

Normativität und Autonomie – Über Verpflichtungen als Handlungsgründe¹

Marcus Willaschek

»Wie kan aber die Willkühr ein Grund eines Gesetzes werden. Was der Grund einer nothwendigen Einstimmung eines willens mit dem willen eines andern ist, bringt ein Gesetz hervor. *Denn niemand ist obligirt ausser durch seine Einstimmung.*« (Kant, Reflexion 6645, ca. 1770; AA 19:123; kursiv MW).

1. Einleitung

Als Staatsbürger bin ich verpflichtet, meine Steuern zu bezahlen; als Vater bin ich verpflichtet, für meine Kinder zu sorgen; und als Mann bin ich verpflichtet, die Rechte von Frauen zu respektieren. In allen drei Fällen hat das Verpflichtetsein eine soziale Dimension, die für das Phänomen der Verpflichtung insgesamt wesentlich zu sein scheint: (1) Die jeweilige Verpflichtung beruht auf der Geltung einer Norm, die von den Mitgliedern meiner sozialen Gemeinschaft weithin eingehalten wird; (2) die Akzeptanz und weitgehende Befolgung dieser Norm gilt als Ziel und Ergebnis einer gelungenen Erziehung; (3) die Verletzung der Norm wird sozial sanktioniert; (4) die Norm ist Grundlage für die Kritik normwidrigen und die Begründung bzw. Rechtfertigung normkonformen Verhaltens. Wir können sagen, dass eine Norm bzw. die darauf beruhende Verpflichtung *soziale Geltung* hat, wenn diese vier Bedingungen erfüllt sind.

Soziale Geltung ist insofern bereits ein genuin normatives Phänomen, als hier Normen einen Handlungsdruck erzeugen, der auch dort besteht, wo die Normadressaten ihn ausnahmsweise nicht berücksichtigen. Wenn eine Norm sozial in Geltung ist, kann man sagen, dass ihre Adressaten sie befolgen *sollen* (selbst wenn sie es nicht immer tun). Wenn wir zwischen Sein und Sollen, Faktizität und Geltung unterscheiden wollen, dann fällt die soziale Geltung von Normen insofern auf die Seite von Sollen und Geltung. Andererseits fällt sie aber auch auf die Seite des Seins und der Faktizität, denn es handelt sich bei den sozial geltenden Normen um diejenigen, die in einer bestimmten sozialen Gemeinschaft *faktisch* gelten, wobei zumindest denkbar ist, dass es auch andere Normen hätten sein können, die in dieser Gemeinschaft gelten.

¹ Ich danke Michel de Araujo Kurth, Andreas Maier, Hannes Matthiessen und Marion Seiche für wertvolle Hinweise zu früheren Versionen dieses Textes. Für Hinweise zu einer formalen Darstellung des Arguments, die in der vorliegenden Fassung aus Platzgründen nicht enthalten ist, danke ich außerdem André Fuhrmann und Oliver Schütze. (Eine ausführliche Version dieses Textes ist in Vorbereitung.)

Es ist dieses Moment von Faktizität und Kontingenz, das die Frage sinnvoll werden lässt, ob eine Norm, die in einer Gesellschaft gilt, auch *richtig* (gerecht, gut) ist. *Sollte* die Norm vielleicht besser nicht in Geltung sein und statt ihrer eine andere Norm gelten? Fragen dieser Art möchte ich als Fragen nach der »normativen Richtigkeit« einer Norm bezeichnen. Dass eine Norm normativ richtig ist, besagt also, dass es in einem Sinn, der auf ihre soziale Geltung nicht reduzierbar ist, *gut und richtig* ist, dass sie sozial gilt (oder schlecht und falsch, dass sie nicht gilt).

Die Unterscheidung zwischen sozialer Geltung und normativer Richtigkeit lässt sich am leichtesten an *negativen* Beispielen verdeutlichen: So hatte zum Beispiel die Norm, dass Frauen nicht studieren dürfen, lange Zeit soziale Geltung, ohne aber normativ richtig zu sein. Dasselbe gilt für die Norm, dass Eltern ihre Kinder aus Erziehungsgründen schlagen dürfen, oder für das Verbot von gleichgeschlechtlichem Sex. Es ist jedoch nicht leicht, vielleicht sogar unmöglich, allgemeine *positive* Bedingungen für die normative Richtigkeit von Normen anzugeben. Das ist jedoch für unsere Zwecke auch gar nicht nötig, denn eine negative Formulierung scheint völlig auszureichen: *Normen, die über soziale Geltung verfügen, sind normativ richtig, es sei denn, sie können mit guten und nicht austräumbaren Gründen kritisiert werden.* So ist die Norm, dass Frauen nicht studieren dürfen, deshalb nicht normativ richtig, weil sie *ungerecht* ist (d.h. in diesem Fall, dass sie eine normative Unterscheidung macht, die auf keiner relevanten faktischen Unterscheidung beruht). Andere Gründe gegen die normative Richtigkeit von Normen könnten darin bestehen, dass die Norm für die betroffenen Menschen schädlich ist (die Erlaubnis, Kinder zu schlagen), dass sie deren Rechte verletzt (das Verbot von Homosexualität) oder dass sie zu unmoralischem Handeln auffordert. Normative Richtigkeit, so möchte ich vorschlagen, muss nicht eigens begründet oder nachgewiesen werden, sondern geht im Normalfall mit sozialer Geltung einher und muss nur im Ausnahmefall gegen Kritik verteidigt werden. Nur dort, wo eine solche Kritik berechtigt ist, fehlt der sozial geltenden Norm die normative Richtigkeit.

Natürlich stellt sich hier die Frage, wann die Kritik an einer Norm berechtigt ist. Ohne auf diesen Punkt hier näher eingehen zu können, möchte ich vorschlagen, dass sie nur dann berechtigt ist, wenn sie sich auf andere Normen berufen kann, die über soziale Geltung verfügen (also weitgehend akzeptiert sind). Der Grund dafür ist, dass die Kritik an einer Norm ansonsten gleichsam über die Köpfe derjenigen hinweg ginge, an die sie sich richtet (nämlich diejenigen, die diese Norm als richtig akzeptieren).

Die Unterscheidung von sozialer Geltung und normativer Richtigkeit eröffnet die Möglichkeit von Konflikten zwischen einer gesellschaftlichen Mehrheitsperspektive und der Perspektive abweichender Minderheiten oder Einzelner: Während die Norm, dass Frauen nicht studieren dürfen, im 19. Jhd. soziale Geltung beanspruchen konnte, war sie bereits nach Meinung der damaligen Frauenrechtlerinnen ungerecht und daher normativ falsch. Doch diese Kritik war für die meisten Menschen des 19. Jhd. nicht nachvollziehbar. Sie durften davon ausgehen, dass die fragliche Norm richtig ist, solange keine Gründe gegen sie vorgebracht wurden, die sie nachvollziehen konnten. Dennoch müssen wir aus heutiger Sicht feststellen, dass diese Menschen sich irrten: Die

Norm, dass Frauen nicht studieren dürfen, ist nicht erst heute falsch, sondern war dies bereits im 19. Jhd.

Im Folgenden werde ich ein Argument vortragen, das zeigen soll, dass Konflikte dieser Art insofern unauflösbar sind, als eine sozial geltende Verpflichtung, die die verpflichtete Person prinzipiell nicht als normativ richtig akzeptieren kann, für diese Person auch keine normative Richtigkeit haben kann. Meine Absicht lässt sich auch so beschreiben, dass ich gegen eine von Hegel beeinflusste Konzeption von Normativität als eines wesentlich sozialen Phänomens das Recht eines an Kant orientierten Autonomiebegriffs verteidigen möchte. Dabei wird der Begriff des Grundes insofern eine zentrale Rolle spielen, als meine These lauten wird, dass normative Verpflichtungen nur dann richtig sind, wenn sie für die verpflichtete Person einen rationalen Grund bereitstellen, aus dem diese handeln kann.

2. Das Prinzip normativer Autonomie

In einer Reflexion aus den frühen 1770er Jahren schreibt Kant: »niemand ist obligiert ausser durch seine Einstimmung« (R 6645). In erster Annäherung können wir Kants Äußerung vielleicht so paraphrasieren: Verpflichtungen sind nur dann normativ richtig, wenn man sie selbst als richtig akzeptiert. Dies werde ich das Prinzip der normativen Autonomie nennen. So einfach dieser Gedanke ist, so schwer ist er zu explizieren und verständlich zu machen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass seine beiden Elemente, Verpflichtung und Autonomie, einander zu widersprechen scheinen: Verpflichtungen sind insofern Einschränkungen meiner Handlungsfreiheit, als sie einige der mir offenstehenden Handlungsmöglichkeiten normativ ausschließen und andere normativ notwendig machen. Autonomie besteht aber gerade darin, dass die Entscheidung über mein Tun bei mir liegt, so dass jede Verpflichtung meine Selbstbestimmung einzuschränken scheint.

Der kantische Gedanke der normativen Autonomie besagt nun im Kern, dass dieser Widerspruch nur dadurch aufgehoben werden kann, dass die Verpflichtungen von mir selbst ausgehen und daher Ausdruck meiner Selbstbestimmung sind. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, hat dieser Gedanke weitaus radikalere Konsequenzen als Kant selbst und viele seiner Nachfolger gesehen haben.

Zunächst zum Begriff der Obligation oder Verpflichtung – wobei ich mich hier auf ultima-facie-Verpflichtungen beschränken möchte, also solche, die darin bestehen, dass man *alles in allem* (nach Abwägung aller Umstände) verpflichtet ist, eine bestimmte Handlung auszuführen. Verpflichtungen in diesem Sinn zeichnen sich zum einen durch ein kontrafaktisches Element aus: Zu sagen, dass etwas geschehen *soll*, bedeutet, dass es gut und richtig *wäre*, wenn es geschehen *würde*, unabhängig davon, ob es wirklich geschieht oder nicht. Zum anderen hat das Sollen aber einen Bezug zur Realität insofern, als es sich an handelnde Wesen richtet und von ihnen verlangt, das, was sie tun sollen, auch wirklich zu tun. Das werde ich den *handlungsleitenden Charakter* von Verpflichtungen nennen; Kant spricht hier etwas drastischer von »Nötigung«. Diese Nötigung unterscheidet sich von einer faktischen Notwendigkeit durch das Moment

des Kontrafaktischen einerseits, durch ihren rationalen Charakter andererseits. Dass jemand etwas tun soll, gibt dieser Person einen *Grund*, das Gesollte zu tun, ohne dass damit schon sichergestellt wäre, dass die Person tatsächlich auch aus diesem Grund handelt.

Soviel also zum Begriff der »Obligation«. Die zitierte Reflexion besagt nun, dass eine Verpflichtungen für eine bestimmte Person nur dann normativ richtig ist, wenn diese Person »einstimmt«, was in erster Annäherung offenbar bedeutet, dass diese Person die Verpflichtung als für sich richtig *akzeptiert*. Aber was bedeutet es, eine Verpflichtung zu akzeptieren? Ich werde im Folgenden annehmen, dass jemand eine Verpflichtung, F zu tun, akzeptiert, indem er sie sich *erstens* in einem Urteil der Form »Ich soll F tun« selbst zuschreibt und darin zweitens einen *prima facie*-Grund sieht, der Verpflichtung entsprechend zu handeln. Letzteres wiederum bedeutet, dass er die Verpflichtung nicht nur strategisch, sondern *als* Verpflichtung in seiner praktischen Deliberation berücksichtigt. Sofern die Person rational ist, bedeutet dies, dass sie disponiert ist, der Verpflichtung entsprechend zu handeln, sofern aus ihrer Sicht keine gewichtigeren Gründe dagegen sprechen.

Nachdem wir so die Begriffe der Obligation und der Einstimmung kurz umrissen haben, stellt sich nun die Frage nach ihrem Zusammenhang. Soll es sich bei der Einstimmung nur um eine notwendige oder auch um eine hinreichende Bedingung des Verpflichtetseins handeln? Kant selbst dürfte in der (näher zu qualifizierenden, nämlich rational notwendigen) Einstimmung auch eine hinreichende Bedingung für die normative Richtigkeit von Verpflichtungen gesehen haben. Wenn Verpflichtungen jedoch, wie ich behauptet habe, stets an bestimmten Formen sozialen Akzeptanz und Durchsetzung gebunden sind, kann das nicht stimmen. Im Folgenden werde ich daher nur die schwächere Lesart weiter untersuchen, wonach Einstimmung eine *notwendige* Bedingung für normative Richtigkeit ist.

Kants Reflexion ist in einer weiteren Hinsicht interpretationsbedürftig. Soll die Bedingung darin bestehen, dass die verpflichtete Person die Verpflichtung *tatsächlich* akzeptiert oder nur darin, dass sie sie *rationalerweise* akzeptieren *müsste*? Die erste Lesart scheint eindeutig zu stark zu sein: Ein Kind sollte sich abends die Zähne putzen, auch wenn es diese Verpflichtung nicht akzeptiert. Ein Bürger sollte seine Steuern zahlen, auch wenn er aus bloßem Egoismus das geltende Steuerrecht ablehnt. Der Lügner sollte die Wahrheit sagen, auch wenn er meint, um seines eigenen Vorteils willen lügen zu dürfen. Kurz gesagt: Normative Verpflichtungen hängen nicht von der *faktischen* Akzeptanz seitens der verpflichteten Person ab. In diesem Sinne unterscheidet Kant in der zitierten Reflexion zwischen »notwendiger« und »zufälliger« Einstimmung: »Was der Grund einer nothwendigen Einstimmung eines willens mit dem willens eines andern ist, bringt ein Gesetz hervor. Denn niemand ist obligirt ausser durch seine Einstimmung. Diese ist nun entweder nothwendig oder zufällig.« Kants Reflexion bricht an dieser Stelle ab. Der erste Satz des Zitats legt es aber nahe, die Kantische Reflexion so zu verstehen, dass sie die Verpflichtung nicht von der faktischen oder zufälligen Akzeptanz, sondern von der *notwendigen* Akzeptanz abhängig macht, wobei »notwendig« hier so viel wie *rationalerweise* notwendig bedeutet. Wir gelangen so zu

der folgenden, noch vorläufigen Formulierung des *Prinzips der normativen Autonomie* (PNA):

(PNA-1) Wenn eine Person P in einer normativ richtigen Weise verpflichtet ist, F zu tun, und Ps Einstellung zu dieser Verpflichtung ist rational, dann akzeptiert P die Verpflichtung, F zu tun.

Die Frage, was es heißt, dass P zu einer Verpflichtung eine *rationale* Einstellung einnimmt, möchte ich zunächst zurückstellen. Auch wenn wir diese Frage offenlassen, lässt sich ein Argument für das Prinzip normativer Autonomie formulieren, das sich primär aus der Tatsache ergibt, dass Verpflichtungen handlungsleitenden Charakter haben, genauer: dass normativ richtige Verpflichtungen das Handeln des Adressaten nicht nur durch sozialen Zwang beeinflussen können, sondern auch einen *Grund* bereitstellen, aus dem die Person rationalerweise handeln kann.

Dass Verpflichtungen in diesem Sinn für rationale Personen *handlungsleitenden Charakter* haben, bedeutet zunächst, dass sie sich an eine Person *richten* und ihr *vorschreiben*, wie sie handeln soll. Dabei gehört es zum Sinn einer solchen Verpflichtung, dass sie für die verpflichtete Person ein *hinreichender* Grund sein kann, F zu tun. Andernfalls wären Situationen möglich, in denen eine Person zu einer bestimmten Handlung verpflichtet ist, sie aber trotzdem keinen hinreichenden Grund hat, der Verpflichtung nachzukommen. In diesem Fall hätte die Verpflichtung also auch keinen handlungsleitenden Charakter. Wenn eine Person verpflichtet ist, muss es, mit anderen Worten, möglich sein, dass die Person *deshalb* so handelt, weil sie dazu verpflichtet ist. Doch dazu muss die Person sich die Verpflichtung in einem Urteil der Form »Ich soll F tun« selbst zuschreiben, denn andernfalls kann die Verpflichtung *für sie* kein Grund sein, F zu tun. Würde die Verpflichtung, F zu tun, zum Beispiel nur von einem Dritten an die Person herangetragen, ohne dass diese Person sich die Verpflichtung selbst zuschreibt, so wäre es nicht möglich, dass sie F deshalb tut, weil sie dazu verpflichtet ist. Natürlich ist es möglich, dass sie F dennoch tut – zum Beispiel deshalb, weil sie Sanktionen fürchtet oder den Erwartung anderer entsprechen will. Aber das ist nicht dasselbe, wie F *deshalb* zu tun, weil man dazu verpflichtet ist. Dies zeigt sich daran, dass es möglich ist, F zu tun, um Sanktionen zu vermeiden oder Erwartungen zu entsprechen, obwohl man glaubt, *nicht* zu F verpflichtet zu sein. In einem solchen Fall wäre es offenbar falsch zu sagen, man habe F deshalb getan, weil man dazu verpflichtet war.

Wir können also festhalten, dass eine Verpflichtung F zu tun, sofern sie handlungsleitend sein soll, *als solche* (d.h. nicht nur strategisch) ein Grund sein muss, aus dem die Person handeln kann, und dass sie sich dazu diese Verpflichtung in einem Urteil der Form »Ich soll F tun« selbst zuschreiben können muss. Doch sich eine Verpflichtung selbst zuzuschreiben und sie nicht nur strategisch im praktischen Überlegen zu berücksichtigen bedeutete gerade, die Verpflichtung als normativ richtig zu akzeptieren. Wenn eine richtige Verpflichtung also handlungsleitenden Charakter für rationale Handelnde haben kann, und sie das Handeln einer Person nur leiten kann, wenn ihr Adressat sie als richtig akzeptiert, dann kann eine Verpflichtung nur dann normativ richtig sein, wenn die verpflichtete Person, sofern sie rational ist, die Verpflichtung akzeptiert. Genau das besagt das Prinzip der normativen Autonomie. Ich komme damit zu dem Er-

gebnis, dass eine Verpflichtung für eine bestimmte Person nur dann normativ richtig ist, wenn diese sie, sofern sie rational ist, akzeptiert. Hier das Argument für das Prinzip normativer Autonomie noch einmal im Überblick:

- (1) Eine normativ richtige Verpflichtung hat handlungsleitenden Charakter.
- (2) Eine Verpflichtung kann nur dann handlungsleitenden Charakter haben, wenn sie für die verpflichtete Person ein Grund sein kann, aus dem sie handelt.
- (3) Eine Verpflichtung kann für eine Person nur dann ein (rationaler) Grund sein, aus dem sie handelt, wenn die Person, sofern sie rational ist, die Verpflichtung akzeptiert.
- (K) Eine Verpflichtung ist nur dann normativ gültig, wenn die verpflichtete Person, sofern sie rational ist, die Verpflichtung akzeptiert.

3. Substantielle oder formale Rationalität?

Ich hatte die Frage zurückgestellt, in welchem Sinn von »rational« es dem PNA zufolge rational notwendig ist, die Verpflichtung zu akzeptieren. Hier sehe ich zwei prinzipielle Möglichkeiten, nämlich entweder einen prozedural-formalen oder einen inhaltlich-substantiellen Rationalitätsbegriff, aus denen sich jeweils unterschiedliche Lesarten des Prinzips normativer Autonomie ergeben. Nach der ersten, »formalen« Lesart ist man nur dann zu etwas verpflichtet, wenn man die Konsistenz der eigenen handlungsrelevanten Einstellungen nur dann aufrechterhalten kann, wenn man die entsprechende Verpflichtung akzeptiert – wenn man also aus Konsistenzgründen durch anderes, was man wünscht, glaubt und akzeptiert, auf diese Verpflichtung festgelegt ist. Nach der zweiten, »substantiellen« Lesart wäre man nur dann zu etwas verpflichtet, wenn es ein auf inhaltlich bestimmte Verpflichtungen festgelegtes und für die verpflichtete Person verbindliches Konzept von Rationalität gibt, wonach die Person die Verpflichtung rationalerweise akzeptieren muss. Dabei verstehe ich hier unter substantiellen Konzeptionen von Rationalität nicht nur solche, die zum Beispiel auf inhaltlich bestimmte Vorstellungen vom guten Leben oder auf moralische Kriterien wie das des größten Glücks der größten Zahl rekurrieren, sondern auch das Kantische Sittengesetz und den darauf beruhenden kategorischen Imperativ, die Kant selbst als rein formal betrachtet. Es handelt sich insofern um substantielle Konzeptionen, als sie über die interne synchrone Konsistenz der Einstellungen einer Person hinausgehen und bestimmte Einstellungen und Handlungen als rational auszeichnen – unabhängig davon, welche Einstellungen der Handelnde tatsächlich hat.

Wenn man rationale Akzeptierbarkeit in dieser Weise substantiell auflädt, dann gibt es zwar *ultima facie*-Verpflichtungen, die in diesem Sinn nicht rationalerweise zurückgewiesen werden können, doch widerspricht dieses Kriterium, so meine These, dann gerade dem Gedanken der normativen Autonomie, den Kants Reflexion ausdrücken sollte. Eine substantielle Lesart des Ausdrucks »rational« im Prinzip normativer Autonomie kommt daher, so meine These, nicht in Betracht.

Um dies zu zeigen, möchte ich zunächst als Beispiel eine im weitesten Sinne aristotelische Konzeption von Rationalität betrachten, die rationale Akzeptierbarkeit an die Übereinstimmung mit einer dem Menschen als vernünftigen Wesen angemessene Lebensweise knüpft. Eine solche Lebensweise, so wollen wir mit Aristoteles annehmen, umfasst die aktive Teilnahme am politischen Leben. Insofern gilt, dass man die Aussage, dass man sich nach Möglichkeit am politischen Leben des eigenen Staates oder der eigenen Kommune beteiligen sollte, rational nicht zurückweisen kann. Dabei kann es sich natürlich zunächst nur um eine *prima facie*-Verpflichtung handeln, die im konkreten Fall gegen andere Verpflichtungen, etwa die, seinen Lebensunterhalt zu verdienen oder sich um seine Familie zu kümmern, abgewogen werden kann und muss. Doch wollen wir weiterhin annehmen, dass sich für einen bisher politisch nur wenig aktiven Menschen gerade jetzt die Gelegenheit zu einem begrenzten politischen Engagement ergibt, vielleicht als Ortsbeirat oder Stadtverordneter, und diesem Engagement keine anderen Verpflichtungen entgegenstehen. In diesem Fall würde die aristotelische Konzeption von Rationalität, so wollen wir annehmen, eine *ultima facie*-Pflicht generieren, diese Gelegenheit zum politischen Engagement wahrzunehmen. Dass man dazu vielleicht einfach keine Lust hat, wäre kein zulässiger Einwand, denn es gehört nicht zum aristotelischen Begriff des vernunftgemäßen Lebens, seinen politischen Pflichten nur dann nachzukommen, wenn man Lust dazu hat.

Ist ein Mensch in dieser Situation also *ultima facie* verpflichtet, Ortsbeirat zu werden? Wie man diese Frage beantwortet, scheint davon abzuhängen, ob man die aristotelische Konzeption von Rationalität akzeptiert, das heißt in diesem Fall vor allem, ob man meint, dass politisches Engagement zu einem gelingenden Leben hinzu gehört. Für eine solche Auffassung gibt es sicherlich gute Gründe. Aber sind diese Gründe von der Art, dass man sie rationalerweise akzeptieren muss? Der Vertreter einer aristotelischen Konzeption von Rationalität wird diese Frage natürlich bejahen, doch damit drehen wir uns im Kreis: *Wenn* wir die aristotelische Konzeption von Rationalität als korrekt voraussetzen, *dann* kann man die Gründe, die für sie und damit für die fragliche Verpflichtung sprechen, nicht rationalerweise bestreiten. Etwas Analoges lässt sich aber auch für eine »epikureische« Konzeption der Rationalität sagen, der zufolge es zulässig oder sogar rational geboten ist, im Sinne der Empfehlung Epikurs »im Verborgenen zu leben«, also das öffentliche Leben zu meiden. Setzen wir *diese* Auffassung voraus, dann kann man die Verpflichtung zum politischen Engagement sehr wohl rationalerweise zurückweisen.

Das muss den Vertreter einer solchen substantiellen Konzeption von Rationalität allerdings nicht unbedingt beunruhigen, denn daraus, dass es Alternativen zu seiner Auffassung gibt, folgt ja nicht, dass sie falsch oder unbegründet ist. Es folgt nur, dass er diejenigen, die eine andere Auffassung vertreten, solange nicht überzeugen kann, wie sie an ihrer irrigen Auffassung festhalten. Die Tatsache, dass sie eine Verpflichtung, die sich aus der »richtigen« Konzeption von Rationalität ergibt, nicht akzeptieren, bedeutet nicht, dass sie sie nicht *rationalerweise* akzeptieren *müssten*.

Doch damit macht es sich der Vertreter eines solchen Rationalitätsbegriffs zu leicht. Der Grund dafür liegt wiederum im handlungsleitenden Charakter von Verpflichtun-

gen. Wie wir gesehen haben, muss die Verpflichtung für die Person ein *Grund* sein können, die Handlung auszuführen. Aber dazu muss die verpflichtete Person sich die Verpflichtung in einem Urteil der Form »Ich soll F tun« selbst zuschreiben können, denn andernfalls könnte sie nicht aus diesem Grund handeln. Zu urteilen, dass man F tun soll (und diese Verpflichtung nicht nur strategisch in seinen praktischen Überlegungen zu berücksichtigen), ist aber nichts anderes, als die Verpflichtung zu akzeptieren, dass man F tun soll. Und da es sich bei dem Urteil »Ich soll F tun« um einen (»vernünftigen«) *Grund* handeln soll, aus dem die Person F tut, kann hier nur ein Akzeptieren der Verpflichtung in Frage kommen, das zumindest formalen Rationalitätsstandards wie dem der internen Konsistenz genügt. Das Akzeptieren einer Verpflichtung, das gegen die Anforderungen eines solchen formalen Rationalitätsbegriffs verstößt, kann nicht rationalerweise notwendig sein. Aus dem Prinzip der normativen Autonomie ergibt sich somit die Konsequenz, dass jemand nur dann verpflichtet ist, etwas zu tun, wenn er diese Verpflichtung akzeptieren kann, *ohne sich damit in Inkonsistenzen zu verwickeln*.

Eine Verpflichtung, die einen substantiellen Rationalitätsbegriff voraussetzt, den man selbst nicht teilt, erfüllt diese Bedingung jedoch nicht. Wenn jemand der epikureischen Auffassung ist, dass Rationalität sich in der effektiven Verfolgung der eigenen Zwecke erschöpft, wobei es letztlich darum geht, für die eigene Person körperliches und seelisches Leid zu vermeiden, dann kann eine solche Person die aristotelische Forderung nach politischem Engagement nicht ohne Selbstwiderspruch akzeptieren, sofern ihre Befolgung für sie mit seelischem Leid (in Form von Unruhe, Stress, Angst usw.) verbunden wäre. Die Verpflichtung zum politischen Engagement könnte für sie kein Grund sein, sich politisch zu engagieren, weil die Person sie sich nicht konsistenterweise zu eigen machen kann. Natürlich ist es denkbar, dass diese Person nach gründlichem Nachdenken und unter Einbeziehung aller relevanten Umstände zu einem anderen Ergebnis gelangen und die aristotelische Auffassung akzeptieren würde. Aber was, wenn die Person ernsthaft und mit aller gebotenen Gründlichkeit über die Frage des politischen Engagements nachgedacht und dabei alle Gründe, die von Seiten der aristotelischen Position vorgebracht wurden, berücksichtigt hat, und dennoch zu dem Ergebnis kommt, dass es keine Verpflichtung zu politischem Engagement gibt? In diesem Fall hat die Person alles Denkbare getan, um diese Verpflichtung rationalerweise zu akzeptieren. Wenn sie sie dennoch nicht akzeptiert, dann bedeutet das, dass sie sie (zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt) rationalerweise nicht akzeptieren *kann*. Doch dann kann sie auch nicht rationalerweise urteilen, dass sie sich politisch engagieren sollte, was wiederum bedeutet, dass die angebliche Verpflichtung für sie keine handlungsleitende Funktion haben kann. Aus dem Prinzip der normativen Autonomie folgt dann, dass für diese Person eine entsprechende Verpflichtung nicht besteht. Der Sinn von »rational«, in dem rationales Akzeptierenmüssen dem PNA zufolge eine hinreichende Bedingung für das Vorliegen einer Verpflichtung ist, kann daher nicht durch eine substantielle und deshalb notwendigerweise strittige Konzeption von Rationalität ausgefüllt werden. – Hier wiederum das Argument im Überblick:

- (1) Eine Verpflichtung ist für eine Person P nur dann normativ richtig, wenn P die Verpflichtung konsistenterweise akzeptieren kann.
- (2) Eine Person, die eine Verpflichtung auch nach gründlichem informiertem Nachdenken nicht akzeptiert, kann diese Verpflichtung nicht konsistenterweise akzeptieren.
- (3) Eine Verpflichtung, die auf einer von P nicht geteilten substantiellen Konzeption von Rationalität beruht, kann P auch nach gründlichem informiertem Nachdenken nicht akzeptieren.
- (K) Eine Verpflichtung, die auf einer von P nicht geteilten substantiellen Konzeption von Rationalität beruht, ist für P nicht normativ richtig.

4. The (Normative) Importance of What We Care About

Der für das Prinzip der normativen Autonomie einschlägige Begriff der Rationalität kann also nur ein rein formaler Rationalitätsbegriff sein, der nicht mehr als die interne Konsistenz der Wünsche, Überzeugungen und anderen Einstellungen der betreffenden Person verlangt und daher von *keiner* Person rationalerweise zurückgewiesen werden kann. Grundlage für die normative Richtigkeit von Verpflichtungen wäre demnach, dass man sie relativ zu den eigenen Einstellungen nicht konsistenterweise zurückweisen kann. Doch daraus ergibt sich das grundsätzliche Problem, dass es demnach möglich zu sein scheint, *jede* angebliche Verpflichtung rationalerweise zurückzuweisen – nämlich einfach dadurch, dass man diejenigen Einstellungen, die einen auf das Akzeptieren der Verpflichtung festlegen würden, aufgibt. Betrachten wir ein Beispiel: Ich liege abends im Bett und möchte vor dem Einschlafen das angefangene Buch weiterlesen; ich glaube, dass ich dazu aufstehen und es aus dem Wohnzimmer holen muss; also sollte ich aufstehen und das Buch holen. Aber indem ich mir diese Konsequenz klarmache, bemerke ich, dass ich noch lieber als das Buch zu lesen im Bett liegen bleiben möchte. Und offenbar ist es nicht irrational, wenn ich in dieser Situation einfach liegen bleibe und doch nicht lese oder ein anderes Buch lese, das auf meinem Nachttisch liegt. Vielleicht möchte man hier erwidern, dass in diesem Fall eben gelte, dass ich *ultima facie* nicht aufstehen, sondern liegen bleiben sollte. Das mag richtig sein, doch wiederum hindert mich nichts daran – zumindest kein Maßstab interner Konsistenz und pragmatischer Effizienz, sondern allenfalls meine Müdigkeit – es mir noch einmal anders zu überlegen und doch aufzustehen und das Buch zu holen. Wenn es stimmt, dass Verpflichtungen sich stets auf zukünftige Handlungen beziehen und *ultima facie*-Verpflichtungen ohne Wenn und Aber vorschreiben, eine Handlung auszuführen, dann scheint es, als könnten sich aus den faktischen Wünschen und Einstellungen einer Person keine *ultima facie*-Verpflichtungen für sie ergeben, die dem PNA genügen, da es der Person prinzipiell stets möglich ist, die angebliche *ultima facie*-Verpflichtung dadurch als bloße *prima facie*-Verpflichtung zu entlarven, dass sie ihre Einstellungen – vielleicht gerade in Reaktion auf die sonst drohende Verpflichtung – ändert. Das PNA hätte somit die absurde Konsequenz, dass es gar keine *ultima facie*-Verpflichtungen geben würde.

Doch dieser Einwand übersieht, dass es für jede Person zahlreiche Wünsche, Ziele, Überzeugungen und andere Einstellungen gibt, die sie vielleicht in einem abstrakten Sinn rationalerweise aufgeben *könnte*, aber *de facto* nicht aufgeben *kann*. Diese Einstellungen machen sie zu der Person, die sie ist. Es ist vielleicht in irgendeinem Sinn rationalerweise möglich, dass ich aufhöre, mich um meine Kinder zu sorgen, aber *de facto* steht dies für mich fest, weil es einen Teil meiner Persönlichkeit ausmacht. Das schließt nicht aus, dass sich diese Einstellungen im Laufe der Zeit ändern können, aber es schließt aus, dass ich sie aufgrund rationaler Deliberation kurzfristig ändere. Manche dieser Dinge, die für mich zu jedem gegebenen Zeitpunkt feststehen, sind Verpflichtungen, die ich akzeptiere (ohne mich deshalb notwendigerweise immer an sie zu halten): mich um meine Kinder zu kümmern oder die Wahrheit zu sagen.

Solche Verpflichtungen erfüllen im Normalfall das Kriterium des rationalen Akzeptierenmüssens, wenn wir dieses so verstehen, dass das »rational« nicht unbedingt den Grund des Akzeptierenmüssens angibt, sondern nur ein spezifisches Merkmal, das es von irrationalen (z. B. zwanghaften) Fällen des Akzeptierenmüssens unterscheidet. Dass ich die Verpflichtung akzeptieren *muss*, liegt daran, dass ich als der, der ich bin, keine Alternative dazu habe. Dass dieses Akzeptierenmüssen *rational* ist, bedeutet, dass ich durch das Akzeptieren der Verpflichtung in keine internen Inkonsistenzen und Widersprüche gerate. Aus diesen Verpflichtungen und anderen momentan unverrückbaren Einstellungen können sich dann andere Verpflichtungen ergeben, die man dann insofern rationalerweise akzeptieren muss, als man sie nicht konsistenterweise zurückweisen kann, ohne anderes, das man *de facto* nicht zurückweisen kann, aufzugeben.

Es ergibt sich somit aus dem Prinzip der normativen Autonomie, dass jede Verpflichtung auf Einstellungen der verpflichteten Person zurückgeht, die insofern *kontingent* sind, als andere rationale Personen sie möglicherweise nicht teilen und die Person selbst sie im Prinzip aufgeben könnte, die aber insofern *unverrückbar* sind, als sie konstitutiv für den Charakter oder die Persönlichkeit der jeweiligen Person sind und es ihr deshalb *de facto* nicht möglich ist, sie kurzfristig aufzugeben. Das Prinzip der normativen Autonomie besagt demnach, dass wir nur solchen Verpflichtungen unterworfen sind, die wir *de facto* in einer kurzfristig nicht aufgebaren Weise akzeptieren oder auf die wir dadurch rationalerweise festgelegt sind, dass wir andere Einstellungen nicht kurzfristig aufgeben können.

Prinzip der normativen Autonomie

(PNA-2) Wenn P *ultima-facie* verpflichtet ist, F zu tun, dann gilt, dass P über kurzfristig nicht aufgebare Einstellungen verfügt, relativ zu denen P die Verpflichtung, F zu tun, nicht konsistenterweise zurückweisen kann.

5. Schluss

Ich kehre zum Abschluss ganz kurz zur Ausgangsfrage nach dem Verhältnis einer sozialen und einer individuellen Perspektive auf soziale Verpflichtungen zurück. Das Prinzip normativer Autonomie besagt, dass dem verpflichteten Individuum gleichsam ein Veto-recht zukommt, das darin besteht, dass es Verpflichtungen, die von der Gesellschaft an es herangetragen werden, dann berechtigterweise zurückweisen kann, wenn es diese nicht akzeptiert und auch durch keine seiner faktischen Einstellungen konsistenterweise darauf festgelegt ist, sie zu akzeptieren. Andererseits hatte ich oben behauptet, dass Normen und Verpflichtungen, die über *soziale Geltung* verfügen, auch *normativ richtig* sind – es sei denn, es gibt berechtigte Kritik an ihnen. Welche Kritik als berechtigt gilt, so hatte ich vorgeschlagen, hängt selbst wiederum von Normen ab, die sozial in Geltung sein müssen (also weithin akzeptiert werden), um normativ richtig zu sein. Wie wir jetzt sehen können, ist diese Bedingung selbst eine Folge des Prinzips der normativen Autonomie, denn eine Kritik an einer sozial geltenden Norm, die sich nicht auf andere sozial geltende Normen berufen kann, muss von den Adressaten dieser Kritik (denjenigen, die die Norm als richtig akzeptieren) nicht rationalerweise akzeptiert werden (da die Kritik sich auf Standards beruft, die die Adressaten der Kritik nicht akzeptieren).

Doch dann ergibt sich ein Widerspruch, denn es ist möglich, dass eine sozial geltende Norm, die nicht mit sozial akzeptierten Gründen kritisiert werden kann und daher normativ richtig ist, zu einer Verpflichtung führt, die die verpflichtete Person nicht akzeptiert und auch rationalerweise nicht akzeptieren muss. Die Verpflichtung wäre dann zugleich normativ richtig (weil sozial in Geltung und nicht berechtigterweise kritisierbar) und nicht normativ richtig (gemäß dem Prinzip normativer Autonomie).

Nun ist ein Widerspruch normalerweise ein eindeutiges Indiz dafür, dass in einer philosophischen Argumentation etwas schiefgegangen ist. Ich glaube jedoch, dass es gute Gründe für die Annahme gibt, dass dies in diesem Fall nicht so ist, denn der Widerspruch in der Theorie bildet in diesem Fall einen Widerspruch in unserer Praxis ab, der tatsächlich besteht. Es ist der Widerspruch zwischen der Perspektive einer sozialen Gemeinschaft, die ein berechtigtes Interesse daran hat, dass ihre Normen auch von denjenigen eingehalten werden, die sie nicht akzeptieren, und der Perspektive eines dissidenten Individuums, dass diese Normen rationalerweise nicht akzeptieren kann. Wenn meine Überlegungen berechtigt sind, dann ist dieser Widerspruch aus prinzipiellen Gründen niemals vollständig auflösbar.

Zwar können die Mitglieder der gesellschaftlichen Mehrheit, die mit den Normen ihrer Gesellschaft weitestgehend übereinstimmen, sich prinzipiell klarmachen, dass diese Normen sich prinzipiell als falsch oder ungültig herausstellen könnten und dass ihre Übereinstimmung mit ihnen auf einem Fundament von kontingenten Einstellungen beruht, das prinzipiell wegbrechen und sie zu Dissidenten machen könnte. Diese Überlegung sollte sie zu größtmöglicher Toleranz gegenüber normativen Dissidenten motivieren. Wo immer es ihnen vertretbar erscheint, sollten sie die Dissidenten von ansonsten sozial geltenden Normen ausnehmen, auch wenn diese Normen von der Mehrheit für normativ richtig gehalten werden. So tolerieren zum Beispiel viele islamische

Gesellschaften den Alkoholkonsum Ungläubiger. Ein anderes Beispiel für eine solche Ausnahme ist das Recht auf Wehrdienstverweigerung in der Bundesrepublik Deutschland; hier wurde von der Wehrpflicht eine Ausnahme für diejenigen gemacht, die diese Verpflichtung aus Gewissensgründen nicht akzeptieren können.

Doch diese Toleranz stößt an mindestens zwei Stellen an Grenzen. Erstens dort, wo die von den Dissidenten angeführten Gründe (anders als das Gewissen und das Tötungsverbot im Fall der Wehrpflicht) in keiner Weise an die gesellschaftlich akzeptierten Gründe für die Ablehnung einer Norm anknüpfen können, etwa wenn Anarchisten jede Form von staatlicher Herrschaft als bloße Gewalt ablehnen. Und zweitens dort, wo die Verletzung der fraglichen Norm aus Sicht der gesellschaftlichen Mehrheit Werte missachtet, die schwerer wiegen als das Recht des Individuums auf normative Selbstbestimmung, das sich aus dem Prinzip normativer Autonomie ergibt. Sollte es zum Beispiel konsistente Verteidiger der Pädophilie geben, die ein grundsätzliches Verbot sexueller Handlungen zwischen Erwachsenen und Kindern ablehnen, so wären sie dem Prinzip der normativen Autonomie zufolge nicht verpflichtet, solche Handlungen zu unterlassen. Doch hier ist aus Sicht der gesellschaftlichen Mehrheit (also aus *unserer* Sicht) Toleranz unmöglich, weil das Recht von Kindern auf sexuelle Selbstbestimmung schwerer wiegt als das Recht der Pädophilen auf normative Autonomie. In diesen Fällen ist der Konflikt also unauflösbar. Die Vertreter des gesellschaftlich geltenden Normensystems haben in diesen Fällen keine andere (für sie normativ akzeptable) Wahl, als die von den Dissidenten abgelehnten Normen zwangsweise durchzusetzen, sofern dies möglich ist. Doch dass dies für sie die einzige akzeptable Vorgehensweise ist, ändert nichts daran, dass derartige Zwangsgesetze sich gegen Menschen richten, die diese Gesetze nicht akzeptieren und sie nicht rationalerweise akzeptieren müssen.