

---

Raymond Geuss

## Liberalismus, Präferenz, Glück

Einer alten abendländischen Tradition gemäß sind sich alle Menschen insofern gleich, als sie das gleiche »Wesen« haben und gleichmäßig danach streben, dieses »Wesen« zu verwirklichen. Ob ein gegebener einzelner Mensch es weiß oder nicht, prägt dieses Streben sein ganzes Handeln und Wollen und legt eine ganz bestimmte Lebensweise fest als die für ihn objektiv richtige, d. h. als die einzige Lebensweise, innerhalb deren dieses Streben sein Ziel erreichen kann. Sein Wesen und die diesem Wesen angemessene Lebensweise sind dem Menschen Gegenstand einer möglichen Erkenntnis in dem strengen Sinne von »Erkenntnis«: Wer eine andere als die objektiv vorgegebene Lebensweise für richtig hält, hat nicht etwa nur eine abweichende Meinung, sondern befindet sich im Irrtum. Das objektiv richtige Leben ist auch das einzige, das »glücklich« genannt zu werden verdient, denn der Mensch ist in dem Maße glücklich, in dem es ihm gelingt das, was er wirklich erreichen will, zu erreichen; die ihm von seinem Wesen vorgeschriebene Lebensweise ist, aber, *ex hypothesi* das was er eigentlich immer verwirklichen will (auch wenn er das nicht weiß). Also hat auch der Unwissende ein objektives Interesse daran, notfalls dazu gezwungen zu werden, »richtig« zu leben.

In den letzten paar hundert Jahren hat diese traditionelle Auffassung zunehmend an Plausibilität verloren und ist Zielscheibe einer zweifachen Kritik geworden. Erstens wird behauptet, es gäbe kein »Wesen« des Menschen in dem traditionellen Sinne und folglich auch keine allen Menschen objektiv vorgeschriebene, allein richtige Lebensweise. Insbesondere könne niemand *a priori* wissen, was andere Menschen »wirklich« wollen, was für ein Leben sie »wirklich« anstreben.

Die zweite Art von Kritik ist anti-paternalistisch: Auch wenn wir in einem Ausnahmefall in der Tat besser wüßten, was ein bestimmter Mensch wirklich will, als er es selber weiß, sollten wir ihm die letzte Handlungsentscheidung überlassen, denn nur ein von dem Betroffenen selbst frei gewähltes Leben kann wahrhaft gut und glücklich sein. Die Autonomie des menschlichen Subjektes soll also jetzt Grundlage der Ethik werden.

Da es sich so gut wie immer lohnt, ganz extreme Positionen zu studieren, fangen wir mit der Analyse einer Position an, die so extrem ist, daß sie fast eine Parodie des anti-paternalistischen Ansatzes darstellt. Anhänger dieser Position, die ich »revealed preference-Liberalismus« nennen werde, argumentieren wie folgt: Der einzelne Mensch ist der letzte Richter über sein

eigenes Glück und darf nicht bevormundet werden. Er führt ein gutes und glückliches Leben, sofern er seine eigenen wirklichen Wünsche und Präferenzen befriedigen kann, und seine wirklichen Präferenzen sind die, die in seinem faktischen Verhalten in Wahlsituationen »in Erscheinung treten«, d. h. die, die sein faktisches Handeln bestimmen. »Otto will wirklich lieber Kaffee trinken als Tee« *hegt* einfach »In Situationen, wo er die Wahl hat, bestellt Otto faktisch Kaffee und nicht Tee.«

Möglicherweise ist dieses Modell der »revealed preferences« für gewisse rein ökonomische Zwecke vollkommen brauchbar, aber es scheint sich recht wenig dazu zu eignen, den letzten Rahmen für eine ernsthafte Diskussion des »guten« menschlichen Lebens im ganzen abzugeben, hat es doch keinen Platz für Lernprozesse, für Täuschung (bzw. Selbsttäuschung), für Unterschiede in der objektiven Dringlichkeit der Befriedigung von gegebenen Präferenzen, usw. Das Subjekt, das in diesem Modell zur Darstellung kommt, ist eine bloße Ansammlung von weiter nicht differenzierten Präferenzen; sein Glück ist die momentane, zufällige Befriedigung von ebenso zufälligen Impulsen; seine Freiheit ist nicht Autonomie, sondern Willkür.

Ein normaler, erwachsener Mensch ist aber ein kompliziertes System von miteinander verflochtenen Präferenzen verschiedener Sorte, »Präferenz« in dem üblich gewordenen, sehr weiten Sinne verstanden. Ich habe nicht nur *bloße* Präferenzen, sondern auch begründete Präferenzen. Vielleicht habe ich keinen nicht-trivialen, bzw. nicht-zirkulären Grund für meine Vorliebe für Tee, aber für andere meiner Präferenzen gibt es durchaus angebbare Gründe, z. B. für die Präferenz, daß nicht weiter aufgerüstet wird. Viele von meinen Präferenzen beziehen sich auf Zustände der Außenwelt - mir ist das Klima von East Anglia lieber als das von Texas oder Italien; andere beziehen sich auf mich selbst, auf meinen Charakter, auf meine Persönlichkeitseigenschaften - ich würde z. B. vielleicht gerne in meinem Umgang mit anderen Menschen weniger nachgiebig sein. Ich kann auch sogenannte »Präferenzen zweiter Stufe« haben, Präferenzen, die meine eigenen gegebenen Präferenzen zu ihrem Gegenstand haben. So kann ich eine effektive Präferenz »erster Stufe« haben - »effektiv« in dem Sinne, daß sie mich zum Handeln bewegt - die ich lieber nicht hätte. »Auf der ersten Stufe« hat der willensschwache Kettenraucher eine ganz eindeutige Präferenz, die auch effektiv ist - wenn man ihm eine Zigarette anbietet, zündet er sie sofort an - aber es braucht nicht bloß Selbsttäuschung oder Heuchelei zu sein, wenn derselbe Kettenraucher behauptet, daß er (»auf der zweiten Stufe«) den Wunsch zu rauchen lieber nicht hätte.

Von den »Präferenzen zweiter Stufe« muß man Befriedigungspräferenzen unterscheiden. Aus der Tatsache, daß ich einen bestimmten Wunsch oder eine bestimmte Präferenz lieber nicht *direkt* befriedigen möchte, folgt

keineswegs, daß ich den Wunsch aus der Welt schaffen möchte, wie in dem Falle des Kettenrauchers, der vielleicht gern das Bedürfnis zu rauchen lieber überhaupt nicht empfinden würde. Möglicherweise lege ich sogar großen Wert darauf, den Wunsch nur indirekt, symbolisch, oder sublimiert zu befriedigen, und würde sowohl direkte Befriedigung als auch vollständige Ausrottung als eine Verarmung meines Lebens auffassen.

Schließlich kann ich Präferenzen haben, die sich auf die Umstände der Erwerbung, bzw. der Bildung meiner Präferenzstruktur beziehen. So habe ich z.B. einige ganz ausgesprochen starke negative Erwerbungspräferenzen:

a) ich will meine Präferenzen erster Stufe nicht unter Bedingungen der unvollständigen relevanten Information oder des (relevanten) Irrtums erwerben

und

b) ich will meine Präferenzstruktur nicht unter Bedingungen der Entbehrung, der Unfreiheit, oder des Zwanges bilden.

Warum ich überhaupt Erwerbungspräferenzen habe, und warum ich die habe, die ich eben habe, sind komplizierte Fragen. Wenn ich wüßte, welche menschliche Präferenzstruktur die »richtige« ist, würde ich wohl auch wissen, welche ich am liebsten haben möchte, nämlich die, die richtig ist. Wenn ich z.B. eine soziologische, oder biologische, oder psychologische Theorie hätte, die nur eine ganz bestimmte Sorte von Präferenzstrukturen als »gesund« (also, als »richtig«) gelten ließe, könnte ich empirische Gründe für bestimmte Erwerbungspräferenzen haben: Ich möchte meine Präferenzen unter den-und-den Umständen bilden, weil ich meine, daß ich unter den-und-den Umständen die beste Chance habe, die (*ex hypothesi*) von mir bevorzugte (d. h. die »gesunde«) Präferenzstruktur zu erwerben. In solchen Fällen hat man ein Argument in zwei Schritten: 1) Da diese Präferenzen die richtigen sind, sind sie auch die, die ich am liebsten haben möchte, 2) Da ich diese Präferenzen haben möchte, möchte ich meine Präferenzen unter den-und-den Bedingungen bilden. Die Präferenzen zweiter Stufe (»Diese Präferenzen möchte ich haben«) schreiben in dem zweiten Schritt, zusammen mit der (empirischen) Theorie der Präferenzbildung, einfach die Erwerbungspräferenzen vor. In derartigen Fällen werde ich sagen, daß die Erwerbungspräferenzen von den Präferenzen zweiter Stufe »abhängig« sind.

Der philosophische Liberalismus kehrt dieses Verhältnis zwischen Präferenzen zweiter Stufe und Erwerbungspräferenzen um. Von vornherein fest stehen gewisse Erwerbungspräferenzen - man will die Präferenzstruktur unter Bedingungen der Freiheit und der vollständigen Information bil-

den; »richtig« (und auf der zweiten Stufe gutzuheißen) sind einfach die Präferenzen, die unter diesen Umständen entstehen, welche immer sie auch sind. In solchen Fällen werde ich sagen, daß die Präferenzen zweiter Stufe von den Erwerbungspräferenzen »abhängig« sind.

Nichts schließt aus, daß ein Mensch voneinander unabhängige Erwerbungspräferenzen und Präferenzen zweiter Stufe hat. In solchen Fällen können allerdings leicht empirische Unverträglichkeiten zwischen den Erwerbungspräferenzen und den Präferenzen zweiter Stufe auftreten. Der anti-autoritäre Gräzist will z.B., daß seine Zöglinge »spontan und ungezwungen« eine Liebe zur griechischen Grammatik entwickeln.

Vermutlich meint der Liberale, der gegen bestimmte Agenten geltend macht, daß sie ihre Präferenzen nicht autonom gebildet haben, damit an ihnen eine Art »innere Kritik« zu üben; er nimmt an, daß die Kritisierten selbst seine liberalen Erwerbungspräferenzen teilen, d.h. daß auch sie ihre Präferenzstruktur gern autonom gebildet hätten, und daß der Nachweis, daß das nicht der Fall gewesen ist, ihnen guten Grund gibt, die fraglichen Präferenzen zu ändern.

Aber selbst wenn die kritisierten Agenten die »richtigen« Erwerbungspräferenzen haben - was gar keine Selbstverständlichkeit ist - folgt daraus noch nicht automatisch, daß die liberale Kritik ihre beabsichtigte Wirkung haben wird. Vielleicht habe ich meine Vorliebe für Tee, weil ich bei meiner irischen Großmutter aufgewachsen bin, wo es immer nur Tee und nie Kaffee gab. Das waren sicherlich keine Umstände der Freiheit in dem hier in Betracht kommenden Sinne: Ich hatte gerade *nicht* als gut und vielseitig informierter, autonomer Konsument eine gleichwertige Gelegenheit, Tee und Kaffee auszuprobieren und eine freie Wahl zwischen beiden zu treffen. Trotzdem gibt mir diese Einsicht in die Unfreiheit des faktischen Zusammenhangs, innerhalb dessen ich meine Vorliebe für Tee erworben habe, noch lange keinen Grund, diese Präferenz in irgendeiner Weise zu ändern. Wie immer ich sie auch erworben habe, jetzt ist *sie* meine Präferenz, und insofern sie mich jetzt zufriedenstellt und keinem anderen schadet, kann ich ihren Ursprung für belanglos halten.

Daraufhin kann aber der liberale Kritiker mit einer differenzierteren Fassung seiner These aufwarten: Nicht der *tatsächliche* Ursprung der Präferenzstruktur ist maßgebend, sondern ihr *möglicher* Ursprung. Meine Vorliebe für Tee habe ich zwar faktisch unter Bedingungen der Unfreiheit erworben, aber die Unfreiheit war keineswegs *nötig*, um diese Präferenz zu produzieren. Was ich für Präferenzen unter Bedingungen der vollkommenen Freiheit erworben hätte, ist vielleicht objektiv unbestimmt - vielleicht wäre es eine Präferenz für Tee, vielleicht für Kaffee, vielleicht hätte ich da überhaupt keine eindeutige Präferenz - aber die Freiheit schließt die Erwerbung einer Präferenz für Tee nicht aus. Diese Präferenz verfällt also nicht der Kritik, denn sie »hätte frei erworben werden können.«

Die genaue Bedeutung dieser Redewendung »X hätte frei erworben werden können« ist ziemlich unklar, aber setzen wir den Fall, daß es Präferenzstrukturen gibt, für deren Erwerbung Unfreiheit notwendig ist. Die liberale These lautet jetzt, daß die Träger derartiger Präferenzen sich vernünftigerweise durch den Nachweis, daß ihre Präferenzstruktur *wesentlich* in Unfreiheit wurzelt, betroffen fühlen müssen.

Die Beispiele, die dem Liberalen hier vorschweben, sind etwa Fälle von Perversion. Es wird davon ausgegangen, daß wir über ein Gesetzeswissen verfügen, nach dem kein Mensch mit einer irgendwie normalen, auch nur relativ freien Entwicklungsgeschichte z.B. eine feste sadistische Präferenzstruktur entwickeln wird. Vielmehr wird ein Kind einen sadistischen Charakter nur dann entwickeln, wenn es durch traumatische Erlebnisse (also durch Zwang) daran gehindert wird, auf andere Art und Weise mit seinen aggressiven Regungen fertig zu werden.

Grundlegende Aspekte der Persönlichkeit können natürlich nicht von heute auf morgen verändert werden, und der liberale Kritiker erwartet auch nicht etwa, daß der Sadist sich sofort eine ganz neue Präferenzstruktur zulegt, sondern nur, daß er seine Einstellung zu seinen gegebenen Präferenzen ändert, daß er die Stichhaltigkeit der Kritik an seiner Präferenzstruktur zugibt, seine sadistischen Impulse nicht mehr an seinen Mitarbeitern ausläßt, seine sadistischen Präferenzen nicht mehr billigt und weiter kultiviert, sondern, sofern er kann, gegen sie ankämpft, usw. Die Kritik soll den Sadisten also dazu bringen, seine Präferenzen zweiter Stufe zu ändern.

Auch diese verbesserte Form der liberalen Kritik braucht aber nicht unbedingt »zwingend« zu sein. Von den Existentialisten können wir die triviale Erkenntnis übernehmen, daß der Mensch in eine Welt, eine Gesellschaft und eine Familie hineingeboren wird, die er nicht gewählt hat. So wird es normalerweise ganz grundlegende Elemente meiner Persönlichkeitsstruktur geben - Elemente, die mich als das empirische Subjekt das ich bin geradezu konstituieren - die ich nicht nur faktisch »nicht autonom« erworben habe, sondern die ich totsicher nicht erworben hätte, wäre ich vollkommen frei gewesen. Jetzt *bin* ich aber das, was ich unter jenen Bedingungen habe werden können.

Wenn das mein allgemeines Bild der *situation humaine* ist, könnte mich der spezifische Nachweis, daß ich diesen oder jenen Teil meiner Präferenzstruktur nicht autonom erworben hätte, kalt lassen - was wäre anders zu erwarten, da autonome Präferenzbildung eher eine sehr untypische Ausnahme ist? Ein positiver Grund, meine Einstellung zu meinen Präferenzen zu ändern, müßte sich auf gegenwärtige Eigenschaften oder mögliche zukünftige Effekte dieser Präferenzstruktur beziehen - etwa, daß sie langfristig schädlich ist - und nicht auf die mögliche Geschichte ihrer Bildung. Der »Ursprung« der Präferenzstruktur wäre natürlich ein derartiger Grund,

wenn man zusätzlich wüßte, daß Präferenzen, die nicht autonom erworben werden können, auch notwendigerweise wesentlich zwanghaft oder sonstwie unbefriedigend sein müssen, aber woher weiß man das?

Diese Spielart des Liberalismus setzt mit anderen Worten voraus, daß es so etwas wie »notwendigen Zwang« nicht geben kann, bzw. der Liberale muß bestreiten, daß es Präferenzzustände geben kann, die positiven Wert haben, den Träger in hohem Maße befriedigen, gesellschaftlich oder sonstwie notwendig sind, die aber nur durch Zwang produziert werden können.

Vielleicht kann der Sadist aber rückblickend feststellen: »Sadist wäre ich in der Tat nie geworden, wenn ich früher ganz frei gewesen wäre, und nur diesem früher an mir ausgeübten Zwang habe ich es zu verdanken, daß ich mich zu dieser so wertvollen und mich so sehr beglückenden sadistischen Persönlichkeitsstruktur habe durchringen können.«

Für diejenigen von uns, die keine Masochisten sind, wäre es ein sehr willkommenes Ergebnis, wenn es sich herausstellen sollte, daß Platon recht hat, und daß kein Sadist »wirklich« mit seinem Präferenzzustand zufrieden sein kann, daß also Aussagen wie die obige immer auf Selbsttäuschung beruhen müssen. Oder sollte man nicht lieber das Prinzip der inneren Kritik revidieren?

Die ganze bisherige Diskussion leidet natürlich sehr daran, daß die grobe Dichotomie »Zwang (= Unfreiheit)/Freiheit«, mit der operiert wird, vollkommen unzulänglich ist. »Zwang (= Unfreiheit)« umfaßt sowohl die Tatsache, daß meine Großmutter keinen Kaffee im Hause hatte, als auch systematische körperliche Mißhandlung. Es ist vielleicht kein Zufall, daß wir umgangssprachlich (zumindest im Englischen, aber, soweit ich informiert bin, auch im Deutschen) weder in dem ersten noch in dem zweiten Falle sagen würden: »Man hat das Kind gezwungen.« Gezwungen wozu? Meine Großmutter hat mich nicht dazu zwingen müssen, Tee zu trinken, und da mir nie eingefallen wäre, Kaffee zu verlangen, hat sie mich auch nie dazu gezwungen, auf Kaffee zu verzichten. Was den zweiten Fall angeht, werden verwahrloste Kinder oft gar nicht dazu gezwungen, irgend etwas zu tun oder zu unterlassen, sondern sind in ihrer Handlungsfreiheit sehr wenig eingeschränkt; da man sie normalerweise ignoriert, können sie tun, was sie wollen, nur werden sie ab und zu mal (wenn sie auffallen) geschlagen. Die Annahme, daß diese beiden Fälle in ein eindimensionales Spektrum eingeordnet werden müssen, das sich zwischen den zwei Extremen »absolute Freiheit« und »absolute Unfreiheit« erstreckt, verwischt Unterschiede, die man besser durch Analyse deutlich hervortreten lassen sollte.

Handlungsfreiheit selbst ist kein absoluter Wert - klug kann auch handeln wer sich, wie Odysseus vor der Insel der Sirenen, in seiner Handlungsfreiheit einschränken läßt - und die liberale Erwerbungspräferenz ist nur eine unter vielen, die es verdienen, ernst genommen zu werden. Ich will nicht nur

meine Präferenzstruktur autonom bilden, ich will sie vielleicht auch in einer Gesellschaft bilden, in der alle genug zu essen haben, in der Gleichheit und Gerechtigkeit herrschen, usw. Aus der Tatsache, daß Reflexion auf den möglichen autonomen Ursprung meiner Präferenzen kein Allheilmittel ist, folgt natürlich nicht, daß sie überhaupt keinen Wert hat, denn in einzelnen Fällen kann sie sehr wohl Subjekte dazu bringen, ihre Einstellung zu ihrem Präferenzsystem begründet zu ändern; diese Art von Reflexion dürfte allerdings nur *ein* Element sein in einem komplizierten Prozeß, an dessen Ende vielleicht ein geläutertes Präferenzsystem steht.

Ein glückliches Leben unterscheidet sich vermutlich von einem bloß angenehmen Leben oder von einem Leben, in dem möglichst viele der gegebenen Präferenzen erster Stufe befriedigt werden. *Nur* dann führe ich ein glückliches Leben, wenn ich dieses Leben ohne Illusionen auch billigen oder gutheißen kann. »Ohne Illusionen« heißt sowohl, daß meine Präferenzen objektiv nicht auf Irrtum oder Ignoranz beruhen, als auch, daß meine Billigung dieses Lebens keiner Illusionen bedarf. Meine Billigung meines eigenen Lebens ist aber in höchstem Maße »ohne Illusionen«, wenn die effektiven Präferenzen, die dieses Leben leiten, den Vergleich mit anderen möglichen Präferenzstrukturen nicht zu scheuen brauchen, d.h. wenn ich als Subjekt bereit bin, auch dann zu meiner effektiven Präferenzstruktur zu stehen, wenn ich weiß, unter welchen Bedingungen ich sie erworben habe, *und* welche *andere* Präferenzstruktur ich möglicherweise unter günstigeren Bedingungen erworben hätte. Das setzt aber eine gewisse minimale Verträglichkeit zwischen den verschiedenen Elementen meiner gesamten Präferenzstruktur voraus - zwischen Präferenzen erster Stufe und Präferenzen zweiter Stufe, zwischen Erwerbungspräferenzen und Präferenzen zweiter Stufe, usw. In der Herstellung einer solchen Kohärenz der Präferenzstruktur kann die Reflexion eine wichtige Rolle spielen.

Mein eigenes Leben werde ich nicht ausschließlich aufgrund einer positiven Einstellung zu meinen effektiven Präferenzen gutheißen, sondern ich werde sicherlich auch die Art und das Ausmaß der **Befriedigung** dieser Präferenzen mit in Betracht ziehen wollen. Das Ausmaß der Befriedigung wird allerdings zum großen Teil von externen Faktoren abhängen, die sich meiner Verfügung entziehen; Priamos' Schicksal ist immer eine offene Möglichkeit.

Der Liberalismus hat insofern recht, als verschiedene Menschen auf verschiedene Art und Weise glücklich werden können. Auch hier kann Reflexion manchmal von Nutzen sein: Unter gewissen Umständen können sich Menschen durch Reflexion klar werden, welcher Art von Glück sie fähig sind. Daß der Kleinbürger aber durch seine regelmäßigen, reichhaltigen Mahlzeiten im Prinzip ebenso glücklich werden kann, wie der Künstler durch seine Kunst, der Aktivist durch seine politische Tätigkeit oder der

Wissenschaftler durch seine Wissenschaft, impliziert natürlich nicht, daß jede mögliche Lebensweise (oder jedes glückliche Leben) den gleichen Wert hat.

Das hier Aufgezeichnete geht auf Diskussionen mit zahlreichen Freunden und Kollegen in Cambridge, Heidelberg, Yale, und im Philosophischen Kreis der FU Berlin zurück. Allen Teilnehmern an diesen Diskussionen möchte ich hiermit danken.

Cambridge, England

August 1983

## Literaturverzeichnis

- Berlin, I. *Two Concepts of Liberty* (Oxford, 1958)  
 Dewey, J. *Human Nature and Conduct* (NYC, 1923)  
 Ders., *The Quest for Certainty* (NYC, 1929)  
 Elster, J. *Sour Grapes* (Cambridge, 1983)  
 Ders., *Ulysses and the Sirens* (Cambridge, 1979)  
 Frankfurt, H. »Freedom of the Will and the Concept of a Person« *Journal of Philosophy*, 1971  
 MacCallum, G. »Positive and Negative Freedom« in *Philosophy, Politics, and Society: Fourth series* ed. Laslett, Runciman, Skinner (Oxford, 1972)  
 Mill, J. S. *On Liberty* (London, 1849)  
 Nozick, R. »Coercion« in *Philosophy, Politics, and Society: Fourth Series* ed. Laslett, Runciman, Skinner (Oxford, 1972)  
 Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, 1982)  
 Sartre, J.-P. *L'être et le néant* (Paris, 1943)  
 Scanlon, T. »Preference and Urgency« *Journal of Philosophy*, 1975  
 Sen, A. »Choice, Orderings, and Morality« in *Practical Reason* ed. Körner (Oxford, 1974)  
 Stigler, G. und Becker, G. »De gustibus non est disputandum« in *American Economic Review*, 1977  
 Taylor, C. »What's wrong with negative liberty« in *The Idea of Freedom* ed. Ryan (Oxford, 1979)  
 Tugendhat, E. »Antike und moderne Ethik« in *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1981.  
 von Weizsäcker, C. »Adaptive Preferences« (unpublished)