

3. Die metaphysische Revision der Intuition

Die Intuition der Verschiedenheit von Personen und die damit einhergehende hierarchische Differenzierung von Rationalität und Moralität könnte auf einem bloßen Vorurteil beruhen. Vielleicht nimmt der Utilitarismus die Verschiedenheit der Personen nicht ernst, doch gibt es einen guten Grund, dies zu tun? Diese Argumentationsstrategie schlägt Derek Parfit in seinem Hauptwerk *Reasons and Persons* ein; mit ihr versucht er, Rawls' Idee des Gesellschaftsvertrags über eine Revision des ihm zugrunde liegenden Verhältnisses von Rationalität und Moralität zu kritisieren. Parfit setzt schon bei Rawls' Prämisse an; von ihr ausgehend ist Rawls' Utilitarismus-Kritik nicht unbedingt falsch, doch wenn sich die Prämisse selbst als unhaltbar erweisen sollte, steht Rawls' Argument auf *schwachen* Füßen. Wenn die Intuition der Verschiedenheit von Personen in Frage gestellt wird, dann verliert Rawls nicht nur die intuitive Grundlage für die Ablehnung des Utilitarismus, er ist auch der Basis seines Arguments für die Idee des Gesellschaftsvertrags beraubt. Parfit zielt auf eine Revision und Korrektur unserer Vorbehalte gegenüber dem Utilitarismus, die wir mit der Intuition der Verschiedenheit von Personen zusammengefaßt haben.

Dabei bedient er sich einer bestimmten Metaphysik der Person; er bestreitet, daß Personen in irgendeiner moralisch bedeutsamen Weise getrennt oder verschieden seien, indem er die metaphysische Einheit oder Kontinuität innerhalb des Lebens einer einzigen Person anzweifelt. Seine These lautet: Wenn das, was die Getrenntheit der Personen ausmacht, nämlich daß sie jeweils ein kontinuierliches und damit ein von anderen klar zu unterscheidendes Leben führen, entfällt, so ist man auch der Grundlage beraubt, weiterhin von einer Verschiedenheit der Personen, von der damit verbundenen Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität und schließlich den sich daraus ableitenden Vorbehalten gegenüber einer utilitaristischen Moraltheorie auszugehen. Wenn sich der Identifizierung von angeblich verschiedenen Personen Schwierigkeiten in den Weg stellen, so verliert die Redeweise von einer Verschiedenheit ihren Sinn. Sind erst einmal die trennenden Mauern zwischen den einzelnen Personen gefallen, dann, denken wir an das Verhältnis

von Rationalität und Moralität, wird es auch möglich, Opfer von Rechten und Wohlfahrtsansprüchen zwischen verschiedenen Personen zum Zwecke der Maximierung des Gesamtnutzens zu rechtfertigen. Bisher blieben diese Opfer innerhalb der Rationalitätstheorie der Klugheit auf verschiedene, temporal begrenzte Nutzenniveaus innerhalb des Lebens einer einzigen Person zum Zweck eines höheren Individualnutzens beschränkt. Schließlich hat ein bestimmter Lebensabschnitt einer Person keine moralischen Ansprüche gegenüber anderen Lebensabschnitten der gleichen Person. Und sicherlich können diese Ansprüche, wenn es denn moralische und nicht nur prudentielle Ansprüche sein sollten, nicht mit Hilfe eines äußeren, politischen Zwanges durchgesetzt werden. Die einzelne Person muß diese Aufgabe schon selbst lösen und versuchen, eine *Selbstherrschaft*, eine Souveränität über ihr eigenes Leben - gegen innere und äußere Widerstände - durchzusetzen.

Das ist also der große Sprung von einer Metaphysik der Person zu einer allgemeinen Ethik und zu einer politischen Philosophie des Utilitarismus, zu welchem Derek Parfit ansetzt. Weder ist seine Metaphysik der Person besonders neu - schon David Hume oder William James kann man als deren Vorläufer ausmachen - noch läßt sich seine utilitaristische Sozialethik als ausgereift und vollständig ansehen. Den spezifischen Reiz von Parfits Unternehmen macht jedoch der Brückenschlag zwischen reduktionistischer Metaphysik und utilitaristischer Moraltheorie aus. Die Metaphysik der Person führt Parfit insbesondere dazu, die Symmetrie von intrapersonalen und interpersonalen Entscheidungsprozessen zu rehabilitieren; durch die Revision der Rawlsschen Intuition will Parfit dem Rationalitäts- und dem Moralitätsbegriff einen neuen Sinngehalt verleihen und sie in ein neues Verhältnis setzen, das zuletzt die Plausibilität einer utilitaristischen Moralität wiederherstellt. Hat die metaphysische Revision unserer moralischen Alltagsintuition erst einmal die instrumentalistische Klugheitskonzeption der Rationalität eliminiert, so sieht sich der Utilitarismus nicht mehr den intuitiven Vorbehalten ausgesetzt, die Rawls' in seiner Theorie der Gerechtigkeit artikuliert hat.²⁵

²⁵ Es gibt eine interessante Parallele von Parfits Kritik der Vertragstheorie mit derjenigen der sogenannten Kommunitarier wie Alasdair MacIntyre (1981), Michel Sandel (1982) oder Charles Taylor (1985a und b, 1989). Diese haben ebenfalls die Intuition einer Getrenntheit der Personen in Frage gestellt; sie tun dies aber aus anderen Gründen und ziehen auch andere Schlußfolgerungen als Parfit. Denn während die Kommunitarier eine angeblich atomistische Sichtweise des Selbst in den Theorien des Gesellschaftsvertrags als weder empirisch haltbar noch normativ wünschbar verwerfen, kritisiert Parfit die Annahme eines kontinuierlichen und in einen größeren zeitlichen Zusammenhang integrierten Selbsts. Eine merkwürdige Umkehrung der Perspektive! Während nämlich die Kommunitarier das Selbst als in einem bestimmten größeren sozialen Kontext eingebettet und integriert sehen, aus dem es nicht - wie das im

Zunächst will ich hier den metaphysischen Status von Parfits revisionärer Strategie beleuchten und mich dabei seiner reduktionistischen Sichtweise der personalen Identität (3. 1.) sowie einigen für den Fortgang unserer Untersuchung wichtigen Analogien zwischen personaler und kollektiver Identität, zwischen personalem und politischem Handeln zuwenden (3. 2.). Die reduktionistische Sichtweise der personalen Identität bereitet den Boden für Parfits Kritik der Klugheitstheorie der Rationalität und ihre daraus abzuleitende Konversion in die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität (3. 3.). Diese neue Rationalitätstheorie ist nun ihrerseits eng verknüpft mit der übergreifenden Strategie, einer utilitaristischen Moraltheorie wieder Plausibilität zu verschaffen (3. 4.). Abschließend will ich einige Fragen aufgreifen, die mit der Publizitätsbedingung der Begründung einer Konzeption der politischen Moralität zu tun haben, und die um das Verhältnis von theoretischer und praktischer Rationalität kreisen werden (3. 5.).

3. 1. Personale Identität und Moralität

Parfit ist bereit, den deskriptiven Status der Rawlsschen Intuition anzuerkennen; er würde der These also zustimmen, daß Rawls unseren Gerechtigkeitsinn auf korrekte Art und Weise beschreibt. Doch Parfit hält dem Rawlsschen Unternehmen entgegen, daß unser Gerechtigkeitsinn fehlerhaft ist. Anstatt ihn bloß zu beschreiben, hält er es für wichtiger, ihn auf seine Richtigkeit hin zu befragen. Seine Überprüfung fällt negativ aus: unsere moralischen Intuitionen sind oft unbegründbar. Deshalb zielt Parfit darauf ab, unseren Gerechtigkeitsinn zu korrigieren, ihn so zu verändern, daß er mit seiner revisionären Metaphysik der Person übereinstimmt. Peter Strawson hat zwei Möglichkeiten unterschieden, Metaphysik zu betreiben: Eine *deskriptive Metaphysik* begnügt sich damit, die tatsächliche Struktur unserer Gedanken über die Welt zu beschreiben. Eine *revisionäre Metaphysik* dagegen zielt darauf ab, eine

Urzustand geschieht - herausabstrahiert werden dürfe, schlägt Parfit die entgegengesetzte Richtung ein und desintegriert das Selbst in ein Bündel von zeitlich sukzessiven, atomistisch vereinzelt Ereignissen und Erfahrungen. Für die Kommunitarier ist das isolierte Selbst zu *dünn*, für Parfit scheint es jedoch zu *dick*. Wenn die Kommunitarier und Parfit also mit verschiedenen Annahmen operieren und zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen kommen, so sind sie sich doch in der Ablehnung einer Konzeption der Person einig, die wie die Rawlssche auf einer Priorität des Selbst gegenüber einer je bestimmten Konzeption des guten Lebens beruht. Beide machen die Gruppe oder das Kollektiv zum eigentlichen Rechtssubjekt. Den Rechtsansprüchen der Individuen kommt darin jeweils nur eine abgeleitete Bedeutung zu (vgl. Gewirth 1982, 150).

bessere Struktur dieser Gedanken über die Welt hervorzubringen (1959, 9); und es geht dabei um die Struktur unserer Gedanken, nicht um die Struktur der Welt selbst! Strawson zählt sich selbst zu den deskriptiven Metaphysikern;²⁶ Parfit sieht sich demgegenüber als revisionären Metaphysiker aus Temperament. Die Philosophie sollte nach Parfit unsere Meinungen und Überzeugungen über die Welt nicht nur wiedergeben und interpretieren; wenn diese falsch sind, sollte sie sie auch verändern (RP, x). Parfits Hauptargument setzt bei der Prämisse an, daß die Welt vollständig beschrieben werden kann, ohne dabei die Existenz von Personen besonders berücksichtigen zu müssen. Diese These mündet in die sogenannte *reduktionistische Sicht der personalen Identität*:

”Reductionists can completely describe reality without claiming that persons exist.” (RP, 213) “We could therefore redescribe any person’s life in impersonal terms. In explaining the unity of this life, we need not claim, that it is the life of a particular person. We could describe what, at different times, was thought and felt and observed and done, and how these various events were interrelated. Persons would be mentioned here only in the descriptions of the content of many thoughts, desires, memories, and so on. Persons need not be claimed to be the thinkers of any of these thoughts.” (RP, 251)

Denn für eine erschöpfende Beschreibung der Wirklichkeit ist es nicht notwendig, daß wir bestimmte aufeinander bezogene physische und mentale Ereignisse auf die eine oder andere Weise gruppieren oder bündeln und daß wir diese verschiedenen Bündel dann Personen nennen.

”A person’s existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events.” (RP, 211)

Parfit leugnet keineswegs die Existenz von Personen, in manchen Fällen mag es durchaus sinnvoll sein, von Personen zu sprechen; er streitet auch nicht ab, daß man sich über ein Kriterium der personalen Identität in der Zeit unterhalten kann; doch hängt von der Antwort auf diese Frage viel weniger ab, als man annehmen mag. Denn als Referenzpunkt bedürfen unsere Theorien von personaler wie auch politischer Moralität - und Parfit nimmt hier keine besondere Trennung zwischen personaler und politischer Moralität vor - nur der objektiven Tatsache, daß es in der objektiven Welt verschiedene, gänzlich impersonal zu beschreibende und nur mehr oder weniger lustvolle oder schmerzhaftere Ereignisse und Erfahrungen gibt. Diese Erfahrungen von Freude oder Leid werden hier

²⁶ Rawls würde man wohl ebenfalls dieser Kategorie einer *deskriptiven Metaphysik* zurechnen können, obwohl Rawls die Abhängigkeit seiner Gerechtigkeitskonzeption von spezifischen metaphysischen Doktrinen gerade vermeiden will (TJ § 34, 214; TJ § 69, 454). Er sieht diesen Begriff mit zu vielen Ambiguitäten kontaminiert und zieht daher vor, ihn zu vermeiden (PL, 29 FN. 31).

quasi als von bestimmten Subjekten, denen Handlungen zugeschrieben werden können, unabhängige Tatsachen in der Welt aufgefaßt.

Die einzelnen Vorkommnisse zu beobachten und zu registrieren und dabei die schmerzhaften Ereignisse oder Sinneswahrnehmungen möglichst zu vermeiden und möglichst viele lustvolle Erlebnisse herbeizuführen, in dieser Aufgabenstellung erschöpft sich die Zwecksetzung moralischen Denkens und Tuns. Denn der Schmerz oder eine Frustration bestimmter Wünsche ist objektiv als schlecht zu beurteilen und das unabhängig davon, wem sie zuzurechnen sind. Umgekehrt ist ein lustvolles Erlebnis eine gute Sache, wieder unabhängig davon, wem es zugehört oder wem es zugeschrieben werden kann. Wir haben also eine *Konzeption von Personen* als bloßer *Rezipienten* von mehr oder weniger lustvollen Erfahrungen, von *Lustbehältern* bzw. *Schmerzepfängern*, die in keinem wesentlichen Zusammenhang - etwa vermittelt über ihr eigenes Tun und Lassen - zu diesen, ihnen einfach zustoßenden Dingen stehen. Die Idee der freien Selbstbestimmung, die Idee einer Handlungsfähigkeit, die bestimmte Ereignisse in der Welt im Willen eines Subjekts verwurzelt, die Idee einer Person als eines Rechtssubjekts sind dieser Metaphysik der Person im Grunde fremd.

Parfits Theorie der personalen Identität ist vor allem als Kritik an der angeblich immer noch weit verbreiteten Auffassung des Selbst als eines kontinuierlichen, cartesianischen Ego zu verstehen. Eine Person zu einem bestimmten Zeitpunkt ist dann mit einer Person zu einem anderen Zeitpunkt identisch, wenn beiden Personen zu diesen Zeitpunkten die gleiche geistige Substanz zugesprochen werden kann. Abgesehen davon, ob Parfit mit dieser Kritik an der sogenannten nicht-reduktionistischen Sichtweise, die bei der Frage nach einem Kriterium der personalen Identität neben der physischen oder psychischen Kontinuität ein weiteres Faktum annimmt, das die Reidentifizierbarkeit einer Person in der Zeit erlaubt, nicht bereits weit offenstehende Türen einrennt, wird es im vorliegenden Abschnitt darum gehen, ob diese reduktionistische Sichtweise tatsächlich die weitreichenden Schlußfolgerungen hinsichtlich einer neuen Moraltheorie erlaubt, die Parfit aus ihr ziehen zu können meint.

Parfits Illustrierung seines Gedankengangs mit zahlreichen *Science-Fiction Beispielen* nimmt sich recht unterhaltsam aus, denn er nimmt mehrere Gedankenexperimente zu Hilfe, um unsere gewöhnlichen Annahmen über unsere Identität in ungewöhnlichen Situationen auf die Probe zu stellen. Wenn sie dieser Probe nicht standhalten, so haben wir sie zu korrigieren. So stellt sich Parfit beispielsweise vor, daß uns die Technik in Zukunft Transport- und Reisemöglichkeiten zur Verfügung

stellen wird, die wir bisher nur aus *Science-Fiction* Filmen kennen. Im Raumschiff *Enterprise* werden die Besatzungsmitglieder bei Bedarf von *Scottie* auf fremde Planeten *gebeamt*. Stellen wir uns nun vor, wir könnten mit einem solchen Teletransporter eines Tages zum Mars reisen. Wir werden bei Antritt der Reise auf der Erde von einem Computer in kleinste Teile zerlegt, alle relevanten Informationen über unsere Zusammensetzung werden gespeichert und mit Lichtgeschwindigkeit zum Mars gefunkt. Dort werden wir von einem anderen Computer nach dem Vorbild unseres Erdenkörpers naturgetreu wieder zusammengesetzt. Vielleicht, so stellt sich Parfit vor, wird uns diese Form der *Telemotion* eines Tages so selbstverständlich werden wie es uns das Fernsehen geworden ist (RP, 199ff.).

Es könnte natürlich einmal ein Unfall passieren. Vielleicht wird bei einem dieser Unfälle das Original aufgrund eines technischen Fehlers nicht zerstört, sondern lebt auf der Erde weiter, während auf dem Planeten Mars die Zusammensetzung eines neuen Menschen nach dem Vorbild auf der Erde fehlerfrei verläuft. Was passiert nun? Muß die Reproduktion auf dem Mars um ihr Leben bangen? Doch der Zufall steht auf ihrer Seite; denn die Ableseprozedur hat dazu geführt, daß das Original auf der Erde in einigen Tagen an einem unheilbaren Herzleiden sterben muß. Statt der unmittelbaren Zerstörung des Originals auf der Erde während der Ableseprozedur zögert sich also sein Tod nur um ein paar Tage hinaus. In der Zwischenzeit haben das Original und die Kopie auf dem Mars immerhin Gelegenheit, sich über eine Satellitenverbindung zu sehen und miteinander zu sprechen. Wird sich das Original nun nicht glücklich schätzen können, daß es eine Kopie von ihm gibt, die nach seinem Ableben seine Freund- und Liebschaften wird fortsetzen, seine Projekte und Lebensziele wird verwirklichen können? Oder wird das Original den eigenen Tod bedauern, als ob es keine Möglichkeit der Fortsetzung seines Lebens gäbe? Selbst wenn unsere gewöhnlichen Kriterien der personalen Identität hier keine Anwendung mehr zu finden scheinen, denn es gibt hier weder eine *physische* noch eine direkte *psychische Kontinuität* in unserem gewöhnlichen Sinne, so scheint es doch, daß hier die Möglichkeit des *Überlebens* als einer Fortsetzung der Lebensziele dieses Menschen gegeben ist. Parfit kommt zu der Schlußfolgerung, daß es im Grunde das *Überleben* ist, welches für uns wichtig ist, nicht die Erhaltung der *personalen Identität*. Die Frage, welche Person nun mit der ursprünglichen Person identisch ist, endet in diesem fiktiven Fall in einem für die Hauptsache des durch den kopierten Doppelgänger gewährleisteten *Überlebens* völlig irrelevanten Dilemma.

Die reduktionistische Sicht der personalen Identität führt schließlich zu der These, daß es eigentlich gar nicht auf die *personale Identität* an-

komme: „*The main conclusion to be drawn is that personal identity is not what matters.*“ (RP, 255) Denn ähnliche Schlußfolgerungen ergeben sich zum Beispiel im Falle einer Fusion von zwei verschiedenen Personen. Die Frage der personalen Identität tritt in den Hintergrund, und damit verliert auch die Intuition einer Verschiedenheit von Personen an Bedeutung. Es geht der Person nur noch ums *Überleben* in Form einer wenn auch indirekten *physischen oder psychischen Kontinuität*. Zwei Personen können demnach verschieden sein, und sie können doch die gleiche Person sein, insofern sie über ein identisches Gedächtnis und über identische Lebensziele verfügen. Interpersonale Nutzenvergleiche und darauf beruhende interpersonale Kompensationen wären somit problemlos möglich. Eine und dieselbe Person kann selbst aus zwei verschiedenen Personen zusammengesetzt sein. Mit diesen hypothetischen Möglichkeiten und Paradoxien über die personale Identität greift Parfit auch unsere gewöhnliche Begriffs- und Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität an.

Drei Einwände lassen sich gegen diese Sichtweise geltend machen: Korsgaard (1996a: 13. *Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit*, 363 - 397) betont zunächst, daß es in den praktischen Fragen, mit denen sich die Moraltheorie zu beschäftigen hat, nicht auf ein metaphysisches Kriterium der personalen Identität anzukommen braucht. Es kommt also nicht so sehr auf bestimmte physische oder psychische Verbindungen in der Zeit an, um von ein und derselben Person zu verschiedenen Zeitpunkten sprechen zu können. Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch eine andere Frage: Sind die jeweiligen Interventionen und Manipulationen dieser Kontinuität von der betroffenen Person selbst *autorisiert* oder nicht? Und hat das betroffene Subjekt die Zustimmung zu den Veränderungen gegeben, die sein früheres Selbst mit seinem späteren Selbst in Verbindung setzen?

“Writers on personal identity often tell stories about mad surgeons who make changes in our memories or characters. These writers usually emphasize the fact that after the surgical intervention we are altered, we have changed. But surely part of what creates the sense of lost identity is that the person is changed by intervention, from outside. The stories might affect us differently if we imagined the changes initiated by *the person herself*, as a result of *her own choice*. You are not a different person just because you are very different. Authorial psychological connectedness is consistent with drastic changes, provided those changes are the result of actions by the person herself or reactions for which she is responsible.” (Korsgaard 1996a, 379f.; meine Hervorhebungen)

Habe ich der *Telemotion* zugestimmt, habe ich die damit auftauchenden Folgeprobleme in einer Art notariell beurkundeter Nachfolgeerklärung

von vornherein geregelt, so dürfte sich die Frage nicht mehr stellen, ob die Kopie auf dem Mars nun mein legitimer Nachfolger im Falle meines Erdentodes sein wird oder nicht. Selbst wenn ich großen physischen oder psychischen Veränderungen ausgesetzt bin, bleibe ich dieselbe Person, solange ich mich selbst als *Ursache* - oder wenigstens als jemand, der diese Veränderung freiwillig *annimmt, akzeptiert* oder *autorisiert* - begreifen kann. Der entscheidende Punkt ist dabei, daß das Fortbestehen oder die Fortentwicklung der Person wesentlich eine Frage der moralischen *Verantwortlichkeit* der betreffenden Person selbst und nicht eine Frage der *Metaphysik* der personalen Identität in der Zeit ist. Und daraus folgt: eine *Metaphysik* der personalen Identität in der Zeit ist wesentlich auch als Resultat einer ihr vorhergehenden moraltheoretischen Position bzw. einer ethischen Auffassung der betreffenden Personen zu konstruieren. Parfit sagt: „*If we have changed our view about the nature of personal identity, we ought to change our beliefs about rationality, and about morality.*“ (RP, 282) Das Gegenteil könnte aber ebenso gut zutreffen: Wenn wir unsere Annahmen bezüglich der Rationalität, und bezüglich der Moralität *nicht* ändern wollen, müssen wir vielleicht die metaphysischen Spekulationen Parfits über die Natur der personalen Identität in Zweifel ziehen.

Der erste Einwand mündet in einen zweiten, der in Frage stellt, ob es tatsächlich nur die geistige Substanz eines cartesianischen Ego ist, die eine Sorge um mein persönliches zukünftiges Leben und eine Reidentifizierung in der Zeit begründen kann? Eine *Revision* unserer metaphysischen Ansichten über den Grund unserer Kontinuität als Person in der Zeit muß nicht unbedingt mit dem Verlust unseres Interesses an unserer künftigen Wohlfahrt einhergehen. Denn vielleicht ist es uns nicht gleichgültig, wer denn eigentlich überlebt, selbst wenn es uns hauptsächlich nur auf das eigene Überleben ankommen sollte. Unter Umständen mögen uns aber andere Dinge wichtiger sein als unser eigenes Überleben. Schließlich ist es ein unbestreitbares empirisches Faktum, daß die Menschen ihr Überleben nicht jederzeit über alle anderen Werte stellen. Es läßt sich auch nicht pauschal sagen, daß dieses Faktum nur auf die Irrationalität dieser Menschen zurückzuführen sei. Unter Umständen kann es rational sein, auf das bloße Überleben zu verzichten, wenn damit andere Dinge, die mit meiner Identität als Person, die mit dem, was meine Person eigentlich ausmacht geopfert werden müßten zur einschlägigen Debatte vgl. Noonan 1989; Perry 1976; Williams 1973a; Reid 1975; Hume 1969: Book I, Part IV, vi: *Of personal identity*). Hierbei ist die Frage nach der Identität der Person nicht nur als Frage nach dem Kriterium der Reidentifizierbarkeit einer Person in der Zeit zu verstehen. Sie zielt auch auf die qualitativen Lebensinhalte einer

bestimmten Person ab. Die qualitative Identität einer Person in der Gesellschaft ist unter Umständen genauso bedeutsam wie ihre numerische Identität in der Zeit.

Ein letzter Einwand zielt auf die merkwürdige Vereinfachung all der Gedankenexperimente, welche die betreffende Person schon von vornherein als scheinbar völlig isoliert darstellt. Die menschlichen Beziehungen, die diese Person mit ihren Mitmenschen pflegt, die rechtlichen Verhältnisse, die diese Person zum Teil auch selbst geschaffen hat und die sie an andere Personen binden, scheinen wie in Luft aufgelöst und für die Frage nach der Identität der Person in der Zeit ohne Bedeutung. Auf dieses Versäumnis bei Parfit hat Strawson hingewiesen:

”He treats the issue almost exclusively from the point of view of the person whose continuity is in question, paying relatively little attention to that person’s place in society or his relations to others. ... Properties can be divided. Families present more difficulty.” (1984, 44; vgl. Daniels 1996, 132f.)

Bildet die Frage nach einem Kriterium der personalen Identität in der Zeit, überhaupt eine sinnvolle Fragestellung, wenn man dabei vom sozialen und rechtlichen Kontext dieser Person abstrahiert? Wenn die gesellschaftlichen Umstände einer Person bei ihrer Reidentifizierung in der Zeit keine wesentliche Rolle spielen, so mag auch der Umkehrschluß zutreffen, daß nämlich ein bestimmtes metaphysisches Kriterium der personalen Identität in der Zeit keine wesentliche Rolle für die Beurteilung gesellschaftlicher oder rechtlicher Verhältnisse spielt.

Ein Argument kann Parfit gegen diese Einwände noch vorbringen, und dieses Argument macht Anleihen beim Buddhismus, welcher in den individuellen Wünschen und Begierden selbst nur eine Verfehlung des rechten Glücks zu sehen vermag. Nach Parfit haben wir nämlich praktische Gründe, die reduktionistische Sichtweise der personalen Identität zu akzeptieren, Gründe, die zuletzt viel wichtiger sein mögen, als die Behauptung, daß sie die wahre Sichtweise ist, „*the true view about all people at all times*“ (RP, 273). Denn diese Sicht der personalen Identität eröffnet uns geradezu phantastische Aussichten auf ein langes und erfülltes Leben, und zwar auf eine Weise, die wir uns bisher nicht haben vorstellen können. Wir gewinnen damit plötzlich die Möglichkeit, die zeitlich eng gesteckten Grenzen unseres endlichen Lebens zu überschreiten. Uns wird ein Überleben in Aussicht gestellt, obwohl oder gerade weil die personale Identität keine Rolle mehr spielt. So scheint zuletzt eine *Sicht des guten Lebens*, eine bestimmte *Ethik* sowohl Parfits Metaphysik der Person als auch seiner utilitaristischen Konzeption der Moralität zugrunde zu liegen.

Wie schon Rawls im Begriff einer stabilen wohlgeordneten Gesellschaft ist auch Parfit an einer *Konvergenz* von verschiedenen Quellen sowohl der *praktischen* als auch der *theoretischen Rationalität* interessiert. Die Tatsache, daß die reduktionistische Theorie der personalen Identität uns zu *trösten* vermag, denn sie verheißt uns ein Überleben nach unserem Tod, bedeutet, daß Parfit sich nicht scheut, auch die *praktische* Rationalität, also die Sorge um das gute Leben, für die Absicherung der Ergebnisse seines Gebrauchs der *theoretischen* Rationalität, seiner spekulativen Metaphysik der Person, in Anspruch zu nehmen. Parfit hebt ein geradezu *emanzipatorisches* Potential seiner revisionären Metaphysik hervor; die Emanzipation bezieht sich hier aber nicht auf die Befreiung von einer ungerechten politischen Herrschaft, sondern auf eine Befreiung von der Herrschaft, welche die *vergehende Zeit* über uns ausübt. Als sterbliche Personen scheinen wir dieser ohne unser Einverständnis oder ein Mitspracherecht unentrinnbar unterworfen. Parfits Metaphysik verheißt uns eine Befreiung von dieser Herrschaft als wir durch psychologische Kontinuitäten unser Überleben auch jenseits der Identität unserer Person sichern können. Die Emanzipation von der Herrschaft der Zeit bezieht sich gleichzeitig auch auf die unüberwindlich scheinende Begrenzung auf unser eigenes Leben, das wir abgetrennt und isoliert von anderen Personen fristen müssen.

"I seemed imprisoned in myself, My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less." (Parfit RP, 281)

Die Möglichkeit eines fließenden Übergangs von einer Person zur anderen bereichert unser Leben, wir gewinnen dadurch ein viel breiteres Lebensspektrum. Wir können Fusionen mit anderen Personen eingehen; und wir können damit letztlich sogar unseren Tod durch das Fortleben in und mit anderen Personen überwinden.

"I find the truth liberating, and consoling. It makes me less concerned about my own future, and my death, and more concerned about others. I welcome this widening in my concern." (Parfit RP, 347)

Parfit gerät also zuletzt sogar ins Schwärmen über die Möglichkeiten einer neuen Freiheit, die ihm seine Sicht eröffnet. Freiheit bedeutet für ihn nicht so etwas wie Selbstbestimmung, sondern er sieht seine Freiheit eher in einem Selbstverlust, im Aufgeben der engen Sorge bloß um das eigene Leben. Doch auch an dieser Sicht sind Zweifel wohl in mehrfacher Hinsicht angebracht, muß doch zum einen die Sicht der Freiheit als Selbstbestimmung gar nicht notwendigerweise Parfits Freiheitsbegriff

widersprechen. Im Gegenteil, erstere könnte letzterer vielmehr zugrunde liegen. Seine eigene Vorstellung von Freiheit ist geradezu *parasitär* gegenüber einer Sicht von Freiheit als Selbstbestimmung. Ohne das Recht zur Selbstbestimmung, ohne bestimmte garantierte Menschenrechte hätte Parfit gar nicht erst die Möglichkeit, seine eigene Sichtweise zu propagieren. Und außerdem stellt sich die Frage, wie Parfit mit denen zu verfahren gedenkt, die seine eigenen Vorstellungen von Freiheit nicht teilen.

Parfit spricht zwar von einer neuen utilitaristischen Moraltheorie, mit dem *Spezifikum einer politischen Vernunft* beschäftigt er sich aber nicht. Sollte Parfit sich *liberal* zeigen und abweichende Meinungen solange tolerieren, bis er deren Träger durch bessere Argumente von seiner eigenen Ansicht überzeugt hat, kann seine utilitaristische Moraltheorie wohl auch nicht als Grundlage einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit dienen. Ist er dagegen im Namen der Wahrheit bereit, abweichende Meinungen gegen ihr besseres Wissen und gegen ihren Willen zu ihrem wahren Glück zu verhelfen, so wird seine Moraltheorie zuletzt Auswirkungen zeitigen, die auch Derek Parfit nicht mehr zu akzeptieren bereit sein wird. Bei Parfit fehlen einfach konkretere Hinweise zur spezifischen Frage nach den Kriterien der Legitimität politischer Herrschaft, obwohl sich bei ihm durchaus Überlegungen zum Begriff der kollektiven Identität und des kollektiven Handelns finden, die auch von zentraler Bedeutung für die uns später interessierende Frage nach der politischen Autonomie der Staatsbürgerschaft eines Gemeinwesens sein wird.

3. 2. Kollektives Handeln

Parfit begnügt sich nicht mit der Revision unserer Sicht der personalen Identität, er will auch unsere Sicht auf die Gesellschaft verändern. Sind Personen erst einmal als nicht mehr wesentlich voneinander verschiedene Wesen definiert, so hat diese neue Sichtweise der Inhalte und des Verhältnisses von Rationalität und Moralität auch Konsequenzen für die Beurteilung unseres Handelns in der Zeit und in der Gesellschaft. Die reduktionistische Auffassung der personalen Identität ist in unmittelbarem Zusammenhang mit einer reduktionistischen Auffassung der *kollektiven Identität* zu sehen. Kollektive Akteure sind individuellen Akteuren vergleichbar; Nationen sind demnach auch individuellen Personen vergleichbar.

“A person is like a nation.” (Parfit RP, 275) ”When we consider nations, most of us are Reductionists. We believe that the existence of a nation involves nothing more than the existence of its citizens, living together on its territory, and acting together in a certain way.” (RP, 332)

Auch kollektive Akteure sind bei Parfit nicht organische Einheiten mit einer eigenen, überpersönlichen Seele, sondern bloß mehr oder weniger zufällig entstandene Agglomerationen von Einzelpersonen, die bestimmte physische oder psychische Charakteristika teilen, darüber hinaus jedoch durch keine tieferen Gemeinsamkeiten zusammengehalten werden. Nationen sind ebenso wenig wie Personen diejenigen moralisch bedeutsamen Einheiten, auf die es einer moralischen oder politischen Theorie ankommen würde (RP, 341).

Was Parfit bei seiner Analogie zwischen Nationen und Personen jedoch übersieht, betrifft die Tatsache, daß sich die Nationen (wie auch Personen) nicht einfach passiv und willenlos in das ihnen gemeinsam widerfahrende Schicksal in der Geschichte oder in den internationalen Kontext fügen. Die unpersönliche Beschreibung des Universums würde Lücken aufweisen, Lücken, die sich daraus ergeben, daß Personen etwas bewirken und verändern können; und sie haben zudem für die Folgen ihrer Handlungen auch Verantwortung zu tragen. Und das ist bei Nationen auf einer kollektiven Ebene nicht viel anders. Schließlich geht das Bestreben der Bürger eines Gemeinwesens dahin, einen Staat zu gründen, der geographisch gegenüber anderen Staaten abgegrenzt ist und vor allem auch in politischer Hinsicht über eine in Form einer Verfassung festgelegte Entscheidungsprozedur verfügt. Sie legt fest, wie die gemeinschaftliche Willensbildung verläuft und wie die auf diese Weise legitimierten Entscheidungen durchgesetzt werden sollen. Ein Staat, wie auch andere mögliche kollektive Akteure (vgl. Abschnitt 5. 4. 2.), verfügt Korsgaard zufolge über eine spezifische Form der kollektiven Identität, die über die Parfitsche Agglomeration von Personen hinausgeht.

„A state is not merely a group of citizens living on a shared territory. We have a state only where these citizens have constituted themselves into a single agent. For a group of citizens to view themselves as a state ... we do not need to posit the state as a separately existing entity. All we need is to grant an authoritative status to certain choices and decisions made by certain citizens or bodies, as its legislative voice. Obviously a state is not a deep metaphysical entity underlying a nation, but rather something a nation can make of itself.“ (1996a, 373)

Der Staat kann Brennpunkt eines Zugehörigkeitsgefühls seiner Bürger werden, ohne daß es dabei einer besonderen metaphysischen geistigen oder physischen Substanz bedürfte. Ein Staat bleibt nach dem Völkerrecht auch bei bestimmten Veränderungen seiner Verfassung und seiner

geographischen Grenzen immer noch *ein und derselbe* Staat. Ihm kommen die gleichen Rechte zu, und er steht in der Verantwortung für die gleichen Pflichten aus internationalen Verträgen wie seine historischen Vorgänger. Und auch einem Staat kann es unter Umständen eher auf diese Art einer praktischen Identität denn auf sein nacktes Überleben in Form von psychologischen Kontinuitäten ankommen.

Mit anderen Worten: Der Staat bleibt die gleiche künstliche Person mit einem bestimmten Rechtsstatus, selbst wenn er sich im Laufe der Zeit qualitativ (demographisch, kulturell, wirtschaftlich) verändern sollte. Es gibt Formen der kollektiven Selbstbestimmung, die eine Form der kollektiven Identität in der Zeit herstellen, ohne dabei einer besonderen kollektiven geistigen Substanz zu bedürfen, die unabhängig von den Mitgliedern dieses Verbandes bestehen würde. Die kollektive Handlungsfähigkeit bedarf nicht unbedingt der Verschmelzung aller Staatsbürger zu einem monolithischen Gebilde, das keine Einzelpersonen mehr kennen würde. Analog dazu bedarf es keiner geistigen Substanz für das Individuum, um eine moralisch bedeutsame Identität und Verantwortlichkeit der Person in der Zeit auszubilden; denn auch eine Person kann ihre Identität in der Zeit als eine Art öffentliche Identität etablieren, die sich über ihre Rechte und Pflichten in einer politischen Gemeinschaft definiert. Parfit täuscht sich also, wenn er denkt, Nationen - in Analogie zu den moralischen Personen - den Status von signifikanten moralischen Einheiten verweigern zu können.

Selbst wenn wir also an der Analogie zwischen Personen und Nationen festhalten wollen, ergeben sich daraus nicht die Schlußfolgerungen, die Parfit aus ihr zieht. Es verhält sich vielmehr umgekehrt; gerade die Tatsache, daß Nationen über keine sie einende metaphysische Einheit in der Zeit verfügen, aber dennoch eine praktische, rechtliche Identität in Form etwa eines Staates annehmen können und für vergangene Verbrechen zur Rechenschaft gezogen oder haftbar gemacht werden können, ihre Grenzen zu verteidigen trachten, über eine innere Verfaßtheit verfügen, die auch geschichtliche Entwicklungen zu lenken oder wenigstens zu beeinflussen versucht und dem Willen der Staatsbürger unterwirft, könnte uns zum Analogieschluß führen, auch die reduktionistische Sicht der personalen Identität zu verwerfen. Wie eine Nation kann sich auch eine Person als ein zeitlich erstrecktes Subjekt ihrer Handlungen und ihrer Rechtsansprüche entwerfen und selbst verstehen, ohne dabei schon einer cartesianischen Metaphysik der geistigen Substanz zu bedürfen, die ihre Identität in der Zeit garantiert.

In der internationalen Politik ist es offensichtlich, daß Nationen erheblich mehr am Schutz ihrer Identität und Integrität interessiert sind als Parfits Annahmen erklären könnten. Es gibt internationale Konflikte

wie es interpersonale Konflikte innerhalb einer Gesellschaft gibt; man kann nicht davon ausgehen, daß die Grenzen zwischen den Nationen ohne jegliche moralische Bedeutung wären; Nationen kämpfen um ihre Verschiedenheit und ihre Grenzen genauso wie dies verschiedene Personen tun, und dieser Verschiedenheit der Nationen liegt zuletzt ein der Verschiedenheit von Personen ähnliches Verhältnis von Rationalität und Moralität auf der Ebene kollektiver Akteure zugrunde. So erlaubt uns die Analogie zwischen Personen und Nationen zum Schluß eine zu Parfits geradezu konträre Schlußfolgerung; die Analogie bestätigt uns eher in der Annahme, daß die *Handlungseinheit* bzw. *-fähigkeit* eines Subjekts wie auch seine moralischen Ansprüche gegenüber anderen Subjekten nicht von einer *metaphysischen Integration* und Synthese aller seiner Elemente abhängt. Doch seien damit nur vorläufige Reaktionen gegen Parfits Theorie angeführt; innerhalb der Grenzen der vorliegenden Untersuchung kann ich keine umfassende kritische Diskussion von Parfits reduktionistischer Sichtweise der personalen Identität unternehmen. Eine systematische Antwort auf Parfits Einwände gegen Rawls' Intuition einer Verschiedenheit von Personen werde ich erst in Kapitel 6 entwickeln.

3. 3. Konversion der Klugheit

Unabhängig von der reduktionistischen Sicht der personalen Identität, die Parfit in Teil 3 *Personal Identity* seines Buches präsentiert, entwickelt er in Teil 2 *Rationality and Time* seines Buches eine Kritik der Klugheitstheorie der Rationalität. Beide Argumentationsstränge führen ihn zuletzt zum gleichen Ergebnis, der Revision nämlich der Begriffe und des Verhältnisses von Rationalität und Moralität. Da wir mit der reduktionistischen Auffassung der personalen Identität Gefahr laufen, uns in für unsere Zwecke unnötige metaphysische Spekulationen zu verirren, möchte ich in diesem Abschnitt den zweiten Argumentationsstrang verfolgen, der auch die Terminologie wieder aufnehmen wird, mit der wir uns im vorhergehenden Kapitel vertraut gemacht haben.

Der Hauptpunkt der Kritik Parfits an der Klugheitstheorie der Rationalität besteht in dem Vorwurf, daß die Klugheitstheorie eine *hybride* Form der Rationalität zur Grundlage hat (RP, 143). Parfit sagt, daß die Klugheitstheorie (*Self-interest Theory of Rationality*), also die prudentielle Konzeption der Rationalität inkohärent sei, denn sie nehme einerseits eine *temporale Neutralität* von Gründen, andererseits aber eine *personale Relativität* von Gründen an. Für die Klugheitstheorie ist es

irrelevant, zu welchem Zeitpunkt meines Lebens ich einen bestimmten Nutzen als Kompensation für bestimmte Opfer, die ich in der Gegenwart erbringe, erhalten werde; ich verstehe mich als ein und dieselbe Person, die sich kontinuierlich in der Zeit durchhält. Nicht jedoch ist es dieser Theorie zufolge von Belang, *wem* nun der Nutzen als zu erwartendes Resultat meines Handelns zukommt. Bin nicht *ich* es, der - wenigstens zu einem späteren Zeitpunkt - von meinen Opfern profitiert, so liegt für die Klugheitstheorie der Rationalität kein guter Grund vor, überhaupt ein Opfer in der Gegenwart zu erbringen. Der Altruismus erscheint ihr als irrational, wenn es denn nicht eine Identifikation mit einer anderen Person gibt, um deren Wohlfahrt ich mich wie um meine eigene Wohlfahrt Sorge.

Parfit hält diese *Doppelmoral* im Sinne zweier verschiedener Handlungsanweisungen für zwei verschiedene Gebiete, die seiner Meinung nach einheitlich behandelt werden sollten, für unbegründet. Sein Vorbehalt beruht aber nicht auf *moralischen Gründen*, er gründet in der Auffassung, die praktische Rationalität habe sich in ihren *temporalen* und *sozialen* Dimensionen *symmetrisch* zu verhalten. Gründe können doch nicht, je nach Anwendungsgebiet in der Zeit oder in der Gesellschaft, einerseits *neutral* und andererseits *relativ* sein: Entweder sind Gründe *vollständig* neutral, dann gibt es keinen Grund, die eigene Person gegenüber anderen zu bevorzugen. Die Neutralität der Rationalität würde dann eine Unparteilichkeit gegenüber anderen Personen nahelegen, eine Parteilichkeit gegenüber sich selbst verbieten, und zwar genauso wie die Klugheit eine Unparteilichkeit gegenüber allen Lebensabschnitten vorschreibt. Oder aber Gründe sind *vollständig* relativ, dann gibt es wahrhaft keinen Grund, sich gegenüber verschiedenen Lebensabschnitten seines eigenen Lebens neutral zu verhalten. Die Relativität der Rationalität würde dann eine Parteilichkeit nicht nur gegenüber der eigenen Person, sondern auch gegenüber der Gegenwart - und zu Lasten der Zukunft - vorschreiben.

Parfit gleicht also die Dimension der *Temporalität* des menschlichen Lebens der Dimension der *Sozialität* des Menschen an, und da sich nach seiner Theorie der personalen Identität eine Person nicht als dieselbe in der Zeit durchhält und Parfit ein objektives Verstreichen der Zeit (*the objectivity of temporal becoming*; RP, 178) als zusätzliche Prämisse in sein Argument mit aufnimmt, plädiert er schließlich für eine *vollständige Relativität von Handlungsgründen* in beiden Dimensionen der menschlichen Existenz. Die *Objektivität* des zeitlichen Werdens und Vergehens läßt es entgegen der Klugheitstheorie als wichtig erscheinen, *wann* wir etwas tun sollen und *wann* ein Nutzen oder ein Vorteil unseres Handelns für uns spürbar wird. Was nützt es mir, wenn ich meine Le-

bensversicherung erst in 30 Jahren ausbezahlt bekomme? Und was kann es mir schaden, wenn ich erst in 30 Jahren die schädlichen Folgen meines lebenslangen Rauchens zu spüren bekomme? ²⁷

Parfit ersetzt deshalb die Klugheitstheorie durch die kritische Gegenwartziel-Theorie der Rationalität (*Critical Present-aim Theory*; RP, 126). Ihr zufolge kann es rational sein, die gegenwärtigen Ziele zu verfolgen, selbst wenn sie auf Kosten der zukünftigen Wohlfahrt gehen sollten. Damit ist keinem puren Hedonismus das Wort geredet, denn welche spezifischen *Inhalte* diese jeweiligen Gegenwartswünsche annehmen ist offen und einer *kritischen Deliberation* zu unterwerfen. Es müssen nicht die tatsächlichen, empirischen Wünsche des Subjekts sein, die den Standard der kritischen Gegenwartziel-Theorie abgeben; diese besitzt ein kritisches Potential, an dem sich umgekehrt die empirischen Wünsche messen lassen müssen. Die deliberativ legitimierten Wünsche müssen sich durchaus nicht allein auf die Lust, das unmittelbare, gegenwärtige Wohlbefinden der Person bzw. der temporal individuierten Erlebnis- bzw. Empfindungseinheit beziehen. Die Gegenwartziele sind vielmehr mit einem breiten Spektrum von Inhalten wie der Ehre, der Kontemplation, des Spiels usw. vereinbar. Nur können diese Wünsche, ob sie empirisch oder kritisch zu rechtfertigen sind, nicht als Motivation für ein *langfristiges* Planen, Deliberieren und Handeln wirksam werden; auf ihre eigentümliche Weise hoffen sie nur passiv auf die Erfüllung ihrer Präferenzen, in Aktivität vermögen sie sich anscheinend nicht recht umzusetzen.

Für Parfit ist die Vernunft also durchaus nicht wie bei Hume die *Sklavin* der Leidenschaften und Augenblickswünsche. Sie hat hier ein *kritisches* Geschäft zu übernehmen und diese Augenblickswünsche inhaltlich zu überprüfen. Die kritische Gegenwartziel-Theorie der Rationalität betrifft nicht nur die Form der Rationalitätstheorie hinsichtlich der Zeitlichkeit, bezieht sich dann aber auch auf den Inhalt oder das zu erstrebende Gute. Sie beinhaltet ein Vermögen zur Bewertung der gesteckten Ziele. Der Maßstab der Kritik bleibt bei Parfit jedoch im Unklaren, sieht man von dem etwas vagen Hinweis auf die Deliberation über Ziele ab. Beispielsweise kann es einen Gegenwartswunsch geben, anderen Menschen zu helfen, auch wenn dies nicht un-

²⁷ Zur Kritik der objektiven Realität der Zeit siehe dagegen Kant (1977: Bd. III. Kritik der reinen Vernunft, 78ff.) und McTaggart (1934). Nagel (1970) und Sidgwick (1981) haben dagegen mit einer Parfits Strategie ähnlichen Argumentation andere Schlüsse gezogen; so leitet Nagel aus einer Metaphysik der Person, die diese als ein kontinuierliches Subjekt in der Zeit sieht, eine *vollständige* Neutralität von Handlungsgründen ab. Aus der *temporalen* Neutralität der Klugheit schließt er auf eine *interpersonale* Neutralität von Handlungsgründen, welche dann auch den Altruismus ermöglicht.

bedingt klug ist; ein anderes Beispiel betrifft die kreative, schöpferische Arbeit des Menschen. Auch wenn der Perfektionismus für das eigene Wohlbehagen unklug sein mag, ein Künstler möchte auf jeden Fall, daß seine Werke so gut wie möglich sind (RP, 192).²⁸ *Irrationalität* kann man ihm wegen seines Verstoßes gegen die Klugheit deshalb aber nicht vorwerfen; denn er kann im Sinne einer kritischen Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität handeln.

Resultat dieser Überlegungen zur Rationalitätstheorie ist nun eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Rationalität und Moralität. Wir brauchen keinen grundsätzlichen Gegensatz mehr anzunehmen zwischen einer instrumentell orientierten Rationalitätstheorie und einer distributiv orientierten Moraltheorie. Auch wenn die Rationalität selbst weiterhin als *maximierend* verstanden wird, nimmt sie doch einen *distributiven* Aspekt mit auf; ihr ist die Verteilung der Wohlfahrt innerhalb eines Menschenlebens nicht mehr gleichgültig; sie ist nicht mehr unparteiisch gegenüber verschiedenen Lebensabschnitten. Sie gibt der Gegenwart einen Vorrang gegenüber der Vergangenheit und der Zukunft. Und die Moralität bleibt zwar weiterhin *distributiv*, doch da ihr jetzt die Rationalität mit einer distributiven Komponente entgegenkommt, und da jetzt selbst das intrapersonale Zeitverhältnis zum Anwendungsgebiet der Moralität avanciert, ist ihre Reichweite so groß geworden, daß ihre distributive Sorge an Gewicht und Bedeutung verliert und gegenüber einer *maximierend* verstandenen Rationalität in den Hintergrund tritt.

„We regard the unity of each life as, in its nature, less deep, and as a matter of degree. We may therefore think the boundaries between lives to be less like those between, say, the squares on a chess-board - dividing what is all pure white from what is all jet black - and more like the boundaries between different countries. They may then seem less morally important.“ (Parfit RP, 339)

Wenn der bei Rawls charakteristische Unterschied von Rationalität und Moralität nicht verschwindet, so verliert doch die Moralität damit ihre

²⁸ Wolf (1986) und Kagan (1986) weisen darauf hin, daß Parfit die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität gegen die Klugheitstheorie ausspielt, obwohl erstere die letztere nicht ausschließen brauche. Sie bilde keinen echten Gegensatz zur Klugheitstheorie, letztere stelle vielmehr nur eine mögliche Variante der ersteren dar. Es gibt schließlich auch eine Variante der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität, die mit der Klugheitstheorie der Rationalität identisch ist; wenn nämlich die deliberativ gerechtfertigten Gegenwartsziele eben gerade den langfristigen, lebensumgreifenden Nutzen einer Person im Sinne der Klugheitstheorie zum Inhalt haben. Parfit tut nicht viel mehr, als unseren Rationalitätsbegriff auf eine breitere, formale Basis zu stellen und gegen bestimmte Inhalte zu neutralisieren. Eine triftige Kritik der Klugheitstheorie der Rationalität liegt bei ihm aber nicht vor.

klare Priorität oder wie Parfit sagt, ihr größeres Gewicht (*weight*) gegenüber der Rationalität.

„The question is whether we should accept the principles of distributive justice, and, if so, how much weight we ought to give these principles. I claim that, on the Reductionist View, it is more plausible to give these principles less weight, or even no weight.“ (RP, 342)

Die Ausdehnung der Rationalität auf eine kollektive Einheit, wo sie dann das definiert, was als Moralität verstanden wird, gewinnt dadurch an Plausibilität. Denn, und das allgemeine Ziel von Parfits Überlegungen darf über diesen Einzelüberlegungen zum Rationalitätsproblem nicht aus dem Auge verloren werden, die neue Rationalitätstheorie kann als Versuch gewertet werden eine neue Moraltheorie auch des Utilitarismus zu stützen. Die Kritik des Utilitarismus von Rawls (vgl. Abschnitt 2.1.) verliert dann ihre wichtigste Stütze. Freiheitsrechte und die Sorge um die soziale Gerechtigkeit sind durch den neuen Personbegriff nicht mehr sinnvoll anzuwenden, die Stabilität der Gesellschaft wird über eine neue Theorie der Rationalität sichergestellt; und dem Öffentlichkeitspostulat werde ich mich gleich noch zuwenden (Abschnitt 3.5.). Parfits Theorie möchte regelrecht das Selbstverständnis des Menschen korrigieren, er strebt regelrecht eine Konversion ihrer Meinungen und Überzeugungen bezüglich ihrer Vorstellung des Guten an; sie sollen nicht mehr zunächst an ihre eigene zukünftige Wohlfahrt denken, sondern sich den anderen Gesellschaftsmitgliedern näher fühlen, sich mit ihnen identifizieren, denn sie sind es, die ihr Überleben sichern. Daher wird auch das Stabilitätsproblem im Idealbild einer utilitaristischen Gesellschaft, wie Parfit es andeutungsweise zeichnet, keine größeren Schwierigkeiten mehr aufwerfen.

Doch darf das Stabilitätsproblem (die dritte Aufgabe der politischen Philosophie) nicht mit dem Transitionsproblem (der vierten Aufgabe) identifiziert werden. Das Problem der Stabilität betrifft nur die Möglichkeit oder Denkbarekeit eines Ideals unter der Voraussetzung von günstigen Umständen, die hier vor allem die bereits vollzogene Konvertierung aller Mitglieder einer utilitaristischen Gesellschaftsordnung betreffen. Das Transitionsproblem, welches den Übergang von den bestehenden Verhältnissen hin zum Ideal betrifft, wird von Parfit weitgehend ignoriert. Parfit wird es schwer haben, viele Anhänger für seine neue Lehre zu finden; zu viele psychologische Widerstände stehen der Akzeptanz seiner Theorie im Wege. Die meisten Menschen sind sich selbst gegenüber parteiisch und nicht bereit, sich mit anderen Menschen zu identifizieren oder gar ein Gedankenexperiment bezüglich einer möglichen Fusion ernsthaft durchzuführen. Jedenfalls hat Parfit das Problem, wie

er das Ideal zu erreichen gedenkt, wenn es noch so weit von der Realität entfernt ist. Darüber hinaus stellt sich uns auch die Frage, inwieweit wir seine Vorstellungen nun überhaupt als mögliche Quelle der Evaluation und Kritik der Idee der *politischen* Legitimität verwenden können, an der wir vor allem interessiert sind. Diese hat vielleicht gegenüber der allgemeinen Moraltheorie besonderen Anforderungen zu genügen, die bei Parfit nicht hinreichend reflektiert sind.

3. 4. Der Utilitarismus als politische Moralität?

In Kapitel 15 *Personal Identity and Morality* seines dritten Teiles *Personal Identity* beschäftigt sich Parfit mit den Schlußfolgerungen, die aus seiner Erörterung der personalen Identität und der Rationalitätstheorie für die Moraltheorie zu ziehen sind. Nur zwei von drei wichtigen Themengebiete werden in diesem Kapitel angesprochen: Zuerst geht es Parfit um die Konsequenzen unseres Verständnisses der *personalen Autonomie* und der *persönlichen Verantwortlichkeit*. Hier wird auch das Problem des Paternalismus angesprochen. Schon hier hätte man sich in diesem Zusammenhang allerdings eine ausführlichere Diskussion von individuellen Freiheitsrechten gewünscht. Der zweite Themenbereich betrifft die *distributive Gerechtigkeit*. Wie sollen die Güter in einer Gesellschaft verteilt werden? Neben den Freiheitsrechten hätte man sich allerdings dann auch eine Diskussion der spezifischen Probleme der politischen Moralität gewünscht. Fragen also, welche die *demokratische Mitbestimmung*, die eine *politische Autonomie* oder *kollektive Verantwortlichkeit* der Staatsbürger betreffen und die damit zusammenhängende Frage nach der Rechtfertigung des *Zwangsbefugnis* des Staates vermißt man bei Parfit.

3. 4. 1. Personale Autonomie und Temporalität

Die Kritik der Klugheit führt Parfit zu einem neuen Verständnis der *personalen Autonomie*. Denn nachdem sich die Rationalität auf die Gegenwart begrenzt, wird unser zukünftiges Selbst plötzlich schutzlos den Handlungen unseres Gegenwarts-Selbst ausgeliefert; deshalb unterstellt Parfit es dem speziellen Schutz der Moralität. Zwar mag es dann rational sein zu rauchen, doch es wird unmoralisch, da wir von uns verschiedene Personen auf unrechte Weise schädigen; paternalistische Interventionen können dann unter Umständen moralisch gerechtfertigt

sein; der Verstoß gegen die Klugheit ist ein moralisches Vergehen, und es gibt moralische Gründe, gegen sie vorzugehen.

”We should claim that great imprudence is morally wrong. This claim strengthens the case for paternalistic intervention. ... Since we ought to believe that great imprudence is seriously wrong, we ought to believe that we should prevent such imprudence, even if this involves coercion. Autonomy does not include the right to impose upon oneself, for no good reason, great harm.” (Parfit RP, 321)

Die personale Autonomie wird bei Parfit deshalb aus der Sorge um den Schutz aller kurzfristig gegenwartsfixierten Lebensabschnitte einer Person heraus eingeschränkt. Der um die Vollkommenheit seines Werkes besorgte Künstler, der dabei seine Gesundheit aufs Spiel setzt, könnte somit unter Umständen ein moralisches Unrecht begehen, an welchem ihn andere Personen - stellvertretend für das in seinen Rechten beeinträchtigte zukünftige Selbst des Künstlers - hindern dürften. Ein zukünftiges Selbst hätte sonst vielleicht unter der Tyrannei seines vergangenen Selbst zu leiden; es würde sich dann in seiner Autonomie beeinträchtigt sehen. Wenn mein früheres Selbst mir die externen Effekte eines in bezug auf die Zeit „egoistischen“ Lebenswandels aufbürdet, so kann man hier nicht mehr von Selbstbestimmung sondern muß von einer besonderen Art der Fremdbestimmung, nämlich einer temporalisierten Form der Heteronomie sprechen, gegen die man unter Umständen sogar mit Zwangsmitteln vorgehen könnte. Der Paternalismus erscheint aus der Sorge um die Möglichkeit einer von Vergangenheit und Zukunft unbelasteten Selbstbestimmung des Gegenwart-Selbst gerechtfertigt.

Mit dieser These befindet sich Parfit *nicht* in einem direktem Gegensatz zum klassisch liberalen Grundsatz, die Interventionen des Staats auf den Schutz der Rechtsverletzungen von anderen Personen zu begrenzen (vgl. Feinberg 1984, Humboldt 1967, Mill 1991). Denn Parfit propagiert im strengen Sinne keinen Paternalismus, wenn er ein zukünftiges Selbst als eine vom gegenwärtigen Selbst *verschiedene* Person ansieht! Die Unterscheidung von Handlungen, die nur das Selbst angehen (*self-regarding actions*), und Handlungen, die auch andere Personen betreffen (*other-regarding actions*), ist innerhalb seiner Theorie gar nicht mehr sinnvoll zu treffen; sie ist jedenfalls auch auf das Selbstverhältnis einer Person in der Zeit anzuwenden. Wenn diese Unterscheidung eingezogen wird, verliert die liberale Kritik staatlicher Interventionen mit Hilfe *moralistischer* oder *paternalistischer* Begründungen einfach ihren Anwendungsbereich. Doch einerseits ist bei Parfit von keinem Staat die Rede, der etwa in die Autonomie der Person eingreifen würde, und andererseits wird die liberale Intuition hinsichtlich der Beziehungen zwischen politischem Handeln und unseren Konzeptionen

von Rationalität und Moralität auf einer rein formalen Ebene nicht angetastet.

Nur der jeweilige Sinngehalt dieser Begriffe ist es, der sich verändert hat; sie haben unter der Hand eine neue Bedeutung angenommen, werden aber weiterhin im gleichen Kontext für die gleichen Argumente gebraucht; die Abgrenzung eines Selbst von einem anderen Selbst erfährt hier eine radikale Neubeschreibung, doch die Funktion dieser Abgrenzung für eine moralphilosophische Argumentation verändert sich nicht grundlegend. Geht man davon aus, daß Parfit unter Umständen auch daran denkt, seine moralischen Forderungen mit Hilfe der staatlichen Zwangsgewalt durchzusetzen, so scheint es nach wie vor nicht legitim, daß dieser Zwangsapparat zur Durchsetzung des *Guten* für einen Menschen verwendet werden darf. Eine gerechtfertigte Herrschaftsordnung stellt immer noch darauf ab, Schaden von Personen abzuwenden und deren Rechte zu schützen. Verändert haben sich allerdings die Grenzen, die eine Person von einer anderen Person trennen; und revidiert worden ist die dem Nutzenrezipienten zugrundeliegende Einheit.

Die Frage der *personalen Autonomie* hat sich damit in eine Frage der *distributiven Gerechtigkeit* verwandelt und aufgelöst. Die individuelle Person verliert das Recht, über ihr eigenes Leben nach eigenem Gutdünken zu bestimmen, denn dieses Leben ist nun nicht mehr *ihr* Leben; die Wohlfahrt seines zukünftigen Selbst bedarf des besonderen Schutzes, ob dieser Schutz nun in die Verantwortung einer politischen Handlungsinstanz fällt oder nicht.²⁹ Die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität läßt die Person nur noch im Sinne der jeweiligen Augenblickswünsche denken und handeln, die Verteilung von Vor- und Nachteilen innerhalb des Lebens einer Person kann damit zu einer quasi öffentlichen Angelegenheit werden. Wo bisher die Rationalität zuständig war, muß nun die Moralität mit einspringen und aushelfen; im Gegenzug wird auch eine spezielle, utilitaristische Konzeption der Rationalität den bisherigen Platz unserer moralischen Intuitionen einnehmen.

Durch die Konversion der Klugheit zur Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität hat die distributive Gerechtigkeit an Reichweite gewonnen; die *Verteilungsgerechtigkeit* kommt nicht nur zwischen nicht mehr wesentlich zu unterscheidenden Personen zur Anwendung, sie erstreckt

²⁹ Korsgaard weist darauf hin, daß Parfit den Unterschied zwischen personaler und politischer Gerechtigkeit verwischt; die personale Gerechtigkeit kann sehr wohl Bestandteil einer Moraltheorie sein, ohne daß damit schon eine politische Intervention zu deren Realisierung gerechtfertigt wäre: "We should be opposed to paternalism, then, not because self-concern lies outside morality, but because freedom is a condition of living one's own life, or even, as we say, of being one's own person." (1996a, 383)

sich auch auf die Wohlfahrtsverteilung zwischen verschiedenen zeitlichen Abschnitten innerhalb des Lebens einer Person selbst. Rauchen wird zu einem moralischen Problem; selbst wenn ich in meinen eigenen vier Wänden niemanden mit dem Tabakgenuß schade, so sind alle meine zukünftigen Lebensabschnitte betroffen, die einen berechtigten Anspruch auf Berücksichtigung anmelden können. Durch das Rauchen fügt man einem zukünftigen Selbst eventuell einen gesundheitlichen Schaden zu, und deshalb könnte das Rauchen *moralisch* zu verurteilen sein. Es ist nicht mehr nur als *irrationales* Verhalten einer Person anzusehen, es wird möglicherweise zu einem Unrecht gegenüber einem anderen Selbst.

3. 4. 2. Verteilung und Maximierung

Wenn wir uns der distributiven Gerechtigkeit zuwenden, so hat sich ihr Anwendungsbereich – etwa gegenüber der begrenzten Reichweite auf die *Grundstruktur* einer Gesellschaft - ausgeweitet. Die reduktionistische Sicht der personalen Identität führt Parfit zur Anwendung von Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit auch *innerhalb des Lebens einer Person*, nicht nur *zwischen verschiedenen Personen* (vgl. Griffin WB, 35); es gibt keine wesentliche Differenz mehr zwischen dem Unterschied von verschiedenen Personen und dem Unterschied von verschiedenen Zeitpunkten im Leben einer Person. Und diese Ausweitung der Reichweite der distributiven Gerechtigkeit entfernt uns zunächst von der Plausibilität einer utilitaristischen Moraltheorie (RP, 324). Nicht einmal mehr im Leben einer Person hat die instrumentelle, maximierende Konzeption der prudentiellen Rationalität einen Platz. Was jedoch zunächst als Abrücken vom Utilitarismus erscheinen konnte, dient in Wahrheit seiner Stärkung. Denn unmittelbar nach der Ausdehnung ihrer Reichweite spricht Parfit davon, daß die distributive Gerechtigkeit mit der *Ausweitung* gleichzeitig an *Gewicht* verloren habe.

Die Ausweitung der Verteilungsgerechtigkeit geht mit einer partiellen *Subordination* - wie schon im klassischen Utilitarismus - unter den Imperativ einer *maximierenden Rationalität* einher; gerecht ist danach, was dem größtmöglichen Gesamtnutzen dient. Da es unmöglich geworden ist, zwischen verschiedenen Personen zu unterscheiden, hat die distributive Gerechtigkeit nach Parfit ihren Sinn verloren und wird nun der verallgemeinerten Maximierung der allgemeinen Wohlfahrt erneut untergeordnet. Die für Rawls' Intuition charakteristische hierarchische Differenz von Rationalität und Moralität wird von Parfit eingezogen bzw. umgekehrt, und die distributive Gerechtigkeit wird wieder ein

Instrument für die Maximierung des Gesamtnutzens. Sie wird Mittel für einen außer und über ihr liegenden Zweck.

So ist es zwar nach der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität nicht rational, einen augenblicklichen Glücksmoment für die zukünftige Wohlfahrt oder für diejenige anderer Mitmenschen zu opfern. Doch es ist eine moralische Forderung, dies zu tun, wenn damit der Gesamtnutzen dieses seltsamen Konglomerats ununterscheidbarer Personen vermehrt wird. Und da die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität darüber hinaus vollkommen offen gegenüber verschiedenen Inhalten war, kann sich das zum Vorteil dieser neuen Moralitätskonzeption auswirken und ihr entgegenkommen. In der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität könnte gerade auch eine utilitaristische Moralkonzeption einen Verankerung finden, wenn die gegenwärtigen Ziele ihr entsprechend ausgerichtet werden. Der Nettoeffekt, der sich nach Parfit aus diesem Manöver über eine Ausdehnung der Reichweite und einer gleichzeitigen Verringerung des Gewichts der Verteilungsgerechtigkeit ergibt, legt die Wiedereinführung einer utilitaristischen Sicht nahe:

„Though ... the Reductionist View supports widening the scope of distributive principles, it also supports giving these principles less weight. And, if we give these principles no weight, it will make no difference that we have given them wider scope. This is how the net effect might be the Utilitarian View.“ (Parfit RP, 335)

Nachdem sich die Verschiedenheit der Personen durch die Desintegration der Person in der Zeit selbst als falsch erwiesen hat, kann man die Methode der rationalen Entscheidungswahl wieder auf die Gesellschaft als Kollektivsubjekt einer Nutzenfunktion ausdehnen. Der klassische Utilitarismus kann so über den Umweg einer *revisionären Metaphysik* der Person und den daraus sich ergebenden Konsequenzen hinsichtlich des Verhältnisses von Rationalität und Moralität seine *Plausibilität* als oberstes Prinzip der Normenbegründung zurückgewinnen. Das kluge, egoistische oder einfach seine eigenen Ziele verfolgende Individuum, das im Zentrum der moralischen Intuition von Rawls stand, durch die spezifischen Bedingungen des Urzustands in seinen Möglichkeiten der Parteilichkeit begrenzt war und sozusagen das Bollwerk gegen die utilitaristische Konflation aller Personen in einem idealen Beobachter bildete, ist mit dieser reduktionistischen Metaphysik gewissermaßen eliminiert worden.

Ein Einwand drängt sich gegen diese Argumentationsstrategie Parfits allerdings auf. Denn selbst wenn die Grenzen zwischen verschiedenen Personen durchlässiger werden, selbst wenn man auch die Verschiedenheit von Zeitpunkten innerhalb des Lebens einer Person für Fragen der

Verteilungsgerechtigkeit öffnen kann und die These tatsächlich ernst genommen werden muß, daß Fragen der intrapersonalen mit der Frage der interpersonalen Verteilungsgerechtigkeit verknüpft sind und die Grenzen, die wir um die respektiven Anwendungsbereiche der Moralität und der Rationalität zu ziehen gewohnt sind, fehlerhaft sind, bedeutet das nicht, daß diesen Grenzen deshalb *gar keine* moralische Bedeutung zukäme, daß sie überhaupt *kein* Gewicht mehr hätten und deshalb nicht mehr berücksichtigt werden müßten. Es können sich *neue* Grenzen um Gruppen von Personen gegenüber anderen Gruppen bilden, es können sich Grenzen auch zwischen verschiedenen größeren Lebensabschnitten, zwischen verschiedenen Netzwerken intensiverer psychologischer Zusammenhänge bilden; und dafür wäre dann unsere bisherige Auffassung einer Konzeption der distributiven Gerechtigkeit weiterhin von Belang (vgl. Nagel 1981, 124f. FN. 16; Schultz 1986, 736; Daniels 1996, 124). Daß es weiterhin unterschiedliche Anwendungsbereiche für unser Konzeptionen der Moralität und der Rationalität gibt, ist also nicht durch die These zu entkräften, daß wir diese Anwendungsbereiche *bisher* nicht richtig voneinander abgegrenzt hätten.

Selbst wenn sich die Reichweite distributiver Prinzipien durch die reduktionistische Sicht der personalen Identität ausgeweitet haben sollte, läßt sich kein Verlust ihres Gewichts daraus ableiten. Parfit hat Rawls' Einwände gegen den Utilitarismus nicht direkt zurückgewiesen. Er ist ihnen nur ausgewichen und übersieht dessen Hauptkritik, daß nämlich Opfer der Rechte einer Person zur Vermehrung des Gesamtnutzens moralisch unzulässig sind. Er wendet Rawls' Einwand gegen den Utilitarismus zunächst einmal gegen die Methode der rationalen Entscheidungswahl und spezieller gegen die prudentielle Konzeption der Rationalität an: Nicht einmal innerhalb eines einzigen Lebens können Opfer des augenblicklichen Nutzens zum größeren Individualnutzen als gerechtfertigt angesehen werden; denn die prudentielle Konzeption der Rationalität spielt beim frühen Rawls von *A Theory of Justice* eine nicht unerhebliche Rolle. Ob man mit einer Kritik dieser Konzeption aber allein schon Rawls' Argumente in Frage stellen kann, ist zu bezweifeln. Parfits Argumentation beruht nicht zuletzt auf einer Überschätzung der Bedeutung der Methode der rationalen Entscheidungswahl in Rawls' Argument im besonderen und in der Vertragstheorie im allgemeinen. Die Idee des Gesellschaftsvertrags kann möglicherweise auch *ohne* einen direkten Bezug auf diese Methode der rationalen Entscheidungswahl und der von ihr implizierten temporalen Neutralität von Handlungsgründen auskommen (vgl. Abschnitt 6. 2.).

Der Unterschied von Moralität und Rationalität wird von Parfit also nicht eigentlich aufgehoben. Rationalität hat nur einen radikal anti-

individualistischen Sinngehalt erhalten, dem man je nach Weltanschauung vielleicht sogar zustimmen kann. Doch die Frage, wie sie sich zur Moralität verhält, ob sie ihr untergeordnet werden soll oder nicht, ist damit nicht beantwortet. Wenn Parfit in seiner Kritik eines fragwürdigen Personenkonzepts und einer damit verbundenen Rationalitätskonzeption, das der Methode der rationalen Entscheidungswahl als Klugheit zugrunde liegt, auch erfolgreich ist, so scheitert er doch mit seinem Anspruch, die *fundamentale Differenz* und *Hierarchie* zwischen Moralität und Rationalität einzuebnen. Der Sinngehalt der Intuition einer Verschiedenheit von Personen kann als weitgehend unabhängig von der metaphysischen Grenzziehung um die dieser Intuition zugrundeliegenden Einheiten verstanden werden. Schließlich kam es der Vertragstheorie nur auf die grundlegende Differenz von Rationalität und Moralität an, wobei letzterer gegenüber ersterer zugleich eine - zunächst un begründete - Priorität zukommt.

3. 4. 3. Demokratie versus politischer Paternalismus

Wohl macht Parfit einige interessante Ausführungen zum Problem des kollektiven Handelns, doch leider ergänzt er diese nicht um eine Diskussion der Demokratie, der Partizipation auch der Person in der politischen Willensbildung. Die Abwesenheit eines freien und die Zeit überdauernden *personalen Willens* spiegelt sich bei Parfit auch in der Abwesenheit eines *gemeinschaftlichen Willens* innerhalb einer Nation wieder. Obwohl sein Interesse nicht speziell der politischen Moralität gilt, so muß man bei Parfit hier doch eine bemerkenswerte Lücke seiner Moraltheorie konstatieren. Parfit bleibt uns Ausführungen auch über die Konstitution einer politischen Herrschaftseinheit schuldig; für die adäquate Beantwortung von Fragen, die etwa den Paternalismus oder die distributive Gerechtigkeit betreffen, wäre dies allerdings notwendig gewesen. Das bereits auf der Ebene der personalen Handlungseinheit konstatierte Manko einer Reflexion über die Bedingungen verantwortlichen Handelns findet sich im Bereich der Politik wieder.

Wie sollen wir uns überhaupt die gesellschaftlichen Interventionen vorstellen, die uns daran hindern können, unserem zukünftigen Selbst zu schaden? Wird es Gesetze geben, die jedem Bürger eine bestimmte berufliche Laufbahn zuweisen, damit er seinem zukünftigen Selbst und auch der Gemeinschaft insgesamt nützlich sein kann? Wird ihm zuletzt sogar von einer nach dem Nutzenkalkül vorgehenden Agentur ein Lebenspartner zugewiesen? Denn welche Entscheidungen haben größeren Einfluß auf das Wohlbefinden unseres zukünftigen Selbst als diejenigen

der beruflichen Lebensplanung und der privaten Familiengestaltung? Und was noch wichtiger ist: Wie sollen wir uns überhaupt die *paternalistische Staatsinstanz* mit Hilfe von Parfits eigener Theorie der *personalen Identität* vorstellen, die auf diese Weise in unsere Lebensplanung eingreift? Läßt sich die reduktionistische Sicht der personalen Identität und die mit ihr verknüpfte kritische Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität auf diesen *Vater* anwenden? Doch wie könnte dieser sich denn um die zukünftige Wohlfahrt anderer Menschen sorgen, wenn sich seine Sorge nicht einmal auf die eigene Zukunft erstreckt? Parfit hätte mit seiner kritischen Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität vielleicht die Möglichkeit, das sei der Fairneß wegen zugegeben, den politisch Verantwortlichen bestimmte Ziele, die eine Verantwortung für das Wohlergehen anderer Menschen umfassen, anzuempfehlen. Selbst wenn Parfit recht hat mit seiner Annahme, daß Gründe entweder vollständig (in der Zeit und zwischen Personen) relativ oder vollständig neutral sind, so scheint seine Sicht des Paternalismus einer Theorie der Handlungsfähigkeit zu bedürfen, die mit seiner Theorie der personalen Identität und derjenigen der Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität wenn nicht inkonsistent, so doch schwer zu vereinbaren ist.

Diese bemerkenswerte Abwesenheit einer Reflexion über die Konstitution und Legitimation politischer Handlungs- und Herrschaftseinheiten hat man nicht zuletzt in einem engen Zusammenhang mit Parfits reduktionistischer Auffassung der personalen Identität zu sehen, die bereits die Dimension der *Handlungsfähigkeit* und *Verantwortlichkeit* ausgegrenzt hat. Schließlich können die verschiedenen mehr oder weniger lustvollen Vorkommnisse, Erfahrungen oder Sinneswahrnehmungen, aus denen sich eine Person zusammensetzt, nicht für irgend etwas, das ihnen zustößt oder das tatsächlich passiert, verantwortlich gemacht werden. Nicht weiter überraschen kann deshalb auch, daß sein Begriff einer kollektiven Identität es als undenkbar erscheinen läßt, einen Begriff von *kollektiver Handlungsfähigkeit* und einem diesem Begriff korrespondierenden Begriff einer kollektiven politischen Verantwortlichkeit beiseite zu stellen (vgl. zur Selbstbezüglichkeit der Verantwortlichkeit Abschnitt 5. 4. 4.).

Wenn Parfit aber generell recht hätte, daß die Intuition der Verschiedenheit von Personen falsch ist, dann hätten wir das Verhältnis zwischen Rationalität und Moralität neu zu bestimmen. Es gäbe keinen relevanten Unterschied mehr zwischen einer auf die Gesellschaft ausgeweiteten Klugheit und der Gerechtigkeit. Und insofern es eine Differenz gäbe, würde jedenfalls die Verteilungsgerechtigkeit dem Anspruch nach einer Maximierung des Gesamtnutzens untergeordnet. Doch an dieser Stelle meiner Untersuchung möchte ich keine systematische und umfas-

sende Kritik von Parfits Theorie durchführen; erst im Rahmen der Präsentation des Rawlsschen Konstruktivismus (in Abschnitt 6. 2.) soll eine Konzeption der Person präsentiert werden, die einerseits die Einwände Parfits ernst nimmt, andererseits die problematischen Konsequenzen seiner Moraltheorie hinsichtlich der Aufgaben der politischen Philosophie zu vermeiden erlaubt. Bevor ich jetzt zu einer zweiten utilitaristischen Herausforderung der Rawlsschen Vertragstheorie übergehe, will ich die Erörterung der revisionären Strategie Parfits abschließen, indem ich auf die besondere Bestimmung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Rationalität eingehe, die im Zusammenhang mit seinem Plädoyer für eine utilitaristische Moraltheorie zu sehen ist.

3. 5. Selbstausslöschende Theorien und Esoterik

Parfit gründet seine Theorie auf eine bestimmte Metaphysik, die uns Auskunft darüber gibt, wie die Welt beschaffen ist und beschrieben werden soll. Die praktische Rationalität leitet sich bei Parfit aus der Beschaffenheit der Welt und aus dem ab, was wir über sie wissen sollten. Umgekehrt verheißt uns diese Weltsicht aber über die *Wahrheit* hinaus einen *praktischen Trost*. Diese Sichtweise stellt sich als vorteilhaft für unser Wohlbefinden heraus; sie befreit uns von unseren engen Scheuklappen auf unser eigenes Leben. Die Metaphysik erfährt bei Parfit so noch zusätzliche Unterstützung durch eine Sicht des *guten Lebens*, einer von ihr ganz unabhängigen Quelle aus der praktischen Rationalität. Und selbst wenn hier eine Selbsttäuschung vorliegen sollte, nach welcher ich mir aus praktischen Erwägungen eine Meinung über mich oder die Welt einbilde, obwohl ich gleichzeitig weiß, daß diese Meinung nicht der Wahrheit entspricht (Davidson 1986b; Elster 1983, 148ff.), muß diese von einem praktischen Standpunkt aus nicht notwendig als irrational erscheinen.

Gleichgültig wie stark man diesen Trost als praktisches Argument für eine Metaphysik in Anspruch nehmen darf und wie stark man seine Rolle in Parfits Metaphysik bewerten mag, beansprucht Parfit jedenfalls, daß seine Theorie auch unabhängig davon die wahre Theorie sei. Doch nun könnte man zurückfragen, ob die *Wahrheit* einer Theorie schon ein hinreichender Grund ist, dieser Theorie auch Glauben zu schenken? Könnte es nicht weitere Gesichtspunkte geben - die Einführung der Kategorie des *Trostes* scheint diese Zwischenfrage zu stützen -, die einen Einfluß darauf haben, ob wir eine Behauptung auch glauben sollten oder nicht? Parfit scheint anzunehmen, daß es nicht in allen Fällen oder

jedenfalls nicht für alle Menschen gleichermaßen rational ist, an die Wahrheit zu glauben. Doch was soll es bedeuten, wenn Parfit selbst im Besitz der Wahrheit zu sein beansprucht? Ist das überhaupt noch ein glaubwürdiger Anspruch? Wenn sich Parfit einfach selbst als Utilitaristen ausgibt, und wenn er auch offen zugibt, daß die *theoretische Rationalität* in ihrem *empirischen* und gesellschaftlichen Gebrauch (also was wir über uns selbst und unsere Gesellschaft glauben) der *praktischen Rationalität* (also im vorliegenden Fall der Gesamtnutzenmaximierung) untergeordnet ist, hat dann der Anspruch, hier eine wahre Theorie zu vertreten, überhaupt noch ein von der Moraltheorie unabhängiges Gewicht? Die Gefahr, sich dabei in einem Zirkel zu bewegen, ist nicht gering.

Die Tatsache, daß Parfit ein Utilitarist ist, mag ein möglicher, wenn auch nicht hinreichender Grund dafür sein, daß er uns von der wahren Sicht zu überzeugen versucht, doch eigentlich könnte es ihm gleichgültig sein, ob wir die wahre Sicht auch glauben oder nicht. Für Utilitaristen ist die *Wahrhaftigkeit* von keiner grundsätzlichen Bedeutung, die Wahrheit selbst hat für sie keinen unabhängigen Wert (vgl. dagegen D. Lewis 1972, der diesbezüglich zu einer Ehrenrettung des Utilitarismus ansetzt). Sollte ein Utilitarist an den Wert der Wahrheit unabhängig von deren Bedeutung für den Gesamtnutzen glauben, so kann er dadurch schon kein echter Utilitarist mehr sein, der *per definitionem* nur an eine einzige Quelle der Rechtfertigung unserer Meinungen, Handlungen und Institutionen glauben kann. Deswegen hat man Parfit zufolge auch das *Öffentlichkeitserfordernis*, wenn überhaupt, mit Hilfe des utilitaristischen Prinzips der Gesamtnutzenmaximierung zu rechtfertigen. Nur steht dann eben in Frage, ob man das *Öffentlichkeitserfordernis* überhaupt rechtfertigen kann (vgl. Scheffler 1982, 46; Brink 1989, 88f.; Sidgwick 1981, 490).

Damit sind auch allgemeine Zweifel hinsichtlich der Möglichkeit angesprochen, insbesondere hinsichtlich der verschiedenen Quellen der *theoretischen* und der *praktischen Vernunft* eine *kohärente* Struktur der Vernunft zu artikulieren. Parfit ist etwa bereit zuzulassen, daß uns die theoretische und die praktische Vernunft zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen führen werden: Selbstauslöschende (*self-effacing*; RP 24) Theorien sind in diesem Sinne Theorien der praktischen Rationalität, die zwar einerseits *wahr* sind, andererseits jedoch für ihren eigenen Erfolg zur Bedingung haben, daß entweder überhaupt niemand oder jedenfalls nur ganz wenige Auserwählte diese *kennen* oder an diese *glauben*. Die Wahrheit einer Theorie muß deshalb nicht der beste und letzte Grund sein, an diese Theorie auch zu glauben (vgl. Scheffler 1982a, 50). Wenn letztere Bedingung zutrifft, daß nämlich nur einige

wenige sie kennen dürfen und sollen, kann man auch von *esoterischen* Theorien sprechen. Vom Standpunkt der jeweiligen Theorie selbst aus gesehen ist es dann besser, daß die Inhalte der jeweiligen Theorie gegenüber den von ihr betroffenen Personen geheim gehalten werden. Selbstausslöschende Moralthorien haben zur Bedingung ihres Erfolges gerade die Tatsache, daß sie nur von einigen wenigen bewußt angewendet werden können.

Warum diese Geheimhaltung? Selbstausslöschende Theorien gehören zur großen Klasse der sogenannten *selbsterstörerischen Theorien*, die ihrerseits auf dem Paradoxon beruhen, daß die beabsichtigte Verfolgung und Verwirklichung ihrer moralischen oder außermoralischen Zielvorgaben gerade nicht zum jeweils gewünschten Erfolg führen würde. Die gute Absicht steht hier bei der moralisch erwünschten Wirkung im Wege. Und deshalb - um des Zieles willen, das bei dieser Klasse der erfolgsorientierten Moralthorien den Ausschlag gibt - wäre es besser, gar nicht erst diese Absicht zur Verwirklichung des Zieles zu hegen. Der gute Wille ist dann eher ein Hindernis denn die Voraussetzung einer guten Tat; und die gerechte Gesellschaft ist das Produkt von unbeabsichtigten Nebenfolgen des an anderen Zielen orientierten menschlichen Handelns! Der theoretische Gebrauch der Vernunft, die Erkenntnis der Richtigkeit beispielsweise einer bestimmten Moralthorie, und der praktische Gebrauch der Vernunft, also die Bestimmung des menschlichen Handelns gemäß vernünftiger Kriterien, gehen hier auseinander. Eine Moralthorie ist dann selbsterstörerisch, wenn die Handlungen einer Person, die im Sinne dieser Theorie zu handeln beabsichtigt, vom Standpunkt dieser Theorie aus gesehen schlechte Folgen zeitigen. Eine pazifistische Gesinnungsethik beispielsweise, wenn es denn überhaupt richtig ist, daß sie unter ungünstigen Umständen einen Krieg zur Folge haben könnte, könnte als Beispiel einer solchen selbsterstörerischen Moralthorie gelten.

Die Klugheitstheorie der Rationalität könnte als weiteres Beispiel einer nun *außermoralischen* Theorie angeführt werden, die selbsterstörerisch ist: Es ist im Sinne der Klugheit nicht besonders klug, sein Handeln nur am eigenen Wohlergehen zu orientieren. Auch andere Theorien der praktischen Rationalität können selbsterstörerisch sein. So hat etwa Sidgwick auf das fundamentale Paradoxon des Hedonismus aufmerksam gemacht: "*The impulse toward pleasure, if too predominant, defeats its own aim.*" (1981, 48) In diesen Fällen wäre es besser, wenn wir andere Beweggründe unseres Handelns hätten, denn die Handlungsintention vereitelt immer den Erfolg; ihre bloße Existenz steht ihrer Realisierung im Wege. So wäre es manchmal in unserem eigenen Interesse, eben nicht absichtlich nur unsere eigenen Interessen zu ver-

folgen. Die Uneigennützigkeit kann sich als das beste Mittel zur Verfolgung des eigenen Nutzens erweisen. Die Legitimation unseres Handelns muß also nicht immer mit dessen Motivation zusammenfallen; und diese Differenz zwischen einem *objektiven Beurteilungsmaßstab* und einer *subjektiven Entscheidungstheorie* kann sowohl bei Moraltheorien als auch bei Rationalitätstheorien auftreten.

Selbst wenn der eigene Nutzen beispielsweise die richtige Konzeption der praktischen Rationalität sein mag, so könnte es doch besser sein, an die Richtigkeit der Uneigennützigkeit zu glauben. Die praktische Rationalität instrumentalisiert in diesem Fall eine theoretische Irrationalität zu ihrem eigenen Vorteil. Genauso verhält es sich natürlich auch mit moralischen Theorien, nach denen die Orientierung am eigenen Nutzen manchmal besser ist als die eifrige Verfolgung eines moralischen Zieles mit verheerenden Folgen. Selbstzerstörerische Theorien, ob nun moralische oder nichtmoralische Theorien, sind also durch eine *Inkompatibilität* von theoretischer und praktischer Rationalität gekennzeichnet. Es mag dann gute Gründe für eine theoretische Irrationalität etwa in Form der Selbsttäuschung geben, um von einem praktischen Standpunkt aus gesehen rational zu handeln.

Zwei weitere Unterscheidungen sind dieser ersten Unterscheidung von selbstzerstörerischen versus nicht selbstzerstörerischen Moraltheorien zur Seite zu stellen (vgl. Parfit RP, 53ff. und 87ff.). Zum einen kann man zwischen individuell und kollektiv selbstzerstörerischen Theorien unterscheiden. Eine Theorie ist *individuell selbstzerstörerisch*, wenn nur die Handlungen einer einzigen Person betroffen sind, wie wir es im Falle der Klugheitstheorie der Rationalität kennengelernt haben. Eine Theorie ist *kollektiv selbstzerstörerisch*, wenn wie im Konsequentialismus beispielsweise die Orientierung aller Menschen einer Gesellschaft zusammengenommen an den so oder so bestimmten Konsequenzen genau zum gegenteiligen Ergebnis führen würde. Eine Theorie ist *direkt selbstzerstörerisch*, wenn wir zwar, wie im Gefangenendilemma, durchaus erfolgreich unsere jeweiligen Ziele erreichen, aber dennoch - im Sinne der Theorie selbst - bessere Resultate hätten erzielen können, wenn wir anders handeln würden; und das hat nichts damit zu tun, ob die handelnden Personen über die zu erreichenden Ziele etwas wissen oder nicht. Eine Theorie ist dagegen nur *indirekt selbstzerstörerisch*, wenn es gerade die Absichten der Handelnden im Sinne der Theorie sind, die den Erfolg im Sinne der Theorie vereiteln. Direkt selbstzerstörerische Theorien beinhalten diesen Bezug zu den Absichten nicht; unabhängig davon, wie man handeln will, man kann nicht das beste Resultat im Sinne der Theorie erreichen.

Eine direkte Selbsterstörung der Theorie ist durchaus ein gutes Argument gegen die Theorie; eine bloß indirekte Art der Selbsterstörung der Theorie, die letztlich auf ihre falsche Übertragung in menschliche Handlungsmotive und -dispositionen zurückzuführen ist, kann dagegen kein Argument gegen die Theorie selbst sein. Eine Theorie, die wie der Konsequentialismus indirekt selbsterstörerisch sein kann, fordert nicht von den sie anwendenden Personen, daß sie sich selbst die Erfüllung der Forderung dieser Theorie und die Verwirklichung der Ziele dieser Theorie zum Zweck setzen, sie könnten andere Motive für ihr Handeln haben und trotzdem die Forderungen dieser Theorie - indirekt - erfüllen. Menschen, die aus purem Egoismus das moralisch Richtige tun, sind uns deshalb auch oft lieber als Menschen voller guter Wünsche und Absichten, die letztlich nichts bewirken. Indirekt selbsterstörerische Theorien müssen also im Gegensatz zu direkt selbsterstörerischen Theorien, die man besser ganz aufgeben sollte, nicht grundsätzlich falsch sein. In Steven Spielbergs *Schindlers Liste* handelt Oskar Schindler anfangs noch als bloßer Egoist, der wenigstens das moralisch Mögliche in der gegebenen Situation tut. Doch verändern sich die Motive seines Handelns im Laufe des Films in eine genuin moralische Sorge um das Überleben der Gruppe von Juden, die auf seiner Liste stehen.

Die Notwendigkeit der *Geheimhaltung* ist jedoch kein Argument gegen die Möglichkeit der Wahrheit oder Richtigkeit dieser Theorie; und deshalb ist es auch auf den ersten Blick nicht selbstverständlich, warum die *Öffentlichkeit* beispielsweise einer Gerechtigkeitskonzeption das *sine qua non* ihrer Rechtfertigung sein sollte. Nur wenn man von der zusätzlichen Prämisse einer *Einheit und Kohärenz der verschiedenen Vernunftvermögen* insgesamt ausgeht (Rawls 1989), kann man selbstausslöschende und entsprechend auch selbsterstörerische Theorien erfolgreich kritisieren; nur dann läßt sich gewissermaßen ein *Meta-Prinzip* der Möglichkeit überhaupt einer rationalen Argumentation aufstellen, das Inkonsistenzen zwischen theoretischer und praktischer Vernunft abzuweisen erlaubt. Dann ist beispielsweise eine Geheimhaltung zum Erfolg einer selbstausslöschenden Moraltheorie nicht mehr zwingend notwendig, und der jeweilig verantwortlich Handelnde hat es selbst in der Hand, die Folgen von zu naiven guten Absichten vorherzusehen, und sein Handeln - wenn auch nicht seine an einer richtigen Theorie ausgerichteten Absichten - den Erfolgsbedingungen der Theorie entsprechend zu korrigieren und diesen anzupassen. Diese Fragen werden noch bedeutsam werden, wenn wir im übernächsten Kapitel auf die praktische Relevanz der Moraltheorie zu sprechen kommen.

Das Resultat dieses Kapitels für den Fortgang unserer Untersuchung könnte man in Form einer Frage formulieren: Sind Personen wirklich voneinander verschieden? Und wenn dem nicht so sein sollte, würde diese Erkenntnis schon genügen, um den vertragstheoretischen Ansatz in Frage zu stellen? Parfit argumentiert mit genau dieser Methode und diesem Ziel: Er greift die Intuition einer Verschiedenheit von Personen an und leitet daraus bestimmte Folgerungen für die Moralthorie ab. Selbst wenn die Schlußfolgerungen, die sich aus der Ablehnung dieser These ergeben, nicht mit unseren gewöhnlichen Überzeugungen übereinstimmen sollten, besteht noch kein Grund, an dieser These blind festzuhalten. Unsere gewöhnlichen moralischen Überzeugungen könnten falsch sein, und Parfits Vorschlag, die These der Verschiedenheit von Personen in Zweifel zu ziehen, bietet schließlich einen kohärenten und zunächst einmal gar nicht unplausiblen Gegenvorschlag der Begründung, einer inhaltlichen Interpretation und der damit verbundenen Möglichkeit der gesellschaftlichen Stabilität einer utilitaristischen Konzeption der Moralität an.

Auf einer rein formalen Ebene kann man die Ablehnung einer Verschiedenheit der Personen als eine zweifache Erweiterung unserer Begriffe der Rationalität und der Moralität verstehen. Der Anwendungsbereich der Rationalität hat sich gegenüber unserem eigenen Verständnis nun auch auf die Beziehungen zwischen Personen ausgeweitet; und im Gegenzug hat auch die Moralität, die nun für die Beziehungen zwischen verschiedenen zeitlichen Abschnitten innerhalb des Lebens einer einzigen Person eine Rolle spielt, an Reichweite gewonnen. Mit dieser doppelten Erweiterung leistet Parfit einen nicht zu überschätzenden Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion in der Moralthorie: Denn die Klugheitstheorie der Rationalität erkennt nicht an, daß Moralität nicht nur zwischen verschiedenen Personen sondern auch für das Selbstverhältnis einer einzigen Person von Bedeutung ist. Die Klugheitstheorie der Rationalität hat die Moralität aus dem Selbstverhältnis einer Person ausgeblendet; sie reduziert alle Lebensabschnitte zu bloßen Mitteln der Maximierung der individuellen Wohlfahrt über das ganze Leben hinweg. Und von dieser Theorie ausgehend fällt es nicht allzu schwer, den utilitaristischen Schritt ihrer Verallgemeinerung auf die ganze Gesellschaft nachzuvollziehen. Wenn der Vertragstheoretiker diese Herausforderung nun beantworten will, so hat er eine Antwort auf diese doppelte Erweiterung von Rationalität und Moralität zu finden. Rationalität hat auch eine Rolle im Verhältnis zwischen verschiedenen Personen zu spielen; und der Moralität muß im Gegenzug innerhalb des Lebens einer einzigen Person eine eigenständige Bedeutung zukommen.

Ein weiterer Problemkreis, der von Parfit angesprochen wird, betrifft das Problem der Erfordernis der Öffentlichkeit einer Gerechtigkeitskonzeption. Solange dieses Erfordernis einfach nur postuliert und als Argument gegen eine utilitaristische Moraltheorie angeführt wird, bewegt man sich in einem sterilen Zirkel. Wir bedürfen daher eines unabhängigen Arguments, um dieses Erfordernis zu begründen; möglicherweise werden wir eine Basis dafür in einem bestimmten *Ideal der Person* finden. Wenn eine Person allerdings bloß als ein Behälter von lustvollen oder schmerzhaften Erfahrungen verstanden wird, dann spielt die Meinung der Person über die Rolle der Moralität in der Gesellschaft für den Utilitaristen tatsächlich keine Rolle. Doch wenn man es als ebenso wichtig ansieht, daß Personen bestimmte Meinungen mit einem Wahrheitsanspruch vertreten, wenn man es als von Bedeutung ansieht, daß Personen bestimmte Meinungen über die moralischen Prinzipien haben und verteidigen, die ihre Handlungen und ihre gesellschaftlichen Institutionen regulieren, dann könnte das Erfordernis der Öffentlichkeit vielleicht ein von strategischen Gesichtspunkten unabhängiges Fundament gewinnen.