lassen:

(P3) Wir sind zu t_g hedonisch glücklich, wenn wir uns zu t_g vollständig, lebhaft und korrekt vorstellt, dass wir zu t_z hedonisch glücklich sind – und das ist eine begriffliche Wahrheit.

(P4) Für beliebige Sachverhalte p gilt, dass wir zu t_g wünschen, p möge der Fall sein, wenn wir, würden wir uns zu t_g p vollständig, lebhaft und korrekt vorstellen, zu t_g hedonisch glücklich wären – und das ist eine begriffliche Wahrheit.

Aus den beiden Prämissen folgt die Konklusion:

(K2) Wir wünschen uns zu t_g, wir mögen zu t_z hedonisch glücklich sein – und das ist eine begriffliche Wahrheit.

Dass die Konklusion tatsächlich folgt, zeigt sich, wenn wir erstens in Prämisse (P4) für p »wir sind zu t_z hedonisch glücklich« einsetzen …

[13] Parfit wird vielleicht den Einwand erheben, dass Teil des hedonischen Glücks nicht einfach sei, keine starken Schmerzen zu verspüren, sondern *keine starken Schmerzen, gegen die wir eine Abneigung verspüren.* Doch wenn die Abschwächung von Empathie a priori tatsächlich zeigt, was sie zeigen soll, dann zeigt sie auch, dass starke Schmerzen, gegen die wir *keine* Abneigung verspüren, hölzerne Eisen sind; es kann sie nicht geben. Der Einwand ist dann also hinfällig.

[14] Zu einigen anstehenden Präzisierungen siehe Anmerkung 19.

(P4*) Wir wünschen uns zu t_g, wir mögen zu t_z hedonisch glücklich sein, wenn wir, würden wir uns zu t_g vollständig, lebhaft und korrekt vorstellen, dass wir zu t_z hedonisch glücklich sind, zu t_g hedonisch glücklich wären – und das ist eine begriffliche Wahrheit.

… und zweitens die logische Struktur des Anti-*Agony*-Arguments explizit machen: Es ist eine begriffliche Wahrheit, dass A; es ist eine begriffliche Wahrheit, dass, wenn A, dann B; also ist es eine begriffliche Wahrheit, dass B. Das Anti-*Agony*-Argument ist also gültig. Bevor wir es kaufen, sollten wir jedoch seine Prämissen prüfen.[15]

Beginnen wir mit Prämisse (P3). Warum können wir, wenn wir uns zu t_g vorstellen, dass wir zu t_z hedonisch glücklich sind, zu t_g nicht zumindest unberührt bleiben oder sogar hedonisch *un*-glücklich sein? Im relevanten Sinne können wir es deshalb nicht, weil allgemein ein Bewusstseinszustand *Teil* der Vorstellung seiner selbst ist, jedenfalls dann, wenn diese Vorstellung vollständig, lebhaft und korrekt sein soll.[16] Eine vollständige, lebhafte und korrekte Vorstellung ist, was immer sie ansonsten sein mag, zumindest eine, bei der wir uns das Vorgestellte so anschaulich wie möglich vor Augen führen, also vergegenwärtigen und bewusst machen. Und das heißt für den Fall, dass das Vorgestellte einen Bewusstseinszustand umfasst, nichts anderes als: Wir heben den Zustand selbst ins Bewusstsein, und indem wir das tun, sind wir *in* ihm – oder zumindest in einem Bewusstseinszustand desselben phänomenalen Typs.[17] Teil der vollständigen, lebhaften und korrekten Vorstellung,

[15] Was wir hier nicht in der Gründlichkeit tun können, in der Christoph Fehige selbst es getan hat. Wer es genauer wissen möchte, sei auf Fehige 2004 verwiesen – Prämisse (P3) betreffend vor allem auf Kapitel 3 und Prämisse (P4) betreffend vor allem auf Kapitel 4.

[16] Was für die Vorstellung eines Bewusstseinszustandes gilt, gilt offenbar nicht für die Vorstellung aller Sachverhalte. Dass die Anzahl der Nadelbäume in Kanada ungerade ist, ist nicht Teil der Vorstellung (auch nicht der vollständigen, lebhaften und korrekten), dass die Anzahl der Nadelbäume in Kanada ungerade ist. Die Vorstellung eines Bewusstseinszustandes ist insofern ein Spezialfall. Für *ihn* gilt die oben genannte »Teil-von«-Beziehung, während sie allgemein nicht gilt.

[17] Vielleicht können wir aus prinzipiellen individuationstheoretischen Gründen nicht zu verschiedenen Zeitpunkten in *demselben* Bewusstseinszustand sein; vielleicht sind wir, wenn wir zu einem Zeitpunkt in einem

eine Rotempfindung zu haben, *ist* die Rotempfindung, und Teil der vollständigen, lebhaften und korrekten Vorstellung, eine Schmerzempfindung zu haben, *ist* die Schmerzempfindung. Mit den Worten von Michael Tye:

> Für jeden phänomenalen Zustand *S* gilt, dass man, um ihn zu verstehen – um zu verstehen, wie er wesentlich und in sich selbst ist –, einen besonderen Standpunkt […] einnehmen muss, den nämlich, der sich daraus ergibt, dass man *S* selbst durchlebt.[18]

Wenn wir uns also zu t_g vorstellen, und zwar vollständig, lebhaft und korrekt, dass wir zu t_z hedonisch glücklich sind, dann ist zu t_g zumindest ein Zustand desselben phänomenalen Typs in unserem Bewusstsein. Wir *sind* dann zu t_g hedonisch glücklich; ja, wir können (solange wir uns vorstellen, dass wir zu t_z hedonisch glücklich sind) gar nicht anders, als es zu sein. Und genau das ist es, was Prämisse (P3) behauptet.[19]

Bewusstseinszustand sind, der phänomenal von dem Bewusstseinszustand, in dem wir zu einem anderen Zeitpunkt sind, nicht unterschieden werden kann, dennoch allein aufgrund des Zeitunterschieds in zwei verschiedenen Bewusstseinszuständen. Die These, dass allgemein ein Bewusstseinszustand Teil der Vorstellung seiner selbst ist, wäre dann als eine These nicht über numerische Identität, sondern über Typidentität zu verstehen: Die Vorstellung eines Bewusstseinszustandes umfasst einen Bewusstseinszustand desselben phänomenalen Typs.

18 Tye 2000, Abschnitt 2.1; ähnlich dort Abschnitt 2.2. Auch andere teilen diese Art von Sicht. Zu Belegen dafür siehe Fehige 2004, Kap. 3, Abschnitt »Beginn des dritten Arguments für die Identitätsthese« – oder auch auf Nida-Rümelin 2009.

19 Dies ist vielleicht der geeignete Moment, eine Komplikation anzusprechen, die sich aus der dramatisch vereinfachten Formulierung des Anti-*Agony*-Arguments ergibt. Unsere Vorstellung, dass wir zu t_z hedonisch glücklich sind, ist die Vorstellung eines ziemlich allgemeinen Sachverhalts; er umfasst nicht einen spezifischen Bewusstseinszustand, nicht *eine* Glücksempfindung im Besonderen. Aber es ist nur die Vorstellung, die einen spezifischen Bewusstseinszustand umfasst, für die die »Teil von«-Beziehung gilt. Deshalb müsste der Wenn-dann-Satz in Prämisse (P3) präziser so formuliert werden (siehe Fehige 2004, Kap. 3, Abschnitt »Von der Identitätsthese zur Repräsentationsprämisse« und »Kompositionalität und Kohabitation«): Wir befinden uns, wenn wir uns zu t_g vollständig, lebhaft und korrekt vorstellen, dass wir zu t_z *in einem bestimmten* angenehmen Bewusstseinszustand sind, zu t_g in diesem angenehmen Bewusstseinszustand. Entsprechend müsste Prämisse (P4) verlangen, dass wir uns für beliebige Sachverhalte *p* zu t_g wünschen, *p* möge

Wenden wir uns Prämisse (P4) zu. Prämisse (P4) nennt Bedingungen, die *hinreichend* dafür sind, dass wir uns etwas wünschen. Um ihren Geist besser zu verstehen, ersetzen wir sie versuchsweise kurz durch eine stärkere These, die die hinreichenden Bedingungen auch für notwendig erklärt:

(*) Für beliebige Sachverhalte p gilt, dass wir zu t_g *dann und nur dann* wünschen, p möge der Fall sein, wenn wir, würden wir uns zu t_g p vollständig, lebhaft und korrekt vorstellen, zu t_g hedonisch glücklich wären – und das ist eine begriffliche Wahrheit.

Dass wir uns etwas wünschen, heißt gemäß These (*) in etwa: Die Vorstellung, das Gewünschte sei der Fall, würde uns erfreuen. Die Person, die wünscht, Milchschokolade zu essen, ist also die Person, die durch die Vorstellung, dass sie Milchschokolade isst, er-

der Fall sein, wenn wir uns, würden wir uns zu t_g p vollständig, lebhaft und korrekt vorstellen, zu t_g in einem angenehmen Bewusstseinszustand befänden. Und auch in der Konklusion (K2) hätte die Rede davon zu sein, dass wir uns zu t_g wünschen, wir mögen uns zu t_z *in einem bestimmten* angenehmen Bewusstseinszustand (nämlich in dem in Prämisse (P3) genannten) befinden.

Diese Präzisierungen gefährden das Anti-*Agony*-Argument jedoch nicht. Denn erstens kann die Konklusion (K2) so, wie sie formuliert ist (»wir wünschen zu t_g, wir mögen zu t_z hedonisch glücklich sein«), gewonnen werden, indem das Anti-*Agony*-Argument in seiner präzisierten Form (also in der Form, in der nur von einem *bestimmten* angenehmen Bewusstseinszustand die Rede ist) mehrfach, für jeden angenehmen Bewusstseinszustand einzeln, zur Anwendung gebracht und dann die Konklusion einer Anwendung mit den Konklusionen aller anderen zu (K2) verschweißt wird. Denn so, wie wir sicher eine Person, die jeden Verzehr von Zucker liebt, eine Zuckerliebhaberin nennen dürfen, dürfen wir sicher auch eine Person, die jeden einzelnen angenehmen Bewusstseinszustand wünscht, als eine Person bezeichnen, die ihr hedonisches Glück wünscht.

Zweitens können wir die Allgemeinheiten über hedonisches Glück und hedonisches Leid (und damit auch (K2) in ihrer auf diese Allgemeinheiten abhebenden Form) ohnehin beiseite lassen. Jeder starke Schmerz besteht aus *bestimmten* unangenehmen Bewusstseinszuständen. Das naheliegende negative Gegenstück zum Anti-*Agony*-Argument zeigt für jeden solchen zukünftigen Bewusstseinszustand, dass wir gegenwärtig den Wunsch haben, uns nicht in ihm zu befinden. Jeder solche Wunsch ist gegenwärtig ein Grund, den Bewusstseinszustand und damit den ihn involvierenden starken Schmerz zu vermeiden. *Q. e. d.*

freut würde. Um die erfreuende Vorstellung zu haben, muss die Person den Sachverhalt, dass sie Milchschokolade isst, *erfassen*; sie muss ihn sich vor Augen führen: vollständig, lebhaft und korrekt. Denn tut sie das nicht, ist ihre Freude keine Freude darüber, *dass sie Milchschokolade isst*, sondern eine Freude über etwas anderes – oder auch eine nicht-direktionale Freude.

Allerdings muss die Person den Sachverhalt nicht *tatsächlich* erfassen, und sie muss auch nicht *tatsächlich* erfreut sein. Wir alle wünschen uns zu jedem Zeitpunkt vieles, das wir uns zu *dem* Zeitpunkt nicht vor Augen führen. Die Person, die, während sie sich vorstellt, Milchschokolade zu essen, erfreut *ist*, wünscht *explizit*, Milchschokolade zu essen. Sie wünscht es aber auch, wenngleich bloß *implizit*, wenn der korrespondierende kontrafaktische Konditionalsatz wahr ist: *W*ürde sie sich vorstellen, Milchschokolade zu essen, *wäre* sie erfreut. Ihr Wunsch ist, so oder so, nicht nur ein hypothetischer, sondern ein aktualer. Er ist entweder ein expliziter aktualer Wunsch (die Person stellt sich tatsächlich vor, Milchschokolade zu essen, und sie ist tatsächlich erfreut) oder ein bloß impliziter aktualer Wunsch (die Person wäre erfreut, wenn sie sich vorstellen würde, Milchschokolade zu essen).

Wünsche sind also gemäß These (*) *Dispositionen*. Genauer gesagt, sind sie *Gefühls*dispositionen.[20] Das versteht sich nicht von selbst, und auch Parfit verwendet das Wort »Wunsch« anders, nämlich

> in einem […] Sinne, der jeden Zustand des Motiviertseins umfasst oder des Wollens, dass etwas geschieht, und des in einem gewissen Grade Disponiertseins, es möglichst auch herbeizuführen. (OWM I, 43)[21]

Auch nach Parfit sind Wünsche also Dispositionen, allerdings *Handlungs*dispositionen. Ich stimme Parfit zu: Verstanden als *Handlungs*dispositionen haben Wünsche *keine* normative Kraft. Wir können disponiert sein, alles Mögliche herbeizuführen, z. B.

[20] Zur genaueren Formulierung und Begründung von These (*) siehe Wessels 2011, Kap. 3, und Fehige 2004, Kap. 4.

[21] Parfit erwähnt dort aber zumindest, dass sich das Wort »Wunsch« häufig auch auf einen Zustand des Hingezogen-Seins zu etwas bezieht, etwa im Sinne von: den Gedanken daran ansprechend finden.

dass alle Radios in unserer Umgebung laufen oder sogar dass wir starke Schmerzen verspüren. Wenn wir dazu disponiert sind, dann *erklärt* das vielleicht, warum wir handeln, wie wir handeln – warum wir etwa jedes Radio, das wir ausgeschaltet finden, einschalten; oder warum wir ein quälendes Ereignis, statt es zu verhindern, herbeiführen.[22] Es impliziert aber in der Tat nicht, dass wir auch Gründe haben, so zu handeln. Gründe haben wir nur, *insofern und weil uns etwas am Herzen liegt*, und was uns am Herzen liegt, muss uns ebenso wenig zum Handeln bewegen, wie uns, was uns zum Handeln bewegt, am Herzen liegen muss.[23]

Wünsche verstanden als Gefühlsdispositionen und Wünsche verstanden als Handlungsdispositionen sind zwei verschiedene Paar Schuhe, die zu verschiedenen Zwecken taugen. Wünsche verstanden als Handlungsdispositionen mögen in Theorien von so

[22] Das erste Beispiel stammt von Quinn 1993, 32. Das zweite Beispiel stammt von Parfit selbst und spielt eine Rolle in einem weiteren Argument, mit dem er subjektivistischen Theorien zu Leibe rückt, dem Alle-oder-keine-Argument (OWM I, 81–91). Dieses Argument besagt: Entweder geben uns all unsere telischen Wünsche Gründe, etwas zu tun, was ihre Erfüllung am besten befördert, oder keiner unserer telischen Wünsche tut es. Wenn uns all unsere telischen Wünsche solche Gründe geben, dann auch unser Wunsch, starke Schmerzen zu haben. Dieser Wunsch gibt uns aber keinen solchen Grund. Folglich gibt uns keiner unserer telischen Wünsche einen Grund, etwas zu tun, was ihre Erfüllung am besten befördert. – Das Alle-oder-keine-Argument überzeugt jedoch ebenso wenig wie das *Agony*-Argument. Wir müssen nicht von der Annahme abrücken, dass all unsere telischen Wünsche uns Gründe geben. Gewiss, der »Wunsch«, starke Schmerzen zu verspüren, gibt uns keinen Grund, aber er ist auch kein Wunsch. Einen solchen Wunsch kann es nicht geben.

[23] Gemäß den sich hier abzeichnenden subjektivistischen Theorien gibt es also keine begriffliche Verbindung zwischen dem, was wir Gründe haben zu tun, und dem, was wir zu tun disponiert sind. Doch es ist auch nicht einzusehen, warum es eine solche Verbindung geben sollte. Gewiss, wir begreifen uns als Wesen, die *aus* Gründen handeln. Und manchmal sind wir wirklich solche Wesen; manchmal tun wir etwas, *weil* wir Gründe haben, es zu tun. Das ändert aber nichts daran, dass es keine begriffliche Verbindung gibt. Was wir Gründe haben zu tun, ist eine Sache; ganz andere Sachen sind, was wir zu tun motiviert sind, was wir tatsächlich tun und was die Ursachen für das eine und für das andere sind. Das Reich der Gründe ist ein Ideal, das wir, wie jedes Ideal, *verfehlen* können. Doch das Ideal wird, wenn wir es verfehlen, eben dadurch nicht ausgehöhlt. – Zu verwandten Überlegungen siehe Korsgaard 1986 und Schaber 1999.

genannten motivierenden Gründen eine gewichtige Rolle spielen, z. B. weil sie diesen Theorien vielleicht die größte explanatorische oder vorhersagende Kraft verleihen. In Theorien von normativen Gründen hingegen spielen sie keine gewichtige Rolle. Doch das bedeutet nicht, dass *Wünsche* in ihnen keine gewichtige Rolle spielen. Verstanden als Gefühlsdispositionen sind Wünsche in Theorien von normativen Gründen das A und O. Denn wenn sich nicht einmal aus der Tatsache, dass uns etwas am Herzen liegt, normative Gründe ergeben, woraus dann?[24]

Kehren wir von These (*) zurück zur schwächeren Prämisse (P4), die für das Anti-*Agony*-Argument stark genug ist. Aus der Konjunktion aus ihr und Prämisse (P3) folgt nämlich, dass wir zu t_g wünschen, wir mögen zu t_z hedonisch glücklich sein, und dass das eine begriffliche Wahrheit ist.[25] Das hedonische Glück, das uns zu t_g *durch* unsere Vorstellung, zu t_z hedonisch glücklich zu sein, zuteil wird (siehe Prämisse (P3)), ist zugleich das hedonische Glück, das die Vorstellung zu dem aktualen t_g-Wunsch macht, wir mögen zu t_z hedonisch glücklich sein – und zwar unabhängig davon, ob wir uns zu t_g tatsächlich vorstellen, dass wir zu t_z glücklich sind, und unabhängig davon, ob wir zu t_g tatsächlich hedonisch glücklich sind (siehe Prämisse (P4)). Dabei entspricht der Wunsch in seiner Stärke exakt der Intensität des hedonischen Glücks. Das ist der Witz des Anti-*Agony*-Arguments.

Das Anti-*Agony*-Argument zeigt damit, was gezeigt werden sollte: Obwohl ich keinen *Grund* habe zu wünschen, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren, habe ich einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern, und zwar deshalb, weil ich *schon zu* t_g wünsche, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren.

[24] Mit den Worten von Peter Stemmer 2008, 101: »Denkt man das Wollen weg, gibt es keine Gründe.«

[25] Die Konklusion gilt auch für den Spezialfall, in dem der Zeitpunkt, zu dem wir wünschen, wir mögen zu einem Zeitpunkt t_x hedonisch glücklich sein, mit t_x identisch ist. Wir wünschen mithin zu *jedem* Zeitpunkt, wir mögen *zu diesem und zu jedem anderen* Zeitpunkt hedonisch glücklich sein – und das ist wiederum eine begriffliche Wahrheit. Und das ist auch der Grund, warum ich mich – vorausgesetzt, das quälende Ereignis wäre eingetreten – zu t_z notwendigerweise in einem komplexen Bewusstseinszustand aus starken Schmerzen und einer Abneigung gegen diese starken Schmerzen befände (siehe Anmerkung 13).

Und weil ich das sogar mit begrifflicher Notwendigkeit tue, ist der Indifferenz-Fall nicht möglich.

Zunächst ist der Grund nur einer, den *ich* habe. Wenn aber nicht nur das Anti-*Agony*-Argument überzeugt, sondern auch Empathie a priori, dann ist der Grund, den ich habe, sogar ein Grund, den Parfit als *omnipersonal* bezeichnet. Denn weil dann alle wünschen, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren, haben auch alle einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern, und dass ich keine starken Schmerzen verspüre, ist in *diesem* Sinne unpersönlich gut. Es ist nicht der Sinn, der Parfit vorschwebt: Alle haben einen Grund, meine Schmerzfreiheit »von einem unpersönlichen Standpunkt aus« zu wünschen.[26] Doch einen solchen Grund braucht niemand (so wie auch niemand einen Grund braucht, seine eigene Schmerzfreiheit zu wünschen). Alle *wünschen* einfach, ich möge zu t_z keine starken Schmerzen verspüren, und sie tun es sogar mit begrifflicher Notwendigkeit. Da ich jedoch für Empathie a priori nicht argumentiert habe, lassen wir für heute den transpersonalen Fall beiseite. Gezeigt wurde hier: Der Grund, das quälende Ereignis zu bemühen, ist einer, den mindestens ich selbst habe.

Der Grund kann, muss aber nicht ausschlaggebend sein. Denn ich könnte andere, mindestens ebenso starke Gründe haben, das quälende Ereignis *nicht* zu verhindern. Zum Beispiel könnte es sein, dass ich, wenn ich das quälende Ereignis verhindere, zu einem noch späteren Zeitpunkt unausweichlich gleich starke oder stärkere Schmerzen bekäme. In dem Fall hätte ich, so keine weiteren Gründe im Spiel wären, einen Grund, das quälende Ereignis nicht zu verhindern, der mindestens so stark ist wie der Grund, es zu verhindern. Wenn ich hingegen keine Gründe habe, die mit meinem Grund, das quälende Ereignis zu verhindern, konfligieren, ist der Grund ausschlaggebend.

[26] Der Ausdruck »von einem unpersönlichen Standpunkt aus« soll in diesem Zusammenhang in etwa einfangen (OWM I, 40 f.): von einem Standpunkt aus, der allen meine Schmerzfreiheit so erscheinen lässt, als wäre sie die Schmerzfreiheit einer ihnen fremden Person.

4. Fazit

Derek Parfit behauptet, dass der Indifferenz-Fall subjektivistische Theorien normativer praktischer Gründe als falsch entlarvt. Die Theorien, so meint er, seien auf die abwegige These festgelegt, dass ich im Indifferenz-Fall, weil ich gegenwärtig keinen Grund habe, meine zukünftige Schmerzfreiheit zu wünschen, auch keinen Grund habe, das quälende Ereignis zu verhindern.

Doch Parfit irrt. Zum einen habe ich auch subjektivistischen Theorien zufolge einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern, wenn *all* meine telischen Wünsche, die vergangenen und zukünftigen ebenso wie die gegenwärtigen, mir gegenwärtige Gründe geben. Denn sobald ich starke Schmerzen verspüren würde, hätte ich einen entsprechenden telischen Wunsch – den synchronen telischen Wunsch nämlich, keine starken Schmerzen zu verspüren. Darauf habe ich in Abschnitt 2 hingewiesen.

Zum anderen gilt selbst dann, wenn nur meine gegenwärtigen telischen Wünsche mir gegenwärtig Gründe geben: Einen Grund, das quälende Ereignis zu verhindern, habe ich subjektivistischen Theorien zufolge noch immer, zwar nicht *im* Indifferenz-Fall, aber in einem Fall, der dem Indifferenz-Fall so ähnlich ist, wie es ein solcher Fall sein kann, der noch möglich ist. Der Indifferenz-Fall selbst ist nicht möglich. Im relevanten Sinne von »Wunsch«, d. h. in dem affektiven Sinne, der sich für subjektivistische Theorien von normativen Handlungsgründen eignet, habe ich schon gegenwärtig den Wunsch, auch zukünftig keine starken Schmerzen zu verspüren – ja, ich kann gar nicht anders, als diesen Wunsch zu haben. Die Notwendigkeit des Wunsches folgt aus Überlegungen zur vollständigen Repräsentation von Schmerzen und der affektiven Natur von Wünschen. Der Grund *und* der Wunsch sind notwendigerweise da, auch wenn kein Grund *für* den Wunsch da ist.[27] Das vor allem wollte ich zeigen, und ich habe es in Abschnitt 3 getan.

[27] Dass kein Grund für den Wunsch da ist, beanstandet Parfit. Er denkt, Theorien von normativen Gründen sollten uns diesen Grund geben. Ich hingegen denke, dass sie ihn uns nicht zu geben brauchen: Gegeben, dass der Wunsch nach Schmerzfreiheit notwendigerweise da ist, ist auch notwendigerweise ein *Grund* da, künftige Qualen zu vermeiden. – In privater Korrespondenz haben wir uns über unseren Dissens ausgetauscht, und auch wenn

Subjektivistische Theorien mögen noch immer falsch sein. Aber wenn sie falsch sind, dann nicht deshalb, weil das *Agony*-Argument überzeugt. Das tut es nicht, denn es fußt auf einer inkonsistenten Beschreibung eines »Falles«.

wir ihn nicht überwinden konnten, konnten wir am Ende doch konstatieren: In dem Maße, wie der Verdruss über subjektivistische Theorien daher rührt, dass die Theorien uns keine Gründe geben, künftige Qualen zu vermeiden, *und* mein Anti-*Agony*-Argument überzeugt, ist dieser Verdruss unbegründet.

Siglenverzeichnis

AA Akademie-Ausgabe (Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24), Berlin 1900 ff.).

GMS Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe Band 4, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.

KpV Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie-Ausgabe Band 5, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.

OWM Parfit, Derek: *On What Matters*, Bde. I und II, hg. von Samuel Scheffler, Oxford 2011; Bd. III, Oxford 2017.

RaP Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

RL Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Akademie-Ausgabe Band 6, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.

TL Kant, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Akademie-Ausgabe Band 6, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.

Bibliographie

Adams, Robert Merrihew 1976: »Motive utilitarianism«. *Journal of Philosophy* 73 (14), 467–481.

Benhabib, Seyla 2011: *Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times*, Cambridge.

Bennett, Karen / McLaughlin, Brian 2014: »Supervenience«. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford (CA), http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/supervenience/

Birnbacher, Dieter 2008: »Annäherungen an das Instrumentalisierungsverbot«. In: Gerd Brudermüller / Kurt Seelmann (Hg.): *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*, Würzburg, 1–24.

Bognar, Greg 2012: »Empirical and Armchair Ethics«. *Utilitas* 24, 467–482.

Bricker, Phillip 1980: »Prudence«. *The Journal of Philosophy* 77, 381–401.

Broome, John 2013: *Rationality Through Reasoning*, Chichester.

Bykvist, Krister 2007: »The Benefits of Coming into Existence«. *Philosophical Studies* 135 (3), 335–362.

Cueno, Terence/Shafer-Landau, Russ 2014: »The moral fixed points: new directions for moral nonnaturalism«. *Philosophical Studies* 171 (3), 399–443.

Cummiskey, David 1990: »Kantian Consequentialism«. *Ethics* 100 (3), 586–661.

– 1996: *Kantian Consequentialism*, New York/Oxford.

Cuneo, Terence 2007: *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*, Oxford.

Darwall, Stephen L. 1998: *Philosophical Ethics*, Oxford.

– 2013: »Because I Want It«. In: Ders.: *Morality, Authority, and Law. Essays in Second-Personal Ethics* I, Oxford, 93–113.

Dean, Richard 2000: »Cummiskey's Kantian Consequentialism«. *Utilitas* 12 (1), 25–40.

Dürig, Günter 1956: »Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde«. *Archiv des öffentlichen Rechts* 81, 117–157.

Ennigkeit, Ortwin / Barbara Höhn 2011: *Um Leben und Tod. Wie weit darf man gehen, um das Leben eines Kindes zu retten*, München.
Enoch, David 2011: *Taking Morality Seriously*, Oxford.
Ernst, Gerhard 2008: *Die Objektivität der Moral*, Paderborn.
Europarat 1998: »Zusatzprotokoll zum Klonen«. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 3, 331–338.

Fehige, Christoph 2000: *Ends and Means*, Leipzig.
– 2004: *Soll ich?*, Stuttgart.
Finlay, Stephen 2010: »Normativity, Necessity, and Tense«. In: R. Shafer Landau (Hg.): *Oxford Studies in Metaethics,* Bd. 5, Oxford, 57–85.
FitzPatrick, W. J. 2008: »Robust Ethical Realism, Non-Naturalism and Normativity«. In: Russ Shafer-Landau (Hg.): *Oxford Studies in Metaethics,* Bd. 3, Oxford, 159–205.
– 2010: »Ethical Non-Naturalism and Normative Properties«. In: M. Brady (Hg.): *New Waves in Metaethics*, Basingstoke, 7–35.
Fraassen, Bas van 1980: *The Scientific Image*, Oxford.
Frankfurt, Harry G. 2004: *The Reasons of Love*, Princeton.
– 2006: *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right,* Stanford (CA).

Geiger, Ido 2010: »What is the Use of the Universal Law Formula of the Categorical Imperative?« *British Journal for the History of Philosophy* 18 (2), 271–295.
Gibbard, Allan 2003: *Thinking How to Live*, Cambridge.
Giesinger, Johannes 2007: *Autonomie und Verletzlichkeit. Der moralische Status von Kindern und die Rechtfertigung von Erziehung*, Bielefeld.

Halbig, Christoph 2007: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a. M.
Hare, Casper J. 2007: »Voices from Another World: Must We Respect the Interests of People Who Do Not, and Will Never, Exist?« *Ethics* 117, 498–523.
Hare, Richard M. 1981: *Moral Thinking*, Oxford.
– 1993: »Could Kant Have been A Utilitarian?« *Utilitas* 5 (1), 1–16.
– 1993: *Essays on Bioethics*, Oxford.
Harman, Elizabeth 2004: »Can We Harm and Benefit in Creating?« *Philosophical Perspectives* 18, 89–113.
Henning, Tim 2013: »Selektive Reproduktion, ethischer Aktualismus und Moralität de re«. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 67, 5–34.
– 2016: *Kants Ethik. Eine Einführung*, Stuttgart.
Herman, Barbara 1993: *The Practice of Moral Judgement,* Cambridge (MA).

– 2011: »A Mismatch of Methods«. In: Derek Parfit: *On What Matters,* Bd. 2, hg. von Samuel Scheffler, 83–115.
Hilgendorf, Eric 2011: »Instrumentalisierungsverbot und Ensembletheorie der Menschenwürde«. In: *Strafrechtswissenschaft als Analyse und Konstruktion. Festschrift für Ingeborg Puppe zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1653–1671.
Hill, Thomas E. Jr. 1980: »Humanity as an End in Itself«. *Ethics* 91, 84–99.
– 1992: *Dignity and Practical Reason,* Ithaca.
– 2002: *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*, Oxford.
– 2012: *Virtue, Rules, and Justice. Kantian Aspirations*, Oxford.
Hoesch, Matthias 2014: *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Berlin/Boston.
– / Sebastian Muders / Markus Rüther 2017: »Personen, Normativität, Moral: Eine Einführung in die Philosophie Derek Parfits«. In: Derek Parfit: *Personen, Normativität, Moral. Ausgewählte Texte,* hg. von Matthias Hoesch / Sebastian Muders / Markus Rüther, Berlin, 9–65.
Höffe, Otfried 2010 (Hg.): *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ein kooperativer Kommentar*, 4., ergänzte Aufl., Frankfurt a. M.
Holtug, Nils 2001: »On the Value of Coming into Existence«. *Journal of Ethics* 5 (4), 361–384.
Hooker, Brad 2011: »Rule Consequentialism«. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford (CA), http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism-rule/.
Huemer, Michael 2006: *Ethical Intuitionism*, Basingstoke.
Hume, David 1975: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, hg. von P. H. Nidditch, 3. Aufl., Oxford.
– 1978: *A Treatise of Human Nature*, hg. von L. A. Selby-Bigge / P. H. Nidditch, 2. Aufl., Oxford.

Jackson, Frank 1998: *From Metaphysics to Ethics*, Oxford.
– /Pettit, Philip 1995: »Moral Functionalism and Moral Motivation«. *Philosophical Quarterly* 45, 20–40.

Kavka, Gregory S. 1982: »The Paradox of Future Individuals«. *Philosophy and Public Affairs* 11, 93–112.
Kemp Smith, Norman 1915: »Kant's Relation to Hume and Leibniz«. *The Philosophical Review* 24, 288–296.
Kerstein, Samuel 2009: »Treating others merely as means«. *Utilitas* 21, 163–180.
– 2013: *How to Treat Persons*, Oxford.

Kersting, Wolfgang 1993: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a. M.
Kiesewetter, Benjamin 2013: *The Normativity of Rationality*, D. Phil. Thesis, Berlin.
Korsgaard, Christine 1986: »Skepticism about Practical Reasoning«. *Journal of Philosophy* 83 (1), 5–25.
– 1996: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge.
– 2008: »Acting for a Reason«. In: Dies.: *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, 207–229.
Kramer, M. H. 2009: *Moral Realism as a Moral Doctrine*, Chichester.
Krebs, Angelika 2000: »Einleitung: Die neue Egalitarismus-Kritik im Überblick«. In: Dies. (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt a. M., 7–37.
Kumar, Rahul. 2003: »Who can be Wronged?« *Philosophy and Public Affairs* 31, 99–118.

Lübbe, Weyma 2008: »Taurek's No Worse Claim«. *Philosophy and Public Affairs* 36, 69–85.

MacBride, Fraser 2013: »Truthmakers«. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford (CA), http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/truthmakers/.
Mackie, John 1977: *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth.
McDowell, John 1994: *Mind and World*, Cambridge (MA).
McMahan, Jeff 2013: »Causing People to Exist and Saving People's Lives«. *The Journal of Ethics* 17, 5–35.
Molnar, George 2000: »Truthmakers for negative truths«. In: *Australasian Journal of Philosophy* 78 (1), 72–86.
Morgan, Seiriol 2009: »Can there be a Kantian Consequentialism?« *Ratio* 22 (1), 19–40.
Muders, Sebastian 2016: »Nicht-realistischer Kognitivismus«. In: Markus Rüther (Hg.): *Grundkurs Metaethik*, Münster, 111–122.
– / Rüther, Markus 2013: »Prematurely Depotentialized? Ethical Nonnaturalism and the Absurdest-Extension Objection«. In: *American Journal of Bioethics* 13 (1), 34–36.
Munzel, Felicitas 1999: *Kant's Conception of Moral Character. The »Critical« Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement*, Chicago.

Nagel, Thomas 1970: *The Possibility of Altruism*, Princeton.
– 2012: *Mind and Cosmos*, Oxford.
Nelson, Leonard 1971: »Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries.

Eine Revision ihrer Prinzipien«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften,* Bd. 8, Hamburg, 27–192.
Nida-Rümelin, Martine 2009: »Qualia: The Knowledge Argument«. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encylopedia of Philosophy*, Stanford (CA), http://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/.

O'Neill, Onora 1975: *Acting on Principles. An Essay on Kantian Ethics*, New York.
– 1989: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge.
Otsuka, Michael 2009: »The Kantian Argument for Consequentialism«. In: Jussi Suikkanen / John Cottingham (Hg.): *Essays on Derek Parfit's On What Matters*, Malden (MA), 61–78.
– 2012: »Prioritarianism and the Separateness of Persons«. *Utilitas* 24, 365–380.
– / Voorhoeve, Alex 2009: »Why It Matters That Some Are Worse Off Than Others«. *Philosophy and Public Affairs* 37, 171–199.
Owens, David 2012: *Shaping the Normative Landscape*, Oxford.

Parfit, Derek 1982: »Future Generations: Further Problems«. *Philosophy and Public Affairs* 11, 113–172.
– 1984: *Reasons and Persons*, Oxford (zitiert als: RaP).
– 1995: *Equality or Priority? The Lindley Lecture*, Kansas.
– 1997: »Equality and Priority«, *Ratio* 10, 202–221.
– 2001: »Rationality and Reasons«. In: Dan Egonsson/Ingmar Persson (Hg.): *Exploring Practical Philosophy: From Action to Values*, Farnham, 17–39.
– 2002 [1991]: »Equality or Priority?«. In: Matthew Clayton/Andrew Williams (Hg.): *The Ideal of Equality*, Basingstoke, 81–125.
– 2004: »What We Could Rationally Will«. In: Grete Peterson (Hg.): *The Tanner Lectures on Human Values XXIV*, Salt Lake City, 285–369.
– 2011a: *On What Matters*, Bd. I, hg. von Samuel Scheffler, Oxford (zitiert als: OWM I).
– 2011b: *On What Matters*, Bd. II, hg. von Samuel Scheffler, Oxford (zitiert als: OWM II).
– 2012: »Another Defence of the Priority View«. *Utilitas* 24, 399–440.
– 2017: *On What Matters*, Bd. III, Oxford (zitiert als: OWM III).
– 2017: *Personen, Normativität, Moral. Ausgewählte Aufsätze,* hg. von Matthias Hoesch / Sebastian Muders / Markus Rüther. Aus dem Englischen von Anneli Jefferson und Nadine Mooren, Berlin.
Platts, Mark 1979: *Ways of Meaning. An Introduction to a Philosophy of Language*, London.

Pogge, Thomas 1989: »The Categorical Imperative«. In: Otfried Höffe (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M., 172–193.
– 2001: »What We Can Reasonably Reject«. *Noûs* 11, 118–147.
Porter, Thomas 2012: »In Defence of the Priority View«. *Utilitas* 24, 349–364.
Putnam, Hillary 2005: *Ethics Without Ontology*, Cambridge (MA).

Quine, W. V. O. 1969: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York.
Quinn, Warren 1993: »Putting Rationality in Its Place«. In: R. G. Frey / Christopher Morris (Hg.): *Value, Welfare and Morality*, Cambridge.

Rabenberg, Michael 2015: »Harm«. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 8 (3), 1–32.
Rawls, John 1979: *A Theory of Justice*, Cambridge.
– 1993: *Political Liberalism*, New York.
– 1999: *A Theory of Justice*, Cambridge (MA).
– 2000: *Lectures on the History of Moral Philosophy,* hg. von Barbara Herman, Cambridge (MA).
– 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (MA).
Raz, Joseph 1999: »When We are Ourselves: The Active and the Passive«. In: Ders.: *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford, 5–21.
Richards, David A. J. 1971: *A Theory of Reasons for Action*, Oxford.
Ridge, Michael 2007: »Anti-Reductionism and Supervenience«. *Journal of Moral Philosophy* 4 (3), 330–348.
Roberts, Melinda / Wasserman, David T. 2009: *Harming Future Persons: Ethics, Genetics, and the Non-Identity Problem*, Dordrecht u. a.
Römpp, Georg 2005: *Kant leicht gemacht: Eine Einführung in seine Philosophie,* 2. Aufl., Böhlau.
Roojen, Mark van 1996: »Moral Functionalism and Moral Reductionism«. *Philosophical Quarterly* 46, 77–81.
Ross, Jacob 2009: »Should Kantians be Consequentialists?« In: Jussi Suikkanen / John Cottingham (Hg.): *Essays on Derek Parfit's On What Matters.* Malden (MA), 144–153.
Rüther, Markus 2013: *Objektivität und Moral. Ein ideengeschichtlich-systematischer Beitrag zur Realismusdebatte in der Metaethik*, Münster.
– 2015: *Metaethik. Zur Einführung,* Hamburg.
– 2016: »Normative Wahrheiten ohne Ontologie? Derek Parfit und der neue Non-Naturalismus«. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3, 187–220.

– / Sebastian Muders 2014: »Derek Parfits ›On What Matters‹. Ein Bericht«. *Information Philosophie* 2, 84–94.

Scanlon, Thomas M. 1998: *What We Owe to Each Other,* Cambridge (MA).
– 2008: *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge (MA).
– 2014: *Being Realistic about Resons*, Oxford.
Schaber, Peter 1999: »Normative Handlungsgründe«. *Analyse und Kritik* 21, 25–40.
– 2010: *Instrumentalisierung und Würde*, Paderborn.
Scheffler, Samuel 1992: *Human Morality,* New York/Oxford.
Schleiermacher, Friedrich 2000: »Grundzüge der Erziehungskunst« (Vorlesungen 1826). In: Michael Winkler / Jens Brachmann (Hg.): *Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a. M.
Schönecker, Dieter / Wood, Allen W. 2011: *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, 4. Aufl., Stuttgart.
Schopenhauer, Arthur 1988: *Sämtliche Werke*, hg. von Arthur Hübscher, Bd. 4/2, Wiesbaden.
Schroeder, Severin 2009: »Analytic Truths and Grammatical Propositions«. In: H. J. Glock / J. Hyman (Hg.): *Wittgenstein and Analytic Philosophy*, Oxford, 83–108.
Sensen, Oliver 2009: »Kant's Conception of Human Dignity«. *Kant-Studien* 100 (3), 309–331.
Shafer-Landau, Russ 2003: *Moral Realism: A Defence*, Oxford.
– 2012: *Fundamentals in Ethics*, 2. Aufl., Oxford.
Sidgwick, Henry 1981: *The Methods of Ethics,* Indianapolis (nach der 7. Aufl. von 1907).
Skorupski, John 2010: *The Domain of Reasons*, Oxford.
Smith, Michael 2009: »Desires, Values, Reasons, and the Dualism of Practical Reason«. In: Jussi Suikkanen / John Cottingham (Hg.): *Essays on Derek Parfit's On What Matters*, Malden (MA) u. a., 116–143.
Smolkin, Doran 1999: »Towards a Rights-Based Solution to the Non-Identity Problem«. *Journal of Social Philosophy* 33, 194–208.
Stemmer, Peter 2008: *Normativität*, Berlin.
– 2013: »Was geht voraus: das Wollen den Gründen oder die Gründe dem Wollen?« In: Ders. (Hg.): *Begründen, Rechtfertigen und das Unterdrückungsverbot*, Berlin/Boston, 2013, 139–165.
Stocker, Michael 1976: »The Schizophrenia of Modern Ethical Theory«. *Journal of Philosophy* 73 (14), 453–466.
Strawson, Peter 2008: »Freedom and Resentment«. In: Ders.: *Freedom and Resentment and other Essays*, New York/London.

Sturgeon, N. S. 2007: »Doubts about the Supervenience of the Evaluative«. In: *Oxford Studies in Metaethics,* Bd. 3, 53–90.
Svavasdóttir, Sigrún 2001: »Objective Values: Does Metaethics Rest on a Mistake?« In: B. Leiter (Hg.): *Objectivity in Law and Morals,* Cambridge, 144–193.

Tännsjö, Torbjörn 2009: *From Reasons to Norms. On the Basic Questions in Ethics*, Dordrecht.
Taurek, John 1977: »Should the Numbers Count?« *Philosophy and Public Affairs* 6, 293–316.
Timmermann, Jens 2004: »The Individualist Lottery. How People Count but not Their Numbers«. *Analysis* 64, 106–112.
– 2005a: »Why Kant Could not Have Been a Utilitarian«. *Utilitas* 17 (3), 243–264.
– 2005b: »When the Tail Wags the Dog: Animal Welfare and Indirect Duty in Kantian Ethics«. *Kantian Review* 10 (1), 128–149.
– 2006: »Kantian Duties to the Self, Explained and Defended«. *Philosophy* 81 (3), 505–530.
Tye, Michael 2000: *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge.

Velleman, J. David 2008: »Persons in Prospect«. *Philosophy & Public Affairs* 36, 221–288.
Voorhoeve, Alex 2014, »How Should We Aggregate Competing Claims?« *Ethics* 125, 64–87.

Wallace, R. J. 2002: »Scanlon's Contractualism«.*Ethics* 112 (3), 429–470.
Wasserman, David 2005: »The Nonidentity Problem, Disability, and the Role Morality of Prospective Parents«. *Ethics* 116, 132–152.
– 2009: »Harms to Future People and Procreative Intentions«. In: Melinda Roberts / David Wasserman (Hg.): *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*, Dordrecht, 265–285.
Wedgwood, Ralph 2007: *The Nature of Normativity*, Oxford.
Wessels, Ulla 2011: *Das Gute*, Frankfurt a. M.
Wielenberg, E. 2014: *Robust Ethics. The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism*, Oxford.
Williams, Andrew 2012: »The Priority View Bites the Dust?« *Utilitas* 24, 315–331.
Williams, Bernard 1981: *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge.
– 1981: »Internal and External Reasons«. In: Ders.: *Moral Luck,* Cambridge, 101–113.
– 1995: *Making Sense of Humanity*, Cambridge.

– 2006: *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton.
Wittwer, Héctor 2003: *Selbsttötung als philosophisches Problem. Über die Rationalität und Moralität des Suizids*, Paderborn.
Wolf, Susan 2011: »Hiking the Range«. In: Derek Parfit: *On What Matters*, Bd. 2, hg. von Samuel Scheffler, 33–57.
Wood, Allen W. 1999: *Kant's Ethical Thought,* Cambridge.
– 2002: *Unsettling Obligations. Essays on Reason, Reality and the Ethics of Belief*, Stanford (CA).
– 2006: »The Supreme Principle of Morality«. In: Paul Guyer (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, 342–380.
– 2008: *Kantian Ethics*, New York.
– 2010: »Respect and Recognition«. In: John Skorupski (Hg.): *The Routledge Companion to Ethics*, London/New York, 562–572.
Woodward, James 1986: »The Non-identity Problem«. *Ethics* 96, 804–831.
– 1987: »Reply to Parfit«. *Ethics* 97, 800–816.