

Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse¹

Die gegenwärtige Krise der Philosophie ist nicht zuletzt eine Krise ihres Selbstverständnisses. Die Philosophie sieht sich vor die Frage nach ihrem Sinn und ihrer Existenzberechtigung gestellt. Man wirft ihr vor, sie erschöpfe sich in der Beschäftigung mit ihrer eigenen Geschichte und habe so jede Bedeutung für die Praxis verloren. Die traditionellen Fragestellungen der Philosophie werden entweder als sinnlos bezeichnet (man denke etwa an die positivistische und sprachanalytische Metaphysikkritik) oder von Einzelwissenschaften (z. B. Psychologie, Sprachwissenschaft, Sozialwissenschaften, Verhaltensforschung) für sich in Anspruch genommen. Aber auch dort, wo es der Philosophie gelingt, ihre Zuständigkeit für ein bestimmtes Gebiet auszuweisen, lebt sie in der beständigen Furcht, den Anschluß an die Entwicklung der für sie relevanten empirischen Wissenschaften zu verlieren.

Einer der Versuche, dieser Krise zu begegnen, ist die Rehabilitierung oder Renaissance der praktischen Philosophie². Die Frage nach dem menschlichen Handeln, in ihrer ganzen Breite genommen, dürfte zusammen mit der nach der Sprache eines der beherrschenden Themen der gegenwärtigen Philosophie sein. Durch die Praxisdiskussion möchte die Philosophie wieder den Anschluß an die Human- und Sozialwissenschaften gewinnen und sich zugleich als deren kritische Instanz legitimieren. Der „Entfremdung von Philosophie und Wissenschaft und einem dadurch bedingten Funktionsverfall der Philosophie entgegenzusteuern“ ist auch erklärtes Anliegen der Arbeit von Otfried Höffe (22). Fragen wir zunächst, welchen Bereich der praktischen Philosophie Höffe zu rehabilitieren versucht.

Höffe wendet sich gegen die zu Beginn der Neuzeit (etwa mit Machiavelli) einsetzende Trennung von Ethik und Politik. Diese Aufteilung der praktischen Philosophie in eine „exakte Wissenschaft politischer Rationalität“

und eine „im Kanon der exakten Wissenschaften nicht unbestritten anerkannte Theorie der Moral“ führe letztlich zu einer „politisch neutralisierten und insofern auch politisch belanglosen Moralphilosophie“ auf der einen und zu einer sittlich neutralisierten und infolgedessen latent irrationalen Politik auf der anderen Seite (12 f.). Höffe möchte die Trennung in der Weise überwinden, daß er nach ethischen Gesichtspunkten öffentlicher Entscheidungen in modernen demokratischen Industriegesellschaften fragt. Diese Darstellung seiner Thematik bedarf jedoch einer Präzisierung. Höffe geht bewußt von folgenden Voraussetzungen und Wertungen aus, die er nicht mehr hinterfragt:

Veränderungen und öffentliche Entscheidungen in westlichen Industriegesellschaften sind nach Höffe durch folgende drei Faktoren gekennzeichnet: 1. Rationalität. Die Formen menschlichen Zusammenlebens beruhen auf der mikro- wie auf der makrosozialen Ebene nicht mehr auf Brauchtum und Sitte, sondern weitgehend auf wissenschaftlicher und technischer Planung. 2. Humanität. Rationalität ist nicht Selbstzweck. Sie soll vielmehr ein humanes Leben ermöglichen. 3. Pluralismus. Die modernen Demokratien bestehen aus einer Vielzahl von Gruppen mit jeweils eigenen Wert-, Norm- und Zielvorstellungen. Daraus ergibt sich, daß die Zwecke der Politik und die Kriterien, nach denen Konflikte gelöst werden sollen, miteinander rivalisieren (14 bis 19).

Für die praktische Philosophie ergibt sich aus diesem Befund die Frage, „ob sich die drei Faktoren miteinander vereinbaren lassen und wie eine Vereinbarung realisiert werden könne“ (19). Höffe fragt also nach der Möglichkeit einer Vermittlung von Rationalität und Humanität in einer pluralistischen Gesellschaft. Damit sind zugleich Voraussetzungen und Grenzen der Arbeit genannt: Der

Satz, daß Humanität letztes Ziel und oberster Wert ist, an dem alle öffentlichen Entscheidungen sich zu orientieren haben, wird nicht begründet. Ebenso wenig wird, von Hinweisen abgesehen (17, 319), ein Begriff der Humanität entwickelt. Beides seien Aufgaben der Moralphilosophie im engeren Sinn (24, 317). Vorausgesetzt ist auch, daß zumindest die Verfassungen der modernen westlichen Demokratien von der Idee der Humanität bestimmt sind (297 f., 316 f.). Es geht Höffe also nicht um „einen Beitrag zur Theorie der Humanität, sondern um einen Beitrag zur Theorie der *Realisierung* von Humanität“ (24; Hervorh. d. Orig.). Die Strategien der Humanität, denen die Untersuchung gilt, sind „Verfahren . . ., die eine Vermittlung der Idee der Humanität mit konkreten Bereichen und Situationen leisten können und auf diese Weise dazu beitragen, Grundsätze und Ziele, die der Idee der Humanität verpflichtet sind, öffentlich zur Anwendung zu bringen“ (317).

Wichtigstes Ergebnis der Untersuchung ist wohl der Nachweis, daß Rationalität im Sinn der Wissenschaften für die Verwirklichung der Humanität zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist. Höffe hält daran fest, daß Humanität nur durch Rationalität verwirklicht werden kann. Die Rationalität der (angewandten) Wissenschaften ist jedoch immer eine bedingte Rationalität: Sie ist darauf beschränkt, Mittel für ihr vorgegebene Ziele, die sie ihrerseits nicht mehr auf ihre Vernünftigkeit hin hinterfragen kann, zu suchen. Entscheidungsprozesse, die sich an der Idee der Humanität orientieren, stellen deshalb nach Höffes These nicht in erster Linie ein Problem der Information und Nutzenkalkulation, sondern der Kommunikation dar. Kommunikation beschränkt sich nicht auf Mittel zu vorgegebenen Zielen; sie ist vielmehr imstande, auch Zielvorstellungen zu reflektieren und einen Konsens zwischen ihnen herbeizuführen. Obwohl Kommunikation ein rationaler Vorgang ist, läßt sie sich doch nicht durchgängig wissenschaftlich erfassen und rationalisieren. Höffe postuliert also eine von der wissenschaftlichen unterschiedene und dieser vorgeordnete praktische Vernunft. Er greift damit letztlich zurück auf die aristotelische Unter-

scheidung zwischen der technischen Vernunft (Techne), die sich auf partikuläre Ziele bezieht, und der praktischen Vernunft (Phronesis), die das gute Leben im ganzen zum Gegenstand hat.

Höffe entfaltet seine These in zwei Schritten. Zunächst unterzieht er die vorherrschenden normativen Entscheidungstheorien einer eingehenden Kritik. Behandelt werden aus dem angelsächsischen Bereich die Entscheidungstheorie, die Spieltheorie, der klassische Utilitarismus, die ihn weiterführende Wohlfahrtsökonomie und Sozialwahltheorie, Rawls Theorie der Gerechtigkeit und aus der deutschen Diskussion das Erlanger Modell von Lorenzen und Schwemmer. Ein zweiter Schritt bringt anhand einer Analyse der institutionalisierten wissenschaftlichen Politikberatung, bei der Höffe vor allem das Beispiel der Bildungsplanung heranzieht, die positive Darstellung der eigenen Position.

Um Höffes Anliegen zu verdeutlichen, sei aus dem kritischen Teil der Arbeit die Behandlung des *Utilitarismus* herausgegriffen. Diese Auswahl kann dadurch gerechtfertigt werden, daß es sich hier um eine für die angelsächsische Ethik grundlegende, in verschiedenen Abwandlungen auftretende Theorie handelt³. Der Utilitarismus, zum ersten Mal von Bentham systematisch dargestellt, behauptet, Kriterium des richtigen Handelns sei das größte Glück der Betroffenen. Der Begriff des Glücks wird in den einzelnen Formen des Utilitarismus verschieden bestimmt. Der vor allem durch Bentham entwickelte hedonistische Utilitarismus sieht das Glück in der Lust (pleasure). Die einzelnen Handlungsmöglichkeiten werden mit Hilfe eines Lustkalküls beurteilt. Die Handlung, die mehr Lust und weniger Unlust zur Folge hat, ist die jeweils bessere. Dagegen überläßt es der liberale Utilitarismus den Betroffenen, worin sie ihr Glück sehen. Höffe hebt mit Recht hervor, daß Benthams Formel vom größten Glück der größten Zahl im Unterschied zu jedem egoistischen Ansatz den Nutzen nicht im Hinblick auf den einzelnen oder eine bestimmte Gruppe, sondern auf alle von der Handlung Betroffenen bestimmt. Moralität ist also als soziales Phänomen gesehen. Der Utilitarismus ist deshalb

nach Höffe „keine Moralphilosophie im engen Sinn, sondern eine normative Rechts- und Sozialphilosophie“ (128). Wichtig ist, daß für Bentham das Interesse leitend war, die Methode der Mathematik und Naturwissenschaft auf den Bereich der Politik zu übertragen. Der Lustkalkül stellt für ihn „einen rationalen Test im Sinn eines quantitativen Meßverfahrens dar, eine rationale Sozialwahl, durch die eine wissenschaftlich exakte, die Willkür von Entscheidungsinstanzen beseitigende Gesetzgebung möglich werden soll“ (131).

Höffes Kritik wendet sich zunächst gegen das *Verfahren* des Utilitarismus. Er stellt heraus, daß der Begriff „Betroffener“ ungenau bleibt: Wie sind bei öffentlichen Entscheidungen „die indirekt Betroffenen gegenüber den direkt Betroffenen, wie die nachfolgende Generation im Vergleich zur gegenwärtigen zu bewerten“ (140)? Das Postulat der Meßbarkeit und Vergleichbarkeit aller Gratifikationen (Lusterfahrungen) wird einer differenzierten Kritik unterzogen. Die größte Schwierigkeit des Lustkalküls sieht Höffe im interpersonellen Nutzenvergleich. Wie soll man die Gratifikationsskala des einen mit der des anderen verrechnen? Der Kalkül scheitert bereits an der Tatsache, daß die einzelnen Menschen eine jeweils verschiedene Distanz gegenüber ihren eigenen Bedürfnissen haben.

„Mit Recht stellt Höffe in einem weiteren Schritt die *Basis* des Kalküls in Frage. „Die Operationalisierung der utilitaristischen Maxime in einem hedonistischen Kalkül will jeden ethischen Disput auf eine Instanz beziehen, die eine Verifikation oder zumindest eine Falsifikation durch evidente Beobachtungsdaten zuläßt. Die Beobachtungsdaten, die der Utilitarismus ansetzt, sind jene Gefühle oder Vorstellungen von Vergnügen und Mißbehagen bei den Betroffenen, die man heute mittels individueller Introspektion und aufgrund von empirischer Sozialforschung politisch verfügbar machen würde“ (146). Höffe widerlegt die These von der empirisch verifizierbaren Basis des Lustkalküls durch den Nachweis, daß der einzelne Betroffene nicht der beste und unfehlbare Richter seines eigenen Wohlergehens ist. Annahmen über das eigene Glück sind vielmehr einer vielfachen

Verzerrungs- und Täuschungsmöglichkeit ausgesetzt: Die individuellen Gratifikationserwartungen sind durch subjektive und damit dem Irrtum ausgesetzte Meinungen über Tatbestände mitbestimmt. Gratifikationserwartungen können affektiv, durch Ängste, Leidenschaften usw., entstellt sein. Die These von der empirisch verifizierbaren Basis übersieht, daß es keine statischen individuellen Gratifikationserwartungen gibt; unsere Erwartungshaltungen werden vielmehr in kommunikativen Prozessen durch die Umgebung mitgeprägt. Der Lustkalkül führt schließlich zu der widersprüchlichen Konsequenz, daß asoziale Lusterwartungen (Neid, Eitelkeit, Aggression, Sadismus) ebenso wie sozial indifferente oder engagierte Interessen berücksichtigt werden müßten (146–155). Höffe weist schließlich auf die der Formel vom größten Glück der größten Zahl immanente kollektivistische und damit inhumane Tendenz hin (193–197).

Der grundlegende Fehler der gegenwärtig relevanten normativen Entscheidungstheorien und Sozialpragmatiken sowie des Erlanger Modells liegt nach Höffe darin, daß all diese Entwürfe sich am Vorbild der Wissenschaften orientieren, also szientifische Theorien sind, und deshalb den Begriff der praktischen Rationalität verkürzen (243–245). Höffe fordert gegenüber diesen Versuchen, die einem Gegenstandsbereich ein vorgefertigtes Schema von Wissenschaftlichkeit aufstülpen, eine „bereichsspezifische Rationalität“ (266). Was er darunter versteht, sei anhand seiner Analyse der institutionalisierten *wissenschaftlichen Politikberatung* grob skizziert.

Der Planungsprozeß der wissenschaftlichen Politikberatung umfaßt drei Momente: Problemanalyse, Zielbestimmung, konstruktiver Entwurf. Es kommt Höffe darauf an herauszuarbeiten, daß jeder dieser Schritte eine Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Disziplinen und Verfahren umfaßt, die nicht nebeneinander stehen, sondern in einem komplexen strukturierten Prozeß ineinandergreifen. Begriffsanalytische, empirische und hermeneutische Methoden ergänzen einander. Höffe wendet sich deshalb gegen all die wissenschaftstheoretischen Vorstellungen, „die die Konzeptplanung auf ein einziges Verfahren

festlegen wollen“ (275). Ein konstruktiver Entwurf entsteht erst, wenn die Beiträge der verschiedenen Einzelwissenschaften in einer produktiven Synthese verbunden werden. Sie ist mehr als die Addition oder Verschmelzung von Fachwissen. Höffe fordert, daß sie methodisch vollzogen wird. Die erforderliche Methode kann jedoch nicht die einer Einzelwissenschaft sein.

Wissenschaftliche Politikberatung kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn Politik und Wissenschaft ihre Eigenständigkeit wahren. Sie darf ebensowenig zur Technokratie wie zu einer von der Politik abhängigen Wissenschaft führen. Höffe vergleicht den wechselseitigen Prozeß mit dem eines kybernetischen Systems (308). Der Wissenschaft werden von der Politik praktische Bedürfnisse und die Prinzipien der Verfassung vorgegeben. Die Leitprinzipien der Verfassung sind jedoch so allgemein formuliert, daß sie der Interpretation bedürfen und entgegengesetzten politischen Zielvorstellungen Raum lassen. Aufgabe der Wissenschaft ist, Zielvorstellungen zu erarbeiten, die nicht nur in sich konsistent, realisierbar, präzise und verfassungskonform sind, sondern

die darüber hinaus die Basis eines gesellschaftspolitischen Konsenses abgeben können. Die Wissenschaft erarbeitet so einen „Lösungsraum“ (297; Hervorh. d. Orig.); sie *erprobt* einen Konsens. Die Verwirklichung dessen, was als rational möglich erkannt ist, ist dagegen Aufgabe der politischen Entscheidungsinstanzen.
Friedo Ricken SJ

¹ Otfried Höffe, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse. Freiburg: Alber 1975. 355 S. (Praktische Philosophie. 2.) Kart.

² Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. v. M. Riedel. 2 Bde. (Freiburg 1972, 1974); R. Bubner, Eine Renaissance der praktischen Philosophie, in: Philosophische Rundschau 22 (1975) 1–34.

³ Vgl. Einführung in die utilitaristische Ethik. Hrsg. v. O. Höffe (München 1975); außer den dort angeführten Autoren sind vor allem R. M. Hare und M. G. Singer zu nennen, die eine Verbindung des kantischen mit dem utilitaristischen Ansatz versuchen; vgl. F. Ricken, Die Begründung ethischer Normen nach R. M. Hare, in: Theologie und Philosophie 51 (1976) 344–358.

Die Kirche im ungarischen Volksaufstand von 1956

Zu den Zielen des ungarischen Volksaufstands, der vor 20 Jahren, im Oktober 1956, ausbrach, zählte auch die Verwirklichung der Religions- und Gewissensfreiheit. Darin waren sich auch diejenigen einig, die keine religiösen oder kirchlichen Bindungen hatten. Trotz der Beteuerungen der KP-Führung vor der kommunistischen Machtübernahme hatte das kommunistische Regime nicht nur die politische Freiheit abgeschafft, sondern auch die Ausübung der Religions- und Gewissensfreiheit stark eingeschränkt. Diese Freiheiten wollte das ungarische Volk mit seinem heroischen Aufstand wiederherstellen.

In den Jahren von 1945 bis 1947 war fast die gesamte katholische Presse verboten worden. Gegen Priester und kirchliche Persönlichkeiten fanden erste Polizeiaktionen statt. Der Nuntius wurde des Landes verwiesen. Mit der endgültigen Machtergreifung der

Kommunisten im Jahr 1948 begann ein offener Kampf gegen die Kirchen, vor allem gegen die katholische Kirche, die größte Glaubensgemeinschaft des Landes, der etwa zwei Drittel der Bevölkerung angehören.

Im Juni 1948 wurden die katholischen Schulen verstaatlicht. Der Religionsunterricht wurde – im Namen der „Gewissensfreiheit“ – als Pflichtfach abgeschafft und immer mehr eingeschränkt. Dadurch hatte die Kommunistische Partei die Möglichkeit, die Schüler unter Druck zu setzen und sie von der Teilnahme am Religionsunterricht abzuhalten. Kardinal Mindszenty, Erzbischof von Gran und Primas des Landes, wurde am 26. Dezember 1948 verhaftet und am 8. Februar 1949 in einem Schauprozess zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt. Jeder, der sich zu einer Religion bekannte, wurde politischen Benachteiligungen oder sogar Verfol-