

## **I. Einleitung**

Die objektive Überprüfung moralischer Entscheidungen stellt angesichts neuer technischer Möglichkeiten, die tief in unser Leben eingreifen, und angesichts neuer Problemsituationen, in denen traditionelle Moraltheorien und religiös geprägte Orientierungshilfen schnell veralten, ein gesellschaftliches Problem dar.

Die damit zusammenhängenden Diskussionen – etwa über globale Erwärmung, Einwanderung, Sterbehilfe, Embryonenforschung oder Gentechnik – werden oft in methodisch unzulänglicher Weise so abgehandelt, dass die bevorzugte Lösung der jeweiligen Opponenten als *moralisch bedenklich* und nicht bloß als *objektiv unrichtig* angesehen wird. Das heißt, die Auseinandersetzung wird oft auf der moralischen statt auf der argumentativ-wissenschaftlichen Ebene geführt. Die dadurch entstehenden Pattsituationen, in denen sich verschiedene moralische Wertvorstellungen unversöhnlich gegenüberstehen, pflegen dann entweder durch einen Kompromiss aufgelöst zu werden oder durch die Ausnutzung einer Machtposition, falls eine Seite das politische Übergewicht hat. Durch derart sachfremde Einigungsverfahren dürfte die beste Lösung oft verfehlt werden.

Wie moralische Probleme und ethische Lösungen stattdessen objektiv, rational und sogar wissenschaftlich diskutiert und entschieden werden können und wie man dabei wertfrei über moralische Werte diskutieren kann, soll hier in einem kurzen Essay dargestellt werden. Um leicht nachvollziehbar zeigen zu können, inwieweit

die kritisch-rationale Philosophie eine geeignete Plattform dafür liefert, wurde auf die explizite Auseinandersetzung mit der ethischen Literatur verzichtet; andernfalls wäre nicht nur die Kürze, sondern auch der rote Faden verloren gegangen<sup>1</sup>.

## **II. Der kritische Rationalismus und die wissenschaftliche Ethik**

### *1. Die Erfindung moralischer Werte und ihre Prüfung*

Wie die Naturgesetze sind ›Moralgesetze‹ von Menschen gemachte Erfindungen<sup>2</sup>; ihre Funktionstüchtigkeit kann empirisch überprüft werden. Das Kriterium, das bei einer solchen Prüfung maßgebend ist, ergibt sich aus dem Anspruch moralischer Institutionen (das sind im Folgenden immer ›Moralgesetze‹ oder moralische Regeln, moralische Maximen, moralische Prinzipien, moralische Traditionen, moralische Werte, moralische Gefühle), bestimmte gesellschaftliche Probleme zu lösen, wie sie aus dem jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontext erkennbar sind. Dieser Prüfung halten manche moralische Institutionen besser, andere weniger gut stand. Wie in den Wissenschaften können bei einer solchen Prüfung Alternativen verglichen werden und es kann zwischen ihnen eine objektiv nachvollziehbare Auswahl getroffen werden<sup>3</sup>. Dass Ethik auf diese Weise sich *rational* durchführen lässt<sup>4</sup>, ist relativ leicht einzusehen. Dass Ethik eine *Wissenschaft* sein könnte, diese Meinung teilt allerdings mindestens der Hauptvertreter dieser Richtung, Karl Popper, überhaupt nicht: »Die ›wissenschaftliche‹ Ethik ist in ih-

rer absoluten Unfruchtbarkeit eines der erstaunlichsten sozialen Phänomene«. Popper fürchtet, dass das Unterfangen, uns die Entscheidung abzunehmen, »die persönliche Verantwortlichkeit und damit die Ethik selbst zerstören müsste«<sup>5</sup>. Außerdem können nur naturwissenschaftliche Theorien mit experimentellen Ergebnissen konfrontiert werden, »aber im Falle einer moralischen Theorie können wir ihre Folgen nur mit unserem Gewissen konfrontieren«, und das Gewissen hängt, anders als die physische Wirklichkeit, von uns selbst ab<sup>6</sup>.

Das sind schwerwiegende Einwände, die besonders den Widerspruch kritischer Rationalisten herausfordern sollten, weil sie mit deren sonstigen Ansichten wenig harmonieren. Denn Wissenschaft in irgendeine menschliche Praxis zu übertragen, falls das nur möglich und angemessen ist, dagegen lässt sich aus kritisch-rationaler Sicht kaum etwas einwenden. Wenn uns dadurch schwierige Entscheidungen abgenommen werden, um so besser. Und dass die Folgen moralischer Theorien nur vom ›Gewissen‹ kontrolliert werden können, das sollte aus kritisch-rationaler Sicht eine unerträgliche Vorstellung sein, denn das Gewissen kann bekanntlich die ungeheuerlichsten Verbrechen guthießen.

Hans Albert sieht in der ethischen Praxis, was den hypothetischen Charakter von Behauptungen angeht, sowie deren Prüfung und die Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen, durchaus »Parallelen« zur Wissenschaft, was seiner Ansicht nach (1961) aber »keineswegs bedeutet, dass sich Ethik auf Wissenschaft reduzieren lässt«<sup>7</sup>. Damit dürfte, im Kontext der Auseinandersetzungen mit kognitiver Ethik und religiösem ›Wissen‹, gemeint

sein, dass aus dem Wissen der Naturwissenschaften niemals moralische Werte gewonnen werden können und dass es keine Wissenschaft geben kann, die Werte erkennt. Um solche unmöglichen Wissenschaftsleistungen wird es hier nicht gehen.

Im gleichen Artikel und auch später hat Albert dann hervorgehoben, dass »ethische Systeme prinzipiell überprüfbar« sind und sich bewähren können<sup>8</sup>. Moralische Werte sind Instrumente, bestimmte Probleme zu lösen, Kulturleistungen<sup>9</sup>, mithin menschliche Erfindungen.

Was erkannt und meiner Ansicht nach auch mit *wissenschaftlichen* Mitteln überprüft werden kann, ist, ob moralische Werte (moralische Institutionen) als Instrumente die Arbeit tun und gut tun, für die sie vorgesehen sind. Dabei müssen wir nur annehmen, dass die bessere Annäherung an die Zielfunktion in irgendeiner Weise messbar ist.

Wissenschaftliche Theorien, die das gute Funktionieren von Instrumenten (oder Methoden) voraussagen, haben allerdings keine darstellende Funktion, sondern nur instrumentalen Charakter. Im strengen Popperschen Sinne handelt es sich dabei also nicht um falsifizierbare<sup>10</sup>, wohl aber um widerlegbare Theorien. Auch kann der Fortschritt solcher Theorien nicht anhand der Kriterien beurteilt werden, die Popper zur Beurteilung der Annäherung an die Wahrheit vorgeschlagen hat<sup>11</sup>. Im strengen Sinne ist nach Popper Wissenschaft nur das, was der Welterkenntnis dient und falsifizierbar ist.

Wir haben aber allen Grund, auch rein instrumentalistische Wissenschaften, die Vorhersagen gestatten, aber keine Erklärung der Welt liefern, ›Wissenschaft‹ zu nennen. Denn zum Beispiel waren auch

die Biologie und die Chemie lange Zeit instrumentalistische Wissenschaften. Aus Poppers Sicht ist sogar die neuere Quantentheorie, obschon sie exaktere Voraussagen als alle anderen Wissenschaften macht, nur eine instrumentalistische Wissenschaft, denn sie entzieht dem Welterklärungsprogramm zentrale Phänomene als angeblich ›unverstehbar‹<sup>12</sup>.

Es gibt also zwei Wissenschaften, die *erklärende* und die *instrumentalistische*<sup>13</sup>, und diese Unterscheidung ist kein Streit um den rechten Sinn des Wortes ›Wissenschaft‹, sondern berücksichtigt die tatsächliche Praxis, in der diese zwei Typen von Wissenschaft vorkommen. Ethik wird, da es kein »Reich der Werte« zu erkennen gibt, im Ganzen<sup>14</sup> keine erklärende, sondern nur eine instrumentalistische Wissenschaft sein können.

Die Popperschen Argumente sind durch solche Definitionen freilich noch nicht entkräftet (vgl. VI).

## 2. Poppers Methode der adäquaten Problemlösung

Den kritisch-rationalen Schlüssel für den Umgang mit Ethik hatte Popper 1958 mit seiner rationalen Behandlung metaphysischer Probleme gegeben<sup>15</sup>. Er prüfte nichtfalsifizierbare metaphysische Theorien anhand der Fragen: ›Welches Problem sollte gelöst werden? Wurde es gelöst und wurde es besser gelöst als von jeder in Frage kommenden Alternative?‹. Die Übertragung auf moralische Probleme liegt nahe und bereitet keine prinzipiellen Schwierigkeiten (in etwa: Welches Problem löste der moralische Wert ›nationale Ehre?‹ – Das Problem, *freiwillig* sein Leben für sein ›Vaterland‹ zu geben.)

Allerdings ist die Prüfung der Lösungen oft zeitaufwendig und nicht im üblichen

Sinn ›messbar‹: Ob sich Diebstahl durch Handabschlagen wirksamer bekämpfen lässt als durch Geldstrafen, und zwar so, dass dabei die gesellschaftlichen Probleme insgesamt verbessert werden, ist im ›Experiment‹ erst nach Jahrzehnten erkennbar. Zum Glück kann man in solchen Fällen oft auf historisches Material zurückgreifen oder, statt Experimente mit Menschen zu machen, Gedankenexperimente anstellen, weil die zur Beurteilung nötigen Erfahrungen (hier: das Leben mit nur einem Arm) aus anderen, empirisch-prüfbar Quellen verfügbar sind.

Poppers Methode der adäquaten Problemlösung ist geeignet, nicht nur nichtfalsifizierbare metaphysische Aussagen zu widerlegen, sondern gibt uns – wie ich meine – auch die Möglichkeit, den Anspruch ethischer Institutionen, bestimmte gesellschaftliche Verbesserungen herbeizuführen, durch den Nachweis zu widerlegen, dass ihnen dieses Vorhaben nicht gelingt.

Da es seltener um Widerlegung und häufiger um die Auswahl zwischen zwei Alternativen geht (denn wenn man keine Alternative hat, hilft die Widerlegung nicht viel weiter), ist die Möglichkeit der rationalen Kritik solcher Methoden entscheidend, und Hans Albert hat in vielen seiner Arbeiten gezeigt, dass es praktisch kein Gebiet menschlicher Praxis gibt, das durch Kritik nicht verbessert werden könnte. So konnten – oder könnten, wenn man denn wollte – Rationalität, Objektivität und Entscheidbarkeit auch da Fuß fassen, wo wissenschaftliche Falsifikationen gemäß Poppers *Logik der Forschung* nicht möglich sind.

### 2.1 Erste Anwendung: objektive, relative und universelle Werte

Die Methode der adäquaten Problemlösung liefert auf einfache Weise die Erklärungen für den Unterschied zwischen objektiven, relativen und universellen moralischen Werten, den ich an anderer Stelle<sup>16</sup> erläutert habe (objektive Werte<sup>17</sup>: intersubjektiv nachprüfbare Problemlösungsstrategien; relative Werte: nur in Bezug auf bestimmte Problemsituationen gültige Werte; universelle Werte: bei gleichen Problemsituationen ergeben sich als Problemlösungen die gleichen Werte).

### 2.2 Zweite Anwendung: Klärung undurchsichtiger Begriffe

Begriffsklärungen sind im kritischen Rationalismus keine sprachanalytischen Übungen. Wo sie nötig sind, geht es darum, die *Sache* ausreichend klar zu umreißen, auf die sich Begriffe beziehen. ›Demokratie‹, zum Beispiel, könnte man das politische Projekt der Kontrolle der Macht ab einer bestimmten Effizienz dieser Kontrolle nennen; andere nennen die Tendenz zur Volksherrschaft ›Demokratie‹; es gibt keinen wahren Begriff der Demokratie. In der Ethik können Begriffe wie ›Menschenwürde‹, ›Freiheit‹ und ›Gerechtigkeit‹ geklärt werden, wenn man fragt, auf welches Problem sie sich beziehen. Bei ›Gerechtigkeit‹ beispielsweise handelt es sich um verschiedene Probleme der Verteilung von Lasten und Vorteilen. Zu den Problemen, die mit dem Ruf nach Menschenwürde und Freiheit gelöst werden sollen, später mehr (IV, 2 unten).

### 2.3 Dritte Anwendung: Die wertfreie Bewertung moralischer Werte

In der Ethik ist die Bewertung, ob ein moralischer Wert ›gut‹ ist, nur in Bezug

auf ein *Ziel* oder einen Zweck möglich, auf das Ziel oder den Zweck der Moral. Diese Art der Relativität, dieser Bezug auf einen definierten *Wert*, schließt nicht aus, Ethik als Wissenschaft zu behandeln; denn auch in den Naturwissenschaften werden Theorien und experimentelle Ergebnisse im Hinblick auf ein vorgegebenes Ziel bewertet. Das Ziel der Wissenschaft ist die Wahrheit, das heißt die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit; das Ziel der Moral wird im folgenden Abschnitt charakterisiert.

Der Annäherung an dieses Ziel der Moral dienen moralische Regeln, moralische Werte und moralische Gefühle, die danach beurteilt werden, wie weit sie helfen, diesem Ziel näher zu kommen. Und die Beurteilung, ob sie das leisten, ist, wie in den Wissenschaften, wertneutral möglich. Man kann also einen moralischen Wert ›gut‹ nennen, weil er das vorgegebene Problem befriedigend löst, wobei dieses ›gut‹ eine objektive, wissenschaftliche, aber keine moralische Wertung ist. ›Wertneutral‹ bedeutet hier wie in den Naturwissenschaften, dass man außer spezifisch wissenschaftlichen Bewertungsgesichtspunkten (die von der *scientific community* geteilt werden), wie z.B. den Grad der Annäherung an die Zielfunktion, keine anderen Wertmaßstäbe zulässt. In den Naturwissenschaften sind das Wahrheitsnähe, Erklärungskraft, Prüfbarkeit, Einfachheit und anderes; in der Ethik handelt es sich um die Verbesserung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹.

3. Das Ziel (oder der Zweck) der Moral  
Über die Frage, was das ›wahre‹ Ziel oder der Zweck der Moral ist, könnte leicht ein Streit entstehen; es ist daher besser, eine

bestimmte Sache, ein bestimmtes gesellschaftliches Projekt mit dem Wort ›Moral‹ zu bezeichnen. Das hier ins Auge gefasste Projekt, das den Namen ›Moral‹ tragen soll, ist ebenso existent, wie das gesellschaftliche Projekt ›Demokratie‹ (im Sinne der Kontrolle der Macht) oder das Projekt ›Wissenschaft‹.

Allerdings ist es weniger leicht abgrenzbar. Es handelt sich um spezifische Probleme des gesellschaftlichen Zusammenlebens und bei deren Lösungen um ein möglichst *problemloses gesellschaftliches Zusammenleben* (im Folgenden ›Gemeinwohl‹ abgekürzt). Genauer geht es dabei um die Beseitigung vor allem solcher Probleme, die dadurch entstehen, dass Menschen sich bei der Verfolgung unterschiedlicher Ziele oder bei der Konkurrenz um gleiche Ziele gegenseitig stören. Gesellschaftliche Verbesserungen können dabei durch Kooperation, Hilfeleistung, Zukunftsvorsorge und Rücksichtnahme erreicht werden, die allen oder vielen oder manchmal auch nur Minderheiten zugute kommen, zu denen aber nur wenige aus eigenem Antrieb beitragen würden, wenn es diese Institution ›Moral‹ mit ihren Regeln und Durchsetzungsmethoden nicht gäbe. Eine exaktere Explikation des Begriffs ›problemloses gesellschaftliches Zusammenleben‹ oder ›Gemeinwohl‹ wird hier nicht angestrebt, da sie ausreicht, die Möglichkeit der Ethik, rational oder sogar wissenschaftlich zu sein, zu erläutern. Wie in den Wissenschaften die Wahrheit nicht Kriterium sein kann, weil man sie nicht kennt und nur den Schritt in Richtung auf die Wahrheit beurteilen kann, so muss man auch in der Ethik nicht etwa den Idealzustand der Gesellschaft kennen, um Entscheidungen treffen zu können, sondern in beiden Fällen genügen kom-

parative Urteile, um zwischen zwei oder mehr Alternativen eine Auswahl zu treffen. Bildlich gesagt: Man muss nicht genau wissen, wo die Spitze des Berges liegt; um dem Ziel näherzukommen genügt es zu wissen, ob es bergauf oder bergab geht. Mit diesem Moralbegriff hat man nicht mehr als das akzeptiert: Es gibt tatsächlich derartige gesellschaftliche Probleme, ihr Charakter und die Lösungsmöglichkeiten sind in der Explikation von ›Gemeinwohl‹ ausreichend gut dargestellt, der Name ›Moral‹ für die konjunktural aufgefassen herkömmlichen Lösungsvorschläge (Werte, Regeln, Gefühle) entspricht weitgehend dem intuitiven Moralbegriff, so dass deswegen keine neue Bezeichnung erfunden zu werden braucht.

#### *4. Das kritisch-rationale Problemlösungsverfahren in der Ethik*

Obleich Moralbewertung und Erfindung neuer Werte und Regeln äußerst komplexe Vorgänge sind, ist das Vorgehen bis hierhin einfach; die Schwierigkeiten tauchen an anderer Stelle auf. Auch das eigentliche kritisch-rationale Problemlösungsverhalten, wie es dem wissenschaftlichen Vorgehen entspricht, ist trivial und plausibel: Das Problem identifizieren, Lösungsvorschläge erfinden, diese hinsichtlich möglichst vieler erdachter Konsequenzen vergleichen, bei der Auswahl der besseren Alternative Kriterien anwenden, die uns eine Annäherung an die Zielfunktion anzeigen. Hinzu kommen noch zwei leicht annehmbare Forderungen: Eine Problemlösung ist nur dann akzeptabel, wenn die vernetzte Problemlage insgesamt eine Verbesserung erfährt und – soweit es sich um moralische Probleme handelt – alle Betroffenen (auch zukünftige) berücksichtigt worden sind.

### 5. Vereinbarkeit der objektiven Ethik mit kritisch-rationalen Erfordernissen

Viele der für den kritischen Rationalismus charakteristischen Forderungen wie die nach Objektivität, kritischem Realismus, methodischem Rationalismus, Ernstnehmen der Wissenschaften, Ablehnung eines jeglichen Dogmatismus sind mit der hier dargestellten objektiven Ethik vereinbar:

*Objektivität.* Prinzipiell sind auf die angeführte Weise *objektive* Ergebnisse erreichbar, das heißt solche, die intersubjektiv nachprüfbar sind. Zwar können wir nicht fragen, ob ein moralischer Wert wahr ist, wohl aber, ob er seinen Zweck erfüllt, ob er ein bestimmtes Problem löst. Eine entsprechend formulierte ethische Theorie behauptet, dass eine moralische Institution eine bestimmte gesellschaftliche Wirkung hat, und diese Behauptung kann wahr oder falsch sein und ist intersubjektiv, und in diesem Sinne ›objektiv‹, nachprüfbar.

*Kritischer Realismus.* Ethische Theorien machen Vorhersagen und die Antwort kommt nicht von uns selbst, sondern von der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Allerdings ist die Wirklichkeit der ethischen Theorie eine andere als die der Naturwissenschaften. Ethische Theorien sind nicht die Darstellung einer wirklichen Welt, sondern mehr oder weniger gut brauchbare Instrumente, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu verändern. *Kritisch* ist dieser Realismus, weil er die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht als ›wahre Wirklichkeit‹ zur Basis der Erkenntnis macht, sondern als Konstrukt aus fehlbaren (nicht-ethischen) Theorien ansieht.

*Ethik als Wissenschaft.* In der bisher formulierten Form kann Ethik nur eine *instrumentalistische* Wissenschaft sein, in

der die Wahrheit nur in Bezug auf Brauchbarkeitsbehauptungen über ihre Instrumente (moralische Institutionen) auftaucht, jedoch nicht im Zusammenhang mit der Konstruktion einer als wahr vermuteten Welt oder Wirklichkeit. Wohl aber kann es innerhalb der Ethik Gebiete geben, die *naturwissenschaftlichen* Charakter haben, also einen Teil der Welt *erklären*. Beispielsweise ist es denkbar, die bei moralischen Entscheidungen auftretenden intuitiven Bewertungen inkomensurabler Größen nicht nur mathematisch für Voraussagezwecke zu simulieren, sondern die tatsächlichen Bewertungsprozesse zu erforschen und eine richtige, theoretische Darstellung dieser intuitiven Vorgänge zu geben, die anhand der Vorhersagen, die sie machen, geprüft werden können<sup>18</sup>. Prinzipiell sollte das möglich sein, da es sich um natürliche Hirnvorgänge handelt. Wäre eine solche Wissenschaft erfolgreich, könnte sie unter Umständen die bloß intuitiven Entscheidungen an Zielsicherheit übertreffen.

*Bewährung und Anerkennung.* Da es im kritischen Rationalismus keine feste Basis der Erkenntnis gibt und kein Wahrheitskriterium, ist jede Anerkennung der Richtigkeit einer Theorie das Ergebnis eines Entscheidungsprozesses, bei dem die Vorhersagen und die Übereinstimmung mit dem Beobachteten sowie sämtliche Randbedingungen und Hilfstheorien jeweils für sich als unproblematisch *anerkannt* werden müssen. Das ist in einer rationalen oder wissenschaftlichen Ethik nicht anders. Allerdings kann es keine Bewährung im Sinne Poppers geben<sup>19</sup>, für die nur die *erklärende* Wissenschaft in Frage kommt.

Der *methodische Rationalismus* besagt, dass Theorien, hier moralische Theorien,

menschliche Erfindungen oder Konstruktionen sind und somit die Idee der Erfahrung vorangeht. Die Erfahrung ist nicht das Fundament, sondern nur der Prüfstein der Erkenntnis.

*Fallibilismus.* Grundsätzlich sind alle moralischen Institutionen fallibel, weil sie sich, außer wegen menschlicher Irrtümer, auch sonst jederzeit als falsch erweisen können, wenn die tatsächlichen gesellschaftlichen Veränderungen den vorhergesagten Wirkungen widersprechen.

### **III. Entscheidbarkeitsprobleme**

#### *1. Moralische Regeln sind oft unproblematisch und wissenschaftlich uninteressant*

Da unsere Lebensgewohnheiten sich schneller ändern als das früher der Fall war, ändern sich auch die moralischen Problemsituationen und mit ihnen die optimalen Problemlösungen. Die Entscheidungen, die dabei anstehen, zeigen oft das Versagen der alten, nun nicht mehr passenden Ethik. Der daraus resultierende, allgemeine Eindruck eines angeblichen Werteverlusts täuscht darüber hinweg, dass wir unbewusst täglich Dutzende von ethischen Entscheidungen treffen müssen und dabei viele unproblematische moralische Werte, Regeln oder moralische Gefühle eine Rolle spielen.

Wir brauchen uns nur einen kleinen Teil unseres Tagesablaufs durch den Kopf gehen zu lassen, etwa vom ersten ›Guten Morgen!‹ bis zum Gang zur Arbeit, um uns klar zu machen, dass wir ständig unausgesprochenen Regeln folgen, die möglichen moralischen Konflikten zuvorkommen: am Fahrstuhl jemanden zuerst hinein- beziehungsweise herausgehen lassen; ein paar Worte zu den Mitfahrenden sprechen, um keine Spannung aufkommen zu

lassen; auf der Straße vielleicht rechts gehen, zumindest aber Entgegenkommende eine Weile im Auge behalten, um entsprechende Ausweichmanöver zu machen; solches Verhalten von dem anderen auch erwarten; einen zufälligen längeren Blickkontakt mit einem Vorbeigehenden freundlich erwidern; die Vorbeigehenden unbewusst daraufhin prüfen, ob es vielleicht Bekannte sind, die erkannt und begrüßt zu werden erwarten; an der roten Ampel stehen bleiben; an der Straßenbahn erst aussteigen lassen, ehe wir zusteigen usw.

Alle diese Regeln können unter Umständen problematisch werden. Und wo eine Verschlechterung der Situation erkennbar ist, kann mit ein wenig Fantasie auch eine Verbesserung vorgeschlagen werden, und damit stehen problematisch gewordene Regeln einer rationalen Diskussion mit entsprechenden Verbesserungsvorschlägen offen und – gesetzt, eine größere Annäherung an die Zielfunktion wäre messbar – können sogar einer wissenschaftlichen Untersuchung unterworfen werden. Nur wird, wegen der Trivialität solcher Regeln, kaum jemand daran Interesse haben. Man überlässt derartige Änderungen spontanen gesellschaftlichen Regelprozessen.

Wichtig ist hier festzuhalten, dass die wissenschaftliche Durchführung der Ethik in solchen Fällen nicht daran scheitert, dass sie nicht möglich wäre, sondern daran, dass kein Interesse an ihr besteht, weil vieles unproblematisch ist und eventuelle Probleme sich ohne wissenschaftliche Anstrengung lösen lassen.

## 2. Problematik der Nutzenfunktion als entscheidender Maßstab

Ein anderer Grund, wissenschaftliche Ethik zurückzuweisen, könnte bei den schwierigeren Moralproblemen unserer Tage auftauchen, deren Entscheidungsprozesse wegen der vielen Beteiligten mit unterschiedlichen inkommensurablen Präferenzen so komplex sind, dass man eine wissenschaftliche Behandlung nicht für möglich hält und sie darum gar nicht erst ins Auge gefasst wird.

Die modernen Entscheidungstheorien, wie sie etwa von J. C. Harsanyi oder A. Sen entwickelt wurden, arbeiten zwar bereits mit einem eindrucksvollen mathematischen Apparat, aber dennoch kann bisher noch nicht die Rede davon sein, dass sie unsere intuitiven moralischen Entscheidungsmethoden erklären, verbessern oder gar ersetzen könnten<sup>20</sup>. Aber für die Frage, ob eine kritisch-rationale oder wissenschaftliche Ethik möglich ist, spielt es keine Rolle, wie gut diese Entscheidungstechniken bereits entwickelt sind, solange nur ihre Unmöglichkeit nicht bewiesen wird.

Da mit diesen Methoden statt Entscheidungshilfen oft auch Entscheidungsparadoxien – etwa beim so genannten Gefangenendilemma<sup>21</sup> – formuliert werden, muss darauf hingewiesen werden, dass diese Methoden aus den Wirtschaftswissenschaften importiert wurden und von dort eventuell stillschweigende Annahmen mitbringen, die in der Ethik nicht zulässig sind: Zum Beispiel ist die Prämisse, dass die Beteiligten ›rational‹ im Sinne der Wirtschaftswissenschaften handeln – und das heißt dort ›im Eigeninteresse‹ – in der Ethik nicht zulässig, da die Behebung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹ kein Eigeninteresse voraus-

setzt, sondern im Gegenteil zum Beispiel gerne auf *selbstloses* Verhalten zurückgreift. Wie dieses zu erreichen ist, steht auf einem anderen Blatt (siehe Abschnitt IV).

Auch wenn wirtschaftswissenschaftlich ›rational‹ ethisch ›irrational‹ bedeuten kann, sind die *rational choice* genannten Entscheidungsmethoden wichtig für eine rationale oder wissenschaftliche Ethik<sup>22</sup>. Denn für eine rationale oder wissenschaftliche Entscheidung muss in irgendeiner Weise die relative Veränderung der Zielfunktion ›Gemeinwohl‹ festgestellt werden, und dabei spielen die unterschiedlichen Präferenzen vieler Individuen eine Rolle.

In praxi sind schwierig zu berechnende Verbesserungen des ›Gemeinwohls‹ auf anderem Wege oft viel einfacher zu schätzen: Wenn nach einigen Jahren ohne Kernenergie, aber mit erhöhten Energiekosten *keine Probleme mehr* auftreten, während die früheren (die Beseitigung der radioaktiven Abfälle) verschwunden sind, kann man sich die komplizierte Rechnung sparen, wie groß etwa das Ausmaß und die Wahrscheinlichkeit von zukünftigen Strahlenkrankheiten sein darf, um einem bestimmten, gerade noch tragbaren Energiekostenanstieg die Waage zu halten. Hier mögen unsere Intuitionen über die Verbesserung der neuen Lage unproblematische Prüfinstanzen sein<sup>23</sup>; im Allgemeinen dient aber nicht die moralische Intuition, sondern die Zielfunktion als Prüfinstanz. Eine solche intuitive Entscheidung (wenn der Fall so einfach wäre) würde man vielleicht nicht ›wissenschaftlich‹ nennen wollen, aber nur deshalb nicht, weil sie so eindeutig ist und uns leicht fällt. Aber mit einem vergleichenden Blick auf andere instrumentalistische Wissenschaften han-

delt es sich ebenfalls um eine wissenschaftliche Erkenntnis, nämlich um eine über die Folgen einer sozialen Maßnahme, die sich an der Wirklichkeit orientiert und intersubjektiv nachprüfbar ist.

### *3. Moralische und nicht-moralische Werte*

Ob es gelingt, sie rechnerisch zu berücksichtigen, oder nicht: Präferenzen, Werte und Lebensweisen sind die Variablen in der Nutzenfunktion ›Gemeinwohl‹ und bestimmen letztlich das Ergebnis der Entscheidung. Und nur, wenn ein Teil derartiger Werte, die im Zusammenhang mit einem moralischen Problem eine Rolle spielen, unproblematisch ist (oder in einer separaten Prüfung als unproblematisch beurteilt werden kann), sind in der Ethik objektive Entscheidungen möglich. Das ist in den Naturwissenschaften nicht anders, wo man nur dann Entscheidungen fällen kann, wenn wenigstens ein Teil des Gesamtsystems unproblematisch ist (dort oft die Beobachtungen, die Hilfstheorien und die Versuchsbedingungen). Häufig sind bestimmte nicht-moralische Werte (etwa die Freiheit der Partnerwahl) für sich unproblematisch. Bei Zielen, die andere auch verfolgen (Haus am Hang) oder Zielen, die mit den Zielen anderer nicht harmonieren (optimale Ökologie versus optimale Ökonomie) entstehen typischerweise moralische Probleme, und dann müssen alle Betroffenen in irgendeiner Weise aufeinander Rücksicht nehmen.

Die nicht-moralischen Werte müssen bei einer Prüfung nicht in Frage gestellt werden, sondern dienen der ›Berechnung‹ der moralischen Problemlösung. Diese ›Berechnung‹ geschieht intuitiv, argumentativ (Abwägen von Vor- und Nachteilen) oder, falls möglich, mathematisch, und ist

natürlich nur in den beiden letzten Fällen nachprüfbar, so dass von daher ein Interesse bestehen sollte, von bloß intuitiven Lösungen wegzukommen.

## **IV. Das Durchsetzungsproblem**

### *1. Die zwei Grundprobleme der Moral*

Hat man in einem konkreten Fall das *erste Grundproblem* der Moral gelöst und neue moralische Institutionen vorgeschlagen, also neue Regeln, neue moralische Werte oder Vorstellungen über neue moralische Gefühle (wie etwa in der Ausländerfrage eine neue gefühlsmäßige Einstellung zu Fremden), die vermuten lassen, dass sie der Verbesserung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹ dienen, so ist noch überhaupt nichts erreicht, wenn sie – das ist das *zweite Grundproblem* – nicht auch befolgt beziehungsweise durchgesetzt werden.

Von Sokrates bis Nida-Rümelin<sup>24</sup> haben viele Philosophen geglaubt, dass bereits die Einsicht in die Vernunft solcher Institutionen eine Aufforderung sei und diese wohl irgendwie den Zwang zum Handeln enthalte. Für David Hume hingegen war klar, dass Vernunft nicht hinreicht, wenn nicht ›Leidenschaften‹ sie antreiben, die einen stärkeren Impuls ausüben als entgegenstehende Emotionen (Humescher Impulssatz der Ethik<sup>25</sup>). Schopenhauer wies in seiner ›nicht [preis]gekrönten‹ Schrift *Über das Fundament der Moral* eindringlich, aber bis heute ziemlich vergeblich, darauf hin, dass es das Leichtere sei, das ethische Grundprinzip zu finden und das Schwerere, die passende ›moralische Triebfeder‹, um diesem folgen zu können<sup>26</sup>. Auch aus eigener, fast täglicher Erfahrung weiß jeder, dass uns oft schon die trivialsten Launen hindern, das zu tun, was wir für das Vernünftigste halten.

Man könnte Moral von daher mit guten Gründen auch als eine Institution definieren, deren Aufgabe es ist, Emotionen zu überwinden, die der Durchsetzung vernünftiger Beschlüsse entgegenstehen, Emotionen oder seelische Zustände wie Faulheit, Egoismus, Gruppenegoismus (bzgl. Familie, Nation), Bosheit, Grausamkeit usw.

Die beiden Grundprobleme der Moral<sup>27</sup>, das ›Prinzip‹ zu finden und das emotionale ›Fundament‹, um dieses Prinzip durchzusetzen, müssen also sorgsam unterschieden und ihre gegenseitige Beeinflussung im Auge behalten werden. Wie ich im Folgenden zeigen werde, kann man andernfalls weder das Projekt ›Moral‹ verstehen, noch neue anwendbare Ethikregeln erfinden.

## 2. *Es gibt keine moralischen Selbstzwecke*

Auch die Frage einer nicht nur rational, sondern sogar wissenschaftlich diskutierbaren Ethik hängt von der eben genannten wichtigen Unterscheidung ab. Ethik kann, wie gesagt, eine Wissenschaft sein, wenn moralische Institutionen als Instrumente verstanden werden können, die einem bestimmten Zweck dienen, so dass man deren Adäquatheit und den Grad ihrer Brauchbarkeit mit wissenschaftlichem Anspruch bewerten kann. Ihre Imperative, beziehungsweise ihre moralischen Institutionen sind hypothetischer Natur: Versuche, das Zusammenleben zu verbessern, Versuche, die scheitern können.

Wäre man jedoch an moralischen Werten und anderen moralischen Institutionen um ihrer selbst willen interessiert, wären sie also Selbstzwecke, würde ihre instrumental-wissenschaftliche Beurteilung *nicht* möglich sein.

Wo solche vorgeblich moralischen Selbstzwecke zu unantastbaren Dogmen erhoben werden – üblicherweise dort, wo Religionen die Aufgaben der Ethik übernommen haben, aber auch anderswo, wenn man zum Beispiel an das Dogma der Unantastbarkeit der ›Menschenwürde‹ in neueren Diskussionen denkt –, ist eine objektive, kritisch-rationale Behandlung der Ethik ausgeschlossen. Auch Poppers Methode der adäquaten Problemlösung würde hier nicht weiterhelfen.

Tatsächlich können aber moralische Institutionen, wenn man die entsprechenden offenen oder versteckten Verbote des Dogmatismus nicht ernst nimmt, jederzeit kritisch diskutiert und überprüft werden<sup>28</sup>. Gesichtspunkte sind dabei die logische Konsistenz oder die Albertschen ›Brückenprinzipien‹<sup>29</sup> (wie Realisierbarkeit und Kongruenz mit den Wissenschaften). Eine besonders wichtige Kritik prüft auf untragbare Konsequenzen, die durchaus auch diejenigen erschüttern kann, die moralische Institutionen um ihrer selbst willen befolgen. Wer beispielsweise der Auserwähltheit und Sonderstellung des eigenen Volkes einen absoluten Wert zuordnet, wird das möglicherweise als problematisch erkennen, wenn die damit gerechtfertigten Verbrechen ein gewisses Maß überschritten haben.

Meine These ist: Es gibt keine moralischen Institutionen, die ein Selbstzweck wären. Im ontologischen Sinn ist das ziemlich trivial, denn wenn keine Werte existieren, dann existieren auch keine Werte als Selbstzweck. In einem gewissen Sinn *gibt* es natürlich die von Menschen erfundenen Werte, und was ich sagen will, ist: Jeder Versuch, moralische Werte zum Selbstzweck zu verabsolutieren, bedeutet,

sich über die Funktion der Moral Illusionen zu machen.

Es ist absurd, sich nach solchen Werten richten zu sollen, nur weil sie nun einmal da sind. Und wenn hartnäckigen Fragern doch ein Grund genannt würde, weshalb man ihnen folgen sollte, dann sind sie auch absurd, weil in diesem Augenblick ihr Selbstzweck aufgehoben wird.

Moralische Selbstzwecke sind Illusionen, und wie alle Illusionen haben auch die moralischen nur Bestand, wenn sie durch besondere Institutionen vor Kritik geschützt werden. Im Fall von, sagen wir, ›Menschenwürde‹ oder ›Freiheit‹ wird der angeblich absolute Charakter dieser Institutionen durch Gefühle geschützt, die sich bei Relativierungsversuchen (also Versuchen, sie als nur im Dienste eines gesellschaftlichen Zwecks stehend zu interpretieren) fast automatisch in heftigen Ausbrüchen kundtun.

Jeder Schutz vor Kritik ist aber aus kritisch-rationaler Sicht völlig wertlos und kontraproduktiv. Doch eine Moral mit ewig gültigen Werten kann sich keine Verbesserung durch Kritik vorstellen. Sie wird auf jedes Versagen ihrer Werte mit einer konservativen Strategie reagieren: Was früher geholfen hat, wird auch weiterhin helfen, man muss nur den entsprechenden Veränderungen in der Welt (das sind meist wissenschaftliche Erkenntnisse und deren technische Verwertung) entgegenwirken.

Mit ein wenig Fantasie und gutem Willen kann man den instrumentalen Charakter eines jeden moralischen Wertes aus der Problemsituation heraus erkennen (es sei denn, wie des Öfteren in der Höflichkeitsmoral, die ursprüngliche Problemsituation wäre nicht mehr rekonstruierbar). Und man kann erkennen, dass das Problemlö-

sungspotential solcher Werte in neuartigen Situationen unter Umständen erschöpft sein kann. ›Menschenwürde‹ ist sicher ein gutes Übungsbeispiel, das ich hier aber nur kurz berühren kann: Man könnte das damit Gemeinte dadurch konkretisieren, dass man die Verletzung der ›Menschenwürde‹ als Verletzung der Menschenrechte interpretiert. Wenn eine verabsolutierte ›Menschenwürde‹ heute auch menschlichen embryonalen Zellhaufen verliehen wird, dann sieht man mit Hilfe dieser Interpretation, dass die Hoffnung, eine alte Problemlösung könne auch in einer neuen Problemsituation weiterhelfen, hier enttäuscht werden muss. Denn es ergeben sich absurde Folgerungen, da man mit der ›Menschenwürde‹ dem kleinen Zellhaufen nun das Recht auf Arbeit und Familie, den Schutz vor Folter und Freiheitsberaubung usw. zugesprochen hat.

Auch ›Freiheit‹ ist als absoluter moralischer Wert absurd. Freiheit ist – vom Problem her – die Abwesenheit gewisser als unangenehm empfundener physischer Einschränkungen. Moral kommt erst ins Spiel, wenn solche Einschränkungen (z.B. in der Presse) vorliegen und wir ihre Aufhebung fordern. Nur relativ zu solchen physischen Einschränkungen lässt sich die Forderung nach Freiheit überhaupt verstehbar aussprechen. Der Ruf nach einer absoluten Freiheit als Wert an sich wäre ohne derartige relativierende Erklärungen vollkommen unverständlich.

Dass man absolute Werte nicht ohne Selbstwiderspruch rechtfertigen kann; dass sie wie alle moralischen Werte nichts anderes als Erfindungen sein können; die Kritikempfindlichkeit ihrer Verfechter; die (fast) immer mögliche rationale Rekonstruktion, auf welche Zwecke hin sie er-

funden wurden; die zum Teil desaströsen Folgen, die auch denen zu denken geben, die beim Befolgen solcher Werte an die Konsequenzen nicht denken wollen: Das alles zeigt, dass moralische Selbstzwecke Illusionen sind und eine wissenschaftliche Ethik nicht aus dem Grund unmöglich ist, weil bestimmte moralische Institutionen von einer instrumentalen Bewertung ausgenommen werden müßten.

### *3. Moral als Selbstzweck verschleiert das Durchsetzungsproblem*

Ein weiteres Argument gegen moralische Selbstzwecke liefern Überlegungen über den Grund der Verabsolutierung mancher moralischer Werte. Meine These hierzu ist: Die Versuche, moralischen Institutionen den Charakter einer Erfindung zu bestimmten Zwecken zu nehmen und sie zum Selbstzweck zu erheben, ihnen damit ewige Gültigkeit unabhängig von den jeweiligen Lebensumständen zuzuschreiben, sind Versuche, das schwierige Problem der Durchsetzung moralischer Institutionen zu lösen.

Angeblich unantastbare moralische Institutionen wären natürlich in jeder Moraldiskussion allen anderen überlegen und würden letzte Maßstäbe setzen. Als ›ewigen Werten‹ käme ihnen traditionsgemäß eine Art Heiligkeit zu, die jedem Zweckdenken enthoben wäre und die ihre Durchsetzbarkeit förderte.

Gäbe es kategorische Imperative, die sich kraft innerer Vernunft quasi von allein durchsetzten, gäbe es Werte, die wir nur zu *entdecken* brauchten, um sie dann für immer als untrügliche Orientierungshilfen zu besitzen, gäbe es ein Gewissen, das uns in jeder Situation deutlich sagte, welche Handlung die richtige ist, wären zwei Probleme ohne Mühe gelöst: Moral würde

sich durchsetzen, sobald wir ihre Institutionen irgendwie erkannt hätten, und ein Nachdenken über Verbesserungen des Zusammenlebens sowie über die Folgen etwaiger Maßnahmen erübrigte sich.

Doch die Welt ist anders beschaffen. Moralische Institutionen müssen erfunden, ausprobiert, gegebenenfalls verworfen oder verbessert werden; *und sie müssen durchgesetzt werden*, zum Teil mit Mitteln, die weder den Verfechtern der Heiligkeit moralischer Werte, noch den klugen Mathematikern neuerer Entscheidungslogiken in den Sinn kommen: Kindern muss öfter einmal das Bonbon vorenthalten werden, damit sie später die von einer auf Rot stehenden Ampel herrührende Frustration ertragen können.

### *4. Das Gewissen kann uns die abscheulichsten Verbrechen befehlen*

Letzte moralische Instanzen wie das persönliche Gewissen, die ewige Moral, das ewige Recht, das Wort Gottes oder auch nur der angeblich kategorische Charakter der Kantschen Imperative sind von einem kritischen Standpunkt aus, der Unkritizierbarkeit als erhebliches Manko ansieht, nicht vertretbar. In einer kritisch-rationalen Ethik sind diese letzten Instanzen illusionäre Mittel im Dienste der besseren Durchsetzung moralischer Regeln, die mitunter auch das Richtige befahlen, aber nicht immer.

Zum Beispiel löst das Gewissen als angeblich untrügliche Instanz und unabweisbare emotive Kraft das Durchsetzungsproblem in idealer Weise. Dennoch muss es als letzte moralische Instanz zu unlösbaren Konflikten führen, worauf besonders Bertrand Russell aufmerksam macht: Jeder meint *sein* Gewissen, nicht das seiner Gegner<sup>30</sup>. Das Gewissen, so Russell,

kann uns die abscheulichsten Verbrechen befehlen. Gegen das immer noch übliche Töten für Gott und aus Gewissensgründen könnte man nichts einwenden, würde man dergleichen unkritisierbare Instanzen zulassen.

Es gibt weitere, auch nicht-illusionistische Lösungen des Durchsetzungsproblems. Typisch ist aber, dass auch diese oft mit der optimalen Verbesserung der ›Gemeinwohl‹-Lösung in Konflikt geraten, so dass wegen der beiden Grundprobleme der Ethik, der Erfindung der richtigen Regeln und ihrer Durchsetzung, Kompromisse gemacht werden müssen, die die bestmögliche (utilitaristische) Lösung verfehlen.

#### 5. *Transformation ins Selbstinteresse*

Die einfachste und wichtigste Möglichkeit, moralische Institutionen durchzusetzen, ist, sie mit seelischen Antrieben zu verbinden, von denen wir uns bereitwillig leiten lassen. Hier kommt vor allem das Selbstinteresse in Frage. (1) Strafgesetze und Gesetze über die Ahndung von Ordnungswidrigkeiten lenken unser Verhalten in Bezug auf Probleme des Zusammenlebens derart, dass wir im Selbstinteresse das Richtige tun. (2) Das Gleiche, positiv gewendet, gilt für alle möglichen Arten der Versicherung auf Gegenseitigkeit: Die beizeiten erfolgte Einzahlung in die Feuerversicherung verbessert das Zusammenleben effektiver, als wenn wir im Ernstfall auf das Mitleid der Nachbarn hoffen müssten. (3) Die Institution bezahlter Berufe löst via Selbstinteresse das Problem der Beteiligung an den gemeinsamen Aufgaben. Hier ist Ethik im Dienste des ›Gemeinwohls‹ unauffällig geworden, sie hat sozusagen ihre Aufgabe an das Selbstinteresse delegiert und damit erledigt.

Könnte man nicht alle moralischen Probleme in dieser Weise lösen? Ökonomen, die sich der Ethik annehmen, mögen das glauben. Aber in einem System, in dem Moral konsequent durch Selbstinteresse ersetzt wird und zusätzliche moralische Maßnahmen, wie etwa Verachtung für den Täter, über das Strafmaß hinausgehen und daher unzulässig sind, ist der unentdeckt gebliebene Bruch der Regeln *systemkonform*, solange er ebenfalls nur dem Selbstinteresse dient. Die Transformation der Moral in Systeme des Selbstinteresses löst zwar das Durchsetzungsproblem, führt aber mit wachsender ›Aufklärung‹ über die Amoralität solcher Institutionen zu einer um sich greifenden stillen moralischen Revolution mit der Tendenz, dass alles erlaubt scheint, was nicht auffällt, was als Gesetzesübertretung oder Versicherungsbetrug unentdeckt bleibt. Die Gesetze selbst schaffen keinen Anreiz, das ›Gemeinwohl‹ in Bezug auf moralische Probleme um seiner selbst willen zu verbessern. Nicht für den, der einsieht, dass die Gesetze dem ›Gemeinwohl‹ dienen und der aus nicht-egoistischen emotiven Quellen in der Lage ist, dieser Einsicht zu folgen, sind sie geschaffen, sondern für den anderen, der das nicht einsieht.

#### 6. *Fest geglaubte Illusionen als Straf- und Belohnungssystem*

Wegen der alltäglich anfallenden Unzahl von Handlungen, die das ›Gemeinwohl‹ betreffen, die aber ihrer Unauffälligkeit wegen nicht in der beschriebenen Weise kontrolliert werden können, muss das Projekt ›Moral‹ auf andere Durchsetzungsmethoden zurückgreifen.

Das absurdeste und zugleich verbreitetste moralische Belohnungssystem verspricht

die Belohnung (und dem Täter die Bestrafung) nach dem Tode. Dieses billigste aller Versprechen funktioniert natürlich nur, solange es geglaubt wird. Aber es hat den Vorteil, dass es dann auch im ureigensten Gebiet der Moral wirkt, nämlich dort, wo die gute wie die böse Tat niemandem bekannt wird. Zweifellos hat es als Lösung des Durchsetzungsproblems lange Zeit große Wirkung gehabt.

Der Apparat ›Religion‹, der nötig ist, dieses moralisch sehr wirksame Straf- und Belohnungssystem glaubhaft zu machen, ist jedoch alles andere als ›billig‹, denn er schneidet tief in das Leben eines jeden davon betroffenen Menschen und fordert ein erhebliches Maß an intellektuellen Kosten. Dass z.B. die meist schon im frühen Kindesalter eingeübte Angst, etwas nicht zu glauben, was scheinbar alle anderen glauben, außerordentlich problematisch ist, braucht nicht weiter erläutert zu werden. Auch die speziell eingeübte Angst, die Religion zu verlieren, bedeute, die Moral überhaupt zu verlieren, ist eines dieser illusionären, doch wirksamen Durchsetzungsmittel der Moral. Und wenn man an die tatsächliche Kraft gewisser Illusionen denkt, so ist der rational teilweise gerechtfertigte Kern sicher der, dass die religiöse Lösung des Durchsetzungsproblems, tatsächlich unwiederbringlich zerstört wird, wenn der zugehörige religiöse Glaube verloren geht.

Die Androhung drastischer Strafen, die von der gesellschaftlichen Ächtung bis hin zur Todesstrafe reichen (auch heute noch in vielen islamischen Ländern), wenn man seine Religion kritisiert oder aufgibt, lässt sich vom Durchsetzungsproblem her besser verstehen als von den inhaltlichen Forderungen der entsprechenden Religion. Aber sie lässt sich natürlich nicht billigen,

jedenfalls nicht aus der Sicht der Vernunft, die menschlichere Kompromisse zwischen der Moralforderung und ihrer Durchsetzung findet.

### *7. Flexibles gesellschaftliches Belohnungs- und Strafsystem*

Neben der Bestrafung ›Gemeinwohl‹-widriger Handlungen ist eine weitere wichtige Durchsetzungskraft die Belohnung ›Gemeinwohl‹-günstiger, nicht-egoistischer Handlungen, z.B. durch gesellschaftliche Anerkennung, die solange funktioniert, wie die Empfänglichkeit für öffentliche Anerkennung wirksam ist. Eine solche Empfänglichkeit dürfte das Ergebnis der Erziehung im Kindesalter sein; Anerkennung und Entzug der Anerkennung sind als Durchsetzungsprinzipien unentbehrliche Bestandteile der Moral.

### *8. Erziehung und Tradition: gut verankert und unflexibel*

Wie die Höflichkeitsregeln ließe sich auch ein ganzes Moralsystem durch entsprechende Erziehung im Kindesalter gut verankern. Dem Vorteil der festen Verankerung steht allerdings der große Nachteil der Unflexibilität gegenüber. Nur da, wo über die gesamte Lebenszeit die Problemsituationen sich nicht ändern werden und die optimalen Lösungen feststehen, ist die Strategie ›moralische Erziehung‹ vertretbar. Ähnliches gilt für moralische Traditionen.

### *9. (Selbst-)Erziehung zur Vernunftbefolgung*

Die Entscheidung zur Vernunft ist als übergeordnete moralische Entscheidung die Grundlage für beides, für Wissenschaft und Ethik<sup>31</sup>. Sie ist eine Entscheidung, die Dinge durch Kritik zu verbessern und da-

bei die anstehenden Probleme zu lösen. Wie im Zusammenhang mit dem Hinweis auf Hume und Schopenhauer erwähnt, hat die vernünftige Einsicht nicht automatisch die entsprechenden Handlungen zur Folge. Vielmehr sind dafür Durchsetzungsstrategien, wie die eben angeführten, nötig. Die direkteste Durchsetzung wäre natürlich eine emotionale Veranlagung, immer der ›Stimme der Vernunft‹ zu folgen und als ›Stimme‹ nur das zu hören, was von wissenschaftlich oder mindestens vernünftig arbeitenden Gremien jeweils als *objektiv* optimal erkannte Handlung oder Handlungsweise akzeptiert wurde oder was, selber erdacht, deren Prüfung standhalten würde.

Hierfür kommen pädagogische Strategien in Frage wie die, sich selber derart zu ›konditionieren‹, dass das Nichtbefolgen der beizeiten und in Ruhe getroffenen eigenen Vernunftentschlüsse als quälender empfunden wird als die natürliche Unlust oder sonstige Abwehremotionen, die sich unmittelbar vor der eigentlichen Handlung einzustellen pflegen.

## **V. Die utilitaristisch beste Lösung wird oft verfehlt**

### *1. Strategische Verkürzungen*

Oft sind die Situationen zu komplex und die Zeit für Entscheidungen zu kurz, als dass man in praktischen Situationen immer der Vernunft in Form eines komplizierten Erwägungsverfahrens folgen könnte. Bei schnellen Entscheidungen (ein ins Wasser gefallenes Kind retten, ungeachtet der Frage, welcher der Umstehenden dieser Aufgabe am besten gewachsen wäre), reicht die Zeit nicht aus, die optimale Handlung zu ermitteln, die den Beteiligten vielleicht später in einem Gerichtsprozess nachprüfbar klargemacht

wird. In solchen Situationen muss man nach eingeübten Regeln, ›nach Gefühl‹, handeln. Solche ›strategischen Verkürzungen‹, wie man die moralischen Institutionen einer derartigen praktischen Ethik nennen kann, müssen zwangsläufig viel häufiger zu Fehlern führen als die Ergebnisse gründlicher Untersuchungen ohne Zeitdruck, wenn sie denn möglich wären. Die bestmögliche Lösung wird dadurch sicher oft verfehlt, aber derartige Kompromisse mit der Zeit und der begrenzten Vernunft der Handelnden gefährden nicht die prinzipielle Rationalität und auch nicht die mögliche Wissenschaftlichkeit der Ethik.

Auch die Tatsache, dass kaum jemand Interesse daran hat, eine Reihe von Faustregeln aufzustellen, die für verschiedene Notsituationen Identifikationsschemata und bestimmte Handlungen parat halten (Kind im Eis eingebrochen, welcher der Beteiligten *muss* ihm helfen, in welcher Weise; Fall 1, Fall 2, Fall 3, usw.), darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine entsprechende Wissenschaft solche Regeln bereitstellen *könnte*, die besser als spontane Intuitionen wären. In der Medizin oder in der zivilen Luftfahrt existieren solche Regeln, wie man in Notfällen vorzugehen hat, die, gut durchdacht und erprobt, intersubjektiv nachprüfbar sind. Dass es dergleichen im Alltagsleben nicht gibt, liegt nicht an der prinzipiellen Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik, sondern daran, dass zu wenig Interesse besteht, Ethik nur dieser Zwecke wegen zu einer Wissenschaft zu machen.

### *2. Verankerung alter Moral*

Ein Teil alter Moral ist genetisch oder traditionell fest verankert. Genetisch verankert dürfte z. B. der besondere Schutz von

Frauen und Kindern sein. Das ›Kindchenschema‹ wird beispielsweise in der Abtreibungsdebatte aktiviert, um Argumente zu ersetzen. Es gibt aber keine Gewähr dafür, dass eine derartige ›alte Moral‹ neuartige Probleme lösen kann.

Andererseits können wir über unabänderbare moralische Gefühle nicht einfach hinweggehen, auch wenn sie, utilitaristisch gesehen, sinnlos sein mögen. Es entspricht beispielsweise unserer Lebensweise, in Deutschland jährlich einige Tausend anonymer Verkehrstoter in Kauf zu nehmen und sie intuitiv mit den entsprechenden Vorteilen, die die ›Auto-Mobilität‹ bietet, zu ›verrechnen‹. Das Angebot eines Zauberers, Tausende anonymer Opfer durch hundert nicht-anonyme und von uns namentlich ausgesuchte zu ersetzen, würden wir als ›unmoralisch‹ verweigern. Innerhalb der von uns definierten Moral (mit der Verbesserung des ›Gemeinwohls‹ als Ziel), handelt es sich bei dieser alten Moral um einen Störfaktor, den wir, wenn wir ihn nicht ändern können, in Kauf nehmen müssen, um die Probleme nicht durch z.B. unabwendbare Schuldgefühle zu vergrößern.

Eine solche Einteilung in alte und neue Moral mag auf den ersten Blick willkürlich erscheinen, in allen konkreten Fällen dürfte aber objektiv feststellbar sein, bis zu welchem Grad die fraglichen moralischen Werte (unabhängig von ihrer Nützlichkeit) seelisch verwurzelt sind.

Man könnte auch so argumentieren: Teile der alten Moral sind zu unserer Lebensweise geworden, an der wir nichts ändern wollen. Ehemals problemlösende moralische Werte sind nun angestrebte Lebensweisen, also gesellschaftliche Ziele geworden, die wir bei neuen moralischen Beurteilungen wie sonstige Präferenzen und

Lebensweisen als Wertmaßstäbe gelten lassen müssen.

Natürlich ist alte Moral nicht grundsätzlich von Kritik und Änderungsversuchen ausgenommen. Aber oft wäre Kritik ganz fehl am Platze, weil es sich um trivial gewordene und deshalb undiskutable Dinge handelt, wie etwa die Absage an den Kannibalismus, der auch beim Nachweis irgendwelcher ernährungstechnischen Vorteile nicht erneut zur Diskussion anstehe.

### *3. Objektive Ethik ist keine rein utilitaristische Ethik*

Die intuitiv oder in Zukunft vielleicht auch mit wissenschaftlichen Entscheidungsmethoden berechnete optimale Lösung eines moralischen Problems ist also nie das Endergebnis des ethischen Entscheidungsprozesses. Bestenfalls ist sie eine Art Nulllösung, bei der nun noch erhebliche Korrekturen angebracht werden müssen, die (1) das Durchsetzungsproblem, (2) die Notwendigkeit einer strategischen Verkürzung und (3) die zur Lebensweise gewordene alte Moral berücksichtigen. Praktisch brauchbare moralische Institutionen werden daher unter Umständen ganz anders aussehen als der reine Utilitarismus sie empfehlen würde. Trotzdem kommt dem Utilitarismus wegen der Optimierung des ›Gemeinwohls‹ eine so wichtige Funktion zu, dass man von einer grundsätzlichen Orientierung am Utilitarismus<sup>32</sup> sprechen kann.

## **VI. Schluss**

Wenn eine objektive Ethik als Wissenschaft möglich ist, bleibt allerdings die Frage noch offen, ob sie tatsächlich auch als Wissenschaft institutionalisiert werden sollte. Denn so wie es ein Alltagsdenken

gibt, das nur in komplizierten Fragen auf die Wissenschaft zurückgreift, könnte man diese Arbeitsteilung in noch stärkerem Maße für die Ethik beibehalten. Und im Allgemeinen dürften wir mit sehr vielen moralischen Alltagsproblemen wohl ohne wissenschaftliche Behandlung zurechtkommen; aber im Falle schwieriger Probleme brauchen wir wissenschaftliche Unterstützung.

Wichtig ist die Einsicht, dass in komplexen moralischen Fragen die besseren Lösungen nicht von weltanschaulichen oder religiösen Gruppierungen zu erwarten sind, sondern nur von objektiv arbeitenden Wissenschaftlern. Oder als ethischer Imperativ: Schwierige ethische Probleme sollten nicht so gelöst werden, dass jede Gruppe ihren politischen Einfluss geltend macht, sondern so, dass sich alle an der Suche nach objektiv nachvollziehbaren Lösungen beteiligen.

Zum Schluss ein Blick zurück auf Poppers Einwände (siehe oben) gegen eine wissenschaftlichen Ethik.

Dass die wissenschaftliche Ethik bisher ›absolut unfruchtbar‹ ist, wie Popper sagt, liegt meiner Ansicht nach daran, *dass es sie nicht gibt*, weil man zum einen in der zeitgenössischen Diskussion nicht konsequent genug religiöse, metaphysische und andere dogmatische Komponenten aus der ethischen Debatte entfernt und weil man zum anderen Parteilichkeit als unvermeidlich und sogar als wünschenswert ansieht<sup>33</sup>, dagegen ›wertfreie‹ (wie oben erklärt), *objektiv nachvollziehbare* Urteile wahrscheinlich für unmöglich hält.

Poppers zweites Argument, dass wissenschaftliche Ethik »die persönliche Verantwortlichkeit und damit die Ethik selbst zerstören müsste«, wenn die Wissenschaft uns sagte, was wir tun sollen, übersieht,

dass wir bei fast allen naturwissenschaftlichen Ergebnissen vor der Entscheidung stehen, ob wir sie verbrecherisch missbrauchen wollen: Diese Entscheidung nimmt uns die Wissenschaft in keinem der beiden Fälle ab: Unsere Verantwortlichkeit bleibt erhalten, auch wenn Rechenmaschinen uns unterstützen.

Und selbst im Extremfall einer wissenschaftlichen Ethik, selbst wenn ein Computer uns im Fall einer anstehenden Geiselnbefreiung die Risiken der verschiedenen Alternativen berechnete und die scheinbar inkommensurablen Größen so vergleichbar machte, dass die Entscheidung kinderleicht wäre, blieben Entscheidungsfreiheit und Verantwortlichkeit uns erhalten. Und warum sollte uns eine solche wissenschaftliche Hilfe nicht willkommen sein als die Berufung auf bloße Intuitionen?

Poppers Besorgnis, »im Fall einer moralischen Theorie können wir ihre Folgen nur mit unserem Gewissen konfrontieren«, ist unbegründet: Die Folgen einer moralischen Theorie können wir auch (1) mit den Folgen mehrerer alternativer Theorien konfrontieren; wir können (2) die sozialen Folgen, die sie vorhersagt, mit den tatsächlich eintretenden Folgen konfrontieren; und wir können (3) ihre Folgen auf Widersprüche mit gut bewährten moralischen Regeln (z.B. den Menschenrechten) konfrontieren.

Und nur so sind Fehlentscheidungen erkennbar: nur wenn wir uns *nicht* auf unser Gewissen berufen, sondern auf Wissen; auf das objektive Wissen, das eine andere moralische Theorie oder eine andere moralische Handlung harmlosere Folgen haben würde. Nur so können wir auch auf moralischem Gebiet dazulernen, das heißt moralische Fortschritte machen.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Der Kürze halber habe ich nicht alle Anleihen bei Karl Popper und Hans Albert kenntlich gemacht, zumal der Bezug auf ihre Werke offensichtlich ist.

<sup>2</sup> Moralische Werte als Erfindungen und entsprechende Gegenargumente diskutiert J. L. Mackie, ›Inventing Right and Wrong‹ (1977). Hans Albert zur Erfindung moralischer Werte in *Kritik der reinen Erkenntnislehre* (1987), Abschnitt 37, S. 164.

<sup>3</sup> Hans Albert, *op. cit.* (Anm. 2 oben), Abschnitt 37. Das Bestreiten »objektiver Werte« bezieht sich bei Albert auf die menschenunabhängige *Existenz* objektiver Werte als Objekt einer speziellen *Werterkenntnis*. Das ist, wie der Text zeigt, vereinbar mit den ›objektiven Werten‹, wie ich sie im Folgenden verwende: Werte sind erfunden und insofern *gibt* es sie (so auch Albert über die normativen Regulierungen als Tatsachen: H. Albert, *Pragmatismus und kritischer Rationalismus*, in: Volker Gadenne (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus und Pragmatismus* (1998), S.19-36.); und man kann *objektiv* über ihre soziale Funktion diskutieren.

<sup>4</sup> Hans Albert, durchgehend in seinen Werken; vgl. besonders die Anm. 7, 9 und 29 unten.

<sup>5</sup> Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 7. Aufl. (1992), Band I, S. 293. Siehe auch Band II, S. 279: »Die Ethik ist keine Wissenschaft.«

<sup>6</sup> Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 5. Aufl. (Tübingen 1977), Band II, S. 287. In der 7. Auflage (1992), S. 273, ist ›moral theory‹ durch ›Gewissensentscheidung‹ ersetzt worden (von den Übersetzern oder Popper selbst?), während in der 5. Auflage noch originalgetreu von einer ›moralischen Theorie‹ die Rede war. Meine Zitate richten sich nach dem klassisch gewordenen englischen Original, 5. Auflage, London, Routledge (1995), hier S. 463.

<sup>7</sup> Hans Albert, ›Ethik und Metaethik‹ (1961) in *Konstruktion und Kritik* (1972), Kap. II, 2, hier S. 166; ders., *Kritischer Rationalismus* (2000), Abschnitt 6, S. 79; sowie ders., ›Erkenntnis und Moral, Ein Nachtrag zum Positivismusstreit‹, in: J. Baechler, F. Chazel, R. Kamrane (Hrsg.), *L'acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon* (Paris, Presses Universitaires de France, 2000), S. 313-325, hier S. 315.

<sup>8</sup> Hans Albert, ›Ethik und Metaethik‹ (*loc.cit.* in Anm. 7), S. 163.

<sup>9</sup> Hans Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre* (1987), S. 164.

<sup>10</sup> Karl Popper, *Logik der Forschung* (1934; 10. Aufl. 1994), Kapitel IV.

<sup>11</sup> Karl Popper, *Vermutungen und Widerlegungen* (engl. 1963; dt. 1994), Kapitel 10, Abschnitt 3 (X).

<sup>12</sup> Karl Popper, *Die Quantentheorie und das Schisma der Physik* (engl. 1982, dt. 2001).

<sup>13</sup> Hans-Joachim Niemann, Artikel in Arbeit: ›Poppers zwei Wissenschaftsauffassungen‹.

<sup>14</sup> Einzelne Teile können immer wissenschaftlich, also empirisch überprüfbar sein; vgl. Abschnitt II, 5.

<sup>15</sup> Karl Popper, ›Über die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien einschließlich jener, welche falsch sind‹ (überarbeitet aus *Ratio* 1958), Club Voltaire, Berlin 1989, Band I, S. 271-279.

<sup>16</sup> Hans-Joachim Niemann, *Die Strategie der Vernunft* (1993).

<sup>17</sup> Vgl. dazu das in Anm. 3 Gesagte.

<sup>18</sup> Heute werden solche Theorien oft noch daraufhin geprüft, ob sie wenigstens mit unserem moralischen Intuitionen übereinstimmen. Aber gute Theorien sollten in einem reiferen Stadium nicht an diesen Intuitionen, sondern an der Zielfunktion, hier der Lösung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹, geprüft werden, und in der Lage sein, die Intuitionen zu erklären, zu kritisieren und zu verbessern.

<sup>19</sup> H. Albert, ›Ethik und Metaethik‹, *loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben); zu Poppers ›Bewährung‹ erklärender wissenschaftlicher Theorien siehe dessen *Logik der Forschung*, Kap. X und besonders seine Fortschrittskriterien, *loc. cit.* (siehe Anm. 11 oben).

<sup>20</sup> Vielmehr gilt das in Anm. 18 Gesagte.

<sup>21</sup> Siehe z.B. R. C. Jeffrey, *Die Logik der Entscheidungen* (1967), S. 22.

<sup>22</sup> Einen guten Überblick geben J. Nida-Rümelin, Th. Schmidt, *Rationalität in der praktischen Philosophie* (2000).

<sup>23</sup> Siehe aber dazu die Rolle moralischer Intuitionen als Prüfmittel in: Hans Albert, ›Erkenntnis und Moral‹, *loc.cit.* (siehe Anm. 7 oben), S. 319.

<sup>24</sup> *Loc. cit.* (siehe Anm. 22 oben), S. 183.

<sup>25</sup> David Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739/40), Buch II, Teil III, Abschnitt III.

<sup>26</sup> Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1839/40), (Diogenes, Zürich 1977), Teil II, *Über das Fundament der Moral*, S. 147-315; hier besonders S. 176 ff. Sein Motto ›Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer‹ (S. 143) wird oft in dem Sinne verballhornt, dass es schwer sei, zwingende argumentative Begründungen zu finden, wo Schopenhauer in Wirklichkeit nach einem emotionalen Grund suchte, nach der ›Triebfeder‹, der gepredigten Moral zu folgen.

<sup>27</sup> Bei Schopenhauer sind die beiden ›Grundprobleme‹ zunächst die Willensfreiheit und das ›Fundament der Moral‹; er betont aber in *op.cit.*, S. 176 f. und S. 182 die eminent wichtige Unterscheidung von ›Prinzip‹ (moralische Grundsätze) und ›moralischer Triebfeder‹.

<sup>28</sup> Hans Albert, *loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben, ›Ethik und Metaethik‹), S. 163.

<sup>29</sup> Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (1968 und später), Abschnitt 12, S. 76 (in 4. Aufl.).

<sup>30</sup> Russell über Guiseppe Mazzini in: Bertrand Russell (Ulrich Steinvorth, Hrsg.), *Philosophische und politische Aufsätze*, Kapitel ›Die geistigen Väter des Faschismus‹, S. 114-35.

<sup>31</sup> *Loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben, ›Ethik und Metaethik‹), S. 167.

<sup>32</sup> Wie Hans Albert in *loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben, ›Ethik und Metaethik‹), S. 163.

<sup>33</sup> Leicht belegbar ist diese schiefe Haltung mit der verständnislosen Reaktion der Presse, wenn einmal Entscheidungen nicht parteilich, sondern quer durch die Parteien nach sachlichen Gesichtspunkten getroffen werden (vgl. etwa die Bundestagsabstimmung am 29. 8. 01.).