

Zukünftige Personen und Schuld ohne Opfer

1. Der Fall des tauben Babys

Die Ausgabe der *Washington Post* vom 31. März 2002 enthielt einen Artikel über ein lesbisches Paar aus Bethesda im US-amerikanischen Bundesstaat Maryland, welches zum zweiten Mal durch künstliche Befruchtung ein Kind bekommen hatte.¹ Besondere Aufmerksamkeit erregte der Umstand, dass beide Frauen, Sharon Duchesneau und Candy McCollough, von Geburt an taub sind. Ihrem Wunsch nach einem ihnen ähnlichen Kind entsprechend hatten Duchesneau und McCollough absichtlich einen tauben Samenspender gewählt, um ihre Chancen auf ein taubes Kind zu maximieren. Ihre Bemühungen waren von Erfolg gekrönt: Gauvin Hughes McCollough wurde am *Thanksgiving*-Tag 2001 geboren; wie seine fünf Jahre ältere Schwester Jehanne ist er völlig taub.

Viele Menschen haben bei der Betrachtung dieses Falls die starke vortheoretische Intuition, dass irgendetwas an den Handlungen der Mütter moralisch verkehrt ist. Ein Grund für diese Intuition ist der Gedanke, dass es (unter sonst gleichen Umständen) den Interessen einer Person zuwiderläuft, wenn sie taub ist, statt über einen gesunden Hörsinn zu verfügen.² Das Ziel dieses Aufsatzes ist es nicht,

¹ Liza Mundy, »A World of Their Own«, *Washington Post*, March 31, 2002.

² Es ist zu beachten, dass wir nicht vertreten müssen, dass es für eine Person *schlechter* an sich ist, taub zu sein, um zu vertreten, dass Taubheit den *Interessen* dieser Person zuwiderläuft. (Wir *würden* das vertreten, wenn wir glaubten, dass die Kosten, die einer Person aufgrund ihrer Taubheit entstehen – beispielsweise der sinnlichen Freuden von Musik oder Vogelgesang beraubt zu sein –, unter sonst gleichen Umständen die Vorteile überwiegen würden.) Ebenso wenig brauchen wir zu behaupten, dass viele der charakteristischen Belastungen, die Taubheit an sich schlecht für Menschen machen (wie beispielsweise soziale Marginalisierung), unvermeidlich sind. Vielmehr können wir anerkennen, dass viele der Belastungen, die die Taubheit mit sich bringt, kontingent sind und mit der bedauerlichen Weise zu tun haben, in der unsere Gesellschaft den Bedürfnissen von Tauben nicht gerecht wird.

für diese weitverbreitete Überzeugung zu argumentieren. Vielmehr wird meine Diskussion voraussetzen, dass diese Überzeugung korrekt ist. In jedem Fall ist meine Argumentation unabhängig von der konkreten körperlichen Beeinträchtigung, unter der Gauvin leidet. Wer Zweifel daran hat, dass Taubheit alles in allem den Interessen einer Person zuwiderläuft, möge sich vorstellen, dass Gauvin aufgrund der bewussten Wahl eines Samenspenders durch die Mütter unter einer anderen körperlichen Beeinträchtigung leidet, die ihm zwar ein lebenswertes Leben nicht unmöglich macht, seine Lebensqualität aber erheblich mindert.

Doch selbst unter dieser wichtigen Annahme ist es nur scheinbar einfach zu erklären, warum Gauvins Mütter moralisch falsch gehandelt haben sollen. Wie ein kurzer Überblick über nichtphilosophische Reaktionen zum Fall des tauben Babys zeigen wird, werden die moralisch relevanten Aspekte dieses Falls von unserer gewöhnlichen Denkweise nur unzureichend erfasst.

Wie ich in den Abschnitten 2 und 3 erläutere, gehört der Fall des tauben Babys zu einer Klasse von Fällen, die zuerst von Derek Parfit (1982, 1984) erörtert wurden und die das berühmte *Problem der Nicht-Identität* (*Non-Identity Problem*) aufwerfen. Wie ich in den Abschnitten 3 bis 6 argumentiere, ist das Problem der Nicht-Identität von anhaltendem philosophischem Interesse, weil es eine weitverbreitete Überzeugung über die Natur der Moral zu widerlegen scheint, nämlich die sogenannte *Personen-betreffende Intuition* (*Person-Affecting Intuition*). In der Literatur herrscht keine Einigkeit darüber, wie genau diese Intuition auszubuchstabieren ist; ich werde in diesem Aufsatz die folgende Version untersuchen: Wenn eine Handlung moralisch falsch ist, dann ist sie es deswegen, weil mindestens einer Person durch diese Handlung *Unrecht* widerfährt.

Aber selbst wenn Taubheit alles in allem nicht an sich schlecht für eine Person wäre, könnte es immer noch ihren *Interessen* zuwiderlaufen, taub zu sein. Das könnte deswegen so sein, weil die Taubheit ihr *Risiko* erhöht, in Umstände zu geraten, die eindeutig schlecht für sie sind. Beispielsweise könnte eine taube Person einem höheren Risiko ausgesetzt sein, die Fähigkeit zu verlieren, mit anderen Menschen zu kommunizieren, wenn sie zusätzlich blind würde. (Vergleiche: Nicht gegen die Pocken immun zu sein, muss nicht an sich schlecht für eine Person sein – die fehlende Immunität *als solche* reduziert das Wohlbefinden nicht. Aber es widerspricht nichtsdestotrotz den Interessen dieser Person, da es ihr Risiko erhöht, in einen eindeutig schlechten Umstand zu geraten.)

Die jüngere Literatur zum Problem der Nicht-Identität enthält einige Lösungsvorschläge, die die moralisch falsche Handlung in Nicht-Identitätsfällen auf eine Art und Weise zu erklären versuchen, die es möglicherweise gestatten würde, an der Personen-betreffenden Intuition festzuhalten. In den Abschnitten 7–11 untersuche ich zwei solcher Vorschläge: Elizabeth Harmans schädigungszentrierten (*harm-based*) Ansatz, wie sie ihn im Aufsatz »Can We Harm and Benefit in Creating?« entwickelt, und zwei rechtezentrierte (*rights-based*) Vorschläge von James Woodward und Doran Smolkin.

Mein Hauptanliegen in diesem Aufsatz besteht darin zu zeigen, dass solche Hoffnungen trügen. Auch wenn Harmans schädigungszentrierte Lösung des Problems der Nicht-Identität ein beträchtliches Maß an Plausibilität aufweist, argumentiere ich dafür, dass wir die Personen-betreffende Intuition nicht einfach dadurch aufrechterhalten können, dass wir das moralische Fehlverhalten in Nicht-Identitätsfällen als Schädigung begreifen. Was rechtezentrierte Lösungen für das Problem der Nicht-Identität anbelangt, so argumentiere ich, dass diese prinzipiell nicht funktionieren können. Ich komme zu dem Schluss, dass in Nicht-Identitätsfällen eine Art von moralischer ›Schuld ohne Opfer‹ (*victimless wrongdoing*) vorliegt.

2. Inwiefern viele Reaktionen auf den Falls des tauben Babys den (Nicht-Identitäts-)Punkt verfehlen

Ich behaupte, dass die meisten im Zuge des Berichts in der *Washington Post* öffentlich vorgebrachten Kritiken am Vorgehen von Sharon und Candy ›philosophisch naiv‹ sind (›philosophisch naiv‹ ist ein Philosophen-Euphemismus für ›zutiefst verkehrt‹). Betrachten wir drei repräsentative Kritiken.

Der wissenschaftliche Leiter von LIFE, Peter Garrett, erzählte »BBC News Online«: »Das ist ein weiteres Beispiel für eine außer Kontrolle geratene Reproduktionsmedizin. Einem Kind ein natürliches Vermögen vorzuenthalten ist unmoralisch.«³ Wendy McElroy steht in einem Leitartikel namens »Victims from Birth« ungläubig

³ BBC News Online, »Couple ›choose‹ to have deaf baby«, 8. April, 2002, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/1916462.stm> (Übers.: Stephan Schweitzer).

vor der Frage, wie Sharon Duchesneau, »alles dafür tun konnte, um ihrem Sohn Taubheit aufzubürden, und gleichzeitig um das Leid weiß, taub aufzuwachsen.«⁴ Und selbst R. Alta Charo, Professor für Jura und Bioethik an der Universität von Wisconsin, meint: »Ich denke, wir alle erkennen an, dass taube Kinder ganz wunderbare Leben führen können. Die Frage ist, ob die Eltern nicht ihre heilige Pflicht als Eltern verletzt haben, nämlich in vernünftigem Maß den Nutzen ihrer Kinder zu maximieren. Ich sage es nur ungern, aber ich finde es verwerflich, dem Potenzial eines Kindes Grenzen zu setzen.«⁵

Diese Kritiken mögen plausibel erscheinen, zumindest bis wir beginnen, Fragen nach der Identität der betreffenden Personen zu stellen. Wem wird in der ersten Kritik »sein natürliches Vermögen vorenthalten«? Gauvin, dem tauben Sohn von Sharon Duchesneau? Dass einem bestimmten Baby ein natürliches Vermögen »vorenthalten« wird, macht klarerweise doch nur Sinn, wenn das Baby auch mit diesem Vermögen hätte existieren können. Aber kann das von Gauvin behauptet werden? Wenden wir uns der zweiten Kritik zu: Dass Sharon Duchesneau ihrem Sohn die Taubheit »aufgebürdet« hat, ist sicherlich zutreffend, wenn ihr Sohn ein Leben ohne Taubheit hätte führen können. Aber hätte er das tatsächlich? Schauen wir uns schließlich die dritte Kritik an: Wessen Potenzial wird hier »begrenzt«? Professor Charo sagt nur jenes des »Kindes«, aber welches Kind meint sie damit? Gauvin, das taube Kind von Sharon Duchesneau? Gibt es demnach ein praktisch mögliches Szenario, in dem Gauvins Potenzial nicht von seiner Taubheit begrenzt wird?

Allen drei Kritiken gemein ist die implizite Annahme, dass, wenn Sharon und Candy nur anders gehandelt hätten, dasselbe Kind, Gauvin Hughes McCollough, hätte existieren können – nur ohne Behinderung. Aber das stimmt nicht.

⁴ Wendy McElroy, »Victims from Birth«, April 9, 2002, <http://www.ifeminists.com/introduction/editorials/2002/0409.html> (Übers.: Stephan Schweitzer).

⁵ Zitiert nach Liza Mundy, op. cit.

3. Das Problem der Nicht-Identität und die Personen-betreffende Behauptung

Der Fall des tauben Babys ist eine anschauliche aus dem Leben gegriffene Illustration eines berühmten theoretischen Problems, das von Derek Parfit vor rund drei Jahrzehnten entdeckt wurde: das sogenannte »Problem der Nicht-Identität«.⁶ Ich möchte mir die Zeit nehmen, das Problem der Nicht-Identität schrittweise so zu entwickeln, wie es sich im Fall des tauben Babys darstellt.

Zunächst behaupte ich, dass die folgende Proposition korrekt ist:

Die biologische Ursprungsthese (The Biological Origin View): Wenn eine bestimmte Person sich nicht aus jenem Paar Zellen entwickelt, aus dem sie sich tatsächlich entwickelt, dann hätte sie nie existiert.

Die biologische Ursprungsthese kann auf zwei unterschiedliche Weisen interpretiert werden: (i) als Behauptung über die metaphysische Essenz einer Person oder (ii) als kontingente Tatsachenbehauptung. Auf die erste Weise verstanden bietet die biologische Ursprungsthese ein Kriterium für die numerische Identität von Personen über verschiedene mögliche Welten hinweg. Sie spezifiziert, was Parfit die *unterscheidenden notwendigen Eigenschaften (distinctive necessary properties)* einer Person nennt, also jene Eigenschaften, die nur die jeweilige Person aufweisen kann und die ihr *nicht hätten fehlen können*. (Allerdings handelt es sich bei der Eigenschaft, sich aus einem bestimmten Paar Zellen entwickelt zu haben, um keine *vollständig* unterscheidende Eigenschaft, weil eineiige Zwillinge sie gleichermaßen aufweisen.)

Man muss freilich die biologische Ursprungsthese nicht als metaphysisch notwendige Bedingung über die Identität von Personen akzeptieren, um ihr als Behauptung einer *Tatsache* zuzustimmen. Man könnte ganz andere metaphysische Auffassungen über die essenziellen Eigenschaften von Personen haben. Man könnte etwa eine deskriptive Auffassung vertreten, nach der jede Person *mehrere* unterscheidende notwendige Eigenschaften aufweist, nämlich ihre wichtigsten deskriptiven Eigenschaften (beispielsweise wie sie

⁶ Parfit 1982, 113–172 und Parfit 1984, Kapitel 16.

aussieht, was sie in ihrem Leben getan hat usw.). Und nach dieser Theorie könnte die Eigenschaft, sich aus einem bestimmten Zellenpaar entwickelt zu haben, nicht Teil dieser deskriptiven Eigenschaften sein. Aber auch wenn man solch eine alternative Theorie über die metaphysische Essenz von Personen unterschreiben würde, hätte man nichtsdestotrotz gute Gründe dafür, die biologische Ursprungsthese als Behauptung einer *Tatsache* zu bejahen. Denn es ist *extrem unwahrscheinlich*, dass jemand, der sich aus einem anderen Paar Zellen entwickelt hat und demnach eine andere DNA aufweist usw., später genau die deskriptiven Eigenschaften besitzt, die nach der genannten alternativen Theorie über die metaphysische Essenz die unterscheidenden notwendigen Eigenschaften dieser Person sind.

Wenn wir aber die biologische Ursprungsthese akzeptieren, müssen wir zum Schluss kommen, dass es – wenn wir eine pränatale Heilung ausschließen – *praktisch* (wenn auch nicht metaphysisch) unmöglich ist, dass Gauvin mit intaktem Gehör auf die Welt kommt. Denn es sind ja gerade die genetischen Merkmale, die Gauvin aufgrund seiner Entwicklung aus jenem bestimmten Zellenpaar besitzt, die auch für seine Taubheit verantwortlich sind. Unseren jetzigen wissenschaftlichen und medizinischen Stand vorausgesetzt gibt es kein praktisch mögliches Szenario, in dem Sharon das numerisch gleiche Individuum zur Welt bringt, ohne dass das Kind taub ist. Wenn Sharon anders gehandelt hätte, indem sie Samen eines anderen Spenders verwendet hätte, wäre nicht Gauvin das Ergebnis gewesen. Ein anderes Kind, vielleicht eines mit intaktem Gehör, wäre geboren worden. Aber Gauvin hätte niemals existiert. Der entscheidende Fehler, der allen drei Kritiken zugrunde liegt, besteht in der Annahme, dass Sharons Wahl des Samenspenders eine *Entscheidung bezüglich derselben Person* (*same person choice*) darstellt; also eine Entscheidung, die jeweils die gleiche Person zur Folge gehabt hätte, nur ohne bestimmte unerwünschte Eigenschaften. Aber wie wir gesehen haben, ist dies nicht der Fall. Sharon steht stattdessen vor einer Entscheidung zwischen zwei *verschiedenen* Personen (*different person choice*). Entweder sie empfängt wie geschehen und gebärt Gauvin, der taub ist. Oder sie empfängt unter anderen Umständen, mit dem Samen eines anderen Spenders; aber in dem Fall wird das daraus entstehende Kind nicht Gauvin sein.

Sollte Gauvin bedauern, dass seine Mütter so gehandelt haben, wie sie es getan haben? Sicher nicht. Trotz seiner Taubheit wird er aller Wahrscheinlichkeit nach ein mehr als lebenswertes Leben führen. Unter der Voraussetzung, dass die einzige praktisch mögliche Alternative zu seiner Geburt als Tauber nicht war, mit intaktem Gehör auf die Welt zu kommen, sondern gar nicht zu existieren, hat Gauvin allen Grund dazu, glücklich zu sein, dass seine Mütter genauso gehandelt haben, wie sie es getan haben.

Es ist zu beachten, dass die Feststellung, dass eine Person Grund zur Freude (oder im Gegenteil Grund zum Bedauern) darüber hat, dass sie existiert, uns nicht auf die Behauptung festlegt, dass es *besser* (oder *schlechter*) für die jeweilige Person war zu existieren als nie zu existieren. Diese letztere Behauptung erscheint vielen Philosophen inkohärent, da sie, so wird gesagt, impliziert, dass es für diejenige Person *schlechter* (*besser*) gewesen wäre, nie existiert zu haben. Aber das kann, wie argumentiert wird, nicht stimmen. Wenn das fragliche Individuum nie existiert, dann *gibt* es keine Person, *für die* Nichtexistenz schlechter ist, und folglich niemanden, für den die Existenz besser gewesen wäre. Dem Vergleich fehlt das Subjekt.⁷ (Man denke an den alten jiddischen Witz: »Das Leben ist so schrecklich, es wäre besser gewesen, man wäre nie geboren worden!« Antwort: »Wer hat schon so viel Glück? Nicht einmal jeder Zehntausendste.« Der Witz funktioniert, weil nichtexistierenden Menschen weder Glück noch Unglück widerfahren kann.)

Man kann den zugrunde liegenden Gedanken aber ausdrücken, ohne in solche begrifflichen Schwierigkeiten zu geraten. Wie Jeff McMahan aufzeigt, ist es sowohl verständlich als auch plausibel, dass es für eine Person in einem *nichtvergleichenden* (*non-comparative*) Sinn gut sein kann zu existieren; nämlich insofern »die intrinsisch guten Elemente des Lebens dieser Person die intrinsisch schlechten Elemente mehr als aufwiegen«.⁸ Das kann auch dann stimmen, wenn die Alternative, nicht zu existieren, nicht schlecht oder schlechter für sie gewesen wäre. *Mutatis mutandis* kann es in einem nichtvergleichenden Sinn schlecht für eine Person sein, dass

⁷ Versionen dieses Arguments finden sich in Krister Bykvist 2007, 95–115 und Jeff McMahan 2013, 5–35. Für eine abweichende Ansicht siehe Nils Holmgren 2001, 361–384.

⁸ McMahan 2013, 6 (Übers.: Stephan Schweitzer).

ihre Existenz in der Form eines nicht lebenswerten Lebens verursacht wurde,⁹ obwohl es für sie nicht gut oder besser gewesen wäre, nicht zu existieren.

Das Problem der Nicht-Identität, wie es sich im Fall des tauben Babys darstellt, kann in drei Propositionen zusammengefasst werden. Sharon und Candy wissen

- (i) dass ϕ zu tun (einen tauben Samenspender auszuwählen) mit einiger Wahrscheinlichkeit die Existenz eines tauben Kindes zur Folge haben wird, wohingegen die alternative mögliche Handlung ψ (einen Samenspender mit gesundem Gehör auszuwählen) wahrscheinlich die Existenz eines anderen Kindes mit gesundem Gehör zur Folge haben wird.¹⁰
- (ii) dass, wenn sie nicht ϕ tun, das taube Kind niemals existieren wird;
- (iii) dass es, trotz seiner Behinderung, gut für das taube Kind ist zu existieren.

Die Herausforderung für den Moralphilosophen besteht nun darin, unsere intuitive Überzeugung, dass Sharon und Candy falsch handeln, wenn sie sich dazu entscheiden, ϕ zu tun, im Lichte der Tatsachen (ii) und (iii) zu erklären; nämlich, dass ϕ zu tun gut für die Person ist, die dadurch gezeugt wird und sonst nicht existiert hätte. Wie wir gesehen haben, scheitern die im Abschnitt 2 diskutierten konventionellen Antworten an diesem Anspruch, weil sie (ii) ignorieren.

⁹ Genauer gesagt, man stelle sich vor, dass eine solche Person ein Leben hätte, das, wie es Derek Parfit ausdrückt, es »wert ist, nicht gelebt zu werden« (*a life worth not living*), weil ihr Leben *schlechter* ist als ein in einem permanenten Koma verbrachtes Leben, welches ebenfalls *nicht lebenswert* (*a life not worth living*) wäre. Aus stilistischen Gründen werde ich die letztgenannte Redeweise beibehalten. Wenn ich also davon spreche, dass ein Leben »nicht lebenswert« ist, dann ist damit gleichsam ein Leben gemeint, das es in Parfits Sinn »wert ist, nicht gelebt zu werden«.

¹⁰ Es ist zu beachten, dass es unsere moralische Bewertung nicht zu beeinflussen scheint, dass die Wahrscheinlichkeit für Sharon, ein taubes Kind zu gebären (selbst bei der Wahl eines tauben Samenspenders), immer unterhalb der Schwelle zur Gewissheit und (selbst bei der Wahl eines Samenspenders mit gesundem Gehör) nie bei null liegt. Dass die Wahrscheinlichkeit, das moralisch unerwünschte Ergebnis x zu erhalten, bei jeder möglichen Wahl niedriger als die Schwelle zur Gewissheit liegt, wäre keine Rechtfertigung für jemanden, der versucht, die Chancen auf Ergebnis x zu *maximieren*.

Viele Moralphilosophen glauben, dass Nicht-Identitätsfälle im Widerspruch zu einer weitverbreiteten moralischen Überzeugung stehen, nämlich zur ›Personen-betreffenden Intuition‹. Diese Intuition wurde in der Literatur auf viele unterschiedliche Arten ausgedrückt, und bislang konnte man sich nicht auf eine Formulierung einigen. Melinda Roberts und David Wasserman charakterisieren sie wie folgt:

Was dafür verantwortlich ist, dass eine Handlung oder Entscheidung moralisch verboten oder falsch ist, muss in entscheidender Weise damit zusammenhängen, dass dadurch eine Person *schlechter gestellt, geschädigt* oder ihr *Unrecht getan* wird.¹¹

Für die vorliegenden Zwecke wird es nützlich sein, mit einer klarer umgrenzten und präziseren Behauptung zu arbeiten. Ich werde diese als Personen-betreffende *Behauptung* oder kurz PBB bezeichnen, um sie von der allgemeineren Intuition zu unterscheiden:

Personen-betreffende Behauptung (PBB): Eine Handlung ϕ ist nur dann falsch, wenn es eine Person P gibt, der durch ϕ *Unrecht getan* wird.¹²

¹¹ Roberts und Wasserman 2009, xiv.

¹² Derek Parfits Argumente in Kapitel 16 von *Reasons and Persons* sind nicht gegen die PBB im oben von mir definierten Sinn gerichtet, sondern gegen eine andere Weise, die Personen-betreffende Intuition auszubuchstabieren – Parfit nennt sie die *Personen-betreffende Einschränkung im engeren Sinn* (*Narrow Person-Affecting Restriction*). Dieser zufolge kann eine Handlung nicht falsch sein, wenn sie nicht *schlechter* für einen Menschen ist, als es eine andere mögliche Handlung gewesen wäre. Diese Auffassung ist logisch stärker als die Personen-betreffende Intuition in der Formulierung von Roberts und Wassermann, aber von der PBB zu unterscheiden, weil hier eine notwendige Bedingung dafür, dass eine Handlung falsch ist, nicht daran hängt, dass einer Person *Unrecht getan* wird, sondern daran, dass sie für eine Person *schlechter* ist als eine andere mögliche Handlung. Wie wir noch sehen werden, liefert allerdings eines von Parfits Hauptargumenten gegen die Personen-betreffende Einschränkung im engeren Sinne – das ich als das »Argument aus dem Fall mit zwei Optionen« bezeichne (und in Abschnitt 5 diskutiere) – ebenfalls ein wirkungsvolles Argument gegen die Personen-betreffende Intuition wie auch gegen die These, die mich in diesem Aufsatz beschäftigt, nämlich gegen die PBB. Unter Berücksichtigung dieser Einschränkungen werde ich manchmal von »Parfits Argumenten gegen die Personen-betreffende Intuition« sprechen.

Im Falle des tauben Babys impliziert die PBB, dass die Handlung der Mütter nur dann moralisch falsch sein kann, wenn gezeigt werden kann, dass dadurch Gauvin (oder einer anderen Person) Unrecht getan wurde. Dass aber die Handlung der Mütter moralisch falsch war, davon sind wir aus vortheoretischer Sicht fest überzeugt. Wenn also unsere Diskussion zum Resultat gelangt, dass von den Müttern nicht gesagt werden kann, dass sie irgendeiner Person Unrecht getan haben, indem sie absichtlich ein taubes Kind empfangen haben, dann ist dies ein Gegenbeispiel zur Personen-betreffenden Behauptung.

4. Was heißt es, einer Person Unrecht zu tun?

Wir sollten etwas genauer darüber nachdenken, was es heißt, einer Person »Unrecht zu tun« (*to wrong a person*). Intuitiv gesprochen: Wenn durch eine Handlung ϕ einer Person P Unrecht getan wird oder Unrecht *an* P begangen wird, dann ist (a) die Handlung *prima facie* moralisch falsch und besteht (b) die Prima-facie-Falschheit von ϕ wenigstens zum Teil darin, wie P von der Handlung betroffen ist. Bedingung (a) impliziert, dass es, wenn durch eine Handlung einer Person Unrecht widerfährt, wenigstens einen *pro-tanto*-Grund gegen diese Handlung gibt. Gleichzeitig lässt (a) die Möglichkeit offen, dass ϕ nicht *alles in allem* moralisch falsch ist, auch wenn durch ϕ P Unrecht getan wird. (Das könnte beispielsweise der Fall sein, wenn einer Person Unrecht zu tun die einzige Möglichkeit ist, katastrophale Folgen abzuwenden, wie im berühmten Gedankenexperiment aus *Die Brüder Karamasow*, bei dem die Folterung eines unschuldigen Kindes das einzige Mittel ist, die Vernichtung der Menschheit zu verhindern.) Bedingung (b) bedarf natürlich weiterer Erklärung. Ich werde mich ihr später ausführlicher widmen. Für die jetzigen Zwecke genügt es festzuhalten, dass der Sinn von »betreffen« in (b) vereinbar ist mit der Idee, dass es nicht immer ausreicht, die *intrinsischen* Eigenschaften von ϕ zu betrachten, um festzustellen, wie P von ϕ im moralisch relevanten Sinn betroffen ist. Manchmal sind dafür ebenfalls *kontrafaktische* oder *relationale* Tatsachen über ϕ relevant. Nehmen wir beispielsweise an, dass jemand P ein Bein amputiert. Wurde P Unrecht getan? Das hängt

zum Teil von der Antwort auf folgende kontrafaktische Frage ab: »Was wäre passiert, wenn *Ps* Bein nicht amputiert worden wäre?« Wenn *P* nichts Schlechtes zugestoßen wäre und die Amputation demzufolge medizinisch unnötig war, dann ist *P* höchstwahrscheinlich Unrecht widerfahren. Wenn *P* hingegen an Wundbrand gestorben wäre, wenn ihr Bein nicht amputiert worden wäre, dann ist ihr kein Unrecht widerfahren (– zumindest solange wir annehmen, dass die Amputation nicht gegen ihren Willen geschah). Oder nehmen wir an, wir wollen wissen, ob *P* durch eine Handlung Unrecht getan wird, indem sie unfair behandelt wird. Fairness ist wesentlich ein *relationaler* Begriff; sie ist eine Funktion dessen, wie jemand im *Vergleich* zu anderen behandelt wird. Wenn wir also wissen wollen, ob *P* durch ϕ Unrecht getan wird, indem sie unfair behandelt wird, dann sind bestimmte relationale Tatsachen relevant, nämlich wie *P* im Vergleich zu anderen Personen behandelt wird.

Welche Stellung hat der Begriff des Unrecht-Tuns im System unserer moralischen Begriffe? Wenn wir durch moralisches Fehlverhalten jemandem Unrecht tun, so verstoßen wir nicht bloß gegen eine moralische Norm oder ein moralisches Prinzip – wir schaffen ein *Opfer*. Dies führt zu einer *Dualität* in der Art, wie andere auf diese Handlung reagieren können: Die leidtragende Person selbst kann sich nicht nur darüber beklagen, dass wir ein moralisches Prinzip verletzt haben; sie kann sich, und dies ist der entscheidende Punkt, über die *sie* betreffenden Folgen dieser Verletzung beschweren. Diese Reaktion steht einem nicht betroffenen Dritten nicht offen; er kann nur die Verletzung des allgemeinen moralischen Prinzips beanstanden. Wir können dies den Unterschied zwischen moralischen Beschwerden aus der *ersten* und *dritten Person* nennen. Demzufolge können wir also unsere obige Darstellung des Unrecht-Tuns ergänzen: Wenn durch eine Handlung ϕ einer Person *P* *Unrecht getan wird* oder Unrecht *an P* begangen wird, dann ist (a) die Handlung *prima facie* moralisch falsch und (b) die *Prima facie*-Falschheit von ϕ besteht wenigstens zum Teil darin, wie *P* von der Handlung betroffen ist *und dass sie Anlass gibt zu einer berechtigten Beschwerde aus der ersten Person seitens P*.

Es ist ferner zu beachten, dass nur das Vorliegen von Beschwerden aus der ersten Person Forderungen nach Entschädigung und Wiederherstellung rechtfertigen kann. Natürlich werden solche

Forderungen nicht immer vom Opfer persönlich geltend gemacht. Dieses ist dazu vielleicht gar nicht mehr in der Lage – möglicherweise genau wegen des Unrechts, das ihm angetan wurde. Aber auch in solchen Fällen würden Forderungen nach Entschädigung und Wiederherstellung im *Namen* des Opfers geltend gemacht.

Die Dualität von Beschwerden aus der ersten und dritten Person spiegelt sich auch in den »reaktiven Einstellungen« (*reactive attitudes*) wider, die wir als Reaktion auf das Unrecht-Tun empfinden. Es mag angemessen sein, dass ich über jemanden *empört bin* (*feel indignation*), von dem ich weiß, dass er sich moralisch falsch verhalten hat, selbst wenn ich persönlich von seiner Handlung nicht verletzt wurde. Im Gegensatz dazu bleibt nach dem klassischen Ansatz von Strawson das Gefühl des berechtigten *Grolls* (*resentment*) für jene reserviert, die *mich* persönlich verletzt haben.¹³

Wie wir sehen, steht viel auf dem Spiel bei der Frage, ob das im Fall des tauben Babys involvierte moralische Fehlverhalten in Personen-betreffender Weise beschrieben werden kann oder nicht. Nur wenn wir zeigen können, dass die Mütter ihrem Kind Unrecht getan haben, wird sich Gauvin in erster Person über seine Eltern beschweren können, was eventuell Forderungen nach Kompensation nach sich ziehen könnte. Und nur in diesem Fall wird sich Gauvin, sollte er später die Entscheidung seiner Mütter als moralisch falsch beurteilen, in der Lage sehen, angemessenen *Groll* gegenüber seinen Eltern zu empfinden – im Gegensatz zu bloßer unpersönlichen Empörung über die Verletzung eines allgemeinen moralischen Prinzips.

5. Parfit gegen die Personen-betreffende Intuition – das Argument aus dem Fall mit zwei Optionen

Im 16. Kapitel seines Buches *Reasons and Persons* stellt Derek Parfit ein wirkungsvolles Argument vor, das zeigen soll, dass keine Personen-betreffende Erwägung die moralische Falschheit in Fällen mit Nicht-Identität erklären kann. Ich nenne es das »Argument aus dem Fall mit zwei Optionen«. Auf den Fall des tauben Babys angewandt, stellt sich das Argument wie folgt dar:

¹³ Strawson 2008, 7.

Wenn die Personen-betreffende Intuition richtig ist, dann muss eine Handlung, die wir für moralisch falsch halten, es deswegen sein, weil Personen von ihr auf bestimmte Weise betroffen sind. Nun ist ja sicherlich jeder Versuch unbefriedigend, der die Falschheit der Handlungen der Mütter im Fall des tauben Babys ganz oder auch nur primär im Rekurs auf deren Folgen für andere Menschen als Gauvin erklärt – beispielsweise im Rekurs auf die zusätzliche Belastung der gesellschaftlichen Ressourcen, die ein taubes Kind mit sich bringt. Wir können uns Szenarien vorstellen, in denen es solche Folgen nicht gibt, und doch denken wir auch dann, dass die Mütter falsch gehandelt haben. Um an der Personen-betreffenden Intuition festzuhalten, müssen wir also einen Weg finden, die Falschheit der Handlung der Mütter dadurch zu erklären, wie ihr Kind Gauvin davon betroffen ist.

Betrachten wir nun aber den Fall einer anderen Frau namens Lisa:

Lisas Fall: Lisa weiß, dass aufgrund einer angeborenen Krankheit *jedes* Kind, das sie jetzt oder zukünftig empfangen könnte, taub auf die Welt kommen wird – unabhängig davon, von wem sie schwanger wird. Sie weiß ebenfalls, dass jedes dieser Kinder trotz der Taubheit ein lebenswertes Leben führen würde.

Lisas Fall ist ein Fall mit zwei Optionen, wohingegen der Fall von Sharon und Candy einer mit drei Optionen ist. Lisa hat diese beiden Optionen:

- (A) ein taubes Kind zeugen
- (B) kein Kind zeugen

Im Gegensatz dazu haben Sharon und Candy drei Optionen:

- (A) ein taubes Kind zeugen
- (B) kein Kind zeugen
- (C) ein Kind mit intaktem Gehör zeugen

Die meisten von uns teilen die Intuition, dass es weit weniger problematisch und sogar moralisch *erlaubt* wäre, wenn Lisa ein Kind zeugen würde, von dem sie weiß, dass es taub auf die Welt kommen wird. (Ich denke, dass wir selbst dann dieser Ansicht wären, wenn wir wüssten, dass Lisa sich wie Sharon und Candy tatsächlich

ein taubes Kind *wünscht* und deswegen froh über ihre angeborene Krankheit ist.) Schließlich *könnte* Lisa wegen ihrer Krankheit nur ein taubes Kind zeugen, und das Leben dieses Kindes wird auf jeden Fall lebenswert sein. Im Gegensatz dazu sind wir überzeugt, dass Sharon und Candy falsch gehandelt haben, indem sie sich bei der Wahl des Samenspenders von der Absicht leiten ließen, ein taubes Kind zu bekommen.

Wenn wir an dieser Intuition über den moralischen Unterschied zwischen dem Fall mit zwei und jenem mit drei Optionen festhalten wollen, dann müssen wir laut Parfit die Personen-betreffende Intuition aufgeben. Denn die Art und Weise, wie Lisas Handlung und jene von Sharon und Candy das jeweilige Kind betreffen, ist völlig symmetrisch: In beiden Fällen gebären die Mütter ein taubes Kind, dessen Leben lebenswert sein wird. Solange wir die PBB vertreten, können wir also nicht einerseits die Handlung von Sharon und Candy aufgrund der Art, wie Gauvin von ihr betroffen ist, für falsch erklären und andererseits Lisas Handlung für moralisch erlaubt halten. Daraus schließt Parfit, dass wir die Personen-betreffende Intuition aufgeben müssen.

Bevor ich fortfahre, möchte ich kurz auf eine interessante Implikation unserer moralischen Urteile über die beiden gerade betrachteten Fälle mit zwei bzw. drei Optionen hinweisen. *Prima facie* könnte es plausibel erscheinen, dem Folgenden zuzustimmen:

Prinzip der Transitivität des moralisch Erlaubten (Principle of Transitivity for Moral Permissibility): Wenn es erlaubt wäre, A zu tun, wenn A und B die einzigen Optionen wären, und es erlaubt wäre, B zu tun, wenn B und C die einzigen Optionen wären, dann ist es erlaubt, A zu tun, wenn A, B und C die einzigen Optionen sind.¹⁴

Stellen wir uns beispielsweise vor, dass ich bei einer Tombola 1000 Euro gewonnen habe und (A*), (B*) und (C*) für die folgenden Optionen stehen:

¹⁴ Der Name »Prinzip der Transitivität des moralisch Erlaubten« geht zurück auf Gregory Kavkas Aufsatz »The Paradox of Future Individuals« (1982), in dem ein derartiges Prinzip besprochen wird.

- (A*) das Geld für mich verwenden
- (B*) das Geld (zusätzlich zu meinen regelmäßigen Spenden) an Oxfam spenden
- (C*) von dem Geld Spielzeug für meine Kinder kaufen

In diesem Fall liefert das Prinzip von der Transitivität des moralisch Erlaubten folgendes plausible Urteil: Wenn es einerseits erlaubt ist, das Geld für mich zu verwenden, statt mehr an Oxfam zu spenden – unter der Voraussetzung, dass ich nur diese beiden Optionen habe – und wenn es andererseits erlaubt ist, Geld an Oxfam zu spenden, anstatt es für neues Spielzeug für meine Kinder auszugeben – unter der Voraussetzung, dass ich nur diese beiden Optionen habe –, dann ist es erlaubt, das Geld für mich zu verwenden, wenn ich alle drei Optionen habe.

Aber wenn unsere Intuitionen bezüglich Lisas Fall und des Falls des tauben Babys korrekt sind, dann muss das Prinzip der Transitivität des moralisch Erlaubten ungültig sein. Betrachten wir die Optionen nochmals:

- (A) ein taubes Kind zeugen
- (B) kein Kind zeugen
- (C) ein Kind mit intaktem Gehör zeugen

Wie ich im Zuge der Diskussion von Lisas Fall bereits argumentiert habe, gilt: Wenn (A) und (B) die einzigen Optionen sind, scheint es erlaubt, (A) zu wählen. Und sicherlich gilt in Fällen, in denen (B) und (C) die relevanten Optionen sind, dass die Wahl von (B) erlaubt ist. Es ist erlaubt, kinderlos zu bleiben. Wenn also das Prinzip von der Transitivität des moralisch Erlaubten richtig wäre, dann müsste es erlaubt sein, (A) zu wählen, wenn (A), (B) und (C) alle drei möglich wären. Aber dieses Ergebnis steht mit unserer leitenden Intuition hinsichtlich des Falls des tauben Babys im Widerspruch. Obwohl es auf den ersten Blick attraktiv scheint, sollten wir also das Prinzip von der Transitivität des moralisch Erlaubten zurückweisen.

Übrigens sind Fälle mit dem Problem der Nicht-Identität nicht die einzigen Gegenbeispiele zu diesem Prinzip. Nehmen wir an, ich könnte einen Vorrat einer knappen Medizin auf eine abgeschiedene Insel bringen, wo sie eine gewisse Anzahl an Menschenleben ret-

ten würde. Allerdings ist die Reise zu dieser Insel derart gefährlich, dass es supererogatorisch wäre, diese Mission auf mich zu nehmen: Es wäre lobenswert, diese Mission auf mich zu nehmen, es ist aber nicht moralisch gefordert. Einmal auf der Insel angekommen, sind aber keine weiteren Risiken und nur vernachlässigbare Kosten damit verbunden, mit der Medizin so viele Menschenleben wie möglich zu retten. Betrachten wir nun die folgenden drei Optionen:

- (A') zur Insel reisen und 5 Menschenleben retten
- (B') nicht zur Insel reisen
- (C') zur Insel reisen und 10 Menschenleben retten

In einer Situation, in der (A') und (B') die einzigen verfügbaren Optionen sind, ist die Reise zur Insel mit der damit verbundenen Rettung von 5 Menschenleben klarerweise erlaubt (und sogar lobenswert). In einem Fall, in dem (B') und (C') die einzigen verfügbaren Optionen sind, ist es aufgrund der großen Gefahr erlaubt, die Reise zur Insel nicht auf sich zu nehmen. In einem Fall, in dem (A'), (B') und (C') gleichermaßen möglich sind, sind jedoch nur (B') und (C') zulässige Optionen. (A') ist nicht erlaubt – obwohl die Wahl von (A') mehr *Gutes* tun würde als die Wahl von (B'). Denn unter der Bedingung, dass ich die gefährvolle Mission auf mich nehme und die Insel auch erreiche, bin ich jetzt *verpflichtet*, so viele Menschenleben wie möglich zu retten.

6. Eine unpersönliche Erklärung

Im 16. Kapitel von *Reasons and Persons* bietet Parfit eine nicht Personen-betreffende Lösung (*non-person affecting solution*) des Problems der Nicht-Identität an. Gemäß Parfit ist die Handlung von Sharon und Candy nicht – wie uns die Personen-betreffende Intuition glauben machen wollte – deswegen falsch, weil Gauvin davon auf eine bestimmte Weise betroffen ist. Der Fall von Lisa, deren Kind genau auf die gleiche Weise wie Gauvin betroffen ist, zeigt, dass das nicht stimmen kann. Vielmehr ergibt sich die Falschheit aus dem Umstand, dass Sharon und Candy durch ihren willentlichen Versuch, ein taubes Kind zu bekommen, die Gelegenheit auslassen, anstatt des tauben Kinds ein anderes Kind zu bekommen,

das nicht an Taubheit leidet. Was an ihrer Entscheidung moralisch tadelnswert ist, ist die Tatsache, dass sie *unnötiges* Leid zur Folge hat.

Parfit fasst das Argument in seinem Prinzip Q zusammen, welches seiner Meinung nach die moralischen Erwägungen identifiziert, die wirklich beim Problem der Nicht-Identität am Werk sind:

Q: Wenn in zwei möglichen Fällen die gleiche Anzahl an Menschen existieren würde, dann wäre es schlechter, wenn die existierenden schlechter gestellt wären oder eine niedrigere Lebensqualität hätten als diejenigen, die andernfalls existiert hätten.

Dieses Prinzip ist deswegen *unpersönlich* oder nicht-Personen-betreffend, weil es *wesentlich vergleichend* ist: Sharon und Candy haben nach Q falsch gehandelt, aber nicht, weil ihre Handlung Gauvin (oder irgendeine andere jemals existierende Person) auf eine bestimmte Weise betrifft. Vielmehr haben sie falsch gehandelt, weil sie durch die Zeugung von Gauvin vergleichbar schlechtere Folgen verursachten, als sie es mit der Zeugung eines gesunden Kindes getan hätten. Um es mit einem neuen Namen zu sagen: Ihre Handlung ist falsch wegen der mit der Handlung verbundenen »moralischen Opportunitätskosten«.

7. Eine schädigungszentrierte Lösung des Problems der Nicht-Identität?

Wie wir gesehen haben, weist Parfit eine Personen-betreffende Interpretation des Problems der Nicht-Identität zurück. Das bedeutet, dass er die Entscheidung der Mütter nicht deswegen für falsch hält, weil sie *Gauvin* in bestimmter Weise betrifft. Tatsächlich geht Parfit einen Schritt weiter und behauptet, dass die Handlungen der Mütter Gauvin nicht in einem moralisch relevanten Sinn *schädigen*, weil die Wahl der Mütter keinesfalls schlechter für Gauvin ist als jede andere die Zeugung betreffende Wahl, die sie sonst hätten treffen können. Parfit arbeitet hier (größtenteils) mit einer einfachen *kontrafaktischen* Konzeption von Schädigung, nach der gilt:

Schlechter gestellt (Worse-off): Eine Handlung schädigt eine Person nur dann, wenn die Person dadurch schlechter gestellt ist, als sie es gewesen wäre, wenn diese Handlung nicht ausgeführt worden wäre.

Wenn wir diese kontrafaktische Konzeption von Schädigung voraussetzen, gilt: Damit die Handlung von Sharon und Candy Gauvin schädigt, müsste Gauvin schlechter gestellt sein, als er es gewesen wäre, wenn sie anders gehandelt hätten. Aber da Gauvin *nicht existiert hätte*, wenn Sharon und Candy anders gehandelt hätten, und demzufolge *gar kein* Niveau an Wohlergehen gehabt hätte, kann man nicht davon sprechen, dass sie ihn geschädigt haben.

Auf diese Weise verstanden beweist die kontrafaktische Konzeption von Schädigung zweifellos zu viel. Denn dieser Logik zufolge würde gelten, dass wir eine Person niemals schädigen könnten, indem wir ihre Existenz bewirken, selbst wenn das Leben dieser Person *nicht lebenswert* ist, weil es voller unaufhörlichem und nicht anderweitig ausgeglichenem Leid ist. Auch für diese Person würde gelten, dass ihr Niveau an Wohlergehen nicht niedriger sein kann, als es gewesen wäre, wenn wir ihre Existenz nicht bewirkt hätten. Aber dieses Ergebnis ist klar inakzeptabel. Es ist extrem plausibel, dass das In-die-Welt-Setzen einer Person mit nicht lebenswertem Leben diese schädigt.

In den letzten Jahren sind Philosophen diesem und anderen Problemen der kontrafaktischen Konzeption von Schädigung begegnet, indem sie alternative nichtvergleichende Analysen des Konzepts der Schädigung entwickelt haben.¹⁵ Darüber hinaus haben manche dafür argumentiert, dass eine schädigungszentrierte Lösung des Problems der Nicht-Identität in Reichweite rückt, sobald wir uns auf eine nichtvergleichende Konzeption von Schädigung festlegen.

So auch die Philosophin Elizabeth Harman. In ihrem Aufsatz »Can We Harm and Benefit in Creating?« legt Harman eine nichtvergleichende Konzeption von Schädigung vor, nach der eine Handlung dann eine Person schädigt, wenn »die Handlung Schmerz, vorzeitigen Tod, körperliche Versehrtheit oder Missbildungen der

¹⁵ Unter ihnen findet sich der einflussreiche Aufsatz von Seana Shiffrin (1999).

betreffenden Person zur Folge hat, selbst wenn sie gar nicht existiert hätte, wenn die Handlung nicht vollzogen worden wäre«. ¹⁶ Allgemeiner gesagt können wir davon sprechen, dass nach Harman Folgendes gilt:

Nichtvergleichender Ansatz:

P ist geschädigt =_{def.} P befindet sich in einem ›schlechten Zustand‹

S schädigt P =_{def.} S verursacht die Schädigung von P , also die Tatsache, dass sich P in einem schlechten Zustand befindet

Man könnte diese Idee wie folgt ausbuchstabieren: Man listet diejenigen Komponenten auf, die das Wohlergehen einer Person ausmachen (körperliche Gesundheit, Intelligenz, materieller Besitz usw.), weist jeder eine »Akzeptanzschwelle« zu und sagt, dass eine Person sich dann in einem schlechten Zustand befindet, wenn sie im Hinblick auf eine Komponente X unter der Akzeptanzschwelle von X liegt. Taubheit stellt für Harman einen solchen schlechten Zustand dar. Folglich kann man von den Müttern behaupten, dass sie Gauvin geschädigt haben, indem sie ihn in die Welt gesetzt haben, nämlich, weil sie verursacht haben, dass er sich in einem schlechten Zustand befindet: Er ist taub.

Mit dieser nichtvergleichenden Konzeption von Schädigung argumentiert Harman gegen Parfit, dass das moralische Fehlverhalten in Fällen wie jenem des tauben Babys vollständig mit der Schädigung zukünftiger Individuen erklärt werden kann. Darüber hinaus kann so auch der intuitive moralische Unterschied zwischen dem Fall mit drei Optionen (der Fall des tauben Babys) und dem mit zwei Optionen (Lisas Fall) erklärt werden. Knapp zusammengefasst lautet Harmans Argument wie folgt: Die Gründe, die gegen jemandes Schädigung sprechen, sind moralisch so schwerwiegend, dass die bloße Anwesenheit von Nutzen für den Geschädigten, der den Schaden mehr als aufwiegt, nicht alleine dafür ausreicht, die Schädigung moralisch zu rechtfertigen. Wenn es eine Alternative gibt, die jemandem einen äquivalenten Vorteil ohne die äquivalente Schädigung bietet, dann ist die schädigende Handlung moralisch falsch. Nach Harmans Theorie schädigen sowohl Sharon als auch

¹⁶ Harman 2004, 93.

Lisa ihre Kinder, aber in Sharons Fall sind die Gründe für ihre Handlung nicht ausreichend dafür, Gauvins Schädigung moralisch zu rechtfertigen. Die Vorteile, die Gauvin dadurch entstehen, dass er zur Welt gebracht wird, reichen nicht aus, um seine Schädigung zu erlauben, weil Sharon die Alternative offensteht, jemandem den gleichen Nutzen ohne die gleiche Schädigung angedeihen zu lassen. Die Belastung, die sich für Sharon daraus ergibt, dass sie kein Kind mit der von ihr gewünschten Behinderung bekommen kann, rechtfertigt nicht die Schädigung ihres Kindes. Lisa hingegen hat *keine* Alternative, in der sie jemandem äquivalente Vorteile ohne die äquivalente Schädigung zukommen lassen kann. Ferner wäre die Belastung, die für Lisa daraus entstünde, nie ein Kind zeugen zu dürfen, deutlich größer. Aus diesen Gründen schließt Harman, dass Lisas Handlung moralisch erlaubt ist.

Harmans schädigungszentrierte Lösung des Problems der Nicht-Identität lässt viele Fragen offen, insbesondere in Bezug auf ihre nichtvergleichende Konzeption von Schädigung. Beispielsweise kann man sich fragen, ob es tatsächlich eine *notwendige* Bedingung für das Geschädigtsein ist, dass man sich in einem schlechten Zustand befindet. Stellen wir uns vor, ich gebe einem Genie eine Tablette, die dessen IQ reduziert, so dass es ›nur‹ noch überdurchschnittlich intelligent ist. Meine Handlung versetzt das Genie nicht einen ›schlechten‹ Zustand in Bezug auf seine Intelligenz. Und doch haben wir die Intuition, dass ich das Genie geschädigt habe. Ferner kann man sich fragen, ob es immer *hinreichend* für das Geschädigtsein ist, einen schlechten Zustand einzunehmen. Betrachten wir den folgenden Fall: Angenommen, ich bin bei einer Komponente meines Wohlergehens 10 Einheiten unter der Akzeptanzschwelle und mein Arzt bringt es durch eine gelungene Operation zustande, dass ich bei dieser Komponente nur noch 5 Einheiten unterhalb der Akzeptanzschwelle liege. Mein Arzt verursacht, dass ich einen schlechten Zustand einnehme – nämlich den, 5 Einheiten unter der Akzeptanzschwelle zu liegen. Aber offensichtlich haben wir es hier nicht mit einer Schädigung durch meinen Arzt zu tun – im Gegenteil.¹⁷

¹⁷ Eine sehr hilfreiche ausführlichere Diskussion dieser Punkte findet sich in Michael Rabenberg (2015).

Im Rahmen dieses Aufsatzes möchte ich solche Zweifel an Harmans Konzeption der Schädigung beiseitelassen. Ich möchte um des Arguments willen sogar annehmen, dass Harmans schädigungszentrierte Lösung des Problems der Nicht-Identität *auf ganzer Linie* erfolgreich ist. Die Frage, der ich nachgehen möchte, ist die folgende: Angenommen, wir können die Handlung von Sharon und Candy genauso als falsch etablieren, wie Harman vorschlägt: Würde das die Personen-betreffende Intuition und im Besonderen die Personen-betreffende Behauptung vor Parfits Kritik retten?

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als ob diese Rettung klarerweise gelingt. Denn wenn die Zeugung eines behinderten Kindes dieses auch schädigt, wie Harman im Gegensatz zu Parfit behauptet, dann ist das Kind unbestreitbar von dieser Schädigung *betroffen*. Und wenn weiterhin die Falschheit der Handlung im Fall des tauben Babys ganz durch die Schädigung des Kindes erklärt werden könnte, dann scheinen beide in Abschnitt 4 behandelten Bedingungen dafür erfüllt, dass durch die Handlung der Mütter ihrem Kind *Unrecht* widerfährt.

Im folgenden Abschnitt werde ich zu zeigen versuchen, dass solche Hoffnungen verfehlt sind. Auch wenn wir das moralische Fehlverhalten in Nicht-Identitätsfällen durch eine Schädigung erklären können, kann die Personen-betreffende Behauptung dadurch nicht aufrechterhalten werden.

8. Warum Harmans schädigungszentrierte Lösung die PBB nicht stützt

Auf den ersten Blick scheint Harmans Behauptung, dass die Falschheit von Sharons Handlung einfach darin besteht, dass sie Gauvin Schaden zufügt, direkt dem Argument aus dem Fall mit den zwei Optionen zum Opfer zu fallen. Denn sicherlich ist die Handlung von Sharon und Candy nicht *bloß* deswegen falsch, weil sie Gauvin schädigt. Vielmehr ist sie deswegen falsch, weil Sharon und Candy eine alternative Art offenstand, ein Kind zu zeugen und diesem dadurch die mit der Existenz verbundenen Vorteile zukommen zu lassen, und weil diese Alternative keine solche Schädigung involviert hätte. Genau diese Option fehlt Lisa im Fall mit den zwei

Optionen. Zeigt das nicht, dass eine schädigungszentrierte Lösung die Falschheit von Sharons Handlung nicht vollständig begründen kann?

Harman versucht der Kraft dieses Einwands wie folgt zu entgegen: Sie weist darauf hin, dass die bloße Tatsache, dass wir zusätzliche Informationen benötigen – nämlich die Information, dass die Gründe für Sharons Handlung nicht ausreichen, um Gauvins Schädigung als erlaubt zu etablieren –, nicht zeigt, dass die Schädigung nicht die Erklärung dafür sein kann, dass Sharons Handlung falsch ist. Denn, wie Harman ausführt, erklärt eine »Schädigung die Falschheit einer Handlung *nie* vollständig, in *diesem* Sinn. [...] Wenn wir behaupten, dass eine Handlung aufgrund der dadurch verursachten Schädigung falsch ist, dann behaupten wir damit, dass es keine Gründe für die Handlung gab, welche den durch die Schädigung bereitgestellten Grund überwogen haben.«¹⁸

Ich glaube, dass die zitierte Stelle eine wichtige Unterscheidung zwischen ›normalen‹ schädigungszentrierten Erklärungen von Unrecht und der von Harman für das Problem der Nicht-Identität angebotenen Erklärung verschleiert. Betrachten wir zunächst einen normalen Fall:

Zwei lebensverlängernde Therapien: In der nahen Zukunft haben Wissenschaftler eine Droge entwickelt, die die menschliche Lebenserwartung um 20 Jahre verlängert. Mein Arzt hat die Wahl zwischen zwei Arten, mir die Droge zu verabreichen. Beide Behandlungen bringen mir den Vorteil eines um 20 Jahre verlängerten Lebens. Aber Therapie 1 hat folgende dauerhafte schädliche Nebenwirkung: Vom Zeitpunkt der Behandlung an wird meine linke Hand weniger beweglich sein. Therapie 2 hingegen hat keine schädlichen Nebenwirkungen. Beide Therapien sind gleich günstig und einfach zu handhaben.

Es sollte klar sein, dass mein Arzt falsch handelt, wenn er mir Therapie 1 statt Therapie 2 verordnet. Darüber hinaus ist die Erklärung für die Falschheit seiner Handlung schädigungszentriert (er hat mich geschädigt, indem er einen Mobilitätsverlust in meiner linken Hand verursacht hat). Allerdings können wir, wie von Harman be-

¹⁸ Harman 2004, 102 (Übers.: Stephan Schweitzer).

hauptet, nicht allein durch die Betrachtung der Eigenschaften von Therapie 1 verstehen, dass die Verordnung von Therapie 1 aufgrund des dadurch verursachten Schadens falsch ist. Denn wenn Therapie 1 die *einzig*e Möglichkeit gewesen wäre, mein Leben um 20 Jahre zu verlängern, dann würde die Verordnung von Therapie 1 trotz der mir entstehenden kleinen Schädigung *nicht* falsch scheinen. (Eine kleine Beweglichkeitseinschränkung in meiner linken Hand scheint ein unbedeutender Preis für 20 zusätzliche Lebensjahre!) Wir können nur dann verstehen, warum mein Arzt falsch gehandelt hat, wenn wir uns vor Augen führen, wie er stattdessen hätte handeln *können*: Weil er die Option hatte, mir die gleichen Vorteile ohne die entsprechende Schädigung zukommen zu lassen (indem er mir nämlich Therapie 2 verordnet), ist die Handlung meines Arztes falsch aufgrund der dadurch verursachten Schädigung.

Aber – und das ist der springende Punkt – die relevante kontrafaktische Tatsache bezieht sich darauf, was mein Arzt für *mich* hätte tun können. Er hätte *mir* dieselben Vorteile verschaffen können, ohne dabei *mich* auf die gleiche Art zu schädigen. Aus diesem Grund ist die Verordnung von Therapie 1 nicht nur moralisch falsch; indem er mich unnötig schädigt, tut er mir *Unrecht*.

Vergleichen wir dies mit der Rolle, die die Schädigung laut Harman im Falle des tauben Babys spielt: Der Grund dafür, warum Gauvins Schädigung trotz des gleichzeitigen Vorteils der Existenz nicht als erlaubt gelten kann, liegt darin, dass die Mütter die Möglichkeit hatten, *eine andere Person* in gleicher Weise zu begünstigen, ohne *diese andere Person* in gleicher Weise zu schädigen. Legt diese schädigungszentrierte Darstellung des Falls des tauben Babys nahe, dass irgendjemandem durch die Handlung der Mütter *Unrecht getan* wurde? Ich glaube nicht. Die Tatsache, dass eine Handlung *A* aufgrund der durch sie verursachten Schädigung von Person *P* falsch ist, impliziert nämlich nicht, dass *P* durch *A* *Unrecht getan* wird. Die beiden Behauptungen sind nicht äquivalent. Harmans Lösung des Problems der Nicht-Identität stützt folgende Proposition:

- (1) Die Handlung der Mütter ist moralisch falsch, weil sie Gauvins Schädigung zur Folge hat.

Aber (1) impliziert nicht

(2) Die Handlung der Mütter fügt Gauvin *Unrecht* zu, weil sie Gauvins Schädigung zur Folge hat.

Behauptung (1) ist damit vereinbar, dass die Falschheit der Handlung der Mütter einfach dadurch erklärt wird, dass sie unnötigerweise *jemanden* geschädigt haben. Die Entscheidungen der Mütter sind falsch, weil sie dadurch eine Welt herbeiführen, die mehr unnötige Schädigung enthält. Gauvin selbst ist hier nur *Träger (locus)* von etwas, das wir aus unpersönlicher Sicht als nicht wünschenswert erachten.

Im Gegensatz dazu ist die Behauptung, dass durch eine schädigende Handlung einer Person *Unrecht getan* wird, gleichbedeutend damit, dass die Prima-facie-Falschheit dieser Handlung darin besteht, wie *diese Person* von ihr betroffen ist. Wenn also Behauptung (2) wahr wäre, würde sie implizieren, dass die Mütter *um Gauvins willen* nicht so hätten handeln dürfen, wie sie es getan haben.

Es ist zu beachten, dass (1), aber nicht (2) vollkommen von einer modifizierten Version von Parfits unpersönlichem Prinzip Q erfasst würde:

Q*: Wenn in zwei möglichen Fällen die gleiche Anzahl an Menschen existieren würde, dann wäre es schlechter, wenn die Existierenden schlechter gestellt wären oder eine niedrigere Lebensqualität hätten *oder schwerwiegendere Schädigungen erlitten* als diejenigen, die andernfalls existiert hätten.

Gemäß Q* ist die Zeugung des geschädigten Gauvin deswegen falsch, weil die Schädigung unnötig ist; die Zeugung hätte aufgrund der mit ihr verbundenen moralischen Opportunitätskosten nicht erfolgen dürfen. Wenn Sharon und Candy einen anderen Samen-spender ausgewählt hätten, hätten sie ein anderes Kind zeugen können, welches nicht durch Taubheit geschädigt gewesen wäre.

Zu behaupten, dass die Entscheidung, ein taubes Kind zu bekommen, deswegen falsch war, weil dadurch Gauvin aufgrund seiner Schädigung ein Unrecht geschah, ist im Gegensatz dazu gleichbedeutend mit der Behauptung, dass *um Gauvins willen* nicht so hätte gehandelt werden dürfen. Gauvin dürfte sich zu Recht bei seinen Müttern darüber beschweren, wie ihre Entscheidung *ihn* betroffen hat. Aber stimmt das?

Es fällt schwer zu verstehen, warum ausgerechnet Gauvin sich durch die Entscheidung seiner Mütter ungerecht behandelt fühlen sollte. Es sieht im Gegenteil so aus, als ob Gauvin *froh* über die Wahl seiner Mütter sein sollte – auch wenn diese moralisch falsch war. Denn er hat ein Leben, das trotz seiner nachteiligen Behinderung für ihn mehr als lebenswert ist. Darüber hinaus gilt, dass er nie existiert hätte, wenn seine Mütter richtig gehandelt und einen anderen Samenspender ausgewählt hätten.

In dieser Hinsicht scheint der Fall des tauben Babys analog zum folgenden Fall:

Zwei Rettungen: Ich muss mich zwischen der Rettung von einem von zwei Menschen namens Albert und Bob entscheiden, die sich in den moralisch relevanten Hinsichten nicht voneinander unterscheiden. Dabei gilt das Folgende:

- Wenn ich Alberts Leben rette, wird er weitere 20 Jahre leben. Eine unvermeidliche Nebenwirkung seiner Rettung ist allerdings, dass ich seine partielle Lähmung verursache.
- Wenn ich Bobs Leben rette, wird er weitere 20 Jahre leben. Ich kann Bob retten, ohne dabei eine schädliche Nebenwirkung zu verursachen.

Stellen wir uns vor, ich würde Alberts und nicht Bobs Leben retten. Vielen wird es scheinen, dass ich falsch gehandelt habe. Harman würde analog zu ihrem Argument bezüglich des Problems der Nicht-Identität die folgende ›schädigungszentrierte‹ Erklärung dieses Urteils anbieten: Albert zu retten ist falsch, weil ich ihn schädige, indem ich seine partielle Lähmung verursache. Diese Schädigung kann nicht dadurch gerechtfertigt werden, dass ich ihm gleichzeitig 20 weitere Lebensjahre schenke. Denn wenn ich Bob retten würde, hätte ich den gleichen Nutzen ohne die gleiche Schädigung bewirkt.

Es ist aber zu beachten, dass – genauso wie im Fall des tauben Babys – aus der Behauptung, dass (1) Alberts Rettung aufgrund der ihm dadurch verursachten Schädigung falsch ist, nicht folgt, dass (2) Alberts Rettung aufgrund der ihm dadurch verursachten Schädigung ein *an ihm* verübtes *Unrecht* darstellt. Wie Gauvin kann sich Albert ganz offensichtlich nicht aus der ersten Person beschweren, wenn ich ihn rette. Im Gegenteil: Wenn irgendjemand Grund zur *Freude* anlässlich meiner Handlung hat, dann Albert.

Gauvin kann sich nicht nur nicht zu Recht aus der ersten Person über seine Mütter beschweren und hat auch keinen Grund zum *Groll*. Es erschiene sogar heuchlerisch und deplatziert, wenn er *Empörung* über ihre Handlung ausdrücken würde. Denn im Gegensatz zu beinahe allen anderen könnte Gauvin nicht guten Glaubens behaupten, dass er es vorgezogen hätte, wenn seine Mütter moralisch richtig gehandelt hätten.

Ich schließe daraus, dass Harmans schädigungszentrierter Ansatz die Personen-betreffende Behauptung nicht stützen kann, nach der moralisches Fehlverhalten immer mit Unrecht an einer Person einhergeht und durch dieses erklärbar ist. Im Besonderen gilt, dass, selbst wenn die Zeugungsentscheidung von Sharon und Candy Gauvin *schädigt*, weil er dadurch ein Leben mit Behinderung führen muss, dies nicht die Implikationen hat, die schädigungszentrierte Erklärungen von Unrecht gewöhnlich aufweisen. Die zwei Frauen schädigen Gauvin zwar laut Harman, aber durch ihre schädliche Handlung widerfährt ihm kein Unrecht, und sie liefert ihm keinen Grund zur berechtigten Beschwerde aus der ersten Person.

9. Gibt es eine rechtezentrierte Lösung?

Natürlich existieren Fälle, in denen sich jemand über das durch eine Handlung erlittene Unrecht beschweren *kann*, ohne dass diese Handlung alles in allem schlecht für die betreffende Person gewesen wäre. Betrachten wir beispielsweise den folgenden Fall von James Woodward (1986):

Der Gefangene der Nazis: Ein Mann wurde in ein Konzentrationslager eingesperrt, in dem ihm schreckliches Leid widerfuhr. Aber seine dortigen Erfahrungen bereicherten und stärkten seinen Charakter und führten dazu, dass er sein Leben besser verstehen und schätzen lernte, so dass sein Leben insgesamt besser verlief, als es der Fall gewesen wäre, wenn er nicht im Konzentrationslager eingesperrt gewesen wäre.

Obwohl die Erfahrungen im Konzentrationslager diesen Menschen glücklicherweise im kontrafaktischen Sinn nicht schlechter gestellt haben, scheint dieser Umstand irrelevant für unser Urteil, dass die

Nazis ein unverzeihliches Unrecht an ihm begangen haben, indem sie ihn in ein Konzentrationslager eingesperrt haben. Die Tatsache, dass die Handlungen der Nazis den Menschen nicht schlechter gestellt haben, als er in jedem möglichen anderen Fall gewesen wäre, tut der Falschheit ihrer Handlungen keinen Abbruch.

Eine offensichtliche Erklärung dieses moralischen Urteils besteht darin, dass die Handlungen der Nazis dem Mann Unrecht zufügen, weil sie wichtige ihm zustehende *Rechte* verletzen – das Recht, sich frei bewegen zu können; das Recht, nicht zu Zwangsarbeit genötigt zu werden; das Recht, nicht ständig in Todesangst leben zu müssen usw. Neben der Schädigung existiert also eine zweite große Kategorie von Unrecht: Rechtsverletzungen. Beide Kategorien sind nicht koextensional: Manchmal kommt es zu Rechtsverletzungen, die nicht zur Schädigung der betreffenden Person führen.¹⁹ Die Rechte einer Person sollen bestimmte grundlegende Interessen dieser Person schützen. Diese Interessen sind jedoch oft recht *spezifisch*. Entscheidend ist, dass die Falschheit der Frustration solcher Interessen in der Regel nicht dadurch aufgehoben wird, dass eine Handlung andere Interessen der betreffenden Person auf vorteilhafte Weise affiziert, so dass der durch die Rechtsverletzung entstandene Schaden ausgeglichen wird (was das Eigeninteresse dieser Person insgesamt angeht).

Vielleicht lässt sich also an der Personen-betreffenden Erklärung der moralischen Falschheit, wie sie in Fällen mit Nicht-Identität vorliegt, festhalten, indem wir auf die Rechte zukünftiger Individuen verweisen? Dieser Versuch wurde von James Woodward (1986, 1987) und später von Doran Smolkin (1999) unternommen.²⁰ In

¹⁹ Natürlich wird mancher Philosoph, darunter vor allem diejenigen, die eine kontrafaktische Konzeption von Schädigung für nicht überzeugend halten, annehmen wollen, dass Woodwards Gefangener neben der Verletzung seiner Rechte durch die Nazis *auch* von ihnen geschädigt wurde, selbst wenn alles in allem ihre Handlungen ihn nicht schlechter gestellt haben, als er es andernfalls gewesen wäre. Das behauptet beispielsweise Elizabeth Harman (2004).

²⁰ Woodward ist skeptisch, ob eine plausible Rechte-Theorie Rechte auf Freiheit von Behinderungen einschließen könnte, etwa das Recht darauf, nicht zu taub zu sein. Aber ein derart *allgemeiner* Widerstand gegen ein Recht darauf, nicht taub zu sein, ist sicherlich deplatziert. Was auch immer wir vom Fall des tauben Babys halten mögen: Es scheint überaus plausibel, dass bei Existenz

den letzten beiden Abschnitten dieses Aufsatzes möchte ich mich also der Frage widmen, ob vielleicht das moralische Fehlverhalten von Sharon und Candy dadurch zu erklären sei, dass sie durch die absichtliche Zeugung eines tauben Kindes Gauvins Rechte verletzen und ihm dadurch Unrecht zufügen.

Wie der schädigungszentrierte Ansatz wird auch ein rechtezentrierter Ansatz mit Parfits Argument aus dem Fall mit den zwei Optionen zu kämpfen haben. Wenn Sharons Entscheidung ihrem Kind Unrecht tut, weil eines seiner Rechte verletzt wird, sind wir dann nicht – unseren Intuitionen zum Trotz – gezwungen zu sagen, dass Lisas Wahl, die ihr Kind in der exakt gleichen Weise betrifft, gleichermaßen falsch ist, weil sie eines der Rechte verletzt, die *ihr* Kind hat?

Ich denke, dass einer rechtezentrierten Theorie schlicht keine guten Antworten auf diese Herausforderung zu Gebote stehen. Die beste Erwiderung wäre, in den sauren Apfel zu beißen und die intuitiv abwegige Implikation der Theorie zu akzeptieren, dass es keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen dem Fall des tauben Babys und Fällen wie Lisas Entscheidung gibt.

10. Der Einwand aufgrund von »Sollen« impliziert »Können«

Das Argument aus dem Fall mit den zwei Optionen ist allerdings nicht der einzige Einwand, der gegen den Versuch vorgebracht werden kann, das Fehlverhalten im Fall des tauben Babys mit Bezug auf die Rechte des Kindes zu erklären. Ein zweiter möglicher Einwand rührt vom Prinzip »Sollen« impliziert »Können« her.

Da die angeblich Rechte verletzende Handlung darin besteht, Gauvins Existenz in einem bestimmten Zustand *Z* zu verursachen, würde jedes Recht, das bei der Erklärung des Fehlverhaltens im Fall des tauben Kindes eine Rolle spielen könnte, die folgende Form annehmen müssen: »Gauvins Recht, sich nicht in Zustand *Z* zu befinden«, wobei *Z* für »Taubheit«, »Behinderung« usw. stehen mag. Aber

eines (prä- oder postnatalen) Heilmittels gegen Taubheit Gauvin ein Recht darauf hätte, dieses Mittel zu erhalten, und ihm Unrecht widerfahren würde, wenn seine Mütter ihm dieses vorenthielten.

wie ich in Abschnitt 3 ausgeführt habe, gibt es in Ermangelung eines Heilmittels für Taubheit keine Möglichkeit, wie Gauvin hätte existieren können, ohne sich in Zustand Z zu befinden. Es könnte also so scheinen, als ob die Zubilligung eines Rechts gegenüber Gauvin, nicht taub zu sein, uns eine moralische Pflicht auferlegt, die prinzipiell unerfüllbar ist. Gauvins Recht darauf, nicht taub zu sein, scheint ein Recht zu sein, das wir nur verletzen können. Und dieser Umstand widerspricht der weitverbreiteten Ansicht, dass es in der Moral keine Pflichten gibt, welche prinzipiell unerfüllbar sind. (Oder wie die Parole besagt: »Sollen« impliziert »können«.)

Auch wenn dieser Einwand auf den ersten Blick plausibel scheinen mag, glaube ich, dass er uns auf eine falsche Spur führt. Hier wird missverstanden, welche Rolle dem Prinzip »Sollen« impliziert »Können« in der ethischen Theorie zukommt. Die Funktion von »Sollen« impliziert »Können« besteht darin, uns vor Situationen zu »bewahren«, in denen wir nur falsch handeln können. Allerdings *gibt* es eine ganz einfache Art und Weise, wie wir das behauptete Recht Gauvins darauf, nicht taub zu sein, nicht verletzen – nämlich indem wir sicherstellen, dass dieses Recht niemals aktual wird. Weil Rechte einen Träger benötigen, lässt sich die Erzeugung einer moralischen Pflicht, der wir nicht nachkommen können, hier einfach dadurch vermeiden, dass wir die Existenz eines Trägers solcher Rechte verhindern. In dieser Hinsicht ist meine Behandlung solcher »nicht zu wahren Rechte« analog zu meiner Auffassung einer anderen Art von unerfüllbaren moralischen Pflichten, nämlich unerfüllbarer Versprechungen. Es ist natürlich problematisch zu sagen, dass wir ein Versprechen erfüllen »sollen«, wenn dieses unmöglich erfüllt werden kann. Aber bedeutet das, dass wir bei der Abgabe unerfüllbarer Versprechen demjenigen, dem wir das Versprechen geben, gar nicht Unrecht tun? Ganz bestimmt nicht. Die richtige Antwort lautet, dass wir das unerfüllbare Versprechen gar nicht hätten geben dürfen – und *dieser* Forderung *können* wir nachkommen. Wenn wir unsere Pflicht verletzen, keine unerfüllbaren Versprechen abzugeben, dann tun wir demjenigen, dem wir das Versprechen geben, Unrecht.

Analog könnte man im Fall des tauben Babys behaupten, dass die Mütter Gauvin Unrecht tun, weil ihre Handlung dazu führt, dass Gauvin existiert und ihm damit ein Recht zukommt, das nicht gewahrt werden kann.

11. Warum es keine rechtezentrierte Lösung für den Fall des tauben Babys gibt

Ich werde nun einen wirkungsvolleren Einwand gegen eine rechtezentrierte Lösung des Falls des tauben Babys vorstellen. Meine Kritik besteht im Kern darin, dass in diesem Fall kein Recht verletzt wird, das Gauvin plausiblerweise zugesprochen werden könnte.

Ich behaupte, dass wir zur Klärung der tatsächlich vorliegenden Rechte von jeder behaupteten Rechtezuschreibung verlangen sollten, dass sie folgender minimalen Bedingung genügt:

Notwendige Bedingung dafür, über das Recht auf X zu verfügen:
A verfügt über das Recht auf X nur dann, wenn es Umstände gibt, in denen A rationalerweise präferiert oder wünscht, dass sein Recht auf X nicht verletzt wird.

Diese Bedingung kann auf zweierlei Weise erfüllt werden: Entweder (i) präferiert A rationalerweise, dass er existiert und sein Recht auf X gewahrt wird oder (ii) A präferiert oder wünscht, niemals zu existieren, wenn sein Recht auf X nicht gewahrt werden kann. In beiden Fällen zieht es A rationalerweise vor, dass sein Recht auf X nicht verletzt wird. Bei der ersten Variante ist dies der Fall, weil A existiert und sein Recht gewahrt wird. Bei der zweiten Variante würde As Recht nicht verletzt, weil A niemals existiert und deshalb gar nicht über Rechte verfügt, die verletzt werden könnten. (›Rechte erfordern einen Träger.‹)

Der Leser mag sich über die doppelte Verneinung in der notwendigen Bedingung wundern. Warum schreibe ich, dass ›A rationalerweise präferiert oder wünscht, dass sein Recht auf X nicht verletzt wird‹, und nicht einfach, dass ›A rationalerweise präferiert oder wünscht, dass sein Recht auf X gewahrt wird‹? Wir müssen die Bedingung auf diese Weise formulieren, um Fälle behandeln zu können, in denen die Entstehung einer Person notwendigerweise die Verletzung eines ihrer Rechte zur Folge hat. Nennen wir diejenigen Rechte, welche A allein aufgrund seiner Entstehung zukommen, die ›Geburtsrechte‹ (*birth rights*) von A. Im vorangegangenen Abschnitt hatte ich für Folgendes argumentiert: Der Umstand, dass As Recht auf X unmöglich gewahrt werden kann, sobald er existiert, reicht nicht dafür aus, A sein Recht auf X abzuspochen. Denn die

Tatsache, dass *A* ein solches nicht zu wahrendes Recht auf *X* hätte, wenn er existierte, erlegt uns in derartigen Situationen nichts Unmögliches auf: Wir müssen lediglich verhindern, dass *As* Recht auf *X* aktual wird, indem wir seine Existenz nicht verursachen.

Nichtsdestotrotz ist es nur bedingt verständlich, in solchen Fällen von *A* zu behaupten, dass er rationalerweise präferiert, dass sein Recht auf *X* »gewahrt« wird. Der Fall ist ja so beschaffen, dass die Wahrung von *As* Recht auf *X* praktisch unmöglich ist. Könnte *A* dann *rationalerweise präferieren*, was praktisch unmöglich ist? Im Gegensatz dazu ist es in einem Fall, in dem eines von *As* Geburtsrechten verletzt ist, völlig verständlich zu sagen, dass *A* rationalerweise präferieren oder wünschen könnte, niemals existiert zu haben. Denn dann wäre *As* Recht auf *X* nicht verletzt.

Die notwendige Bedingung erscheint unabhängig davon plausibel: Wenn es für ein behauptetes Recht auf *X* *keine* Umstände gibt, in denen *A* rationalerweise präferieren würde, dass dieses Recht nicht verletzt wird, dann ist dieses behauptete Recht sicherlich nicht von Wert für *A*; es ist kein Interesse auszumachen, das durch das Recht geschützt wird. Aber da wir Rechte ja gerade als Schutz für bestimmte wichtige Interessen des jeweiligen Trägers verstehen, scheint es treffender zu sagen, dass es sich bei einem behaupteten Recht, das *keine* denkbaren Interessen schützt, gar nicht um ein Recht handelt.

Darüber hinaus liefert die notwendige Bedingung die intuitiv richtigen Antworten auf die Frage, wer welches Recht besitzt: Denken wir beispielsweise an das behauptete Geburtsrecht, ein Leben zu führen, das »mindestens lebenswert« ist (– bei jedem Niveau unterhalb dieser Schwelle wäre das Leben nicht mehr lebenswert). Die meisten von uns, die wir lebenswerte Leben führen, präferieren rationalerweise, dass dieses behauptete Recht nicht verletzt wird. Aber selbst eine Person, für die dieses Recht von Geburt an nicht zu wahren ist, würde rationalerweise präferieren oder wünschen, dass ihr Recht auf ein mindestens lebenswertes Leben nicht verletzt sei – aber in diesem Fall mit der Konsequenz, die eigene Nichtexistenz zu akzeptieren. Manche Leben sind in der Tat so voll von Schmerz und Leiden, dass diejenigen, die sie führen, rationalerweise wünschen, sie hätten nie existiert.²¹ Dieses Ergebnis steht im Einklang mit un-

²¹ Es ist zu beachten, dass das nicht gleichbedeutend mit der Behauptung

serem intuitiven moralischen Urteil, dass wir einer Person *Unrecht* tun und eines ihrer Rechte verletzen, wenn wir die Existenz dieser Person verursachen, obwohl wir wissen, dass ihr Leben nicht mindestens lebenswert sein wird.

Welche Implikationen hat die notwendige Bedingung nun für den Fall des tauben Babys? Gauvins behauptetes Geburtsrecht, mit Gehör geboren zu werden, ist nicht zu wahren; die einzige Art, sein Recht nicht zu verletzen, besteht darin, seine Existenz nicht zu verursachen. Aber das würde Gauvin nicht rationalerweise präferieren, weil er ein mehr als lebenswertes Leben hat. Da der einzig praktisch mögliche Weg, wie sein behauptetes Recht darauf, mit Gehör auf die Welt zu kommen, nicht verletzt wird, einen Sachverhalt impliziert, den er nicht rationalerweise präferieren kann, gibt es also keine Umstände, unter denen er rationalerweise wünscht, dass dieses Recht nicht verletzt wird. Damit ist der notwendigen Bedingung also nicht entsprochen. Daraus schließe ich, dass wir Gauvin im Falle des tauben Babys kein Recht auf ein gesundes Gehör zuschreiben sollten.²²

Der Versuch, das moralische Fehlverhalten im Fall des tauben Babys als Rechteverletzung zu verstehen, war der zweite und letzte Versuch, eine Erklärung für diesen Fall zu entwickeln, die uns an der Personen-betreffenden Behauptung festzuhalten erlaubt hätte. Ich habe in diesem Abschnitt dafür argumentiert, dass eine rechtezentrierte Lösung des Falls des tauben Babys mit einer plausiblen Bedingung für den Besitz von Rechten nicht zu vereinbaren ist. Ich komme also zu dem Schluss, dass es keine tragbare Analyse dieses Falles gibt, nach der er kein Gegenbeispiel zur Personen-betreffenden Behauptung darstellen würde.

ist, dass die betreffenden Personen den rationalen Wunsch haben, *nicht mehr* zu existieren.

²² Ich halte es nicht für einen Einwand gegen meine Lösung, dass sie impliziert, dass verschiedenen Individuen verschiedene Geburtsrechte zukommen können oder dass sogar dasselbe Individuum, abhängig von den Umständen, verschiedene Rechte besitzen kann. Das könnte sogar eine Stärke meines Ansatzes sein: Auf diese Weise kann erklärt werden, warum Sharon und Candy – so wie die Dinge stehen – keines seiner Rechte verletzen, wenn sie Gauvin in die Welt setzen; wohingegen sie sein Recht auf ein gesundes Hörvermögen verletzen *würden*, wenn ein pränatales Heilmittel gegen Taubheit verfügbar wäre.

12. Fazit

Zusammengefasst: Die Personen-betreffende Behauptung muss aufgegeben werden angesichts unserer starken Intuition, dass im Fall des tauben Babys moralisches Fehlverhalten vorliegt, wir aber nicht in der Lage waren, eine Grundlage für eine berechtigte Beschwerde aus der ersten Person seitens des tauben Kindes zu finden. Dass eine Handlung moralisch falsch ist, braucht also nicht zu heißen, dass irgendeiner Person durch diese Handlung Unrecht widerfährt. Jeder Anlauf, Sharon und Candys Fehlverhalten als *Unrecht* an einer Person darzustellen, wird dem Fall des tauben Babys nicht gerecht. Wie es scheint, haben wir es hier tatsächlich mit einer Art von moralischer ›Schuld ohne Opfer‹ zu tun.²³

Übersetzt von Stephan Schweitzer und Johann Frick²⁴

²³ Ich danke meinem Mentor Derek Parfit für seine äußerst hilfreichen Kommentare zu einer früheren Version dieses Aufsatzes ebenso wie für viele Jahre im Zeichen einer beispiellosen intellektuellen Durchdringungskraft und philosophischen Kreativität.

²⁴ Die englische Version dieses Aufsatzes kann hier konsultiert werden: <http://scholar.princeton.edu/jfrick/publications>

