

Gibt es eine rationale Normenbegründung?

Günther Patzig*

Professor Lutz F. Tietze zum 60. Geburtstag gewidmet

1. Einleitung

Das Thema „Gibt es eine rationale Normenbegründung?“ hat in Deutschland in den vergangenen Monaten eine erstaunliche Aktualität und Dringlichkeit bekommen. Die Zeitungen und Zeitschriften waren voll von Kontroversen, oft mit sehr emotional gefärbten Stellungnahmen und Argumentationen, vor allem zu bio- und medizinethischen Fragen. Zuerst entbrannten die Kontroversen am Problem der ärztlichen aktiven Sterbehilfe, die in den Niederlanden nach langen Diskussionen und einer Art Erprobungsphase legalisiert worden ist, dann aber insbesondere im Hinblick auf den Umgang mit Embryonen oder embryonalen und anderen Stammzellen.

Hier stand zeitweise die „Präimplantationsdiagnostik“ im Vordergrund. Eltern, die Gründe haben, bei ihren Nachkommen schwerwiegende genetische Defekte zu erwarten, können, nach einer In-vitro-Befruchtung, den Embryo im frühesten Entwicklungsstadium, noch vor der Einpflanzung, auf solche genetischen Schäden untersuchen lassen und im ungünstigen Fall auf die Einpflanzung verzichten. Es geht bei dieser Frage der Zulässigkeit des Verfahrens vor allem um den „moralischen Status“ des Embryos, bei den Forschungen zu einer Stammzellentherapie um den moralischen Status solcher menschlicher Zellen, die sich unter bestimmten Bedingungen zu einem vollständigen menschlichen Individuum entwickeln könnten.

Was den professionellen Ethiker an diesen Diskussionen besonders verwunderte, ist dies: Die Vertreter verschiedener Auffassungen in dieser Debatte, besonders solche, die die genannten Verfahren ablehnen, sprechen und schreiben so, als hätten sie allein die Ethik auf ihrer Seite, und als wollten diejenigen, die anderer Meinung sind, sich aus einer alteuropäischen moralischen Tradition entfernen. Dabei wird oft unterstellt, dass die Befürworter neuer gentechnologischer

Verfahren vor allem an die großen wirtschaftlichen Vorteile denken, die nach ihrer Meinung den Verstoß gegen moralische Normen rechtfertigen können. Etwa in diesem Sinne sagte die deutsche Bundesjustizministerin, als sich die Briten dazu entschlossen, Experimente mit überzähligen Embryonen für besonders hochrangige Forschungsprojekte zuzulassen: „Damit hat sich England aus dem Kreis der Kulturenationen verabschiedet“.

Eine sachgerechte und realistischere Auffassung der Situation scheint mir folgende zu sein: In diesen Streitfragen stehen sich nicht die Hüter der Moral einerseits und die vom Fortschritts-glauben begeisterten, ja berauschten, Verächter der Moral andererseits gegenüber, sondern die Vertreter zweier verschiedener moralischer Positionen. Dabei ist die „kon-

servative“ Position, die schon der soeben befruchteten Eizelle volle „Menschenwürde“ und den uneingeschränkten Lebensschutz zuspricht, den unser Grundgesetz für Personen vorsieht, in Wirklichkeit eine in ihrer Radikalität ganz neue Position, die in der bisherigen Geschichte der Moral keineswegs verwurzelt ist.

Wir sehen uns also hier wie auch sonst in strittigen Fragen über moralisch richtiges Verhalten mit dem Problem konfrontiert, wie wir unter verschiedenen moralischen Ansichten, die von ihren Anhängern jeweils mit voller Überzeugung vertreten werden, die eher richtigen von den eher falschen Auffassungen unterscheiden können. Dieser Grundfrage wende ich mich jetzt zu.

Was sind moralische Normen? Akzeptabel wäre wohl die folgende – nicht Definition – aber Erläuterung: Moralische Normen sind Regeln für menschliches Verhalten, die sicherstellen sollen, dass Menschen in ihrem Tun und Unterlassen mit den Bedürfnissen, Interessen und Wünschen anderer Menschen (oder, in einer erweiterten Fassung, aller hinreichend sensiblen Lebewesen) so umgehen, dass diese Interessen usw. der von den Wirkungen ihres Verhaltens betroffenen Individuen nicht in einem unververtretbaren Umfang geschädigt oder bedroht, sondern, soweit sinnvoll und möglich, gefördert werden. Wenn ich „Interessen usw.“ sage, dann meine ich damit, dass man zum Beispiel auch Rechte anderer als solche Gegebenheiten ansehen kann, die man in seinem Verhalten berücksichtigen muss. Ein Teil dieser Normen wird in den entwickelten Gesellschaften zu Rechts-

Wie kann man unter verschiedenen moralischen Ansichten die eher richtigen von den eher falschen Auffassungen unterscheiden?

[*] Prof. Dr. G. Patzig
Philosophisches Seminar
Universität Göttingen
Humboldtallee 19, 37073 Göttingen (Deutschland)
Fax: (+49) 551-39-9607
E-mail: mpatzig@gwdg.de

normen deklariert; jedoch haben viele, vielleicht die meisten, Rechtsnormen keine moralische Basis, obwohl eine gewisse Vereinbarkeit (compatibility) mit Gerechtigkeitsnormen eines der wichtigsten Ziele einer Rechtsordnung sein dürfte (vergleiche dazu das Buch von Robert Alexy: Begriff und Geltung des Rechts 1992).

Wie kann man nun solche moralischen Normen begründen? Es gibt, wie wohl allgemein bekannt ist, verschiedene, miteinander konkurrierende Ansätze. Mit nur einigen, nach meiner Meinung besonders wichtigen dieser Ansätze kann ich mich hier kurz auseinandersetzen: mit religiösen Ansätzen (Abschnitt 2), mit wertphilosophischen, also axiologischen und ontologischen Ansätzen (Abschnitt 3), mit evolutionsbiologischen (Abschnitt 4) und schließlich mit „kommunitaristischen“ Formen der Moralbegründung (Abschnitt 5). In einem letzten Abschnitt werde ich dann aus meiner Sicht Grundlinien einer rationalen Begründung moralischer Normen skizzieren.

Zunächst möchte ich kritisch prüfen, was die genannten Ansätze für das Problem der moralischen Normenbegründung zu leisten vermögen.

2. Religiöse Formen der Normenbegründung

Alle großen Religionen – in der Reihenfolge ihres historischen Auftretens Hinduismus, Judentum, Buddhismus, Christentum und Islam – enthalten Normenkataloge, in denen bestimmte menschliche Verhaltensweisen als gut, andere als schlecht oder als böse bezeichnet werden. Diese Regeln sind einzuhalten, weil sie von den Göttern, von Gott oder den als seine Gewährsmänner auftretenden Religionsstiftern kraft ihrer besonderen Autorität erlassen worden sind. In unserem Kulturkreis sind das besonders die Zehn Gebote des alten Testaments und die Lehren der Bergpredigt aus dem Neuen Testament.

Hier treten, wenn es sich doch um Begründungsansätze für moralische Normen handeln soll, zwei fundamentale und oft diskutierte Schwierigkeiten auf: Erstens ist es eine Frage des Glaubens, ob die Dokumente, in denen diese Normen niedergelegt sind, tatsächlich Äußerungen oder Weisungen übermenschlicher Autoritäten sind; und zweitens ist stets zu beachten, dass wir ein von solchen Geboten noch unabhängiges, übergeordnetes Prinzip brauchen, nach dem es unsere moralische Pflicht wäre, diese Gebote in jedem Fall zu befolgen, beispielsweise auch dann, wenn sie unseren moralischen Intuitionen widersprechen sollten.

Das Argument, dass wir ein vorgeordnetes Prinzip brauchen, wonach wir moralisch verpflichtet sind, die Gebote Gottes auch in den Fällen, in denen unsere moralischen Intuitionen in andere Richtungen deuten, als uns verpflichtend zu beachten, ist besonders von dem Philosophen Kai Nielsen herausgearbeitet worden. Man denke hierbei nur an Gottes Befehl an Abraham, seinen Sohn Isaak zu opfern (1. Mose, 22), oder an das Gebot der Bergpredigt, dem Bösen nicht zu widerstehen, und dem, der uns auf die eine Wange schlägt, auch noch die andere hinzuhalten (Matthäus, 5, 39),

nicht für den morgigen Tag zu sorgen, weil Gott uns schon wie die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel auf seine Weise versorgen werde (Matthäus 6, 25 bis 28). Diese göttlichen Gebote lassen sich als Weisungen ansehen, die den moralischen Intuitionen vieler Menschen deutlich entgegenstehen. Das letzte und vielleicht auch das zweite Beispiel betrifft allerdings hauptsächlich Pflichten. Die Theologen müssen sich darum bemühen, und tun dies auch, etwa das „Seid fruchtbar und mehret euch“ (1. Mose, 1, 28), die uneingeschränkte Herrschaft des Menschen über die Kreatur (1. Mose, 9, 2f.) oder den Satz „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschenhand vergossen werden“ (1. Mose, 9, 6) in angemessener Weise für das Verständnis der heutigen Menschen in einer veränderten Lage zu interpretieren.

Die Theologen nehmen für diese Aufgabe übereinstimmend in Anspruch, dass die Bibel die Weisungen Gottes in einer zeitbedingten, den damaligen Lesern und Hörern verständlichen, Form bekannt macht. Es sei daher die ständige Aufgabe einer angemessenen Bibelauslegung, diese zeitgebundenen Texte in einer veränderten Umwelt den jeweils veränderten Umständen anzupassen: Rücksicht auf drohende Überbevölkerung, Verantwortung für die Natur anstatt Herrschaft über sie, Partnerschaft mit allen Lebewesen auf diesem Planeten und so fort. Das sind Positionen, die heutige Theologen gern als aus der alt- und neutestamentlichen Verkündigung sich ableitende Verpflichtungen für die gegenwärtig lebenden Menschen ansehen. Sie sind jedoch durch entsprechende Bibelworte nicht wirklich belegbar; vielmehr handelt es sich dabei um rational motivierte Anpassungen dessen, was in der Bibel steht, auf die heutigen Verhältnisse. Das ist legitim, aber legt natürlich die Frage nahe, warum wir uns nicht gleich dazu entschließen sollten, auch ohne Rücksicht auf die alten Texte Regeln für ein der heutigen Weltsituation angemessenes Verhalten zu finden. Auch die Religionen können ohne rationale Überlegungen hinsichtlich der möglichen Auswirkungen ihrer moralischen Gebote nicht als Quelle moralischer Normen dienen.

Zumindest einige Theologen, z.B. Hans Küng, scheinen schon zu derselben Ansicht gekommen zu sein. Vor einiger Zeit hat auch der Dalai-Lama geäußert, es sei eine Aufgabe von besonderer Wichtigkeit, eine säkulare Ethik zu entwickeln. Dies sei notwendig, weil sich die Hälfte der Menschheit, etwa drei Milliarden Menschen, überhaupt keiner der überlieferten Religionen mehr zugehörig fühlt. Für moralische Kompetenz auch dieser Menschen müsse jedoch gesorgt werden. Im Zeitalter der Globalisierung sei eine säkulare Ethik überdies auch deshalb notwendig, weil die moralischen Forderungen der verschiedenen Weltreligionen weithin offensichtlich nicht miteinander kompatibel sind. Eine säkulare Ethik könne das gemeinsame Fundament abgeben, auf dem dann die einzelnen Religionen ihre ethischen Sondernormen entwickeln, allerdings nur in dem Umfang, wie sie mit der Welt-Ethik kompatibel sind. Diesen Gedanken halte ich für fruchtbar, wenn man an die zahlreichen Auseinandersetzungen zwischen den Weltreligionen im Laufe der Geschichte

Es muss eine säkulare Ethik entwickelt werden, da sich die Hälfte der Menschheit keiner der überlieferten Religionen mehr zugehörig fühlt.

denkt. Gäbe es eine zu einem allgemeinen Konsens taugende säkulare Ethik, dann würde die Diskussion über gewisse moralische Grundfragen zwischen den Religionen einen anderen und wohl auch versöhnlicheren Charakter annehmen – soviel zur religiösen Begründung moralischer Normen. Mein Fazit lautet: Wenn auch die religiösen Begründungen für moralische Normen nicht das zu leisten vermögen, was im Allgemeinen von ihnen erhofft wird, so spielen religiöse Bindungen und Vorstellungen für die Bereitschaft, moralische Normen einzuhalten, doch eine sehr wesentliche, vielleicht sogar unentbehrliche Rolle.

3. Wertphilosophische Formen der Normenbegründung

Ich komme nun zum zweiten Begründungsansatz. Er spielt zur Zeit in der philosophischen Diskussion keine prominente Rolle mehr, ist aber im allgemeinen Bewusstsein außerhalb der philosophischen Zunft eine noch immer sehr attraktive Vorstellung. Damit meine ich folgendes: Eine hervorragende Begründungsbasis für moralische Normen hätten wir zur Verfügung, wenn wir uns auf die metaphysische These stützen könnten, nach der es gewisse absolute, von unserem Dafürhalten, ja unserer Existenz ganz unabhängige Werte gäbe, darunter insbesondere ästhetische und moralische Werte. Diese These ist in England von George Edward Moore (1903) mit seinem Intuitionismus, in Deutschland besonders von Max Scheler (1916) und dann, in viel detaillierterer Ausarbeitung, von Nicolai Hartmann (1926) vertreten worden. Hans Jonas' „Das Prinzip Verantwortung“ von 1979 bot eine höchst interessante Wiederbegegnung mit philosophischen Konzepten, die in den zwanziger Jahren in Deutschland eine große Rolle gespielt hatten.

In der wertphilosophischen Form der Normenbegründung werden moralische und ästhetische Werte als selbständige Entitäten angesehen, mit denen wir intuitiv oder emotional, über ein „Wertgefühl“, in Kontakt treten können und die uns zu ihrer Verwirklichung anregen. Der Hauptmangel dieser attraktiven Theorie ist die Tatsache, dass diese Werte vermutlich vor allem zu dem Zweck („ad hoc“) eingeführt wurden, um als eine Begründungsbasis auch unserer moralischen Verpflichtungen zu dienen.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf einen allgemeinen wissenschaftstheoretischen Grundsatz hinweisen, der in der Ethik oft nicht beachtet wird: Eine Theorie ist um so leistungsfähiger, je schwächer die Prämissen sind, aus denen sie argumentiert, und je stärker die Folgerungen, die sie aus diesen Prämissen abzuleiten vermag. Anders gewendet: Es ist wissenschaftlich unfruchtbar, eine Theorie zu formulieren, deren Prämissen derart stark sind, dass sich aus ihnen das Gewünschte ohne weiteres ableiten lässt. Für die Prämisse einer absoluten Existenz von Werten spricht wohl nur, dass es auf dieser Basis keine Schwierigkeiten macht, eine materiale Wertethik zu formulieren.

Weder das bloße Überleben der Menschengattung wie im alten Darwinismus noch der besondere Reproduktionserfolg gerade desjenigen Genpools, dem ich zufällig angehöre, kann für mich das höchstes Ziel sein, nach dem ich auch meine moralischen Normen ausrichten sollte.

Schon die große Divergenz in den Werturteilen der Menschen und die evidente Kulturabhängigkeit des so genannten Wertgefühls weckt ernstliche Zweifel an der Tragfähigkeit der Wertethik. Hinzu kommt die „queerness“ (mit einem Ausdruck von John L. Mackie) einer Klasse von Entitäten, wie es absolute Werte sind, die auch ohne die Existenz von Menschen sozusagen immer schon gleichsam vorsorglich existiert haben. Freilich ließe sich gegen Mackie einwenden, „queerness“ (Seltsamkeit) als solche sei noch kein Grund, an der Existenz von etwas zu zweifeln, denn es gibt auch sonst Sorten von Dingen, die uns als sehr merkwürdig („queer“) erscheinen, zum Beispiel schwarze Löcher in der Astronomie, Quarks in der Elementarteilchenphysik oder Retroviren in der Biochemie. Aber in diesen letzten Fällen gibt es empirische Beobachtungen, die im Prinzip jeder machen kann und die, im Rahmen bewährter Theorien, zu einer solchen Existenzbehauptung führen. Das gilt für die Werte jedoch nicht. In ihrem Fall liegt es wohl so, dass unproblematische Redeweisen wie die, dass eine Handlung „wertvoll sei“ oder „einen besonderen moralischen Wert habe“, zu der Meinung führen könnten, es müsse, unabhängig von der Handlung, doch noch etwas geben, das der Wert ist, den die Handlung hat. Offensichtlich erleben wir in natürlicher Einstellung Dinge, Handlungen, Kunstwerke, Charakterzüge und vieles andere als wertvoll, wobei wir uns der höchst komplexen genetischen Voraussetzungen solcher „Wert-Wahrnehmungen“ nicht bewusst sind. („Genetisch“ ist hier nicht im Sinne der Biologie gemeint, sondern im Sinne von „Genesis“ solcher Wertvorstellungen). Wenn man beispielsweise ein Tennismatch beobachtet und von der Raffinesse und Eleganz z.B. eines Stopballs beeindruckt ist, so ist man zu solcher Reaktion erst in der Lage, wenn man eine große Zahl von Tennisspielen gesehen hat oder selbst Tennis spielt. Ähnlich verhält es sich auch bei den Werten, die Menschen an Handlungen, Charakterzügen und dergleichen unmittelbar wahrzunehmen glauben. Das heißt, die Werttheorie klingt nur deshalb so plausibel, weil wir in unserer Lebenswelt ständig irgend etwas als wertvoll sehen oder erleben, und uns nicht klar darüber sind, welch komplexer genetischer Hintergrund solchen Wahrnehmungsleistungen zugrunde liegt.

4. Soziobiologische Normenbegründung

Eine weitere, heute besonders wirkungsvolle und populäre, Erklärungstheorie moralischer Wertungen und Begründungen einiger moralischer Normen scheint die soziobiologische Auffassung zu bieten, die über längere Zeit ein echter Konkurrent der philosophischen Moralbegründung gewesen ist. Die heutige Soziobiologie kann in der Tat einen nach Verwandtschaftsgraden (sehr) selektiven und abgestuften, zudem wesentlich reziproken, d.h. auf Gegenseitigkeit angelegten, „Altruismus“ erklären, insbesondere im Verhalten der sozial lebenden Säugetiere: Das, was der Kampf um Lebens- und

Reproduktionschancen auswählt, sind Gene. Da dieselben Gene bei den Geschwistern eines Individuums mit der gleichen Wahrscheinlichkeit vorkommen wie bei seinen Nachkommen, prämiiert die Evolution ebenso ein Verhalten, das der Reproduktion und Versorgung von Nachwuchs dient, wie ein Verhalten, das – auch bei Gefahr des eigenen Untergangs – die Verbesserung der Überlebenschancen der Geschwister und anderer naher Verwandter eines Individuums fördert. Gene, die ein solches Verhalten steuern, hätten eine überdurchschnittliche Reproduktionschance in einer Normalbevölkerung. Manche für Menschen typische Verhaltensweisen, also besonders die Fürsorge für die eigenen Kinder und Hilfe gegenüber Verwandten, lassen sich auf dieser Basis gut erklären. Ähnliches gilt für den reziproken Altruismus. Für das Überleben des Genpools einer Gruppe von Individuen ist gegenseitige Hilfsbereitschaft günstiger als gegenseitige Gleichgültigkeit oder gar Aggressivität. Jedoch müssen so genannte „Trittbrettfahrer“ ausgeschlossen werden, die Hilfe annehmen, aber keine Hilfe leisten, wenn sie an der Reihe wären. Fallstudien belegen, dass dieser reziproke Altruismus mit Kontrolle gegenüber „Trittbrettfahrern“ bei sozial lebenden Tieren weit verbreitet ist. Er ist ein auch für menschliche Gruppen charakteristisches Verhaltensmuster, meist mit Gleichgültigkeit oder sogar Feindseligkeit gegenüber Außenstehenden verbunden.

Wie sollen wir diese Befunde der Soziobiologie deuten? Haben wir hier, wie manche meinen, die eigentlichen Wurzeln menschlicher Moralität gefunden, und sollten wir unsere historisch entwickelten moralischen Normen nun an diesen Befunden ausrichten, gleichsam neu justieren? Oder sollen wir die Befunde der Soziobiologie als die einer empirischen Wissenschaft mit Interesse zur Kenntnis nehmen, dann aber sorgfältig entscheiden und abwägen, ob wir eine an diesen Tatsachen ausgerichtete Moral für akzeptabel und begründet halten?

Die erste dieser möglichen Positionen, dass wir nämlich jetzt endlich eine wissenschaftliche Basis für menschliche Moral hätten und unsere Moralvorstellungen danach neu ordnen sollten, ist von dem bedeutenden amerikanischen Biologen Edward O. Wilson, von dem Engländer Richard Dawkins („The Selfish Gene“) und bei uns von Konrad Lorenz vertreten worden (der freilich immer noch die Arterhaltung, und nicht die Genreproduktion, als das eigentliche Ziel der Evolution angesehen hat). Die andere Auffassung finden wir z.B. in den Schriften des 1994 leider viel zu früh verstorbenen Göttinger Anthropologen Christian Vogel. Ich bevorzuge, wie Vogel, mit Nachdruck die zweite Position: Weder das bloße Überleben der Menschengattung wie im alten Darwinismus, unter welchen Bedingungen auch immer, noch der besondere Reproduktionserfolg gerade desjenigen Genpools, dem ich zufälligerweise angehöre, kann für mich das höchste Ziel sein, nach dem ich auch meine moralischen Normen ausrichten sollte. Angesichts der drohenden Überbevölkerung kann es ja sogar eine moralische Verpflichtung geben, die

Die Soziobiologie kann als empirische Wissenschaft nur Fakten, aber keine Normen liefern.

Reproduktionsrate möglichst nicht über ein erträgliches Maß hinaus steigen zu lassen, und im Falle vorliegender schwerer genetischer Risiken kann das moralische Problem auftauchen, ob man nicht auf Nachwuchs ganz verzichten sollte, um die Weitergabe solcher Risiken und der mit dem Ausbruch der betreffenden Krankheiten verbundenen schweren Leiden in der nachfolgenden Generation einzuschränken. Das wäre ein moralisch begründetes Verhalten gegen die dem Menschen implantierte Tendenz, seinen Reproduktionserfolg zu maximieren.

Die Soziobiologie lehrt uns allerdings, wie stark die uns eingepflanzten Tendenzen z.B. zu Vetterwirtschaft und zur Fremdenfeindlichkeit sind. Wir müssen also moralische Normierung und Erziehung in Kenntnis solcher Präformationen auch gegen solche zu unserer biologischen Ausstattung gehörenden Tendenzen einsetzen. Insofern ist die Soziobiologie für jede Begründung moralischer Normen und insbesondere für die Erziehung zu moralisch richtigem Verhalten von großem Informationswert. Sie selbst kann aber keine Basis moralischer Normierung sein. Denn wie schon David Hume lehrte, lassen sich logisch aus bloßen Fakten keine Normen ableiten. Daher kann auch die Soziobiologie, als empirische Wissenschaft, eben nur Fakten und keine Normen liefern.

5. „Kommunitaristische“ Formen der Moralbegründung

Die Schwierigkeit, moralische Normen zu finden, die kulturinvariant sind, und der zunächst aussichtslose Streit um die Prinzipien, die für eine universal gültige Normenbegründung herangezogen werden könnten, hat in den letzten Jahrzehnten, besonders in den USA, eine Abwendung von „Prinzipienethiken“ (als deren führende Vertreter im Allgemeinen J. St. Mill und Kant gelten) und eine Hinwendung zu den so genannten „Tugendethiken“ mit sich gebracht, (wobei Aristoteles und Hume gern als Begründer solcher Tugendethiken angesehen werden).

Die Tugendethiken sollen den Vorteil bieten, dass hier konkrete, nicht so sehr rationale als vielmehr emotionale Moralbegründungen gegeben werden. Unabhängig nun von den Autoritäten aus der philosophischen Tradition gefragt: Ist der „Kommunitarismus“ eine sachlich haltbare moralische Theorie? Es scheint mir, dass diese Theorie eher als eine falsche Antwort auf verständliche Befürchtungen angesehen werden sollte: Man sieht mit Sorge der kulturnivellierenden Wirkung einer an Prinzipien orientierten universalistischen Ethik entgegen. Man fürchtet ein ödes Einerlei durch eine außerdem noch einseitig an westlichen Denktraditionen, vornehmlich der Aufklärung, orientierte Einheitsmoral und setzt dieser emotional sterilen Einöde, die man befürchtet, die ästhetisch befriedigendere bunte Vielfalt lokaler moralischer Traditionen entgegen. Sensibilisierung für den konkreten

Im Hinblick auf fundamentale moralische Prinzipien, wie etwa die Menschenrechte, kann es bei massiven Verstößen keine Toleranz – als Anerkennung der Gleichberechtigung verschiedener Auffassungen – geben.

Einzelfall in seiner Besonderheit soll an die Stelle pauschaler, aus abstrakten Prinzipien abgeleiteter Regeln treten.

Die Antwort auf solche Thesen ist nicht schwer: Die Variabilität menschlicher „Experiments in Living“ ist schon als bloße Vielfalt auch ästhetisch schätzenswert; es kann aber keine Rede davon sein, dass die moralischen Szenarien aller Gesellschaften moralisch gleichrangig wären: Moralische Regelungen sind Versuche, Probleme und Konfliktfälle innerhalb der Gesellschaft zu regeln. Da wird, ja muss es bessere und schlechtere Lösungen geben, zumal es menschliche Grundbedürfnisse gibt, die in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich und mehr oder weniger erfolgreich erfüllt werden. Auch innerhalb der Gesellschaften (außer den streng traditionalistischen) gibt es ja stets lebhaft Auseinandersetzungen darüber, wie diese moralisch verfasst sein sollten. Man wird es einem Deutschen nicht verdenken, wenn er sein Erschrecken darüber äußert, dass jemand implizit beispielsweise das in Deutschland 1933 bis 1945 herrschende moralische Normensystem als ein gleichrangiges, gleichberechtigtes lokales moralisches Szenario neben beispielsweise liberalen demokratischen Gesellschaften ansehen könnte. Darauf liefe aber die kommunitaristische Position hinaus, die ja besonders in den Vereinigten Staaten oft geradezu leidenschaftlich vertreten wird.

Sollte man nicht eine extreme Ungleichverteilung von beruflichen Chancen und Einkommensanteilen in einigen, auch westlichen Gesellschaften aus moralischen Gründen ebenso verurteilen dürfen wie etwa die Unterdrückung von Frauen, religiöse Intoleranz und Meinungsterror in anderen Gesellschaften? Jeder wird auch in der Gesellschaft, in der er aufgewachsen ist und lebt, viele moralische Defizite bemerken können.

Auch bei Garantien für Menschenrechte, wie sie von den Vereinten Nationen 1948 aufgestellt worden sind und an denen gegen wachsenden Widerspruch auch heute noch zu Recht festgehalten wird, sind noch viele verschiedene konkrete Ausgestaltungen dieser Prinzipien möglich, die die befürchtete Uniformität der Lebensverhältnisse verhindern können. Der Wertepluralismus, den wir auch heute selbst innerhalb einzelner Gesellschaften feststellen, ist als ein Experimentierfeld für neue Lösungsansätze moralisch relevanter gesellschaftlicher Probleme willkommen. Insofern ist gegenseitige Toleranz auch in moralischen Fragen, zum Beispiel hinsichtlich der Zulässigkeit der Ehescheidung oder der Polygamie, dringend erforderlich. Im Hinblick auf fundamentale moralische Prinzipien, wie etwa die Menschenrechte, kann es bei massiven Verstößen keine Toleranz – als Anerkennung der Gleichberechtigung verschiedener Auffassungen – geben. Hier ist freilich oft Gewaltverzicht zur Durchsetzung der jeweils aus guten Gründen für richtig gehaltenen Auffassung erforderlich, um noch katastrophalere Konfrontationen zwischen verschiedenen Kulturen zu vermeiden.

6. Grundlinien einer rationalen Begründung moralischer Normen

Wie könnte nun eine rationale Begründung moralischer Normen aussehen, die

Ist eine rationale Begründung moralischer Normen nur auf dem Umweg über ein langfristiges Eigeninteresse an Kooperationen möglich?

jedenfalls von den schwerwiegenden Bedenken frei wäre, die wir bei den bisher besprochenen Ansätzen festgestellt haben? Hier kommt es darauf an, den vor allem seit Max Webers Untersuchungen zur Handlungs rationalität stark auf die so genannte funktionale oder Zweckrationalität eingeschränkten Rationalitätsbegriff zu erweitern.

Ein Begriff minimal-rationalen Handelns ist von Carl Gustav Hempel schon 1961 in seinem klassischen Aufsatz „Rational Action“ definiert worden. Rationales Handeln liegt dann vor, wenn die Handlung durch eine Absicht bestimmt wird, und wenn die zur Erreichung des gewählten Ziels eingesetzten Mittel nach dem Erkenntnisstand des Handelnden tatsächlich geeignet wären, die Erreichung des Ziels zu fördern. Weder verlangt Hempel hier, dass die Wahl des Ziels selbst dem Rationalitätskriterium genügt, noch auch, dass die der Wahl der Mittel zugrundeliegenden Überzeugungen des Handelnden auf rationale Weise gebildet worden sind. So wäre es nach Hempel eine in seinem Sinne (minimal) rationale Handlung, wenn jemand, der glaubt, dass Erdstrahlen den Organismus schädigen, und auch glaubt, dass eine Aluminiumfolie den Körper gegen solche Strahlen abschirmen kann, eine solche Folie in sein Bett legt. Diese Rationalität könnte man auch eine bloß „subjektive“ Rationalität nennen.

Für eine Objektivierung der Rationalität wäre es zunächst nötig, die Ansichten über die Wirklichkeit und ihre Kausalitätsverhältnisse und allgemein die Bildung von Überzeugungen den Rationalitätsstandards zu unterwerfen, wie sie besonders (aber nicht nur) in den Wissenschaften und in der Logik, vor allem in der Argumentationstheorie, entwickelt worden sind. Konsistenz (das heißt logische Kohärenz) und Wohlbegründetheit („well-foundedness“) kann man als wichtigste Kriterien einer solchen Rationalität ansehen. Diesen Standards zu entsprechen ist nicht leicht. Es können in unsere Überzeugungssysteme implizite logische Widersprüche eindringen, die nur schwer zu entdecken und zu beseitigen sind. Und was die Wohlbegründetheit von Auffassungen angeht, werden zahlreiche Störfaktoren in Rechnung zu stellen sein: emotional begründete Vorurteile, Wahrnehmungssperren, Verdrängungen, sozialer Meinungsdruck, „political correctness“ und dergleichen mehr. Diese Mechanismen können erklären, warum sich offensichtlich irrationale Auffassungen, besonders im Rahmen politischer Ideologien, so lange halten können, auch bei durchaus intelligenten Menschen.

Jedoch braucht sich eine solche Bemühung um objektive Rationalität zunächst nur auf die Wahl von Mitteln zu vorgegebenen oder einmal gewählten Zielen zu beziehen. Durch Max Webers Gebrauch des Ausdrucks „Rationalität“ herrscht vor allem in Deutschland weithin noch die Vorstellung, Rationalität habe nur etwas mit der Wahl von Mitteln zu vorgegebenen Zwecken zu tun. Ein wesentlicher Schritt zur Erweiterung dieses Typs von Rationalität wird dann vollzogen, wenn auch die Wahl der Ziele in das Rationalitätsprogramm einbezogen wird.

Dies ist (jedenfalls zum Teil) das Thema der Entscheidungs- und Spieltheorie, die 1944 von Oskar Morgenstern und John von Neumann begründet worden ist und

seither eine rasche Entwicklung besonders auch im Hinblick auf die Bedeutung genommen hat, die die Ergebnisse dieser Theorie für andere Wissenschaften über den Bereich der Ökonomie hinaus gewonnen haben. Auch hier gibt es für Entscheidungen Rationalitätsstandards, soweit es sich um Entscheidungen unter Sicherheit oder unter Risiko handelt. Bei Entscheidungen unter Unsicherheit ist noch kein Rationalitätskriterium gefunden worden; das von John Rawls in seinem epochemachenden Buch „A Theory of Justice“ (1971) vorgeschlagenen Maximin-Kriterium („Rechne mit dem Schlimmsten und versuche, die Nutzeneinbuße in diesem Falle so gering wie möglich zu halten!“) ist stark umstritten.

Auch hier – also im Bereich der Entscheidungsrationalität im Sinne der Spieltheorie – hat man überprüft, ob das tatsächliche Verhalten von Menschen in konkreten Situationen den rationalen Standards der Entscheidungstheorie: „Maximiere den Erwartungsnutzen (expected utility)!“ entspricht. Es fanden sich charakteristische Abweichungen. So zogen viele Versuchspersonen beispielsweise 400 DM sofort ausgezahlt, einer fünfzigprozentigen Chance auf 1000 DM vor, obwohl doch dort die „expected utility“, wie man leicht ausrechnen kann 500 DM – statt 400 DM – beträgt. Da bewährte sich das deutsche Sprichwort: „Der Spatz in der Hand ist besser als die Taube auf dem Dach“ (obwohl ich mich schon oft gefragt habe, was man mit einem Spatz in der Hand anfängt). Es gibt bei vielen Menschen eine irrational starke Vorliebe für Sicherheit als solche, was sich beispielsweise auch in der Akzeptanz zum Teil absurd überhöhter Versicherungsprämien etwa gegen Flugzeugunfälle spiegelt.

Interessant sind nun die Folgerungen, die man aus der Entscheidungstheorie, und hier besonders aus der Diskussion des berühmten „Gefangenendilemmas“ für die Ethik gezogen hat. Dieses Dilemma, als dessen Erfinder meist der Amerikaner A. W. Tucker genannt wird, lässt sich wie folgt konkretisieren: Zwei mit Recht eines Raubüberfalls verdächtige Gefangene werden getrennt dem Untersuchungsrichter vorgeführt. Er teilt ihnen jeweils mit, dass sie, wenn beide gestehen, voraussichtlich jeder zu acht Jahren Haft verurteilt werden. Leugnen sie beide die Tat, so könnten sie, weil keine guten Beweise vorliegen, nur wegen geringerer Vergehen, zum Beispiel unerlaubten Waffenbesitzes, zu je einem Jahr Haft verurteilt werden. Gesteht aber der eine, während der andere leugnet, so wird der Geständige (nach einer Art Kronzeugenregelung) freigesprochen, der Leugnende hingegen bekommt zehn Jahre (die Merkwürdigkeiten einer solchen fiktiven Rechtsordnung können wir hier vernachlässigen). Jeder der Gefangenen weiß, dass auch sein Genosse so belehrt worden ist; beide haben aber keine Möglichkeit, sich untereinander auf ein gemeinsames Vorgehen zu verständigen. Könnten sie sich verabreden und würden sie einander vertrauen, so wäre offensichtlich gemeinsames Leugnen die optimale Strategie, weil jeder nur für ein Jahr ins Gefängnis müsste. Aber unter den gegebenen Bedingungen muss jeder befürchten, dass, wenn er leugnet, der andere gesteht, um ganz frei auszugehen, er selbst dann aber für zehn Jahre eingesperrt wird. Daher werden beide gestehen und zu acht Jahren Haft verurteilt werden, also zu der für beide zweitschlechtesten Lösung. Das Gefangenendilemma hat seine besondere Bedeutung für die Ethik, weil es wie in

einem Brennpunkt zeigt, dass es Fälle gibt, in denen eine rational-egoistische Verhaltensweise für alle Beteiligten ein wesentlich ungünstigeres Ergebnis zur Folge hätte als ein kooperatives Verhalten.

Der traurige Ausgang des Gefangenendilemmas wird aber dadurch aufgehellt, dass man zeigen konnte, wie sich die Strategie ändern würde, wenn man Wiederholungen der Entscheidungssituation zulässt. Es gibt Gründe anzunehmen (die zum Beispiel von Robert Axelrod vorgelegt worden sind), dass sich auch in einer Gesellschaft von rationalen Egoisten ein kooperativer Altruismus nach dem Motto: „Wie du mir, so ich dir!“ einspielen kann, weil sich im Laufe der Zeit ein, freilich auf Gegenseitigkeit angelegter, Altruismus als für alle Mitglieder einer Gruppe langfristig vorteilhaft erweist. Es ist naheliegend und auch schon öfter geschehen, sich durch solche interessanten Theorieansätze zu der Meinung inspirieren zu lassen, hier hätten wir endlich eine „rationale“ Basis der Moral (im Sinne sozialer Kooperationsbereitschaft), die aus der Zweckrationalität zwanglos hervorst wächst. Einige hervorragende Theoretiker der Ethik vertreten mit Nachdruck die Auffassung, moralkonformes Verhalten müsse auf wohlverstandenes Eigeninteresse gegründet werden, und zwar insbesondere dann, wenn man moralisch normiertes Verhalten als „rational“ verstehen will. So hat schon Epikur in der Antike gedacht; auch beispielsweise Sigmund Freud, John Mackie und Norbert Hoerster (eine etwas merkwürdig zusammengestellte Gruppe) haben sich in unserer Gegenwart, Mackie und Hoerster unter ausdrücklicher Berufung auf die Spieltheorie, für die Auffassung eingesetzt, dass eine rationale Begründung von moralischen Normen nur auf dem Umweg über ein langfristiges Eigeninteresse an Kooperationen möglich ist.

Jedoch leiden alle diese Theorien unter dem wesentlichen Mangel, dass sie nur erklären können, warum wir es als richtig ansehen, auch die Interessen derer zu berücksichtigen, mit denen wir kooperieren oder kooperieren könnten, und die in der Lage wären, uns eine rücksichtslose Verletzung ihrer eigenen Interessen durch entsprechendes Verhalten heimzuzahlen. Diese Theorien verlieren alle ihre Erklärungskraft, wenn es um moralische Verpflichtungen geht, die wir auch gegenüber Wesen, die uns nicht schaden können, zu haben glauben. Hierzu gehören etwa Schwerstbehinderte, unheilbar Kranke und insbesondere die Angehörigen zukünftiger Generationen; darüber hinaus auch die Tiere, die wir für unsere Zwecke nutzen und denen gegenüber wir glauben, zu einem schonenden Verhalten moralisch verpflichtet zu sein. Sollen wir annehmen, dass hier rationale Überlegungen keine Kraft mehr haben?

Damit treten wir in eine wiederum erweiterte Dimension der Rationalitätsdiskussion ein. Nicholas Rescher hat in seinem interessanten Buch „Rationality“ (1988) ein (normatives) Einheitskonzept von Rationalität vorgeschlagen, das kognitive, praktische und „evaluative“ Rationalität als untrennbare Elemente umfasst. Dazu gehört, als evaluative Rationalität, auch die Rationalität der Zielwahl. Jedoch gibt Rescher als das Kriterium einer rationalen Zielwahl nichts Überzeugenderes an als eine Unterscheidung von „wirklichen“ und bloß „vermeintlichen“ Interessen der Individuen, die man auch „objektive“ und „bloß subjektive“ nennen

könnte: Wer seine wirklichen Interessen verfolgt, handelt rational; wer nur vermeintlichen Interessen nachjagt, irrational. Und hier ist dann die Rücksichtnahme auf andere schon als Kriterium „wirklicher“ Interessen eingearbeitet. Das ist so wie etwa bei Erich Fromm in „Psychoanalyse und Ethik“ (1954), der dort zwischen (guter) Selbstliebe, die auch Opfer für andere möglich macht, und (schlechter) Selbstliebe, d.h. Selbstsucht, unterscheidet.

Es kann aber bei der Beurteilung der Rationalität von Lebenszielen nicht darauf ankommen, ob andere meinen, die Verfolgung eines solchen Ziels liege im „wohlverstandenen“ Eigeninteresse der jeweils handelnden Personen. Vielmehr geht es hier vor allem um die Verträglichkeit von individuellen Handlungszielen mit objektiven moralischen Normen, und diese Normen sind auch gegen unsere „wohlverstandenen“ oder „wahren“ Interessen invariant. Dass jedenfalls einige dieser Normen rational begründet werden können, ist eine Auffassung, die ich mit anderen Ethikern teile, die in der Tradition der Kantischen Vernunftethik, des Utilitarismus oder der so genannten Diskursethik stehen: Es ist unvernünftig, eine Handlungsweise zu wählen, die man nicht jedem, der in einer in allen relevanten Punkten ähnlichen Situation wäre, gleichfalls zubilligen würde; es ist moralisch unzulässig und in diesem Sinne unvernünftig bzw. unvernünftig und in diesem Sinne wiederum moralisch unzulässig, zum Beispiel als Angehöriger der heutigen Generation zur Förderung eigener nichtexistentieller Interessen Umweltschäden in Kauf zu nehmen, die alle nach uns kommenden Generationen in unzumutbarer Weise belasten würden. Man kann nicht vernünftig begründen, warum man sich selbst eine Handlungsweise sollte erlauben dürfen, die man, wäre man einer der von den Folgen dieser Handlungsweise Betroffenen, mit guten Gründen tadeln würde. Auf diese Weise können jedenfalls Gerechtigkeitsnormen, vermutlich auch weitergehende moralische Normen, mit Rationalitätskriterien begründet werden.

Auch die Fragen, die ich am Anfang meines Essays genannt habe: ob aktive Sterbehilfe (in genau definierten Extremfällen und auf ausdrücklichen Wunsch des Patienten) oder Präimplantationsdiagnostik moralisch zulässig sind, lassen sich, so ist meine Überzeugung, durch Abwägung von Gründen und Gegengründen einer rationalen Lösung zuführen.

Wir dürfen vielleicht einen gewissen Stolz darüber empfinden, dass wir den Schritt von einer bloß auf den eigenen Nutzen eingestellten Zweckrationalität zu einer umfassenden Rationalität, die auch die Interessen aller von unserem Handeln Betroffenen in unsere Zielwahl einbezieht, aus eigener Kraft vollziehen und auf den von uns selbst gebahnten

Es ist unvernünftig, eine Handlungsweise zu wählen, die man nicht jedem, der in einer in allen relevanten Punkten ähnlichen Situation wäre, gleichfalls zubilligen würde.

Wegen weitergehen können. Es ist dieses Selbstvertrauen der menschlichen Vernunft, das uns auch in Zeiten, in denen das Prinzip der moralischen Rationalität immer wieder durch schwere Rückschläge bedroht wird, Hoffnung auf eine allmähliche Verbesserung der menschlichen Verhältnisse geben kann.

Weiterführende Literatur:

- R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Alber, Freiburg, **1992**.
- R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic books, New York, **1984**.
- R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, **1976**.
- S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main, **1994**.
- E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, **1954**.
- N. Hartmann, *Ethik*, de Gruyter, Berlin, **1926**.
- C. G. Hempel in *Rational Action* (Hrsg.: N. S. Care, C. Landesman), Readings in the Theory of Action, Bloomington, **1968**, S. 281–305 (dt. Übersetzung: C. G. Hempel in *Analytische Handlungstheorie I* (Hrsg.: G. Meggle), Suhrkamp, Frankfurt/Main, **1979**, S. 388–414).
- N. Hoerster, *Moralbegründung ohne Metaphysik*, *Erkenntnis* **19**, **1983**, S. 225–238.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 12. Aufl., Insel Verlag, Frankfurt, **1995**.
- K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, **1983**.
- K. Nielsen, *Ethics without God*, rev. ed., Prometheus Books, Buffalo, **1990**.
- J. L. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth, **1977**, (Deutsch u. d. T.: J. L. Mackie, *Ethik*, Reclam, Stuttgart, **1981**).
- G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, **1903**.
- O. Morgenstern, J. v. Neumann, *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton University Press, Princeton, **1944**.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, **1971** (dt.: J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, **1975**).
- W. Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, **1994**.
- N. Rescher, *Rationality*, OUP, Oxford, **1988**.
- M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle, **1916**.
- C. Vogel in *Zeugen des Wissens* (Hrsg.: H. Maier-Leibnitz), Hase und Köhler, Mainz, **1986**, S. 467–507.
- E. O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge University Press, Cambridge, **1975**.
- G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, **1983**.
- G. Patzig, D. Birnbacher, W. C. Zimmerli, *Die Rationalität der Moral*, Bamberger Universitäts-Verlag, Bamberg, **1996**.
- G. Patzig, *Aspekte der Rationalität*, Palm, Erlangen, **1994**.
- G. Patzig, *Grundlagen der Ethik – Gesammelte Schriften*, Bd. I, Wallstein, Göttingen, **1994**.
- G. Patzig, *Angewandte Ethik – Gesammelte Schriften*, Bd. II, Wallstein, Göttingen, **1993**.