

Autonome Waffensysteme – Ethische und philosophische Fragestellungen

Von PD Dr. Bernhard Koch, Hamburg

In Deutschland hat sich die Debatte um die Zulässigkeit der Nutzung von sogenannten „Tödlichen Autonomen Waffensystemen“ („LAWS“) vor allem aus der Debatte um den Einsatz von ferngesteuerten Waffensystemen („bewaffneten Drohnen“) entwickelt. Die Nutzung von bewaffneten Drohnen wurde als erster Schritt auf einem „slippery slope“ hin zu LAWS aufgefasst („Dammbruchargument“), was tatsächlich große empirische Plausibilität besitzt. Es ist daher notwendig, sorgfältig zu prüfen, was an LAWS ethisch so problematisch ist. Dieser Beitrag versucht einige Überlegungen zu dieser Prüfung beizutragen.

1. „Metaethische“ Voraussetzungen

Jede ethische Beurteilung, insbesondere im Bereich der „angewandten Ethik“, muss von Voraussetzungen ausgehen, die sie in der Beurteilung nicht selbst wieder einholen kann. Ethik als philosophische Reflexionsdisziplin gibt also selten definitive ‚Beweise‘ für ein bestimmtes Handeln vor, sondern hilft vielmehr dabei, Gesichtspunkte in Argumentationen zu unterscheiden und Weichenstellung zu erkennen. Für unser Thema ist dabei bereits das „metaethische“ Verständnis des moralischen Sprechens von größter Relevanz. Metaethik untersucht die Moralsprache im Blick auf Geltungs- oder Wahrheitsansprüche. Ich vertrete hier einen sogenannten „Kognitivismus“, d.

h. die Position, die moralischen Sätzen („Propositionen“) grundsätzlich die Wahrheitswertfähigkeit zubilligt. Im Alltag unseres moralischen Sprechens gehen wir von dieser Wahrheitswertfähigkeit aus. Wenn wir sagen „Ertrinkende sind nach Möglichkeit zu retten!“, dann meinen wir, dass dieser Satz wahr ist. Wir wollen damit nicht sagen, dass es nur um Gefühle oder Einstellungen geht, sondern dass die Sache selbst sich so verhält. Davon unbenommen bleibt die Frage, ob wir epistemisch in der Lage sind, über Wahrheitsansprüche zu entscheiden. Aber wenn jemand sagt „Die Tötung unschuldiger Personen ist unrecht“, so behauptet er – nach dem Kognitivismus –, dass diese Aussage wahr oder falsch sein kann. Nicht-kognitivistische Positionen würden z. B. entgegenhalten, dass die Aussage „Die Tötung unschuldiger Personen ist unrecht“ eher ein Geschmacksurteil zum Ausdruck bringt (Expressivismus) oder so viel bedeutet wie „Mir ist unwohl, wenn unschuldige Personen getötet werden“ (Emotivismus). Es könnte sich auch um einen verkappten Imperativ handeln: „Töte keine unschuldigen Personen!“, der aber lediglich machtstrategisch geäußert wird.

Ich nehme weiterhin an, dass der ethische (Kant: „sittliche“) Wert einer Handlung nicht nur am äußeren Vollzug zu beurteilen ist. Immanuel Kant unterscheidet „pflichtmäßiges“ Handeln und Handeln „aus Pflicht“.

Ersteres ist erfüllt, wenn eine Handlung äußerlich dem Vollzug entspricht, der im ethischen Gesetz (Kant: „Recht“) vorgesehen ist. Zweites erfordert darüber hinaus, dass dieses Gesetz als solches akzeptiert wird und die Motivation (Kant: „Triebfeder“) im Befolgen dieses Gesetzes liegt. Wer also einen Ertrinkenden aus dem Wasser rettet, handelt pflichtgemäß. Wer dies um des pflichtgemäßen Handelns Willen tut, handelt „aus Pflicht“. Wer die Rettung lediglich aus Angst vor Strafe oder für eine Belohnung unternimmt, handelt zwar weiterhin pflichtgemäß, aber nicht aus Pflicht. Eine solche Handlung ist ethisch defizitär.

Dass die innere Absicht einer Handlung für die Beurteilung der Handlung relevant ist, entspricht der Tradition moralphilosophischen Denkens, von Sokrates angefangen, über Stoa, mittelalterliche Traditionen bis hin eben zu Kant. Es ist also kein „kantianischer“ Sonderweg, der hier beschritten wird. Allerdings haben sich in der Gegenwart einige Philosophinnen und Philosophen von diesem Anspruch verabschiedet.

Ein Roboter, der in seinem äußeren Handeln nicht von einem Menschen unterscheidbar wäre, ja der selbst sogar ein äußerliches „Bekenntnis“ zu seinem Handeln ablegen würde, würde möglicherweise in der Lage sein, sich im äußeren Vollzug von einem Menschen völlig ununterscheidbar zu geben. Aber der innere Anteil am ethischen Handeln wäre damit noch nicht erbracht. Eine Pflicht kann nur im ethischen Sinne angenommen (akzeptiert) werden, wenn sie semantisch verstanden ist. Mit John Searles berühmtem Beispiel vom Chinesischen Zimmer kann man zeigen, dass diese Semantik nicht vorliegt. Syntax alleine reicht für pflichtgemäßes Handeln, aber nicht für Handeln aus Pflicht.

Die ethische Diskussion über autonome Robotik zeigt uns also nicht nur etwas über die Technik, sondern sie zeigt uns insbesondere etwas über unser ethisches Selbstverständnis. Gegen die beiden Thesen, dass Roboter keine Intentionalität entwickeln können und auch kein semantisches Verständnis haben, könnte man einwenden, dass sie lediglich einen überheblichen Anthropozentrismus zum Ausdruck bringen. Umgekehrt könnte aber allen Zugeständnissen, die auf diesem Feld gemacht werden, entgegen-

Dr. Bernhard Koch, Stv. Direktor, Institut für Theologie und Frieden, Hamburg

gehalten werden, dass der Mensch in der Konfrontation mit der Technik sich selbst unnötig und unerlaubt „verkleinert“.

Manche Philosophen ziehen eine Analogie zwischen „Menschenethik“ und „Maschinenethik“. Letztere untersuche „die maschinelle Moral“, während erstere die menschliche Moral philosophisch in den Blick nehme. Maschinelle Moral wiederum beschreibt die Weise, wie mehr oder weniger „autonome“ Maschinen in Situationen reagieren. Die Grundlagen für diese Reaktionen sind aber bei Maschinen einprogrammiert; menschliche Moral hingegen ist keine Programmabfolge. Man kann also unter Umständen eine solche *Facon de parler* wählen, aber man sollte sich der Disanalogie doch bewusst bleiben. Es ist auch sprachlich sinnvoll zu fragen: „Wie soll Maschine X in der Situation Z reagieren?“ Aber als (maschinen-)ethische Frage stellt sie sich nicht für die Maschine, sondern für den Programmierer und allen, die an der Konstruktion der Maschine beteiligt sind.

2. Handlungstypen

In Bezug auf technische Instrumente sind selbstverständlich verschiedene Handlungstypen zu unterscheiden, z. B. Forschung und Entwicklung, Produktion, Erwerb, Nutzung, evtl. auch Verkauf. Die Frage „Dürfen wir Gerät X entwickeln?“ und die Frage „Dürfen wir Gerät X nutzen?“ sind nicht identisch. Grundsätzlich aber sollten wir alle Handlungsformen bei technischen Instrumenten, also auch bei LAWS ihrer

Nutzung her denken, weshalb die Frage, ob und in welcher Weise autonome Waffensysteme eingesetzt werden dürfen, den anderen Fragen vorgeordnet ist.

Erlaubte und unerlaubte Handlungstypen in militärischen Einsätzen zu unterscheiden, ist Aufgabe der Militäréthik, die hier nicht ausformuliert werden kann. Es geht mir hier also nur um spezifische ethische Probleme mit „autonomen Waffensystemen“.

Wie wir über technische Geräte sprechen, ist von enormer Bedeutung. Mit dem Ausdruck „Autonomie“ im Begriff „Tödliche Autonome Waffensysteme“ meinen wir meist die Selbständigkeit im Sinne einer gewissen Unabhängigkeit von unmittelbarem menschlichem Einfluss. Aber dennoch sind auch „autonome“ Maschinen programmiert und setzen sich nicht selbst ihr Programm, wie der Ausdruck „Autonomie“ – wörtlich genommen als „Selbst-Gesetzgebung“ – eben auch insinuieren kann. Mit „Autonomie“ ist nicht die selbständige „Erweiterung“ oder „Ausdifferenzierung“ eines Programms gemeint, sondern wirklich die „Setzung“. Auch Systeme des „deep learning“ scheinen jedenfalls absehbar nur auszudifferenzieren, nicht aktiv zu setzen.

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch die sehr missverständliche Rede, dass diese Maschinen selbständig „Entscheidungen“ treffen könnten. Sie ist weit verbreitet und findet sich in Reden von Bundesministern der Verteidigung ebenso wie in populärwissenschaftlichen Bestsellern. *Pars pro toto* kann man den faszinierenden Autor Yuval Noah Harari heranziehen. Bei ihm heißt es wörtlich zur Kriegsführung im 21. Jahrhundert: „An die Stelle der Massenarmeen des 20. Jahrhunderts treten Hightech-Truppen, die mit ferngesteuerten Drohnen und Computerwürmern ‚bemannt‘ sind, während die Generäle immer mehr wichtige Entscheidungen an Algorithmen delegieren.“ Der Ausdruck „Entscheidung“ ist hier allenfalls metaphorisch (in einer gewissen Analogie zur menschlichen Entscheidung) zu verstehen. Menschliche Entscheidungen, die auf intentionalen Ausgriffen beruhen, haben eine andere Qualität als maschinelle „Entscheidungen“. Es „entscheidet“ weder der Roboter, schon gar nicht aber der Algorithmus im ursprünglichen Sinne: Ein Mensch entscheidet sich,

diesen Algorithmus (diese Vorschrift von Abfolgen) in Gang zu setzen, und ein Mensch entscheidet sich, diesen oder jenen Roboter einzusetzen. Das Moment, das die menschliche Entscheidung und die maschinelle oder algorithmische „Entscheidung“ verbindet, ist ein negatives aus der Perspektive derer, die davon betroffen sind: Die Entscheidung scheint im letzten Sinne nicht durchschaubar. Wenn eine menschliche Person entscheidet, können wir zwar häufig die Gründe nachvollziehen, aber dennoch bleibt uns die Urheberschaft für den Aktionsbeschluss letztendlich undurchsichtig. Diese Undurchsichtigkeit nehmen Menschen jetzt auch in Bezug auf maschinelle Vollzüge wahr. Auf der Basis dieser Wahrnehmung fühlen sich offenbar viele Menschen veranlasst, den Ausdruck „Entscheidung“ zu benutzen.

3. Konsequentialismus und Deontologie als zwei Grundmodelle ethischen Argumentierens

Es gehört zu den Basiskonzepten der Ethik, dass sich grundsätzlich folgen- und handlungsorientierte Argumentationen unterscheiden lassen. Gemeinhin wird diese Unterscheidung mit den Ausdrücken „Konsequentialismus“ und „Deontologie“ zur Sprache gebracht. Konsequentialistische Argumentationsmuster verweisen auf die Handlungsfolgen und bewerten eine Handlung entsprechend ihrer Handlungsfolgen. Die bekannteste konsequentialistische Theorie ist die utilitaristische (in ihren vielen Spielarten), die Handlungen danach bemisst, wie sie zur Vermehrung des allgemeinen Nutzens beitragen. Deontologische Argumentationsmuster verweisen dagegen auf den Handlungstyp selbst und seine inhärente Zu- oder Unzulässigkeit. Einfache Beispiele sind Sätze wie „Du sollst nicht töten!“, aber auch das Verbot, die Würde des Menschen zu verletzen, muss deontologisch verstanden werden, denn die Würdeverletzung liegt in der Handlung selbst, nicht in ihren Folgen.

a) Konsequentialistische Ansätze

Diese Unterscheidung von konsequentialistischen und nicht-konsequentialistischen Argumentationsformen spielt gerade für die Technikéthik eine große Rolle, denn erstgenannte Ansätze beziehen sich stets auf Prognosen, die die Ethik aus sich heraus nicht

leisten kann. Wer einen folgenorientierten Ansatz vertritt, macht die Frage, ob es zulässig ist, ein technisches Instrument zu nutzen, von den Folgen abhängig, die er oder sie bei der Nutzung des Instruments und bei Verzicht auf die Nutzung dieses Instruments für wahrscheinlich hält.

Wenn gleichermaßen vorzuziehende und abzulehnende Folgen zu erwarten sind, müssen diese Folgen gewichtet werden. In öffentlichen Debatten spielen konsequentialistische Argumentationsmuster immer eine besondere Rolle, weil sie leicht verständlich sind. Allerdings beruhen Folgenabwägungen auf Prognosen, und die prognostizierten Ereignisse treten nur mit einem gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad ein. Wenn es sich um negative Folgen handelt, spricht man von Risiken. Die genaue Bestimmung eines Risikos ist aber sehr schwierig, und im Umgang mit Risiken spielen wiederum Wertgesichtspunkte eine große Rolle, die sich nicht aus der Situation herleiten lassen. Die im engeren Sinne ethische Diskussion kommt hier mit den ihr eigenen Mitteln nicht weiter; wer ein informiertes Urteil treffen will, muss sich bei den empirischen Wissenschaften kundig machen, die das Feld der jeweiligen Folgen und Risiken untersuchen.

An einem Beispiel sei die grundsätzliche Struktur einer solchen Überlegung verdeutlicht:

Befürworter von autonomen Waffensystemen, wie der amerikanische Robotiker Ronald Arkin, behaupten, dass deren Einsatz zu weniger Kollateralopfern führen werde (oder zumindest führen könnte), was man sogar zugestehen kann. Andererseits werden aber gleichzeitig die Möglichkeiten, internationale Konflikte militärisch zu „bearbeiten“, durch das bloße Vorhalten solcher Systeme ausgeweitet. Militärische Konfliktlösung könnte dadurch wahrscheinlicher werden, was dann unter Umständen doch zu mehr Kollateralopfern führen könnte. Vieles bleibt hier im Raum des Hypothetischen. Um die günstige und die ungünstige Folge gegeneinander abwägen zu können, braucht man ein weiteres Prinzip oder einen Wertgesichtspunkt. So könnte man in unserem Beispiel sagen: Da militärische Konfliktlösung als ein großes Übel angesehen wird, wird dieser Nachteil auch von geringeren Kollateralopfern nicht aufgewo-

gen. Man wird also folgern: Wir sollten auf autonome Waffensysteme verzichten bzw. sie verbieten.

Verfechter der Nutzung autonomer Waffensysteme werden stets die günstigen Folgen betonen, ihre Eintrittswahrscheinlichkeit als hoch ansetzen und sie auch gegenüber zugestandenen negativen Folgen als gewichtiger einordnen. Gegner der Nutzung autonomer Waffensysteme werden die ungünstigen Folgen betonen, deren Eintrittswahrscheinlichkeit hoch ansetzen und diese negativen Folgen als gewichtiger als bereits zugestandene positive Wirkungen einordnen.

Es ergibt Sinn, bei selbst geringen Wahrscheinlichkeiten für verheerende Folgen eine Art „Vorsichtsprinzip“ anzusetzen, welches Handlungen normativ ausschließt, die sehr gravierende Schäden zur Folge haben können. Es ist ethisch naheliegend, sehr hohe Verluste auch dann auszuschließen, wenn die Eintrittswahrscheinlichkeit selber eher gering ist. Ein solches Vorsichtsprinzip hat aber selbst nicht-teleologischen Charakter.

b) Nicht-teleologische Ansätze

Insbesondere in Entscheidungsfragen, die mit großen Unsicherheiten behaftet sind, bewähren sich konsequentialistische Ansätze aufgrund der prognostischen Unsicherheiten und der Wertungsdifferenzen nur sehr begrenzt. Zudem widerspricht die bloße Folgenkalkulation auch unseren moralischen Intuitionen. Für die ethische Urteilsfindung ist es daher notwendig und unumgänglich, auch nicht-konsequentialistische Gesichtspunkte miteinzubeziehen. Deontologische Gesichtspunkte haben eine größere innere Stringenz. Aber sie verlangen Anerkennung der ihnen zugrundeliegenden normativen Vorgaben, seien es Handlungsanweisungen oder -verbote, Werte oder (subjektive) Rechte.

aa) Die Befolgung des positiven Rechts als ethisch wertvoll bzw. vorzugswürdig

Die erste Frage, die in diesem Zusammenhang geklärt werden muss, ist, ob die Handlungstypen, die im Zusammenhang mit autonomen Waffensystemen stehen, rechtlich erlaubt sind. Aus ethischer Sicht kann

man sagen, dass die Rechtsbefolgung dazu beiträgt, auch ethisch relevante Güter zu verwirklichen (wie Freiheitsgewinne durch Ordnungsleistung des Rechts). Daher kommt der Rechtsbefolgung *prima facie* ein ethischer „Bonus“ zu, aber das heißt nicht, dass man unkritisch dem Recht gegenüberstehen dürfte. Rückverweise aus dem Recht in die Ethik gibt es auch, z. B. die Martens'sche Klausel im Humanitären Völkerrecht.

Zum *ius ad bellum* und zum *ius in bello* will ich hier von meiner Seite nichts sagen. Nur eine kleine Bemerkung zur Diskussion im Blick auf die Situation *post bellum*: Es spricht friedensethisch vieles dafür, dass die Technologisierung der Kriegsführung Friedensperspektiven eher verbaut als voranbringt. Denn Frieden muss zwischen Menschen geschlossen werden, und Frieden bedeutet auch mehr, als die bloße Einstellung von Kampf oder gewaltsamem Widerstand. Die Friedenswissenschaften unterscheiden ja zwischen einem „negativen“ Friedensbegriff (als Abwesenheit von Gewalt) und einem „positiven“ (Frieden als gelungene Kooperation). Angestrebt wird ja ein positiver Frieden. Dieser ist mit technischer Unterwerfung noch nicht gewonnen; insbesondere dann nicht, wenn ein innerer Widerstand beim Unterlegenen verbleibt. Gerade der Entzug von Menschen in der Kampfführung kann dazu führen, dass dies von Gegnern als wenig wertschätzende Kampfhaltung aufgefasst wird. Wer den Eindruck hat, ihm würde der Respekt als Gegner versagt, zollt vermutlich auch seinem Gegner keinen Respekt. Friedensdienlich sind solche Einstellungen auf keinen Fall.

bb) Die Verantwortlichkeitslücke

Hinsichtlich der Akteursqualitäten geht die Diskussion um autonome Waffensysteme zum Teil in eine ungeklärte Richtung. Das zeigt insbesondere die Debatte um eine tatsächliche oder vermeintliche Verantwortungs-lücke, die beim Einsatz von autonomen Waffensystemen entstehen würde.

Zunächst gilt es klarzustellen, was genau mit „Verantwortung“ gemeint ist. Wenn jemand geschubst, also bloß als Körper bewegt wird, wird man ihm die körperliche Bewegung nicht zuschreiben und ihn dementsprechend auch nicht für diese körperliche

Bewegung verantwortlich machen (allenfalls wird man ihn dafür verantwortlich machen, dass er sich in eine Situation gebracht hat, in der er leicht geschubst werden konnte). Wichtig ist hier, *die soziale Voraussetzung* für Zuschreiben und Zurechnen sowie für das Verantwortlichmachen hervorzuheben: Es bedarf stets mehrerer Personen, die in den Prozess involviert sind, und dort, wo die zurechnende Person und der Akteur in eins fallen, kann man auch die Handlung des Zurechnens (oder Verantwortlichmachens) als eine sozial und kommunikativ erlernte auffassen. Verantwortung ist nicht einfachhin eine Eigenschaft eines Moralträgers, also einer moralischen Person, sondern nur inhaltlich bestimmbar innerhalb von Verantwortungskontexten. Es gehört zur menschlichen Verantwortungspraxis, Verantwortlichkeit daran zu binden, ob jemand Urheber einer Handlung oder auch von deren Unterlassung ist.

Autonomen Maschinen fehlt Intentionalität, so dass sie auch nicht als Handlungsurheber in Frage kommen. Eine moralische Verantwortlichkeit fällt damit – jedenfalls vorläufig – auch aus. Eine rechtliche Verantwortlichkeit wäre aber denkbar, und an ihr hätten dann auch Moral und Ethik einen Anhaltspunkt. Es dürfte noch ein sehr weiter Weg sein, bis Menschen intuitiv Verantwortlichkeitszuschreibungen an Maschinen akzeptieren werden.

Kurzum: Autonome Robotik ist nicht verantwortlich für die Folgen der Vollzüge, die durch sie ins Werk gesetzt werden. Die Frage lautet nun also: Sind diese maschinellen Vollzüge so weit von menschlichen Handlungen in der Urheberschaftslineie entfernt, dass auch kein Mensch mehr für diese Folgen zur Verantwortung gezogen werden kann? Ist also das, was durch autonome Waffensysteme geschieht, wie eine Naturkatastrophe zu betrachten? Wenn wir diese Frage bejahen, müssten wir nicht unbedingt von einer „Verantwortungslücke“ („responsibility gap“) sprechen, weil wir dies auch bei vielen Naturkatastrophen nicht tun.

Autonome Waffensysteme kommen vermutlich zunächst in kontextuell abgegrenzten Szenarien zum Einsatz – z. B. unter See oder bei Grenzbewachungsrobotern wie dem Samsung SGR-A1. Selbstverständlich sind hier menschliche Akteure zu den Vollzügen

des Roboters in Verbindung zu bringen – insbesondere dadurch, dass sie es sind, die diese Robotik verwenden und die Risiken in Kauf nehmen, die mit ihnen verbunden sind. Programmierer sind für Programmierfehler verantwortlich, Entwickler für technische Defekte. Man kann hier durchaus Analogien zur Haltung von Tieren ziehen: Tiere „handeln“ nicht vorhersehbar; das positive Recht hat daher Haftungsregeln geschaffen, die in der Gesellschaft im Großen und Ganzen als befriedigend empfunden werden.

Nehmen wir an, die Beziehung zwischen dem menschlichen Handeln und der Wirkung, die über autonome Waffensysteme erfolgt, erstreckt sich so weit, dass eine Verantwortlichkeitsbeziehung völlig willkürlich wirkt: Dann ist die ethische Frage wohl weniger die, ob hier eine Verantwortlichkeitslücke entsteht, sondern vielmehr die, ob es ganz grundsätzlich verantwortbar ist, einen Prozess in Gang zu setzen, der sich offenkundig der Kontrolle gänzlich entzieht. Man wird hier wieder zurückgeworfen auf die risikoethischen Überlegungen von oben, und mir scheint, man sollte aus einem allgemeinen Vorsichtsprinzip heraus auf solches „In-Gang-setzen“ unkontrollierbarer Vollzüge verzichten. Angesichts der Ergebnisse technischer und sicherheitspolitischer Studien scheint tatsächlich viel dafür zu sprechen, dass dieses „In-Gang-setzen“ von Prozessen, die man nicht mehr kontrollieren kann, obwohl sie inhärent mit der Tötung zu Menschen zu tun haben, nicht verantwortet werden kann.

cc) Darf mit autonomen Waffensystemen getötet werden?

Mit autonomen Waffensystemen wird Gewalt ausgeübt. Wenn man keinen radikalen Pazifismus vertritt, wird man das Ausüben von Gewalt nicht unter allen Umständen für illegitim halten; dennoch bestehen in ethischer Hinsicht große Vorbehalte gegenüber der Gewaltausübung. *Prima facie* ist das gewaltsame Handeln verboten; wenn man dennoch dazu greift, ist es in besonderem Maße begründungspflichtig. Gewalthandeln darf nur unter den strengen Bedingungen für legitime Gewaltausübung stattfinden, über die übrigens auch in der Moralphilosophie keine völlig Einigkeit besteht. Hier ist nicht der Ort, an dem die hochdifferenzierte Debatte über die Bedingungen für

legitimes Gewalthandeln im Einzelnen nachgezeichnet oder gar bewertet werden könnte.

Man kann aber festhalten, dass die Antwort auf die Frage, ob der Einsatz von Waffen mit tödlicher Wirkung – seien sie konventionell oder ‚autonom‘ –, zulässig ist, immer auch von dem zugrunde gelegten ethischen Ansatz abhängt, in dem tödliche Gewalt als solche legitimiert oder delegitimiert wird. Grob betrachtet lassen sich in den gegenwärtigen ethischen Debatten dabei insgesamt vor allem zwei Grundzugangsweisen unterscheiden:

- a) eine kollektivistische Position, die bei militärischer Gewalt vor allem darauf abstellt, dass es um das Handeln von Kollektiven geht, welches *sui generis* sei und daher nicht das individuelle Verhalten beurteilt werden sollte, und
- a) eine individualistische Position, die das Handeln von Gruppen lediglich als Addition von individuellen Handlungen auffasst.

Diese Unterscheidung ist insbesondere von Belang, wenn zu bestimmen ist, welche Personen aufgrund welcher moralisch relevanten Eigenschaften überhaupt angegriffen werden dürfen, und das mit potentiell tödlicher Gewalt. Der Individualismus muss hier auf die individuelle Angreifbarkeit einer Person abstellen, der Kollektivismus erlaubt Angriffe auf Personen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe.

Die kollektivistische Herangehensweise betont die Gruppenzugehörigkeit. Der einzelne gegnerische Soldat ist angreifbar, weil er einen Teil des gegnerischen Kollektivs darstellt. Es ist irrelevant, wie sich diese/r Soldat-/in oder Kämpfer zum Kriegsgeschehen, in das er involviert ist, stellt, welche Pläne er verfolgt, welchen Ausgang des Konflikts er erhofft. Kriege sind in dieser Sichtweise kollektive Akte. Dementsprechend sind die Einzelnen – seien sie Angehörige regulärer, staatlicher Armeen oder Mitglieder anderer in den (politischen) bewaffneten Konflikt involvierten Gruppen – als moralisch gleichstehend zu behandeln.

Im Blick aber auf die veränderte Realität der bewaffneten Konflikte, bei denen es sich vielfach um „asymmetrische Kriege“ handelt, verliert dieser kollektivistische

tische Zugang jedoch an Plausibilität. Es sind längst nicht mehr nur staatliche Armeen in Kriege involviert, sondern vielmehr kämpfen zumeist staatliche Kräfte gegen sogenannte „non-state actors“. Die nicht-staatlichen Konfliktparteien bestehen aber aus Individuen, die zumeist eine sehr dezidierte Zuordnung zu den Zielen ihrer Gruppe haben und die sich freiwillig für diese Ziele einsetzen und sich gegebenenfalls auch opfern wollen. Insofern ist es naheliegender, Mitglieder solcher nicht-staatlichen Konfliktparteien anhand ihrer individuellen Beteiligung am Gewaltgeschehen zu messen und nicht einfachhin an ihrer Gruppenzugehörigkeit. Dann muss ihr moralischer Status auch individuell bestimmt werden, was bedeutet, dass die legitime Gewalt gewissermaßen an die individuelle „Haftbarkeit“ (liability) einer Person „angepasst“ werden sollte. Der Oxforder Philosoph Jeff McMahan hat dafür den Begriff der „engen Verhältnismäßigkeit“ entwickelt: Eine Person ist angreifbar, weil sie eine ungerechte Bedrohung für andere darstellt. Aber das Maß ihrer Angreifbarkeit hängt auch von Faktoren wie dem Ausmaß der Bedrohung, der individuellen Tatbeteiligung, den Möglichkeiten, den Angriff zu stoppen und ähnlichem ab. In dieser Sichtweise kann eine Person nur dann mit tödlicher Gewalt angegriffen werden, wenn sie selber eine tödliche Bedrohung für andere Menschen darstellt. Kindersoldaten darf nur mit geringerer Gewalt entgegengetreten werden, denn sie sind für die Bedrohungen, die von ihnen ausgehen, weniger „haftbar“ als voll verantwortliche erwachsene Kämpfer.

Hier kommt nun ein entscheidender Punkt ins Spiel, der sowohl bei ferngesteuerten, aber erst recht bei autonomen Waffensystemen eine große ethische Rolle spielt: Durch die Fernsteuerung oder den Einsatz des autonomen Waffensystems sind die Anwender von legitimer (Gegen-) Gewalt ja der Gewalt des illegitimen Angreifers grundsätzlich entzogen. Der „Aufständische“ oder „Terrorist“ (oder wie immer man ihn bezeichnen möchte) hat nur die Möglichkeit, Sachen zu beschädigen (wie das autonome Waffensystem), aber nicht die Menschen, die sich durch den Einsatz dieser Systeme der Gewalt des Aggressors entziehen. Daher ist es nicht unplausibel, ethisch zu fordern, dass autonome Waffensysteme grundsätzlich selbst lediglich nicht-tödliche Gewalt anwenden

dürfen. Es ist interessant zu sehen, dass diese Diskussion jetzt auch in völkerrechtlicher Hinsicht geführt wird, wie man an Robin Geiß' bedeutender Studie für die Friedrich-Ebert-Stiftung sehen kann.

Freilich muss man konzedieren, dass es Fälle gibt, in denen das Opfer der illegitimen Gewalt und der Verteidiger dieses Opfers nicht identisch sind. Im Englischen wird hier meist von „Third-Party-Defense“ oder auch „Other-Defense“ gesprochen. Im Deutschen können wir den aus dem Recht bekannten Ausdruck der Nothilfe verwenden. Wenn das Opfer selbst tödlich bedroht ist, kann es nach wie vor möglich sein, dass auch von einem autonomen Waffensystem tödliche Gewalt ausgeht, um eine Bedrohung abzuwehren. Aber in solchen Situationen ist immerhin zuzugestehen, dass das autonome Waffensystem wesentlich größere Risiken in der Nothilfe auf sich nehmen kann als dies ein menschlicher Nothelfer tun würde und zu tun gefordert ist. In vielen Fällen wird daher auch bei Nothilfeaktionen nicht-letale Gewalt des autonomen Waffensystems ausreichen.

Auch wenn es zunächst paradox klingt: Die Tatsache, dass ein so hoch entwickeltes technisches Gerät wie ein autonomes Waffensystem zur Verfügung steht, verkleinert normativ gesehen den Spielraum, dieses Waffensystem einzusetzen, insbesondere mit Blick auf tödliche Gewalt.

dd) Verletzt der Einsatz autonomer Waffensysteme die Würde des Menschen?

Insbesondere in der deutschen Diskussion spielt bei angewandt-ethischen Fragen unter den nicht-konsequentialistischen Argumenten der Verweis auf eine mögliche Würdeverletzung des Menschen häufig eine besondere Rolle. Dies ist der kantischen Tradition und natürlich der besonderen Stellung der Menschenwürde im Grundgesetz geschuldet. Häufig allerdings führen Würdeverweise in ethischer Hinsicht nicht besonders weit und überbeanspruchen den Begriff, aber bei der ethischen Frage nach dem Einsatz von autonomen Waffensystemen kann das Denken in Würdevorstellungen doch eine erhebliche Bedeutung gewinnen, die in der Fachdebatte noch nicht völlig erschlossen worden ist.

Argumentationen, die mit dem Verweis auf Würdeverletzungen arbeiten, müssen natürlich zunächst den Würdebegriff klären. Würde ist nicht einfachhin definierbar. Jemandem Schmerz zuzufügen, verletzt nicht notgedrungen die Würde dieser Person, denn sie könnte beispielsweise in die Handlung, mit der die Schmerzen zugefügt werden, eingewilligt haben. Aber einer Person gegen deren Willen Schmerz zuzufügen, verletzt in vielen Fällen die Würde dieser Person – nicht weil es sich um Schmerz handelt, sondern weil der Wille dieser Person eklatant missachtet wird. Würde ist eine Seinsbestimmung, und es handelt sich um eine Auszeichnung gegenüber anderem Seienden. Die Würde des Menschen achten heißt also zunächst einfach einmal anzuerkennen, dass ein Mensch nicht schlechthin Materie oder Material ist. Diese basale Einsicht reicht für das im Folgenden entwickelte Argument erst einmal aus. Im Gegensatz zu einer Maschine, die trotz ihrer Komplexität keine Menschenwürde besitzt, kommt sie jedem Menschen zu. Das heißt nicht, dass nicht in begrenzten Kontexten Menschen immer auch einen materiellen und materialen Aspekt besitzen. So sind Menschen in vielen Situationen auf ihre Leiblichkeit zurückgeworfen, z. B. wenn sie ärztlich therapiert werden müssen, oder sie werden von anderen Menschen zu bestimmten Zwecken genutzt, beispielsweise in einer bezahlten Beschäftigung. Aber dennoch darf über diesen physischen Aspekten die Anerkennung eines Menschen *als* Menschen, d. h. in seinem menschlichen Sein, nicht verloren gehen.

„Als Mensch anerkennen“ ist aber wiederum nur für Menschen möglich. Maschinen können zwar unter Umständen für Wohlbefinden und Heilung, Entspannung und Ausgleich sorgen, aber sie können nicht *anerkennen*. Anerkennung benötigt eine „Vorstellung“ eines Seienden als Seienden. Jemandem die Anerkennung als Mensch zu versagen, verletzt seine Menschenwürde.

Es scheint, dass sich hier ein wichtiger Gesichtspunkt im Umgang mit autonomer Robotik insgesamt andeutet. In begrenzten Kontexten kann autonome Robotik genutzt werden, ohne dass die Menschenwürde dabei beschädigt wird. Man könnte sich vorstellen, dass ein autonomer Roboter Schuhe anpasst oder

vielleicht sogar eine einfache chirurgische Operation übernimmt. Auch eine bestimmte Pflegedienstleistung von einem Roboter durchführen zu lassen, muss die Würde eines Menschen nicht verletzen. Was allerdings die Würde eines Menschen verletzt oder sie ihm sogar ganz abspricht, wäre das unbegrenzte und in diesem Sinne absolute Aussetzen einer menschlichen Person in einem rein technisch konstruierten Umfeld. Denn dieser Person wäre *grundsätzlich* die Möglichkeit genommen, von einer anderen Person als Mensch in ihrer Würde anerkannt zu werden.

Die Würde, die hier auf dem Spiel steht, hat nichts mit dem subjektiven Wohlbefinden eines Menschen zu tun. Diese Menschenwürde ist nur als relationale überhaupt wirklich. Erst wo sich ein Mensch auf einen Menschen bezieht, wird Würde „tatsächlich“. Wo Menschen die Möglichkeit genommen wird, dass sich andere Menschen auf sie als Menschen beziehen, werden sie entwürdigt.

Man kann nun fragen, ob sich nicht genau in diesem Aspekt der Würdeverletzung einer der fundamentalen Widerstände auftut, der viele Menschen motiviert, gegen autonome Waffensysteme Stellung zu beziehen: Das Töten eines Menschen ist ein finaler (und darin ein absoluter) Akt. Die ethische Minimalanforderung an eine Tötungshandlung sollte darin liegen, dass in der Tötung immer noch anerkannt wird, dass es ein Mensch ist, der getötet wird.

Durch die Anerkennung des anderen als zu tötenden Gegner wird eine Tötungshandlung natürlich noch lange nicht zu einer legitimen Handlung. Aber wenn diese basale Anerkennung unterbleibt und die Tötung nur wie ein bloßer Umgang mit Materie oder Material unternommen wird, fehlt selbst bei rechtlicher Legalität die Grundlage für ein würdeanererkennendes Vorgehen. Ein autonomes Waffensystem kann diese Anerkennung nicht erbringen, und da der Anwender von militärischer Gewalt mithilfe von autonomen Waffensystemen nicht weiß, wen die Waffenwirkung letztendlich treffen wird, erbringt auch er diese Anerkennung nicht.

Man sollte die Würdeverletzung nicht nur auf den Tötungsakt als solchen fokussieren. Wie die Debatte um bewaffnete Drohnen gezeigt hat, liegt bereits im (digitalen) Überwachungsregime selbst eine äußerst problematische Verschärfung menschlichen Kontrollstrebens. Technische Konditionierung durch permanente Überwachung samt Sanktionsandrohung nimmt Menschen nicht als Wesen zur Kenntnis, die sich selber eine normative Ordnung geben können, sondern als solche, denen eine normative Ordnung von außen aufgezwungen werden muss. Diese Vergegenständlichung des Menschen kann als Entwürdigung begriffen werden und sie stellt wohl auch eine solche dar.

Bei den Fragen, die sich im Feld von autonomer Robotik stellen, stehen tatsächlich elementare Momente des Menschseins auf dem Spiel. Der Einwand, auch

andere hochtechnologische Distanzwaffensysteme würden keine wechselseitige Anerkennung zum Ausdruck bringen, greift nicht entscheidend: Denn es können uns in der Verständigung über autonome Waffensysteme auch andere militärische Einsatzweisen modernster Technologie, die wir bislang unhinterfragt hingenommen haben, fraglich werden. Dazu kommt, dass der Aspekt der Anerkennungsverweigerung bei autonomen Waffensystemen eben auf die Spitze getrieben ist. Im zwischenmenschlichen Zu- und Miteinander werden ethische Anforderungen selten gänzlich erfüllt, sondern lediglich graduell. Das würdebewusste Anerkennen des Gegners als solchen kann schon beim Einsatz von ferngesteuerten Drohnen auf ein sehr geringes Niveau abgesenkt sein. Aber autonome Waffensysteme nivellieren dieses auf ‚Null‘. Das macht sie auch zu einem exemplarischen Exponenten roher technischer Gewalt.

Selbst wenn man moralischer Relativist ist und die Frage der Würde für kulturspezifisch und in diesem Sinne offen hält, hat man einen guten Grund, die eigenen Würdeansprüche auch für seine Gegner zu beachten. Denn auch der Kampf und die Auseinandersetzung sind kommunikative Akte, und in ihnen werden Werte kommuniziert oder gelehrt. Wer also für eine argumentative Position der Menschenwürde eintritt, sollte sie in seiner Praxis nicht unterlaufen.