



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Konsequentialismus und Autonomie: Anti-paternalistische Ressourcen konsequentialistischer Moraltheorien

Johann S. Ach



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2012/28



› Konsequentialismus und Autonomie: Anti-paternalistische Ressourcen konsequentialistischer Moraltheorien

Johann S. Ach

1.

Zu den Standardeinwänden gegen konsequentialistische Ethikkonzeptionen gehört die These, dass sie auf die Herausforderung des Paternalismus keine angemessene Antwort geben könnten. Nicht selten wird versucht, die These der Inkompatibilität von Konsequentialismus und Anti-Paternalismus am Beispiel von John Stuart Mill zu belegen, der, wie wohl kein anderer, einerseits für eine allein an den Handlungsfolgen orientierten Ethikkonzeption eintrat, andererseits aber auch für seine strikte Ablehnung jeglicher Form von Paternalismus berühmt ist (Mill 2006; 2009). Bereits früh ist gegen Mill eingewandt worden, dass die beiden Theorieteile nicht kompatibel seien: Die konsequentialistische Orientierung seiner Ethikkonzeption beraube ihn der argumentativen Ressourcen, die seine strikte Ablehnung paternalistischer Interventionen begründen könnten; und entsprechend seien die von ihm im Blick auf die Ablehnung von paternalistischen Interventionen in Anspruch genommenen Argumente mit seinem Konsequentialismus unvereinbar. Ob diese Behauptungen zutreffen oder nicht, ist Gegenstand einer seit vielen Jahren und noch immer kontrovers geführten exegetischen Debatte, an der ich mich hier nicht beteiligen möchte. Ich werde mich stattdessen auf die systematische Frage nach dem Verhältnis von Konsequentialismus und Paternalismus konzentrieren.

Bei meiner Diskussion werde ich von zwei Prämissen ausgehen, die ich an dieser Stelle nicht begründen oder verteidigen kann. In der Moral geht es, so lautet die erste Prämisse, darum, wie Tim Mulgan es ausgedrückt hat, die Welt zu einem besseren Ort zu machen (Mulgan 2008, 13f.). Das legt ein konsequentialistisches Moralverständnis, dem zufolge es bei der moralischen Bewertung von Handlungen auf deren Folgen ankommt, zumindest nahe. Die zweite Prämisse, von der ich ausgehen werde, lautet, dass eine plausible Ethikkonzeption argumentative Ressourcen aufbieten muss, die es ihr erlauben, jedenfalls bestimmte Formen paternalistischer

Interventionen zu delegitimieren. Es gehört, wie man auch sagen könnte, zu den Adäquatheitsbedingungen für Moraltheorien, dass sie in der Lage sind, paternalistische Interventionen wenigstens zu begrenzen (vgl. dazu auch Gutmann 2011).

Für keine dieser beiden Prämissen oder Grundintuitionen – also weder für die Entscheidung für eine (noch genauer zu charakterisierende) konsequentialistische Moralkonzeption noch für die Entscheidung für einen (noch genauer zu charakterisierenden) Anti-Paternalismus – werde ich an dieser Stelle argumentieren. Dass eine plausible Moralkonzeption sowohl konsequentialistisch als auch anti-paternalistisch sein muss, werde ich vielmehr einfach voraussetzen. Es geht mir im Folgenden allein um das (Binnen-)Verhältnis von Konsequentialismus und Paternalismus; und es geht mir um eine Zurückweisung, zumindest aber eine In-Fragestellung, der häufig vorgebrachten und beispielsweise von Thomas Gutmann formulierten These, dass „die gesamte Familie gegenwärtiger konsequentialistischer Theorien, insbesondere sämtliche Spielarten des Utilitarismus“ systematisch an der Aufgabe scheitern, paternalistische Interventionen auf angemessene Weise zu begrenzen (Gutmann 2011, 4).

2.

Bevor ich mich der Frage zuwenden kann, welche argumentativen Ressourcen konsequentialistische Ethikkonzeptionen zur Begrenzung paternalistischer Interventionen aufbieten können, muss ich zunächst in aller Kürze etwas dazu sagen, was ich im Folgenden unter Paternalismus verstehen will. Vor dem Hintergrund der wechselvollen Begriffsgeschichte des Paternalismus-Begriffs (Zude 2010) und einer seit den frühen 70er Jahren geführten fachphilosophischen Debatte, in der höchst unterschiedliche Dinge als Paternalismus bezeichnet worden und sehr verschiedene Formen von Paternalismus (in uneinheitlich verwendeter Terminologie) unterschieden worden sind, ist dies unabdingbar.

Der Einfachheit halber setze ich an dieser Stelle bei der Analyse von Gerald Dworkin an (Dworkin 2010) an:

X acts paternalistically towards Y by doing (omitting) Z:

1. Z (or its omission) interferes with the liberty or autonomy of Y.
2. X does so without the consent of Y.
3. X does so just because Z will improve the welfare of Y (where this includes preventing his welfare from diminishing), or in some way promote the interests, values, or good of Y.

Diese Analyse lässt offenbar eine Reihe von Fragen unbeantwortet: Was genau ist unter der in Bedingung 1 angesprochenen Behinderung oder Beeinträchtigung der Freiheit bzw. der Autonomie der paternalisierten Person gemeint? Stellt etwa die gezielte Beeinflussung der Entscheidungsarchitektur, mit der versucht wird, Menschen einen „kleinen Stups in die richtige Richtung“ zu geben, eine Behinderung oder Beeinträchtigung der Autonomie der geschubsten Menschen dar? Ist der von Thaler und Sunstein also solcher bezeichnete „libertäre Paternalismus“ bzw. *nudge paternalism* also tatsächlich ein Fall von Paternalismus – obwohl die mit einem *nudge* erfolgende Beeinflussung, wie Thaler und Sunstein betonen, ohne Zwangsausübung auskommt, und obwohl es, wie Thaler und Sunstein ebenfalls feststellen, nicht möglich ist, das Entscheidungsverhalten anderer Menschen *nicht* zu beeinflussen (Thaler/Sunstein 2010, 21f.)? Mit Blick auf Bedingung 2 könnte man darüber hinaus fragen, ob es tatsächlich sinnvoll ist, von Paternalismus, wie Dworkin vorschlägt, bereits dann zu sprechen, wenn die paternalisierte

Person der Handlung nicht zugestimmt hat. Sollten Handlungen, die zum Wohl der betroffenen Person unternommen werden, von denen die betroffene Person aber nicht weiß, tatsächlich „paternalistisch“ genannt werden?

Diese Fragen, die zum Teil von Dworkin selbst angesprochen werden, zeigen, wie komplex die Paternalismus-Debatte inzwischen ist. Ich werde an dieser Stelle darauf nicht weiter eingehen. Der Einfachheit halber werde ich für die nachfolgende Diskussion aber eine weitere Voraussetzung machen. Wenn im Folgenden von Paternalismus die Rede ist, dann soll damit ein *starker* Paternalismus gemeint sein. Starker Paternalismus setzt im Unterschied zum schwachen Paternalismus voraus, dass die Wünsche oder Entscheidungen der paternalisierten Person hinreichend autonom sind (Feinberg 1986, 12). Es soll also nicht um Handlung gehen, die zugunsten einer Person mit fraglich oder sicher nicht autonomen Wünschen bzw. Entscheidungen unternommen werden. Manche, zum Beispiel der späte Joel Feinberg, sagen, dass es sich ohnehin nur bei starkem Paternalismus um eine Form von Paternalismus handelt. Das muss hier aber nicht entschieden werden. Es wird im Folgenden also allein um die Frage gehen, welche Ressourcen konsequentialistische Moraltheorien im Hinblick auf einen, wie man vielleicht sagen könnte, Autonomie-verletzenden (im Unterschied zu einem Autonomie-schützenden oder Autonomie-kompensierendem) Paternalismus zur Verfügung haben.

Der Einwand, konsequentialistische Moraltheorien hätten keine angemessene Antwort auf die Herausforderung des Paternalismus, besteht im Kern also in der Behauptung, der Konsequentialismus respektiere die Autonomie der Individuen nicht bzw. werde der Bedeutung der individuellen Entscheidungsfreiheit nicht gerecht. Er gehört insofern in eine Familie von ähnlichen Einwänden, die dem Konsequentialismus unterstellen, dass er von den moralischen Akteuren zu viel verlange und sie strukturell überfordere bzw. ihre Integrität verletze, da er ihnen für die Verfolgung persönlicher Ziele keinen oder jedenfalls nicht genügend Raum lasse (Williams 1973; 1984). Im einen Fall missachtet der Konsequentialismus, so seine Kritikerinnen und Kritiker, also die Autonomie der Handlungsadressaten, im anderen Fall die Integrität der Handelnden.

3.

Wenn bislang von konsequentialistischen Moraltheorien im Plural die Rede war, dann hat dies seinen Grund darin, dass der Begriff „Konsequentialismus“ ein Sammelname für eine Familie von unterschiedlichen Moraltheorien ist (Sinnott-Armstrong 2011). Folgt man Dieter Birnbacher (Birnbacher 2008, 98f.), dann handelt es sich nicht nur bei den verschiedenen Spielarten des Utilitarismus, als der wohl prominentesten Variante, um konsequentialistische Moraltheorien, sondern beispielsweise auch bei Hans Jonas' Ethik der Zukunftsverantwortung (Jonas 1979) oder Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben (Schweitzer 1923).

Was auch immer sonst für konsequentialistische Moralkonzeptionen charakteristisch sein mag: Sie halten jedenfalls die Folgen einer Handlung im Hinblick auf ihre moralische Bewertung für zentral. Diese Charakterisierung der konsequentialistischen Grundintuition ist freilich noch zu unspezifisch. John Rawls hat zu Recht herausgestellt, dass keine Moralkonzeption plausibel wäre, die auf die Handlungsfolgen keinerlei Rücksicht nimmt, und konsequentialistische Ethikkonzeptionen genauer als solche Konzeptionen charakterisiert, die den moralischen Wert einer Handlung *ausschließlich* an den Handlungsfolgen bemessen; im Unterschied etwa zu deontologischen Konzeptionen, die davon ausgehen, dass es *wrongmaking* bzw. *rightmaking characteristics* von Handlungen gibt, die von den Handlungsfolgen unabhängig sind (Rawls 1993, 48). In diesem Sinne ist der Konsequentialismus, wie Dieter Birnbacher gesagt hat, eine

„extreme Position“ (Birnbacher 2008, 94). Eben dieser *Extremismus* scheint das Problem heraufzubeschwören, um das es hier geht.

Lässt sich die Bedeutung der Autonomie im Rahmen konsequentialistischer Moralkonzeptionen begründen? Mit diesem Ziel kann man an drei Teiltheorien ansetzen bzw. an drei „Stellschrauben“ zu drehen versuchen: an der vom Konsequentialismus vertretenen (1) *Aggregationstheorie*, an seiner (2) *Handlungstheorie*, sowie an der der konsequentialistischen Bewertung zugrundeliegenden (3) *axiologischen Theorie*.

(1) Konsequentialistischen Moralkonzeptionen verbinden die (ausschließliche) Orientierung an den Handlungsfolgen häufig mit der Pflicht, die guten Handlungsfolgen zu *maximieren*. Die meisten konsequentialistischen Moraltheorien geben sich mit nichts als dem *Besten* zufrieden. Auch insofern sind sie extreme Theorien. Die Moralnorm, so bereits Mill,

kann also definiert werden als die Gesamtheit der Handlungsregeln und Handlungsvorschriften, durch deren Befolgung ein Leben der angegebenen Art für die gesamte Menschheit *im größtmöglichen Umfang* erreichbar ist; und nicht nur für sie, sondern, soweit es die Umstände erlauben, für die gesamte fühlende Natur (Mill 2006, 39, meine Hervorh.).

Eben diese Forderung, die guten Handlungsfolgen in „größtmöglichem Umfang“ zu realisieren, hat dem Konsequentialismus, insbesondere dem Utilitarismus, den Vorwurf eingetragen, von den Akteurinnen und Akteuren „zu viel“ zu verlangen. Die Maximierungspflicht führe dazu, dass die Handelnden in ihrem Bemühen, den Forderungen der Moral nachzukommen, sozusagen ersticken. Die Maximierungspflicht nehme ihnen die Luft zum Atmen. Es blieben ihnen keine Entscheidungs- und Handlungsspielräume für die Realisierung eigener Pläne oder Wünsche.

Eine Option, auf diesen Einwand zu antworten, besteht darin, die Maximierungsforderung aufzugeben. Das ist verschiedentlich vorgeschlagen worden, so zum Beispiel von Michael Slote, der den maximierenden Konsequentialismus durch einen „*satisficing consequentialism*“ ersetzen will (Slote 1985; vgl. zu dieser Diskussion auch die Beiträge in Byron 2004). Handelnde haben demnach – zumindest in manchen Situationen – nur die Pflicht, das zu tun, was „gut genug“ ist. Um den Vorschlag von Slote richtig zu verstehen, ist es hilfreich, mit Mulgan (Mulgan 1993) zwei Varianten von *moral satisficing* zu unterscheiden: *Strategisches moral satisficing* besteht darin, in bestimmten Situationen nur das zu realisieren, was „gut genug“ ist, weil diese Strategie letztlich die besseren Konsequenzen produziert, als eine direkt maximierende Strategie dies tun würde. Dies kann zum Beispiel dann sinnvoll sein, wenn zeitliche oder epistemische Einschränkungen die maximierende Strategie als zu aufwändig erscheinen lassen. Slote fordert demgegenüber ein *moral satisficing*, das es den Handelnden erlaubt, auch in solchen Situationen weniger als das Beste zu tun, in denen sie genau wissen, worin die beste Handlung besteht. Mulgan nennt dies *krasses moral satisficing*.

Hilft die Strategie eines *krassen moral satisficing* im Hinblick auf unser Problem weiter? Hier kann man mit guten Gründen skeptisch sein: Zum einen hat Mulgan gezeigt, dass ein *krasses moral satisficing* entweder moralisch unakzeptable Handlungen zulassen würde (z. B. Menschen verhungern lassen, die man „kostenlos“ hätte retten können), oder aber nicht weniger anspruchsvoll wäre als ein *moral maximizing* (wenn mit „gut genug“ gemeint ist, dass die Forderung erst erfüllt ist, sobald *alle* von der Handlung betroffenen sich über einem bestimmten Schwellenwert befinden). *Moral satisficing* ist, folgt man Mulgan, also keine aussichtsreiche Antwort auf den Überforderungseinwand gegen den Konsequentialismus. *Moral satisficing* scheint mir aber auch keine aussichtsreiche Antwort auf den Paternalismus-Einwand

zu sein. Zwar verpflichtet *moral satisficing* die Handelnden nur dazu, solche Handlungen auszuführen, die „gut genug“ sind. Wer eine Strategie *krassen moral satisficings* verfolgt muss also möglicherweise nicht *jedes Mal* paternalistisch intervenieren, wenn er glaubt, gute Gründe für seine Erwartung zu haben, durch eine – nicht durch die Zustimmung des Betroffenen abgedeckte – Intervention zu dessen Nutzen oder Wohlergehen beitragen zu können. *Krasses moral satisficing* würde die konsequentialistische Forderung nach paternalistischen Interventionen also vielleicht tatsächlich einschränken; aber nicht etwa deshalb, weil so die Autonomie der paternalisierten Person geschützt werden könnte, sondern allein um *der handelnden Person* selbst willen.

(2) Konsequentialistische Moraltheorien verlangen in der Regel, dass neben den beabsichtigten auch die *unbeabsichtigten Folgen* („Nebenfolgen“) einer Handlung in die Handlungsbewertung mit einzubeziehen. Und sie verlangen in der Regel zweitens, neben den Folgen von Handlungen (mit demselben Gewicht) auch die *Folgen von Unterlassungen* in die Handlungsbewertung einzubeziehen. Beide Forderungen weisen die Tendenz auf, ein „Ausufern“ moralischer Verantwortung und damit eine Überforderung der Handelnden zuzulassen oder sogar zu befördern. Ohne mich an dieser Stelle zur schwierigen und komplexen Diskussion über die (normative) Tragfähigkeit etwa der Unterscheidung von Tun und Unterlassen (Birnbacher 1995) zu verhalten, wird man wohl feststellen können, dass auch die Option, eine der beiden Forderungen aufzugeben, kaum weiterhilft. Denn selbst *wenn* konsequentialistische Moraltheorien den Gedanken akzeptieren würden, dass nicht-intendierten, aber wahrscheinlichen „Nebenfolgen“ einer Handlung in der Abwägung kein oder doch nur ein geringeres Gewicht zugemessen wird; und selbst *wenn* sie den Gedanken akzeptieren würden, dass Unterlassungsfolgen in der Abwägung zumindest nicht das gleiche Gewicht zugemessen wird wie Handlungsfolgen – selbst dann wäre dem Überforderungseinwand zwar möglicherweise ein wenig Wind aus den Segeln genommen. Fraglich ist aber erstens, ob der Einwand nicht auch gegen einen solcherart revidierten Konsequentialismus noch immer stichhaltig wäre. Vor allem aber würde, zweitens, auch ein solcherart handlungstheoretisch revidierter Konsequentialismus kaum Argumente gegen paternalistische Interventionen liefern.

4.

(3) Der aussichtsreichste Kandidat für eine Autonomie-respektierende Explikation bzw. Modifikation des Konsequentialismus scheint die *axiologische Teiltheorie* zu sein. Dieser werde ich mich nun zuwenden.

Dem Konsequentialismus stehen hier mehrere Optionen offen, je nachdem, ob man an eine „Ein-Gut-Axiologie“ (Birnbacher 2006, 96) vertritt oder auch einen wertpluralistischen Konsequentialismus zulässt, und je nachdem, ob man den Wert der Autonomie für einen intrinsischen oder einen bloß instrumentellen Wert hält: (1) Zumindest im Prinzip ist eine konsequentialistische Theorie vorstellbar, die Autonomie für einen, und zwar für *den* einen intrinsischen Wert hält. Ein solcher Konsequentialismus würde also fordern, Handlungen danach zu bewerten, inwiefern sie Autonomie befördern, und von den Handelnden verlangen, diejenige Handlung auszuführen, für die dies in hervorragender Weise gilt. Ob eine solche Theorie tatsächlich noch eine konsequentialistische Theorie wäre, kann hier offen bleiben; ob ein solcher Autonomie-Perfektionismus plausibel wäre, ebenfalls (Gutmann 2011, 8ff.). (2) Zweitens kann man sich eine konsequentialistische Theorie vorstellen, die eine Mehrzahl von intrinsischen Werten, also neben Wohlergehen zum Beispiel auch Fairness oder eben Autonomie, im Hinblick auf die Folgenbewertung für zentral hält. Ein Problem solcher wertplu-

ralistischer Konzeptionen besteht aber natürlich darin, dass sie mit der Möglichkeit von Wertinkommensurabilitäten rechnen müssen. Wer den Wert der Autonomie instrumentell versteht hat ebenfalls zwei Möglichkeiten: (3) Wertmonistische konsequentialistische Theorien werden den instrumentellen Wert der Autonomie im Hinblick auf den einen intrinsischen Wert, etwa die Wohlfahrt oder das Glück, hervorheben. (4) Wertpluralistische konsequentialistische Theorien werden demgegenüber behaupten, dass Autonomie einen instrumentellen Wert im Hinblick auf einen oder auch mehrere der zugrundeliegenden intrinsischen Werte besitzt.

Ich werde mich im Folgenden ausschließlich mit der dritten Option befassen, die mir die plausibelste zu sein scheint, und versuchen auszuloten, welche argumentativen Ressourcen diese im Hinblick auf das Paternalismus-Problem bietet.

5.

In der Moral geht es darum, so lautete eine der beiden Eingangsprämissen, die Welt zu einem besseren Ort zu machen. Diese Bestimmung ist offenkundig noch unspezifisch und muss konkretisiert werden. Die Welt zu einem besseren Ort zu machen, soll hier so viel heißen wie: die Welt zu einem Ort zu machen, an dem es den Individuen, die in ihr leben, besser geht (Wessels 2011, 11). Die Eingangsprämisse soll, wie man sagen könnte, also wohlfahrtsethisch gedeutet werden.

Ein plausibler Kandidat für eine solche wohlfahrtsethische Deutung der Eingangsprämisse sind sog. *Glück-Wunsch-Ethiken*. Glück-Wunsch-Ethiken setzen sich, wie der Name schon sagt, aus zwei Teilen oder Teil-Behauptungen im Hinblick auf die Wohlfahrt zusammen: Nämlich (1) der Behauptung, dass es den Individuen umso besser geht, je wohler sie sich fühlen, und (2) der Behauptung, dass es den Individuen umso besser geht, je stärker ihre Wünsche erfüllt sind. Wohlfahrt setzt sich, folgt man Glück-Wunsch-Ethiken, also aus hedonischem Glück und Wunscherfüllung zusammen (Wessels 2011, 49ff.). Glück-Wunsch-Ethiken versuchen also, die Grundintuitionen der beiden Hauptrichtungen konsequentialistischer Axiologie einzufangen und miteinander zu vereinbaren.

Welche argumentativen Ressourcen stellen Glück-Wunsch-Ethiken im Hinblick auf die Begrenzung des Paternalismus bzw. im Hinblick auf den Wert der Autonomie zur Verfügung? Hier lassen sich mit dem (1) Autoritäts-, dem (2) Überschuss- und dem (3) Autonomiepräferenz-Argument drei Argumente bzw. Argumentgruppen anführen:

(1) Das *Autoritäts-Argument* geht auf Mill zurück und besteht aus zwei Teilargumenten: Warum sollten wir die (selbstbestimmten) Entscheidungen, Wünsche oder Interessen anderer respektieren? Eine erste Antwort, die John Stuart Mill auf diese Frage gegeben hat, lautet, dass die Individuen ein *spezielles Interesse* an ihrem eigenen Glück haben:

[Aber] weder ein Einzelner noch mehrere Personen haben das Recht, einem erwachsenen Menschen zu verbieten, daß er mit seinem Leben anfangt, was er selbst für das Beste hält. Jedenfalls hat der Handelnde selbst an seinem Wohlbefinden das meiste Interesse. Dasjenige, das ein anderer (außer im Fall starker persönlicher Zuneigung) an ihm haben kann, ist nur gering im Vergleich zu dem, was er selbst an sich nimmt (Mill 2009, 108).

Darüber hinaus sind, zweitens, wie Mill hinzufügt, die Individuen in einer *privilegierten epistemologischen Position*, insofern sie in aller Regel die verlässlichsten Autoritäten im Hinblick auf ihr Glück sind. Normalerweise wissen sie selbst am besten, was für sie gut ist.

Wenn es sich um die eigenen Gefühle und Lebensumstände handelt [hat] der gewöhnliche Mann oder die einfache Frau Erkenntnismittel, die diejenigen weit überragen, über die irgendein anderer verfügt (Mill 2009, 108).

Damit ist keineswegs gemeint, dass die Individuen immer und in jeder Situation selbst besser wüssten als Dritte, was gut für sie ist. Die Evidenz spricht gegen eine solche These. Als Menschen sind wir alle fehlerhafte *Humans*, wie Thaler und Sunstein sagen, die (systematischen) kognitiven und Rationalitätsdefiziten unterliegen, und keine perfekt-rationalen *Econs* (Thaler/Sunstein 2010). Die Behauptung eines privilegierten epistemologischen Zugangs lässt sich aber in zweifacher Weise relativieren, ohne damit an argumentativer Kraft einzubüßen: Erstens spricht Mill an der zitierten Stelle ausdrücklich von Gefühlen und Lebensumständen und nicht von allgemeinem Faktenwissen (Tännsjö 1999, 16). Zweitens reicht für das *Autoritäts-Argument* die – schwächere – These aus, dass Dritte in der Regel jedenfalls keine verlässlicheren Autoritäten sind, als die Individuen selbst. Anders gesagt: Auch bei allen anderen Beteiligten haben wir es nicht mit *Econs*, sondern mit *Humans* zu tun.

(2) Die Betroffenen wissen aber nicht nur in der Regel über ihr eigenes Wohlbefinden am besten Bescheid; in vielen Fällen trägt der Umstand, dass positive Empfindungen bzw. die Erfahrung hedonischen Glücks, auf eigene (selbstbestimmte) Wünsche, Handlungen oder Ziele zurückgehen, auch zu einem höheren Befriedigungsniveau bei. Das muss selbstredend nicht immer der Fall sein: Auch unerwünscht und unverhofft eintretende *states of affairs* können sehr glücklich (oder auch: sehr unglücklich) machen. Wenn das *Überschuss-Argument* triftig ist, dann fühlen sich solche Situationen, die auf eigene selbstbestimmte Wünsche, Handlungen oder Ziele zurückgehen aber zumindest in der Regel besser an als solche, die ohne unser (selbstbestimmtes) Zutun eintreten. Unser Glück wird gewissermaßen erst dann in einem emphatischen Sinne zu *unserem* Glück. Ähnlich gilt im Übrigen auch für die Wünsche oder Präferenzen eines Individuums, dass sie in einem emphatischen Sinne *seine* Wünsche oder Präferenzen sind, wenn es sich um autonome Wünsche oder Interessen handelt, also um solche, die auf die „richtige“ Weise zustande gekommen sind (Haworth 1984).

(3) Zu den vielfältigen Wünschen oder Präferenzen, die die meisten von uns haben, gehört auch eine *Präferenz für Autonomie*. Diese Präferenz gründet nur zum Teil in der Überzeugung, dass sich die Wohlfahrt der Betroffenen mit größerer Wahrscheinlichkeit erhöhen lässt, wenn man ihre Autonomie respektiert. Es gibt vielmehr Entscheidungen, die wir auch dann nicht an andere delegieren wollen würden, wenn wir wüssten, dass wir damit unser Glück einschränken. Das gilt, wie Jonathan Glover deutlich macht, für vergleichsweise unwesentliche ebenso wie für gravierende oder existentielle Entscheidungen:

... many of us would prefer not to delegate... important decisions, for if we did so we would lose the sense of living our own lives, and we prefer to forgo a great deal of happiness, or risk a fair amount of disaster, to losing control of our lives in this way. No doubt there are disasters (being hideously tortured or going mad) which we might if necessary sacrifice all autonomy to avoid, but perhaps for *some* of us there is no degree of additional pleasure for which we would surrender control of the central decision of our lives (Glover 1990, 81)

Die meisten von uns haben ein Interesse daran, die Autorinnen und Autoren ihrer Entscheidungen und Handlungspläne zu sein. Autonomie ist ein Bestandteil eines lebenswerten Lebens. Ob dies lediglich daran liegt, dass das Gesellschaftsmodell, in dem wir leben, wesentlich durch die Idee der individuellen Entscheidungsfreiheit bestimmt ist, und die Autonomie

der Gesellschaftsmitglieder prämiert (Raz 1086), oder ob Selbstbestimmung (zumindest in zentralen Fragen) zu jeder Vorstellung eines guten Lebens konstitutiv dazugehört, kann hier offenbleiben. Für letztere These könnte man aber immerhin geltend machen, dass es einen internen Zusammenhang gibt zwischen der Achtung, die andere zum Ausdruck bringen, wenn und indem sie unsere Autonomie bzw. unsere Entscheidungshoheit in persönlichen Dingen respektieren, und unserer Selbstachtung, die erforderlich ist, wenn wir unsere Wünsche und persönlichen Lebenspläne als wertvoll begreifen wollen (Honneth 1992; Rawls 1993, 204ff).

Zumindest im Rahmen von Glück-Wunsch-Ethiken lässt sich der instrumentelle Wert der Autonomie also auch konsequentialistisch gut begründen. Die angedeuteten Argumente zeigen, wie und warum auch konsequentialistische Moralkonzeptionen der Autonomie der Handelnden einen hohen normativen Stellenwert einräumen. Und sie begründen insofern auch eine Begrenzung paternalistischer Interventionen.

6.

Konsequentialistische Moralkonzeptionen, die der Autonomie einen hohen normativen Stellenwert einräumen, der bloß instrumentell begründet ist, können zwar eine Begrenzung paternalistischer Interventionen begründen; sie schließen die Möglichkeit der moralischen Zulässigkeit – auch harter Formen – von Paternalismus aber keineswegs grundsätzlich aus. Dieses Ergebnis gilt zumindest auf der Ebene „idealer Normen“ bzw. des „kritischen Denkens“ (Hare 1992). Möglicherweise lässt sich ein strikter Anti-Paternalismus aber zumindest für bestimmte Handlungsbereiche in Form einer Praxisnorm rechtfertigen. Praxisnormen tragen dem Umstand knapper zeitlicher Ressourcen oder auch den unvermeidlichen epistemischen und psychologischen Einschränkungen und Verzerrungen der Handelnden Rechnung tragen und sind gewissermaßen Normen für den „moralischen Alltag“. Dieser Frage will ich mich nun zum Schluss noch zuwenden.

Torbjörn Tännsjö beispielsweise hält – vor dem Hintergrund einer utilitaristischen Position – strenge Standards an Rechtssicherheit und einen strikten Anti-Paternalismus in der Medizin für unverzichtbar: „people should be guaranteed an absolute right to a veto against whatever kind of treatment considered necessary for them, be it curative or preventive, be it directed against somatic illness, mental illness or drug abuse.“ (Tännsjö 1999, 5) Sein Argument dafür ist, dass das System der Gesundheitsversorgung *insgesamt besser* ist, wenn starker Paternalismus strikt ausgeschlossen ist – auch wenn es dann Fälle geben mag, in denen eine Zwangsbehandlung an Patientinnen und Patienten nicht stattfindet, in denen dies für die Betroffenen tatsächlich besser gewesen wäre.

Dafür, dass ein strikter Anti-Paternalismus gerade im Bereich der Medizin tatsächlich erforderlich ist, lassen sich eine Reihe von Gründen anführen: In wenigen, vielleicht keinem anderen Bereich ist die Gefahr paternalistischer Interventionen so groß wie in der Medizin. Dies hat mit der Struktur ärztlichen bzw. medizinischen Handelns zu tun und der prinzipiellen Asymmetrie zwischen Ärztinnen und Ärzten auf der einen und Patientinnen und Patienten auf der anderen Seite, die dazu führt, dass das Arzt-Patienten-Verhältnis wesentlich ein Vertrauensverhältnis darstellt. Patientinnen und Patienten müssen nicht nur in die fachlichen Kompetenzen von Ärztinnen und Ärzten Vertrauen haben können, sondern auch darauf, dass diese die ihnen in einer Situation besonderer Verletzlichkeit eingeräumte Macht über die eigene physische und psychische Integrität nicht missbrauchen. Zugleich ist „die Gefahr eines versteckt paternalistischen Verhaltens von Ärzten gegenüber Patienten aus strukturellen wie inhaltlichen Gründen so groß, dass es besser scheint, hier schon den Anfängen zu wehren.“

(Schöne-Seifert 2009, 113). Schließlich kommt hinzu, dass die moderne „arbeitsteilig-anonym“ (Schöne-Seifert 2009, 113) praktizierte Medizin kaum dazu angetan ist, auf Seiten der Patientinnen und Patienten ein Zutrauen in die moralische Urteilskraft der sie behandelnden Ärztinnen und Ärzte hervorzubringen. Ein strikter Anti-Paternalismus in der Medizin ist, wie man zusammenfassend also sagen könnte, von hohem *Sicherheitsnutzen* für die Patientinnen und Patienten und Grundlage des *Vertrauens*, ohne das die Medizin nicht auskommt.

Konsequentialistische Moralkonzeptionen räumen, um ein abschließendes Fazit zu ziehen, der Autonomie recht verstanden einen hohen normativen Stellenwert ein und setzen paternalistischen Interventionen bereits auf der Ebene des kritischen Denkens Schranken. Auf der Ebene der Praxisnormen lässt sich darüber hinaus – zumindest bereichsspezifisch für die Medizin – auch ein strikter Anti-Paternalismus rechtfertigen. Die Behauptung, dass „die gesamte Familie gegenwärtiger konsequentialistischer Theorien“ systematisch an der Aufgabe scheitere, paternalistische Interventionen auf angemessene Weise zu begrenzen, scheint mir daher jedenfalls entkräftet.

Literatur

- Birnbacher, Dieter 1995: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart.
- Birnbacher, Dieter 2006: Utilitarismus. In: *Handbuch Ethik*. Hg. Von Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. 2. Auflage. Stuttgart/Weimar, 95–107.
- Birnbacher, Dieter 2008: Heiligen die Zwecke die Mittel? Einführung in die Konsequentialistische Ethik. In: Ach, Johann S./Bayertz, Kurt/Siep, Ludwig (Hg.): *Grundkurs Ethik. Band 1: Grundlagen*. Paderborn, 91–106.
- Byron, Michael (ed.) 2004: *Satisficing and Maximizing. Moral Theorists on Practical Reason*. Cambridge.
- Dworkin, Gerald 2010: Paternalism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/paternalism/>.
- Glover, Jonathan 1990: *Causing Death and Saving Lives*. Harmondworth.
- Gutmann, Thomas 2011: Paternalismus und Konsequentialismus. Preprints of the Centre for Advanced Study in Bioethics; 17. URL: http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normenbegruendung/intern/publikationen/gutmann/17_gutmann_-_paternalismus_und_konsequentialismus.pdf
- Hare Richard M. 1992: *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Frankfurt/M.
- Haworth, Lawrence 1984: Autonomy and Utility. In: *Ethics* 95, 5–19.
- Honneth, Axel 1992: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M.
- Jonas, Hans 1979: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M.

- Mill, John Stuart 2009: *Über die Freiheit (1859)*. Hamburg.
- Mill, John Stuart 2006: *Utilitarianism/Der Utilitarismus (1861)*. Übers. u. hg. Von Dieter Birnbacher. Stuttgart.
- Mulgan, Tim 1993: *Slote's Satisficing Consequentialism*. In: *Ratio* 6 (2), 121–134.
- Rawls, John 1993: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Raz, Joseph 1986: *The Morality of Freedom*. Oxford.
- Schöne-Seifert, Bettina 2009: Paternalismus. Zu seiner ethischen Rechtfertigung in Medizin und Psychiatrie. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 14, 107–127.
- Schweitzer, Albert 1923: *Kultur und Ethik*. München.
- Sinnott-Armstrong, Walter 2011: Consequentialism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/consequentialism/>
- Slote, Michael 1985: *Common-Sense Morality and Consequentialism*. London.
- Tännsjö, Torbjörn 1999: *Coercive Care. The ethics of choice in health and medicine*. London/New York.
- Thaler, Richard H./Sunstein, Cass R. 2010: *Nudge: Wie man kluge Entscheidungen anstößt*. Berlin.
- Wessels, Ulla 2011: *Das Gute. Wohlfahrt, hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen*. Frankfurt/M.
- Williams, Bernard 1973: A critique of utilitarianism. In: Smart, J.J.C./Williams, B. (eds.): *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge.
- Williams, Bernard 1984: Utilitarismus und moralische Selbstgefälligkeit. In: Williams, B.: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*. Königstein/Ts., 50–64.
- Zude, Heiko Ulrich 2010: *Paternalismus. Fallstudie zur Genese des Begriffs*. Freiburg/München.