



WESTFÄLISCHE  
WILHELMS-UNIVERSITÄT  
MÜNSTER

## › Sidgwick's Utilitarismus

# Die vernachlässigte Vollendung der klassischen britischen Moralphilosophie

Annette Dufner



Preprints and Working  
Papers of the Centre for  
Advanced Study in Bioethics  
Münster 2012/29



## › Sidgwick's Utilitarismus

# Die vernachlässigte Vollendung der klassischen britischen Moralphilosophie<sup>1</sup>

Annette Dufner

Zu den klassischen Utilitaristen werden gemeinhin Bentham, Mill und Sidgwick gezählt. Gelesen wird im deutschsprachigen Raum allerdings hauptsächlich Mill. Und das, obwohl im anglophonen Raum die Meinung verbreitet ist, Sidgwick habe mit seinen fünfhundert Seiten starken *Methoden der Ethik* die am weitesten ausgearbeitete Form eines klassischen Utilitarismus vorgelegt. Auf Deutsch gibt es über Sidgwick jedoch nicht eine einzige aktuelle Monografie und wahrscheinlich nur einen einzigen Aufsatz, der sich in zentraler Weise mit seinem Werk beschäftigt.<sup>2</sup> Das Urteil im anglophonen Raum hingegen ist ungewöhnlich nachdrücklich und einhellig. Es ließe sich problemlos eine sehr lange Liste von Zitaten prominenter Philosophen zusammenstellen, die konstatieren, Sidgwick habe ohne jeden Zweifel die mit Abstand

- 1 Diese Arbeit entstand im Rahmen der Kollegforschergruppe (KFG) „Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ an der Universität Münster, wo insbesondere Thomas Gutmann, Michael Kühler, Michael Quante und Manon Westphal meine Arbeit an diesem Projekt mit Rat und Tat unterstützt haben. Mein besonderer Dank geht auch an Thomas Hurka und Wayne Sumner von der University of Toronto, ohne die dieser Aufsatz niemals entstanden wäre, sowie an meine Studierenden im Seminar „Der Konsequentialismus“ im Sommersemester 2010 an der Universität Bielefeld.
- 2 Fast alle der vorhandenen deutschsprachigen Monografien entstanden vor dem Ersten Weltkrieg: Robert McGill, *Der rationale Utilitarismus Sidgwick's*, 1899; A. G. Sinclair, *Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer*, 1908; Ernst Winter, *Henry Sidgwick's Moralphilosophie*, 1904; Paul Bernays, *Das Moralprinzip bei Sidgwick und Kant*, 1910. In den Zwanziger Jahren sind dann zumindest noch zwei weitere Dissertationen über ihn entstanden: Alfonse Schöny, *Sidgwick's Stellung zum Utilitarismus und Intuitionismus*, 1920 und Hans Anton Bernhard, *Die Grundlagen der Sidgwick'schen Ethik*, 1923. Den Zweiten Weltkrieg scheint das Interesse an seiner Person nicht überlebt zu haben. Die Ausnahme bildet Wilhelm Vossenkuhls Aufsatz „Sidgwick's Utilitarismus“, in: *Der klassische Utilitarismus*, hg. von U. Gähde, 1992, 111–144.

durchdachte Version des klassischen Utilitarismus vorgelegt.<sup>3</sup> Weil seine Interpretation später noch angesprochen werden wird, sei hier exemplarisch John Rawls erwähnt. Er vertritt im Bezug auf den Utilitarismus die Meinung, die *Methoden* seien „die am besten ausgearbeitete und vollständigste philosophische Formulierung dieser Theorie“.<sup>4</sup> In der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* lesen wir, Sidgwick's *Methoden der Ethik* seien „eines der verdienstermaßen bekanntesten Werke der utilitaristischen Moralphilosophie.“<sup>5</sup> Die wenigen deutschsprachigen Autoren, die sich überhaupt mit Sidgwick befasst haben, scheinen sich diesen Urteilen sofort unumwunden anzuschließen. So schreibt der Autor des vermutlich einzigen ausführlichen, deutschsprachigen Texts, der in den vergangenen 85 Jahren über eines der „bekanntesten Werke der utilitaristischen Moralphilosophie“ geschrieben wurde, Sidgwick's Ethik sei „der anspruchsvollste und detaillierteste Entwurf einer utilitaristischen Theorie“.<sup>6</sup> Im *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* lesen wir: „Sidgwick ist nach J. Bentham und J. S. Mill der dritte große Vertreter des klassischen Utilitarismus, und sein Werk *The Methods of Ethics* gilt als die gründlichste Darstellung dieser Theorie.“<sup>7</sup>

Angesichts der zusätzlichen Tatsachen, dass Sidgwick einige der gängigsten Vorurteile gegen den klassischen Utilitarismus widerlegt, sich darüber hinaus intensiv mit Kant auseinandersetzt<sup>8</sup> und mit Hegel vertraut ist, ist die derzeitige Situation im deutschsprachigen Raum nichts weniger als überraschend. Die mangelnde Aktualität der über 85 Jahre alten deutschsprachigen Monografien erscheint insbesondere schon deshalb problematisch, weil sie die sehr bekannte und strittige Rawls-Interpretation von Sidgwick's Theorie des Guten sowie die daran anschließenden Debatten noch nicht berücksichtigen konnten. Darüber hinaus hält Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* natürlich Überlegungen von Sidgwick – und nicht etwa den Utilitarismus von Bentham oder Mill – für die vielversprechendste Alternative zu seiner eigenen Position.<sup>9</sup>

Im Folgenden möchte ich daher einen Überblick über die Argumentation in Sidgwick's einflussreichstem Werk, den *Methoden der Ethik*, geben. Ausgehen werde ich dabei von den über seine Vorgänger deutlich hinaus gehenden Thesen zur Abgrenzung des Richtigen und des Sollens vom Konzept des Guten. Anschließend werde ich die zentralen Elemente seines Hedonismus darlegen und eine in der Literatur zentrale interpretatorische Streitfrage diskutieren. Diese Aspekte erscheinen innerhalb seines Werks als besonders zentral, denn Sidgwick präsentiert seinen Lesern die vielleicht früheste Form eines expliziten, aufgeklärten Präferenzhedonismus.

3 Besonders gerne zitiert wird in diesem Zusammenhang zum Beispiel C. D. Broad. Er hält die *Methoden* für „die beste Abhandlung über Moralphilosophie, die je geschrieben wurde.“ C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, 1985, 143. Der bislang vielleicht gründlichste Kommentator, J. B. Schneewind schreibt: „It is a systematic treatise on moral philosophy, examining in detail a far wider range of topics than any previous book on the subject, and setting new standards of precision in wording, clarity in exposition, and care in argument.“ J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, 1977, 1.

4 John Rawls, *Geschichte der politischen Philosophie*, 2008, 539.

5 “Henry Sidgwick's (1838–1900) *The Methods of Ethics* (1874) is one of the most well known works in utilitarian moral philosophy, and deservedly so.” Julia Driver, “The History of Utilitarianism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>>.

6 Wilhelm Vossenkuhl, „Sidgwick's Utilitarismus“, in: *Der klassische Utilitarismus*, hg. von U. Gähde, 1992, 143

7 Jörg Schroth: “Sidgwick, Henry” (1838–1900), in: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, 2008, 1173.

8 Zum Beispiel in seinem Werk *Lectures on the Philosophy of Kant*.

9 Für konkurrenzfähig hält Rawls Sidgwick's Erwägung eines durchschnittsmaximierenden Utilitarismus, den Sidgwick jedoch wieder verwirft. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 2006, über v. Vetter, 211ff; Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 415f.

Aber auch seine Begründung des Utilitarismus, die ich im Anschluss besprechen werde, beschreitet innovative Wege, von denen bei seinen Vorgängern noch nicht die Rede war. Bei dieser Begründung stößt Sidgwick auf einen scheinbar unüberwindlichen Gegensatz von egoistischem und moralischem Denken, seinen sogenannten Dualismus der praktischen Vernunft. Dieser Dualismus scheint paradigmatisch zu sein für das ökonomisch geprägte, moderne Denken seit der industriellen Revolution, demzufolge das Eigeninteresse der Individuen der Moral prinzipiell entgegensteht, sich unter den richtigen Rahmenbedingungen aber dennoch gemeinwohlförderlich auswirken kann und somit als eigenständiges normatives Prinzip der Moderne und als Grundlage des wirtschaftlichen Denkens rehabilitiert ist. Mit dieser Entwicklung konnten sich frühere kontinentale Vertreter der Moraltheorie wie Immanuel Kant naturgemäß noch nicht auseinander setzen.

Aufgrund der in Deutschland vergleichsweise unbekannteren Lektüre werde ich wichtige Passagen des 500-seitigen Werks häufig vollständig zitieren. Da der Sprachstil bereits etwas historisch anmutet, werde ich die Inhalte der Zitatstellen auch im Fließtext jeweils grob erläutern. Der Vollständigkeit wegen sei auch noch auf die einzige, 1909 erschienene, deutsche Übersetzung von Constantin Bauer hingewiesen.<sup>10</sup> Es mag darüber hinaus hilfreich sein, das von Sidgwick selbst sehr gut annotierte Inhaltsverzeichnis der *Methoden der Ethik* zur Hand zu haben. Wer bei der Lektüre des Primärtexts einen schnellen Überblick gewinnen will, kann meines Erachtens zunächst die Kapitel 1 und 3 in Buch I sowie die letzten beiden und das viertletzte Kapitel von Buch III lesen und sich dann von dort aus zu anderen Fragen weiter hangeln. Sehr bekannt sind auch das Kapitel III in Buch IV sowie das letzte Kapitel der gesamten Arbeit, in dem er seinen berühmten Dualismus der praktischen Vernunft skizziert.

## 1 Das Richtige und das Gute bei Sidgwick

Gemeinhin geht man bei Utilitaristen von folgendem Zusammenhang zwischen dem Konzept des Richtigen und dem Konzept des Guten aus: Was *das moralisch Richtige* ist, ergibt sich ihres Erachtens auf Grundlage der Frage, was in *außermoralischer Hinsicht gut* wäre. Das so verstandene Gute hat bei Ihnen Vorrang vor dem Richtigen, während andere Moraltheorien umgekehrt vorgehen und dem Richtigen Vorrang vor dem Guten einräumen. So oder so ähnlich lautet zumindest eine der gängigsten Standardthesen über den Utilitarismus.

Interessanterweise handelt es sich bei dieser Standardthese um eine Position, die der Autor „eines der bekanntesten Werke der utilitaristischen Moralphilosophie“ bereits auf Seite fünf dieses Werks skeptisch beleuchtet. So schreibt er bereits in der „Einleitung“ zu Buch I der *Methoden der Ethik*, das Richtige lasse sich offenbar nicht ohne weiteres mittels Rekurs auf ein anderes Konzept erläutern:

(...) ‘Why should I do what I see to be right?’ It is easy to reply that the question is futile, since it could only be answered by a reference to some other recognised principle of right conduct, and the question might just as well be asked as regards that again, and so on.<sup>11</sup>

Diesen speziellen Charakter des Richtigen führt Sidgwick dann gleich auf Seite 25 im Kapitel „Ethische Urteile“ in Buch I der *Methoden* weiter aus. Hier stellt er klar, das Richtige lasse sich

10 Henry Sidgwick, *Die Methoden der Ethik*, 1909, übers. v. C. Bauer.

11 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 5.

mitnichten durch das subjektiv und in einem außermoralischen Sinne von den Menschen *de facto* Gewünschte oder für angenehm Gehaltene definieren:

I hold that (...) the ordinary moral or prudential judgments (...) cannot legitimately be interpreted as judgments respecting the present or future existence of human feelings or any facts of the sensible world; the fundamental notion represented by the word „ought“ or „right“ (...is) essentially different from all notions representing facts of physical or psychical experience.<sup>12</sup>

Den zugrunde liegenden Naturalismus in den Moraltheorien von Bentham und teilweise auch noch Mill, aber auch solcher Vorläufer wie Hume, lehnt Sidgwick ab: Das Richtige ist nicht einfach das, was *de facto* subjektiv gute Erfahrungen produziert oder ähnliches. Er befürwortet stattdessen die konzeptuelle Unabhängigkeit normativer Urteile. Normative Urteile sind seines Erachtens nicht ohne weiteres auf rein deskriptive Urteile reduzierbar.

Das Konzept des Richtigen bezeichnet Sidgwick als einen „Imperativ der Vernunft“. Dieser Imperativ der Vernunft kann entweder unsere bedingungslose moralische Pflicht beinhalten oder aber das normativ Gebotene in Bezug auf ein äußeres Handlungsziel:

We have hitherto spoken of the quality of conduct discerned by our moral faculty as ‘rightness’ (...) We have regarded this term, and its equivalents in ordinary use, as implying the existence of a dictate or imperative of reason, which prescribes certain actions either unconditionally, or with reference to some ulterior end.<sup>13</sup>

Hier vertritt Sidgwick also eine Form von Kognitivismus oder Rationalismus in Bezug auf das Richtige: Er geht davon aus, das Richtige sei mittels *rationaler* Methoden zu ermitteln und nicht durch irgendwelche non-kognitiven, moralischen Gefühle, wie zum Beispiel Hume dachte. Bei der Unterscheidung zwischen Imperativen der Vernunft, die bestimmte Handlungen entweder bedingungslos oder in Bezug auf ein äußeres Handlungsziel verlangen, nimmt er natürlich die vertraute Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen von Immanuel Kant auf – wobei er im Gegensatz zu Kant allerdings der Auffassung ist, sowohl bei hypothetischen als auch bei kategorischen Imperativen handle es sich um genuin *moralische* Imperative.

So ist Sidgwick im Gegensatz zu Mill auch der Auffassung, es sei in einem weiteren Sinne eine *moralische* Pflicht und nicht nur aus Klugheitsgründen geboten, die eigenen Interessen zu verfolgen.<sup>14</sup> Dieser Punkt ist fundamental und wirkmächtig in Sidgwicks Werk. Im Grunde beschäftigt ihn der Charakter des Sollens, beziehungsweise der Normativität als solcher. Und natürlich sind sowohl moralische Imperative, die auch andere betreffen, als auch Imperative der Klugheit, die nur das eigene Leben betreffen, normativ geboten. Man kann also auch sich selbst gegenüber richtig oder falsch agieren. Einen *psychologischen* Egoismus lehnt er hingegen ab. In dieser Hinsicht unterscheidet er im Gegensatz zu seinen Vorgängern klar zwischen einem deskriptiven und einem normativen Verständnis des Strebens nach individuellem Glück.

Einige weitere Aufschlüsse über Sidgwicks Abgrenzung zwischen Richtig und Gut finden sich im Kapitel „Das Gute“ in Buch I. Dort gibt Sidgwick unter anderem zwei Unterschiede zu bedenken. Den ersten formuliert er folgendermaßen:

12 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 25.

13 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 105.

14 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, u. a. 25.

This, then, is the first difference to be noticed between the two forms of the intuitive judgment. In the recognition of conduct as 'right' is involved an authoritative prescription to do it: but when we have judged conduct to be good, it is not yet clear that we ought to prefer this kind of good to all other good things: some standard for estimating the relative values of different 'goods' has still to be sought.<sup>15</sup>

Wenn wir eine Handlung als richtig erkannt haben, dann haben wir automatisch eine „autoritative Vorschrift“ auch entsprechend zu handeln. Für Urteile darüber, dass eine bestimmte Handlung gut wäre oder etwas Gutes befördern würde, gilt das nicht. Wenn wir erkannt haben, dass eine bestimmte Handlung etwas Gutes befördern würde, haben wir damit noch keine „autoritative Vorschrift“ auch entsprechend zu handeln. Einer der Gründe dafür: Es könnte konkurrierende gute Dinge geben, die man in der konkreten Situation noch viel eher befördern sollte. Ob eine Sache nun das wichtigste Gut ist, das in einer konkreten Situation befördert werden sollte, bedarf zunächst noch genauerer Analysen, insbesondere eines Standards für den Vergleich unterschiedlicher Güter.

Ein Stück weiter gibt Sidgwick dann weiteren Aufschluss über seine These, eine Handlung, die Gutes befördert, sei noch nicht automatisch eine richtige Handlung, die wir dann auch tätigen sollten. Die Handlung könnte nämlich zusätzlich zu dem betreffenden Gut auch noch Schmerzhaftes und Schreckliches produzieren.<sup>16</sup> Sidgwick antizipiert also das Problem des Sadismus, das regelmäßig gegen utilitaristische Werttheorien ins Feld geführt wird. Diesem Argument zufolge können zum Beispiel sadistische Greuelthaten das hedonistische Wohlbefinden womöglich stärker erhöhen als die Qualen des Opfers es verringern. Jeder ernstzunehmende Utilitarist muss auf dieses Problem eine Antwort haben. Sidgwicks Antwort wäre: Die bloße Erkenntnis, dass die Greuelthat für den Täter etwas Gutes produzieren würde, bedeutet grundsätzlich nicht, dass diese Handlungen richtig wäre.

In diesem Zusammenhang gibt laut Sidgwick auch noch einen weiteren Grund, warum Handlungen, die Gutes produzieren, nicht automatisch richtig sind. Diesen zweiten Unterschied führt er gleich anhand eines Beispiels ein:

(...) the sources of such pleasures that we commonly judge to be good, it is the received opinion that some persons have more and others less 'good taste': and it is only the judgment of persons of good taste that we recognise as valid in respect of the real goodness of the things enjoyed. We think that of his own pleasure each individual is the final judge, and there is no appeal from his decision,—at least so far as he is comparing pleasures within his actual experience, but the affirmation of goodness in any object involves the assumption of a universally valid standard, which, as we believe, the judgment of persons to whom we attribute good taste approximately represents.<sup>17</sup>

Die These hier lautet: ein und dieselbe Sache kann unterschiedlichen Menschen eine unterschiedliche Menge an Wohlbefinden verschaffen. Wenn dies der Fall ist, muss man sich prinzipiell entscheiden, ob man diese individuell variable Menge an Wohlbefinden in die Kalkulation aufnimmt oder nicht vielmehr einen standardisierten Wert. Sidgwick entscheidet sich für einen standardisierten Wert: Wir sollen davon ausgehen, dass eine Handlung so viel Wohlbefinden produziert, wie eine „Person mit gutem Geschmack“ davon erfahren würde. Der

15 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 106.

16 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 108, 109.

17 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 108.

gute Geschmack als qualitatives Kriterium wird regelmäßig dafür sorgen, dass die tatsächlich produzierten Konsequenzen an subjektivem Wohlbefinden oder Übel nicht identisch sind mit denjenigen, die auch in die utilitaristische Kalkulation aufgenommen werden sollen. Weiteren Aufschluss in dieser Richtung wird die genauere Besprechung von Sidgwick's Präferenzhedonismus noch eröffnen.

Zunächst jedoch eine Zwischenbemerkung. Leser, die mit Mill vertrauter sind als mit Sidgwick, werden sich an dieser Stelle an Mills qualitativen Hedonismus erinnert fühlen. Diesem qualitativen Hedonismus zufolge sind die „höheren Befriedigungen“ den „niedrigeren“<sup>18</sup> immer überlegen. Was genau eine höhere und was eine niedrigere Befriedigung ist, legen einfach „Experten“ fest. Experten in dieser Sache sind nach Mill schlicht und ergreifend Personen, die genügend Erfahrung haben und schon beide Arten von Befriedigungen erlebt haben. Sidgwick unterscheidet an dieser Stelle allerdings gerade *nicht* in höhere und niedrigere Befriedigungen. Für Sidgwick gilt *immer* ein standardisiertes, qualitatives Prinzip: Wir beachten grundsätzlich nur diejenige Menge an Wohlbefinden, die eine „Person mit gutem Geschmack“ von einer Sache erfahren würde. Es gibt keine Klassen von Befriedigungen wie bei Mill. Er möchte in allen Fällen diejenige Menge an Befriedigung erfassen, die eine „Person mit gutem Geschmack“ von einer Sache haben würde.

So entkommt Sidgwick dem Vorwurf des Sensualismus, den man gegen Bentham und zum Teil auch immer noch gegen Mill ins Feld führen kann. Zugleich ist es ihm dadurch aber auch nicht mehr möglich, das Wohlergehen der nicht-menschlichen Tiere wirklich zu gewichten, wie man es gemeinhin für utilitaristische Tradition hält und wie es bei Mill zumindest noch möglich ist. Mill kann durchaus noch argumentieren für die Tiere seien eben die niedrigeren Befriedigungen das erreichbare Gute. Doch Sidgwick müsste vermutlich eingestehen, dass Tiere wohl kaum jemals das empfinden können, was „Personen mit gutem Geschmack“ für Gut erachten. Der Sensualismus als konkurrierende und primitivere hedonistische Theorie wird bei Sidgwick also – noch stärker als bei Mill – nahezu komplett entwertet:

(...) we can distinguish the intellectual apprehension of goodness (...) from the pleasurable emotion which commonly accompanies it; and may suppose the latter element of consciousness diminished almost indefinitely.<sup>19</sup>

Die Bedeutung „angenehmer Gefühle“ soll im Gegensatz zur „intellektuellen Auffassung des Guten“ laut Sidgwick also „fast unbegrenzt herabgemindert“ werden.

Diese Feststellung führt schließlich zu einem dritten und zum vielleicht wichtigsten Unterschied zwischen dem Richtigen und dem Guten bei Sidgwick. Diesen dritten Unterschied finden wir er gegen Ende des Kapitels über das Gute:

It differs further (...) in so far as good or excellent actions are not implied to be in our power in the same strict sense as 'right' actions— (...) in fact there are many excellences of behaviour which we cannot attain by any effort of will, at least directly and at the moment: hence we often feel that the recognition of goodness in the conduct of others does not carry with it a clear precept to do likewise, but rather (...) the vague desire [... t]hat stirs an imitative will. (...) In so far as this is the case Goodness of Conduct becomes an ulterior end, the attainment of which lies outside and beyond the range of immediate volition.<sup>20</sup>

18 John Stuart Mill, *Der Utilitarismus*, übers. v. D. Birnbacher, 18.

19 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 109.

20 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 113.

In dieser Passage trifft Sidgwick eine Abgrenzung zwischen guten Handlungen und richtigen Handlungen. Ein Verhalten, das man zwar für gut erachtet, das aber nicht in der eigenen Macht steht, würde zwar gut sein, aber nicht richtig. Denn ein richtiges Verhalten ist immer ein solches, das man auch willentlich herbeiführen kann. Wenn keine solche Aussicht auf Erfolg besteht, bleibt nur das (moralisch durchaus gebotene) Wünschen, die Umstände mögen anders sein. Eine richtige Handlung, die über dieses Wünschen hinaus geht, ist in diesem Fall jedoch nicht in Sicht.

Der Hauptunterschied zwischen deontischen und wertbasierten Ethiken liegt nach Sidgwick's Erachten also bei der willentlichen Möglichkeit der Herbeiführung des normativ Gesollten.<sup>21</sup> Während diese Auffassung auf den ersten Blick ungewöhnlich wirken mag, so steht sie doch mit der üblichen Abgrenzung insbesondere insofern in Einklang, als dass die guten oder schlechten Konsequenzen einer Handlung niemals im gleichen Maße in der Macht des Handelnden liegen wie die Handlung selbst, auf die es den Deontologen ja im ankommt. Laut Sidgwick gilt: Ein *richtiges* Verhalten muss willentlich herbeiführbar sein. Für *gutes* Verhalten gilt diese Einschränkung nicht. Sollte das Gute einmal nicht herbeiführbar sein, so endet dessen normative Kraft keineswegs. Das gute Verhalten steht in einem solchen Fall weiterhin als erwünschtes Ideal im Raum. Diese Auffassung wird in der Literatur immer wieder als angemessene Handlungsanalyse des Guten bezeichnet. Das Gute, beziehungsweise ein gutes Verhalten, ist demnach das, was man sich unter allen Umständen wünschen sollte.

Einen Haupteinwand gegen die angemessene Handlungsanalyse des Guten stellt ein Gedankenexperiment dar.<sup>22</sup> Man nehme an, ein übler Dämon bedrohe eine Person mit üblen Konsequenzen, wenn diese sich nicht intensiv eine Schüssel Matsch wünsche. Obwohl der Matsch dann vermutlich das ist, was wir uns wünschen sollten, scheint er eigentlich nichts damit zu tun zu haben, was gut ist. Ist eine Schüssel Matsch etwa gut für uns? Wohl kaum. Daher scheint die angemessene Handlungsanalyse in diesem Fall schlicht ein unplausibles Resultat im Bezug auf das Gute zu generieren. Ich werde diesen Einwand an dieser Stelle nicht zu Ende besprechen. Eventuell könnte Sidgwick einwenden, das *de facto* getätigte Wünschen des Matsches zur Vermeidung von Negativkonsequenzen sei in diesem Fall schlicht die richtige Handlung und habe nichts damit zu tun, dass man sich *zusätzlich* auch noch das wahre Gute wünschen sollte. Das Gute ist schließlich genau das, wonach man auch dann noch streben sollte, wenn es derzeit nicht erreichbar ist.

Weitere Aufschlüsse über Sidgwick's Auffassung des Guten liefern, wie bereits mehrfach angedeutet, seine Ausführungen zum Konzept des Präferenzhedonismus. Dabei lehnt Sidgwick zunächst eine *reine* Präferenztheorie des Guten ab. Eine solche schreibt er Hobbes zu. Laut Hobbes gilt: "[W]hatsoever is the object of any man's Desire, that it is which he for his part calleth Good, and the object of his aversion, Evil."<sup>23</sup> Eine solche Theorie hält Sidgwick für unplausibel, weil die Menschen sich schlicht und ergreifend regelmäßig Dinge wünschen, von denen Sie wissen, dass sie im Ganzen betrachtet schlecht für sie sind. Als Beispiele nennt Sidgwick die Freude am Champagnertrinken, wenn man zugleich weiß, dass einem das Getränk nicht bekommt, sowie den Wunsch nach Rache, obgleich man weiß, dass Versöhnung viel eher im eigenen Interesse läge.<sup>24</sup>

21 Hastings Rashdall vertritt die gleiche Ansicht in *The Theory of Good and Evil*, 1907, vol. 1, 135.

22 Siehe insbesondere Wlodek Rabinowicz und Toni Rønnow-Rasmussen, "The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value", *Ethics*, 114 (2004), 391–423.

23 Thomas Hobbes, *Leviathan*, zitiert nach Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 109.

24 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 109, 110.

Sidgwick nennt auch noch einen weiteren Grund, warum ein einfacher Präferenzhedonismus, der nur auf aktuelle Präferenzen abzielt, nicht plausibel sei. Kluge Menschen neigen seines Erachtens dazu, unerfüllbare Wünsche zu unterdrücken. Sie sehen zum Beispiel ein, dass es mit hoher Wahrscheinlichkeit sinnlos ist, sich gutes Wetter, perfekte Gesundheit oder Ruhm und Wohlstand zu wünschen. Obwohl kluge Menschen sich diese Dinge also nicht tatsächlich wünschen, sondern diese Wünsche unterdrücken, würde das Eintreten dieser Ereignisse selbstverständlich ihr subjektives Wohlbefinden fördern. Auch in diesem Fall hat das *aktuelle* Wünschen also wenig damit zu tun, was tatsächlich zu Wohlbefinden führt.<sup>25</sup>

Aus diesen beiden Gründen zieht Sidgwick die vorläufige Schlussfolgerung, der reine Präferenzhedonismus, der nur auf aktuelle Präferenzen abzielt, sei völlig unplausibel. Man könne höchstens einen modifizierten Präferenzhedonismus vertreten, in dem diejenigen Wünsche relevant sind, die man unter bestimmten idealen oder hypothetischen Bedingungen haben würde:

It would seem then, that if we interpret the notion ‘good’ in relation to ‘desire,’ we must identify it not with the actually *desired*, but rather with the *desirable*:--meaning by ‘desirable’ not necessarily ‘what *ought* to be desired’ but what would be desired, with strength proportioned to the degree of desirability, if it were judged attainable by voluntary action, supposing the desirer to possess a perfect forecast, emotional as well as intellectual, of the state of attainment or fruition.<sup>26</sup>

Es sind Passagen wie diese, die John Rawls dazu veranlasst haben, Sidgwick in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* einen Präferenzhedonismus mit der Bedingung der vollen Informiertheit der Wünschenden zuzuschreiben.<sup>27</sup> Das ist verständlich, denn die Passage behauptet ja in der Tat, es seien diejenigen Wünsche relevant, die man hätte, wenn man eine genaue Vorhersage über das eigene emotionale und intellektuelle Befinden im erwünschten Zustand hätte.

Die Rawls’sche Einschätzung, Sidgwick vertrete einen Präferenzhedonismus mit der Zusatzbedingung der vollen Informiertheit, erfährt weitere Rückendeckung durch Passagen wie die folgende:

(...) it would have to be said that a man’s future good on the whole is what he would now desire and seek on the whole if all the consequences of all the different lines of conduct open to him were accurately foreseen and adequately realised in imagination at the present point of time.<sup>28</sup>

Auch in dieser gerne zitierten Passage wird noch einmal betont, es sei sinnvoll, nur diejenigen Wünsche in Betracht zu ziehen, die jemand haben würde, wenn er oder sie die Konsequenzen aller möglichen Handlungsalternativen akkurat vorhersieht.

25 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 110.

26 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 110, 111.

27 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 2006, Teil 64: Deliberative Rationalität, 2. Absatz: “[Sidgwick] characterizes a person’s future good on the whole as what he would now desire and seek if the consequences of all the various courses of conduct open to him were, at the present point of time, accurately foreseen by him and adequately realized in imagination. An individual’s good is the hypothetical composition of impulsive forces that results from deliberative reflection meeting certain conditions”. Diesem Urteil sind weitere Autoren gefolgt, z. B. David Sobel, “Full-Information Accounts of Well-Being”, *Ethics* 104 (1994), 784–810 und Connie Rosati, “Persons, Perspectives, and Full-Information Accounts of the Good”, *Ethics* 105 (1995), 296–325.

28 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 111, 112.

Doch gerade bei dieser Passage ist es wichtig, auch den Kontext zu beachten. Denn möglicherweise will Sidgwick hier gar nicht seine eigene Position schildern, sondern lediglich seine Position zu einer Aussage seines Vorgängers Mill. Mill ist bekanntlich der Meinung, es sei besser ein unglücklicher Sokrates zu sein als ein zufriedenes Schwein.<sup>29</sup> Genau vor der eben zitierten Passage von Sidgwick befindet sich eine explizite Referenz auf das berühmte „zufriedene Schwein“ von Mill. So liegt die Möglichkeit nicht fern, dass Sidgwick hier lediglich darstellen will, wie er dem Problem zu entgehen gedenkt, dass eine zu simple Charakterisierung des Hedonismus zu einer Überbewertung niederer Freuden führen könnte. Statt hier Mills Idee aufzugreifen, es gebe qualitativ hochwertige Freuden, die die niederen Freuden in jedem Fall überwiegen, schlägt Sidgwick etwas anderes vor: Wir beachten eben nur diejenigen Freuden, die Wünschen entsprechen, die die Menschen haben würden, wenn sie über die Konsequenzen aller Handlungsalternativen voll informiert wären. Dieser Zug erspart Sidgwick einmal mehr die Einführung von hedonistischen Qualitätsunterschieden.

Die Kritiker der Rawls'schen Lesart von Sidgwicks Hedonismus<sup>30</sup> berufen sich auf andere Passagen von Sidgwick auf den gleichen Seiten. Zum Beispiel:

(...) *it is not even sufficient to say that my Good on the whole is what I should actually desire and seek if all the consequences of seeking it could be foreknown and adequately realised by me in imagination at the time of making my choice.*<sup>31</sup> (Hervorhebung hinzugefügt)

Dies scheint tatsächlich eine recht explizite Zurückweisung der Rawls'schen Lesart zu sein, die verschiedenste Kommentatoren stark hervorheben. Die Stelle besagt, es sei noch „nicht einmal ausreichend“, nur die Einschränkung auf vollinformierte Wünsche vorzunehmen.

Rob Shaver ist der Meinung diese Zurückweisung der vollinformierten Präferenztheorie leite sich aus einer Sorge um die Möglichkeit der Willensschwäche ab.<sup>32</sup> Denn selbst unter vollinformierten Umständen kann es noch der Fall sein, dass eine Person sich aus Willensschwäche wünscht, was *de facto* schlechter für sie wäre. Shaver beruft sich bei seiner Lesart auf die folgende anschließende Passage:

(...) *it seems to me, however, more in accordance with common sense to recognize—as Butler does—that the calm desire for my ‘good on the whole’ is authoritative; and therefore carries with it implicitly a rational dictate to aim at this end, if in any case a conflicting desire urges the will in an opposite direction.*<sup>33</sup>

Tatsächlich dürfte es ein Problem für die vollinformierte Präferenztheorie sein, dass die Menschen selbst unter vollinformierten Umständen regelmäßig die Opfer von Willensschwäche werden. Der Ausweg, den Sidgwick hier anzudeuten scheint, ist der folgende: Es handelt sich beim Guten nicht um das, was man sich unter vollinformierten Umständen wünschen *würde*,

29 John Stuart Mill, *Der Utilitarismus*, 1976, übers. von D. Birnbacher, 18.

30 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 1984; Roger Crisp, “Sidgwick and Self-Interest”, *Utilitas* 2 (1990), 267–280; Rob Shaver, “Sidgwick’s False Friends”, *Ethics* 107 (1997), 314–320; J. B. Schneewind, *Sidgwick’s Ethics and Victorian Moral Philosophy*, 1977, wobei Schneewind sich letztendlich ebenfalls für die Rawls’sche Lesart entscheidet.

31 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 111.

32 Rob Shaver, “Sidgwick’s False Friends”, *Ethics* 107 (1997), 315, 316.

33 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 112.

sondern um das, was man sich unter vollinformierten Umständen wünschen *sollte*, selbst wenn ein konfligierender Wunsch den Willen in eine entgegengesetzte Richtung treibt. Im selben Atemzug erklärt Sidgwick daher wohl auch: “The notion of ‘Good’ thus attained has an *ideal element*”<sup>34</sup> (Hervorhebung hinzugefügt), das hiermit erreichte Konzept des Guten hat ein ideales Element.

Es geht Sidgwick in den zuletzt zitierten Passagen also offensichtlich weder um das *aktuelle* Wünschen und Fühlen der Menschen, noch um das, was sie sich unter bestimmten Umständen wünschen *würden*, sondern um das, was sie sich wünschen *sollten*. Dieser Aspekt des Sidgwick’schen Hedonismus erklärt vermutlich auch die große Bereitschaft, mit der Sidgwick die Schwierigkeiten eines “empirischen Hedonismus”<sup>35</sup> diskutiert, wie Vossenkuhl in seinem Aufsatz ausführlich beobachtet.<sup>36</sup>

Obwohl nicht-naturalistische Interpretationen wie die von Shaver in der Literatur mittlerweile dominieren, tauchen auch innerhalb dieser Lesart Fragen auf, die beantwortet werden müssen. Man mag sich zum Beispiel fragen, ob die nicht-naturalistische oder „ideale“ Interpretation womöglich zu einer Tautologie wird. Hurka, der ebenfalls der Meinung ist, Sidgwick verwerfe die vollinformierte Präferenztheorie ganz entschieden zugunsten der anschließend geschilderten „idealeren“ Lesart, schildert das Problem folgendermaßen:

If the claim that we “ought” to have a desire is only the claim that the desire is “an ideal,” how does it differ from the claim that the desire is good? When „ought“ is stripped of its connection with choice, its distinctive meaning seems to slip away.<sup>37</sup>

Was bedeutet das nun? Im Rahmen früherer Kapitel besteht für Sidgwick der irreduzible Charakter des Sollens und des Richtigen gerade in einer klaren Handlungsempfehlung, die dem Prinzip „Sollen impliziert Können“ folgt – ein Sollen impliziert also, dass der Betreffende diesem Imperativ auch Folge leisten *kann*. Wenn nun aber im Rahmen seiner Diskussion über das Gute (und kurz nach einer Diskussion des Problems der Willensschwäche) die Behauptung aufgestellt wird, man *solle* lediglich *idealerweise* einen bestimmten Wunsch hegen, dann entsteht ein Problem. Die klare Anleitungsfunktion im Rahmen des Sollen-impliziert-Können-Prinzips scheint dann verloren zu gehen. Lediglich „idealerweise“ wäre es dann geboten, sich das Gute zu wünschen. Es wäre also gewissermaßen gut, wenn man es schaffen würde, sich das Gute entgegen jeglicher Willensschwäche auch zu wünschen. Ist das nicht tautologisch? Laut Hurka kann man dem Problem nur entkommen, wenn man das „ideale Element“ hier so interpretiert, dass es gerade wieder nichts anderes als das irreduzible Sollensmoment darstellt. Demnach wäre es dann schlicht und ergreifend *moralisch geboten*, gerade *nicht* das Opfer von Willensschwäche zu werden und sich stattdessen unumwunden das Gute zu wünschen.

Doch man kann auch auf anderen Lesarten beharren. So zum Beispiel Wayne Sumner, der der Meinung ist, Sidgwick bilde die Endphase des klassischen Utilitarismus, während Hurka ihn eher für den Beginn einer weiteren Entwicklungsphase der britischen Moralphilosophie hält, einer Phase des unableitbaren Pflichtbegriffs<sup>38</sup>, die seines Erachtens von Sidgwick über Hastings Rashdall, J. M. E. McTaggart, G. E. Moore, H. A. Prichard, E. F. Carrit, W. D. Ross,

34 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 112.

35 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, Buch II, Kapitel 2 und 3.

36 Wilhelm Vossenkuhl, „Sidgwicks Utilitarismus“, in: *Der klassische Utilitarismus*, 1992, hg. von U. Gähde, 121.

37 Thomas Hurka, „Moore in the Middle“, *Ethics* 113 (2003), 604.

38 Thomas Hurka (Hg.), *Underivative Duty, British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, 2011, 11f.

C. D. Broad bis hin zu A. C. Ewing reicht<sup>39</sup>. Sumner zufolge sind sich Mill und Sidgwick – im Gegensatz zu Bentham –schlicht darüber im Klaren, dass das Wohlempfinden („pleasure“) als Vergleichsmaßstab eine komplexe Angelegenheit sei. Die phänomenologische Ähnlichkeit, die wir verschiedenen Erfahrungen von Wohlempfinden zuweisen, sei nicht einfach eine interne Eigenschaft dieser Empfindungen, ihr „Gefühlston“, wie Sumner schreibt, sondern eine Eigenschaft der Empfindenden: nämlich der Umstand, dass diese die Empfindungen ihren Maßstäben entsprechend mögen, wertschätzen oder befriedigend finden<sup>40</sup>.

Einige weitere Aufschlüsse über Sidgwicks Hedonismus erhalten wir im Kapitel über „Das ultimativ Gute“, dem letzten Kapitel in Buch III. Dort definiert Sidgwick das Gute mehrfach als „wünschbares Bewusstsein“<sup>41</sup>. Insbesondere äußert er sich dort dazu, in welchem Verhältnis dieses wünschbare Bewusstsein zu eher objektiven Gütern wie Wissen, Schönheit und Freiheit steht. Ein allzu subjektiv gehaltener Präferenzhedonismus könnte diese Güter natürlich nicht als letzte Güter anerkennen, weil insbesondere Wissen und Freiheit nicht immer mit subjektivem Wohlbefinden einher zu gehen scheinen. So müssen Wissenschaftler, Künstler und Freiheitskämpfer scheinbar immer wieder unangenehme Entbehungen auf sich nehmen. Zu solchen Situationen äußert sich Sidgwick wie folgt:

(...) what in such cases we really prefer is not the present consciousness itself, but either effects on future consciousness more or less distinctly foreseen, or else *something in the objective relations of the conscious being*, not strictly included in his present consciousness.

The second of these alternatives may perhaps be made clearer by some illustrations. A man may prefer the mental state of apprehending truth to the state of half-reliance on generally accredited fictions, while recognising that the former state may be more painful than the latter, and independently of any effect which he expects either state to have upon his subsequent consciousness. Here, on my view, the real object of preference is not the consciousness of knowing truth, considered merely as consciousness, (...) but the relation between the mind and something else, which, as the very notion of ‘truth’ implies, is whatever it is independently of our cognition of it, and which I therefore call objective.

(...)

(...) we may take ‘conscious life’ in a wide sense, so as to include the objective relations of the conscious being implied in our notions of Virtue, Truth, Beauty, Freedom; and that from this point of view we may regard cognition of Truth, contemplation of Beauty, Free or Virtuous action, as in some measure preferable alternatives to Pleasure or Happiness—even though we admit that Happiness must be included as a part of Ultimate Good.<sup>42</sup> (Hervorhebung hinzugefügt)

39 Zu deren moralphilosophischen Hauptwerken zählen dabei u. a.: Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 1907; John McTaggart, „The Individualism of Value“, *Philosophical Studies*, 1934, Hg. von S. V. Keeling, zuvor erschienen in *The International Journal of Ethics*, 1908 (neben den metaethisch relevanten Teilen seiner Bücher); G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1993; H. A. Prichard, *Moral Writings*, 2002; E. F. Carritt, *Ethical and Political Thinking*, 1947; W. D. Ross, *The Right and the Good*, 2002; C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, 1971; A. C. Ewing, *The Definition of Good*, 1947.

40 Wayne Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, 1996, 90.

41 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 396, 398.

42 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 399, 400.

Diese erstaunliche Passage demonstriert also noch einmal, dass Sidgwick's Präferenzhedonismus nahe daran ist, objektive, vom Wünschenden unabhängige Züge anzunehmen. Auch von der „idealen“ Werttheorie G. E. Moores, der einen Konsequentialismus mit mehreren objektiven Werten vertritt, scheint er an dieser Stelle nicht mehr weit entfernt zu sein.<sup>43</sup> Dennoch vertritt er die Meinung, diese eher objektiven Güter ließen sich noch immer in seinen Hedonismus integrieren. Was im Kern zählt, sei nicht das Wissen als *objektives* Gut, sondern seine „objektive Verbindung“ mit einem *subjektiven* Bewusstsein.<sup>44</sup>

Natürlich fügt Sidgwick seinen Argumenten zugunsten des Hedonismus als ultimativem Gut auch Argumente *gegen* mögliche Alternativen hinzu. Am Ende des Kapitels „Der philosophische Intuitionismus“ diskutiert er zum Beispiel sein wohl wichtigstes Argument gegen den Hedonismus von Mill. Am Ende des Kapitels über „Das ultimativ Gute“ findet sich außerdem seine Zurückweisung eines pluralistischen, tugendethischen Perfektionismus.

In seinem sehr einschlägigen Argument gegen Mills Hedonismus unterstellt Sidgwick diesem einen naturalistischen Fehlschluss. Dieses Argument hat eine einzigartige Rezeptiongeschichte erfahren. Es wurde von Moore ausgearbeitet und in modifizierter Form dann von Ross gegen Moore selbst ins Feld geführt. Ich werde im Folgenden sehr kurz auf diese Auswirkungen eingehen. Zunächst aber zum Argument selbst.

Schon früh in seinem Werk Utilitarismus konstatiert Mill:

Pleasure and freedom from pain, are the only things desirable as ends.<sup>45</sup>

Einen seiner zentralen Gründe zugunsten des Hedonismus sowie des universalhedonistischen Utilitarismus charakterisiert er später folgendermaßen:

The sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it. (...) No reason can be given why the general happiness is desirable, except that each person, so far as he believes it to be attainable, desires his own happiness. This, however, being a fact, we have not only all the proof which the case admits of, but all which it is possible to require, that happiness is a good: that each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of persons.<sup>46</sup>

Nach einer knappen Zurückweisung von Alternativen „folgert“ er dann:

It results from the proceeding considerations, that there is in reality nothing desired except happiness.<sup>47</sup>

43 G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1993.

44 An diesem Umstand stößt sich später Moore, der im Rahmen seiner Methode des Isolationstests fordert, man möge die unterschiedlichen zur Debatte stehenden Formen des Guten zwecks klarer Analyse genau voneinander trennen. Sidgwick trennt Bewusstsein und „pleasure“ hier nicht gründlich genug, wie er findet. Daher können wir diese Überlegung seines Erachtens auch nicht als Beweis dafür anerkennen, dass „pleasure“ das einzige, ultimative Gut ist, sondern höchstens dafür, dass das *Bewusstsein von „pleasure“* das einzige, ultimative Gut ist: „It seems, then, clear that Hedonism is in error, so far as it maintains that pleasure alone, and not the consciousness of pleasure, is the sole good.“ G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1993, Abschnitte 52, 53, 55.

45 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 10.

46 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 52, 53, zitiert nach Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 387, 389.

47 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 58.

In der ersten zitierten Passage behauptet Mill, der einzig mögliche, indirekte Beweis dafür, dass etwas gut und wünschenswert sei, bestehe darin, dass die Menschen es sich *tatsächlich* wünschen. Wir haben bereits gesehen, dass Sidgwick sich dieser Einschätzung gerade nicht anschließt. Er ist der Meinung eine Sache sei lediglich dann gut, wenn eine Person guten Geschmacks sie sich unter vollinformierten Umständen und entgegen einer möglichen Willensschwäche wünschen *sollte*. Mill begeht stattdessen einen naturalistischen Fehlschluss, kritisiert Sidgwick. Er schließt von dem Umstand, dass die Menschen sich *tatsächlich* etwas wünschen, darauf, dass sie sich diese Sache auch wünschen *sollten*. Sidgwick selbst kann man einen solchen Schluss nicht unterstellen. Er gibt unumwunden zu, dass wir ein „ideales Element“ benötigen, um zur richtigen Form des Hedonismus und zu einer Aussage darüber, was die Menschen wollen *sollten*, zu gelangen.

Moore ist hierbei ähnlicher Auffassung wie Sidgwick. Er unterstellt Mill ebenfalls einen naturalistischen Fehlschluss, gibt jedoch auch zu, dass sein Lehrer Sidgwick, dem er in Bezug auf den Hedonismus ja keinesfalls folgen will, diesen Fehlschluss nicht begeht. Eine Neuauflage erfährt das Argument dann von Ross. Während Moore der Auffassung ist, Mill begehe einen naturalistischen Fehlschluss, weil er das *Wünschenswerte* einfach aus dem *Gewünschten* ableitet, argumentiert Ross nun, Moore begehe einen ähnlichen Fehlschluss in Bezug auf das Konzept des Richtigen. Moore argumentiert nämlich, das Richtige bestünde einfach darin, das Gute (seines Erachtens aus einer ganzen Gruppe an irreduziblen, objektiven Gütern bestehend) zu maximieren. Ross kritisierte nun, Moore würde einfach aus dem, was das Gute *ist*, folgern, was wir befördern *sollten* und was somit *das Richtige* ist. Ross selbst war als Deontologe natürlich dafür, das Richtige als eine nicht auf das Gute reduzierbare Größe anzuerkennen. An dieser Stelle ist es vielleicht noch sinnvoll anzumerken, dass der Konsequentialismus von Sidgwick dem Argument von Ross nicht zum Opfer zu fallen scheint. Wie eingangs erläutert, argumentiert Sidgwick ausführlich, das Richtige sei eine irreduzible Größe. Wie jetzt weiter klargestellt wurde, ist er darüberhinaus der Ansicht, das Richtige lasse sich nicht ohne Hinzufügung eines „idealen Elements“ aus dem Guten ableiten. Er schließt also ganz im Sinne von Ross gerade nicht ohne Hinzufügung eines normativen Elements vom Guten auf das Richtige.

Sidgwick grenzt sich in seinem Argument explizit von dem seines Erachtens allzu naturalistischen Hedonismus bei Mill ab. Er grenzt sich allerdings auch explizit von einer allzu „idealen“ Interpretation seines Hedonismus ab. Seine Zurückweisung des Perfektionismus findet sich im Kapitel „Der philosophische Intuitionismus“. Die Zurückweisung basiert auf einem angeblichen Problem pluralistischer, objektiver Werttheorien: Wenn wir mehrere objektive Güter, zum Beispiel Wissen, Schönheit und Freiheit oder mehrere Tugenden und Untugenden zulassen, so fehlt uns seines Erachtens ein übergeordnetes Prinzip, das uns sagt, was wir tun sollen, wenn diese Güter miteinander in Konflikt geraten. Insbesondere scheint er zu glauben, man könne ohne übergeordnetes Prinzip nicht so einfach sagen, ab wann eine bestimmte Tugend, zum Beispiel Versöhnungsbereitschaft, in die korrespondierende Untugend, zum Beispiel Schwäche, „umkippt“:

For example, Common Sense may seem to regard Liberality, Frugality, Courage, Placability, as intrinsically desirable; but when we consider their relation respectively to Profusion, Meanness, Foolhardiness, Weakness, we find that Common Sense draws the line in each case not by immediate intuition, but by reference either to some definite maxim of duty, or to the general notion of ‘Good’ or Wellbeing (...)<sup>48</sup>

48 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 392.

Er insistiert also abermals, man brauche einen Vergleichsstandard für Konfliktfälle. Diesen Vergleichsstandard können wir seines Erachtens nur haben, wenn wir uns auf eine singuläre Werttheorie einigen.<sup>49</sup>

Der Grund, warum dieser Schluss von manchen Autoren für schwach gehalten wird<sup>50</sup>, besteht darin, dass Sidgwick an anderer Stelle eine Formel vorschlägt, die uns sagt, wann genau ein moralisches Prinzip „selbst-evident wahr“ ist. Warum nicht auch mehrere perfektionistische Prinzipien diesen Test bestehen können sollen, den ich gleich noch ausführlich besprechen werde, bleibt für manche Kommentatoren unklar und wird mitunter einem etwas zu stark ausgeprägten Bedürfnis Sidgwicks nach einer monistischen Theorie unterstellt.

## 2 Sidgwicks Beweis des Utilitarismus

Sidgwicks Formel für die selbst-evidente Wahrheit eines Prinzips ist wichtig genug, um hier kurz besprochen zu werden. Es handelt sich dabei um ein rationales Prozedere, mittels dessen er zu beweisen versucht, dass der Utilitarismus „selbst-evident wahr“ ist. Dargestellt wird der Test in Buch III, im Kapitel „Kritik der Common Sense-Moralität“. Er beruft sich auf diesen Test dann bei seinem „Beweis des Utilitarismus“ in Buch IV. In Buch III, im Kapitel „Der philosophische Intuitionismus“, argumentiert er ausführlich, der Test erweise den Utilitarismus als offensichtlich wahres übergeordnetes Prinzip für Abwägungsfälle, in denen verschiedene moralische Pflichten miteinander in Konflikt geraten.

Seine Motivation für das Erstellen der Formel ist also die Suche nach einem übergeordneten Prinzip für Abwägungsfälle. Er formuliert seine diesbezügliche Motivation folgendermaßen:

It seemed undeniable that men judge some acts to be right and wrong in themselves, without consideration of their tendency to produce happiness to the agent or to others: and indeed without taking their consequences into account at all, except in so far as these are included in the common notion of the act. We saw, however, that in so far as these judgments are passed in particular cases, they seem to involve (at least for the more reflective of mankind) a reference of the case to some general rule of duty: and that in the frequent case of doubt or conflict of judgments as to the rightness of any action, appeal is commonly made to such rules or maxims, as the ultimately valid principles of moral cognition.<sup>51</sup>

Seine Überlegungen sollen gängige Vorstellungen davon, was richtig und verpflichtend ist, also niemals einfach außer Kraft setzten, sondern sie basieren buchstäblich auf ihnen. Nur, wenn die gängigen Vorstellungen miteinander in Konflikt geraten und wir mit vor-theoretischer Intuition keine Lösung mehr sehen, müssen wir überhaupt nach einem höheren Prinzip suchen. Ähnlich wie bei Hares Kritischem Utilitarismus<sup>52</sup> kommt das höhere Prinzip also immer nur dann ins Spiel, wenn unsere gängigen Auffassungen von unserer moralischen Pflicht an ihr Ende gekommen sind und genügend Zeit zum Nachdenken vorhanden ist.

49 Moores Reaktion auf diese Gedankenführung findet sich unter anderem in *Principia Ethica*, 1993, Abschnitte 56, 57.

50 Roger Crisp, „Pleasure and Hedonism in Sidgwick“, in: *Underivative Duty*, 2011, hg. von T. Hurka, 27, 30f.

51 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 337, 338.

52 R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, 1981.

Wie sieht dieser Test nun aus? Der Test umfasst vier Schritte, mittels derer wir unsere Prinzipien auf offenbar selbst-evidente Wahrheit (oder Falschheit)<sup>53</sup> prüfen können:

There seem to be four conditions, the complete fulfillment of which would establish a significant proposition, apparently self-evident, in the highest degree of certainty attainable: (...) <sup>54</sup>

I. The terms of the proposition must be clear and precise. (...) <sup>55</sup>

II. The self-evidence of the proposition must be ascertained by careful reflection. (...) <sup>56</sup>

III. The propositions accepted as self-evident must be mutually consistent. (...) <sup>57</sup>

IV. Since it is implied in the very notion of Truth that it is essentially the same for all minds, the denial by another of a proposition that I have affirmed has a tendency to impair my confidence in its validity. <sup>58</sup>

Der erste Schritt im Test, die Forderung nach Klarheit und Präzision der zu überprüfenden Aussage, wird manchmal einfach als das Kartesische Kriterium bezeichnet, da es in seiner Formulierung an entsprechende Forderungen von Descartes erinnert. Der zweite Schritt, die Forderung nach umsichtigem und sorgfältigem Nachdenken, hält Sidgwick in der Ethik für besonders relevant, weil starke Gefühle bei den oft emotional besetzten Fragen der Ethik regelmäßig den Eindruck klarer Eingebungen erwecken und nur sorgfältiges Nachdenken diese Illusionen korrigieren kann. Den dritten Schritt, das Konsistenzkriterium, hält Sidgwick für wichtig, weil ein Konflikt zwischen der untersuchten Proposition und einer anderen klaren und sorgfältig durchdachten Proposition grundsätzlich ein Zeichen dafür ist, dass bei mindestens einer der beiden Thesen etwas nicht stimmen kann. Die vierte Forderung, derzufolge keine Einwände gegen die klar durchdachte Proposition mehr vorliegen dürfen, gibt Sidgwicks Position ein empirisches Element. Mitunter wird auch argumentiert, er habe dabei das spätere Konzept eines Reflexionsequilibriums vorweg genommen. Das Ergebnis der eigenen rationalen Untersuchung muss sozusagen von anderen gegengeprüft werden, um einen sicheren Allgemeingültigkeitsstatus zu gewinnen:

(...) the secure acceptance we commonly give to the generalizations of the empirical sciences rests—even in the case of experts—largely on the belief that other experts have seen for themselves the evidence for these generalizations, and do not materially disagree as to its adequacy. And it will be easily seen that the absence of such disagreement must remain an indispensable negative condition of the certainty of our beliefs. <sup>59</sup>

Es muss also sozusagen eine Art wissenschaftlicher Expertenkonsens in Bezug auf die wesentlichen Bestandteile der Position bestehen.

53 Vgl. zu „(self-)evidence“ Robert Audi, *The Good in the Right*, 2004.

54 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 338.

55 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 338.

56 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 339.

57 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 341.

58 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 341.

59 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 341, 342.

Wenn jedoch zentrale Einwände von solch kritischen Experten vorliegen, muss irgendwo ein Fehler versteckt sein. Falls der Fehler nicht gefunden werden kann, müssen wir uns laut Sidgwick bis auf weiteres auf einen neutralen Standpunkt zurückziehen:

(...) if I have no more reason to suspect error in the other mind than in my own, reflective comparison between the two judgments necessarily reduces me temporarily to a state of neutrality.<sup>60</sup>

Natürlich wäre es interessant, diesen rationalen Test und sein Wissenschaftlichkeitskriterium jetzt mit alternativen Konzeptionen, zum Beispiel Kants verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs, insbesondere der Universalisierungsformel, zu vergleichen und dabei auch Sidgwicks eigene Kant-Kritik in den *Methoden der Ethik*, sowie seine *Kant-Vorlesungen*<sup>61</sup> zu berücksichtigen. Ein solcher Vergleich müsste auch die unterschiedlichen Level der intuitiven Methode noch genauer thematisieren, die bei Sidgwicks Besprechung moralischer Regeln eine Rolle spielen. Auch eine Betrachtung seiner Thesen zu Kants Auffassungen von Benevolenz und von der Beförderung des Guten anderer, die er insbesondere in der *Grundlegung* und in der *Tugendlehre* sieht, wären eine Analyse wert. Diese Abhandlung soll eine solche Aufgabe jedoch nicht leisten.

Wie bereits angedeutet, gelangt Sidgwick nun in einem weiteren Kapitel zu dem Schluss, der Utilitarismus als übergeordnetes Prinzip für Konfliktfälle bestehe diesen Test für selbst-evidente wahre Urteile. Doch bevor er zu diesem abschließenden Urteil gelangen kann, stehen noch einige weitere Überlegungen im Raum. Insbesondere möchte er dabei festlegen, was denn nun eigentlich das ultimativ Gute ist. Bislang ist er im Rahmen seines Hedonismus hauptsächlich davon ausgegangen, dass das, was für eine *individuelle* Person gut ist, dasjenige ist, was diese Person sich unter vollinformierten Umständen wünschen sollte. Was aber folgt daraus für das Gute im Gesamten betrachtet?

Im Kapitel „Der philosophische Intuitionismus“ befasst sich Sidgwick dementsprechend mit der Frage, welches übergeordnete Prinzip uns sagen kann, was das Gute im Gesamten betrachtet ist. Natürlich soll dieses übergeordnete Prinzip den Test für selbst-evidente Wahrheit bestehen. Er findet dabei zunächst drei offensichtlich wahre Prinzipien: das Prinzip der Gerechtigkeit, das Prinzip der Klugheit und das Prinzip der Wohltätigkeit oder Benevolenz. Insbesondere das Prinzip der Benevolenz scheint ihm nun die rationale Grundlage für den universalen Hedonismus oder Utilitarismus zu sein, demzufolge man das hedonistische Gute insgesamt befördern sollte. Es lässt sich seines Erachtens aus dem Prinzip der Klugheit ableiten und steht auch mit dem Gerechtigkeitsprinzip in Einklang.

Das Prinzip der Gerechtigkeit leitet er aus der sogenannten Goldenen Regel ab, derzufolge man andere so behandeln sollte, wie man selbst behandelt werden möchte. In dieser herkömmlichen Form findet er die Regel allerdings unpräzise. Immerhin ist es ja möglich, dass man selbst sich die Kooperation anderer beim Sündigen wünscht. Daraus darf natürlich nicht folgen, dass man anderen nun beim Sündigen helfen sollte. Eine zu einfache Formulierung der Goldenen Regel kann zu Fehlern führen. Eine präzise Formulierung muss seines Erachtens unbedingt die unterschiedlichen Umstände mit in Betracht ziehen, in denen Menschen sich oft befinden. Wenn man sich selbst nichts zu Essen wünscht, weil man mehr als satt ist, darf

60 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 342.

61 Henry Sidgwick, *Lectures on the Philosophy of Kant*.

natürlich nicht folgen, dass man Hungernden nichts geben sollte. Als präzisierte Negativformulierung schlägt er daher vor:

‘it cannot be right for A to treat B in a manner in which it would be wrong for B to treat A, merely on the ground that they are two different individuals, and without there being any difference between the natures or circumstances of the two which can be stated as a reasonable ground of difference of treatment.’<sup>62</sup>

Diese Formulierung des Prinzips der Gerechtigkeit ist laut Sidgwick offensichtlich wahr.

Ebenso besteht nach Sidgwicks Erachten das Prinzip der Klugheit den Test für selbst-evidente Wahrheit. Er formuliert das Klugheitsprinzip folgendermaßen: “a smaller present good is not to be preferred to a greater future good’ (allowing for difference of certainty).”<sup>63</sup> Dieses Prinzip rät uns also insbesondere, kleinere gegenwärtige Freuden zu vermeiden, wenn sie weit- aus größere Freuden in der Zukunft verhindern. Eine Diskontierung der entfernten Zukunft hält Sidgwick nur dann für klug, wenn sie darauf basiert, dass wir die Zukunft nicht genau vorher sagen können. Umgekehrt dürfen uns zukünftige Vorteile aber auch nicht wichtiger sein als heutige – zumindest nicht solange wir nicht damit rechnen können, in der Zukunft bessere Mittel zu deren Beschaffung zur Verfügung zu haben. Diese Formulierung des Prinzips der Klugheit wurde in den achtziger Jahren dieses Jahrhunderts indirekt von Derek Parfit aufgegriffen, der in seinem Buch *Reasons and Persons* argumentiert, es könne über die mangelnde Vorhersehbarkeit der Zukunft hinaus noch einen weiteren Grund für die Diskontierung der Zukunft geben: die möglicherweise schwächer werdenden psychologischen Relationen, die die Grundlage der personalen Identität einer Person über die Zeit hinweg ausmachen.

Schließlich und endlich kommt Sidgwick noch zu dem Schluss, das Prinzip der Benevolenz sei offensichtlich wahr. Er formuliert es folgendermaßen:

I obtain the self-evident principle that the good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the Universe, than the good of any other; unless, that is, there are special grounds for believing that more good is likely to be realised in the one case than in the other. And it is evident to me that as a rational being I am bound to aim at good generally,—so far as it is attainable by my efforts,—not merely at a particular part of it.<sup>64</sup>

Das Prinzip der Benevolenz besagt in dieser bekannten Formulierung also, man solle nicht nur einen Teil des Guten, nämlich das eigene Gute, befördern, sondern das Gute allgemein, also auch das Gute der anderen.

Wie bereits angedeutet ist Sidgwick nun der Meinung, das Prinzip der Benevolenz bilde die rationale Grundlage des Utilitarismus, es lasse sich darüber hinaus aus dem Prinzip der Klugheit ableiten und könne auch die Forderungen des Prinzips der Gerechtigkeit abbilden. Wie sich das Benevolenzprinzip aus dem Klugheitsprinzip ableiten lässt, erklärt er im Kapitel „Der Beweis des Utilitarismus“ in Buch IV. Dort argumentiert Sidgwick, das Klugheitsprinzip sei für jeden, sogar für Egoisten, sehr einleuchtend. Dann lanciert er sein Argument zugunsten des Utilitarismus, das auf einer angeblichen Analogie beruht: Egoisten finden es plausibel, auf Freuden in der Gegenwart zu verzichten, um größere Freuden in der Zukunft zu gewinnen.

62 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 380.

63 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 381.

64 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 382.

Warum, so fragt er jetzt, solle es dann nicht auch plausibel sein, auf eigene Freuden zu verzichten, um größere, allgemeine Freuden zu gewinnen? Er schreibt:

I do not see why the axiom of Prudence should not be questioned when it conflicts with present inclination, on a ground similar to that on which Egoists refuse to admit the axiom of Rational Benevolence. If the Utilitarian has to answer the question 'Why should I sacrifice my own happiness for the greater happiness of another?' it must surely be admissible to ask the Egoist, 'Why should I sacrifice a present pleasure for a greater one in the future?'<sup>65</sup>

Als nächstes argumentiert Sidgwick nun, sogar Egoisten könnten diese Überlegung unter bestimmten Umständen einsehen. Wenn sie dazu gebracht werden können, zu akzeptieren, dass ihr eigenes Gutes nur ein Teil des universalen Guten ist, dann müssten sie auch zugeben, dass ihr eigenes Gutes nicht mehr und nicht weniger wichtig ist als das Gute der anderen. In diesem Fall müssten sie dann zu universalen Hedonisten, beziehungsweise Utilitaristen werden:

When, however, the Egoist puts forward, implicitly or explicitly, the proposition that his happiness or pleasure is Good, not only for him but from the point of view of the Universe,—as (e. g.) by saying that 'nature designed him to seek his own happiness,'—it then becomes relevant to point out to him that his happiness cannot be a more important part of Good, taken universally, than the equal happiness of any other person.<sup>66</sup>

Falls sie sich zu dem ersten Schritt aber nicht überreden lassen, so gibt es allerdings nichts mehr, das man tun kann, um den Egoismus als normative Theorie zu diskreditieren, glaubt Sidgwick:

If the Egoist strictly confines himself to stating his conviction that he ought to take his own happiness or pleasure as his ultimate end, there seems no opening for any line of reasoning to lead him to Universalistic Hedonism as a first principle (...)<sup>67</sup>

Als Konsequenz hieraus ergibt sich der von Sidgwick eingeführte "Dualismus der praktischen Vernunft", den er auf den letzten Seiten des Buches beklagt.<sup>68</sup> Diesem Dualismus zufolge ist es immer rational, sich moralisch (beziehungsweise utilitaristisch) zu verhalten. Es bleibt leider aber immer auch rational sich egoistisch zu verhalten. Während der Utilitarismus sich mit anderen Methoden der Ethik recht problemlos vereinbaren lässt, bleibt dieser fundamentale Dualismus seines Erachtens immer bestehen.<sup>69</sup>

Dieser Beweis des Utilitarismus (unter dem Vorbehalt des Dualismus der praktischen Vernunft natürlich) vermeidet laut Sidgwick gewisse Unzulänglichkeiten des Mill'schen Utilita-

65 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 418. Auch diese Überlegung von Sidgwick wurde von Derek Parfit in seinem Buch *Reasons and Persons* problematisiert. Sie ist dort sogar besonders ausführlich zitiert. Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, 137, 138.

66 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 421.

67 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 420, 421.

68 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 496–509.

69 Man sollte hier anfügen, dass C. D. Broad der Auffassung war, dieser angebliche Dualismus zwischen Egoismus und Utilitarismus existiere gar nicht. Broad war der Auffassung, das egoistische Prinzip sei gar nicht selbstevident in Sidgwicks Sinne und ein fundamentaler Dualismus könne nur zwischen wirklich selbstevidenten Prinzipien auftreten. C. D. Broad, *Ethics*, 1985, 216.

rismus. Auch dieser Vorteil ergibt sich aus der laut Sidgwick unzulänglichen Definition des Guten bei Mill in der oben bereits zitierten Passage. Wie bereits erläutert, wirft Sidgwick Mill an dieser Stelle einen naturalistischen Fehlschluss vom Wünschen auf das Wünschen *sollen* vor. Doch seine Probleme mit Mill gehen an dieser Stelle noch weiter. Mill schließt von dem Umstand, dass das eigene Glück für jeden Einzelnen ein Gut ist, auf die Behauptung, das allgemeine Glück sei ein Gut für die Gesamtheit oder das „Aggregat aller Individuen“. Zur Erinnerung sei hier noch einmal die betreffende Passage zitiert:

The sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it. (...) No reason can be given why the general happiness is desirable, except that each person, so far as he believes it to be attainable, desires his own happiness. This, however, being a fact, we have not only all the proof which the case admits of, but all which it is possible to require, that happiness is a good: that each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of persons.<sup>70</sup>

Dies findet Sidgwick wenig einleuchtend. Er schreibt:

For an aggregate of actual desires, each directed towards a different part of the general happiness, does not constitute an actual desire for the general happiness, existing in any individual; and Mill would certainly not contend that a desire which does not exist in any individual can possibly exist in an aggregate of individuals.<sup>71</sup>

Die Idee eines vom „Aggregat aller Individuen“ gewollten allgemeinen Glücks erscheint Sidgwick also abwegig. Sein eigener Beweis des Utilitarismus benötigt keine solche Stipulation. Er bezieht sich gerade nicht auf die Idee eines von einem Kollektiv gewollten Gutes. Stattdessen glaubt er, ein individueller Hedonist oder ein Egoist, der auch nur implizit zugibt, neben seinem eigenen Glück gebe es auch noch etwas anderes, das gut ist, könnte per Analogie mit dem Klugheitsprinzip vom Utilitarismus überzeugt werden.

Das Argument basiert auf der nicht unplausiblen Annahme, dass ein zukünftiger Vorteil aus *gegenwärtiger* Sicht dem eigenen Bewusstsein natürlich noch nicht unmittelbar zugänglich ist. Genauso ist es mit den Vorteilen für andere: Sie sind dem eigenen Bewusstsein nicht unmittelbar zugänglich. Wenn man jedoch solche nicht unmittelbar zugänglichen Vorteile in einen Fall für wichtig hält, muss man sie womöglich auch im anderen Falle für relevant halten. Im Grunde wird hier argumentiert, ein wirklich konsequentes Zu-Ende-Denken des Egoismus müsse zu einer Form von „Präsentismus“<sup>72</sup> führen, demzufolge nur eigene, gegenwärtige und somit unmittelbar zugängliche Vorteile eine ethische Rolle spielen. Ein solcher Präsentismus ist offensichtlich unplausibel. Wenn aber der auf eine bestimmte zeitliche Lokalisierung festgelegte Präsentismus abgelehnt werden muss, so muss auch der auf eine bestimmte personale Lokalisierung festgelegte Egoismus abgelehnt werden und stattdessen ein universaler Hedonismus, sprich der Utilitarismus, befürwortet werden.

Es verbleibt jetzt noch zu klären, warum Sidgwick der Meinung ist, sein Utilitarismus umfasse auch die Forderungen des Gerechtigkeitsprinzips. Wie bereits erläutert, hält er das Gerechtigkeitsprinzip für offensichtlich wahr. Eine gleiche Behandlung der Menschen ist immer

70 John Stuart Mill, *Utilitarianism*, zitiert nach Sidgwick in *The Methods of Ethics*, 387, 389.

71 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 388.

72 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, Kap. 6 u. 7, Kap. 8, sec. 68.

dann gefordert, wenn keine Unterschiede in der Natur oder den Umständen der Menschen bestehen, die rational als Gründe für eine Ungleichbehandlung herangezogen werden können. Der Utilitarismus beinhaltet dieses Prinzip nach Sidgwick's Ansicht aus einem Grund, den schon Bentham für richtig hielt. Im Utilitarismus zählt jeder als einer und niemand zählt mehr als einer. Wie Sidgwick es formuliert: „Utilitarians have either tacitly or expressly adopted (...) pure equality—as given in Bentham's formula, 'everybody to count for one and nobody for more than one.'”<sup>73</sup>

## Konklusion

Bentham und Mill waren nicht nur Philosophen, sie waren primär auch Ökonomen und Politiker. Ihr Hauptinteresse bestand darin, die überkommenen britischen Machtstrukturen dahingehend zu reformieren, dass die Gesetze nicht mehr nur einer privilegierten Klasse an aristokratischen Machthabern nutzten, sondern allen Menschen gleichermaßen. Henry Sidgwick hat mit seinen fünfhundertseitigen *Methoden der Ethik* die mit Abstand ausführlichste und systematischste Untersuchung zugunsten eines solchen frühen Utilitarismus vorgelegt – vielleicht sogar die durchdachtste Form des Utilitarismus in der gesamten Philosophiegeschichte. Ein intensives Studium seines Werks kann für das Verhältnis der unterschiedlichen Moralthorien, aber auch für das Verhältnis von Metaethik, normativer Ethik und angewandter Ethik völlig neue Impulse geben. Darüber hinaus sollte gelten: Wer ein Argument gegen den klassischen Utilitarismus vorlegt und nicht zeigen kann, dass dieses Argument auch gegen den differenzier-testen Autor dieser Denkschule ins Feld geführt werden kann, hat lediglich eine Strohpuppe angegriffen. Eine überzeugende Kritik sollte anders aussehen.

73 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1981, 417

## Literatur

### Primärliteratur

Henry Sidgwick, 1981, *The Methods of Ethics*, 7<sup>th</sup> edition, foreword by John Rawls, Indianapolis: Hackett Publishing.

Sidgwick, Henry, 1909, *Die Methoden der Ethik*, nach der 7. engl. Aufl. übertr. v. Constantin Bauer, 2 Bände, Philosophisch-soziologische Bücherei 17.

Sidgwick, Henry, 1905, *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures and Essays*, James Ward (ed.), London: Macmillan.

### Sonstige Literatur

Audi, Robert, 2004, *The Good in the Right*, Princeton: Princeton University Press.

Bernays, Paul, 1910, *Das Moralprinzip bei Sidgwick und Kant*, Göttingen: Abhandlungen der Fries'schen Schule, N. F. III. Bd., 3. Heft.

Bernhard, Hans Anton, 1923, *Die Grundlagen der Sidgwick'schen Ethik*, Köln, Univ. Diss..

Broad, C. D., 1971, *Five Types of Ethical Theory*, 11<sup>th</sup> edition, London: Routledge & Paul.

Broad, C. D., 1985, *Ethics*, Dordrecht: Nijhoff.

BVerfG, 1 BvR 357/05 vom 15.2.2006, Absatz-Nr. (1–156).

Carritt, E. F. 1947. *Ethical and Political Thinking*. Oxford: Oxford University Press.

Crisp, Roger, 1990, „Sidgwick and Self-Interest“, *Utilitas* 2, (2): 267–280.

Crisp, Roger, 2011, „Pleasure and Hedonism in Sidgwick“, in: *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, Th. Hurka (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Dessauer, Aaron Voloj, 2008, *Philosophische Überlegungen zum Luftsicherheitsgesetz*, Münster: Dissertation ([http://miami.uni-muenster.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-4529/diss\\_dessauer.pdf](http://miami.uni-muenster.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-4529/diss_dessauer.pdf) sowie <http://d-nb.info/990346145/34>).

Ewing, A. C., 1947, *The Definition of Good*, London: MacMillan.

Gosepath, Stefan / Hinsch, Winfried / Celikates, Robin, 2008, *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin: De Gruyter.

Hare, R. M., 1981, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford: Clarendon Press.

- Hurka, Thomas (Hg.), 2011, *Underivative Duty: British Moral Philosophers from Sidgwick to Ewing*, Oxford: Oxford University Press.
- Hurka, Thomas, „Moore in the Middle“, *Ethics* 113 (2003): 599–628.
- Magill, Robert, 1899, *Der rationale Utilitarismus Sidgwicks oder seine Vereinigung des Intuitionismus und des Utilitarismus*, Jena, Univ. Diss..
- McTaggart, John, 1934, „The Individualism of Value“, *Philosophical Studies*, S.V. Keeling (Hg.), London: Edward Arnold (zuvor erschienen in 1908 in *The International Journal of Ethics*).
- Mill, John Stuart, *Collected Works of John Stuart Mill*, J.M. Robson (Hg.), Toronto: University of Toronto Press, 1963ff.
- Mill, John Stuart, 1976, *Utilitarismus*, übers. von D. Birnbacher, Stuttgart: Reclam.
- Moore, G. E., 1993, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, Derek, 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Prichard, H. A., 2002, *Moral Writings*, J. MacAdam (Hg.), Oxford: Clarendon Press.
- Rabinowicz, Wlodek / Rønnow-Rasmussen, Toni, „The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value“, *Ethics* 114 (2004): 391–423.
- Rashdall, Hastings, 1907, *The Theory of Good and Evil*, 2 vols., London: Oxford University Press.
- Rawls, John, 2006, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, O. Höffe (Hg.), Berlin: Akademie-Verlag.
- Rawls, John, 2008, *Geschichte der politischen Philosophie*, Suhrkamp: Frankfurt a. M..
- Rosati, Connie S., 1995, „Persons, Perspectives, and Full Information Accounts of the Good“, *Ethics*, 105: 296–325.
- Ross, W. D., *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press 2002.
- Schneewind, J. B., 1977, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Clarendon Press.
- Schöny, Alfonse, 1920, *Sidgwicks Stellung zum Utilitarismus und Intuitionismus*, München, Univ. Diss..
- Shaver, Rob, 1997, „Sidgwick's False Friends“, *Ethics*, 107: 314–320.
- Sinclair, A. G., 1907, *Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer*, Heidelberg: Winter.
- Sobel, David, 1994, „Full-Information Accounts of Well-Being“, *Ethics* 104: 784–810.

Sumner, L. W., 1996, *Welfare, Ethics & Happiness*, Oxford: Clarendon Press.

Vossenkuhl, Wilhelm, 1992, „Sidgwick's Utilitarismus“, in: *Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen*, Ulrich Gähde (Hg.), Berlin: Akademie-Verlag, 111–144.

Winter, Ernst, 1904, *Henry Sidgwick's Moralphilosophie*, Göttingen, Univ. Diss..