

R. Jay Wallace

Autonomie, Charakter und praktische Vernunft: Überlegungen am Beispiel des Utilitarismus

Abstract: This paper explores the question whether utilitarianism is compatible with the autonomy of the moral agent. The paper begins by considering Bernard Williams' famous complaint that utilitarianism cannot do justice to the personal projects and commitments constitutive of character. Recent work (by Peter Railton among others) has established that a utilitarian agent need not be free of such personal projects and commitments, and could even affirm them morally at the level of second-order reflection. But a different and more subtle problem confronts this approach: the use of utilitarian principles to justify the cultivation of personal projects and attachments undermines the autonomy to support this objection, according to which autonomy is a matter of acting in a way one can reflectively endorse.

Dem Utilitarismus zufolge wird das moralisch Richtige durch ein einziges Prinzip bestimmt. Dieses Prinzip besagt – grob formuliert –, daß man durch seine Handlungen die bestmöglichen Folgen hervorbringen muß. In der neueren angelsächsischen Moralphilosophie ist jedoch bezweifelt worden, ob es tatsächlich möglich ist, das utilitaristische Prinzip direkt anzuwenden. Vor allem Bernard Williams hat dahingehend argumentiert, daß sich der Utilitarismus mit den charakterlichen Voraussetzungen des menschlichen Handelns nicht vereinbaren läßt (Williams 1973). Die von Williams hervorgehobenen Voraussetzungen des menschlichen Handelns haben in erster Linie mit unseren mitmenschlichen Beziehungen (zu bestimmten Personen) und unserem Eingeflochtensein in gesellschaftliche Einrichtungen zu tun. Williams zufolge verfügt der Mensch über ein Netz fester Bindungen, in Gestalt von Freundschaften, beruflichen Tätigkeiten oder anderen sinnstiftenden Beschäftigungen. Ohne feste Bindungen dieser Art wären – so Williams – sowohl die praktische Identität wie auch die Ausbildung des spezifischen Charakters einer Person unterminiert, was wiederum zur Folge hätte, daß man gänzlich aufhörte, als Person zu handeln. Entweder man ginge allmählich zugrunde, da das Leben immer mehr seinen Sinn einbüßte, oder man verhielte sich in der Art und Weise wie auch Tiere und kleine Kinder agieren, d.h. als Wesen, die primär von Neigungen und Begierden getrieben werden.

In diesem Aufsatz werde ich mich zunächst mit einigen Repliken zu Wil-

liams' Argument auseinandersetzen. Neuere Vertreter eines utilitaristischen Ansatzes in der Ethik haben meines Erachtens gezeigt, daß sich dieser Ansatz sehr wohl mit der Postulierung von festen Bindungen, die für die Herausbildung eines genuin menschlichen Charakters unverzichtbar sind, vereinbaren läßt;¹ insofern ist Williams' ursprünglicher Einwand nicht stichhaltig. Nichtsdestoweniger bleibt die Pointe seines Arguments erhalten, wenn auch aus anderen Gründen: die gezielte Umsetzung des utilitaristischen Prinzips untergräbt nämlich die *Autonomie* des Handelnden – selbst wenn sie den für die Herausbildung seines spezifisch menschlichen Charakters verantwortlichen Bindungen genügt. In dem Maße, in dem dies der Fall ist, läßt sich der Utilitarismus mit dieser wichtigen und weitverbreiteten Idealvorstellung des menschlichen Lebens nicht vereinbaren. Dies aufzuzeigen, ist mein Hauptanliegen in diesem Aufsatz.

Die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen des Utilitarismus auf die Autonomie ist vor allem in bezug auf Fragen der praktischen Vernunft von Bedeutung. Der Utilitarismus bringt die weit verbreitete Meinung konsequent zum Ausdruck, daß die praktische Vernunft maximierender Natur ist, daß man also nur dann vernünftig handelt, wenn man darauf abzielt, die bestmöglichen Konsequenzen hervorzubringen. Es ist vor allem diese maximierende Interpretation der Handlungsrationalität, die dafür verantwortlich ist, daß der Utilitarismus besonders unter einigen Sozialwissenschaftlern als die maßgebliche Moralthese schlechthin betrachtet wird (vgl. Harsanyi 1982). Entgegen dieser geläufigen Meinung möchte ich zeigen, daß gerade die maximierende Auffassung der praktischen Vernunft die Schwäche des Utilitarismus ausmacht. Denn es ist letztendlich diese Auffassung, die der Autonomie eines utilitaristisch Handelnden zuwiderläuft.

1. Bindungen und praktische Identität

Der Ausgangspunkt für Williams' Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus ist die wohlbegründete Beobachtung, daß sich das Leben eines gewöhnlichen Handelnden in einem Netz von Beziehungen, Zuneigungen und Verpflichtun-

¹ Ich beziehe mich in diesem Kontext vor allem auf die Ansichten von Peter Railton (Railton 1988). An dieser Stelle soll auch darauf hingewiesen werden, daß ich die Unterschiede zwischen dem Utilitarismus und dem Konsequentialismus außer Acht lasse, da sie für meine Zwecke hier ohne Bedeutung sind. (Der Konsequentialismus ist die These, daß das Gut-sein der Folgen einer Handlung den alleinigen Maßstab für die Richtigkeit der Handlung ausmacht. Der Utilitarismus ist eine Unterart des Konsequentialismus, demzufolge das Gut-sein der Konsequenzen einer Handlung ausschließlich eine Funktion des Glücks der betroffenen Individuen ist, und nicht z.B. auch eine Funktion der Autonomie der betroffenen Individuen oder der Verteilung der vorhandenen Güter. Vgl. hierzu Scheffler, 'Introduction' in Scheffler (ed.) 1988, 6.)

gen vollzieht.² So versteht man sich in der Regel z.B. als Freund bestimmter Menschen, als einer Familie zugehörig, sei dies als Elternteil, Ehepartner, Tochter oder Sohn usw., als Ausübender eines bestimmten Berufs, vielleicht auch als engagierter Vertreter bestimmter Interessen. Konkrete mitmenschliche, soziale, politische oder kulturelle ‚Bindungen‘ dieser Art sind die maßgeblichen Voraussetzungen dafür, daß man überhaupt eine ‚praktische Identität‘, bzw. einen persönlichen Charakter besitzt. Es ist, wenn überhaupt, nur als Grenzfall vorstellbar, daß man ohne derartige Bindungen überhaupt ein sinnvolles Leben führen könnte. Denn genuin menschliches Handeln bedingt Tätigkeiten, die fest in eine bestimmte praktische Identität in Gestalt jener Bindungen eingewoben sind. Insofern ist das menschliche Handeln also nur als solches verständlich, wenn es in dem Kontext eines derart komplex verstandenen persönlichen Charakters geschieht.

Williams vertritt nun die These, daß diese wichtige Voraussetzung des Handelns mit der aktiven Ausübung einer utilitaristischen Ethik nicht zu vereinbaren ist. Dem Utilitarismus zufolge ist der Maßstab einer richtigen Handlung allein an ihren Konsequenzen anzulegen. Man handelt aus moralischer Sicht richtig, wenn man das tut, was unter den gegebenen Umständen die bestmöglichen Konsequenzen hervorbringen wird³ (verglichen mit allen anderen Handlungen, die in der Situation ebenfalls möglich sind⁴). Die Bewertung der Konsequenzen als gut oder schlecht muß ihrerseits aus einer vollkommen unparteiischen Perspektive erfolgen: Das Ziel der Moral ist nicht das Hervorbringen von Vorteilen für eine begrenzte Gruppe von Personen, sondern das Hervorbringen der bestmöglichen Konsequenzen überhaupt, unter Berücksichtigung der Interessen aller Personen (möglicherweise auch der Interessen anderer Lebewesen). Diese Theorie unmittelbar anzuwenden bedeutet also, daß man grundsätzlich bereit und in der Lage sein muß, praktische Überlegungen allein nach Maßgabe eines streng unparteiischen Standpunktes anzustellen. Denn nur so lassen sich diejenigen Handlungen bestimmen, die das utilitaristische Kriterium des Richtigen erfüllen.

Gerade diese prinzipielle Bereitschaft zu einer vollkommen unparteiischen Betrachtungsweise ist es, die Williams zufolge nicht mit den Bedingungen ei-

² Es folgt nun eine Interpretation von Williams' Ausführungen zum Thema ‚Integrität‘ in Abschn. 5 von *A Critique of Utilitarianism*.

³ Der Wert der Konsequenzen einer Handlung kann entweder ‚objektiv‘ oder ‚subjektiv‘, bzw. entscheidungstheoretisch aufgefaßt werden. Die objektiv beste Handlung ist diejenige Handlung, deren Konsequenzen de facto optimal sind. Die subjektiv beste Handlung dagegen ist die, deren zu erwartende Konsequenzen gemäß den (vernünftigen) Ansichten des Handelnden optimal sind. Der Unterschied zwischen diesen Auffassungen des Konsequentialismus ist für meine Zwecke ohne Bedeutung.

⁴ Die Klasse der Handlungen, die in einer Situation ‚möglich‘ sind, wird normalerweise folgendermaßen definiert: es sind diejenigen Handlungen, die der Handelnde mit Erfolg ausübte, wenn er versuchen würde, sie auszuüben; vgl. Railton 1988, 103, Anm. 13.

ner praktischen Identität zu vereinbaren ist.⁵ Denn konkrete Bindungen an Personen, Institutionen, berufliche Tätigkeiten und kulturell oder religiös bedingte Lebensaufgaben vereiteln normalerweise, sich jederzeit in die Perspektive eines neutralen Beobachters versetzen zu können. Dies zeigt sich vielleicht am klarsten an den Beispielen der Familie und der Freundschaft. Jemandes Freund zu sein bedeutet u.a., daß man spontan und ohne Vorsatz den Interessen des Freundes ein besonderes Gewicht beimißt. Man nimmt an den Belangen des Freundes teil, indem man sie in das eigene Kalkül miteinbezieht. Als Handelnder überlegt man demnach aus einer Perspektive, die nicht unparteiisch gegenüber den Interessen aller Menschen ist, sondern die maßgeblich von der besonderen Zuneigung gegenüber bestimmten Personen geprägt wird. Versucht man hingegen, sich gemäß dem utilitaristischen Kriterium immer unparteiisch zu benehmen, so wird dies sicherlich eine gewisse Entfremdung gegenüber Freunden hervorrufen und längerfristig wohl auch die Auflösung jeglicher Freundschaften nach sich ziehen. Ähnliches wird wohl auch im Falle der übrigen Bindungen auftreten, mit der Folge, daß sich die praktische Identität des Handelnden allmählich völlig auflösen wird.⁶

2. Zwei Ebenen der Überlegung

Eine erste Antwort auf dieses Argument seitens des Utilitaristen könnte darauf aufmerksam machen, daß die Auflösung der praktischen Identität auch aus utilitaristischer Sicht extrem beklagenswert wäre, und zwar aus folgenden Gründen. Zunächst wäre die Aushöhlung des eigenen Charakters für den Handelnden selbst mit einer gravierenden Einbuße an Wohlergehen und Glück gleichzusetzen, da die festen Bindungen im Sinne Williams einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Zufriedenheit ausmachen. Mehr noch, sie sind zudem Bedingungen dafür, daß dem Menschen das Leben überhaupt sinnvoll zu erscheinen vermag. Folglich wäre die Auflösung aller fester Bindungen eine auch nach utilitaristischen Maßstäben bedrohliche Konsequenz für das jeweilige Individuum, die möglichst zu vermeiden wäre. Darüberhinaus muß diese Konsequenz auch in bezug auf das Wohlergehen anderer Menschen als negativ

⁵ Dies ist der Grund, der Williams zu einem ähnlichen Einwand gegenüber kantischen Theorien motiviert; denn in derartigen Theorien erfolgt moralisches Überlegen auch aus einer unparteiischen Perspektive. Vgl. hierzu Williams 1981.

⁶ Vgl. *Kritik des Utilitarismus*, 81: „Es ist absurd, von so jemandem zu verlangen, daß er, wenn das ... Ergebnis der utilitaristischen Berechnung vorliegt, einfach seine Pläne und Entscheidungen aufgeben und diejenige Entscheidung anerkennen soll, die die utilitaristische Berechnung verlangt. Das hieße, ihn in der Tat von seinen Handlungen zu entfremden sowie von der in seinen Überzeugungen liegenden Quelle seiner Handlungen. ... Und das hieße, das Maß nicht zu beachten, in dem *seine* Handlungen und *seine* Entscheidungen als die Handlungen und Entscheidungen angesehen werden müssen, die aus seinen Plänen und Einstellungen herrühren, mit denen er sich im höchsten Maß identifiziert.“

eingestuft werden. Denn ein Individuum, dem das eigene Leben kaum als ein sinnvolles erscheint, wäre natürlich nur bedingt imstande, anderen Menschen optimal zu helfen. Denn daß man mit dem eigenen Leben bereits einigermaßen zufrieden ist, stellt zumindest eine wichtige psychologische Voraussetzung für das Hervorbringen positiver Konsequenzen im unparteiischen Sinne dar. Schließlich ist die Wahrscheinlichkeit, das objektiv Gute wirksam zu fördern, immer dann am höchsten, wenn man sich primär um die Interessen derjenigen kümmert, die man am besten kennt – also z.B. um die Interessen von Freunden, der Familie, von Kollegen und Nachbarn. Anderen optimal zu helfen setzt nämlich voraus, daß man mit ihren Bedürfnissen und Wünschen einigermaßen vertraut ist (vgl. Jackson 1991).

Dies alles legt den Schluß nahe, daß es selbst aus utilitaristischer Sicht besser wäre, wenn die Individuen nicht unmittelbar danach strebten, streng utilitaristisch zu handeln. Dies klingt zunächst einmal paradox, erscheint jedoch sinnvoll, sobald man zwischen zwei Auffassungen des Utilitarismus unterscheidet.⁷ Einerseits kann der Utilitarismus dahingehend interpretiert werden, ein Kriterium des moralisch Richtigen liefern zu wollen, d.h. einen Maßstab dafür, was tatsächlich als moralisch richtig und falsch zu bewerten ist. So verstanden, besagt der Utilitarismus lediglich, daß diejenigen Handlungen richtig sind, die die bestmöglichen Folgen hervorbringen. Ob oder unter welchen Bedingungen dieses Kriterium in der Praxis anzuwenden ist, darüber besagt die Theorie gemäß der ersten Interpretation nichts. Man könnte das utilitaristische Prinzip jedoch auch als Entscheidungsverfahren auffassen, d.h. als den Versuch zu bestimmen, wie der moralisch Handelnde seine Entscheidungen zu treffen hat. Dieser zweiten Deutung zufolge besagt der Utilitarismus, daß der Handelnde das utilitaristische Kriterium direkt anwenden soll, und zwar als Maßstab für die praktische Überlegung und Reflexion. Demnach muß der moralisch Handelnde sich bewußt das Ziel setzen, stets die aus unparteiischer Sicht optimalen Konsequenzen hervorzubringen. Mit Hilfe dieser Unterscheidung läßt sich nun Williams' Argument folgendermaßen beantworten. Das Argument führt überzeugende Gründe an, warum das utilitaristische Prinzip in der zweiten Fassung, d.h. als Entscheidungsverfahren konzipiert, zurückzuweisen ist. Williams' Argument taugt jedoch nicht zur Beurteilung der Frage, ob der Utilitarismus ein zutreffendes Kriterium des moralisch Richtigen liefert oder nicht.

Diese Möglichkeit einer utilitaristischen Aneignung von Williams' Argument wird oft mit dem von Henry Sidgwick formulierten Paradoxon des Hedonismus verglichen (vgl. Sidgwick 1907, 136–137; Railton 1988, 100–106; Parfit 1986, Kap.1). Der Hedonismus ist bekanntlich die These, daß Lust oder Freu-

⁷ Vgl. Railton 1988, 116–117, und Brink 1989, 256–262. Die Unterscheidung in diesem Kontext zwischen einem Kriterium des Richtigen und einem Entscheidungsverfahren ist auf Sidgwick zurückzuführen: vgl. 1907, 413.

de das einzig wahrhaft Gute im menschlichen Leben ist. Das Paradoxon des Hedonismus besteht nun darin, daß das Leben eines Individuums mehr Lust und Freude beinhalten wird, wenn besagtes Individuum nicht darauf abzielt, ständig und überall der Lust bzw. Freude nachzujagen. Daraus ergibt sich nicht, daß der Hedonismus, als Kriterium des Guten aufgefaßt, falsch sein muß. Das Fazit aus dem hedonistischen Paradoxon lautet vielmehr, daß es aus hedonistischer Sicht besser ist, wenn die Menschen den Hedonismus nicht zugleich auch unmittelbar als ein Entscheidungsverfahren anwenden.

Diese Antwort auf Williams' Problem setzt natürlich voraus, daß es in der Ethik selbst dann noch sinnvoll ist, von einem Kriterium des moralisch Richtigen zu sprechen, wenn das Kriterium selbst keinerlei Rolle in den Entscheidungsverfahren der Menschen spielen soll. Diese Voraussetzung kann jedoch bezweifelt werden. Williams hat sich nämlich der Ansicht von John Rawls angeschlossen, daß Moraltheorien eine Bedingung der ‚Öffentlichkeit‘ (‘publicity’) zu erfüllen haben (Williams 1973, Abschn. 6; vgl. auch Rawls 1971, 133, 181–182). Diese Bedingung besagt, daß jedes ernstzunehmende Kriterium des moralisch Richtigen sich auch dazu eignen muß, als allgemein anzuerkennender, öffentlicher Maßstab für moralische Entscheidungen zu fungieren. Machen wir uns also Gedanken darüber, wie es aussehen würde, wenn das utilitaristische Prinzip dieser Bedingung nicht genügt. Dies könnte z.B. bedeuten, daß das wahre Kriterium des moralisch Richtigen lediglich von einer kleinen Minderheit eingeweihter und entsprechend trainierter Experten anzuwenden ist – gleichsam von den Mitgliedern einer utilitaristischen Elite.⁸ Diese sogenannte esoterische Deutung des Utilitarismus würde jedoch in Anbetracht ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen extrem manipulative politische Grundstrukturen hervorbringen, was wiederum mit unseren Vorstellungen von der Gleichheit und Mündigkeit moralischer Personen kaum in Einklang zu bringen ist (Williams 1973, Abschn.7). Es könnte aber auch sein, daß das Kriterium als Teil eines moralischen Entscheidungsverfahrens grundsätzlich nicht anwendbar ist, also nicht einmal von den Mitgliedern einer utilitaristischen Elite. Dies käme dann allerdings dem Geständnis gleich, daß die Theorie in praktischer Hinsicht vollkommen bedeutungslos sei, oder in Williams' treffenden Worten: daß sie sich gleichsam selbst von der Bühne geleite (Williams 1979, 99).

Ob sich der Utilitarismus in dieser Weise tatsächlich selbst von der Bühne geleiten muß, kann jedoch bezweifelt werden. Um dies zu verdeutlichen, ist es hilfreich, zwischen Handlungszielen erster und zweiter Ordnung zu unterscheiden. Das Fazit des hedonistischen Paradoxon lautet, daß ein Vertreter dieser Theorie den Gewinn von Lust und Freude nicht zu seinem direkten Handlungsziel machen sollte. Die Handlungsziele erster Ordnung sollten vielmehr diejenigen sein, die von den persönlichen Beziehungen, beruflichen Tätigkei-

⁸ Vgl. die Ausführungen Sidgwick's über die Möglichkeit einer esoterischer Moral: Sidgwick 1907, 489–490.

ten, Interessen usw. bestimmt werden. Dies bedeutet aber keineswegs, daß der Hedonismus keinerlei Rolle in den Gedanken und Überlegungen eines Handelnden zu spielen hat. Denn die Tatsache, daß ein Handelnder auf der Ebene der direkten Handlungsziele nicht auf Lust und Freude abzielt, schließt nicht aus, daß diesen Zielen auf der Ebene seiner Einstellungen zweiter Ordnung eine bedeutende Rolle zukommt. Einstellungen zweiter Ordnung sind Ansichten darüber, welche Wünsche oder Dispositionen erster Ordnung man haben sollte, d.h. welche Ziele und Absichten es unmittelbar anzustreben gilt. Dem Hedonismus eine Rolle auf der Ebene der Einstellungen zweiter Ordnung einzuräumen, heißt also, daß der Handelnde die Auswahl zwischen Dispositionen erster Ordnung mit Berufung auf das hedonistische Kriterium des Guten vornimmt. Ein hedonistisch Handelnder wäre demnach imstande, den Hedonismus als Theorie des Guten anzuwenden, ohne zugleich jegliche Handlungsentscheidung gemäß dem hedonistischen Kriterium des Guten treffen zu müssen. Aus dem Paradoxon des Hedonismus geht also nicht hervor, daß diese Theorie überhaupt nicht anzuwenden ist, sondern vielmehr, daß der Bereich ihrer Anwendung begrenzt werden muß.

Manche Philosophen halten diese Antwort auf das Paradoxon des Hedonismus für die Deutung des Utilitarismus für aufschlußreich.⁹ Sie stimmen Williams' Behauptung zu, daß eine Entfremdung des Handelnden gegenüber den eigenen Bindungen dann aufträte, falls der Utilitarismus auf der Ebene der direkten Handlungszielsetzung angewendet würde. Die bessere Alternative sei daher, den Utilitarismus lediglich als Richtschnur für die Überlegungen auf der Ebene der Einstellungen zweiter Ordnung zu betrachten. Der Lehre des Paradoxon des Hedonismus folgend, können wir entsprechend die Position eines ‚differenzierten Utilitarismus‘ entwerfen.¹⁰ Oberstes Ziel sollte sein, möglichst optimal im Sinne des utilitaristischen Kriteriums des moralisch Richtigen zu handeln. Dabei dürfte es dem ‚differenzierten‘ Utilitaristen jedoch vollkommen unwichtig sein, ob das Kriterium selbst darüber hinaus auch direkt zur konkreten Entscheidungsfindung herangezogen wird oder nicht. Ein Utilitarist dieser Prägung müßte sich demnach die Frage stellen, welche Einstellungen erster Ordnung am besten zu dem Ziel führten, so gut wie möglich gemäß dem utilitaristischen Prinzip zu handeln. Und die Antwort darauf lautete: dieses oberste Ziel ist genau dann am besten zu erreichen, wenn der Handelnde über möglichst vielfältige Bindungen im Sinne von Williams verfügt, aus denen wiederum erst die unmittelbaren Ziele der Einzelhandlungen resultieren. Denn wie ich bereits zu Beginn dieses Abschnitts ausgeführt habe, gibt es

⁹ Vgl. vor allem Railton 1988, 95–100, auf dessen einflußreiche Position sich meine Diskussion hauptsächlich beziehen wird.

¹⁰ Vgl. Railton 1988, 113–114. (Railton selbst spricht von einem ‚sophisticated consequentialist‘; da den Unterschieden zwischen utilitaristischen und konsequentialistischen Auffassungen des Guten keine Bedeutung im Kontext meiner Diskussion zuteil werden, habe ich das Beispiel leicht abgeändert, als handelte es sich um einen Utilitaristen.)

gute utilitaristische Gründe dafür, handlungsbestimmende Bindungen dieser Art anzustreben und zu kultivieren.

Dieser Entwurf ist, meiner Meinung nach, als Widerlegung von Williams' ursprünglichem Argument plausibel. Auch ein aktiver Utilitarist kann sehr wohl über jene konkreten Bindungen verfügen, die seine praktische Identität als Handelnder bereits voraussetzt.

3. Entfremdung von der Moral

Dies heißt aber noch lange nicht, daß die Position des differenzierten Utilitaristen rundherum überzeugt. In letzter Zeit ist z.B. bezweifelt worden, daß sich selbst eine eingeschränkte Anwendung des utilitaristischen Prinzips auf der Ebene der Reflexion zweiter Ordnung mit der Aufrechterhaltung echter Freundschaften und Bindungen vereinbaren läßt (vgl. Badhwar 1991 und Cocking/Oakley 1995). Denn – so der Einwand – ein guter Freund könne wirklich enge Beziehungen unmöglich in Hinblick auf ihre Verträglichkeit mit dem höhergestuften Ziel des Utilitarismus regeln. Auf die Frage, ob dieser Einwand entkräftet werden kann, werde ich hier nicht eingehen.¹¹ Stattdessen möchte ich auf eine andere Schwierigkeit in der utilitaristischen Position aufmerksam machen. Dies hat mit den Dispositionen erster Ordnung zu tun, die mit den Bindungen eines differenzierten Utilitaristen einhergehen. Den Vertretern dieser Position zufolge sind die Dispositionen erster Ordnung als durchgängig stabil ('sturdy') anzusehen: sie können den Utilitaristen sogar dazu bewegen, mitunter Handlungen auszuüben, die er selbst zum Zeitpunkt des Handelns für verkehrt hält (Railton 1988, 118). Dennoch sind derartig unerschütterliche Dispositionen aus utilitaristischer Sicht durchaus zu billigen, da sie im Großen und Ganzen immer noch bessere Konsequenzen hervorbringen als ein vergleichbares Leben ohne sie. Daß es gelegentlich einzelne Situationen geben wird, in denen man auf Grund von solchen Dispositionen dem utilitaristischen Kriterium des Richtigen zuwider handelt, wird angesichts des insgesamt größeren Nutzens billigend in Kauf genommen.

Peter Railton z.B. hat den folgenden Fall zur Veranschaulichung dieser Möglichkeit angeführt (Railton 1988, 120–121). Stellen wir uns eine Ehe oder Partnerschaft vor, in der beide Partner A und B sehr aneinander hängen und sich gegenseitig unterstützen. Aus beruflichen Gründen sind sie jedoch gezwungen, in weit auseinanderliegenden Städten zu leben. Normalerweise verbringen sie jedes zweite Wochenende miteinander, was dazu führt, daß sie jedesmal viel Geld für ein Flugticket ausgeben müssen. An einem bestimmten Wochenende, an dem sich das Paar normalerweise nicht sieht, ist nun A etwas deprimiert, was wiederum B dazu bewegt, einen außerplanmäßigen Wo-

¹¹ Ein Versuch, den Einwand zu entkräften, befindet sich in Mason 1998.

chenendflug zwecks Aufmunterung von A einzuschieben. Vorausgesetzt ist in diesem Beispiel, daß der Wochenendflug in der fraglichen Situation aus unparteiischer Sicht nicht die optimalen Folgen hervorbringt. Erstens ist A nicht dermaßen deprimiert, daß B's Anwesenheit unbedingt erforderlich ist – ein langes Telefongespräch täte vermutlich den gleichen Dienst. Zweitens gibt es alternative Handlungen, die wichtige Grundbedürfnisse anderer Menschen befriedigen würden (z.B. das Spenden des Flugpreises für die Bohrung eines Brunnens in der dritten Welt). Und drittens soll B's Versäumnis, das Wochenende mit A gemeinsam zu verbringen, weder längerfristige Auswirkungen auf die Beziehung zu A noch auf die weitere Entwicklung von B's eigenem Charakter haben (121).

Railton zufolge fliegt nun B, der als typischer Vertreter des differenzierten Utilitarismus zu verstehen ist, dennoch zu dem deprimierten Partner. Und zwar tut B dies, weil er aufgrund seines Charakters einfach den Belangen von A eine besondere Bedeutung beimißt und sich entsprechend stark engagiert. Hinsichtlich des erklärten moralischen Ziels, möglichst gemäß dem utilitaristischen Kriterium des Richtigen zu handeln, läßt sich dieser Charakterzug ohne weiteres rechtfertigen. Zwar führt er dazu, daß sich die Person in der oben dargestellten Situation verkehrt verhält, indem sie eine Handlung ausführt, deren Folgen nicht optimal sind. Dennoch ist längerfristig betrachtet ein derartiger Charakterzug aus utilitaristischer Sicht ein Gewinn, da er ein integrativer Bestandteil der intakten Partnerschaft ist, ohne die B äußerst unglücklich wäre, und folglich auch insgesamt viel weniger imstande, anderen Personen wirksam zu helfen.

Betrachten wir nun den Fall des zur Reise entschlossenen Partners etwas genauer. B weiß angeblich, daß ihm Handlungsalternativen zur Verfügung stehen, deren Folgen aus utilitaristischer Sicht vorzuziehen sind. Daß ihm jene Alternativen zugänglich sind, bedeutet, gemäß der gewöhnlichen utilitaristischen Auffassung, daß er diese Alternativen ausüben würde, sofern er sich für sie entschied (Railton 1988, 103, Anm.13). Darüber hinaus dürfen wir davon ausgehen, daß die Entscheidung für eine der besseren Alternativen der ehelichen oder freundschaftlichen Beziehung keineswegs schaden würde – denn andernfalls wären die Folgen jener Alternativen unter den Umständen nicht die bestmöglichen. Und dennoch nimmt der zur Reise entschlossene Partner aufgrund seiner Bindung an den anderen keine von diesen Alternativen wahr.

Ihrer Struktur nach ähnelt diese Situation dem klassischen Fall von *akrasia*, insofern man sich nämlich zum Zeitpunkt der Handlung des verkehrten oder falschen Verhaltens bewußt ist. In Situationen dieser Art ist man von dem eigenen praktischen Urteil *insofern* entfremdet, *als* es einem nicht gelingt, dieses Urteil entsprechend umzusetzen. Auch die Person in Railtons Beispiel wird durch das eigene Verhalten von ihrem praktischen Urteil entzweit. Zwar ist sie imstande, ihre Liebe zum Partner, als längerfristigen Charakterzug

betrachtet, moralisch zu begründen. Doch reicht diese Begründung nicht aus, um die Handlung aus Liebe unter den gegebenen Umständen zu rechtfertigen. In einer derartigen Situation zeigt sich also eine praktische Entfremdung von der Moral, eine Unfähigkeit, das Verhalten gemäß den eigenen moralischen Maßstäben auszurichten. Eine genauere moralpsychologische Auseinanderlegung von Railtons Beispiel scheint daher zu ergeben, daß dem differenzierten Utilitaristen eine unproblematische und ungebrochene Teilnahme an dem Diskurs der Moral nicht möglich ist.

Entgegen dieser Folgerung könnte die Annahme in Frage gestellt werden, daß die Person in Railtons Beispiel tatsächlich unfähig ist, ihre Handlung moralisch zu rechtfertigen. Den Grund dieser Annahme bildet ja die Idee, daß hier nicht gemäß dem utilitaristischen Kriterium des Richtigen gehandelt wird. Denn es gibt Alternativen, deren Konsequenzen unter jenen Umständen besser gewesen wären, und B hätte diese Optionen wahrnehmen können, sofern er entsprechend entschieden hätte. Doch aus der Tatsache, daß B sich moralisch verkehrt verhalten hat, folgt nicht, daß dieses Verhalten grundsätzlich nicht moralisch gerechtfertigt werden könnte. Um dies zu verdeutlichen, müssen wir die Voraussetzungen der Handlungsalternativen genauer prüfen.

Wie wir bereits gesehen haben, wird B aus Liebe zu A dazu bewegt, das Wochenende gemeinsam zu verbringen. Dies legt die Vermutung nahe, daß B die alternativen Handlungen nur dann hätte ausüben können, wenn er von vornherein einen anderen Charakter gehabt hätte. Schließlich wäre B nur unter dieser Bedingung imstande, sich für eine der besseren Alternativen zu entscheiden. Zwar setzt Railton voraus, daß das Versäumnis, das Wochenende gemeinsam zu verbringen, B's Charakter keinerlei Abbruch täte. Dies besagt jedoch noch nichts darüber, ob sich B's Charakter mit der *Entscheidung*, bzw. der *Absicht* vereinbaren ließe, die Reise zu unterlassen. Denn in möglichen Welten, in denen B eine derartige Entscheidung zu treffen vermag, hätte B eben gerade nicht genau jenen Charakter, wie in dieser Welt, einschließlich der engen Bindung zu A. Aus utilitaristischer Sicht wäre dies jedoch bedauerlich, weil es längerfristig bedeutete, daß B insgesamt weniger gute Konsequenzen hervorbringen würde. Insofern ist die Reise also sehr wohl moralisch zu begründen.

Diese Strategie, der drohenden moralischen Entfremdung zu entgehen, besteht im wesentlichen darin, die Handlung im Zusammenhang mit einem Charakterzug zu betrachten, der bereits in der willentlichen oder absichtlichen Ausübung der Handlung vorausgesetzt wird. Zwar ist die Handlung, isoliert betrachtet, moralisch verkehrt.¹² Ihre Ausübung ist jedoch insofern moralisch sehr wohl zu rechtfertigen, als sie fest in einen Charakter eingebunden ist,

¹² Railton 1988, 113, 119. Manche Utilitaristen sind anderer Meinung, nämlich, daß einzelne Handlungen immer richtig seien, wenn sie mit denjenigen Motiven und Charakterzügen verbunden sind, die im Großen und Ganzen die optimalen Konsequenzen hervorbringen: vgl. Adams 1976, 474, 479.

dessen Folgen aus unparteiischer Sicht die bestmöglichen sind. Das Problem der Entfremdung von der Moral scheint somit gelöst.

4. Maximierung und Autonomie

An seine Stelle tritt jedoch ein anderes und viel gravierenderes Problem. Der soeben genannten Interpretation zufolge ist die aus Liebe zu A motivierte Handlungsweise von B als fester charakterlicher Bestandteil zu betrachten, mithin als eine Handlung, deren Ausübung solange unvermeidlich ist, als B aufgrund des Charakters an den Partner gebunden ist. Die eigene Handlung so zu betrachten kommt nun ihrer Vorstellung als einer *Wirkung* gleich, die zwangsläufig von einem bestimmten Charakterzug *verursacht* wird. Diese Vorstellung läßt sich jedoch mit dem gewöhnlichen Begriff einer *autonomen* Handlung nicht vereinbaren. Sich autonom zu verhalten heißt (u.a.), daß man eine bestimmte Handlung ausübt, weil man sich dafür entschieden hat, und zwar nach Maßgabe der eigenen Einschätzung der Gründe, die für oder wider die Handlung sprechen. Diese Beschreibung trifft aber im Falle von Railtons Person nicht zu. Denn da es andere Handlungen gibt, deren Konsequenzen aus unparteiischer Sicht besser wären, ist die getroffene Entscheidung für die Reise offenkundig nicht nach einer Abwägung der moralisch relevanten Gründe, die der Handelnde selbst für gültig hält, zustande gekommen. Genauer gesagt: Die Person kann ihre Entscheidung nur unter der Voraussetzung moralisch rechtfertigen, daß ihr Charakter jene Entscheidung erzwingt – und zwar unabhängig davon, ob es unter den Umständen aus moralischer Sicht bessere Alternativen gibt oder nicht. Entscheidungen und Handlungen, die in dieser Weise von der praktischen Reflexion des Handelnden unabhängig sind, können jedoch nicht als autonom bezeichnet werden. Der aktiv Handelnde wird auf ein passives Beobachten des eigenen Verhaltens zurückgeworfen.

Bislang habe ich mich einem Fall gewidmet, in dem der Charakter einer Person bewirkt, daß diese gegen das utilitaristische Kriterium des Richtigen verstößt. In derartigen Situationen scheint die Person nur dann imstande, ihr Verhalten überhaupt moralisch zu rechtfertigen, wenn sie gegenüber dem eigenen Verhalten passiv eingestellt ist, was wiederum ihren Status als *autonom* handelnde Person untergräbt. Aber selbst wenn eine Handlung dem utilitaristischen Kriterium entspricht, verhält es sich nicht anders. Um dies aufzuzeigen, müssen wir uns nun Gedanken darüber machen, wie das Kriterium praktisch anzuwenden ist. Ein differenzierter Utilitarist hat das grundsätzliche Ziel, durch sein Verhalten die bestmöglichen Folgen hervorzubringen. Allerdings wirkt dieses Ziel normalerweise nicht in Gestalt einer unmittelbaren Absicht. Vielmehr dient das utilitaristische Ziel als Maßstab auf der Ebene der Reflexion zweiter Ordnung, also der Reflexion darüber, welche Einstellungen und Bindungen erster Ordnung man haben sollte. Mit anderen Worten,

es kommt darauf an, möglichst diejenigen Dispositionen zu *entwickeln*, bzw. zu *kultivieren*, die längerfristig die besten Folgen haben (Railton 1988, 114, 115, 119). Utilitaristische Gedanken treten also in Gestalt von Richtlinien zur Kontrolle der Dispositionen und Bindungen erster Ordnung auf.

Nun könnte vielleicht bezweifelt werden, daß sich aus utilitaristischen Gründen eine Disposition, infolge derer man Ziele verfolgt, die selbst keinen utilitaristischen Charakter haben, überhaupt vorsätzlich kultivieren läßt. Dies wäre – so der Gedanke – dem Kunststück gleichzusetzen, etwa durch vorsätzliches Streben eine Disposition zur Spontaneität zu entwickeln; manche sind der Ansicht, daß eine Disposition zur Spontaneität nicht zu der Klasse jener psychischen Eigenschaften gehört, die sich überhaupt willentlich kultivieren lassen (vgl. Williams 1979, 131, sowie Elster 1983, 44–60). Mein Einwand ist jedoch ein anderer: selbst wenn es einem Utilitaristen gelänge, vorsätzlich nichtutilitaristische Dispositionen zu kultivieren, so würde er gerade dadurch seinen Status als *autonom Handelnder* untergraben. Denn in diesem Falle betrachtet man sich selbst primär als kausales Mittel zur Erreichung eines zukünftigen Ziels, was sich nicht mit unserer Autonomie als Person vereinbaren läßt.

Um diesen Schluß zu begründen, müssen wir zu der Annahme zurückkehren, daß autonomes Handeln stets Entscheidungen voraussetzt, die auf der Basis der eigenen Einsicht in die relevanten Handlungsgründe zu treffen sind. Was die Moral anbelangt, so vertritt der differenzierte Utilitarist die Auffassung, daß die einschlägigen Handlungsgründe ausschließlich maximierender Natur sind: der alleinige Maßstab für das moralisch richtige Verhalten gibt uns stets das Ziel vor, die bestmöglichen Konsequenzen hervorzubringen. Aus diesem Grund versucht der Utilitarist auch, Dispositionen zu kultivieren, die in Zukunft dafür sorgen sollen, daß er möglichst gemäß diesem Kriterium handelt. Diese Strategie hat jedoch zur Folge, daß sich der Handelnde in Zukunft quasi selbst täuscht, um an seine Ziele zu kommen. Die kultivierten Dispositionen werden nämlich ein äußerlich richtiges Verhalten verursachen, ohne daß der Handelnde zum Zeitpunkt seines Handelns über eine motivierende Einsicht in die moralischen Prinzipien, die jenes Handeln als richtig erscheinen lassen, verfügt. Denn der Ausgangspunkt dieser Theorie ist die Annahme, daß es aus utilitaristischer Sicht besser ist, wenn die Person nicht direkt nach Maßgabe derartiger Prinzipien handelt. Der treue Freund wird z.B. oft dasjenige tun, was faktisch mit dem utilitaristischen Kriterium übereinstimmt. Aber die Verankerung der Treue in einer charakterlichen Grundhaltung macht es unmöglich, das utilitaristische Kriterium direkt anzuwenden: ein echter Freund verhält sich nicht treu, weil dieses Verhalten die besten Folgen hervorbringt, sondern weil dies seinem Charakter entspringt. Mit anderen Worten, die kultivierten Dispositionen eines differenzierten Utilitaristen laufen letzt-

lich darauf hinaus, daß er nicht mehr fähig sein wird, unmittelbar aufgrund der eigenen moralischen Prinzipien zu handeln.¹³

Die Anwendung des utilitaristischen Maßstabes auf der Ebene der Reflexion zweiter Ordnung läßt sich demnach nicht mit der Autonomie des menschlichen Handelns vereinbaren. Zwar handelt der differenzierte Utilitarist zum Zeitpunkt der ursprünglichen Anwendung noch direkt nach Maßgabe ihm einsichtiger moralischer Gründe. Die Kultivierung seines Charakters dient jedoch dem Ziel, die moralische Reflexion im Bereich der alltäglichen Handlungskontexte auf Dauer auszuschalten, um so eine wirksamere Umsetzung des utilitaristischen Kriteriums zu erreichen. Dies untergräbt aber in einem breiteren Sinne die Autonomie des Handelnden. Denn ein derartiges Verhalten kommt der Manipulation, bzw. der Instrumentalisierung der eigenen Person gleich: man betrachtet sich selbst gewissermaßen als Werkzeug der Moral, dessen Funktionieren anhand eines externen Maßstabs zu optimieren ist. Dagegen ist es für einen autonom Handelnden kennzeichnend, daß dieser die eigene Autonomie in der Regel nicht vorsätzlich einschränkt. Anders ausgedrückt: eine maßgebliche Bedingung des autonomen Handelns ist es, die Autonomie möglichst erhalten zu wollen.

Gegen dieses Bedenken läßt sich einwenden, daß man sich auf autonome Weise dafür entscheiden kann, die eigene Autonomie zu einem späteren Zeitpunkt auszuschalten. Demnach kommt es nicht darauf an, ob die Autonomie ständig faktisch erhalten bleibt, sondern darauf, ob die eventuelle Preisgabe der Autonomie durch eine autonome Entscheidung zustande gekommen ist. Diese Auffassung entspäche der extrem individualistischen Vorstellung der persönlichen Freiheit, die z.B. nichts gegen die Sklaverei einzuwenden hätte, solange der zukünftige Sklave frei und autonom entschieden hat, sich versklaven zu lassen.¹⁴ Die Vorstellung von Autonomie, die ich geltend machen möchte, ist jedoch eine andere. Und zwar soll die Autonomie vielmehr in Analogie zu den unveräußerlichen Grundrechten verstanden werden, die in den politischen Theorien von Locke, Rousseau, Kant, Mill und Rawls eine maßgebliche Rolle spielen.¹⁵ Die Unveräußerlichkeit jener Grundrechte – die

¹³ Dies wird von Frank Jackson bestritten; vgl. Jackson 1991, 316–319. Jackson macht mit Recht darauf aufmerksam, daß ein Handelnder, dessen Wünsche der utilitaristischen Wertfunktion entsprechen, sich dennoch primär um die Interessen der eigenen Freunde und Bekannten kümmern würde, und zwar aufgrund seiner Wahrscheinlichkeitsfunktion (d.h. der Meinungen des Handelnden bezüglich der Folgen der ihm möglichen Handlungen). Das Problem liegt jedoch darin, daß unparteiische Wünsche dieser Art sich nicht mit echten Bindungen im Sinne Williams vertragen: jemandes Freund zu sein bedeutet u.a., daß die Wünsche bezüglich des Freundes nicht vollkommen unparteiisch sind.

¹⁴ Ich danke Anton Leist für den Hinweis auf dieses Beispiel. Die angesprochene individualistische Vorstellung der persönlichen Freiheit findet in dem sogenannten ‚libertarianism‘ Ausdruck; vgl. hierzu Nozick 1974, 282–283, 331.

¹⁵ Vgl. John Stuart Mills Begründung des Verbots von Verträgen, durch die man sich versklaven würde, in *On Liberty* (1978), Kap. 5, 101: „It is not freedom to be allowed to alienate [one’s] freedom.“

Tatsache z.B., daß jeglicher Vertrag, sich in die Sklaverei zu verkaufen, für ungültig erachtet wird – bringt den Status der Person als freier und gleicher Bürger zum Ausdruck. Meiner Meinung nach spielt die Autonomie eine ähnliche Rolle in der Moralphilosophie. Unser Status als moralisch Handelnde – als Träger von moralischen Rechten und Pflichten – gründet auf unsere Fähigkeit zu einer autonomen Verhaltensweise. Folglich kann es moralisch überhaupt nicht gestattet werden, daß wir auf diese Fähigkeit verzichten – auch dann nicht, wenn dieser Verzicht durch eine vorgeblich ‚autonome‘ Entscheidung zustande kommt.

Freilich hat die Kultivierung des Charakters in jeder Moraltheorie eine gewisse Rolle zu spielen. Selbst Kant ist der Auffassung, daß es eine indirekte Pflicht ist, in uns die natürlichen Gefühle von Sympathie und Mitleid zu kultivieren; denn Mitgefühl ist „doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe... , dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.“¹⁶ Diese These scheint zunächst einmal mit der reflektierten Anwendung des Utilitarismus durchaus vergleichbar zu sein: wir sollten uns gegenüber den moralischen Gefühlen empfänglich machen, da dies die Wahrscheinlichkeit unseres zukünftigen pflichtgemäßen Verhaltens erhöhen würde. Bei genauerem Hinschauen treten jedoch entscheidende Unterschiede zwischen Kants Rekurs auf die moralischen Gefühle und der utilitaristischen Strategie zutage. Kant zufolge sorgt das Mitgefühl dafür, daß man Handlungen ausübt, zu denen die Pflichtvorstellung allein nicht geführt hätte. Daraus geht aber nicht zwangsläufig hervor, daß man nach einer entsprechenden Kultivierung dieses Gefühls nicht mehr imstande wäre, auf der Basis von moralischen Prinzipien zu handeln. Vielmehr sollten die kultivierten Gefühle einem helfen, den kategorischen Imperativ einsichtsvoll und wirksam anzuwenden: wir sollen die kultivierten Gefühle „als so viele Mittel zur Teilnehmung *aus moralischen Grundsätzen*“ benutzen.¹⁷ Vermutlich würde Kant der Ansicht zustimmen, daß das moralische Gefühl der Sympathie das Verständnis für die Bedürfnisse anderer Menschen schärfen kann. Dies dürfte dann wiederum zu einer besseren Einsicht in die mannigfachen Anlässe und Möglichkeiten von Hilfeleistungen führen – ohne zugleich unsere Fähigkeit zu unterlaufen, uns teilnehmend aus moralischen Grundsätzen zu verhalten. Die Kultivierung des eigenen Charakters kann demnach sehr wohl mit dem Erhalt der Autonomie des Handelnden in Einklang stehen.

Nun gibt es bekannterweise Situationen, in denen man nicht umhin kann, so zu handeln, daß die eigene zukünftige Autonomie als Handelnder wenigstens kurzfristig außer Kraft gesetzt wird (Elster 1979, Kap.2). Wenn Odysseus sich an den Mastbaum seines Schiffes binden läßt, um so die Gesänge der Sirenen aushalten zu können, so tut er dies aus Sorge darüber, daß er zu einem späte-

¹⁶ *Tugendlehre*, 35.

¹⁷ *Tugendlehre*, S. 457 der Akademieausgabe (meine Hervorhebung).

ren Zeitpunkt sein Verhalten nicht mehr kontrollieren könnte, d.h. daß er die objektive Lage zum Zeitpunkt seines Handelns nicht richtig würde einschätzen können. Ähnlich verhält es sich z.B., wenn ein Alkoholiker die Getränke selbst wegschließt und den Schlüssel anschließend einer anderen Person übergibt, um auf diese Weise die voraussehbaren Auswirkungen der Sucht nach Möglichkeit zu vereiteln. Das Kennzeichnende an diesen Situationen ist, daß die Autonomie des Handelnden so oder so beschnitten wird: die eigene Anfälligkeit gegenüber den Versuchungen der Sirenengesänge, bzw. des Alkohols, hat zur Folge, daß man voraussichtlich nicht imstande sein wird, jenen Versuchungen aus eigener Kraft zu widerstehen – das Erliegen gegenüber den Lockungen scheint vorprogrammiert. Unter derartigen Umständen ist die Strategie eines Odysseus durchaus vertretbar. Erstens gibt es in diesen Situationen nämlich keine zukünftige Handlungsweise, die vollkommen autonom ist. Und zweitens bedeutet die bevorzugte Strategie (also die freiwillige, zeitlich beschränkte Beschneidung der zukünftigen Autonomie), daß die Autonomie des Handelnden längerfristig erhalten bzw. erhöht wird, indem dieser seine Anfälligkeit gegenüber den Versuchungen durch diese Strategie zu überwinden hofft. Derartige Beispiele widersprechen also nicht wirklich der Behauptung, daß es eine Bedingung des autonomen Handelns ist, die eigene Autonomie nicht vorsätzlich einzuschränken.¹⁸

Es bleibt nun zu fragen, warum der Utilitarismus zu einer Unterminierung der Autonomie führt. Meines Erachtens liegt das Hauptproblem nicht allein darin, daß die Richtigkeit von Handlungen von deren (vermeintlichen) Folgen abhängig gemacht wird. In jeder ernstzunehmenden Moraltheorie wird auf die Konsequenzen von Handlungen geachtet, indem z.B. behauptet wird, daß der Handelnde nur dann richtig handelt, wenn er die möglichen Folgen seines Verhaltens in der Entscheidungsfindung mitberücksichtigt. Diese Mitberücksichtigung der möglichen Folgen läßt sich sehr wohl mit der Aufrechterhaltung der eigenen Autonomie vereinbaren.

Problematisch an dem Utilitarismus ist vielmehr die Art und Weise, wie die Konsequenzen einer Handlung bei der moralischen Beurteilung derselben mitberücksichtigt werden. Und zwar stellen sich Utilitaristen die moralische Vernunft ausschließlich als eine Art maximierende Vernunft vor. Die alleinige Kennzeichnung eines moralisch richtigen Verhaltens ist es, daß dieses die optimalen Konsequenzen hervorbringt. Die Frage, wie jene Konsequenzen zustande kommen, ist nur dann von Bedeutung, wenn ihre Beantwortung in bezug auf die Bewertung der Konsequenzen von Belang ist, d.h. wenn die Art und Weise, wie man handelt, selbst etwas zu den guten oder schlechten Folgen des Handelns beiträgt. Aus dieser Sicht muß es vollkommen gleichgültig sein, wie

¹⁸ Mögliche Ausnahmen sind Fälle, in denen man das eigene Leben aufs Spiel setzt, um anderen Personen das Leben zu retten. Derartige Fälle lassen sich jedoch in Anlehnung an das Beispiel des Odysseus behandeln: vgl. hierzu Anmerkung 20.

man das Gute maximiert, solange dies tatsächlich geschieht. Dies wiederum macht es nicht möglich, der Bedeutung der Autonomie für den Handelnden gebührend Rechnung zu tragen. Einem autonom Handelnden *kann* es nicht gleichgültig sein, wie die Wirkungen des eigenen Verhaltens zustande kommen. Vielmehr ist es für einen derart Handelnden kennzeichnend, daß dieser der eigenen Autonomie nicht vorsätzlich entgegenwirkt – und zwar unabhängig davon, ob das Erhalten der eigenen Autonomie entweder direkt oder indirekt zu dem Gut-sein der Konsequenzen des Verhaltens beiträgt. Das Erhalten der zukünftigen Autonomie stellt demnach eine unabhängige Bedingung des autonomen Handelns dar, eine Bedingung, die sich mit der maximierenden Auffassung der moralischen Vernunft nicht vereinbaren läßt.

5. Schluß

Die Vertreter des Utilitarismus werden vielleicht versucht sein, auf diese Argumentation folgendes zu erwidern. Wenn der Autonomie tatsächlich das moralische Gewicht zukommen sollte, das ich ihr zugeschrieben habe, so bedeutete dies nichts anderes, als daß die Autonomie selbst gut oder wertvoll sei – und zwar gut an sich, nicht nur als Mittel zur Erfüllung anderer Zwecke. Folglich sei die Autonomie den immanenten Werten zuzuordnen, deren Maximierung jeder Handelnde anstreben sollte.¹⁹ In dieser Weise könnte die moralische Bedeutung der Autonomie daher sehr wohl mit der maximierenden Auffassung moralischer Vernunft in Einklang gebracht werden.

Richtig an dieser Erwiderung ist vor allem die Idee, daß die Autonomie als eine Art Wertvorstellung anzusehen ist. Denn das von mir in diesem Aufsatz entworfene Bild des autonomen Handelns stellt in der Tat ein moralisches Ideal dar, dem wir oft nicht gerecht werden können. So habe ich z.B. nicht behauptet, daß der Mensch nicht umhin könne, sich autonom zu verhalten – als wäre die Autonomie gleichsam eine metaphysische, bzw. transzendente Bedingung alles menschlichen Tuns. Im Gegenteil, ob man sich autonom verhält oder nicht, hängt entscheidend davon ab, wie man das eigene Verhalten betrachtet. Und diese Betrachtungsweise ist ihrerseits dem Einfluß vieler empirischer, vor allem auch sozialer und politischer Faktoren unterworfen. Es ließe sich z.B. mit einiger Plausibilität darauf aufmerksam machen, daß die Allgegenwart und Aggressivität der Werbung in den heutigen Medien den Menschen dazu verführen kann, sich den eigenen Neigungen und Trieben gegenüber als passiv zu begreifen, und infolge dieser Sichtweise entsprechend weniger autonom zu handeln. In diesem Sinne muß das autonome Handeln

¹⁹ Die Position, die sich daraus ergibt, wäre streng genommen nicht mehr eine utilitaristische, sondern eine konsequenzialistische; vgl. Anmerkung 1 oben.

daher als eine Art Wertvorstellung betrachtet werden, als ein immanenter, wenn auch nicht immer erreichter moralischer Wert.

Trotzdem impliziert dies keineswegs, daß die Autonomie ihrer Bedeutung nach mit der maximierenden Vernunft des Utilitarismus zu vereinbaren ist. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Autonomie den zu maximierenden Werten zugerechnet werden könnte, ohne dabei zugleich die grundlegende Rolle der Autonomie im Handeln einer Person zu verzerren. Dies ist aber nicht möglich. Die Autonomie als Gegenstand der maximierenden Vernunft zu betrachten würde ein doppeltes Abweichen von dem Idealbild des autonomen Verhaltens implizieren. Erstens wäre diese Betrachtungsweise der Bereitschaft gleichzusetzen, die eigene Autonomie zu opfern, wenn dies der Erreichung anderer und größerer Werte diene. Eine derartige Bereitschaft verträgt sich aber nicht mit der besonderen Rolle der Autonomie für den Handelnden: Autonomie ist nicht ein Wert unter vielen, untereinander austauschbaren Werten. Sie fungiert vielmehr als eine normative Bedingung allen vernünftigen Handelns, die keinem anderen Wert unterzuordnen ist. Zweitens setzt die maximierende Auffassung die Autonomie des Handelnden mit der Autonomie anderer Personen gleich. Die Autonomie einer Person, als Wert betrachtet, ist natürlich nicht höher zu bewerten als die Autonomie anderer Personen; also führt die maximierende Auffassung letztlich dazu, daß man jederzeit bereit sein muß, die eigene Autonomie zu opfern, um gegebenenfalls die Autonomie mehrerer, d.h. anderer Personen zu fördern. Genau in diesem Punkt wird jedoch die grundlegende Verantwortung des Handelnden gegenüber der eigenen Autonomie verletzt: nicht die Autonomie beliebiger Personen stellt die normative Bedingung des vernünftigen Handelns dar, sondern diejenige des Handelnden selbst.²⁰ Diese Aspekte eines moralischen Verhaltens lassen sich mit der Struktur einer maximierenden Vorstellung der moralischen Vernunft einfach nicht vereinbaren.

Meine Ausführungen könnten den Eindruck erwecken, daß ein autonom Handelnder die eigene Autonomie als das höchste Gut überhaupt zu betrachten habe, also als eine Errungenschaft, die wertvoller als alles andere sei (einschließlich der Autonomie anderer Personen). Dies wäre aber ein Fehlschluß. Die Autonomie einer Person ist, als Wert betrachtet, natürlich nicht höher

²⁰ Als Grenzfälle sind Situationen zu betrachten, in denen eine Person das eigene Leben (und somit ihre Autonomie) aufs Spiel setzt, um anderen Menschen das Leben zu retten. Es steht einem autonom Handelnden frei, die eigene Autonomie in dieser Weise zu beschneiden – gleichsam als Ausdehnung der Strategie des Odysseus (wenn nämlich die Autonomie anderer Personen ernsthaft gefährdet ist). Dies bedeutet jedoch noch lange nicht, daß es geboten ist, die Autonomie aller Personen insgesamt zu maximieren: man verhält sich nicht unvernünftig, indem man sich weigert, das eigene Leben in dieser Situation zu opfern. Noch weniger vernünftig ist es, das Leben eines Unschuldigen zu opfern, um so das Leben (und damit eventuell auch die Autonomie) vieler Menschen retten zu können. In diesen Hinsichten also weicht das Idealbild der Autonomie von der maximierenden Auffassung der Handlungsrationalität entscheidend ab.

einzuschätzen als die Autonomie anderer Personen, noch müßte ein autonom Handelnder die Gleichwertigkeit aller Menschen leugnen. Doch aus all dem folgt nicht, daß ein autonom Handelnder das Ziel haben muß, die Autonomie aller Menschen zu maximieren. Es gibt Wertvorstellungen, die nicht als Gegenstände der maximierenden Vernunft zu betrachten sind, und zu diesen Wertvorstellungen gehört das moralische Ideal der Autonomie.²¹

Bibliographie

- Adams, R. (1976), Motive Utilitarianism, in: *The Journal of Philosophy* 73, 467–481
- Badhwar, N. K. (1991), Why It is Wrong to be always Guided by the Best: Consequentialism and Friendship, in: *Ethics* 101, 483–504
- Brink, D. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge
- Cocking, D./J. Oakley (1995), Indirect Consequentialism, Friendship, and the Problem of Alienation, in: *Ethics* 106, 86–111
- Elster, J. (1979), *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge
- (1983), *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge
- Harsanyi, J. C. (1982), Morality and the Theory of Rational Behaviour, in: A. Sen/B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 39–62
- Jackson, F. (1991), Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection, in: *Ethics* 101, 461–482
- Mason, E. (1998), Can an Indirect Consequentialist Be a Real Friend?, in: *Ethics* 108, 386–393
- Mill, J. S. (1978), *On Liberty*, Indianapolis
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford
- Railton, P. (1988), Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality, in: Scheffler (ed.), 93–133
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge
- Scheffler, S. (ed.) (1988), *Consequentialism and its Critics*, Oxford
- Sidgwick, H. (1907), *Methods of Ethics*, London (7. Aufl.)
- Williams, B. (1973), A Critique of Utilitarianism, in: J. J. C. Smart/B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge, 75–150
- (1979), *Kritik des Utilitarismus*, Frankfurt (dt. Übersetzung von Williams 1973)
- (1981), Persons, Character and Morality, in: *Moral Luck*, Cambridge, 1–19

²¹ Frühere Fassungen dieses Aufsatzes habe ich an den Universitäten Bielefeld, Hamburg und Salzburg sowie an der Humboldt-Universität zu Berlin vorgetragen. Ich bin dankbar für die anregenden Diskussionen mit den Philosoph(inn)en an allen vier Universitäten. Ferner habe ich sehr hilfreiche inhaltliche und stilistische Rückmeldungen von Ulrike Heuer, Anton Leist, Kirsten Petzold und (vor allem) Katharina Kaiser erhalten, für die ich mich an dieser Stelle bedanken möchte.