

Warum ich den Utilitarismus aufgab

Übersetzung: Dr. H.J. Niemann

Ich denke, bei Philosophen, die voll im Trend liegen, ist es selten, dass sie eine größere Kursänderung vornehmen. Meine frühen Arbeiten folgten ganz dem utilitaristischen Stil. Ich schrieb in Harvard meine Doktorarbeit, in der Mills Utilitarismus erläutert und verteidigt wurde, und mein erstes Buch, *Morality and Utility* (1967)³, ist zwar nicht direkt die Veröffentlichung meiner Dissertation, aber doch eine Wiederaufnahme und Aufarbeitung jener Position mit, wie ich dachte, allerlei Verbesserungen.

Anfang 1974 hielt ich immer noch – recht unerschütterlich – an der utilitaristischen Auffassung fest und versuchte, auf viele ihrer Herausforderungen passende Antworten zu finden. Ende 1975 war ich aber soweit, dass ich sie unhaltbar fand. Von da an habe ich mir den Kontraktualismus als Grundlage von Moral und Politik zu eigen gemacht sowie die weitere Behauptung, dass der ›Gesellschaftsvertrag‹ auf den Liberalismus hinausläuft, auf die Ansicht, dass wir alle ein allgemeines Recht auf Freiheit haben, das eine prinzipielle Beschränkung nur in der Achtung der gleichen Freiheit des anderen erfährt. Dazu gibt es eine Geschichte. Zwei Geschichten sogar: eine biografische und eine, die etwas mit theoretischer Analyse zu tun hat. Ich möchte zuerst ganz kurz die biografische festhalten. Der Rest dieses Essays geht dann der Sache auf der Ebene der theoretischen Analyse nach, was natürlich das ist, worauf es ankommt.

Im Sommer 1974 organisierte David Gauthier an der Universität von Toronto ei-

nen ›Workshop on Social Contract Theory‹, an dem ich das Glück hatte, teilnehmen zu können. Dort trug Gauthier, unter vielem anderen, seine grundlegende Arbeit ›Vernunft und Maximierung‹ vor. Mit großem Interesse habe ich zugehört und nachher über der geschriebenen Version gehockt und gegrübelt. Der muss sich irren! – dachte ich. Aber einige Monate später musste ich mir eingestehen: Nicht er, sondern ich war's, der Unrecht hatte. Die vertragstheoretische Geschichte hatte Sinn; und zwar einen Sinn, der aus dem Utilitarismus eine ganz unglaubliche Theorie machte. Als bei mir dieser Groschen gefallen war, kam ich zu dem Schluss, dass der Utilitarismus ein Irrweg ist, ein sehr verführerischer Irrweg, aber nichtsdestoweniger ein Irrweg.

Wenig später hatte ich die Aufgabe, eine Rezension über Robert Nozicks Buch *Anarchie, Staat, Utopie* zu schreiben, das 1974 herausgekommen war⁴. Ich las das Buch und war fasziniert, und wenn es mich auch nicht ganz überzeugte, so war ich doch tief beeindruckt. (Mein Urteil findet sich in meiner kritischen Anmerkung ›Critical Notice‹ in *Dialogue* 1977.) Viele Jahre später hatte ich Gelegenheit, Teile meines Buches *Morality and Utility* wieder zu lesen und war überrascht, wie ähnlich doch der großen Linie nach meine eigenen Gedanken waren, – trotz ihrer utilitaristischen Verkleidung.

Nozick, merkte ich, lag mit einigen grundsätzlichen Dingen fast richtig. Trotzdem schienen mir seine Verkündigungen irgendwie in der Luft zu hängen. *Warum*

sollten wir denn glauben, dass jedermann ein grundsätzliches, allgemeines Freiheitsrecht habe? Antworten, die darauf hinauslaufen zu sagen, ›wir haben es einfach‹, richten nichts gegen Leute aus, die sagen ›wir haben es nicht!‹. Wie sollten wir hier weiterkommen? Meine Antwort war: Jetzt sollte man Gauthier lesen – und Hobbes natürlich!

Das ist in etwa das, was ich tat. Bis zum heutigen Tage bin ich der Ansicht, dass jeder bei jedem anderen ein allgemeines und grundlegendes Recht liberaler Art anerkennen sollte, und der Grund, das anzuerkennen, ist, dass das die rationalste allgemeine Antwort auf die Herausforderungen und Chancen des gesellschaftlichen Lebens in der Welt, in der wir leben, ist. Ich glaube, mein Übergang zu dieser Ansicht war im Wesentlichen um 1977 vollzogen. Damit nun vom Biografischen zur Theorie.

Definition des Standpunkts

Zu Beginn sollten wir einigermaßen klar sagen, was der Utilitarismus behauptet. Wir sind daran gewöhnt, von dem Utilitarismus zu sprechen, im Singular, als gäbe es tatsächlich nur einen einzigen Standpunkt, der den einen zum Utilitaristen macht und den anderen, der ihn nicht teilt, zu etwas anderem. Aber wenn wir uns umschauen, ist das Leben leider nicht so einfach. Trotzdem, denke ich, gibt es einen zentralen Gedanken, der in etwa diese besondere Rolle spielen könnte und der ziemlich einfach zu erklären ist.

Was Utilitarismus nicht ist

Ehe die Erklärung folgt, müssen wir uns von Anfang an über einen Punkt ganz im Klaren sein. Utilitarismus ist *nicht* die Ansicht, dass in der Moral die Nützlich-

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

keit [engl. ›utility‹] das Wesentliche wäre. Das werden die meisten wohl erst einmal bestreiten, und möglicherweise stimmt es, dass einzelne Theoretiker es selbst dann noch bestreiten, wenn es so erklärt wird, wie ich es in *Morality and Utility* getan habe, nämlich so, dass Nützlichkeit für Individuum A das ist, was A wertschätzt und was A mithin für gut hält und in diesem Sinne *wünscht*. Aber das lässt Fragen der Art völlig offen, was die eine Person mit dem tun soll, was die andere für nützlich hält, und warum sie etwas tun soll. Und schließlich sind solche Fragen wichtig oder gehören doch zumindest zu den wichtigsten kontroversen Fragen in der Moraltheorie.

Was Utilitarismus ist

Utilitarist zu sein, bedeutet zu behaupten, dass Moralität ganz allgemein aus dem Grundgedanken *grundlegender, interpersonal vergleichbarer Nützlichkeiten* erwächst, und zwar in der speziellen Weise, dass es in der Moral letztlich *allein* auf Nützlichkeit ankommt *und* dass *ein bestimmter Betrag an Nützlichkeit immer in gleicher Weise zählt, egal, um wessen Nützlichkeit es geht*.

Wenn man das so sagt, sagt man etwas anderes nicht – jedenfalls nicht einfach so –, was allzu oft gesagt wurde: dass wir eine grundsätzliche *Pflicht* haben, die so verstandene Nützlichkeit zu maximieren, beziehungsweise dass eine Handlung, eine Handlungsweise oder Regel, dann und nur dann *richtig* ist, wenn mit ihr – beziehungsweise mit ihrem Befolgen – die Nützlichkeit maximiert wird. Es kann auch noch komplizierter werden. Insbesondere brauchen wir, um das zuerst zu nennen, eine Analyse und dann eine Theorie der Pflicht, und mit dem Nützlichkeits-

prinzip, wie ich es oben in sehr allgemeiner Form spezifiziert habe, sind verschiedene Theorien kompatibel. Dasselbe gilt für den verwandten Ausdruck ›richtig‹.

Ein paar vertraute Probleme

Zumindest in der Zeit, als ich meine Ideen aktiv formulierte und zu Papier brachte, richteten die meisten, die etwas gegen den Utilitarismus einzuwenden hatten, ihre Einwände gegen solche seiner Implikationen, die unserer Intuition zuwiderlaufen. Wenn wir den Utilitarismus hinnehmen, fragen sie, warum sollte dann Dostojewskijs Raskolnikow nicht Recht gehabt haben, die alte Pfandleiherin umzubringen und ihr Geld für sein Universitätsstudium zu verwenden, um gut ausgebildet für das russische Volk etwas Großes vollbringen zu können? Wir kennen auch all die, sagen wir, Schachzüge, die gegen dieses Argument vorgebracht werden. Was immer davon zu halten ist, ich sollte erläutern, wie ich in meinem Buch *Morality and Utility* an solche Dinge herangegangen bin.

Pflicht und Durchsetzung

Dort habe ich jede Art von *Regelutilitarismus* – die damals übliche Rückzugsmöglichkeit (vielleicht auch heute noch) – zurückgewiesen, oder zumindest war das mein Anspruch. Trotzdem war mein Argument: von ›Pflicht‹ zu reden, heißt nicht vom Guten zu reden, das wir tun sollten. Vielmehr reden wir von dem, das zu tun, unsere Mitmenschen uns *veranlassen* können. Ich sollte an dieser Stelle anfügen, dass ich der Linie von John Stuart Mill folgte. Moral hat, kurz gesagt, mit Dingen zu tun, die mit besonderen Mitteln durchgesetzt werden sollen: im Fall des ›starken‹ Begriffs von Pflicht sind die-

se Mittel Zwang und Gewalt. (Worüber bald noch mehr gesagt werden soll.)

Wie wir wissen, brachte Mill einiges Leben in den Utilitarismus und unter die, die ihn studierten, und zwar durch sein Buch *Über die Freiheit*⁵, das wahrscheinlich das berühmtere seiner Bücher ist. Dieses Buch ist fast so etwas wie eine Bibel des Liberalismus. Wenn es die Sache nicht hier schon erledigt, so wirft es zumindest doch die Frage auf, wie Mill später, dort und anderswo, einige abweichende Dinge sagen konnte. Das Buch verkündet letztlich, dass man *ein* Prinzip als »Berechtigung« verstehen solle, »den Umgang der Gesellschaft mit dem Individuum mittels Zwang und Kontrolle in einer strikten Weise zu regeln«⁶, und fügt hinzu, dass dafür »physische Gewalt in Form gesetzlicher Strafen« oder auch »der moralische Druck der öffentlichen Meinung« in Frage kommen. Starker Tobak!

Dieses Prinzip lautet in seinen Worten, dass »der einzige Zweck, um dessentwillen der Menschheit, individuell oder kollektiv, eine Einmischung in die Handlungsfreiheit irgendeines ihrer Mitglieder zugesichert wird, der Selbstschutz ist«, den er weiter als »andere vor Schaden zu bewahren« charakterisiert, wobei er nachdrücklich hinzufügt, »sein eigenes Wohl [das des Handelnden, dessen Freiheit wir in Gedanken einschränken], ob physisch oder moralisch, liefert keine ausreichende Rechtfertigung«.

Sicherlich wirft diese Aussage einige Interpretationsprobleme auf, und fairerweise wird man einräumen, dass Mill sie nicht ganz so gemeint hat. Aber an dieser Stelle sollten wir besonders beachten, dass Mill ja darauf besteht, jenes Prinzip mit nichts anderem als dem Nützlichkeitsprinzip zu rechtfertigen, und dass er obendrein

noch hinzufügt, dass »die Gesellschaft nicht auf einen Vertrag gegründet ist, und obwohl es nicht sehr zweckmäßig ist, einen Kontrakt zu erfinden, um dann soziale Verpflichtungen daraus abzuleiten...«⁷. Also, dann scheint es hier doch wohl ein Problem zu geben. Utilitaristen empfehlen anscheinend die Nutzenmaximierung, und am Ende ist es ihnen einerlei, wie man sie erreicht. Wenn daraus hervorgeht, dass wir dadurch zur höchstmöglichen Nutzen-summe kommen können, dass wir jemanden ins Unglück stürzen und zum Ausgleich vielen anderen eine Menge Gutes tun, was könnte uns daran hindern, solange das Nützlichkeitsprinzip maßgebend ist? Doch genau das verbietet ja das Freiheitsprinzip. Wie kommen wir hier weiter?

Also, werfen wir zuerst einen Blick auf die Idee der Pflicht oder der unbedingten Verpflichtung. Unbedingte Pflichtenhandlungen sind solche, deren Unterlassung immer und überall falsch ist. Verschiedene Probleme außer Acht lassend, die jetzt schon aufkommen könnten, ist der entscheidende Punkt, dass, wenn eine Handlung in dieser Weise moralisch falsch ist, es erlaubt und mutmaßlich richtig ist, Gewalt anzuwenden, sofern es nötig ist, den Handelnden von seinem Tun abzubringen; und im Fall der unbedingten Verpflichtung ihn notfalls mit der Androhung oder Anwendung von Gewalt zum Handeln zu bewegen.

Und nun will ich daran gehen, etwas zu rechtfertigen, was auf das Freiheitsprinzip hinausläuft, und sage »eine Handlung mit negativer Nützlichkeits (das heißt, eine Handlung, die jemandem schadet) kann niemals nur mit dem Hinweis, dass sie anderweitig auch Wirkungen mit positiver Nützlichkeits habe (das heißt, dass sie je Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

mand anderem nutzt), gerechtfertigt werden«. Ich beeile mich, darauf hinzuweisen, dass meine Erläuterungen in Klammern offensichtlich nicht gerechtfertigt sind. Wenn wir negative und positive Nützlichkeits an sich nicht gegeneinander abwägen können, warum können wir das dann im eigenen Fall tun, nicht aber bei unterschiedlichen Personen? Sicher folge ich hier einer, wie wir sagen können, Intuition, die, wie ich denke, die meisten Menschen mindestens in folgender Weise teilen: der Unterschied in der Person bewirkt hier irgendwie einen ziemlich grundlegenden Unterschied. Auch darauf werden wir zurückkommen.

Einstweilen ist die Hauptfrage: Wie konnte ich etwas auf den ersten Blick hin so Unglaubliches sagen? Nun schön, ich dachte, ich hätte da sozusagen ein Gambit, einen klugen Einstieg, gehabt: »Der Wunsch, anderen Personen Schaden zuzufügen«, sagte ich, »ist genau das Paradigma für die Art von Wünschen, die ein Utilitarist nicht unter Kontrolle hat. Welchen Sinn hätte es, einen Menschen einen ›Utilitaristen‹ zu nennen, der herumläuft und den Leuten eines über den Kopf gibt, weil ihm gerade danach ist? Wenn es unser Ziel ist, Nützlichkeits zu mehren, dann sollten wir zumindest alles tun, sie nicht zu verringern«. Und wenig später sagte ich: »Wie soll denn das Ziel des größtmöglichen Glücks erreicht werden, wenn wir die Wunschbefriedigung, die im *Unglück* anderer liegt, zulassen?«. Doch wenn man das so sagt, taucht ein Problem auf. Es wäre doch sicherlich überraschend, wenn jemand, der erklärt hat, er sei bemüht, das allgemeine Glück zu maximieren, in der beschriebenen Weise handelte. Aber könnte er nicht behaupten, dass der Spaß, den er hat, andere zu schlagen, den Schmerz

aufwiegt, den er anderen dabei zufügt? Die Schwierigkeit ist, dass es zwar so aussieht, als ob er das grundsätzlich tun könnte; der allgemeinen Erfahrung scheint das aber zu widersprechen, und ich meine, aus diesem Grund denken wir, dass jemand, der seine Handlungen in dieser Weise verklärt, wahrscheinlich ein Heuchler oder ein Scharlatan ist. Es ist doch wohl einfach nur eine philosophische Masche, mit der er uns kommt.

Doch noch einmal dazu: Wir sollten hinzufügen, dass nicht jeder es so unplausibel finden wird, anzunehmen, dass die Freude, sagen wir, ein gebackenes Hähnchen zu essen, das Nutzendefizit aufwiegt, das dem Hähnchen vermutlich entsteht, wenn es für unser Wohl geopfert wird. So ähnlich formulierte ich es in meinem Buch *Morality and Utility*. Aber für diese Annahme habe ich mich auf ziemlich ausgefallene Gründe kapriziert. Wenn Tiere mit uns diskutieren könnten, stimmte ich zu, würde das sehr viel ausmachen. Warum ist es so wichtig, dass sie das nicht können? Eben darum, weil damit auf ein grundsätzliches Defizit bei ihnen hingewiesen wird. Sie »haben einfach keinen ›Standpunkt‹«, schrieb ich damals.

Was nun? könnte man fragen. Sicher, da gibt es Bentham und die große Zahl zeitgenössischer Enthusiasten, die mit ihm einig sind, dass das, worauf es ankommt, nicht ist, ob Tiere sprechen können oder etwas Ähnliches, sondern »ob sie leiden können«. Gut, aber wie viel leiden sie denn? Damals glaubte ich, was man über die kognitiven Fähigkeiten von Tieren wusste, würde tatsächlich eine Behauptung der Art stützen, dass bei ihnen einfach weniger Punktwerte an Nützlichkeit zusammenkämen als bei uns. Natürlich bleibt dann immer noch die Frage: Wie

viel weniger? Und es steht dem Enthusiasten weiterhin frei, dafür zu streiten, dass wir für unseren eigenen Spaß niemandem auch nur geringfügiges Leid zufügen dürfen, auch Tieren nicht. (Tatsächlich aber, denke ich, sind viele bereit, für den eigenen Spaß anderen geringfügiges Leid zuzufügen. Aber das führt uns jetzt vielleicht von der Sache weg.)

Um zur Hauptfrage zurückzukehren: Wenn wir hier so argumentieren, wie ich es tat, müssen wir folgenden Vorschlag machen: Anderen Leid zuzufügen, hat einen so negativen Nützlichkeitswert, dass eine Rechtfertigung mit dem viel größeren Vergnügen anderer nahezu unmöglich ist.

Und ist das plausibel? Wie die Sache steht, ist es jedenfalls nicht leicht, sich zufrieden zu geben. Wenn nicht noch irgendein geniales regel-utilitaristisches Manöver geplant ist, dann sieht sie schlecht aus. Und kommt das noch, dann sieht sie wieder in anderer Hinsicht nicht gut aus; denn es ist schwer zu sehen, wie diese eleganten Manöver mit der zentralen Idee des Utilitarismus in Einklang gebracht werden können.

Von daher habe ich den Regel-Utilitarismus aus zwei Gründen abgelehnt. Zum ersten: Wenn jemand das Utilitarismusprinzip in ganz allgemeiner Form grundsätzlich akzeptiert und in der Situation *C* weiß, dass, *x* zu tun, den maximalen Nützlichkeitswert tatsächlich steigern kann, obgleich eine im Sinne utilitaristischer Kriterien als gut unterstellte Regel dafür spricht, *y* zu tun, dann sieht das Beharren auf der Handlung *x* zweifellos so aus, als ob er der Regel unabhängig von ihrer Nützlichkeit eine moralische Bedeutung beilegte. Warum sollte es nicht so sein, wenn es doch geschehen kann? Eine

mögliche, wichtige Antwort ist, dass so etwas nicht vorkommen könne. Aber in diesem Fall sieht es so aus, als ob die Regel als solche letztlich aus der allgemeinen Nützlichkeit ableitbar und keine wirkliche Abweichung eingetreten wäre.

Womit wir zum zweiten und viel wichtigeren Punkt kommen. Denken wir noch einmal an Raskolnikow. Warum hält ein Utilitarist seinen Handlungsvorschlag für falsch? Offensichtlich, weil bei allen Leuten, die wussten, dass er das getan hat, oder die wussten, dass alle es tun dürfen, wenn die entsprechenden Bedingungen vorliegen, der dort entstehende negative Nutzwert so groß ist, dass er die Vorteile der ursprünglichen Handlung aufhebt.

Was nun die positive Behauptung über Nützlichkeit betrifft, so ist sie ohne Zweifel ganz plausibel. Nehmen wir an, Stalins Zwangskollektivierung der Bauern hätte funktioniert (das hat sie nicht, und das ist eine wichtige Komplikation) und gute Resultate gezeitigt. Selbst dann, wenn wir alle wissen, dass wir verurteilt sind, massakriert zu werden oder zu verhungern und unsere Ernten als Teil eines Kollektivierungsprogramms konfisziert werden, ist es nicht unplausibel zu glauben, dass all dieser Terror und das Elend *tatsächlich* schwerer wiegen [also im Kollektivierungszusammenhang utilitaristisch höher zu bewerten sind⁸] als alles Gute, das getan werden könnte. Aber so zu reden bringt eine große Schwierigkeit mit sich. Denn wenn wir Leute fragen, warum ihnen diese Aussicht Schrecken einjagt, dann gründet sich die Antwort auf ein ganz wichtiges Faktum, das diese Leute betrifft: sie *sind keine Utilitaristen*. Gewöhnliche Leute, die gehängt und gevierteilt werden sollen, finden nicht allzu viel Trost bei dem Gedanken, dass das alles Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

irgendwie der besseren Sache dient. Und in Wirklichkeit, glaube ich, sind gewöhnliche Leute über so etwas schockiert. Die Nicht-Nützlichkeit, die sie empfinden, ist eine Funktion ihrer moralischen Ansichten. Aber aus utilitaristischer Sicht sind diese *falsch*, oder?

Hier tut sich ein Dilemma auf. Angenommen wir sagen wie G. E. Moore, Nützlichkeit wird immer so maximiert, dass man sich nach dem ortsüblichen moralischen Code richtet, egal wie er aussieht. Wenn wir das behaupten *und* den Anspruch erheben, wir behaupten es, weil so die ›Nützlichkeit maximiert‹ werde, was für einen Status hat dann die utilitaristische Moraltheorie noch? Wenn die Einheimischen immer mal wieder einigen tausend jungen Mädchen das Herz aus dem Leib reißen, scheint es ein wenig bizarr, sie für begeisterte Utilitaristen zu halten. Wären sie andererseits welche, wäre es doch wohl genauso bizarr, den Utilitarismus für eine ›moralische‹ Theorie zu halten, oder?

Etwas verallgemeinernd nehmen wir an, dass eine Person *A* glaubt, Handlungen der Art *F* seien richtig, während *B* glaubt, dass Handlungen mit genau dem gleichen Prädikat *F* falsch seien. Sagt der Utilitarismus nun, dass wir herausfinden sollten, welche dieser beiden miteinander unvereinbaren Ansichten die stärkere ist, um sich ihr anzuschließen? Oder sagt er, dass wir prüfen und herausfinden sollten, ob *F*-artige Dinge *tatsächlich* die Art von Nützlichkeit haben, die ihnen zugesprochen wird? Oder wird ein solcher Anspruch gar nicht gestellt? Möglicherweise sind die Einheimischen am Ende gar keine Utilitaristen...

Der Punkt von allgemeinem Interesse ist hier, dass eine Theorie, die sagt, wir soll-

ten tun, was immer die Theorie eines anderen uns sagt, ziemlich eigenartig ist. Und wenn sie sagt, wir sollten das tun, was eine ganze Menge von Leuten mit sich einander widersprechenden Ansichten sagt, ist es noch schlimmer. In jedem Fall taucht wohl folgende Frage auf: Ist eine moralische Ansicht nicht etwas, das uns sagt, wie wir handeln sollen? Wenn sie das ist, dann wird sicher impliziert, dass rivalisierende Theorien falsch sind. Und warum sollten wir vor falschen Theorien einen Kotau machen, – wenigstens solange es sich um Theorie handelt? (Die Praxis ist sicherlich eine andere Sache; im Falle unserer Unnachgiebigkeit mit dem Röstfeuer konfrontiert, fühlen wir aus verständlichen Gründen einige Neigung, uns zu arrangieren...)

Über einen offensichtlich sehr wichtigen Punkt habe ich hier noch nichts gesagt: das Messen der grundlegenden interpersonellen Nützlichkeit. Utilitarismus klingt so, als ob er ein – womöglich genaues – Meßsystem verspräche, um unsere Pflichten zu berechnen. Man weiß kaum, was man zu einem solchen Vorschlag sagen soll, außer, was auf der Hand liegt, dass, wenn die Sache überhaupt möglich ist, bisher von niemandem ausgearbeitet worden ist, wie sie funktionieren soll, und für die nahe Zukunft wird man das auch kaum erwarten können.

Für Mächtigen-Utilitaristen hat diese wohl beklagenswerte Unfähigkeit allerdings eine positive Seite. Zum ersten macht sie es fast unmöglich (oder schlichtweg unmöglich), ihm irgendetwas als falsch nachzuweisen. Ich meine, wenn wir wirklich nicht wissen, wie viel mehr Nützlichkeit in der Handlung x verglichen mit y liegt, und der Utilitarist dem gesunden Menschenverstand widersprechend be-

hauptet, dass wir y tun sollten, wer kann ihm dann beweisen, dass x mehr Nützlichkeit bringt? Und umgekehrt natürlich auch. Und da ist noch etwas. Wenn das Berechnen von Nützlichkeiten offensichtlich sehr schwierig ist, dann hat deren praktische Durchführung eine erhebliche negative Nützlichkeit, die man von dem erhofften Gesamtgewinn der gewünschten Handlung abziehen hat. Und was dann? Na ja, das bedeutet, wir können so argumentieren: Wenn diese Transaktionskosten einberechnet werden, dann ist nach der Maxime M zu handeln, trotz ihrer offenbar negativen Nützlichkeit, noch immer das, was wir tun sollten. Jemand, der verloren ist, wenn er zulange nachdenkt, hat nichts von der Möglichkeit, dass eine sorgfältige Rechnung ergeben könnte, x zu tun. Und dadurch wird es furchtbar schwer, die Theorie durch Gegenbeispiele zu widerlegen.

Die Resistenz gegen widerlegende Beispiele hat ihren Preis: Je resistenter die Moraltheorie, desto weniger moralischen Gehalt hat sie. Doch die ursprüngliche Idee der Utilitaristen war, Dinge zu tun, wie die Augiasställe des Britischen Rechts auszumisten. Wie soll das gehen, wenn die Theorie, die zum Ausmisten dienen soll, genauso unrein ist wie der Stall selbst? Wir dachten, wir hätten eine leistungsfähige Theorie, aus der wirklich folgt, was wir tun sollen. Was wir jedoch wirklich haben, ist eine Theorie, die einfach alles bringt, was wir haben wollen. Hatten Hitler und Stalin Verhaltensnormen, die dem Utilitarismusprinzip widersprachen? Offensichtlich können wir nicht wirklich beweisen, dass sie keine hatten. In jedem Fall ist es viel offensichtlicher, dass ihre Taten böse waren, als dass es ihnen nicht gelang, die Gesamtnützlichkeit zu maximie-

ren. Am Ende dieses Aufsatzes werde ich einen Vorschlag machen, den Utilitarismus neu zu interpretieren, beziehungsweise ihn so zu interpretieren, dass er einen einigermaßen klaren Sinn bekommt. Aber das wird keine Theorie sein, wie sie den Erfindern vorschwebte.

Begründungen und Begründungsphilosophie

Ich möchte mich nun dem wichtigen Thema der Begründung beziehungsweise der fehlenden Begründung des Utilitarismus zuwenden. Das Begründungsdenken in der Moralphilosophie ist in den letzten Jahrzehnten aus der Mode gekommen; und ob wir meinen sollen, dass Moraltheorien überhaupt Begründungen haben, das hält man anscheinend für eine gute Frage, auf die aber die vernünftigste Antwort ein „Nein“ sei. Ich halte das, wie gesagt, für eine sehr seltsame Position und habe den Verdacht, dass es hier irgendein Missverständnis geben muss. Eine ›Begründung‹ ist eine Antwort auf die Frage ›Warum?‹. Wenn es darauf keine Antwort gibt, dann offenbar deshalb, weil die Behauptung, die es zu rechtfertigen gilt, ›selbstevident‹ ist. Auf dem Gebiet der Moral scheint mir eine Einstellung, für die es typisch ist, so etwas zu behaupten, ein Ausweichmanöver zu sein.

Tatsächlich ist alles noch schlimmer. Denn jeder, der diese Aussage macht, hat sich selbst der Möglichkeit begeben, jemandem zu widersprechen, der nicht mit ihm übereinstimmt. *A* scheint die Ansicht *a* selbstevident; *B* die Ansicht *b*; und *C* die Ansicht *c*. Und wenn ihre Ansichten sich gegenseitig logisch ausschließen? Tja, vertrackt.

Aber die Sache ist nicht einfach nur ›vertrackt‹, denn die Frage ist: Wie soll es nun Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

weitergehen? Und ärgerlicherweise ist die Antwort sicher eine Art Schwarzer-Peter-Spiel oder etwas Schlimmeres. Für den Mann, der in der Nähe von Buffalo, New York, letzten November einen Abtreibungsarzt umbrachte, war es selbstevident, dass Abtreibungsärzte Mörder sind und hingerichtet zu werden verdienen. Zweifellos war seine Handlung mit seinen Überzeugungen konsistent. Aber solche Überzeugungen sind unvernünftig. Dem Anti-Begründungsdenker folgend ist das ein Zug, den sie mit allen anderen moralischen Überzeugungen teilen. Man sollte meinen, dass Leute, die sich Philosophen nennen, etwas Besseres zustandebrächten!

Wir brauchen Selbstevidenz gar nicht kategorisch zurückzuweisen, aber wir sollten umsichtiger mit ihr umgehen. Im argumentativen Kontext führen Appelle an Intuitionen nicht weiter, es sei denn sie würden von den Leuten *geteilt*, mit denen man die zur Debatte stehende Frage diskutiert. Und tatsächlich hat man ja in der Tradition des rationalen Intuitionismus sich auf Dinge berufen, die nicht nur selbstevident, sondern universell selbstevident sind. Wo die klassischeren Philosophen an Selbstevidenz appelliert haben, taten sie das auf Grund von sehr allgemeinen und abstrakten Prinzipien, von denen sie wirklich annahmen, dass sie allgemein akzeptiert werden müssten. Wenn sie damit Recht hatten, dann konnte man in praktischen Dingen, bildlich gesprochen, mit Volldampf voraus fahren. Aber wenn sie Unrecht hatten, dann gibt es natürlich Probleme.

Klassische Utilitaristen dachten, das ließe sich besser machen. Sowohl Mill als auch später Sidgwick lieferten Argumente für die verallgemeinerte Sichtweise; und

noch später folgte ich. (Und wenig später auch R. M. Hare.) Wir alle haben in etwa dieselbe Argumentationsstrategie verfolgt. Ich denke, wir hatten alle Unrecht.

Das Sidgwicksche Argument

Schauen wir uns das Argument an, so wie es von seinem klarsten Vertreter, Henry Sidgwick, vorgebracht worden ist. Sidgwick nimmt an, dass praktisch Handelnde, was immer ihre Interessen sein mögen, an dem sie selbst betreffenden Nützlichkeitswert interessiert sind. Moral, das ist eine Anzahl von Regeln oder Forderungen, die den Tätigkeitsbereich unseres natürlichen Selbstinteresses einschränkt. Die Frage ist: In welcher Weise eingeschränkt? Hier beruft sich Sidgwick auf zwei ›Axiome‹, die er für ›selbstevident‹ hält:

Axiom I: ›Wenn irgendeine Verhaltensweise für mich richtig (oder falsch) ist, für einen anderen aber nicht, muss der Grund für diesen Unterschied in etwas anderem liegen als nur in der Tatsache, dass ich und der andere verschiedene Personen sind.‹

Hieraus leitet er die Folgerung ab, dass ›es für A nicht einfach nur aus dem Grund, dass sie zwei verschiedene Individuen sind, richtig sein kann, B in einer Weise zu behandeln, in der es für B falsch wäre, A zu behandeln.‹

Axiom II ist ›das selbstevidente Prinzip, dass, was für ein einzelnes Individuum gut ist, aus dem Blickwinkel des Universums (wenn ich das so sagen darf) nicht wichtiger ist, als das, was für ein beliebiges anderes Individuum gut ist; es sei denn, dass es besondere Gründe gäbe zu glauben, dass in dem einen Fall wahrscheinlich mehr Gutes realisiert werden kann als in dem anderen. Und für mich ist es evi-

dent, dass ich als ein rationales Wesen nicht anders kann, als ganz und gar das Gute haben zu wollen, nicht nur einen besonderen Teil davon.‹

Weiter sagt Sidgwick nun: ›Aus diesen zwei rationalen Intuitionen können wir als notwendige Folgerung in abstrakter Form die Maxime des Wohlverhaltens ableiten, die besagt, dass ein jeder moralisch verpflichtet ist, die Werte anderer so hoch zu schätzen wie seine eigenen, es sei denn, dass er sie aus unparteiischer Sicht als niedriger einschätzt oder dass sie für ihn weniger gut erkennbar oder erreichbar sind.‹

Ich sehe die Sache sehr ähnlich. Ich denke an den Vorschlag, bei jedem sollten die eigenen Interessen als Grundregel dienen, um das Verhalten eines jeden anderen zu beurteilen. Und mich auf das berufend, was auf Sidgwicks erstes Axiom hinausläuft, komme ich zu dem Schluss: ›wenn meine (oder irgendjemandes) Interessen als die entscheidenden Bewertungspunkte vorgebracht werden, dann sind die Interessen von irgendjemand anderem für den gleichen Zweck genauso geeignet. Doch mehr als das brauchen wir nicht, denn das ist genau das, was der Utilitarismus behauptet...‹ (275)

Wunderbar! Doch ärgerlicherweise funktioniert das Ganze nicht. Was Sidgwick und ich in dieser Passage zu tun behaupten, ist wirklich klassisch philosophisch: aus einleuchtenden Prämissen ziehen wir einen Schluss, der, ehrlich gesagt, unglaublich ist, zumindest auf den ersten Blick. Gewöhnliche Leute glauben einfach nicht, was wir da behauptet haben. Für das Verhalten einer typischen Mutter macht die Tatsache, dass *dieses* Kind *ihr* Kind ist, einen enormen Unterschied. Sie zögert keinen Augenblick, für ihr Kind

wesentliche Mittel einzusetzen, wie sie sie im Traum nicht für das Wohl eines fremden Kindes einsetzen würde. Und allgemeiner gesagt, die Idee, buchstäblich die Interessen eines anderen *als gleichermaßen relevant für unsere eigenen Handlungen* anzusehen, *wie unsere eignen Interessen oder die von jemand anderem*, grenzt nahezu an Verrücktheit. Muss da nicht wirklich irgendetwas schief gelaufen sein?

Könnte das typische Verhalten von Eltern mit der Hypothese erklärt werden, dass es irgendeinen Unterschied gäbe, der etwas anderes ist, als dass verschiedene Personen beteiligt sind? Also, bestimmt nicht ernsthaft. Kaum einer von uns denkt doch wirklich, dass der Grund darin läge, dass unsere Kinder anders als andere wären und bestimmte Eigenschaften, irgendwelche Universalbegabungen besäßen, womit wir unsere besondere, exklusive Zuwendung rechtfertigen könnten. Sicher müssen wir in der Lage sein, unsere eigenen Kinder in einer Menschenmenge wieder zu erkennen (zu anderen Eltern sage ich: »Viel Glück!«), und wenn wir es schaffen, dann deshalb, weil wir uns an irgendwelche Unterscheidungsmerkmale halten. Aber an diesen Unterscheidungsmerkmalen ist das Wesentliche nicht, dass sie besondere Charakterzüge wären, sondern dass ich mit ihrer Hilfe *mein* Kind von *deinem* unterscheiden kann.

Auch wenn kaum einer das denkt: Könnten wir nicht doch Unrecht haben? Logisch gesehen, ohne Zweifel. Die logische Struktur der Moral schließt die Möglichkeit nicht aus, dass Elternschaft unmoralisch ist. Aber es gibt reichlich viel Moral, die uns versichert, dass ein solcher Schluss geradeso absurd ist wie er uns erscheint. Irgendwo muss wirklich ein Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

Fehler stecken. Entweder folgt die utilitaristische Folgerung nicht aus jenen Prämissen oder die Prämissen sind falsch. Sicher liegt es nicht am ersten Axiom. Nicht, weil an ihm irgendetwas klassisch selbstevident wäre, sondern weil es *per definitionem* wahr ist. Es ist *per definitionem* wahr, weil eine moralische Regel eine Regel für *alle* ist, nicht nur eine für diese oder jene Person. Oder anders ausgedrückt, derartige Regeln sind das, was wir suchen. Vielleicht können wir keine finden, aber versuchen können wir es jedenfalls. Dagegen ist nichts einzuwenden. Das zweite Axiom dagegen ist trügerisch. Ist es wahr, ist es »für mich ... evident, dass ich als ein rationales Wesen nicht anders kann, als alles Gute haben zu wollen«? Unvernünftig ist es nicht, die Ansicht zu vertreten, dass die Antwort ein Nein ist. Aber jede Ein-Wort-Antwort (Ja wie Nein) ist irreführend. Vernünftige Lebewesen wollen haben, was *sie* als das Gute *ansehen*. Aber sie sind weit entfernt, das, was bei anderen Nützlichkeitswert hat, als ebenso relevant für ihre Handlungen anzusehen wie ihre eigenen Nützlichkeitswerte. Wenn ich glaube, dass du *x* gut findest, dann verstehe ich, warum du versuchst, *x* zu tun. Aber das reine Faktum, dass du *x wünschst*, genügt mir nicht zu glauben, dass *x* gut ist, – so gut, dass ich, genauso energisch wie du, versuchen sollte, *x* zu tun. In ähnlicher (und vielleicht gleicher) Weise ist das reine Faktum, dass du denkst, *x* sei gut, nicht ausreichend, um mich dazu zu bringen, mit dir übereinzustimmen.

Was wir sicher beide denken, ist, dass, wenn du etwas magst, es dann nicht überraschend ist, dass du zugreifst und es für dich auch nicht unvernünftig ist, das zu tun. Aber die bloße Tatsache, dass du et-

was magst, macht noch *nicht*, dass es auch für *mich* vernünftig ist zuzugreifen. Du magst es, ich nicht; du langst zu, ich nicht; du hast einen Grund zuzugreifen, ich nicht. Dagegen ist nichts zu sagen.

Dieses ›dagegen ist nichts zu sagen‹ ist nun genau der springende Punkt. Mit diesen Worten ist nicht nur ein Urteil gesprochen, sondern zwei. Zum ersten legen sie natürlich nahe, dass es sich jetzt um die richtige Beurteilung der Situation handelt. Zum zweiten aber legen sie nahe, dass, soweit zwischen dir und mir ein Abkommen getroffen ist, wonach wir beide unserer eigenen Wege gehen und eine Art Recht des anderen, so zu verfahren, akzeptieren, dieses Abkommen zwischen uns ›fair‹ ist. Wir sind auf dem besten Weg zu einer moralischen Regel.

Was ist bei dem Sidgwick'schen Argument schiefgelaufen?

Die Prämisse jenes Arguments ist letztlich, dass jede Person gemäß den eigenen Interessen handelt. Der Charakter dieser Interessen – ob sie beispielsweise in irgendeinem interessanten Sinn des Wortes eigennützig sind – ist logisch offen. Dass wir unseren eigenen Interessen gemäß handeln, ist klar, aber wiederum nicht, weil hier irgendeine tiefe Wahrheit aufgedeckt wird, sondern einfach wegen der Definition: ›deine‹ Interessen sind die Interessen, die *du* hast, die *dich* treiben zu handeln.

Doch, gerade weil das *per definitionem* wahr ist, sollten wir uns klarmachen, dass keine Folgerung aus irgendeinem Argument das *ungeschehen* machen kann. Wenn es Utilitaristen gibt, dann sind das Leute, deren Interesse es ist, die Gemeininteressen zu fördern. Die meisten von uns sind anders. Kann man uns zu einer Än-

derung bewegen? Nun gut, bei einigen ist das offensichtlich gelungen, aber nochmals: bei den meisten von uns wird das nicht gelingen. Das *a-priori*-Diktum, wonach ich als ein rationales Wesen nach etwas strebe, das »aus dem Blickwinkel des Universums« (wenn Sidgwick, siehe oben, »das so sagen darf«) gut ist, ist, um es mit einem Wort zu sagen, falsch. Ich strebe nach dem, was aus *meinem* Blickwinkel gut ist und ich tue das, weil ich ich bin und es der einzige Blickwinkel ist, den ich habe. Wenn das Universum einen Blickwinkel hat, umso besser; aber es ist nicht *meiner*.

Was jetzt geschehen muss, wenn ich überzeugt werden soll, ist eines von zwei Dingen. Wenn du versuchst, mich von dem praktischen Vorschlag *p* zu überzeugen, dann triffst du entweder den richtigen Ton und bringst mich irgendwie dazu, das neue Interesse zu haben, das du bei mir verankern willst; *oder* du bindest *p* in mein existierendes Interessenrepertoire ein, und zwar dadurch, dass du zeigst, dass ich bei gegebenen Interessen gut daran tun würde, *p* zu akzeptieren, solange ich dranbleibe.

Ich denke, nur der zweite Vorschlag erfüllt die Ansprüche auf Überzeugungsarbeit im intellektuellen rationalen Sinn, wie sie uns Philosophen interessiert. Viele Leute lassen sich leicht von schönrednerischen Verkäufern zu etwas überreden, was sie bei kühlem Kopf aus eigenem Antrieb wahrscheinlich nicht getan hätten. Aber das ist keine rationale Überzeugungsarbeit. Eine solche bestünde vielmehr darin, von etwas ausgehend, was bereits als wahr anerkannt ist, zu neuartigen Schlussfolgerungen zu kommen. Wir Moralphilosophen sollten grundsätzlich nach so etwas suchen. Die Leute zu er-

baulichen Einsichten zu bekehren, dieses Geschäft überlassen wir besser anderen. Der Fehler der Utilitaristen ist, dass sie mit einer einleuchtenden Prämisse beginnen, um aus ihr eine Folgerung zu ziehen, die *mit ihr inkonsistent* ist. Das geht nicht, und Intuitionen helfen da auch nicht weiter. Aus Sidgwick's Sicht braucht der Utilitarismus Intuitionen. Das stellte sich auch bei mir als richtig heraus. Aber Intuitionen sind ein Luxus, den wir uns in der Moralthorie nicht leisten können. Ehrliche Arbeit, nicht ohne einen genauen Blick auf die Tatsachen, ist das, was wir brauchen.

Wir handeln immer nach eigenen Interessen, nicht nach denen anderer. Manchmal sind wir an anderen interessiert, und wenn das der Fall ist, enthalten unsere Interessen Komponenten, die die anderen berücksichtigen. Aber es ist immer unser eigenes Interesse, das uns antreibt. Wenn wir daher überzeugt werden sollen, moralisch zu sein, muss man uns zeigen, dass Moral in unserem eigenen Interesse liegt. Selbst unter diesen vielleicht etwas dürftigen Bedingungen können wir recht schnell zu dem Schluss gebracht werden, dass einige moralische Regeln ganz nützlich sein könnten. Schauen wir uns an, wie das funktioniert.

Eine Auslegung der Hobbeschen Moral

Die Geschichte kennen wir ganz gut. Du und ich, wir sind verschieden, aber sicher können wir in vielerlei Weise aufeinander einwirken. Und zu unserem Repertoire möglicher Folgen solcher Einwirkung kann, wie Hobbes ganz richtig zeigte, durchaus auch der Tod anderer gehören. Kein ganz unwichtiger Punkt. Und der Tod ist keineswegs die einzige Sache. Auf schier unzählige Weisen können wir an-
Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

deren das Leben schwer machen. Ganz analog können, bei typischen *A* und *B*, sich *A* und *B* jeweils das Leben gegenseitig schöner machen; obgleich ich schnell hinzufügen möchte, dass hier das Potential viel eingeschränkter ist als im anderen Fall. Ich muss nicht wissen, wer du bist oder wie du bist, um sicher sein zu können, dass es dir nicht gefällt, den Zeigefinger abgehackt zu bekommen. Andererseits müsste ich schon eine Menge über dich erfahren, um wissen zu können, ob du dich über eine Eintrittskarte für die Oper freuen würdest.

Ein weiterer nicht trivialer Punkt. Ganz offen gesagt, wir Menschen sind zu allerlei fähig. Wir können im Großen und Ganzen für einander sorgen. Wir könnten sogar sagen – was nur etwas irreführend ist –, dich deine Sachen selber machen zu lassen, *ist* eine Weise, deine Situation zu verbessern. Das heißt: falls ich nichts tue, deine Situation zu verschlechtern, falls du ausreichende Mittel hast, deine Situation zu verbessern, und falls zu erwarten ist, dass du hierfür ausreichend Zeit und Energie hast.

Schön, wenn wir uns *gegenseitig* das Leben schwer machen können, dann stellt die Vernunft uns die Frage, ob wir nicht besser daran täten, miteinander eine Vereinbarung zu treffen derart, dass wir einfach aus den vielen Gelegenheiten, wo wir so handeln könnten, keinen Vorteil ziehen. Denn, für alle *A* und alle *B* gilt, dass *A* immer *B* das gleiche antun und daher damit drohen kann, wenn *B* es tut, es ebenfalls zu tun. Und, da wir sind, wie wir sind, und solche Dinge tun können, wird die Drohung allgemein glaubwürdig sein. Wir können natürlich auch *B* mit etwas Bösem drohen, falls *B* nicht etwas Gutes für uns tut. An dieser Sache sind wir natür-

lich besonders interessiert, denn so kann man billig Vorteile von anderen bekommen. Nur dass das ganz so billig nicht ist, weil wir alle das Spiel spielen können, und dann wird das Leben für uns alle beträchtlich schlechter.

Die allgemeine Struktur dieser Situation scheint, in Kürze, die des klassischen Gefangenendilemmas zu sein. Die möglichen Spielzüge sind: Verschlechtern oder nicht verschlechtern; die möglichen Ergebnisse: schlechter für dich, besser für mich; neutral für beide; schlechter für beide; und schlechter für mich, besser für dich. Mit Blick auf die Extremwerte wird jedes Individuum die Notwendigkeit sehen, Verschlechtern zu wählen. Nun aber, mit dem Blick genau darauf, wird jedes Individuum die Weisheit erkennen, Nicht-Verschlechtern zu wählen.

Ich will nicht behaupten, dass jedwede menschliche Interaktion dem gleicht. Ich behaupte, dass es eine sehr typische menschliche Konstellation ist, die von unserem allgemeinen Repertoire an Fähigkeiten herrührt. Und ich möchte auf die Weisheit einer sozialen Regel hinweisen, beziehungsweise auf etwas, auf das man sich allgemein verständigen kann, nämlich, dass wir uns nicht eines Vorteils wegen gegenseitig bedrängen, sondern stattdessen als Basis menschlicher Verhältnisse allseitig Frieden akzeptieren sollen. Wir wissen natürlich, dass wir ihn nicht immer erreichen können, und wir wissen, dass wir, um die Wahrscheinlichkeit der unfairen Vorteilsnahme zu verringern, Wege finden müssen, den Betroffenen in glaubwürdiger Weise Strafen anzudrohen. Eine soziale Regel bringt uns eine zweifache Umgestaltung der allgemeinen menschlichen Lebenssituation, aber keine Umgestaltung der menschlichen Natur.

Das Gefangenendilemma zeigt uns, dass an der uneingeschränkten Verfolgung des Selbstinteresses etwas falsch ist: Es bringt dir eine Verschlechterung! In deutlichem Kontrast zum Utilitarismus, der von uns zu verlangen scheint, aufzuhören, wir selbst zu sein, zeigt uns das Modell des Gesellschaftsvertrages, wie man besser handeln kann, ohne sich dabei selbst aufzugeben.

Eine Bemerkung zu spieltheoretischen Überlegungen

Gauthier, der in dieser Weise argumentiert, meint, dass der rationale Mensch seine Rationalitätstheorie revidieren wird: von einer ›direkten‹ zu einer ›eingeschränkten‹ Maximierung. Extensional gesehen hat er natürlich Recht. Aber viel Tinte wurde vergossen, um zu beklagen, wie unmöglich es sei, seinen Forderungen nachzukommen.

Meine Beurteilung der Sache geht darauf nicht ein, weil sich mir die Situation anders darstellt. Ich behaupte, wir gehen vom ›natürlichen Menschen‹ aus, der nun einmal ein Direkt-Maximierer ist. Aber mit Gauthier können wir, weil es einleuchtend ist, darin übereinstimmen, dass Direkt-Maximierung ganz danach aussieht, als ob sie uns in Schwierigkeiten brächte. Doch die uns betreffenden erforderlichen Verhaltensänderungen *sind* in unserem Interesse, und der Weg, sie zustande zu bringen, liegt darin, soziale Strukturen aufzubauen, einen Katalog von sozialen Regeln, die allen von allen aufgezwungen werden sollen. Verhaltensverstärkung reicht aus, und wenn eine direkte Erinnerung an die Tatsache, dass wir alle etwas davon haben, wenn wir x tun und y lassen, auch wenn y auf den ersten Blick hin maximal vorteilhaft aussieht, wenn diese Erinne-

rung nicht ausreicht, greifen wir auf vertraute soziale Institutionen zurück, wie die des Schimpfens, Lächelns, Belohnens, Strafens, und setzen alles uns dafür zur Verfügung stehende ein, um bei anderen das gewünschte Verhalten zu bewirken; und gleichzeitig tun sie dasselbe mit uns. Mehr oder weniger funktioniert das alles, – nicht perfekt, aber im Allgemeinen ganz gut. Und es zeigt uns, wo der Weg lang geht und warum man hier weiterkommt. Als erstes haben wir eine *allgemeine Neigung*, dieser Art von Verhalten, das die Regel verlangt, *Nachdruck zu verleihen*. Das schließt Beschimpfungen mit ein, Isolieren und diverse Strafen, und soll von allen auf alle angewendet werden. Jedermann wird wissen, dass er die unerwünschten Wirkungen des Einsatzes dieser Mittel durch andere vermeiden kann, wenn er einfach nach der gewünschten Regel lebt. Das trägt dazu bei, dass die Investition persönlicher Mittel, die solchen Regeln Nachdruck verleihen, eine gute Investition ist.

Und zweitens bildet die Regel die *Grundlage für Urteil und Berufung*. Von einer installierten Regel weiß jeder, was er erwarten kann, und er ist in der Lage, sich im Fall von Verstößen oder mutmaßlichen Verstößen auf die Regel zu berufen.

Es ist leicht zu erkennen, wie viel Gutes aus der richtigen Art Regel gewonnen werden kann. Dass wir mit bestimmten anderen Leuten vorteilhaft verkehren können, wird noch sehr gesteigert, wenn wir ganz allgemein damit rechnen können, dass die anderen der fraglichen Regel zustimmen und sie mittragen. Die spezielle Regel, um die es hier gerade geht und die bei Hobbes das Naturgesetz Nr. 1 ist («Suche Frieden und bewahre ihn»; und nur, wenn er unerreichbar ist, greife auf Krieg Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

zurück⁹), bietet offensichtlich jedem sehr viel Gutes. Dass ganz allgemein an ihr festgehalten wird, gewährleistet, dass wir unseren Weg aus eigenem Antrieb gehen können oder Leute ansprechen können, die uns wahrscheinlich helfen werden. Wahrscheinlich helfen werden uns unsere Freunde oder Leute, die in der Lage sind, aus der Interaktion mit uns Gewinn zu ziehen, denn diese Interaktion ist freiwillig und kommt nur zustande, wenn sie nutzbringend ist.

Die allgemeine Anerkennung der Hobbeschen Friedensregel setzt uns außerdem in die Lage, aus Privateigentum und Arbeitsteilung Nutzen zu ziehen, und das führt vor allem zu Erfindungen und über weitläufigen Handel zu allgemeinem Wohlstand. Und weil das alles so ist, klingt alles so, als ob wir über den Utilitarismus sprächen. Das ist aber nicht der Fall. Wir sprechen über jeden einzelnen, über dich, über mich und jedermann, das heißt, wir sprechen über die Maximierung des individuellen Wohlergehens für jeden einzelnen innerhalb des sozialen Zusammenhangs.

Ich denke, dass wir nun einen weiteren Schritt in Richtung auf etwas machen können, das auch leicht mit Utilitarismus verwechselt werden könnte. Dieser Schritt führt uns über das Hauptthema des Gesellschaftsvertrages, Gerechtigkeit, hinaus in das Gebiet des Guten und Tugendsamen. Hier kommen wir nun zur Sache. Der Gesellschaftsvertrag fordert von uns nur, die Situation anderer nicht zu verschlechtern; er verlangt nicht von uns, ihre Situation zu verbessern. Ich hingegen möchte behaupten, dass er uns *ermutigt*, das zu tun. Wie tut er das? Er ermutigt uns, *Handlungen zu billigen, die jedermanns Wohlergehen fördern, solange das*

nicht auf Kosten anderer geschieht. (Auch das ist ein wenig irreführend. Der Akteur könnte beträchtliche Kosten, etwa an Zeit und Geld, haben. Doch der Akteur handelt freiwillig, und deshalb behandeln wir seine Kosten, wie hoch sie unter diesen Bedingungen auch immer sein mögen, genauso wie er das tut, wenn er unter den Bedingungen, die er eingeht, einen Gesamtgewinn annimmt.)

Unsere Zustimmung zu solchen Handlungen soll allgemein und nicht diskriminierend sein. Mein Musikgeschmack weicht von dem anderer meist ab, und mich wundert immer, wie weit das gehen kann. Nichtsdestoweniger habe ich etwas für Leute übrig, die sich eine schöne Zeit machen, und wenn sie die in ihrer Weise haben, soll es so sein. Nochmals: Ich kann mit organisierten Religionen nichts anfangen, aber mir ist es lieber, wenn religiös Praktizierende Gutes tun, nicht Schlechtes. In Humes Worten: Moral stimmt allem zu, was »für einen selbst und andere annehmbar und nützlich ist«. Das ist wohl, denke ich, die vernünftigste Interpretation von Kants zweitem allgemeinem Moralprinzip, das er in der *Tugendlehre*¹⁰ entwickelt hat: sich das Glück anderer zur eigenen Sache zu machen

Aber keines der beiden Prinzipien ist utilitaristisch. Denn wir sagen *nicht*: Tu, was immer das *Netto*-Wohl erhöht. Vielmehr sagen wir: Vermeide, was schlecht ist, und sieh darüber hinaus, Gutes zu tun, als Tugend an; und das zu preisen und zu billigen sei deine Einstellung. *Wenn* jedoch auf mein Gambit in *Morality and Utility* Verlass ist, dann ist der allgemeine Zugewinn für die Gesellschaft – wenn man *nicht* glaubt, dass auf Kosten eines kleineren Übels des einen das Wohl eines anderen vermehrt werden darf –, größer als das

Gute, das man mit solchen Doppelhandlungen tatsächlich erreichen könnte. Aber wie ich schon sagte, sehe ich nicht, wie ganz allgemein darauf Verlass sein könnte. Und doch hängt eine Menge davon ab, wie ich unten zeigen werde.

Das utilitaristische Laster

Die utilitaristische Sprachregelung ermuntert zu einer Reihe von Untugenden. Vor allem ermuntert sie Leute, in Begriffen zu denken, wie sie in der Politik weit verbreitet sind. Wir würden alle gern den ›Guten Herrscher‹ spielen und zugunsten des Allgemeinwohls uns einer großen Zahl von Bürger-Soldaten bedienen. Z. B. würden wir gern so etwas sagen wie: ›Mensch, 2/3 der Welt sind sehr arm, und hier schwimmen wir im Luxus. Bestimmt ginge es der Welt besser, wenn wir *anderen* etwas von dem Reichtum abgäben!‹

Eine solche Redeweise verrät die Unfähigkeit, die Lektion des 20. Jahrhunderts zu lernen. Menschen sind keine Zahlen, sondern Individuen, und sie in irgendeiner Weise nicht als solche zu behandeln, ist eine Einladung nicht zum Wohlergehen, sondern zum Elend. Wenn man einem Einzelnen zugunsten eines anderen Zwang antut, sind, was ihn stört, nicht die anderen, sondern es ist der Zwang. Wären die *anderen* für ihn das Wichtige, hätte man ihm keinen Zwang antun müssen. In den letzten Jahren ist eine Menge über das Versagen des Sozialismus geschrieben worden, und einiges sehr Gute findet sich in den Werken von Scott Arnold, bei von Hayek und den Österreichischen Ökonomen, sowie bei David Ramsay Steele. Was diese Autoren vor allem getan haben, ist, dass sie erbarmungslos die Anmaßung der Gesellschaftsplanung eines Typs bloßgestellt haben, der sich für berechtigt hält,

den Leuten zu sagen, was sie tun sollen, statt sie für Kooperation zu gewinnen. Diese Lektion haben wir immer noch nicht gut genug gelernt, nicht einmal auf der Ebene des größten Maßstabes, wo die Ruinen des maoistischen China, der Sowjetunion, ihrer einstigen Satellitenstaaten unübersehbar vor uns stehen, ebenso wie die heute noch in Betrieb befindlichen lebenden Museen der sozialistischen Idiotie, Nord-Korea und Kuba. Und sicher haben wir sie nicht gelernt auf der Ebene, wo die Interventionen politischer Organisationen rasch in unser aller Leben eindringen – siehe die öffentlichen Schulen, das Gesundheitswesen, das ›Sozialversicherungssystem‹, die unzähligen Regulatorien und vieles andere. Doch diese Themen müssen bei anderer Gelegenheit diskutiert werden. Ganz allgemein schreibe ich das Versagen aller dieser Unternehmen dem utilitaristischen Laster zu anzunehmen, dass es OK sei, sich einfach mit dem Einkommen der einen auf und davonzumachen, um das der anderen damit aufzubessern, und dass man denkt, das solange tun zu können, wie der Nutzen, den man aus deren Geld zieht, größer ist als der, den der Betreffende selber daraus gezogen hätte. Es ist ein ausgeprägt utilitaristisches Laster, denn wenn man in Begriffen der Aggregation denkt, ist es selbstverständlich, so zu handeln. Aber ich denke, das ist falsch.

Für die richtige Art, mit diesen Dingen umzugehen, möchte ich vorschlagen, ein Pareto-Modell zu verwenden. Die Idee ist, nur Handlungen zu tun, die den Status quo schwach pareto-dominieren: Schade niemandem! Natürlich braucht man, um das beurteilen zu können, zutreffende Basisdaten. Es gibt zwei Ebenen, auf denen wir versuchen können, das zu tun: den Von-Aufklärung und Kritik, Sonderheft 7/2003

Tag-zu-Tag-Modus und den Grundsatz-Modus. Im ›Von-Tag-zu-Tag‹-Modus machen wir über Leute, mit denen wir zu tun haben, anfechtbare Unschuldsannahmen. Manchmal wissen wir, dass sie nicht stimmen, dann bleibt einiges offen. Wenn wir wissen, dass Jones diesen Artikel gerade gestohlen hat, kaufen wir ihm den nicht ab. Aber wenn wir nicht wissen, ob jemand schuldig ist, forschen wir normalerweise nicht weiter nach; vielmehr nehmen wir seine Unschuld an und sehen dann weiter.

Ganz anders funktioniert der Grundsatz-Modus. Die Idee des ›fundamentalen vertragstheoretischen Paretismus‹ ist, vom ›Naturzustand‹ auszugehen. Wir nehmen an, was höchstwahrscheinlich falsch und sicher nicht in Erfahrung zu bringen ist, dass der Gesellschaftsvertrag mit dem Zeitpunkt t_0 beginnt, das ist der Zeitpunkt, vor dem es noch keine Moral gegeben hat. Zu dieser Zeit wird die Vereinbarung getroffen, dass jedermann davon Abstand nimmt, die Lage aller, mit denen er zu tun hat, zu verschlechtern, *was immer* er zuvor getan haben mag. Opfer früherer Gewalt, die überlebt haben, werden von da ab mit einem Recht auf Gewaltlosigkeit rechnen können, nicht aber mit einem Recht auf rückwirkende Entschädigung. Nun, ganz allgemein gesagt, gibt es keinen solchen Zeitpunkt, obgleich ich denke, dass man so etwas wie diesen Ausgangspunkt näherungsweise etwa im Ende der Streitigkeiten zwischen Stämmen und eigentlich auch zwischen Individuen sehen kann.

Ich meine auch, dass das Primärere tatsächlich der Von-Tag-zu-Tag-Modus ist. Wir wollen die Leute im Auge behalten, die sich nachweisbar an Personen oder am Eigentum identifizierbarer Individuen ver-

gangen haben, aber wenn man erst einmal sehr weit in die Vergangenheit zurückgeht, pflegen sich die Dinge im Nebel der Zeiten aufzulösen. Wenn das der Fall ist, müssen wir im Namen der Vernunft die Bücher schließen und von da ausgehen, wo wir stehen. Was den praktisch Handelnden letztendlich interessiert, ist die Zukunft.

Viele Theoretiker waren nicht von der Auffassung abzubringen, dass in einem Nozick folgenden Programm, in dem die Geschichte eines Besitzes seine Rechtmäßigkeit bestimmt, alle gegenwärtigen Besitzwerte in gewisser Weise suspekt seien. Manche sind soweit gegangen, uns – wie Nozick es formuliert – einen Sozialismus für unsere Sünden zu verordnen. Ich denke aber, das muss man zurückweisen, und zwar samt und sonders. In Wirklichkeit denken die, sie so reden, dass irgendwie der Egalitarismus der rechte Weg zur sozialen Gerechtigkeit wäre. Es ist unaufrichtig von ihnen, so zu reden, als ob das nur eine Korrektur früherer rechtswidriger Aktivitäten der Art wäre, wie auch eine libertäre Sichtweise sie als rechtswidrig ansehen würde. Egalitarismus ist eine verfehlte Theorie, die, soweit ich sehe, nichts für sich hat und die beim Versuch, Halt zu finden, in dieser ausgefallenen Weise nach einem Strohalm greift.

Utilitarismus ist eine Form des Egalitarismus: Er behauptet, dass eine Einheit deiner Nutzenwerte gleichwertig sind mit einer Einheit meiner Nutzenwerte. Ich denke, wer ihm vorwirft, eine Moral der Selbstverleugnung zu sein, hat nicht ganz Unrecht. Und auch über die Motive derer, die ihn predigen, kann man sich nur wundern. Den Reichen und Mächtigen das Büßerhemd hinzuhalten, ist ein altehrwür-

diges Hobby der Armen und der Zukurzgekommenen.

Nichtsdestoweniger könnte man sagen, dass auch das vertragstheoretisch-libertäre Programm eine Art des Egalitarismus ist. Hat nicht auch Hobbes gesagt, dass Gleichheit ein Teil der natürlichen menschlichen Gegebenheiten sei? Ja gut, aber die Gleichheit, von der er redet, bezieht sich auf ganz elementare Dinge: auf die Fähigkeit, uns gegenseitig umzubringen, und, allgemeiner gesprochen, uns gegenseitig das Leben zu erschweren. Die moralische Regel, die nötig ist, um damit fertig zu werden, richtet sich an alle; nochmals, an groß und klein: es zu unterlassen, von dieser besonderen Gruppe von Fähigkeiten Gebrauch zu machen, wovon wir alle profitieren werden. Aber wie viel wir davon profitieren, ist eine andere Frage, – was gewöhnlich unter Egalitarismus läuft, besteht darauf, dass es ›ungefähr gleich‹ sein sollte. Aber die vertragstheoretisch-libertäre Ansicht verwirft das. Jeder tut, was er kann, und ein besonderes Profil ist unter den vielen verschiedenen Nutznießern nicht zu erwarten.

Eine Neuinterpretation?

Die meisten zeitgenössischen Kritiker des Libertarianismus sehen in ihm eine Theorie, die gegenüber den Armen hartherzig ist. Libertäre antworten darauf, dass das Herz der Theorie, wenn man so sagen will, weder warm noch kalt ist, aber dass diese Theorie erlaubt und prophezeit, dass allen das Herz warm werden wird, da wir alle Menschen sind. Und modernen Libertären ist die Ansicht zur Gewohnheit geworden, dass es den Menschen, besonders den einstmaligen Armen, unter dem Regime der Freiheit besser gehen wird. Und zwar soviel besser, dass wir konkret vorhersa-

gen können, Freiheit maximiert das Wohlergehen.

Damit wird eine Neuinterpretation des Utilitarismus vorgeschlagen. Statt die Ansicht zu vertreten, die Aufgabe der Moral sei es, die Gesamtnutzen zu maximieren, könnte man den Utilitarismus vielleicht so verstehen, dass er behauptet, Moral sei ein Versuch, *jedem* die Möglichkeit zu geben, es besser zu machen. Moral hat nicht das aufsummierte Wohl und in diesem Sinne das ›allgemeine‹ Wohl im Auge, sondern buchstäblich das *gemeine*, das *gewöhnliche*, *alltägliche* Wohl. Die Orientierung an diesem Gemein-Wohl verlangt nicht, die Natur des Menschen zu ändern; aber sie bringt es mit sich, ihre entscheidungstheoretischen Gewohnheiten zu verbessern. Eigeninteresse negiert sie dort, wo es die Dinge – gesetzt man weiß, was die anderen wollen – schlechter und nicht besser macht. Sie hat nichts dagegen, wenn im Eigeninteresse der eine (nämlich der Handelnde) seine Interessen in größerem Ausmaß verfolgt als die Interessen anderer. Das ist nur zu erwarten und wird wohl kaum ausgemerzt werden können.

Gut handeln und besser handeln, ist in beiden Theorien dasselbe, aber im offiziellen Utilitarismus sind die begrifflichen Schwierigkeiten viel größer. Viel zu groß, denke ich.

Anmerkungen des Übersetzers

¹ Soweit sie auf klassische Autoren wie John St. Mill Bezug nehmen, wurden die Ausdrücke ›libertarian‹ und ›libertarianism‹ mit ›liberal‹ und ›Liberalismus‹ übersetzt, soweit sie auf den amerikanischen Ultraliberalismus Bezug nehmen, als ›libertär‹ und ›Libertarismus‹.

² Vgl. John Austin.

³ Dt. ›Moral und Nützlichkeit‹, unübersetzt.

⁴ Dt. 1976.

⁵ Mill, J. St., *Über die Freiheit* (1859), dt. Reclam, Stuttgart (1974)

⁶ *ibid.* Mill (1859), Kap. I (Einleitung), S. 16 [wegen einiger Unklarheiten an dieser Stelle hier neu übersetzt].

⁷ *ibid.* Mill (1859), Kap. IV, Abs. 3, S. 103.

⁸ Erklärender Zusatz des Übersetzers in Klammern.

⁹ Hobbes, Th., *Leviathan*, Teil I, Kap. XIV.

¹⁰ Kant, I., *Metaphysik der Sitten* (1797), Teil II.