Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 49 (1990)

Artikel: Der Wert von Autonomie

Autor: Schaber, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882996

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 49/90

PETER SCHABER

Der Wert von Autonomie

Ich werde in diesem Aufsatz a) die Frage nach dem Wert der Autonomie *für den einzelnen* und b) die Frage nach der *moralischen Bedeutung* von Autonomie diskutieren. Ich setze dabei als unbestritten voraus, dass Autonomie für den einzelnen einen Wert hat und auch moralisch von Bedeutung ist. Beide Fragen liessen sich leicht beantworten, würde man Autonomie als den zentralen persönlichen Wert und zugleich als den fundamentalsten Begriff der Moral setzen.

Ich halte die Annahme, dass Autonomie auf persönlicher wie auf moralischer Ebene mit anderen Gütern (wie z. B. Glück, Befriedigung, Freundschaft, Solidarität) konkurriert, für plausibler. Für diese Annahme werde ich hier nicht argumentieren. Auch zur Rangordnung der verschiedenen Werte werde ich nichts sagen (es ist gut möglich, dass es eine solche Rangordnung gar nicht gibt). Vielmehr werde ich versuchen zu zeigen, dass der persönliche wie auch der moralische Wert von Autonomie sich durch den Beitrag autonomen Lebens bei der Realisierung der andern Güter bestimmt.

1. Dworkins Definition persönlicher Autonomie

Persönliche Autonomie kann auf sehr verschiedene Weise definiert werden. «It is used sometimes as an equivalent of liberty ... sometimes as equivalent to self-rule or sovereignty, sometimes as identical with the freedom of the will. It is equated with dignity, integrity, individuality, independence, responsibility, and self-knowledge ...»[1] Es ist schwierig, eine Definition zu finden, die allen Aspekten persönlicher Autonomie gerecht zu werden vermag. Ich habe nicht die Absicht, dies hier zu tun.

Ich glaube, man sollte von einer Definition persönlicher Autonomie ausgehen, die eine Verbindung von Autonomie und sozialen Werten wie Freundschaft und Solidarität zulässt. Eine solche Definition macht persönliche Autonomie nicht bloss für eine Moraltheorie, sondern auch für eine Theorie des

1 G. Dworkin: The Theory and Practice of Autonomy, Cambridge 1988, p. 6.

guten Lebens (in einem nicht-moralischen Sinn) attraktiver. *G. Dworkins* Definition persönlicher Autonomie erfüllt dieses Kriterium (wobei ich nicht ausschliessen will, dass das andere Definitionen auch tun könnten). Dworkin unterscheidet zwischen Präferenzen erster Ordnung und solchen zweiter Ordnung (qua Präferenzen, die sich auf Präferenzen beziehen). Persönliche Autonomie ist so durch die *Fähigkeit* einer Person definiert, über die Präferenzen erster Ordnung kritisch zu reflektieren und sie im Lichte der Präferenzen zweiter Ordnung zu akzeptieren oder zu verändern[2].

Diese Definition hat folgenden Vorteil: Die Präferenzen oder Bedürfnisse erster Ordnung können dem Einfluss anderer Menschen entspringen. Ich kann z. B. auf die Bedürfnisse eines Freundes Rücksicht nehmen, weil dieser das wünscht. Ein solches Tun ist nicht fremdbestimmt, solange die Präferenz, die dieses Tun zum Ausdruck bringt (‹ich will auf die Wünsche meines Freundes Rücksicht nehmen›) auf eine Präferenz zweiter Ordnung zurückzuführen ist (‹ich habe den Wunsch, bestimmte soziale Präferenzen zu haben›). Würde der Einfluss anderer (‹ich will etwas nur, weil ein anderer es will›) auf meine Präferenzen erster Ordnung als Fremdbestimmung verstanden, wäre Autonomie empirisch gar nicht möglich. Denn alle unsere Präferenzen, Wünsche und Bedürfnisse lassen sich auf natürliche oder gesellschaftliche Einflüsse zurückführen. Es wäre dann jedenfalls nicht sinnvoll, von einem *autonomen Leben* zu reden. Auch die Präferenzen zweiter Ordnung haben natürliche oder gesellschaftliche Ursprünge. Diese Tatsache bedroht aber die Möglichkeit von Autonomie nicht. Wir sind nicht auf Präferenzen dritter oder gar vierter Ordnung angewiesen, um autonom sein zu können. Denn Autonomie – wie sie Dworkin begreift – ist nicht durch das Vorhandensein von unabhängigen Präferenzen zweiter Ordnung, sondern durch die *Fähigkeit*, auf gegebene Präferenzen kritisch zu reflektieren, sie zu verändern oder zu akzeptieren, definiert. Diese Fähigkeit setzt Präferenzen zweiter Ordnung voraus; wie diese entstehen ist dabei nicht von Belang.

Die vorliegende Definition von persönlicher Autonomie führt – was mir wichtig scheint – auch vor Augen, dass ein autonomes Leben nicht mit einem autarken Leben identisch ist. Ein autonomes Leben verlangt keine substantielle Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Einflüssen, Projekten und Idealen. Es setzt darüber hinaus auch nicht voraus, dass man sich soweit als möglich von natürlichen Bedürfnissen und Trieben loslöst. Autonomie ist nicht dem

2 Die genaue Formulierung lautet: «Autonomy is conceived of as a second-order capacity of persons to reflect critically upon their first-order preferences, desires, wishes, and so forth and the capacity to accept or attempt to change these in light of higher-order preferences and values.» Ebd., p. 20.

Asketen vorbehalten; gleichzeitig ist jedoch nicht auszuschliessen, dass ein Asket ein autonomes Leben führt. Ein asketisches Leben kann aber nicht mehr als *eine* mögliche Form autonomen Lebens sein.

2. Selbstversklavung und autonomes Leben

Autonomie hat nicht bloss deskriptive, sondern auch normative Bedeutung. Dass sie ein wesentliches Moment eines idealen menschlichen Lebens ist, zeigt sich deutlich an unserer Einschätzung des Verlustes von Autonomie. Eine Welt, in der wir nicht-autonom, aber sehr glücklich wären, eine Welt z. B., in der wir von in unseren Gehirnen eingepflanzten Elektroden ununterbrochen mit subjektiven Glückszuständen versorgt würden, ist für uns in keiner Weise erstrebenswert. Auch wenn ein nicht-autonomes Leben mit sehr viel mehr Glück verbunden wäre, würden wir (mögliche Ausnahmen kann man hier mit gutem Gewissen ignorieren) ein autonomes Leben vorziehen. Mit Sicherheit ist es nicht das grosse Glück, das uns am nicht-autonomen Leben stört, sondern die Tatsache, dass wir dieses Leben nicht als *unser* Leben ansehen könnten. Wir würden unser Leben nicht leben, wir würden – wie man in Anlehnung an eine Formulierung von Dworkin sagen könnte – die Bedeutung unseres Lebens nicht selbst konstruieren[3]. Da wir die «Autoren unseres Lebens»[4] sein wollen, halten wir Autonomie für unaufgebbar.

Wir sind nicht bloss an einzelnen autonomen Entscheidungen interessiert, vielmehr wollen wir ein *autonomes Leben* leben. Nicht jede Form des Lebens scheint aber als autonom bezeichnet werden zu können. Das Leben, das z. B. ein Sklave oder ein Leibeigener lebt, halten wir nicht für autonom. So gesehen meint der Begriff Autonomie nicht nur ein bestimmtes Reflexions- und Entscheidungsverfahren, sondern auch bestimmte Lebensformen. Der Begriff der Autonomie oder besser: des autonomen Lebens scheint gewissen inhaltlichen Beschränkungen zu unterliegen.

Dworkin aber glaubt, Autonomie sei ein rein formaler Begriff. Da es verschiedene Weisen gibt, seinem Leben Sinn und Inhalt zu geben, meint er[5], das autonome Leben könne inhaltlich nicht bestimmt werden. So muss nach ihm

3 Vgl. ebd., p. 31: «In pursuing autonomy, one shapes one's life, one constructs its meaning. The autonomous person gives meaning to his life.»

4 Dies ist eine Formulierung, die J. Raz gebraucht; vgl. J. Raz: The Morality of Freedom, Oxford 1986, p. 372.

5 Vgl. Dworkin, a. a. O., p. 31: «There is no particular way of giving shape and meaning to a life.»

auch jemand, der sich freiwillig andern unterwirft oder sich vollständig am Willen anderer orientiert, als autonomes Wesen angesehen werden. «Suppose the person wants to conduct his or her life in accordance with the following: Do whatever my mother or my buddies or my leader or my priest tells me to do. Such a person counts, in my view, as autonomous»[6].

Ich glaube dagegen, dass Dworkin hier unberechtigterweise autonomes Leben mit autonomer Entscheidung gleichsetzt. Die Entscheidung, sich einem andern unterzuordnen, mag als eine autonome Entscheidung angesehen werden, nicht aber das Leben, das auf dieser Entscheidung beruht. Es gehört wesentlich zu einem autonomen Leben, dass sich der einzelne von seinen Projekten und Zielen, die er verfolgt, wieder loslösen kann. Wer diese Fähigkeit nicht besitzt, ist kein autonomes Wesen, auch wenn der Verlust dieser Fähigkeit möglicherweise auf eine autonome Entscheidung zurückgeht. Die Begriffe des «autonomen Lebens» und der «autonomen Person» charakterisieren nicht einzelne Entscheidungen, sondern eine bestimmte Weise, das eigene Leben zu gestalten. Sie schliessen freiwillige Selbstversklavung und freiwillige Unterordnung aus. Abgesehen von diesen Lebensformen gibt es in der Tat sehr verschiedene Weisen, ein autonomes Leben zu führen. «It must be so, because people can give meaning to their lives in all kinds of ways: from stamp collecting to taking care of one's invalid parents.»[7]

3. Der Wert persönlicher Autonomie

Wir wollen die Autoren unseres Lebens sein. Doch unser Leben soll nicht irgendeines sein, vielmehr ist es unser Ziel, ein gutes Leben (in einem nichtmoralischen Sinn) zu führen. Nun ist aber ein autonomes Leben nicht schon per se ein gutes Leben. Die Fähigkeit, unsere Präferenzen und Wünsche erster Ordnung nach Massgabe von Präferenzen zweiter Ordnung abzulehnen oder zu akzeptieren, kann zum guten Leben etwas beitragen; sie tut das aber nicht notwendigerweise. Ich will das an einem Beispiel zeigen[8]: Nehmen wir an, dass die einzige Freude einer bestimmten Person darin besteht, Grashalme in geometrisch geformten Gebieten wie Fussballfeldern zu zählen; es handelt sich dabei um einen intelligenten Menschen mit ungewöhnlichen Fähigkeiten.

6 Ebd., p. 21.
7 Ebd., p. 31.
8 Ich entnehme dieses Beispiel Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, wo er es allerdings in einem andern Zusammenhang verwendet; vgl.J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1979, S. 471.

Entspringt der Wunsch dieser Person, Grashalme zu zählen, einer Präferenz zweiter Ordnung, so haben wir keinen Grund – trotz Verdacht auf schwere Neurose – an ihrer Autonomie zu zweifeln. Nehmen wir nun aber an – was eine realistische Annahme ist –, dass die für das Zählen der Grashalme relevante Präferenz zweiter Ordnung nicht die einzige zweiter Ordnung ist. Im Lichte dieser Präferenzen wäre es für diese Person gut, ihre (oder zumindest eine ihrer) ungewöhnlichen Fähigkeiten zu entwickeln; sie würde so ein besseres und befriedigenderes Leben führen. Denn sie verwendet die Fähigkeit, ihre Präferenzen erster Ordnung kritisch zu reflektieren in keiner optimalen Weise; ihre Autonomie trägt zur Realisierung der für sie wichtigen Güter wenig oder nichts bei.

Man mag es für fraglich halten, ob unser Grashalmzähler eine autonome Person ist. Eine wirklich autonome Person, so kann man argumentieren, wird das entdecken, was für sie gut ist. Auf diese Weise würde die ‹wirklich autonome› Person über das gute Leben definiert. In Dworkins Definition persönlicher Autonomie kommt der Begriff des guten Lebens weder explizit noch implizit vor; und es scheint mir plausibel zu sein, dass Autonomie ohne Bezug zum guten Leben begriffen werden kann. Dieser Einwand, dass eine wirklich autonome Person weiss, was für sie gut ist, vermengt das Faktum ‹Autonomie› mit dessen Wert. Nicht das Faktum ‹Autonomie›, sondern der Wert persönlicher Autonomie hängt mit dem guten Leben aufs Innerste zusammen.

Persönliche Autonomie ist wertvoller, sofern sie zu dem für eine Person guten Leben etwas beiträgt. Dies kann man mit einer Analogie klarmachen: Ganz generell liegt der Wert einer Fähigkeit nicht darin, dass man sie hat und ungenutzt lässt. Der Wert einer Fähigkeit liegt vielmehr in ihrer Entfaltung oder Entwicklung. Und dies gilt auch für die Fähigkeit, seine Präferenzen erster Ordnung kritisch zu reflektieren und im Lichte von Präferenzen zweiter Ordnung zu akzeptieren oder abzulehnen. Sofern diese Fähigkeit dazu dienen kann, dass der einzelne ein gutes Leben (oder das unter gegebenen äusseren Umständen bestmögliche Leben) zu leben vermag, *sollte* sie in dieser Weise auch verwendet werden.

Diese Bestimmung des Wertes von Autonomie wirft verschiedene Fragen auf: a) Wenn der Wert der Autonomie in ihrem Beitrag zum guten Leben (zu den Gütern, die das gute Leben definieren) besteht, ist Autonomie dann nicht prinzipiell ersetzbar? Und wäre dann nicht b) die Welt, in der alle über Elektroden im Gehirn an Glücksmaschinen angeschlossen wären, der Welt autonomer Personen vorzuziehen?

Die Antwort auf die erste Frage hängt vom Verständnis des Ausdrucks «prinzipiell ersetzbar» ab: Es mag logisch möglich sein, dass andere intelli-

gente Wesen in bezug auf das gute Leben auf Autonomie verzichten können; ob dies empirisch möglich ist, kann ich nicht beurteilen. Das ist in unserem Zusammenhang auch nicht wichtig. Für reale Menschen ist Autonomie nicht ersetzbar. Die Fähigkeit, kritisch auf seine Präferenzen und Wünsche zu reflektieren, ist eine wesentliche Bedingung dafür, dass der einzelne das für ihn Gute findet.

Autonomie hat ohne Zweifel nicht in allen Gesellschaften dieselbe Bedeutung. J. Raz meint, dass Autonomie in westlichen Gesellschaften eine grössere Bedeutung habe als in andern Gesellschaften[9]. Autonomie kann aber auch für die einzelnen von je unterschiedlichem Wert sein. Ist Autonomie für jemanden z. B. mit zu grosser Unsicherheit verbunden, wird sich diese Person vielleicht besser auf das Urteil anderer verlassen. Solche Unterschiede sind jedoch bloss Unterschiede des Grades von Autonomie. Auf Autonomie als solche kann nicht verzichtet werden, da ein solcher Verzicht es unwahrscheinlich machen würde, dass der einzelne findet, was für ihn gut ist. Dafür spricht nicht zuletzt auch die Tatsache, dass der einzelne in vielen Fällen der beste Richter in eigener Sache ist.

Die zweite Frage setzt ein falsches Verständnis des guten Lebens voraus. Das Glück, mit dem uns eine Glücksmaschine versorgt, kann nicht mit dem guten Leben gleichgesetzt werden. Denn mit einem guten Leben verbinden wir andere Güter wie echte Freundschaft, aber auch Güter wie Erkenntnis, Verständnis unserer selbst und anderer; viele von uns betrachten solche Güter als wesentliche Bestandteile eines guten, lebenswerten Lebens. Für die Realisierung solcher Güter reichen Glücksmaschinen nicht aus. Ein gutes, lebenswertes Leben ist auf die kritische Reflexion nicht nur unserer Präferenzen und Wünsche, sondern auch auf die kritische Reflexion gegebener Überzeugungen und Meinungen angewiesen.

Aber wie wäre eine Welt zu beurteilen – so könnte man weiterfragen –, in der uns die Glücksmaschine mit Gütern wie Freundschaft und Erkenntnis versorgen würde (eigentlich würden uns bloss die Vorstellungen dieser Güter vermittelt)? In dieser Welt fehlte uns ausser unserer Autonomie nichts. Fehlte uns in einer solchen Welt überhaupt etwas? Diese Frage ist in der Tat nicht leicht zu beantworten. Vielleicht fehlte uns tatsächlich nichts. Ich denke, dass ich die Antwort hierauf schuldig bleiben kann, da es mir bloss um den Wert der Autonomie unter realen Bedingungen geht.

9 Vgl. Raz, a. a. O., p. 394: «Since we live in a society whose social forms are to a considerable extent based on individual choice, and since our options are limited by what is available in our society, we can prosper in it only if we can be sucessfully autonomous.»

In einer Welt aber, in der Maschinen durch Stimulierung unserer Lustzentren im Gehirn für unser Glück sorgen würden – eine durchaus realistische Variante des ‹glücklichen› Lebens –, würden wir nicht das für uns bestmögliche Leben leben. Das Problem der Glücksmaschinen entsteht nur, wenn man – wie die klassischen Utilitaristen – Glück in einem sehr vagen Sinn als Grundziel menschlichen Lebens ansieht. Für einen klassischen Utilitaristen ist es nicht einfach zu zeigen, dass andere Formen des Lebens dem künstlich mit Glückszuständen überschütteten Leben vorzuziehen sind. J. St. Mill hat dies versucht, indem er den Begriff der Qualität der Glücksempfindung einführte[10]. Man kann diese Schwierigkeit umgehen, indem man – im Rekurs auf die verschiedenen Ziele, die Menschen als erstrebenswert betrachten – Glück als einen Wert oder als ein Gut neben andern ansieht[11]. Der Wert der Autonomie bemisst sich insofern nicht allein an ihrem Beitrag zum Glück, sondern an ihrem Beitrag zu all den Gütern, die das gute Leben definieren.

4. Die moralische Bedeutung der Autonomie

Ich möchte nun zur Frage nach der moralischen Bedeutung der Autonomie übergehen. Welche Bedeutung hat moralisches Verhalten für eine autonome Person? Sind persönliche Autonomie und Moral untrennbar verbunden? Oder kann ein vollständig amoralisches Wesen autonom sein? Dworkins Konzept persönlicher Autonomie ist moralisch indifferent. «In my conception, the autonomous person can be a tyrant or a slave, a saint or sinner, a rugged individualist or champion of fraternity ...»[12]. Ich habe oben argumentiert, dass der Sklave nicht als autonomes Wesen angesehen werden kann. Der Sklave ist aber auch der einzige, der aus dieser Liste autonomer Wesen ausgeschlossen werden kann. Die Frage ist, ob ein Tyrann oder ein fanatischer

10 Vgl. dazu J. St. Mill: Utilitarianism, in: Utilitarianism and other Essays, hg. v. A. Ryan, Harmondsworth 1987, p. 279: «It is quite compatible with the principle of utility to recognize the fact, that some *kinds* of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone.»

11 Vgl. dazu B. Williams: Morality. An Introduction to Ethics, Cambridge 1972, p. 101: «Apart from anything else, there is the difficulty that many things which people actually include in the content of a happy life are things which essentially involve other values, such as integrity, for instance, or spontaneity, or freedom, or love, or artistic self-expression.»

12 Dworkin, a. a. O., p. 29.

Individualist die Fähigkeit kritischer Reflexion in einer optimalen Weise gebrauchen. Leben sie das für sie bestmögliche Leben?

Die Antwort auf diese Frage hängt vom Begriff des guten oder bestmöglichen Lebens ab. Ich kann hier auf den Begriff des guten Lebens nicht in der geforderten Ausführlichkeit eingehen. Zwei Grundpositionen will ich aber kurz skizzieren: 1) Man könnte sagen, dass ein gutes Leben ein Leben ist, in dem alle *wirklichen* Interessen eines einzelnen befriedigt sind. Dabei müssen die wirklichen Interessen mit den aktuellen Präferenzen und Bedürfnissen eines einzelnen nicht identisch sein. Die wirklichen Interessen sind vielmehr diejenigen Präferenzen und Bedürfnisse, deren Befriedigung dem einzelnen langfristig nicht schadet. Zu solchen Interessen können auch Interessen am Wohlergehen der andern gehören. Dies ist zugegebenermassen eine sehr vage Bestimmung des guten Lebens. Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass dieser Begriff des guten Lebens keinen Bezug zur Moral einschliesst (obwohl er ihn auch nicht ausschliesst; er lässt soziale Interessen zu, ohne sie zu fordern).

2) Man könnte sagen, dass das gute Leben in der Verfolgung und Realisierung an sich wertvoller Projekte und Ziele besteht. Der Begriff «an sich wertvoller Ziele» ist in unserer Intuition fundiert. Um dies an einem Beispiel klar zu machen: Wir haben das Gefühl, die Differenz zwischen Grashalmzählen und der Rettung von Menschen vor dem Hungertod liege nicht bloss darin, dass die meisten von uns die Rettung von Menschen als wichtiger ansehen als Grashalmzählen. Anders formuliert: Wenige glauben, dass der unterschiedliche Wert von Zielen und Projekten allein von der subjektiven Einschätzung abhänge.

An sich wertvolle Ziele sind nicht per se moralisch gute Projekte. Ein künstlerisches Werk kann wertvoll sein, ohne moralisch gut zu sein. Moralisch gute Ziele gehören aber ohne Zweifel zur Kategorie der an sich wertvollen Ziele. Position 1) zufolge ist nicht auszuschliessen, dass ein Tyrann (oder ganz generell ein nicht-moralischer Mensch) seine Autonomie optimal verwendet. Es kann nämlich sein, dass jemand nur in der Verfolgung seines Machtinteresses wirkliche Befriedigung finden kann. Dies mag zwar empirisch sehr unwahrscheinlich sein, es ist jedoch nicht unmöglich. Nach Position 2) kann das Leben eines Tyrannen nicht als gutes Leben bezeichnet werden. Auch wenn das Interesse an Macht sein oberstes Interesse wäre, hätte seine Verfolgung keinen Wert, da es andern schadet.

Ich möchte die Frage offen lassen, welche der beiden Positionen vorzuziehen ist. Der Zusammenhang von Moral und optimaler Verwendung der Autonomie – soviel wird deutlich – liegt jedenfalls nicht auf der Hand. Wir

können nicht davon ausgehen, dass der persönliche Wert der Autonomie mit dem moralischen Wert zusammenfällt.

Der moralische Wert von Autonomie kann nicht auf deren Beitrag zum guten Leben eines einzelnen reduziert werden. Eine Verwendung der Autonomie, die andern schadet oder mit moralischen Regeln nicht verträglich ist, hat – auch wenn sie das Wohlergehen des Handelnden fördert – keinen moralischen Wert. Wer autonom unmoralisch handelt, ist mehr zu verurteilen als sein nicht-autonomer Gegenpart, der von Bedürfnissen überwältigt wird. «The wrongdoing casts a darker shadow on its perpetrator if it is autonomously done by him»[13]. Dies gilt, wie Raz zu Recht sagt, nicht bloss für schwere Pflichtverletzungen: «Demeaning, or narrow-minded, or ungenerous, or insensitive behaviour is worse when autonomously chosen and indulged in»[14].

Der moralische Wert der Autonomie kann insofern nur in ihrer Verwendung zum Guten bestehen[15]; und da moralisches Handeln auf das Wohl anderer bezogen ist (dieser Bestimmung moralischen Handelns kann auch ein Deontologe zustimmen), kann man präzisieren: der Wert der Autonomie bemisst sich an ihrem Beitrag zur Realisierung der für das gute Leben anderer konstitutiven Güter. Dazu gehört nach dem oben Ausgeführten auch die Autonomie der andern. Dies bedeutet, dass die Autonomie des andern respektiert wird – sofern die Verwendung dieser Fähigkeit andern nicht schadet –; es bedeutet aber auch, dass die Autonomie des andern gefördert wird. Was Respekt vor der Autonomie des andern und Förderung seiner Autonomie genau bedeuten, soll – da es mir nur um eine allgemeine Bestimmung des persönlichen und moralischen Wertes von Autonomie geht – hier offen bleiben.

Wenn der moralische Wert von Autonomie in ihrem Beitrag zum Guten besteht, dann können Konflikte von Autonomie mit andern Gütern nicht immer zugunsten der Autonomie entschieden werden. Viele werden dies als eine unzulässige Abwertung von Autonomie ansehen. Es ist aber kaum zu bestreiten, dass die Autonomie eines Tyrannen z. B. moralisch nicht wichtiger sein kann als das Wohlergehen eines seiner Untertanen. Eine Moraltheorie, die Autonomie als unantastbares Gut setzt, kann vielleicht konsistent, aber nicht plausibel sein. Da Autonomie jedoch ein wesentliches Moment eines guten und lebenswerten Lebens ist, wird jede Moraltheorie der Autonomie die

13 Raz, a. a. O., p. 380.
14 Ebd., p. 380.
15 Vgl. dazu ebd., p. 381: «Autonomy is valuable only if exercised in pursuit of the good.»

ihr gebührende Beachtung schenken müssen. Welche Beachtung der Autonomie gebührt, ist unklar.

Die oben gegebene Bestimmung des moralischen Wertes von Autonomie scheint eine *konsequentialistische* Behandlung von Autonomie nahezulegen (Autonomie ist wertvoll, sofern sie zum guten Leben der andern etwas beiträgt). Demgegenüber bezeichnet z. B. für Th. Nagel Autonomie die Grenze moralischer und sozialer Forderungen[16]. Nicht nur Nagel, sondern auch andere Moralphilosophen sind der Meinung, dass konsequentialistische und utilitaristische Moraltheorien solchen Grenzen, für die die Autonomie des einzelnen ein Beispiel ist, keine Rechnung tragen können.

Meine Bestimmung des moralischen Wertes von Autonomie schliesst aber nicht aus, dass Autonomie unter anderem auch eine Grenze des moralisch Zumutbaren bezeichnet. Sie schliesst einzig aus, dass es sich dabei um eine absolute und fixe Grenze handeln kann, denn nicht jede Verwendung von Autonomie muss – von einem moralischen Standpunkt aus betrachtet – respektiert werden. Für die Autonomieverwendung eines Tyrannen oder eines Umweltzerstörers gilt dies mit Sicherheit nicht.

16 Vgl. Th. Nagel: Autonomy and Deontology, in: Consequentialism and its Critics, hg. v. S. Scheffler, Oxford 1988, p. 142–172.

Studia Philosophica 49/90

JEAN-CLAUDE WOLF

Paternalismus

Paternalismus schützt Leute, gegen ihren Willen, vor sich selber. Paradigma ist das Verhalten *guter* Eltern. Ihnen geht es um ihre Kinder. Sie entscheiden stellvertretend im wohlverstandenen Interesse der Kinder. Im Zentrum ihrer Fürsorge steht das Wohl der Kinder.

Bei heranwachsenden Kindern wirft paternalistisches Verhalten Probleme auf, die beim Säugling als einem nicht-autonomen, aber hilfsbedürftigen Wesen naturgemäss noch nicht auftreten konnten. Spannungen und Konflikte entstehen als Folge der Entwicklung von Eigenwille und Mitteilungsfähigkeit. Kinder wollen «es selber machen» – auch wenn sie es noch nicht so gut können wie die Erwachsenen. Schliesslich meinen sie es auch besser machen zu können. Damit verliert die Maxime «Die Eltern wissen es am besten» an Überzeugungskraft.

Was sich im Generationenkonflikt, insbesondere zwischen Eltern und Heranwachsenden, manifestiert, ist das grosse Thema des Paternalismus: nämlich die Entdeckung, dass einige Formen von Altruismus und Wohlwollen moralisch falsch sein können.

Doch der Vergleich mit der Erziehung ist auch irreführend. Erziehung hat andere Ziele als nur den Schutz vor Selbstgefährdung und Selbstschädigung – sie will auf den Charakter einwirken, Menschen «bessern», sie nicht nur vor «Torheiten», sondern auch vor «Lastern» bewahren. Während der gesetzliche Moralismus, die «gute Policey», weitgehend der Vergangenheit angehört, hat der gesetzliche Paternalismus immer noch Aktualität, denn er ist folgen- und schädigungsorientiert. Nicht die Verhütung *an sich* übler Handlungen, sondern die Verhütung von selbstgewirkten Interessenverletzungen motiviert paternalistische Eingriffe.

Paternalismus gegenüber kompetenten Personen verletzt das Prinzip des Respekts vor der Autonomie. Von Paternalismus im engeren und moralisch problematischen Sinne lässt sich allerdings nur bei Anwendung von Zwang, Zwangsandrohung und Täuschung reden. Beratung, Überredung und «zwingende Angebote» mögen zwar lästig sein, doch führen sie normalerweise nicht zu einer Blockierung der Entscheidung. Wir werden uns im folgenden auf

paternalistische Eingriffe ernsthafter Art beschränken. Blosse Warnungen wie z. B. die Informationen über Giftklassen kommen hier also nicht in Betracht.

Das Thema Paternalismus ist in der anglophonen Welt vor allem durch John Stuart Mills Essay «On Liberty» bekannt geworden. Er vertritt die Auffassung, der einzige legitime Grund zur Anwendung von Zwang sei die Verhütung der Schädigung anderer[1]. Die Verhütung von Selbstschädigung durch Zwangsmittel wird dagegen ausdrücklich verboten[2].

Mill führt drei Gründe für sein Paternalismusverbot an: Erstens werden Aufgaben, die hauptsächlich mich selber betreffen, von mir besser gelöst als von anderen. Mill selber nennt das den stärksten Grund, und Rolf Sartorius nennt es das «policy-argument»[3]. Diese Überlegung ist vor allem dann bedeutsam, wenn es um Eingriffe der Öffentlichkeit, etwa der Verwaltung, in private Angelegenheiten geht. Weniger überzeugend ist es dagegen, wenn von Paternalismus unter Menschen einer gemeinsamen und intimen Lebensgemeinschaft die Rede ist, in der eine Person die andere kennt wie sich selber. Überdies relativiert Mill selber die Annahme, jede und jeder sei selber die beste Richterin in eigener Angelegenheit[4].

Der zweite Grund besteht darin, dass nur, wer selber entscheidet, sich entwickelt. Selber entscheiden ist die beste Selbsterziehung zur Mündigkeit.

Der dritte Grund besteht in der Tatsache, dass Paternalismus zu Machtvermehrung der Regierung führt. Die ungleiche Machtverteilung bzw. Konzentration von Macht spricht gegen jede Form von Despotie, sie mag sich noch so sehr als Beschützerin der wohlverstandenen Interessen ihrer Untertanen gebärden.

Doch auch die Argumente gegen politischen Paternalismus unterliegen einem Proviso: Ausgenommen sind Kinder, Geisteskranke und – Barbaren[5]. Paternalismus gegenüber «Inkompetenten» ist nicht nur erlaubt, sondern zuweilen sogar Pflicht[6]. Doch die Erwähnung von «Barbaren» dürfte ein Indiz

1 On Liberty (1859) Kapitel 1, Abschnitt 9. Im folgenden zitieren wir einfach 1,9. Diese Schreibweise hat sich eingebürgert, weil es so viele Ausgaben von «On Liberty» und «Utilitarianism» gibt. Die Abschnitte müssen allerdings von den Lesern beziffert werden.

2 Ebd.

3 Rolf Sartorius (Hg.): Paternalism, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. XI.

4 Mill: Collected Works, Toronto and London 1963ff., Band 2, p. 443f.

5 On Liberty 2,10; 5,5.

6 Amy Gutman: Children, Paternalism and Education. A Liberal Argument, in: Philosophy and Public Affairs 14 (1980) p. 338–58; John Kleinig: Mill, Children, and Rights, in: Educational Philosophy and Theory 8(1976) p. 1–16.

dafür sein, dass die Identifikation von Inkompetenten zu Missbrauch einlädt, der bis hin zur Legitimation des Kolonialismus reicht. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass sich die Begriffe kompetent-inkompetent nicht präzisieren liessen.

Mill diskutiert einige Anwendungsfälle – etwa die Gesetzgebung zur Sonntagsruhe, die sich nach seiner Meinung nicht-paternalistisch rechtfertigen lässt, nämlich als Schranke gegen Ausbeuter; die gesetzliche Bigamie bei den Mormonen, die von aussenstehenden Kritikern als Ärgernis empfunden wird, das nur durch eine kriegerische Intervention, und zwar zum Besten insbesondere der Mormonenfrauen, abgeschafft werden könnte – ein Gedanke, den Mill, trotz seiner starken Aversion gegen die Unterjochung der Frauen, als Verletzung der Souveränität eines Volks verurteilt; das Verbot von Kuppelei und Spielhöllen, das Mill wiederum kritisiert: Anstelle eines offenen Verbotes plädiert Mill eher für eine Erschwerung des Zugangs zu Orten des «Lasters». Damit bringt er zur Geltung, dass es neben dem Strafrecht auch andere gesetzliche und nichtgesetzliche Massnahmen gibt – man denke an Steuern, aber auch an verfahrensmässige Hindernisse –, um Menschen vor sich selber zu schützen. Mills Überlegung liesse sich noch mit der Erfahrung begründen, dass Verbote und Zensurmassnahmen oft als Anreiz und Werbung dienen und damit kontraproduktiv wirken. Eine Reihe von Massnahmen und Erschwerungen bewegen sich zwischen Zwang und Ratschlag. Beispiele sind die obligatorischen Bedenkzeiten und Wartefristen für Ehescheidungen oder – im Falle ihrer Legalisierung – für rasche, aktive Euthanasie.

Einige Schwierigkeiten, die sich aus Mills Behandlung des Paternalismus ergeben, sind von grossem Interesse für die neuere Diskussion. Wie einige der Beispiele zeigen – etwa die moralische Abscheu vor Prostitution und Alkoholismus –, unterscheidet Mill nicht scharf zwischen der Verhütung von Störungen und Ärgernissen einerseits und der Verhütung von Selbstschädigung oder Verhaltensweisen, welche zu einer Verschlechterung des eigenen Zustandes führen, andererseits. Nur letztere sind paternalistisch im eigentlichen Sinne. Leute, die wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses zur Verantwortung gezogen werden, sollen ja nicht primär vor sich selber geschützt werden. Mill vernachlässigt nicht nur die Unterscheidung zwischen gesetzlichem Moralismus und Paternalismus, sondern er unterschätzt auch die Bedeutung einer Norm zur Verhütung schwerer Störungen oder Ärgernisse[7].

Ebenfalls kritikwürdig ist Mills Annahme, es gebe eine unantastbare

7 H. L. A. Hart: Law, Liberty and Morality, Oxford: OUP, 1963, p. 32; C. F. Cranor: Legal Moralism Reconsidered, in: Ethics 89 (1978/9) p. 147–164.

Sphäre um jedes Individuum[8], und diese werde durch sein selbstbezügliches Verhalten (self-regarding conduct) festgelegt. Mill gesteht zu, dass niemand eine Insel ist und dass alle unsere Entscheidungen im weitesten Sinne auf andere wirken[9]. Trotzdem hält er daran fest, dass eine Reihe von Entscheidungen primär die entscheidende Person selber treffen und dass nicht alle Verhaltensweisen dieser Art trivial sind, wie z. B. das Kratzen im eigenen Ohr. Seine Auffassung hat Mill am solitären Trinker illustriert. Die üblen Folgen fallen auf ihn, und er selber hat sie zu tragen. «Niemand soll einfach wegen Betrunkenheit bestraft werden.»[10] Anders liegt der Fall, wenn ein Trinker seine Pflichten gegenüber anderen vernachlässigt oder andere gefährdet. Nur aufgrund der Folgen der Trunkenheit, soweit sie anderen schaden, kann der Trinker getadelt oder bestraft werden. Mill räumt allerdings ein, dass sich ein Mensch ohne Selbstachtung die spontane Abneigung anderer Menschen zuzieht und dass es so etwas wie eine natürliche (d. h. unkontrollierte) Ächtung oder Meidung von Menschen gibt, die sich selber ruinieren. Dazu schreibt Mill: «Er mag uns ein Gegenstand des Erbarmens, vielleicht der Abneigung sein – aber nicht des Ärgers oder des Grolls. Wir sollen ihn nicht behandeln wie einen Feind der Gesellschaft; das Schlimmste, wozu wir uns berechtigt halten, ist: ihn sich selbst zu überlassen, wenn wir nicht lieber durch Bekunden von Teilnahme und Rücksicht wohlwollend vermitteln wollen.»[11]

Doch selbst mit diesen Ausführungen ist die Abgrenzung einer Sphäre von primär selbstbezüglichen Handlungen nicht scharf vollzogen. Die Trennlinie bleibt ebenso unscharf wie die zwischen kontrollierten und unkontrollierten Sanktionen; letztere sind, weil gar keine Sanktionsabsicht besteht, auch nicht mehr Sanktionen im eigentlichen Sinne. Nebenbei ist zu bemerken, dass Mill noch nicht den Schritt zur radikal neuen Klassifikation des Alkoholismus als Sucht und Krankheit gemacht hat. Sein Problem ist an dieser Stelle die Immunität von Handlungen und Gewohnheiten, die, obwohl sie ausser dem Akteur selber niemandem schaden, trotzdem für an sich unmoralisch gehalten werden. Diese Problemstellung erschwert Mill eine explizite Unterscheidung zwischen Paternalismus und Moralismus.

Der Einwand, Mill setze eine Sphärentrennung voraus, ohne diese zu begründen, lässt sich allerdings entkräften. Sanktionswürdig sind nach Mill

8 C. L. Ten: Mill on Liberty, Oxford: Clarendon Press, 1979, Kapitel 2.

9 On Liberty 4,8.

10 On Liberty 4,10. Die Überzeugung, dass der mündige Mensch ein Recht hat, Fehler zu machen, sofern er die Folgen grundsätzlich voraussehen und akzeptieren kann, wird von Richard J. Arneson betont; vgl.: Mill versus Paternalism, in: Ethics 90 (1980) p. 470–489.

11 On Liberty 4,7; Utilitarianism 5,33.

nämlich nur jene Schädigungen, die zugleich die Rechte anderer verletzen[12]. Gehen wir davon aus, dass niemand seine eigenen Rechte verletzen kann, so folgt ohne weiteres die Immunität von selbstschädigendem Verhalten.

Im Blick auf die Verhütung von Suchtkrankheiten zeichnet sich eine Möglichkeit ab, paternalistisch motivierte Handlungen utilitaristisch zu legitimieren – und zwar aufgrund der Kosten. Das gilt für viele Formen der Selbstschädigung: Sie verursachen Kosten, welche gewöhnlich auf andere abgewälzt werden, etwa in Form von Steuern oder Krankenkassenbeiträgen. Solche Rechtfertigungen sind wie gesagt utilitaristisch, d. h. gemeinwohlorientiert. Nichtsdestoweniger dienen sie der Anerkennung von Massnahmen, deren primäres Ziel darin besteht, Leute vor sich selber zu schützen. Insofern handelt es sich nach wie vor um paternalistische Interventionen, aber gestützt auf nicht-paternalistische Gründe[13].

In gewisser Weise sind Alkoholismus und harte Drogen der Testfall für den rigorosen Antipaternalismus. Angesichts der Grösse und Eintretenswahrscheinlichkeit der Schädigung wirkt ein strikter Antipaternalismus kalt und unmenschlich[14]. Mill hat jedoch eindringlich davor gewarnt, das Verbot paternalistischen *Zwangs* mit einem Plädoyer für Gleichgültigkeit und Inhumanität gleichzusetzen[15]. In der Terminologie von Hohfeld hat der «Selbstzerstörer» ein «privilege», dem ein «non-claim» auf Seiten der anderen entspricht: Niemand hat Anspruch auf die verlorenen Früchte seiner vernachlässigten Talente[16].

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass Mill auch Ausnahmen vom absoluten Paternalismusverbot zu erwägen scheint. Eine scheinbare Ausnahme illustriert sein bekanntes Brücken-Beispiel. Nehmen wir an, dass ich sehe, wie jemand eine Brücke betreten will, von der ich weiss, dass sie baufällig ist. Die Person hat vermutlich keine Ahnung von der Gefahr. Darf ich diese Person am Betreten hindern? Ja, sagt Mill, solange ich nämlich nicht sicher bin, ob die betreffende Person die Gefahr kennt. Ich darf sie hindern, um sie zu informieren. Diese erste Phase der Intervention dient dazu herauszufinden, ob die Person wirklich das tut, was sie tun will bzw. tun möchte, falls sie informiert wäre. Besteht die Person, nachdem ich sie aufgeklärt habe, darauf,

12 On Liberty 4,3.
13 D. VanDeVeer: Paternalistic Intervention. The Moral Bounds on Benevolence, Princeton N. J.: Princeton University Press, 1986.
14 Hart, a. a. O., p. 32.
15 On Liberty 4,4.
16 W. N. Hohfeld: Fundamental Legal Conceptions, Yale University Press, 1919; Neudruck: Greenwood Press, 1978.

die Brücke zu betreten, darf ich sie nicht weiter daran hindern. Ich habe ihr gleichsam die Augen geöffnet, und was sie anschliessend tut, tut sie mit «weit geöffneten Augen».

Nach Vorschlägen neuerer Autoren können wir diese bescheidene Form der Intervention als «schwachen Paternalismus» klassifizieren[17]. Wie Mill selber formuliert, besteht Freiheit darin, zu tun, was man will, und der Mann vor der Brücke will ja nicht ins Wasser fallen. «Starker Paternalismus» dagegen besteht darin, jemandem «fremde Werte aufzuzwingen». Dies wäre etwa dann der Fall, wenn der Betreffende versichert, er wolle sich das Leben nehmen, oder er liebe die Gefahr. Eine zweite Intervention wäre unter diesen Bedingungen ein unzulässiger Freiheitseingriff. Doch müssen wir «Sonderlinge», welche die Gefahr lieben, oder entschlossene Suizidenten gewähren lassen? Ist die Pflicht, Leben zu retten, nicht stärker als die Pflicht, Freiheit zu respektieren? Menschenfreunde oder professionelle Helfer neigen dazu, die paternalistischen Aspekte von Hilfe und Therapie zu unterschätzen. Im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit stehen Leben und Wohlbefinden der Patienten, und nicht deren Autonomie.

Im Blick auf jene, die Gefahr suchen oder ihr Leben beenden möchten, stellen sich zwei grundsätzliche Fragen, nämlich die, ob wir ihre exzentrischen Ideale akzeptieren müssen und ob sie wirklich frei sind. Was die erste Frage betrifft, so geht Mill von der Diagnose aus, dass die modernen Kulturen zur Schwächung von Charakter und Individualität tendieren und damit die Welt jener Menschen berauben, die das Salz der Erde sind. Seine Verteidigung der Exzentriker sprengt den Rahmen des Hedonismus. Es geht nicht darum, dass einzelne Personen sich besser fühlen, wenn sie nach ihrer Façon leben. Im dritten Kapitel der Freiheitsschrift bemüht Mill einen ganz anderen Typus von Argumenten. Die Massenkultur, so meint er, sei in ihrem Mark krank. Zur Gesundheit und Lebenskraft einer Kultur gehöre die Vielfalt von individuellen und sozialen Lebensexperimenten. Diese Überzeugung ist Bestandteil von Mills Liberalismus, den moderne Liberale nicht gerne akzeptieren.

Doch zurück zur Person, die über die Brücke will: Ist sie wirklich frei, oder leidet sie an psychischen Störungen? Leidet sie an Depressionen? So gesehen verliert sie die ästhetische Anmut des Exzentrikers. Ihre Freiheit ist eingeschränkt, vielleicht ist sie «nicht ganz klar im Kopf», also unvernünftig oder verzweifelt. Wie weit der «schwache Paternalismus» gehen darf, ist somit

17 G. Dworkin: Paternalism in: Morality and the Law, hg. von R. Wasserstrom, Belmont (Ca.): Wadsworth, 1971; Joel Feinberg: Legal Paternalism, in: Canadian Journal of Philosophy 1 (1971) p. 106–124. Diese beiden bahnbrechenden Aufsätze sind auch in der Anthologie von Rolf Sartorius (Anm. 3) enthalten.

abhängig von der angenommenen Schwelle für minimale Freiheit oder Vernünftigkeit, die Autonomie konstituiert.

Mills Charakterisierung von Freiheit als Freiheit zu tun, was ich will, lässt es offen, wie hoch wir die Schwelle zur Freiwilligkeit ansetzen. Wenn sich z. B. eine Person das Leben nehmen will und die Folgen ihrer Entscheidung «auf sich nimmt», dann ist sie frei. Wer sie am Suizid hindert, verletzt ihre Autonomie. Dass de facto vielleicht die meisten Suizidenten an starken Gefühlsschwankungen oder Verwirrung leiden, spricht allerdings gegen die Annahme einer festen Präferenz. Muss nur eine unmissverständliche und stabile Präferenz respektiert werden? Mill, der den Suizid nicht erörtert, hätte diese Frage vermutlich bejaht, insbesondere dann, wenn es um eine so schwerwiegende Entscheidung wie die über Leben und Tod geht.

Dass Mill mehr als «schwachen Paternalismus» befürworten könnte (oder die Schwelle für Freiwilligkeit so hoch ansetzen könnte, dass «schwacher Paternalismus» so schwach gar nicht mehr wäre), lässt ein Beispiel vermuten, das Stoff zu kontroversen Deutungen gegeben hat. Er bejaht nämlich Vorkehrungen gegen die freiwillige Selbstversklavung, und zwar mit der Begründung: «Das Prinzip der Freiheit kann nicht fordern, dass er die Freiheit haben sollte, nicht frei zu sein. Es ist nicht Freiheit, sich seiner Freiheit entschlagen zu dürfen.»[18] Politische Brisanz hatte diese Passage insofern, als Mill im Anschluss ans Beispiel der freiwilligen Selbstversklavung die englischen Ehescheidungsgesetze scharf kritisierte. Was die paternalistische Massnahme betrifft, so zwingt sie allerdings niemanden, sich nicht zu versklaven. Mill argumentiert nämlich bloss dafür, solche Verträge als null und nichtig zu betrachten. Nicht das Strafrecht wird in Anspruch genommen, sondern bloss das Zivilrecht. Die Nichtigkeitsfolge ist milder als eine Sanktion – es gibt Gründe dafür, Nichtigkeitsfolgen nicht als Sanktionen zu verstehen[19]. Trotzdem ist die Nichtigkeitsfolge einschneidender als eine blosse Verfahrensbarriere, wie etwa eine Vorschrift zur Einhaltung von Wartefristen oder Anforderungen an die korrekte Formulierung von Dokumenten. Das Recht soll nämlich keine, auch keine erschwerte Gelegenheit zur Schliessung solcher Verträge anbieten. Die Nichtigkeitsfolge liegt in der Mitte zwischen Zwang und blosser Entmutigung, so dass man sich fragen kann, ob überhaupt ernsthafte Paternalisierung zur Debatte steht. Eingeschränkt wird nicht so sehr das Verhalten jener, die sich versklaven möchten, als viel mehr die Ansprüche potentieller Sklavenhalter.

18 On Liberty 5,11.
19 H. L. A. Hart: The Concept of Law, Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 33f.

Problematisch bleibt die Begründung, die Mill etwas aphoristisch verkürzt einstreut. Die Freiheit, so sagt er, dürfe nicht Freiheit zur Aufhebung der Freiheit sein. Warum Freiheit nicht so weit gehen dürfe, sagt Mill nicht. Vielmehr setzt er stillschweigend einen neuen Begriff von Freiheit voraus: Freiheit ist Freiheit zur Selbstentfaltung, zur Entwicklung von Fähigkeiten. Nur vor dem Hintergrund eines solchen «positiven» Begriffs von Freiheit wäre seine Begründung stichhaltig. Doch dieser Freiheitsbegriff ist konfus. Er ist das Resultat einer Vermischung zweier Ideen: der Freiheit zu entscheiden und der Fähigkeit zur Entwicklung oder Selbstverwirklichung. Wäre dieser Begriff und damit der Einwand relevant, so liesse sich auch die Entscheidung zum Suizid rigoros kritisieren. Vielleicht hätte Mill eine rigorose Ablehnung des Freitods begrüsst.

Gegen das Argument der Selbstzerstörung der Freiheit spricht die weite Skala von Graden, in denen jemand auf seine eigene Freiheit verzichten kann. Die Selbstbeschränkung beginnt schon da, wo jemand aus Loyalität zu anderen Personen auf ein kritisches Urteil verzichtet. Wo liegt die Grenze zwischen zulässigen und unzulässigen Selbstbeschränkungen bzw. Veräusserungen der Freiheit? Ist Prostitution bereits eine Vorstufe zur «Selbstversklavung»? Oder der Eintritt in ein strenges Kloster? Wenn es Mill wirklich ernst sein sollte mit der Unantastbarkeit von Entscheidungen, die andere weder gefährden noch schädigen, dann kann er den Menschen auch nicht die Option vorenthalten, sich zu töten oder sich in tiefe Abhängigkeit zu begeben. Wenn wir nicht bereit sind, Mills Diktum als gültiges Argument gegen den Suizid anzuerkennen, dann wird es uns auch nicht als Argument gegen Selbstversklavung überzeugen.

Immerhin ist Mills Argument zur Hauptsache ein Einwand gegen die Legalisierung von Sklavereiverträgen, und so gesehen bleibt uns auch hier die Möglichkeit, eine paternalistisch motivierte Massnahme nicht-paternalistisch zu begründen. Wir können nämlich sagen, dass wir deshalb Leute vor sich selber schützen, damit anderen nicht Gelegenheit geboten wird, Sklaven auszubeuten und Menschenrechte mit Füssen zu treten. Wir wollen keine Gesellschaft, in der Menschenrechtsverletzungen legal sind. Deshalb werden einige Freiheitsrechte als «unveräusserlich» deklariert. Überdies würden freiwillige Sklaven zur Verschlechterung der Arbeitsmarktlage beitragen, Löhne würden sinken. Somit sprechen handfeste Klasseninteressen gegen eine Institutionalisierung der freiwilligen Sklaverei. (Damit möchte ich mich nicht auf die Meinung festlegen, politischer Paternalismus lasse sich *immer auch* nicht-paternalistisch oder *immer nur* nicht-paternalistisch legitimieren.)

Aktuelle Zustimmung gilt normalerweise als triftiger Grund dafür, dass

einverständliche Gefährdung oder Schädigung einer Person kein einklagbares Unrecht darstellt. (Volenti non fit iniuria.) Das seltsame Beispiel der freiwilligen Selbstversklavung ist deshalb interessant, weil die Zustimmung des Betroffenen in diesem Fall nicht als hinreichende Bedingung für die gesetzliche Anerkennung gilt. Eine andere Ausnahme bildet das gesetzliche Verbot der aktiven Sterbehilfe. In beiden Fällen kann man sich fragen, ob diese Ausnahmen rational begründet sind.

Wenden wir uns nun der Rolle zu, welche die Zustimmung für die Begründung erlaubter Freiheitseingriffe spielen kann. Paternalismus ist per definitionem gegen die *aktuelle* Zustimmung einer Person gerichtet. Im paradigmatischen Fall des elterlichen Paternalismus wird jedoch gern auf die *künftige* Zustimmung (oder Dankbarkeit) der Kinder hingewiesen. «Später werdet ihr uns recht geben. Ihr werdet froh sein, dass wir euch nicht alles erlaubt haben.» Die bekannte Litanei des elterlichen Paternalismus ist aber, wie Donald VanDeVeer zurecht konstatiert, «auf bizarre Weise von zufälligen Vorkommnissen abhängig, z. B. davon, ob ein Blitzstrahl das Leben des Kindes vorzeitig beenden wird, bevor es zustimmen kann»[20]. Überdies wird der Zeithorizont nicht festgelegt – es genügt im Prinzip die vage Spekulation, dass ein Kind dereinst auf dem Totenbett oder gar erst im Jenseits alles akzeptieren wird, was ihm von seinen Erziehern zugemutet wurde. Ein einfaches Beispiel mag genügen, um zu zeigen, dass nachträgliche Zustimmung moralisch völlig belanglos sein kann. Wenn z. B. jemand rückblickend sagt: «Wie gut, dass ich als Kind den Krieg erlebt habe», so hat das mit moralischer Billigung des Krieges nichts zu run.

Anders liegt der Fall, wenn wir die ausdrückliche Willenserklärung einer Person kennen. Dann können wir diese zeitlich vorangegangene Zustimmung als Rechtfertigung akzeptieren. Wenn mir ein Freund zu Beginn einer Party sagt: «Hindere mich am Autofahren, wenn ich getrunken habe», so kann ich mich darauf berufen und muss seinen betrunkenen Protest nicht respektieren. Wichtig ist, dass vorangegangene Zustimmung wirklich geäussert wurde. Damit unterscheidet sie sich von bloss angenommener Zustimmung.

Ob nun die Ausführung der festen, bekannten und zuvor tatsächlich bekundeten Präferenz einer anderen Person Paternalismus genannt werden kann, ist mehr als fraglich. Das klassische Beispiel von Odysseus und den Sirenen illustriert zwar ausgezeichnet die legitime Weigerung der Gefährten, das Verlangen des Odysseus zum Zeitpunkt der Versuchung zu befriedigen. Diese

20 D. VanDeVeer: Autonomy Respecting Paternalism, in: Social Theory and Practice 6 (1980) p. 194.

Weigerung ist paternalistisch motiviert, aber kein genuiner Freiheitseingriff. Somit entfällt im Beispiel von Odysseus wie im Beispiel des angetrunkenen Freundes die zweite Bedingung, die moralisch problematischen Paternalismus charakterisiert. Odysseus ist trunken vom Gesang der Sirenen, und mein Freund, der in angetrunkenem Zustand den Autoschlüssel will, ist nicht Herr seiner selbst. Seine zuvor geäusserte Absicht ist Ausdruck seines verbindlichen Willens.

Ein dritter Typus von Zustimmung ist erwähnenswert, nämlich die *hypothetische* Zustimmung. Der Appell an hypothetische Zustimmung könnte z. B. bei der Paternalisierung von Tieren oder schwer behinderten Menschen eine Rolle spielen. Sie können nicht zustimmen und werden nie zustimmen können. Doch sie würden zustimmen, wenn sie die Fähigkeit dazu hätten. Hätten sie mehr Vernunft, so könnten sie einsehen, dass es zu ihrem Besten ist, sie vor Gefahren zu bewahren. Solche Zustimmung wird nie stattfinden. Die angenommene Zustimmung ist rein fiktiv.

Es empfiehlt sich, zwei Unterarten von hypothetischer Zustimmung zu unterscheiden – die erste wird sich rasch als untauglich erweisen. Sie unterstellt nämlich die Zustimmung eines Wesens, wenn dieses völlig rational und/oder völlig frei wäre. Gehen wir davon aus, dass niemand völlig rational und völlig frei ist, dass es vielmehr unzählige Nuancen von Freiheit und Vernunft gibt, so würde das Prinzip der hypothetischen Zustimmung einen massiven Paternalismus rechtfertigen. Wir brauchen aber Prinzipien für Wesen, die nicht vollkommen frei und rational sind.

Die zweite Unterart von hypothetischer Zustimmung orientiert sich nicht an idealen Personen, sondern an den jeweiligen Individuen und den empirischen Daten bezüglich ihrer Meinungen und Präferenzen. Mills Beispiel der Person vor der Brücke bietet genug Anschauungsmaterial für diese Variante. Wir dürfen die Person am Betreten hindern, bis wir ihre Meinungen und Präferenzen kennen. Sollte sie uns ins Gesicht sagen: «Ich kenne die Gefahr, und ich liebe sie», so dürfen wir ihr, jedenfalls auf der Grundlage der hypothetischen Zustimmung, d. h. der hypothetischen Zustimmung eines wirklichen und nicht eines hypothetischen Individuums, nicht weiter entgegentreten. Ein reales Individuum ist aber kaum je maximal vernünftig oder absolut frei (z. B. von Neigungen, Vorurteilen etc.). Die Orientierung an der von Fall zu Fall ermittelten hypothetischen Zustimmung ist somit nicht freiheits- oder rationalitätsmaximierend. Vielmehr besteht der Verdacht, dass eine zielmaximierende Paternalisierung, welche Freiheitsentzug durch Freiheitserweiterung zu kompensieren versucht, die Autonomie von Personen beträchtlich einschränken könnte. Wenige Menschen wären bereit, sich alle Entscheidungen von einem

vollkommen rationalen Wesen abnehmen zu lassen. Dies hiesse, nicht mehr selber zu entscheiden, sondern sich an eine Entscheidungsmaschine anschliessen zu lassen.

Damit sind wir zu dem eingangs erwähnten Impuls des Kleinkindes zurückgekehrt, nämlich dem Impuls, selber zu entscheiden, selber zu handeln. Die Reaktion gegen einen wohlwollenden Helfer kann sich folgendermassen artikulieren: «Sie (z. B. die Mutter) hat wirklich das Beste für mich getan, doch sie hätte mich wenigstens vorher fragen können.» Aus diesem Kommentar spricht vielleicht mehr als nur irrationaler Trotz. Selber entscheiden ist nämlich an sich wertvoll, auch wenn die eigene Entscheidung nicht die beste ist. Mill schreibt: «Wenn jemand einen annehmbaren Betrag von gesundem Menschenverstand und Erfahrung besitzt, ist seine eigene Art zu leben die beste, nicht weil sie die beste an sich ist, sondern weil sie sein eigener Stil ist.»[21] Zu einer ähnlichen Formulierung gelangt Gerald Dworkin. Er schreibt: «Fähigkeit zu entscheiden ist ein Gut, das unabhängig ist von der Weisheit der Entscheidung.»[22]

21 On Liberty 3,13.

22 G. Dworkin: Paternalism, a. a. O., p. 17. Der Beitrag von Peter Schaber in diesem Band gibt weiteren Aufschluss über die interessante Autonomiekonzeption von Gerald Dworkin. Für einen Kommentar zum ersten Entwurf möchte ich Peter Schaber an dieser Stelle herzlich danken. Im Unterschied zu Schaber bin ich zuversichtlich, dass sich Mills Schädigungsbegriff befriedigend präzisieren lässt, so dass eine Abgrenzung von Schädigung und Ärgernis möglich ist und der irritierende Begriff einer «moralischen Schädigung» vermeidbar wird. Aus Platzgründen kann die Erörterung von Mills «Harm-Principle» hier nicht ausgeführt werden. Vgl. aber meinen Diskussionsbeitrag «Variationen zu Millschen Themen», in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988) S. 454–464.