

Zur Bewertung ethischer Gedankenexperimente – „Intuitionsbomben“ vs. Ansatz des „rationalen Wollens“

The Evaluation of Practical Thought Experiments - “Intuition pumps” vs. “What we can rationally will”

MARIA SCHWARTZ, WUPPERTAL

Zusammenfassung: Im Beitrag wird die übliche, intuitionsbasierte Bewertung ethischer Gedankenexperimente hinterfragt und stattdessen für ein neo-kantisches Verfahren der Bewertung (Ansatz des „rationalen Wollens“) argumentiert. Hierzu wird nach einer kurzen systematisch-historischen Verortung zunächst eine grobe Kategorisierung vorgenommen, die erstens nach der Funktion, zweitens nach der Fragestellung erfolgt, auf die Gedankenexperimente antworten. Das vorgeschlagene, neo-kantische Verfahren eignet sich insbesondere zur Bewertung einer bestimmten Kategorie von Gedankenexperimenten: Dilemmatische Situationen, in denen eine Abwägung von Menschenleben zur Debatte steht, weil nicht alle Beteiligten überleben können. Anhand von drei ausgewählten Gedankenexperimenten (Abschuss des entführten Flugzeugs, Jim und die Indianer, Trolley-Experiment) wird das jeweilige Bewertungsverfahren betrachtet. Im Zuge des neokantischen Verfahrens wird ein „Rollenwechsel“ vorgenommen und danach gefragt, was alle Betroffenen „rationalerweise wollen“ können. Während die Präferenzen der Täter, die das Dilemma erst verursachen, nicht in die Überlegung eingehen, hängt die Bewertung der Perspektive der Opfer von Art und Ausmaß ihrer Bedrohung ab. Passagiere und Crew des entführten Flugzeugs, deren Tod unausweichlich bevorsteht, könnten einem Abschuss, der vielen anderen das Leben rettet, rationalerweise zustimmen. Beim Gedankenexperiment von Jim und den Indianern ist dies nur bedingt der Fall. In fast allen Varianten des Trolley-Experiments kann nicht davon ausgegangen werden, dass die jeweilige Person der Opferung ihres Lebens für andere zustimmt. In einem letzten Punkt wird auf den Einwand Humes eingegangen, dass weder ein radikal egoistisches noch ein übertrieben altruistisches Wollen als „irrational“ bezeichnet werden kann.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Schlagwörter: Gedankenexperiment, Ethik, Intuition, Kant, Flugzeugentführung

Abstract: Thought experiments are traditionally, albeit not under this term, a vital part of practical philosophy. They can be categorized according to their function or according to the ethical question they are supposed to answer. Surprisingly often they deal with the question if human lives can be traded off against each other – given an imaginary, dilemmatic situation where it is impossible to save everyone. Discussing three of these thought experiments (Shooting an abducted plane, Jim and the Indians, Trolley-Experiment) the contribution suggests replacing a simple method of evaluating the reader’s intuitions by a more complex, neokantian evaluation asking what everyone affected can rationally want and hence, choose. While the preferences of the offenders causing the dilemma in the first place are discarded as “irrational”, an evaluation of the victim’s perspective is related to the kind and amount of danger they are facing. It can be assumed that passengers and crew of the abducted plane could rationally want their plane to be shot to save hundreds of others, because their death is inevitable either way. In the thought experiment of Jim and the Indians this solution only applies under certain circumstances. In nearly all variations of the Trolley Problem it cannot be assumed that the potential victim would agree to sacrifice her or his life for others. Lastly, a fundamental objection is addressed: Hume’s claim that neither the radical egoist’s choice nor an exaggerated altruism can be considered as “irrational”.

Keywords: Thought Experiment, Ethics, Intuition, Kant, abducted Plane

1. Gedankenexperimente – genuiner Teil der praktischen Philosophie

Wer heute ein Philosophiestudium beginnt, wird notwendig irgendwann mit „Gedankenexperimenten“ konfrontiert. Die Studierenden setzen sich mit Zombies, Zwillingserden, fatalen Teleporter-Unfällen, Gehirnen im Tank und einer Neurowissenschaftlerin namens „Mary“ auseinander, die bedauerlicherweise in einer Schwarzweißwelt lebt – dies aber glücklicherweise nicht für immer. Die Darstellung sogenannter „kontrafaktischer“ Szenarien dient dazu, Begriffe zu klären, indem philosophische Intuitionen zu einem imaginierten „Was-wäre-wenn“-Szenario entwickelt werden. Der Ursprung der Technik des „Gedankenexperiments“ lässt sich in der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts verorten¹. Die genannten

1 Einflussreich wurde der Begriff unter Ernst Mach, die früheste Untersuchung zur Methode stammt von Hans Christian Ørsted (vgl. Cohnitz 2006, 32–48 und Kühne 2005, 21; 165–201).

Gedankenexperimente entstammen dagegen modernen Debatten der analytischen Philosophie, insbesondere der *philosophy of mind*.

In diesen Debatten werden Gedankenexperimente verwendet, um eine philosophisch-begriffliche Beschreibung des Faktischen zu überprüfen. In David Chalmers' Zombie-Experiment wird beispielsweise eine Welt „philosophischer Zombies“ imaginiert, die zwar physikalische Identität mit Menschen auf der Erde aufweisen, aber keinerlei Bewusstseinsinhalte (*qualia*) besitzen wie ein Schmerzempfinden oder Geruchserleben. Kann man sich dies widerspruchsfrei vorstellen, so ist der Physikalismus widerlegt, der eine notwendige Verbindung von physikalischen Tatsachen und Bewusstseinsinhalten annimmt.

Dieses Argument ist gültig, da eine Notwendigkeitsbeziehung bereits dann nicht mehr besteht, wenn die entsprechende Möglichkeit eingeräumt wird. Wobei sich an die Diskussion um die Aussagekraft von Gedankenexperimenten eine weitverzweigte Debatte um verschiedene, starke und schwächere Begriffe der (z. B. logischen, psychologischen oder naturgesetzlichen) Möglichkeit anschließt.

In der praktischen Philosophie geht es nun aber um Weltzustände, die ohnehin erst realisiert werden müssen. Es geht um mögliche Welten, die noch zu gestalten sind, und zwar unter Umständen in anderer Weise als das momentan Gegebene, Faktische. Wir „erkennen“ hier nichts, was schon vorhanden wäre (bzw. nicht nur²), sondern verändern, formen die Welt im Handeln. Daher sind Gedankenexperimente, die sich mit *möglichen* Szenarien befassen, in der praktischen Philosophie ein umso geeigneteres Mittel, um diese alternativen Realitäten zu modellieren. Der seit den 1990ern wiederholt formulierte Einwand John Nortons, dass Gedankenexperimente in den Naturwissenschaften (*in science*; Norton 2004, 1144) genauso gut durch Argumente ersetzt werden können, kann schon im theoretischen Bereich nicht überzeugen. Noch weniger trifft er die praktische Philosophie, da es dort meist um Handlungsentscheidungen geht. Handlungen sind keine Sachverhalte, sondern werden von Personen über einen bestimmten Zeitraum hinweg, mit bestimmten Intentionen und Konsequenzen ausgeführt. Sie sind weit besser vorstellbar und bewertbar, wenn man handelnde Protagonisten in fiktiven Situationen auftreten lässt. Gedankenexperimente sind daher

2 Selbst in Spielarten des moralischen Realismus' werden z. B. geistige Entitäten (Werte) angenommen, die noch handelnd in der Welt verwirklicht werden müssen.

zwar nicht terminologisch, aber von der Sache her genuiner Teil der praktischen Philosophie. Sie können Argumente nicht ersetzen, aber entscheidend unterstützen.

Sobald man Gedankenexperimente einsetzt, die verschiedene Handlungsoptionen präsentieren, stellt sich auch die Frage ihrer Bewertung, die im Zentrum dieses Beitrags stehen soll. Allerdings geht es nicht in allen Varianten ethischer Gedankenexperimente um zu bewertende Handlungsentscheidungen. Daher folgt in Punkt 2 zunächst eine grobe Kategorisierung³, bevor es dann anhand einiger exemplarischer Gedankenexperimente um die Bewertungsfrage gehen soll.

2. Kategorisierung von Gedankenexperimenten nach Funktion und Fragestellung

Die Annahme kontrafaktischer Szenarien war schon im moralphilosophischen Diskurs der Antike verbreitet. Im Gedankenexperiment, das unter dem Namen „Brett des Karneades“ bekannt geworden ist, geht es um zwei Schiffbrüchige, von denen sich einer nur auf Kosten des anderen retten kann, da die einzig verfügbare Planke nur einen trägt (Cicero, *De off.* III, 90).

Ein zweites Beispiel, Seneca bemerkt einmal (*Vita beata* 23, 2), man solle sich vorstellen, das ganze Volk hätte Zutritt zum eigenen Haushalt und jeder dürfe mitnehmen, was er als sein Eigentum erkennt. Wenn man danach noch ebenso viel besitzt wie vorher, hat man seinen Besitz rechtmäßig erworben und darf ihn guten Gewissens behalten.

Im weiteren Sinne zählen, drittens, auch politische Utopien zu den Gedankenexperimenten. Platons *kallipolis* etwa, der „schöne (Stadt-)Staat“ in *Politeia*, der auch, aber nicht nur als Bild für die menschliche Seele zu verstehen ist. Es wird eine Utopie entworfen, eine alternative Staats- und Gesellschaftsordnung, die zumindest in einigen Punkten auch ernst gemeint ist.

Unter eine erste Kategorie lassen sich Gedankenexperimente wie dasjenige Senecas fassen, die lediglich einen Begriff – hier den des Eigentums

3 Die Literatur lässt eine allgemein anerkannte Kategorisierung bislang vermischen. Ein populärer Vorschlag stammt von Cohnitz (vgl. *ders.* 2006, 73–79), wird aber z. B. von Bertram bereits wieder modifiziert (vgl. Bertram 2019, 36). Speziell bezogen auf ethische Gedankenexperimente unterscheiden Walsh und Brun vier Typen, wiewohl nach je anderen Kriterien (vgl. Walsh 2011, 471f.; Brun 2017, 198–202), Gähde ‚mindestens‘ zwei (vgl. Gähde 2000, 185, Fußnote 5).

– veranschaulichen. Im „Brett des Karneades“ wird dagegen eine Situation dargestellt, in der unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten bestehen (Kategorie 2). So könnte sich einer für den anderen opfern oder aber diesen ermorden, um sich selbst zu retten. Eine Utopie schließlich soll an die Leser*innen appellieren und im günstigsten Fall als wünschenswerte Kontrastfolie zur Realität verstanden werden (Kategorie 3). Genau wie Platons *Politeia* wird allerdings auch Morus' *Utopia* teils eher als Dystopie interpretiert (vgl. hierzu De Mey 2017). Utopien sind nie vollständig umsetzbar, wiewohl sie an einzelnen Punkten gesellschaftliche Änderungsprozesse anstoßen wollen.

Gedankenexperimente, die lediglich Begriffe erläutern (Kategorie 1) sollen im Folgenden genau wie komplexe Utopieentwürfe (Kategorie 3), die je für sich behandelt werden müssten, außer Acht gelassen werden. Der Schwerpunkt liegt stattdessen auf Gedankenexperimenten der Kategorie 2, in denen es um die beste Handlungsentscheidung geht.

Zur weiteren Unterteilung bietet es sich an, als Kriterium die Frage herauszuarbeiten, auf die ein solches Gedankenexperiment antworten soll⁴. Überraschend oft und in wechselnden Variationen steht in populären Gedankenexperimenten der praktischen Philosophie ein und dieselbe Frage im Vordergrund: Darf in dilemmatischen Situationen Leben gegen Leben abgewogen werden, d. h. gibt es Ausnahmen vom unter normalen Umständen geltenden Verbot, Unschuldige zu töten? Und falls ja, was rechtfertigt diese Handlung?

Mit dieser Frage beschäftigen sich z. B.:

- Das „entführte Flugzeug“ (Ferdinand von Schirach)
- „Jim und die Indianer“ (Bernard Williams)
- Das „Trolley-Experiment“ (Philippa Foot; Judith Jarvis Thomson)
- Das „Patienten/Gasbeispiel“ (Philippa Foot)
- Der „berühmte Geiger“ (Judith Jarvis Thomson)
- „Sophie's Choice“ (William Styron)

Zwei dieser Beispiele, das „entführte Flugzeug“ und „Sophie's Choice“, sind literarischen Ursprungs und wurden erst später in der ethischen Diskussion

4 Weitere Kriterien sind denkbar, z. B. die Frage, ob eine „Targetthese“ zugrunde liegt oder nicht (vgl. Cohnitz 89–92; 101). In der Erzählung vom Ring des Gyges (Rep. 359b7–360d8) wird gefragt, was wäre, wenn man zwar durch schändliche Taten, aber ohne jegliche negativen Konsequenzen Reichtum und Macht erlangen könnte. Würde man seine Tugend nicht aufgeben? Hier wird die Handlungsentscheidung bereits vorgegeben, da die These widerlegt werden soll, dass Tugendhafte unter allen Umständen gut handeln („Targetthese“).

aufgegriffen. Außerdem werfen alle Beispiele weitere Fragen auf wie z. B. die nach dem Unterschied zwischen Tun und Unterlassen, die im Falle des Trolley-Experiments sogar die ursprünglich zentrale Frage war (vgl. Thomson 1976, 206). Die Grundstruktur aber ist allen gemeinsam: In einem Szenario sei a) ausgeschlossen, dass alle Beteiligten überleben und b) die Entscheidung, etwas zu tun oder zu unterlassen hat Einfluss darauf, wer überlebt und wer nicht.

Über die Bewertung dieser Fälle wird seit ihrer Formulierung ausgiebig und differenziert diskutiert. Im Folgenden möchte ich dagegen zunächst einen Schritt zurücktreten und den Blick auf die Bewertungsverfahren richten. Was sollen wir mit den geschilderten Szenarien eigentlich anfangen? Geht es analog zu theoretischen Gedankenexperimenten um den Abruf von Intuitionen, d. h. darum, unter Prüfung der eigenen Intuitionen zu beurteilen, wie „man“ handeln sollte? Geht es darum, sich in alle Beteiligten hineinzuversetzen und zu beurteilen, wie „ich“ an ihrer Stelle handeln würde? Oder müsste ein Bewertungsverfahren, das Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie gerecht wird, nicht noch komplexer ausfallen?

Anhand von drei ausgewählten Gedankenexperimenten möchte ich zunächst ein einfaches Verfahren des Abrufs und der Diskussion von Intuitionen zurückweisen (Punkt 3) und schlage stattdessen einen komplexeren, neokantischen Ansatz vor, der nach dem rationalen Wollen aller Beteiligten fragt (Punkte 4 und 5). Dabei soll auch deutlich werden, warum die drei Gedankenexperimente in wesentlichen Details nicht vergleichbar sind. Abschließend werde ich einen bereits von Hume aufgeworfenen, grundsätzlichen Einwand gegen die Konzeption des „rationalen Wollens“ behandeln (Punkt 6).

3. Drei Gedankenexperimente und die Rolle der Intuition bei ihrer Bewertung

Zunächst eine Skizze der drei zu diskutierenden Gedankenexperimente und ihrer Bewertung:

Das entführte Flugzeug

Das erste Gedankenexperiment stammt aus einem Theaterstück von Ferdinand von Schirach (*Terror: Ein Theaterstück und eine Rede*, 2016), ist dann als TV-Verfilmung zur Popularität gelangt und wurde im Anschluss gleichermaßen in medialem, juristischem und ethischem Kontext diskutiert.

Die geschilderte Situation ist folgende: Ein mit 164 Menschen besetztes Linienflugzeug wird von Terroristen entführt und steuert auf ein vollbesetztes Fußballstadion mit 70.000 Besuchern zu, in der Absicht, es dort abstürzen zu lassen. Im Stück steht Lars Koch, Major der Luftwaffe, vor Gericht, der das Flugzeug abgeschossen und damit gegen das in Deutschland geltende Luftsicherheitsgesetz verstoßen hat. Die Fragestellung lautet: Sollte er verurteilt oder freigesprochen werden?

Genau wie das Theaterstück lässt auch die Filmvorführung den Ausgang des Verfahrens zunächst offen. Die Zuschauer sollten unter dem Eindruck des Gesehenen spontan entscheiden, ob der Major freigesprochen werden sollte oder nicht, wobei das Ende dann je nach getroffener Entscheidung anders gesendet bzw. gespielt wurde. Über 86% (in der Schweiz 84%) des TV-Publikums votierte schließlich für einen Freispruch⁵.

Jim und die Indianer

Das zweite Gedankenexperiment stammt von Bernard Williams (*A Critique of Utilitarianism*, 1973): Der Naturforscher Jim sieht sich in einem kleinen südamerikanischen Dorf folgender Situation gegenüber: Zwanzig willkürlich aus dem Dorf herausgegriffene, an eine Wand gefesselte Indianer sind im Begriff, von Soldaten erschossen zu werden, um Proteste der Bevölkerung gegen die Regierung zu unterbinden. Der Kommandant bietet Jim als geachtetem ausländischen Besucher an, einen der Indianer selbst zu erschießen, woraufhin die anderen neunzehn frei gelassen werden. Weigert er sich, werden alle zwanzig wie geplant erschossen. Die Indianer selbst sowie die Dorfbewohner bitten Jim, einzuwilligen. Dieser hat keine Möglichkeit, stattdessen etwa den Kommandanten zu erschießen. Die Frage ist, was Jim tun soll: Soll er einen der Indianer erschießen, um die anderen zu retten oder nicht?

Im zweiten Gedankenexperiment soll die Intuition erweckt werden, dass Jim zumindest nicht dazu verpflichtet ist, auf die Erpressung des Kommandanten einzugehen. Erschießt Jim den Indianer, wird er sich schlecht fühlen, als hätte er etwas Falsches getan (vgl. Williams 1973, 101). Williams geht es darum, die Situation überhaupt als dilemmatisch vor Augen zu stellen, weil aus utilitaristischer Sicht eine klare Lösung vorgezeichnet ist, in der ‚schlechte Gefühle‘ und persönliche Integrität keinen Platz haben.

5 Vgl. <https://www.daserste.de/unterhaltung/film/terror-ihr-urteil/voting/index.html> ; 24.09.2021.

Trolley-Experiment

Das dritte Experiment geht ursprünglich auf Philippa Foot zurück (*The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, 1967) und ist wohl eines der bekanntesten moralphilosophischen Gedankenexperimente. In der Folge wurde es vor allem von Judith Jarvis Thomson unter der Bezeichnung „Trolley Problem“ variiert und diskutiert (vgl. Thomson 1976).

Die Situation ist folgende: Edward ist Fahrer einer Straßenbahn, deren Bremsen auf abschüssiger Strecke versagen. Die Bahn steuert auf eine Gruppe von fünf Personen auf der Strecke zu, die sich nicht mehr rechtzeitig retten können. Edward könnte die Straßenbahn noch auf ein Gleis zur Rechten umlenken, auf dem sich aber auch eine Person befindet, die dann statt der fünf unweigerlich getötet würde. In einer Variante des Experiments kann ein Mensch auf einer Brücke die Bahn noch stoppen, indem er einen nichtsahnenden dicken Mann von selbiger stößt (vgl. *ebd.* 207f.). In einer späteren Variante des Experiments steht jemand an einer Weiche, die er entsprechend umstellen könnte (vgl. Thomson 1985, 1397f.). Die Fragestellung lautet jeweils, ob man die Bahn umlenken, den Hebel an der Weiche betätigen oder den Mann herabstoßen darf, um auf Kosten einer Person die fünf anderen zu retten.

Auch im Rahmen der Bewertung des Trolley-Experiments wird an die Intuitionen der Leser appelliert: „One’s intuitions are, I think, fairly sharp on these matters.” (Thomson 1976, 207) Während es Edward erlaubt sei, die Bahn umzulenken, dürfe man den dicken Mann nicht von der Brücke stoßen, um diese zu stoppen (vgl. *ebd.* 207f.). Zur Umstellung der Weiche fallen die Intuitionen weniger eindeutig aus; laut Thomson wäre aber auch diese erlaubt (vgl. Thomson 1985, 1397f.).

Welches Verfahren der Bewertung liegt diesen Experimenten zugrunde? Alle drei Experimente sollen, so ein erster Eindruck, genau wie bei theoretischen und naturwissenschaftlichen Gedankenexperimenten bestimmte Intuitionen bei den Lesern bzw. Zuschauern hervorrufen. Dies deckt sich mit der Bewertung von Gedankenexperimenten in einem Großteil der Forschungsliteratur: Bereits Ernst Machs physikalische Gedankenexperimente stützten sich auf einen „Instinkt“, welcher sich heute als Intuition verstehen lässt (vgl. Kühne 2005, 27). In den 1980er Jahren bezeichnete Daniel Dennett Gedankenexperimente als *intuition pumps*, was durchaus positiv gemeint war (vgl. Dennett 2013, 6). Seitdem wird die Bezeichnung teils pejorativ, teils aber auch synonym für „Gedankenexperimente“ verwendet (vgl. Walsh 2011,

471). Die Auffassung, dass Intuitionen zumindest eine entscheidende Rolle bei ihrer Bewertung spielen, zieht sich sowohl durch Darstellungen theoretischer (vgl. Brendel 2004) als auch praktischer Gedankenexperimente (vgl. Gähde 2000, 192–201).

Noch abgesehen davon, dass nicht alle z. B. Foots und Thomsons klare Intuitionen zum Trolley-Experiment teilen⁶, ist es aber höchst problematisch, direkt von den evozierten Intuitionen zur Konklusion zu springen – so die Kritik Jacksons an Thomsons „berühmtem Geiger“ (vgl. Jackson 1992, 529). Es sollte nicht nur darüber nachgedacht werden, warum sich Intuitionen in die eine oder andere Richtung wenden, sondern auch, wie sich die eigenen, rationalen Überzeugungen mit ihnen vermitteln lassen, bis – nach einem Ausdruck von Rawls – ein „Überlegungsgleichgewicht“ (*reflective equilibrium*) erreicht ist (vgl. Brun 2017, 202). Bereits Rawls selbst vermeidet aber die Rede von ‚Intuitionen‘. Ein Überlegungsgleichgewicht ist, wie Georg Brun zeigt, überhaupt nicht auf Intuitionen angewiesen⁷. Intuitionen können als Indizien dienen, die meistens in eine richtige Richtung weisen – jedoch sind sie kein Letztes. Insbesondere durch die Konfrontation mit anderen Perspektiven können sie sich verändern.

Aus der Tradition der Moralphilosophie heraus möchte ich daher ein anderes Verfahren der Bewertung vorschlagen, welches Intuitionen zunächst zurückstellt und stattdessen ein Hineinversetzen in die Protagonisten, einen Rollentausch vornimmt, verbunden mit der Frage, was alle Beteiligten *rationalerweise* wollen können. Dieses Verfahren betrifft keinen speziellen ‚Typ‘ von Gedankenexperimenten, die von denen, die auf Intuition basieren, abzugrenzen wären (so Gähde 2000, 185, Fußnote 5). Ein und dieselben Gedankenexperimente lassen sich vielmehr neu bewerten, sofern die in Punkt

6 Eine neuere, länderübergreifende empirische Studie zeigt regionale Abweichungen (vgl. Awad et al. 2020). Unklar ist zudem, ob bei Umfragen empathisch genug vorgestellt wird, dass eine Situation *wirklich* auftritt. In der Position Edwards' würde ich wohl fieberhaft auf der Suche nach Auswegen um mich blicken. Dem Blick auf das Gleis zur Rechten folgt sofort der Gedanke „Oh nein, da ist auch jemand!“ und damit ist die Überlegung beendet. Es besteht keine „Ausweichmöglichkeit“ mehr auf dieses Gleis. Nur sehr hartgesottene Zeitgenossen würden m.E. überhaupt in Betracht ziehen, die Bahn *tatsächlich* auf die eine Person hin umzulenken.

7 Vgl. Brun 2014; anders T. Schmidt, unter dessen weiten Begriff ethischen Intuitionismus' aber auch Theorien fallen, in denen statt der Selbstevidenz der Intuition ihre Revidierbarkeit betont wird (vgl. Schmidt 2015, 188).

6 noch darzulegenden Voraussetzungen geteilt werden. Es geht dabei nicht darum, um jeden Preis *contra* eigene Intuition zu argumentieren. Auch zur Anwendung des Verfahrens ist ein gutes Maß an Empathie und Kreativität erforderlich, was unter einen weiten Begriff der „Intuition“ gefasst werden könnte. Der Unterschied zu intuitionsbasierten Verfahren ist, dass das rationale Wollen der Beteiligten den Ausschlag gibt, das als solches diesen gegenüber argumentativ begründet und gerechtfertigt werden kann.

Nach einer kurzen Darstellung des Verallgemeinerungsverfahrens als Gedankenexperiment (Punkt 4) werden die drei Beispiele nochmals unter Anwendung dieses Verfahrens betrachtet (Punkt 5).

4. Das Verallgemeinerungsverfahren und das „rational Gewollte“

Das Verallgemeinerungsverfahren, das ursprünglich auf Kant zurückgeht, hat nicht nur in modifizierter Form bei Richard M. Hare, sondern auch innerhalb der Schule John Rawls' (u. a. Herman, O'Neill, Korsgaard) eine Renaissance erlebt. Während Rawls „Schleier des Nichtwissens“ als politisches Gedankenexperiment eingeordnet wird (vgl. Tittle 2005, 206), aus dem oberste Prinzipien abgeleitet werden, gilt dies normalerweise nicht für die Prüfung jeglicher Maximen. Eine Maximenprüfung sei möglich, so die Vertreter*innen des neuen, von Rawls geprägten „Kantianismus“, wenn man die Maximen richtig formuliert, d. h. vor allem die relevante Handlungsbeschreibung⁸, Umstände und Zweck der Handlung einbezieht.

Sich vorzunehmen, eine Handlung X unter den Umständen Y zum Zweck Z zu tun (so eine mögliche Maximenformel) und diese Handlung dann auf moralische Erlaubtheit, Gebotenheit oder Verbotenheit hin zu bewerten⁹, bedeutet aber nichts anderes, als sich die relevanten Umstände gedanklich so auszumalen, dass eine bewertbare, alternative Realität entsteht.

8 Hier erledigt sich der Einwand Dancys, dass imaginäre Fälle stets unterbestimmt und daher nicht auf reale übertragbar seien (vgl. Dancy 1985). Im Gedankenexperiment geht es analog zur Handlungsbeschreibung nicht um alle möglichen, sondern nur um moralisch *relevante* Umstände eines Falles. Welche hierunter fallen und welche nicht, soll gerade anhand des Experiments diskutiert werden.

9 Von der Interpretation, es ginge bei Kant lediglich um Willensbildung, nicht um die Ebene konkreten Handelns, wird dabei Abstand genommen. Jede Ma-

Derek Parfit ist einer der wenigen, der auf den Zusammenhang von Maximenprüfung und Gedankenexperiment aufmerksam gemacht hat¹⁰:

“When we apply Kant’s formula, we suppose or imagine that we have the power to will, or choose, that certain things be true. We are doing a *thought-experiment*, which involves comparing different possible states of the world, or what we can call different *possible worlds*. Like the thought-experiments of some scientists, our thoughts about these possible worlds may lead us to conclusions which also apply to the actual world.” (Parfit 2011, 285)

Für alle drei genannten Gedankenexperimente ließen sich nun konkrete Maximen formulieren. Ihre mit dem Verallgemeinerungsverfahren verknüpfte Bewertung fällt komplexer aus als ein auf Intuitionen basierendes Verfahren, da sie nicht nur erfordert, sich zu überlegen, was man *selbst* tun würde, sondern auch, wie alle anderen Betroffenen die Situation bewerten. Sie erfordert, die Plätze aller Protagonisten auszutauschen, d. h. sich möglichst viele gleichartige Situationen vorzustellen, in denen jeweils die Rollen vertauscht sind. Analog zu Rawls’ „Schleier des Nichtwissens“ ist auch die eigene Rolle im Szenario eines Gedankenexperiments stets unbekannt, wodurch es notwendig aus allen möglichen Perspektiven bewertet werden muss.

Wie hängen Rollentausch und Verallgemeinerung zusammen? Eine Maxime ist nur dann verallgemeinerbar, wenn sie von allen Beteiligten angenommen, d. h. gewollt werden kann, und zwar unabhängig davon, ob man selbst oder jemand anderer die in Frage stehende Handlung ausführt. Am Beispiel des entführten Flugzeugs wäre also zu fragen, ob die Crew, die einzelnen Flugzeugpassagiere, alle im Stadium, die Angehörigen möglicher Opfer, diejenigen, die den Abschuss anordnen oder ausführen sowie etwaige weitere Betroffene wollen können, dass dieses Flugzeug, unter diesen Umständen, abgeschossen wird.

xime hat, sofern sie keinen bloßen Wunsch, sondern einen Willensentschluss ausdrückt, auch konkrete Auswirkungen im Handeln.

10 Erwähnt wird er beiläufig bei Timmermann 2007, 74 und Gähde 2000, 185. Wenn in der Kantforschung aber explizit von „Gedankenexperimenten“ die Rede ist, dann im Kontext von Kants theoretischer Philosophie (vgl. etliche Beiträge Marco Buzzonis, bes. Buzzoni 2012).

5. Wer kann was „rationalerweise“ wollen? Die Bewertung der Gedankenexperimente

Gleichermaßen Problem wie auch Chance des Ansatzes ist, dass „irrationaleres“ Wollen ausgeschlossen und nur nach dem „rationalen“ Wollen¹¹ gefragt wird. Es handelt sich um ein Identifikationsverfahren, das aber weder einer neutralen Vermittlung aller möglichen Interessen entspricht noch die Übernahme aller Wünsche und Präferenzen einer jeden beteiligten Person erfordert (vgl. Birnbacher 2013, 419–423).

Das entführte Flugzeug – Bewertung

Bestimmte Präferenzen, wie die der Terroristen, die aufgrund einer Ideologie Tod und Zerstörung verursachen, werden nicht berücksichtigt, da diese ihre eigenen Taten „rationalerweise“ gar nicht wollen können. Hierfür zu argumentieren, funktioniert nicht durch einen einfachen Perspektivenwechsel, da ein Fanatiker auch in der Rolle eines Opfers dem eigenen Tod um der Ideologie willen zustimmen würde. C.M. Korsgaard greift hier viel weiter aus und vertritt, dass Menschen, die andere in ihrer Würde verletzen, ihnen schaden oder sie töten, dies nicht aus ihrer fundamentalen Identität als vernünftige Wesen im Reich der Zwecke heraus tun können (Korsgaard 1996a, 99f.;120–126). Um es anders zu formulieren: Eine Welt, in der politische Ideologie mit Hilfe von Gewalt an Unschuldigen durchgesetzt wird, kann rationalerweise überhaupt niemand wollen. Daher zählt auch der faktische Willensentschluss der Terroristen, solche Handlungen auszuführen, nicht als „rational Gewolltes“. Der paradoxe Gedanke, dass Menschen nicht „eigentlich“ wollen, was sie doch faktisch gerade wollen, ist nicht neu. Aus kantischer Perspektive lässt sich folgern, dass Mörder ihre eigene Strafe eigentlich selbst wollen (vgl. Altman 2011, 122f.) – ein Gedanke, den bereits Platon seinen Sokrates im *Gorgias* vertreten lässt (Gorgias 480a-d). Um diese These zu halten, sind allerdings erhebliche anthropologische Voraussetzungen notwendig, die im nächsten Punkt 6 noch thematisiert werden.

11 Die Diskussion über die Bedeutung „rationalen“ Wollens, Entscheidens und Handelns füllt mittlerweile Bibliotheken. Scanlon unterscheidet zwei Grundansätze, wobei der hier vorgestellte eher danach fragt, was „ideal rational“ Handelnde wollen können als auf die Form des Folgerns abzuheben (vgl. Scanlon 1998, 30–32). Zur Abgrenzung von Scanlons eigenem Ansatz von Kant und Rawls vgl. ebd. 189–191. Gemeinsam ist allen dreien der Tausch der „Standpunkte“ (z. B. ebd. 213) und die Wertschätzung jeder einzelnen, individuellen Perspektive (vgl. ebd. 241).

Zweitens bleiben aber auch die vielleicht faktisch, situativ vorhandenen Willensstrebungen der Crew und der Flugzeugpassagiere unberücksichtigt. Denn: Wer sich in unmittelbar lebensbedrohlicher Situation befindet, ist nur eingeschränkt zu rationaler Abwägung fähig. In solchen Situationen wollen Menschen häufig hier und jetzt so lange wie möglich überleben, selbst wenn der Tod unausweichlich ist.

Stattdessen wird angenommen, dass die gleichen Menschen grundsätzlich rationalerweise wollen können, zumindest noch viele andere Unschuldige zu retten, sofern der eigene Tod unausweichlich ist. Man kann sich etwa vorstellen, dass sie so entschieden hätten, wenn man ihnen vorab eine Umfrage vorlegte. Wobei die Frage abweichend von der in Punkt 3 erwähnten, 2016 durchgeführten Umfrage wäre, ob man dem Abschuss zustimmen würde, wenn man sich *unter den Passagieren bzw. der Crew* befände. Wenn keiner der Betroffenen rationalerweise wollen kann, dass ein Abschuss unterbleibt, so folgt daraus, dass die Maxime, in eng begrenzten Ausnahmefällen wie diesem so zu handeln, verallgemeinerbar ist. Sie wäre dann erlaubt und, sofern dies für die gegenteilige Maxime nicht gilt, sogar geboten.

Jim und die Indianer – Bewertung

Nicht so eindeutig lässt sich das zweite Gedankenexperiment von Jim und den Indianern bewerten, die erschossen werden, sofern nicht einer geopfert wird. Hier kommt es entscheidend darauf an, ob sich dieser Mensch selbst opfert oder ob er geopfert wird. Wenn jemand in seinen eigenen Tod einwilligt, um die anderen zu retten – etwa der Dorfvorsteher darum bittet, der sich in besonderer Verantwortung sieht – ist es Jim erlaubt, der Bitte Folge zu leisten.

Bei Williams wird das Beispiel bereits in ‚entschärfter‘ Form präsentiert, da die Indianer und die übrigen Dorfbewohner Jim bitten, dem Vorschlag des Kommandanten stattzugeben (vgl. Williams 1967, 99). Die Zusatzinformation, dass sie die Situation „verstehen“ (*ebd.*), deutet darauf hin, dass alle zwanzig einwilligen, sich gegebenenfalls für die anderen zu opfern.

Anders sähe es aus, wenn alle Indianer um ihr Leben betteln und Jim allein entscheidet, dass dennoch einer von ihnen stirbt. Die Todesgewissheit der Gruppe mag hier außerdem weniger stark sein als im Fall des entführten Flugzeugs. Der Kommandant könnte sich z. B. anders entscheiden, weil er sich nur einen zynischen Scherz mit Jim erlauben wollte oder es könnte noch eine Fluchtmöglichkeit bestehen (was in Williams’ Darstellung unwahrscheinlich ist, da die Erschießung unmittelbar bevorsteht). Nur, wenn

solche Faktoren *per definitionem* ausgeschlossen werden, wäre die Situation mit der des entführten Flugzeugs vergleichbar, da auch ein Unterlassen der Handlung den sicheren Tod der zwanzig Indianer nach sich zieht.

Problematisch bliebe jedoch auch dann, dass zwar anzunehmen ist, dass jeder rationalerweise der Wahl *irgendeines* Opfers zustimmen kann, weil dann zumindest eine Überlebenschance für einen selbst besteht, nicht aber der Wahl *ihrer selbst* als Opfer. Denn wäre diese nicht auf sie, sondern auf jemand anderen gefallen, hätten sie überlebt. Die Bereitschaft, das eigene Leben für andere zu opfern, kann aber ohne ausdrückliche Willensäußerung nicht mehr unter der Voraussetzung eines minimalen Altruismus' einfach unterstellt werden (vgl. Punkt 6). Um irrationales, panikbedingtes Wollen in lebensbedrohlicher Situation auszuklammern, denke man sich hier wieder den fiktiven Fall einer vorab durchgeführten „Umfrage“. Anders als im Falle des entführten Flugzeugs kann nicht unterstellt werden, dass jeder bereit ist, sich im Falle eines solchen Szenarios für das Überleben der anderen zu opfern. Denn es gibt eine weitere Lösung: ein anderer aus der Gruppe könnte dies tun.

Nur durch Williams' Zusatz, dass die Indianer und Dorfbewohner trotz lebensbedrohlicher Situation *ausdrücklich* einwilligen, wäre es auch im vorgestellten, neokantischen Rahmen erlaubt, einen der Indianer zu erschießen.

Gibt es Lösungen, falls tatsächlich keiner zum Opfer bereit ist? Denkbar wäre einerseits, dass Jim niemanden erschießt und in der Folge alle zwanzig von Soldaten erschossen werden. Mit Blick auf real getroffene Entscheidungen von Gruppen in Extremsituationen, niemanden zu opfern nach dem Motto „alle oder keiner“ (überlebt) ist dies nicht so absurd, wie es scheint. Andererseits könnte es aber auch ein Losverfahren geben, dem vielleicht noch am ehesten ‚rationalerweise‘ zugestimmt werden kann. „Rational“ zu entscheiden, bedeutet unter anderem, stets das geringere Übel zu wählen, was hier meint, die Überlebenschance zu erhöhen. Einer aus der Gruppe wird in jedem Falle sterben. Die Wahrscheinlichkeit, dass man überlebt, liegt bei 0%, wenn sich niemand opfert. Daher kann es rational gewollt werden, diese zumindest stark zu erhöhen, indem man das Los entscheiden lässt.

Trolley-Experiment – Bewertung

Für das dritte Gedankenexperiment gilt analog, dass die Straßenbahn nur bei ausdrücklicher Zustimmung der Person, die an Stelle der fünf anderen getötet wird, umgelenkt werden dürfte. Jede andere Entscheidung würde einer Instrumentalisierung gleichkommen¹², da eine Person für andere geopfert wird, die ansonsten mit Sicherheit überlebt hätte. Die Brückenvariante unterscheidet sich in diesem Punkt nicht vom ursprünglichen Weichenszenario. Eine Bereitschaft zum freiwilligen Opfer kann in beiden Fällen nicht einfach unterstellt werden.

Die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen sich freiwillig opfern, steigt allerdings erstens, je größer der Schaden ist, der dadurch abgewendet werden kann und zweitens, je enger die Beziehung zu denjenigen ist, die durch das Selbstopfer gerettet werden könnten. Daher ist es zwar in den populärsten Varianten (vgl. zehn davon bei Edmonds 2013, 183–192), aber nicht in *allen* denkbaren Szenarien ausgeschlossen, eine Bereitschaft zum Selbstopfer zu unterstellen. Viele Eltern z. B. würden wohl nicht ihr eigenes Überleben wählen, wenn es sich bei den fünf Menschen auf dem anderen Gleis um ihre Kinder handelte. Auch das Überleben von zwei Millionen dem Überleben einer Person vorzuziehen, kann sowohl utilitaristisch als auch in neokantischem Rahmen gerechtfertigt werden, wenn und weil die Möglichkeit besteht, dass die Person *selbst* dieser Entscheidung zustimmt. Wobei solche Zahlenverhältnisse schwerlich in der Realität vorkommen dürften und Gedankenexperimente, die damit operieren, daher nur methodische Relevanz besitzen. Auch die vielen Detailinformationen zu Betroffenen, mit denen Varianten ausgeschmückt werden, stehen in realen Fällen wie dem des Flugzeugab-

12 Ich gehe hier nicht vom klassischen Prinzip der Doppelwirkung aus, sondern von der Interpretation der Zweck-Mittel-Formel Kants im Sinne der Zustimmungsfähigkeit aller Betroffenen (vgl. u. a. Korsgaard 1996b, 138f.). Weder für die Person auf der Brücke noch für die auf dem Nebengleis besteht eine konkrete Gefahr. Lenke ich den Trolley auf das Gleis oder stoße jemand von der Brücke, *um* die anderen zu retten, verursacht diese Handlung erst ihren Tod. Es handelt sich in *beiden* Fällen um eine Instrumentalisierung, wenn und weil die Betroffenen ihrem (Opfer-)Tod nicht zustimmen. Vgl. hierzu auch Scanlon: "... being a means in this sense – being causally necessary – has no intrinsic moral significance, in my view. What matters is the cost to the person of being involved, and the claim that person has to be informed about the nature of this involvement." (Scanlon 2008, 118). Zur mangelnden Differenzierbarkeit beider Trolley-Fälle anhand der Zweck-Mittel-Formel vgl. ebd. 119–121.

schusses weder zur Verfügung noch können sie unter Entscheidungsdruck rasch recherchiert werden.

Dies ist wichtig, denn im Unterschied zu Überlegungen in der theoretischen Philosophie stehen bei ethischen Gedankenexperimenten immer auch reale Handlungsentscheidungen im Raum¹³. Thomsons Gedankenexperiment vom „berühmten Geiger“ wurde im Kontext der bis heute fortgeführten Abtreibungsdebatte angeführt. Das deutsche Luftsicherheitsgesetz erlaubt den Abschuss entführter Flugzeuge nicht, sofern sich Unschuldige darin befinden¹⁴. Treten trotz aller Bemühungen in der aktuellen Pandemie Situationen der Triage auf, werden Gesündere eher ein Beatmungsgerät erhalten als diejenigen, deren Aussicht auf Genesung aufgrund von Vorerkrankungen oder Alter gegen Null geht. Auch für diese paternalistisch wirkende Entscheidung könnte auf Grundlage rationalen Wollens argumentiert werden. Könnten todkranke Menschen in solchen Situationen einem rascheren Tod selbst zustimmen, sofern andere nur dadurch überleben können?

Die Aufgabe, sich in die Situation einer und eines jeden hineinzusetzen und zu bewerten, wie das rationale Wollen wohl aussähe, ist jedoch alles andere als trivial und auch nicht allein im „Laboratorium des Geistes“ (Brown) zu entscheiden. Umfragen können zumindest Indizien dafür bereitstellen, ob eine Konzeption zu ideal formuliert oder nach allem, was wir über Menschen wissen, rational vor diesen gerechtfertigt werden kann.

Im folgenden und letzten Punkt möchte ich noch einen fundamentalen Einwand gegen die Konzeption des „rationalen Wollens“ behandeln und im Zusammenhang damit nach ihren notwendigen anthropologischen Voraussetzungen fragen.

13 U. Gähde nennt ausgeprägte Kontrafaktizität wie bei Thomsons „Geiger“ sogar als Defizit ethischer Gedankenexperimente (vgl. Gähde 2000, 200; 204); eine Verteidigung unternimmt Walsh (vgl. Walsh 2011, 472–474).

14 Begründet wurde dies erstens damit, dass die Zuständigkeiten von Polizei und Militär strikt getrennt sind, zweitens mit der Unverletzlichkeit der Menschenwürde und dem Instrumentalisierungsverbot (vgl. Hörnle 2008, 112), dessen Verletzung im vorliegenden Beitrag in Frage gestellt wird. Als weiterer Grund kann aber zudem ein Überleben der Passagiere nicht ausgeschlossen werden, was in meiner Argumentation vorausgesetzt wird.

6. Die Kritik Humes – „Minimaler Altruismus“ als anthropologische Voraussetzung der Bewertung ethischer Gedankenexperimente

Eine bekannte Aussage David Humes in *A Treatise of Human Nature* lautet:

“Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger.” (*Treatise* 2.3.3.6)

Die erste Voraussetzung des dargestellten neokantischen Verfahrens ist die Zurückweisung eines derart radikalen Egoismus' als „rationale“ Position. Besteht eine so grundlegende Differenz in der Auffassung des Rationalen, so wird auch das Verallgemeinerungsverfahren fehlschlagen, weil sich die radikale Egoistin *per se* dem Rollentausch und Wechsel von Perspektiven entzieht. Um die Hume'sche Aussage zu übertragen, könnte auch ein Flugzeugpassagier sagen: „Ich ziehe es vor, angesichts meines unausweichlichen Todes einige Minuten länger zu leben als einem Abschuss zuzustimmen, der hunderte von Menschen vor Tod und lebenslangem Leid bewahrt.“ Entsteht eine solche Aussage aber „rationaler“ Überlegung? Die meisten Menschen dürften das verneinen. Sie ist genauso wenig rational wie der Vorzug des Kratzers am Finger, denn: Das Überleben um wenige, bange Minuten wird gegen viele Jahre an verbleibender Lebenszeit von hunderten abgewogen. Zum unvermeidlichen Leid der Angehörigen von 164 Menschen käme das Leid der Angehörigen all dieser zusätzlichen Opfer. In solchen Fällen ist es rationaler, ein bereits quantitativ kleineres Übel zu wählen. Lässt sich das Prinzip, dass rationalerweise das kleinere Übel gewählt werden sollte, angreifen? Ich denke nicht, dass dies ohne Zusatzannahmen gelingt, die das kleinere insgeheim zum doch ‚größeren‘ Übel machen (wie es m.E. Hume selbst noch im gleichen Abschnitt unternimmt).

Diese utilitaristisch scheinende, ‚kalte‘ quantitative Abwägung ist zu tiefst rational, gerade wenn keine anderen Kriterien zur Verfügung stehen und man nicht in die Zukunft schauen kann¹⁵. Sie muss allerdings verbunden werden mit einem neokantischen Ansatz, in dem gefragt wird, ob jede*r Betroffene *selbst* dieser Abwägung rationalerweise zustimmen kann.

15 Bewertet werden können nur absehbare Konsequenzen. Ob z.B. einer der überlebenden Fans im Stadium später zum Massenmörder wird oder ob eine Wissenschaftlerin darunter ist, die kurz vor der Entdeckung eines Medikaments gegen eine unheilbare Krankheit steht, ist unbekannt.

Der springende Punkt in Humes Aussage ist nun allein, dass es einmal um *mein* Leben geht, um *meinen* Schmerz, und einmal um das Leben und den Schmerz *anderer*. Hierauf ist zu antworten, dass wir nun einmal keine radikalen Egoist*innen sind, die nur auf ihr eigenes Wohl bedacht sind. Dass Menschen Leben und Leid anderer, wenn nicht gleichberechtigt, so doch zumindest abwägend einbeziehen, ist ein Grunddatum des Menschseins. Wenn man sich als Bürger*in im Reich der Zwecke versteht (Kant) oder auch nur vager als *zôon politikon* (Aristoteles), dann und nur dann ist auch die Bereitschaft vorauszusetzen, sich empathisch in die Situation anderer hineinzuversetzen.

Neben der Ablehnung des radikalen Egoismus' ist daher als weitere Voraussetzung ein minimaler Altruismus anzunehmen. „Minimal“ bedeutet, dass Leben und Wohlergehen anderer Menschen zwar einen wichtigen Faktor für die Handlungsentscheidung darstellen, das eigene Leben und Wohlergehen aber zumindest gleichberechtigt neben dem anderer stehen. Eine Aufopferung des eigenen Lebens für andere läge am anderen Ende der Skala und entspräche einem „maximalen“ Altruismus, innerhalb dessen man das eigene Leben grundsätzlich dem anderer Menschen nachordnet. Würde man das eigene Leben schließlich auch geringeren Gütern wie dem allgemeinen Wohlbefinden anderer nachordnen, möchte ich von einem „phantastischen“ oder „übertriebenen“ Altruismus sprechen, da dieser nicht mehr nachvollziehbar wäre.

Auch einen solchen Altruismus bezeichnet Hume allerdings an gleicher Stelle als ‚rational‘:

“‘Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an *Indian* or person wholly unknown to me.”
(*Treatise* 2.3.3.6)

Dass Menschen ihr Leben oder ihre Lebensgrundlage (*ruin* kann hier auch die Aufgabe materieller Existenz bedeuten) für Nichtiges opfern wie ein leichtes „Unbehagen“ einer fremden Person, kann aber nicht rational gewollt werden, weil eine rationale Wahl das als höher bewertete Gut vorzieht. Wiederum kann hier kein Argument vom Gegenteil überzeugen, es sei denn, das scheinbar „Nichtige“ ist aus noch anzuführenden Gründen nicht eigentlich „nichtig“, sondern so relevant, dass es unversehens doch das höhere Gut darstellt.

Anders sieht es aus, wenn es kein „höheres Gut“ gibt, weil tatsächlich Leben gegen Leben steht. Im Gedankenexperiment vom Brett des Carneades

besteht eine Lösung im Selbstopfer zugunsten des Überlebens eines anderen. Hierbei handelt es sich um eine heroische Entscheidung, die zu treffen erlaubt ist, aber nicht geboten, da sie über die Kräfte der meisten Menschen gehen dürfte. Wir können uns eine Welt vorstellen, in der alle so handeln (wobei im Falle, dass sich beide opfern wollen, dann vermutlich wiederum das Los entscheiden müsste). Eine Welt aber, in der solche Opfer *nicht* vorkommen, wäre genauso gut vorstellbar.

Zusammenfassend konnte das Trolley-Problem im Rahmen des vorgeschlagenen Ansatzes nicht so gelöst werden, dass eine möglichst geringe Zahl von Menschen getötet wird, was im Falle des Flugzeugabschlusses dagegen vertretbar ist. Zu den Gründen hierfür abschließend noch zwei Gedanken.

Das Trolley-Problem wirft auch deshalb die meisten Schwierigkeiten auf, weil im Unterschied zum Brett des Karneades, zum Flugzeugabschuss oder zu Williams Indianer-Beispiel die Menschen, die möglicherweise geopfert werden, überhaupt nicht in Lebensgefahr gewesen wären. Sie sind keine „Betroffenen“, sondern Unbeteiligte und nur deshalb von der Situation „betroffen“, wenn und weil sich jemand dafür entschieden hat, sie nun auch noch einzubeziehen¹⁶. Auch die abstrakte Gefahr, in die sich jemand begibt, der vielleicht unbefugterweise auf die Gleise gelangt ist (vgl. Thomson 1976, 211), darf nicht einfach in eine konkrete Gefahr, die für diese Person nun einmal nicht besteht, umgewandelt werden.

Opfert man eigenmächtig das Leben von Menschen, die nicht ausdrücklich in dieses Opfer einwilligen *und* denen zudem kein triftiger Grund für eine Einwilligung unterstellt werden kann, so ist dies nicht verallgemeinerbar und somit moralisch verwerflich. Um auf die übergeordnete Ebene – bei Kant die des kategorischen Imperativs selbst – zurückzugreifen: Eine Welt, in der eine solche Instrumentalisierung anderer erlaubt ist, kann nicht rationalerweise gewollt werden.

Das geschilderte Beispiel des Flugzeugabschlusses war deshalb leichter zu bewerten, weil dort überhaupt keine Aufopferung des eigenen Lebens zur Debatte steht (wie es oben in Punkt 2 noch schien), sondern lediglich ein

16 Anders Kallhoff, die Flugzeugabschuss und Trolley-Situation gleichsetzt, weil in beiden Fällen „Unbeteiligte“ instrumentalisiert würden (vgl. Kallhoff 2018, 418–420); dahinter steckt wohl die juristische Sicht, dass Passagiere und Crew nicht an der Hervorbringung der Gefahr „beteiligt“ waren (vgl. Hörnle 2008, 121). Im philosophischen Diskurs geht es aber häufiger um „Beteiligte“ im Sinne von „Betroffene“ *durch* eine Gefahr.

minimaler Altruismus. In Kauf genommen wird ein um Minuten früherer Tod, um hunderten, wenn nicht tausenden, ein Weiterleben zu ermöglichen (vgl. auch Hörnle 2008, 123f.).

Ist es aber nicht moralisch verwerflich, sich in dieser Weise, wenn auch selbst, zu instrumentalisieren? Kantische Ansätze werden häufiger so verstanden, als würden sie jegliche Art der Instrumentalisierung ausschließen. Dies ist natürlich nicht der Fall, da wir einander bereits im alltäglichen und beruflichen Umgang ständig als Mittel zu diversen Zwecken gebrauchen. Hinter dem kleinen „bloß“ und „jederzeit zugleich“ in der „Zweck-Mittel“-Formulierung des kategorischen Imperativs¹⁷ steht der Gedanke, dass eine moralisch verwerfliche Instrumentalisierung immer dann nicht stattfindet, wenn jemand ihr aus gutem Grunde, d. h. wiederum rationalerweise, zustimmen kann. Und genau dies kann in Situationen, die nur minimalen Altruismus erfordern, angenommen werden. Eine Selbst-Aufopferung des eigenen Lebens zugunsten anderer ist dagegen erlaubt, aber nicht geboten. Sie bedarf der ausdrücklichen oder zumindest mit höchster Wahrscheinlichkeit zu unterstellenden Zustimmung und kann nicht einfach, wie es in fast allen Varianten des Trolley-Experiments erforderlich wäre, vorausgesetzt werden.

Wie lässt sich die Annahme eines minimalen Altruismus' positiv begründen? Man kann dafür, dass Menschen *qua* Menschen einander auf fundamentaler Ebene respektieren und die Perspektive anderer einbeziehen, z. B. mit dem Charakter von Gründen argumentieren, wie es C.M. Korsgaard unternommen hat: Genau, wie es keine Privatsprache gibt, gibt es auch keine privaten Gründe, sondern nur öffentliche (vgl. Korsgaard 1996a, 132–145). Auch eine sprachpragmatische Normenbegründung scheint mir aussichtsreich, die fundamentale moralische Normen und Haltungen als Bedingung der Möglichkeit vernünftiger Diskurse voraussetzt (Apel, Habermas). Aber letztlich sind auch gegen diese Argumente Gegenargumente vorgetragen worden und so muss ein Verständnis des Menschen als vernünftiges Wesen, das grundsätzlich am Leben und Wohlergehen anderer interessiert ist, vielleicht schlicht als anthropologisches Datum vorausgesetzt werden¹⁸.

17 „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (AA IV GMS 429, 10–12)

18 Eine interessante Erweiterung auf den Bereich der Tierwelt unternimmt C.M. Korsgaard (vgl. *dies.* 2018).

Wird diese Voraussetzung nicht geteilt, kann es m.E. auch keinen Konsens, vielleicht nicht einmal eine Diskussion über die Bewertung der genannten Gedankenexperimente geben.

Der Ansatz des rationalen Wollens könnte freilich, so ein letzter Hinweis, in Bezug auf die genannten Gedankenexperimente unbefriedigend wirken – was aber in der Natur dilemmatischer Situationen liegt. Keine „Lösung“ kann hier befriedigen, da solche Extremsituationen von vornherein gar nicht entstehen sollten. Seine volle Kraft entfaltet der Ansatz daher unter der Fragestellung, welche Welt wir rationalerweise, im positiven Sinne wollen können. Lohnend wäre es, auch hier einen Schritt über den „Schleier des Nichtwissens“ bei Rawls hinauszugehen und neben allgemeinsten Prinzipien auch sehr konkrete Szenarien und ihre Handlungsmöglichkeiten (neu) zu diskutieren und zu bewerten.¹⁹

Literatur

- Altman, Matthew C. 2011. *Kant's Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*. New York: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118114162>
- Awad, Edmond et al. 2020. “Universals and variations in moral decisions made in 42 countries by 70,000 participants”. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (5): 2332–2337. <https://doi.org/10.1073/pnas.191157117>
- Bertram, Georg W. (Hrsg.). 2019. *Philosophische Gedankenexperimente*. 4. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Birnbacher, Dieter. 2013. *Analytische Einführung in die Ethik*. 3. Aufl. Berlin/Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110315707>
- Brendel, Elke. 2004. “Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments”. *Dialectica* 58 (1): 89–108. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2004.tb00293.x>
- Brun, Georg. 2014. “Reflective Equilibrium without Intuitions?” *Ethical Theory and Moral Practice* 17: 237–252. <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9432-5>
- Brun, Georg. 2017. “Thought experiments in ethics”. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, edited by Michael T. Stuart et al., 195–210. Abingdon/New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315175027>
- Buzzoni, Marco. 2012. “Thought Experiments from a Kantian Point of View”. In *Thought Experiments in Science, Philosophy, and the Arts*, edited by Mélanie Frappier et al. New York: Routledge. ProQuest Ebrary. <https://doi.org/10.4324/9780203113271>

19 Mein Dank gilt zwei anonymen Gutachter*innen für zahlreiche wertvolle Anmerkungen zu früheren Versionen des Beitrags.

- Cohnitz, Daniel. 2006. *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Paderborn: Mentis.
- Dancy, Jonathan. 1985. "The Role of Imaginary Cases in Ethics". *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1–2): 141–153. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1985.tb00246.x>
- Dennett, Daniel C. 2013. *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York: W.W. Norton & Company.
- Edmonds, David. 2013. *Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong*. Princeton/Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848386>
- Gähde, Ulrich. 2000. „Zur Funktion ethischer Gedankenexperimente“. In *Wirtschaftsethische Perspektiven V*, herausgegeben von Wulf Gaertner, 183–206. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-50160-1>
- Hörnle, Tatjana. 2009. "Shooting Down a Hijacked Plane – The German Discussion and Beyond". *Criminal Law and Philosophy* 3 (2): 111–131. <https://doi.org/10.1007/s11572-008-9070-5>
- Jackson, M.W. 1992. "The *Gedankenexperiment* method of ethics". *The Journal of Value Inquiry* 26 (4): 525–535. <https://doi.org/10.1007/BF00138919>
- Kallhoff, Angela. 2018. „Terrorabwehr als moralisches Drama: eine ethische Analyse“. In „*Terror – Ihr Urteil*“ – *Interdisziplinäre Analyse eines Medienereignisses*, herausgegeben von Eva Flicker und Elisabeth Holzleithner, zugleich *SWS Rundschau* 58 (04): 410–429.
- Korsgaard, Christine M. 1996a. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554476>
- Korsgaard, Christine M. 1996b. "The right to lie: Kant on dealing with evil". In *Creating the Kingdom of Ends, dies.*, 133–158. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>
- Korsgaard, Christine M. 2018. *Fellow Creatures: Our Obligations to the other Animals*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198753858.001.0001>
- Kühne, Ulrich. 2005. *Die Methode des Gedankenexperiments*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- De Mey, Tim. 2017. "The Integrity of Exacerbated Ambiguity: More's Utopia as an Evaluative Thought Experiment". In *Utopia 1516–2016: More's Eccentric Essay and its Activist Aftermath*, edited by Han van Ruler und Giulia Sissa, 225–238. Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048532926-009>
- Norton, John D. 2004. "On Thought Experiments: Is There More to the Argument?". *Philosophy of Science* 71 (5): 1139–1151. <https://doi.org/10.1086/425238>
- Parfit, Derek. 2011. *On what matters: Volume One*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199572809.001.0001>

- Scanlon, Thomas M. 1998: *What We Owe To Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas M. 2008: *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674043145>
- Schmidt, Thomas. 2015. „Ethischer Intuitionismus und das Problem der Moralbegründung“. In *Moralischer Realismus? Zur kohärentistischen Metaethik Julian Nida-Rümelins*, herausgegeben von Dietmar von der Pfordten, 185–199. Münster: mentis 2015.
- Thomson, Judith Jarvis. 1976. “Killing, Letting Die, and the Trolley-Problem”. *The Monist* 59 (2): 204–217. <https://doi.org/10.5840/monist197659224>
- Thomson, Judith Jarvis. 1985. “The Trolley Problem”. *The Yale Law Journal* 94 (6): 1395–1415. <https://doi.org/10.2307/796133>
- Timmermann, Jens. 2007. *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487316>
- Tittle, Peg. 2005. *What if... Collected thought experiments in philosophy*. London/New York: Routledge. ProQuest Ebrary. <https://doi.org/10.4324/9781315509334>
- Walsh, Adrian. 2011. “A Moderate Defence of the Use of Thought Experiments in Applied Ethics”. *Ethical Theory and Moral Practice* 14 (4): 467–481. <https://doi.org/10.1007/s10677-010-9254-7>
- Williams, Bernard. 1973. “A Critique of Utilitarianism”. In *Utilitarianism: For and Against*, edited by J.J.C. Smart and Bernard Williams, 75–150. Cambridge: Cambridge University Press 1973. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840852.002>

Quellen der im Text genannten, modernen Gedankenexperimente

Anmerkung: Viele Gedankenexperimente sind durch moderne Autor*innen berühmt geworden, wiewohl sie ältere Vorläufer besitzen. Beispielsweise gelten Descartes’ *Meditationes* als Vorläufer sowohl der „Gehirn im Tank“- als auch der „Zombie“-Idee.

Zombie-Experiment: Chalmers, D. J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Zwillingserde: Putnam, Hilary. 1975. “The Meaning of ‘Meaning’”. In *Philosophical Papers: Vol. 2*, edited by Hilary Putnam, 215–271. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625251>

Teleporter-Unfälle: Parfit, Derek. 1986. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>

Gehirn im Tank:

- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth, and History*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398>

Mary-Experiment: Jackson, Frank C. 1982. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly* 32 (127): 127–136. <https://doi.org/10.2307/2960077>

Das entführte Flugzeug: Schirach, Ferdinand von. 2016. *Terror: Ein Theaterstück und eine Rede*. München: btb.

Jim und die Indianer: Williams, Bernard. 1973. (Quelle s. oben)

Trolley-Experiment:

– Foot, Philippa. 1967. "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect". In *Oxford Review* 5: 5–15. (Reprint in *Virtues and Vices* 1978) <https://doi.org/10.1093/0199252866.001.0001>

– Thomson, Judith Jarvis. 1976; 1985. (Quellen s. oben)

Patienten/Gasbeispiel: Foot, Philippa. 1967. (s. Quelle zu *Trolley-Experiment*)

Berühmter Geiger: Thomson Judith Jarvis. 1976. "A Defense of Abortion". In *Biomedical Ethics and the Law*, edited by James M. Humber and Robert F. Almeder, 39–54. Boston: Springer. (Orig. 1971. *Philosophy & Public Affairs* 1 (1): 47–66.) https://doi.org/10.1007/978-1-4684-2223-8_5

Sophie's Choice: Styron, William. 1979. *Sophie's Choice*. New York: Random House.

Schleier des Nichtwissens: Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Harvard: Harvard University Press. (Orig. 1971). <https://doi.org/10.2307/j.ctvk-jb25m>