



# Studies/Studien

Original Paper UDC 17: 165. 745

Ante Čović, Zagreb

## Ethik und Bioethik

### **Zusammenfassung**

*Den Ausgangspunkt dieser Abhandlung bildet die Unterscheidung von moralischer und ethischer Reflexion. Sodann zeigt der Verfasser, in Gegenüberstellung zur sog. Gefühlsethik, mit Hilfe des Legalitätsbegriffs bei Kant den reflexiven Charakter der Moral auf. Auf dieser kategorialen Grundlage werden die Entstehung der Bioethik, ihr Charakter und ihre Entfaltung erläutert. Bioethik ist als moralische Reflexion innerhalb einer »neuen Situation der Medizin« entstanden. Ihre schnelle und tief greifende Wandlung hat gezeigt, dass sich in der »neuen Situation der Medizin« im Grunde eine »neue Situation der Zivilisation« offenbart. Die Bioethik hat in methodologischer Hinsicht das Niveau ethischer Reflexion erreicht, während ihr Problem-bereich globale Ausmaße angenommen hat. In sehr kurzer Zeit hat sich also die Bioethik von einer innovativen medizinischen Ethik zu einer planetarischen Ethik des Lebens gewandelt.*

### **Ethische Reflexion und moralische Reflexion**

Obwohl die Ethik zu den ältesten philosophischen und wissenschaftlichen Disziplinen gehört, nämlich jenen, die im System der aristotelischen Philosophie ihren Ausgangspunkt haben, beschäftigt sie sich immer noch mit einem äußerst ungewöhnlichen Problem, das in anderen Gebieten der Philosophie und Wissenschaft geradezu unvorstellbar ist. In den Diskussionen über die Ethik gibt es nämlich immer noch keine feste Abgrenzung des Gegenstandes vom theoretischen Zugang zu ebendemselben. Mit anderen Worten: Eine klare Grenze zwischen der Ethik als einer philosophischen und wissenschaftlichen Disziplin einerseits und der Moral als ihres Beschäftigungsgegenstandes andererseits ist nicht festgelegt.

Diese Verwischung der gegenständlichen und der theoretisch-reflexiven Ebene ist die stete Ursache von Irrtümern und Missverständnissen, und zwar nicht nur im Rahmen von Äußerungen, die in den Massenmedien und in der Umgangssprache, sondern auch in der Fachliteratur vorgebracht werden. Ein klares Zeichen für eine solche Konfusion ist die häufige Verwendung des zusammengesetzten Adjektivs »moralisch-ethisch«, für das nur in ganz seltenen Fällen eine semantische Rechtfertigung zu finden wäre.

Die einen deuten die Schwierigkeiten bei der Trennung der Theorie von ihrem Gegenstand als Ausdruck des aristotelischen Erbes in der Ethik, da nämlich Aristoteles selbst, der ja von »ethischer Theorie« und »ethischem

Handeln« spricht, die notwendige Unterscheidung nicht durchgeführt hat. Wenn jedoch nicht schon im Gegenstand selbst ein Unklarheiten generierender Faktor bestünde, hätten es die Ethiker im Laufe zweier Jahrtausende sicherlich geschafft, die anfängliche, auf Aristoteles zurückgehende Ungenauigkeit aus dem Wege zu räumen. Das Problem ist nämlich viel komplexer und geht aus dem reflexiven Charakter der Moral selbst hervor.

Reflexion ist ein konstitutives Moment moralischen Handelns. Moralische Handeln setzt die Bewusstmachung einer praktischen Situation, moralische Urteilsbildung sowie eine praktische Entscheidung voraus. Somit schließt sich der Kreis praktischer Reflexion, und die Struktur moralischen Bewusstseins zeichnet sich ab. *Praktische moralische Reflexion* dient ausschließlich der sittlichen Orientierung im Handeln und unterscheidet sich grundlegend von der *theoretischen Reflexion*, welche die Welt erkenntnis-mäßig erfasst und erklärt. Die theoretische Reflexion behandelt die Welt als Gegenstand, den sie durch ihre Erklärung zu rekonstruieren bemüht ist. Hierbei geht sie so vor, dass sie die Welt in Gegenstandsbereiche parzelliert. Dergestalt stellt auch das moralische Handeln, das notwendigerweise auch moralische Reflexion in sich mit einschließt, einen Gegenstandsbereich der philosophischen und wissenschaftlichen Reflexion dar, die wir Ethik nennen.

Daraus geht also hervor, dass die moralische und die ethische Reflexion verschiedenen Arten und Ebenen von Reflexion angehören; Erstere ist eine die Moral konstituierende, praktische Reflexion, während es sich bei der Zweiten um eine theoretische Reflexion handelt, die die Moral im Sinne ihres Gegenstandes erklärt. Die Ethik ist also nicht konstitutiv für die Moral, so wie andererseits auch die Moralität nicht unbedingt als eine praktische Beschaffenheit zur ethischen Reflexion gehört.

Jedoch trotz dieser klaren Unterscheidung stimmen die Ethik und die Moral in einem wesentlichen Moment überein. Das ist ihr reflexiver Wesenszug, sodass in diesem gemeinsamen Merkmal die tieferen Gründe für ihre hartnäckige Gleichsetzung und Verwechslung zu suchen sind. Dafür spricht auch die Tatsache, dass es in bestimmten Fällen wirklich schwierig ist, diese zwei Reflexionsebenen voneinander zu unterscheiden. Und dennoch schmälert all dies keineswegs die Verpflichtung, zum Zwecke der Klarheit und Konsequenz in Denken, Forschung und Kommunikation die Unterscheidung zwischen der Ethik als Theorie und der Moral als ihres Gegenstandes strikt einzuhalten.

### **Die Reflexivität der Moral als Problem**

Der reflexive oder genauer: der theoretisch-reflexive Charakter der Ethik wird als bekannt vorausgesetzt und bedarf keiner besonderen Erläuterung. Mit der Moral verhält es sich anders; bestimmte ethische Theorien bestreiten das Bestehen vernunftmäßiger und praktisch-erkenntnis-mäßiger Momente bei der Konstituierung des moralischen Bewusstseins und moralischen Verhaltens, d.h., sie negieren den reflexiven Charakter der Moral. Ein solcher Ansatz bei der Erklärung der Moral überwog in der britischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts. Ihn begründete A. A. C. Shaftesbury, der sich zugleich dem »ethischen Nominalismus« Lockes (F. Jodl) sowie dem ethischen Egoismus bei Hobbes widersetzte, dem zufolge die

Moral als Derivat des Erhaltungstriebes und als geregelte Form menschlicher Selbstsucht gedeutet wird.

Shaftesbury vertritt die Ansicht, dass die Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, welche er *moral sense* (moralischer Sinn) nennt, in der menschlichen Natur liege und in die sinnlich-gefühlsmäßige Sphäre eingebettet sei. Daher sei sie der Natur nach ursprünglich und beständiger als die vernunftmäßigen Fähigkeiten und Funktionen:

»Da also Gefühl von Recht und Unrecht uns ebenso natürlich wie die natürlichen Affekte und ein Hauptprinzip unserer gesamten Konstitution ist, so gibt es keine theoretische Meinung, Überzeugung oder Glaubenslehre, welche imstande wäre, es unmittelbar oder geradezu aufzuheben oder zu vertilgen.«<sup>1</sup>

Auf derselben Ebene der menschlichen Natur ist auch das Streben nach dem Guten, sind Wohlwollen und altruistische Gesinnung verwurzelt. Hierbei schließt Shaftesbury auch egoistische Neigungen nicht aus, sondern betrachtet sie innerhalb der harmonischen Gesamtheit moralischen Verhaltens.

Für Shaftesbury jedoch werden moralische Wertungen nicht unmittelbar erreicht, sondern erst durch die Vermittlung sog. Reflexionsaffekte, anhand deren der Mensch bestimmt, was Gut oder Böse ist. Da durch die Selbstreflexion von Gefühlen im Grunde über eine moralische Wertung geurteilt wird, könnte man versucht sein zu denken, dass Shaftesbury hiermit die Rolle der Vernunft im moralischen Handeln rehabilitieren wolle. Eine solche Möglichkeit schließt F. Jodl dennoch aus und merkt an, dass Shaftesbury in ziemlich unbestimmter und schwankender Weise von Reflexionsaffekten als einer Art sittlichen Urteilens spricht:

»Er drückt sich nicht genauer darüber aus, welcher Fähigkeit die Reflexion über den Wert einer Beschaffenheit oder Handlung des Subjekts zukomme; indessen lassen die Wendungen, deren er sich bedient, und die Rolle, welche er bei sittlichen Entscheidungen der Vernunft zuweist, wohl erkennen, daß er in dem Zustandekommen sittlicher Urteile ein Werk des emotionalen Teils unserer Natur erblickt.«<sup>2</sup>

Diese Denkrichtung wurde durch F. Hutcheson fortgesetzt, der die Ideen Shaftesburys weiterentwickelte und systematisierte, dabei seine eigene Sichtweise herausbildete und in gewisser Weise die Ausgangskategorien Shaftesburys (*moral sense*, *benevolence*) redefinierte. Ganz offensichtlich unter Lockes Einfluss stehend, vollzog er die Abgrenzung zwischen inneren und äußeren Sinnen, wobei er den moralischen Sinn sowie den Schönheitssinn den inneren Sinnen zuordnete. Mit den inneren Sinnen erfassen wir sittliche und ästhetische Beschaffenheiten, während mit den äußeren Sinnen physikalische Beschaffenheiten wahrgenommen werden. Auch in der Deutung von Wohlwollen unterscheidet sich Hutcheson von seinem Lehrmeister: Während für Shaftesbury das Wohlwollen erst in der harmonischen Verbindung mit egoistischen Neigungen eine Tugend darstellte, waren Wohlwollen und Tugend für Hutcheson schlicht und einfach dasselbe.

Hutcheson gelang es, die untergeordnete Stellung der Vernunft (des Verstandes) viel klarer zu umreißen und ihre instrumentale Rolle zu präzisieren.

<sup>1</sup> Anthony A.-C. Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1905, S. 26–27.

<sup>2</sup> Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart und Berlin 1920, S. 275–276.

In seinem Werk *Illustrations upon the Moral Sense* erläutert er eingehend die Gründe, derentwegen eine sittliche Handlung für gewöhnlich auch als Vernunfthandlung bezeichnet wird, und widerlegt die Argumente all jener, die auf diesem Wege und, wie er meint, fälschlicherweise zu dem Schluss gekommen sind, dass vernünftiges Denken dem moralischen Sinn vorausgehe. In diesem Kontext sagt Hutcheson:

»Wir können kurz sagen, was die Verwendung des Wortes *vernünftig* als Epitheton für ausschließlich tugendhafte Handlungen verursacht hat. Obgleich wir Instinkte besitzen, die uns nach Zwecken streben lassen, ohne daß dabei vorheriges Nachdenken vorausgesetzt wäre, so geschieht es dennoch durch den Gebrauch unserer Vernunft, daß wir die Mittel zur Erreichung unserer Zwecke finden. Wenn wir unsere Vernunft nicht benutzen, verfehlen wir häufig unseren Zweck. Wir nennen deshalb diejenigen Handlungen, die ihre Zwecke erreichen, vernünftig in einer Bedeutung dieses Wortes.«<sup>3</sup>

Indem er der Vernunft die Rolle eines Hilfsmittels bzw. eines Mittels zur Verwirklichung von Zielen zuwies, engte Hutcheson – um eine spätere, von Kant eingeführte Distinktion zu gebrauchen – den Wirkungskreis der Vernunft in praktischer Hinsicht auf die Domäne hypothetischer Imperative ein, während das Vermögen der kategorischen Bestimmung moralischer Ziele gänzlich in der sinnlich-gefühlsmäßigen Sphäre verblieb und dem moralischen Sinn sowie dem Gefühl des Wohlwollens zugeschrieben wurde.

Hutcheson kommt nicht allein das Verdienst zu, die Ideen Shaftesburys weiter entwickelt, sondern auch dessen Einfluss auf Schottland ausgedehnt zu haben. Shaftesburys neue Ansatzweise in ethischen Untersuchungen brachte gerade innerhalb der sog. Schottischen Schule, die neben Hutcheson auch so große Namen wie D. Hume und A. Smith vorstellen, Höchstleistungen hervor und gelangte zu ihrem vollkommensten Ausdruck.

D. Hume war es, der den Schwerpunkt der Diskussion von der sinnlichen Sphäre auf die Gefühlsebene verlagerte. Hutchesons Schlüsselkategorie des moralischen Sinnes dient ihm, wie W. H. Schrader bemerkt, lediglich zur »programmatischen Charakterisierung der eigenen Position«. In seinen weiteren Ausführungen wird dies von Schrader näher erklärt:

»Die Annahme eines *moral sense* ist für ihn lediglich eine sehr plausible Hypothese deren Wert vor allem darin besteht anzuzeigen, daß moralische Unterscheidungen nicht durch Vernunft (*reason*) erfaßt werden, sondern auf *moral sentiments* (*pleasure or uneasiness/pain*) beruhen.«<sup>4</sup>

Damit jedoch die Gefühle von Lust und Unlust eine sittliche Rolle übernehmen und zu einem moralischen Kriterium werden können, muss ermittelt werden, ob sie in intersubjektiver Hinsicht übereinstimmen. Daher ortet Hume die tiefere Grundlage der Moral in der *Sympathie*, der gefühlsmäßigen Befähigung, sich in die Lage und die Gefühle anderer zu versetzen. Auf diese Weise wird durch Sympathie nicht nur im sittlichen Empfinden, sondern auch im Schönheitssinn eine allgemeine Harmonie gesichert. Daraus geht klar hervor, dass Humes Kategorie der Sympathie im Grunde die Rolle der inneren Sinne bei Hutcheson übernommen hat. Den Mechanismus, mittels dessen durch Sympathie die Allgemeingültigkeit sittlichen und ästhetischen Empfindens hergestellt wird, hat Hume sich als eine Art emotionaler Resonanz vorgestellt:

»Die Geister aller Menschen sind sich hinsichtlich ihrer Gefühle und ihrer [natürlichen inneren] Betätigungsweisen gleichartig. Niemand kann durch eine Gemütsbewegung getrieben werden, ohne daß zugleich alle anderen bis zu einem gewissen Grade dafür empfänglich wären. Sind zwei Saiten gleichgespannt, so teilt sich die Bewegung der einen der anderen mit; in gleicher Weise gehen die Gemütsbewegungen leicht von einer Person auf die andere über

und erzeugen korrespondierende Bewegungen in allen menschlichen Wesen. Wenn ich die *Wirkung* eines Affektes in der Stimme und in den Geberden irgend einer Person wahrnehme, so geht mein Geist sofort von diesen Wirkungen zu ihrer Ursache über und bildet sich eine so lebhaftere Vorstellung des Affektes, daß dieselbe sich alsbald in den Affekt selber verwandelt. Ebenso ist es, wenn ich die *Ursachen* einer Gefühlserregung bemerke; mein Geist denkt dann an die Wirkungen und wird von der gleichen Gefühlserregung erfaßt.<sup>5</sup>

Die Verallgemeinerung des Gefühls vollzieht sich also nicht unmittelbar, sondern im Bewusstsein, das für die Auswirkungen und die Ursachen von Gefühlen anderer empfänglich ist.

Auch Humes Nachfolger Adam Smith übernahm die Sympathie als natürlichen Ausgangspunkt und als Grundprinzip der Sittlichkeit, brachte jedoch ihre sittliche Funktion ins Gleichgewicht, indem er ihr den Trieb nach Rache zugesellte.

Die Schottische Schule oder – um diese geografische Einschränkung aufzuheben und eine etwas breitere Bezeichnung anzuwenden, mit der wir uns auch weiterhin im Rahmen der britischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts bewegen – die Ethik des *moral sense* ist nur eine Variante der sog. *Gefühlsethik*<sup>6</sup>, wie noch im 19. Jahrhundert ethische Positionen genannt wurden, die den Ursprung und den Maßstab der Sittlichkeit in der sinnlich-gefühlsmäßigen Sphäre der menschlichen Natur sahen. Die Gefühlsethik ist darum bemüht, die Vernunft aus der Konstitution sittlichen Urteilens und Vorgehens zu verdrängen, während sie andererseits ihre theoretische Funktion als Hilfsmittel im sittlichen und praktischen Verhalten akzeptiert. Daher wird auf der praktischen Ebene eine »latente Vernünftigkeit« vorausgesetzt, wie F. Jodl am Beispiel der Ethik des *moral sense* bemerkt. Weiterhin heißt es bei Jodl:

»Die Welt hört nicht auf vernünftig zu sein; aber diese Vernunft schwebt nicht mehr in einer idealen oder transzendenten Region über den Dingen, sondern sie ist und wird mit den Dingen selbst, als deren objektive Vernunft, und erst in den mit dem Vermögen der Reflexion ausgestatteten Wesen wird sie auch subjektive Vernünftigkeit.«<sup>7</sup>

Aber gerade die reflexive Vernünftigkeit privilegiert den Menschen und sondert ihn aus der natürlichen Gegebenheit aus. Durch die Gefühlsethik wird ebendiese Vernünftigkeit, die in der theoretischen Reflexion das Erkenntnissubjekt konstituiert, daran gehindert, in der praktischen Reflexion auf analoge Weise ein moralisches Subjekt zu konstituieren. Stattdessen bemüht sie sich, die sittliche Konstitution des Menschen aus seiner immanenten, »natürlichen« Vernünftigkeit abzuleiten. Jedoch die »natürliche« Vernünftigkeit in der Struktur des menschlichen Wesens stellt gerade jenen unvernünftigen Teil seiner Natur dar, oder – wie Aristoteles dies vor langer Zeit auf dem psychischen Plan zum Ausdruck brachte – τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς.<sup>8</sup>

3

Francis Hutcheson, *Erläuterungen zum moralischen Sinn*, Philipp Reclam Jun. Verlag, Stuttgart 1984, S. 28.

4

Wolfgang H. Schrader, »Ethik des *moral sense*«, in: Annemarie Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik* 1, Francke Verlag, Tübingen/Basel 1992, S. 94.

5

David Hume, *Über die Affekte. Über Moral*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, S. 329.

6

Vgl. *Lexikon der Ethik*, C. H. Beck Verlag, München 1977, Stichwort *Gefühl*.

7

Friedrich Jodl, a.a.O., S. 271.

8

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1139 a 4–5.

Das im Grunde unlösbare Hauptproblem, das jede Gefühlsethik beschäftigt, besteht in dem Unvermögen, auf dem unbeständigen Terrain der Sinnlichkeit die sittliche Konstitution des Menschen zu begründen, d.h., den Allgemeinheitscharakter eines sittlichen Urteils zu erlangen und somit die Verbindlichkeit moralischen Sollens zu sichern. In dieser unausweichlichen Aporie des ethischen Sensualismus und Emotionalismus verfangen sich natürlich auch die Ethiker des *moral sense*. Wir wollen ihre Lösungsversuche nur kurz andeuten. Shaftesbury führt zu diesem Zweck »Reflexionsaffekte« ein. Hutcheson wiederum richtet den moralischen Sinn, um ihm zu allgemeiner Geltung zu verhelfen, teleologisch auf das »allgemeine Wohl aller« aus und gelangt so in die Nähe des Utilitarismus, obwohl er sich ausdrücklich jeglichem »äußeren Nutzen« widersetzt. Um andererseits jedoch die Angewiesenheit des moralischen Sinnes auf das allgemeine Ziel, das er als das »Glück der Menschheit« beschreibt, zu gewähren, musste er auf ein theologisches Argument zurückgreifen, genau so wie Descartes in der Göttlichen Wahrheitsliebe die endgültige Gewähr für die Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand erkannte:

»Die gegenwärtige Konstitution unseres moralischen Sinns bringt uns dazu, alle wohlwollenden Neigungen zu billigen. Die Gottheit muß vorhergesehen haben, daß diese Konstitution auf das Glück ihrer Geschöpfe gerichtet ist; sie zeugt deshalb von wohlwollender Neigung oder Güte in der Gottheit, und dies müssen wir folglich billigen.«<sup>9</sup>

Bei seinen Versuchen, einen Ausweg aus dieser emotionalistischen Aporie zu finden, wird Hume bei einigen Lösungen sogar die Position der Gefühlsethik verlassen und den Primat der praktisch-vernünftigen Reflexion bezüglich der Sympathie akzeptieren. Wie wir vorher schon gezeigt haben, entsteht emotionale Resonanz – in der sich die intersubjektive Übereinstimmung von Gefühlen bzw. der allgemeine Charakter des moralischen Sinnes offenbart – nicht durch die unmittelbare Wirkung eines Gefühls auf ein anderes Gefühl, sondern durch die Herstellung einer kausalen Verbindung in der Schlussfolgerung des Bewusstseins. Es geht also die praktische Reflexion – mittels deren allein ein Bezug zwischen Ursachen und Wirkungen hergestellt werden kann, und umgekehrt – der Sympathie voraus, setzt ihre Energie frei und löst auf diese Weise emotionale Resonanz aus. In diesem Standpunkt ist Hume unmissverständlich:

»Kein Affekt eines anderen zeigt sich dem Geist unmittelbar. Wir bemerken nur seine Ursachen oder Wirkungen. Aus *diesen schließen* wir auf den Affekt, folglich sind es diese, die unsere Sympathie erwecken.«<sup>10</sup>

### Kant – Legalität als Reflexivität

Das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, ihre Rolle bei der Konstituierung des moralischen Bewusstseins sowie ihre Stellung innerhalb der Struktur der moralischen Handlung – all das sind unausweichliche Fragen, mit denen sich jede Gefühlsethik auseinandersetzen hat, die sich jedoch in gewisser Weise auch in anderen ethischen Theorien bemerkbar machen. Allerdings sind diese Probleme in den konträren Positionen der Gefühlsethik und der Pflichtethik am ausgeprägtesten und haben hier ein besonderes Gewicht – und sie sind zugleich die Hauptgegenstände ihres Widerstreits. Hierbei bezieht sich der Schwerpunkt des Widerstreits nicht auf die bloße Gegenwart von Vernunft oder Sinnlichkeit in der Konstitution der Moralität, sondern auf die Frage, welcher von beiden die *primäre*

und *bestimmende Rolle* bei der Bildung sittlicher Urteile sowie beim moralischen Handeln zukommt.

Am Beispiel Shaftesburys, Hutchesons und Humes konnten wir sehen, dass die Vernunft auch in der Gefühlsethik eine gewisse Rolle beibehält, auch wenn es sich hierbei um eine nebensächliche und fast immer instrumentale Rolle handelt. Humes Abweichung, die wir ein wenig weiter oben erwähnt haben, deutet uns lediglich an, wie schwierig es ist oder dass es vielleicht auch unmöglich ist, die emotionalistische Erklärung der Moral philosophisch zu begründen und konsequent durchzuführen. Hingegen in der praktischen Philosophie Kants, welche das am strengsten und vollkommensten erarbeitete System einer deontologischen Ethik darstellt, wurde der Sinnlichkeit eine paradox wichtige Rolle bei der Gestaltung des höchsten sittlichen Wertes zuerteilt, was umso mehr erstaunt, als man bedenkt, mit welcher Rigorosität<sup>11</sup> Kant auch die geringsten Spuren von Sinnlichkeit aus der moralischen Bestimmung des Willens entfernte.

Kant zufolge erhält eine Handlung nur dann sittlichen Wert, wenn der Wille unmittelbar durch das moralische Gesetz bestimmt wird. Da das moralische Gesetz auf zweierlei komplementäre Weisen den Willen bestimmt, was durch die vernünftig-sinnliche Konstitution des Menschen gegeben ist – nämlich *objektiv* im Vernunfturteil und *subjektiv* als Triebfeder in der Sphäre der Sinnlichkeit –, so haben sich, gemäß Kants Analysen, auch zwei Stufen oder Ebenen des sittlichen Wertes ergeben. Auf der ersten Stufe, welche als *Legalität* bezeichnet wird, ist eine Handlung *objektiv* im Einklang mit dem moralischen Gesetz, während auf der zweiten Stufe eine Handlung nicht nur durch das moralische Gesetz *objektiv* bestimmt, sondern zudem *subjektiv* vollzogen wird, und zwar aus dem Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz, womit diese Handlung zu vollendetem sittlichen Wert gelangt, den Kant als *Moralität* bezeichnet. Kurzum: Bei einer legalen Handlung ist das moralische Gesetz der objektive Bestimmungsgrund des Willens, bei einer moralischen Handlung sowohl sein objektiver als auch subjektiver Bestimmungsgrund.

Daraus geht ganz klar hervor, dass die *differentia specifica* von Legalität und Moralität, eines unvollendeten und eines vollendeten sittlichen Wertes ausschließlich in der subjektiven Willensbestimmung besteht, welche das moralische Gesetz anhand des moralischen Sinnes ausübt. Das moralische Gesetz wird zur Triebfeder<sup>12</sup> und bringt das moralische Gefühl hervor, durch welches es [das Moralgesetz] – trotz seiner Zugehörigkeit zur Sphäre der reinen Vernunft – Einfluss auf die Sinnlichkeit des Menschen und schließlich die Übermacht über sie gewinnt. Diese Einflussnahme vollzieht sich in zwei Phasen, was sich in der Struktur des Moralgefühls als seine zwei Bestandteile kristallisieren wird. Die erste Berührung des moralischen Gesetzes mit der Sinnlichkeit bringt eine negative Wirkung hervor, welche

9

Francis Hutcheson, a.a.O., S. 36–37.

10

David Hume, a.a.O., S. 329.

11

»Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch

aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.« Siehe: Immanuel Kant, *Werke* VII, *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, S. 192.

12

Kant definiert Triebfeder als den »subjektiven Bestimmungsgrund des Willens«. Siehe I. Kant, a.a.O., S. 191.

sich in der Bekämpfung sinnlicher Impulse und in einer Art Unterbrechung der natürlich-kausalen Abläufe im Bereich des menschlichen Willens offenbart. Da sich eine solche Wirkung zugleich als »positive Beförderung« der Kausalität der Freiheit herausstellt, ruft sie im weiteren Verlauf das positive Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz hervor. Kant hat daher im Begriff des moralischen Gefühls die negative Wirkung des moralischen Gesetzes auf die menschliche Sinnlichkeit mit dem positiven Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz vereinigt.

Mit Kants weittragender Trennung von Legalität und Moralität sind verschiedene Missverständnisse verknüpft.<sup>13</sup> Dazu hat auch die ungeschickt durchgeführte Unterscheidung, die besonders in schlecht gewählten terminologischen Lösungen zu Tage tritt, nicht wenig beigetragen. Kant hat den Terminus *Moralität*, der ein *totum divisionis* bezeichnen sollte, einfach als Bezeichnung für jenes Glied der Zweiteilung genommen, das durch seinen höheren Vollendungsgrad hervortrat. Daher wird Legalität oft als das Fehlen von sittlichem Wert oder sogar als sein Gegensatz verstanden oder gedeutet und nicht als seine niedrigere Stufe, was jedoch vollkommen falsch ist. Dass Kant selbst sich der Möglichkeit einer Verwechslung und der Gefahr, missverstanden zu werden, bewusst war, beweist seine Anmerkung, die er dem Abschnitt in der *Kritik der praktischen Vernunft* beifügt, in dem er erstmals die Trennung von Legalität und Moralität anspricht. Hier bezeichnet Kant »jede gesetzmäßige Handlung« ausdrücklich als »moralisch gut«, jedoch »bloß dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste [...] nach«, wie er an dieser Stelle die niedrigere Rangstufe der legalen Moralität präziserte.

Wenn man Kants terminologisches Versäumnis korrigieren und in die durch die bestehende Lösung vorgegebene Richtung lenken wollte, kämen wir zu einem gleichermaßen verwirrenden Ergebnis, und zwar zu einer logisch vervollständigten Distinktion zweier Unterarten von Moralität – legaler Moralität und moralischer Moralität. Daher ist es angemessener, nur der Richtung von Kants Überlegungen folgend, alternative Bezeichnungen zu finden, die das Verständnis und die Interpretation dieses Problems erleichtern würden. Wichtig ist dabei, dass aus den Bezeichnungen selbst das der Unterteilung unterzogene Ganze sowie die Spezifika seiner Bestandteile erkennbar sind. »Legalität« kann in diesem Sinne einfach durch die Ausdrücke *legale Moralität* oder *objektive Moralität* ersetzt werden, während man statt »Moralität« die Termini *vollendete Moralität* oder *integrale Moralität* verwenden könnte. Kant meinte nämlich mit »Moralität« gerade die vollkommene (ganzheitliche, vollendete) Form von Moralität, in der die durch das moralische Gesetz realisierte objektive und die subjektive Willensbestimmung vereint sind. Der sich daher als eine mögliche Lösung aufdrängende Ausdruck »objektiv-subjektive Moralität« ist, obwohl logisch und semantisch korrekt, wegen seiner Schwerfälligkeit nicht zu empfehlen.

Übrigens wird durch die Kategorie der Legalität die rigoristische Einstellung Kants, die er explizit in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) vertreten und mit der er moralisch neutrale Handlungen und Charaktere verwerfen wird<sup>14</sup>, erheblich gemildert und ins Gleichgewicht gebracht. Gewiss wurde ein solcher Standpunkt auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) vorausgesetzt, was aus der Tatsache abzuleiten ist, dass – neben moralischen, legalen und unmoralischen Handlungen – nirgends die Möglichkeit moralisch neutralen Handelns angedeutet wird. Es ist eine offene Frage, ob das System der kantischen Ethik überhaupt die Möglichkeit moralischer Indifferenz zulässt, da nämlich, gemäß der Re-

konstruktion des moralischen Bewusstseins bei Kant, jedes menschliche Vorgehen notwendig eine moralische Verifizierung durchläuft. Vielleicht könnte man von einer Kategorie moralisch zugelassener oder unproblematischer Handlungen sprechen, die der sittlichen Verifizierung notwendig unterlägen, die jedoch keine sittliche Wertung erhielten. Des ungeachtet wird Kant in *Metaphysik der Sitten* (1797), offenbar unter dem Eindruck moralisierender Übertreibungen, seine rigoristische Position verlassen und die Möglichkeit moralisch indifferenter Handlungen akzeptieren.

Kants Unterscheidung zwischen legaler und integraler Moralität bedeutet nicht nur die Unterteilung der Moralität als Ganzen in zwei Unterarten und Formen von unterschiedlichem Stellenwert. In dieser Distinktion spiegeln sich, unter anderem Blickwinkel betrachtet, die Strukturstufen der Moralität im Ganzen. Legalität stellt die *Basisschicht und notwendige Voraussetzung* integraler Moralität dar, sie muss jedoch selbst nicht unbedingt vollen moralischen Wert erreichen, und das heißt, dass sie in konstitutivem Sinne die Bedingung für die höhere Stufe von Moralität ist, ohne jedoch selber in irgendeiner Weise durch diese überlegene Stufe bedingt zu sein. Diese interne Autonomie der legalen Ebene der Moralität hat verschiedene und weit reichende Konsequenzen.

Des Weiteren hat legale Moralität objektiven Charakter, wobei ihre Objektivität eine zweifache ist. Zunächst einmal ist Legalität objektiv, weil sie die Bestimmung des Willens bzw. der Handlung aufgrund des moralischen Gesetzes darstellt. Der Begriff der Objektivität hat in praktischer Hinsicht für Kant eine ganz spezifische Bedeutung und bringt die *Universalität und Allgemeingültigkeit* einer praktischen Regel zum Ausdruck. Und genau so lautet die Definition jener praktischen Regel, die als allgemeines praktisches oder moralisches Gesetz bezeichnet werden kann. Dies ist eine *innere Objektivität* oder eine *Objektivität der Bestimmung*. Andererseits ist für Legalität auch äußere Objektivität oder Objektiviertheit kennzeichnend, und das heißt, dass sie der intersubjektiven Einsicht und Verifizierung zugänglich ist, erkenntnismäßig erfassbar, mitteilbar und geeignet für eine rationale Diskussion. Im Unterschied zur inneren oder Bestimmungsobjektivität kann dieser äußere Aspekt als *intersubjektive Objektivität* bezeichnet werden.

Der objektive Charakter der legalen Moralität zeigt deutlich, wie diese in einer transparenten Vernunftprozedur konstituiert wird, im Unterschied zur integralen Moralität, die im tiefsten Inneren des handelnden Subjektes

13

Einem Missverständnis unterlag auch I. Bubalo in seinem Buch *Kantova etika i odgovornost za svijet* [Kants Ethik und die Verantwortung für die Welt], das in eigentlich sehr anregender Weise die kantische Ethik im Horizont der technischen Zivilisation aktualisiert und auswertet.

Bei seiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen Legalität und Moralität kommt Bubalo ganz richtig zum Schluss, dass »der kategorische Imperativ nach Kants Auffassung sowohl das Kriterium der Moralität als auch der Legalität« ist. Dennoch wird er bei der Erläuterung dieses Standpunktes im zweiten Teil desselben Satzes die Maßgeblichkeit des kategorischen Imperativs für legale Handlungen anfechten: »...seinem

Kriterium kann ein heteronom begründetes Handeln nicht genügen, sondern nur ein solches Verhalten, das vernünftig ist und das gerade wegen dieser seiner Eigenschaft gewollt ist.« – Siehe: *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Zagreb 1984, S. 140.

14

»Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen...« – I. Kant, *Werke VIII, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, S. 668.

durch dessen moralisches Gefühl bestimmt wird und für den Betrachter daher unergründlich und allgemein unerklärlich bleibt. Die subjektive Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz, als Voraussetzung für den vollendeten sittlichen Wert einer Handlung, wird allerdings durch ein Gefühl vermittelt, das zwar keinen sinnlichen, sondern vernunftmäßigen Ursprung hat. Mit Kant gesprochen, handelt es sich hier um ein praktisch-gewirktes und nicht pathologisches Gefühl. Die Tatsache jedoch, dass das moralische Gefühl durch die Einwirkung des moralischen Gesetzes auf die Sinnlichkeit hervorgebracht wird, kann in der Folge keine Veränderung in seinem sinnlichen Wesen hervorrufen, was Kant in gewisser Weise suggeriert:

»Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigentümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der praktischen reinen Vernunft, zu Gebote zu stehen scheint.«<sup>15</sup>

In dem Maße nämlich, in dem man das sinnliche Wesen des moralischen Gefühls anfechten und abschwächen würde, würde sich auch seine Wirksamkeit in der Sphäre der Sinnlichkeit verringern und seine Grundbestimmung als Triebfeder, mittels deren die Vernunft den Willen subjektiv bestimmt, preisgegeben werden. Andererseits wird durch das in seiner Sinnlichkeit unbeeinträchtigte moralische Gefühl das kantische Axiom der »unmittelbaren Willensbestimmung« in Frage gestellt. Das praktische Gesetz der Vernunft ist außerstande, den Willen unmittelbar in seinem subjektiven, sinnlichen Element zu bestimmen, sondern es schafft dies mittels des moralischen Gefühls, d.h. über ein Medium gänzlich andersartiger Natur. Vielmehr wird der Wille nicht einmal in seinem vernunftmäßigen Element unmittelbar durch das moralische Gesetz bestimmt, sondern vermittelt *praktischer Reflexion*. All dies führt zum Schluss, dass Kants Ansicht über die »unmittelbare Willensbestimmung« sinngemäß interpretiert werden muss und nicht wortwörtlich aufgefasst werden darf, und zwar als selbstständige Bestimmung des Willens, die jeglichen anderen Einfluss ausschließt, nicht jedoch als direkter Vollzug der Willensbestimmung. Das moralische Gefühl und praktische Reflexion sind also Mittel oder Weisen (Mechanismen), anhand deren die Vernunft selbstständig den Willen bestimmt. Es ist jedoch keineswegs von zufälligen oder willkürlichen, sondern gerade notwendigen (einzig möglichen) Weisen die Rede, anhand deren die Vernunft *objektiv und subjektiv* den Willen bestimmt und die sittlichen Stufen der *legalen Moralität* sowie der *integralen Moralität* konstituiert. Daher stellen das moralische Gefühl und praktisch-vernünftige Reflexion wesentliche und konstitutive Momente der Moral als solcher dar.

Zwar könnte man aus dieser zweifachen Verfahrensweise bei der Willensbestimmung und Konstituierung der Moralität die *praktische Reflexion im weiteren Sinne* ableiten, durch welche die Weise der Willensbestimmung geeint und ein einheitliches Prinzip der Moralitätskonstituierung geschaffen würde. So wie nämlich die Vernunft den Willen objektiv durch praktisch-vernünftige Reflexion bestimmt, so bestimmt sie ihn subjektiv durch praktisch-gefühlsmäßige Reflexion. Die praktische Hervorbringung des moralischen Gefühls ist im Grunde nichts anderes als eine Art gefühlsmäßiger Reflexion, bei der das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz – als positiver Bestandteil des moralischen Gefühls – gerade als *gefühlsmäßige Bewusstmachung* der negativen Wirkung entsteht, die das

moralische Gesetz in der sog. pathologischen Sinnlichkeit hervorbringt. Insofern wäre Shaftesburys Bezeichnung des »Reflexionsaffektes« für das moralische Gefühl bei Kant überaus passend, natürlich in modifizierter Bedeutung. Um Missverständnisse zu vermeiden, muss am Ende dieses Exkurses angemerkt werden, dass im Text die Ausdrücke »praktische Reflexion« und »praktisch-vernünftige« Reflexion als gleichbedeutende Begriffe verwendet werden. Hinsichtlich des Zwecks, den dieser Artikel verfolgt – es soll nämlich das philosophische Terrain vorbereitet werden, auf dem es möglich sein wird, die philosophische Ethik und die Bioethik miteinander in Bezug zu setzen –, ist es gerade von Ausschlag gebender Bedeutung, die praktisch-vernünftige Reflexion einerseits und die legale Stufe der Moralität andererseits getrennt zu beleuchten und in ihrer relativen Autonomie darzustellen.

### Der Begriff der Maxime und konstitutionelle Freiheit

In der praktischen Reflexion, und so auch in der durch sie konstituierten legalen Moralität, kommt jene kosmische und »ontologische« Besonderheit zum Ausdruck, dank deren der Mensch aus der natürlichen Ordnung heraustritt und seine Kausalität begründet. Aus Kants Philosophie können unterschiedliche Bestimmungen des Menschen abgeleitet werden. Die bündigste und zugleich häufigste Definition, die sich auf die allgemeine Struktur des menschlichen Wesens bezieht, lautet: Der Mensch ist ein endliches vernünftiges Wesen. Die Formulierung jedoch, mit der Kant die grundlegende Besonderheit des Menschen am genauesten erfasst und zugleich ihre weit reichenden Implikationen aufdeckt, wird durch die Bestimmung des Willens vermittelt, jenem menschlichen Vermögen, das Kant synonym als praktische Vernunft bezeichnet:

»Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft.«<sup>15</sup>

Wenn wir die Definition der Kategorie des Willens auf den Menschen selbst ausdehnen, erhalten wir die Formulierung, dass der Mensch ein Wesen ist, das *nach der Vorstellung der Gesetze* handelt, im Unterschied zu den natürlichen Wesen, die sich *nach dem Gesetz* ereignen.

»Nach der Vorstellung der Gesetze« handeln, impliziert eine Freiheit im negativen Sinne, und zwar die Unabhängigkeit von der natürlichen Kausalität, die gerade als das »Handeln nach dem Gesetz« bestimmt ist; es impliziert aber auch eine Freiheit im positiven Sinne, nämlich als Handeln nach der Vorstellung des Vernunftgesetzes. Jedoch das Handeln »nach der Vorstellung der Gesetze« setzt auch die Möglichkeit unfreien Handelns

15

I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 197.

16

I. Kant, *Werke VII, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, S. 41.

An anderen Stellen definiert Kant den Willen etwas präziser als das Vermögen vernünfti-

ger Wesen, »ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen« (s. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 142). Es ist jedoch nur auf der allgemeinsten Ebene der Gesetze möglich, eine Definition des Menschen zu formulieren, die dessen spezifische Distinktion im Bezug auf alle anderen natürlichen Wesen klar zum Ausdruck bringt.

voraus, und das heißt, dass auch dann, wenn sich der Mensch in seinem Handeln nach den Gesetzen der Natur (Sinnlichkeit) richtet, er dies nicht unmittelbar (»nach dem Gesetz«) tun kann, sondern diese Gesetze in seiner Vorstellung reflektieren muss. Mit anderen Worten: Auch dann, wenn der Mensch unfrei handelt, tut er dies als ein freies Wesen. Somit wären wir beim *konstitutionellen Begriff der Freiheit* oder, mit Sartre gesprochen, bei der Verurteilung des Menschen zur Freiheit angelangt.

Konstitutionelle Freiheit bezeichnet also die notwendige Bestimmung des Menschen, nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln. Völlig gleichbedeutend, aber wesentlich genauer kann mit Kant der Mensch auch als ein nach Maximen handelndes Wesen bestimmt werden. Gleich am Anfang seiner *Kritik der praktischen Vernunft* definiert Kant *Maximen* als *subjektive praktische Grundsätze*, im Gegensatz zu den *praktischen Gesetzen*, die er als *objektive praktische Grundsätze* definiert.<sup>17</sup> Gerade die Maxime und das praktische Gesetz stellen jene Grenzpunkte dar, die die Sphäre der möglichen praktischen Regeln einschließen. Die Tatsache, dass Kant im ersten Schritt seiner Ausführung der *Kritik der praktischen Vernunft* ein System möglicher praktischer Regeln erstellt, innerhalb dessen er sie anhand verschiedener Kriterien aufteilt, ist keineswegs ein Zufall. Im Gegenteil, dies geht notwendig aus der methodologischen Wende in Kants ethischen Untersuchungen hervor, dank deren seine praktische Philosophie zum Wendepunkt innerhalb der Geschichte der Ethik insgesamt werden wird. Die kopernikanische Wende Kants in der Ethik besteht in einem Rollentausch zwischen *Prinzip* und *Gegenstand* im moralischen Handeln: Das Prinzip des Handelns bestimmt die Gegenstände von Gut und Böse, und nicht umgekehrt.<sup>18</sup> Daher ist die kantische Definition von Gut und Böse im Horizont der vorkantischen Ethik geradezu unvorstellbar:

»Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.«<sup>19</sup>

Daher müssen Gut und Böse als moralische Beschaffenheiten der Handlung, des Willens und der handelnden Person aufgefasst werden, in denen sich der Charakter der bestimmenden Maxime vergegenständlicht. Der Charakter der Maxime spiegelt sich in ihrem Verhältnis zum moralischen Gesetz wider. Durch das *Verfahren der Verallgemeinerung* wird ermittelt, ob eine Maxime dem moralischen Gesetz angemessen ist, und so erweisen sich die praktischen Beschaffenheiten ihres Charakters, die mit den moralischen Qualitäten des Guten und Bösen korrelieren, als *Verallgemeinerungsfähigkeit* oder aber *Verallgemeinerungsunfähigkeit*. Der kategorische Imperativ als Formel des moralischen Gesetzes bringt gerade jene Forderung zum Ausdruck, dass man nur gemäß verallgemeinerungsfähigen Maximen handeln solle. Das moralische Gesetz ist, in der Weise moralischen Sollens, als ein Faktum der reinen Vernunft gegeben und daher völlig unabhängig von jeglicher empirischer Bestätigung:

»Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte.«<sup>20</sup>

Moralisches Sollen ist gleichbedeutend mit dem Bewusstsein der Freiheit, und als »Faktum der reinen Vernunft« stellt es sich auch als das Ende »al-

ler menschlichen Einsicht« heraus, sodass eine Rekonstruktion des moralischen Bewusstseins – will man sich mit einer räumlichen Metapher ausdrücken – nur von dieser Tatsache her möglich ist.

Allerdings ist das Sollen des moralischen Gesetzes nicht als ein Faktum der Vernunft gegeben, die vage in den Sphären des menschlichen Bewusstseins schwebt, vielmehr ist in der Konstitution der Maxime selbst ein fester Anhaltspunkt seiner Präsenz vorgegeben. Denn der Akt selbst des Aufstellens, der Vorstellung einer Maxime ist der einzige Punkt in der Struktur des moralischen Bewusstseins, an dem das Gebot des moralischen Gesetzes nicht nur möglich, sondern zugleich auch notwendig ist. Die notwendige Präsenz des moralischen Gebotes in der Konstitution einer Maxime setzt notwendig zwar eine Prüfung ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit *auf der Ebene moralischer Beurteilung* voraus, keinesfalls jedoch auch die Notwendigkeit, nach verallgemeinerungsfähigen Maximen *auf der Ebene moralischer Entscheidung* zu handeln.

Die Analyse des Verhältnisses zwischen Maxime und moralischem Gesetz hat die Bedeutung und grundlegende Position, die der Begriff der Maxime in der praktischen Philosophie Kants einnimmt, klar umrissen. Die Maxime bringt die konstitutionelle Freiheit zum Ausdruck und fundiert die Sphäre praktischer Regeln, welche durch die praktische Reflexion der Vernunft als deren Erzeugnis hervorgebracht wird.<sup>21</sup> So ergibt sich, natürlich aus der Perspektive des endlichen vernünftigen Wesens betrachtet, der Schluss, dass die Maxime dem moralischen Gesetz vorausgeht und dass sie es erst möglich macht. Der kroatische Philosoph Milan Kangrga, der die Rolle der Maxime in der kantischen Ethik erläuterte, folgert in diesem Sinne,

»...dass ohne den Begriff der Maxime nicht einmal der kategorische Imperativ selbst (als Formulierung des moralischen Gesetzes und zugleich als Kriterium von Moralität bzw. Unmoralität) nicht möglich wäre.«<sup>22</sup>

Im weiteren Verlauf seines Aufsatzes führt Kangrga eine weitere wichtige Konsequenz des kantischen Maximenbegriffs aus und hält fest, dass darin nämlich »der praktische Charakter der menschlichen Natur enthalten ... und wesentlich bestimmt ist«.

17

Vgl. dazu I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 125.

18

Seinen neuen Ansatz bezeichnet Kant als »Paradoxon der Methode« und erklärt dies, erst nachdem er die Begriffe des Guten und des Bösen bestimmt hat: »Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.« – I. Kant, a.a.O., S. 180.

19

A.a.O., S. 177.

20

I. Kant, a.a.O., S. 161.

21

»Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt.« – A.a.O., S. 126.

Im Sinne der kantischen Philosophie könnte man die praktische Reflexion als die vernunftmäßige Erzeugung und Harmonisierung praktischer Regeln definieren.

22

Milan Kangrga, »Teorijsko i praktičko u Kantovoj filozofiji« [Das Theoretische und das Praktische in der Philosophie Kants], Vorwort der kroatischen Ausgabe der *Kritik der praktischen Vernunft: Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb 1974, S. 11.

Da die Maxime den Bezug des konstitutionellen und des positiven Freiheitsbegriffes (moralisches Gesetz), worin sich das Wesen selbst des Menschen spiegelt, transparent macht, wird sie zum Schlüssel für das Verständnis sowie ein Mittel zur Definierung der menschlichen Natur. Die an früherer Stelle angedeutete Definition des Menschen anhand des Maximenbegriffes können wir nun ganz präzise formulieren: Der Mensch ist ein Wesen, das *notwendig* nach Maximen handelt (konstitutionelle Freiheit), während es *frei* nach verallgemeinerungsfähigen Maximen handelt (positive Freiheit). Konstitutionelle Freiheit bedeutet im Grunde die praktisch-reflexive Konstitution des Menschen, so wie positive Freiheit seine moralische Konstitution darstellt. Die Maxime, die wir als grundlegende praktische Regel betrachten können, ist Ausdruck der konstitutionellen Freiheit, so wie das moralische Gesetz, die Regel aller Regeln, Ausdruck der positiven Freiheit ist. Jedoch sowohl die Maxime als auch das moralische Gesetz gehen in derselben Weise aus der praktischen Reflexion hervor und sind als Fakten der praktischen Vernunft gegeben. Insofern ist bei der Bestimmung der Maxime die praktisch-reflexive Natur aller Regeln in aller Offenkundigkeit dargelegt, so auch bezüglich jener maßgeblichen und verpflichtenden praktischen Regel, die wir moralisches Gesetz nennen.

#### **Der reflexive Charakter der Moral und die Bioethik**

Obwohl Kant mit der philosophischen Erklärung der Moralität sicherlich am weitesten gekommen ist, gehört er zur Mehrzahl der Ethiker, die den reflexiven Charakter der Moral erkannten und vertraten, d.h., dass sie bei deren Konstituierung der Vernunft die Schlüsselrolle oder einen wesentlichen Anteil zuschrieben. Der Großteil der ethischen Orientierungen teilt im Grunde diesen Standpunkt, mit Ausnahme der Gefühlsethik, des ethischen Intuitivismus sowie einiger weiterer ethischer Theorien, die ihre Sonderstellung mit theoretischen Aporien bei der Verallgemeinerung und Begründung der Allgemeinverbindlichkeit von moralischen Normen bezahlen. Natürlich bestehen auch zwischen praktisch-reflexiven Ethiken nicht nur Unterschiede, sondern auch Widerstreite konzeptioneller Natur bezüglich der Bestimmung von Wesen und Rolle der praktischen Reflexion, was im Verhältnis der deontologischen und der utilitären ethischen Orientierung ganz besonders stark zum Ausdruck kommt. Auf eine Diskussion über dieses Thema können wir an dieser Stelle jedoch nicht eingehen.

Keinesfalls ohne Belang ist im Rahmen dieser Untersuchung auch die Tatsache, dass die herausragendsten Namen in der Geschichte der Ethik – Sokrates, Aristoteles und Kant – zugleich die profiliertesten Vertreter der vernunftmäßig-reflexiven Auffassung der Moral sind. Charakteristisch für den sokratischen Ansatz ist nicht nur die Untrennbarkeit von allgemein-philosophischer, ethischer und moralischer Reflexion, sondern auch die Gleichsetzung einer solchen Reflexion mit dem praktischen Verhalten. Bei Aristoteles wiederum – der die ethischen Überlegungen durch eine Aufteilung der Tugenden in ethische und dianoetische von der ursprünglichen Illusion des sokratischen Intellektualismus befreite – genügt in diesem Kontext der Hinweis, dass er die dianoetische Tugend der Einsicht (*φρόνησις*) in die Konstitution selbst der ethischen Tugenden mit einschloss. All dies verweist uns auf den Schluss, dass wir den reflexiven Charakter der Moral,

sofern dies in der Philosophie möglich und angemessen ist, als *ethisch begründet* erachten können.

Durch die Abgrenzung von moralischer und ethischer Reflexion sowie die Darlegung der implizierten Reflexivität der Moral wird jene kategoriale Grundlage beleuchtet, die es möglich gemacht hat, dass die Ethik die Rolle einer Kritik der Moral übernimmt, dass auf der Ebene der legalen Moralität eine rationale Diskussion über die Beschaffenheit menschlicher Handlungsweisen geführt und intersubjektiv ihre moralische Wertung ermittelt wird. Wenn überdies die moralische Erziehung oder Aufklärung einen tieferen Sinn besitzt und berechtigt ist, so kann dies nur auf den genannten Kategorien begründet werden. Schließlich wäre es der philosophischen Ethik ohne diese Kategorien sehr schwer gefallen, einen Bezug zur Bioethik herzustellen; sie wäre außerstande, notwendige Erklärungen zu bieten oder die Bioethik philosophisch zu deuten als ein heterogenes geistiges und gesellschaftliches Phänomen, mit dem sie sich im eigenen Blickfeld konfrontiert sah. Gerade die Unterscheidung von moralischer und ethischer Reflexion sowie die Anerkennung des reflexiven Charakters der Moral stellen die kategoriale Grundlage dar, die die philosophische Ethik zu folgenden Leistungen befähigt:

1. die Entstehung der Bioethik erklären;
2. ihren Entwicklungswandel deuten;
3. ihr Wesen definieren;
4. eine bioethische Kommunikation und Edukation begründen;
5. die gegenseitige Angewiesenheit der Bioethik und der philosophischen Ethik aufeinander feststellen;
6. ein produktives Verhältnis zwischen diesen beiden Ethiken herstellen.

Die Bioethik ist nicht aus der philosophischen Ethik hervorgegangen, noch steht ihre Entstehung in irgendeinem Zusammenhang mit dem philosophischen Denken. Die Bioethik ist als moralische Reflexion entstanden bzw. als moralische Reaktion in einer neuen Situation, in der sich die medizinische Praxis zu einem bestimmten Zeitpunkt befand. Die Expansion der Bioethik, die sodann in der Form einer intellektuellen und gesellschaftlichen Bewegung einsetzte, kann man anhand der Tatsache erklären, dass sich innerhalb der Medizin, mit der den Menschen ein besonderes, existenziell enges Verhältnis verbindet, ein von Grund auf gewandelter Zustand der westlichen Zivilisation kristallisiert hat, dessen man sich bewusst geworden ist. Mit anderen Worten: In der »neuen medizinischen Situation« offenbarte sich eine »neue zivilisatorische Situation«, deren man sich bewusst zu werden begann. Die Schnelligkeit, mit der sich die Bioethik entwickelte, und die tiefen Wandel, die sich in ihrem Wesen selbst vollzogen, sind bedingt und hervorgerufen durch die imposante Spanne, die zwischen dem medizinischen Rahmen des Problems, in dem die Bioethik ihren Ausgang genommen hat, und seinen allgemein-zivilisatorischen Ausmaßen liegt, auf die sich die Bioethik ausgerichtet hat. Der Entwicklungswandel, den die Bioethik in kürzester Zeit durchgemacht hat, lässt sich am bündigsten beschreiben als der Weg von einer »neuen medizinischen Ethik«, die im Rahmen der medizinischen Praxis und biomedizinischen Forschung verbleibt, hin zu einer »Ethik des Lebens«, die zum geistigen Vorzeichen der Epochenwende wird.

## Die Entstehung der Bioethik

Die Entstehung der Bioethik wird gewöhnlich mit der Gründung des ersten bioethischen Ausschusses in Verbindung gebracht. Interessant ist hierbei, dass die Publimachung seines Bestehens und seiner Tätigkeit in den Medien und nicht seine Gründung selbst allgemein als der Anfang der Bioethik gilt und gefeiert wird. Von der Tätigkeit des »Göttlichen Komitees«, wie es bezeichnet wurde, erfuhr man in der Öffentlichkeit durch einen Artikel der amerikanischen Journalistin Shane Alexander, der unter dem Titel »Sie entscheiden über Leben und Tod« am 9. November 1962 im *Life-Magazin*<sup>23</sup> erschien. Die Bioethik entstand als moralische Reaktion in einer »neuen medizinischen Situation«, und daher muss ihre Entstehung ausschließlich im Akt der Gründung des ersten bioethischen Ausschusses gesucht werden. Betrachten wir sie jedoch als gesellschaftliche Bewegung, deren Ausmaße sie zweifelsohne angenommen hat, so kann man berechtigterweise sagen, dass die Bioethik als gesellschaftliche Bewegung mit der Veröffentlichung des erwähnten Artikels eingesetzt hat.

Der erste Bioethik-Ausschuss wurde am Zentrum für Nierentransplantation in Seattle (*Artificial Kidney Center Seattle*), USA, ins Leben gerufen, nachdem es Belding Scribner gelungen war, das Verfahren der künstlichen Niere (Hämodialyse) so weit zu vervollkommen, dass Patienten mit chronischem Nierenversagen, die sonst dem Tode ausgeliefert wären, weiterleben konnten. Diese neu eingeführte Technologie war jedoch nur einer geringeren Zahl existenziell gefährdeter Patienten, deren es allein in Seattle etwa 15000 gab, zugänglich. Da die Entscheidung darüber, wer an die künstliche Niere angeschlossen werden konnte und wer nicht, zugleich eine Entscheidung über Leben und Tod war, wurde das »Seattle Kidney Center's Admissions and Policy Committee« gegründet, das mit der Selektion der Patienten betraut wurde. Hierbei bestand das wesentliche Novum nicht in der Tatsache, dass ein solches Komitee gegründet wurde, sondern in dem Umstand, dass seine Zusammensetzung absichtlich heterogen war und nur zwei Ärzte aufgenommen wurden.

Ein auf solche Weise zusammengesetzter Ausschuss implizierte die weitreichende Botschaft, dass moralische Fragen, die durch den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt in der Medizin potenziert wurden, nicht mehr als zweitrangige Fragen innerhalb der Medizin selbst betrachtet werden konnten, noch konnte ihre Lösung im Rahmen des betreffenden medizinischen Faches oder der wissenschaftlichen Disziplin gefunden werden. Vielmehr war klar, dass auch moralische Aspekte fachspezifischer Probleme nicht separat zu behandeln sind, sondern dass Probleme mit ausgeprägten moralischen Zweifeln von mehreren Seiten angegangen und alle oder zumindest der Hauptteil ihrer Aspekte ins Auge gefasst werden müssen. Insofern ist in der Zusammensetzung und in der Vorgangsweise des ersten Bioethik-Ausschusses bereits in embryonaler Form die methodologische Struktur der Bioethik enthalten und auf symbolische Weise der bioethische Pluriperspektivismus als Ansatz zur Untersuchung und Lösung nicht nur moralischer, sondern auch allgemein-zivilisatorischer Probleme angedeutet.

Bioethik-Ausschüsse, die auch heute grundlegende bioethische Institutionen darstellen, können als eine Embryonalform der Bioethik betrachtet werden. In diesem Sinne schließt I. Šegota:

»So deckt sich also die Entstehung der Bioethik mit der Gründung ethischer Komitees, und die Geschichte der Bioethik ist in ihrem ersten Abschnitt zugleich auch die Geschichte bioethischer Institutionen, für die sich die Bezeichnung 'ethische Ausschüsse' eingebürgert hat.«<sup>24</sup>

Diese Übereinstimmung der Entstehungsdaten ist bei der Erklärung der Ursachen und Umstände, die zur Entstehung der Bioethik geführt haben, äußerst hilfreich, da die Gründe, derentwegen Bioethik-Ausschüsse ins Leben gerufen wurden, leicht und unzweideutig zu ermitteln sind. Wie bereits am Beispiel des ersten Bioethik-Ausschusses zu erkennen ist, wurden solche Komitees zur Lösung moralischer Zweifelsfragen, die der wissenschaftlich-technologische Fortschritt auf dem Gebiet der Medizin mit sich brachte, eingerichtet. Dasselbe gilt auch für den »ersten offiziellen ethischen Ausschuss«, wie V. Pozaić<sup>25</sup> ihn nennt, und zwar weil er auf gerichtliche Verfügung ins Leben gerufen wurde. Hierbei geht es um den bekannten Fall der Amerikanerin Karen Ann Quinlan, eines jungen Mädchens, das in den Zustand dauerhaften Vegetierens gefallen war. Wegen moralischer Dilemmas und Befangenheit auf Seiten des Krankenhauspersonals mussten ihre Eltern auf gerichtlichem Wege erwirken, dass das Beatmungsgerät, an das K. A. Quinlan angeschlossen war, abgeschaltet wurde. Der Oberste Gerichtshof des US-Bundesstaats New Jersey hatte in diesem Falle am 31. März 1976 um eine prognostische Stellungnahme des ethischen Ausschusses ersucht, der aus diesem Anlass eingerichtet wurde, um auf der Grundlage dieses Dokuments den Abbruch der künstlichen Lebenserhaltung im Falle K. A. Quinlans zu bewilligen.<sup>26</sup> Durch das besagte Gerichtsurteil wurde jedoch nicht nur dieser konkrete Fall gelöst, sondern gleichzeitig der grundsätzliche Standpunkt geprägt, wonach zukünftig ähnliche Fälle im Rahmen der Institution ethischer Ausschüsse behandelt werden müssen.

Der Fortschritt in Medizin und Technik hatte im ersten Fall zur Perfektionierung der künstlichen Niere geführt, im zweiten ermöglichte er den Zustand dauerhaften Vegetierens, während in beiden Fällen moralische Dilemmas erwachsen, denen die Medizin bis dahin noch nicht begegnet war. Bereits eine Analyse dieser beiden Fälle, die unzweifelhaft einen paradigmatischen Stellenwert haben, macht uns den Blick auf jene wesentlichen Momente frei, die die »neue medizinische Situation« geschaffen und die Entstehung bioethischer Ausschüsse bzw. der Bioethik selbst hervorgerufen haben: Das sind der *wissenschaftlich-technologische Fortschritt* in der Medizin und die dadurch *potenzierten moralischen Zweifel*.

Somit hätten wir zugleich auch die Antwort auf die Frage nach den Ursachen und Umständen, die zur Entstehung der Bioethik geführt haben – eine Frage, die Historiker und Theoretiker dieser jungen akademischen Disziplin gleichermaßen beschäftigt. Vergleicht man die Ansichten über die Faktoren, die die neue medizinische Situation ausgelöst und somit die Voraussetzungen für die Entstehung der Bioethik geschaffen haben, so

23

Vgl. Ivan Šegota, »Etički komiteti i bioetika« [Ethik-Ausschüsse und Bioethik], Nachwort zu *Etički komiteti. Praktični pristup*, Pergamena, Zagreb 1998, S. 159–161 (kroat. Ausg. des Buches von Robert P. Craig, Carl L. Middleton und Laurence O'Connell, *Ethics Committees, A Practical Approach*, 1986).

24

A.a.O., S. 161.

25

V. Pozaić, »Etika etičkih komiteta« [Die Ethik ethischer Komitees], in: *Medicinska etika. Priručno štivo*, Medicinski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1996, S. 95.

26

Es ist eine Ironie des Schicksals, dass Karen Ann Quinlan nach Abschalten des Atemgerätes noch neun Jahre weiterlebte.

entdeckt man, dass sämtliche Autoren darin übereinstimmen, dass im wissenschaftlich-technologischen Fortschritt die Hauptursache der neu entstandenen Lage zu suchen ist. D. Callahan führt so neben einem »äußerst fortgeschrittenen Entwicklungsstand in Wissenschaft und Technologie« als der Grundvoraussetzung für das Erscheinen der Bioethik auch die spezifischen Verhältnisse der amerikanischen Kultur, des amerikanischen Pluralismus und der charakteristischen Auffassung von Demokratie an; D. C. Veatch spricht vom Ineinandergreifen der wissenschaftlich-technologischen und der gesellschaftlichen Revolution; A. R. Jonsen und A. Jameton wiederum heben diesbezüglich drei Tatsachen hervor: Veränderungen in der Rolle der Krankenhäuser, die fortschreitende Spezialisierung und die Vorherrschaft von Wissenschaft und Technologie.<sup>27</sup> V. Pozaić gelangt in seinen Analysen zur Erkenntnis von vier »Phänomenen von allgemeiner Bedeutung«, die die Lage im biomedizinischen Bereich verändert und uns vor »völlig neue Anforderungen« gestellt haben. Er führt diese Phänomene in folgender Reihenfolge an: ein jäher und dauerhafter Anstieg der Technisierung der Medizin, zeitgenössische biomedizinische Leistungen und Möglichkeiten ihrer Anwendung, immer kühnere und umfassendere Versuche an humanen Lebensformen sowie eine Dehumanisierung der Medizin. Die dadurch charakterisierte neue Situation in der Medizin erforderte in methodologischem Sinne einen »neuen, interdisziplinären Ansatz« sowie in institutionaler Hinsicht

»...die Gründung einer neuen Arbeitsgruppe von Menschen, einer neuen Einrichtung, an der Experten unterschiedlicher Fachbereiche, die mit den Fragen von Gesundheit und Lebenserhaltung zu tun haben, beteiligt wären.«<sup>28</sup>

### **Das Wesen der Bioethik und ihr Entwicklungswandel**

Die Bioethik ist also als eine spezifische Form moralischer Reflexion entstanden, die zur Lösung neu entstandener oder aber potenziertes moralischer Zweifelsfragen in der neueren medizinischen Situation herangezogen wurde. Ihre methodologische Besonderheit offenbarte die Bioethik unzweideutig bereits im Anfangsstadium ihrer Entwicklung, nämlich als einen pluriperspektiven Zugang zu Problemen, und das bedeutet, dass sie methodologisch so ausgerichtet ist, dass auch andere Aspekte von Problemen, die sich durch ihre moralische Dimension, d.h. durch ihre moralische Zweifelhafteigkei aufdrängen, in Betracht gezogen werden. Der bioethische Ansatz wird gemeinhin als ein »interdisziplinärer« oder »multidisziplinärer« definiert. Solche Bezeichnungen präjudizieren die Beantwortung der Frage, worin das Wesen der Bioethik besteht, und man ist darum bemüht, sie in das bestehende wissenschaftliche System zu fügen. Die Bioethik kündigt jedoch eine Veränderung des strategischen Zieles des Wissens an, ferner in Einklang damit eine anders strukturierte Wissenschaft, sodass man jetzt bereits schließen kann, dass die Bioethik kein Gegenstandsbereich ist, in dem lediglich unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen einander begegnen und sich überlappen. Die Bioethik ist nämlich als Problembereich auch für unwissenschaftliche Ansätze und Perspektiven offen, und daher ist es angemessener, ihren methodologischen Aufbau als Pluriperspektivismus zu bezeichnen.

Da Bioethik-Ausschüsse nichts anderes als die Institutionalisierung des bioethischen Ansatzes darstellen, kann man sagen, dass der methodologi-

sche Pluriperspektivismus seine institutionelle Form gerade mit dem Laitentum bioethischer Körperschaften erhält. Die Tatsache, dass fachspezifische und wissenschaftliche Aspekte der die Bioethik beschäftigenden Probleme lediglich einen Teil der Aspekte darstellen, die gleichberechtigt in Erwägung gezogen werden; ferner die Tatsache, dass in der Zusammensetzung bioethischer Körperschaften die Experten einzelner Wissenschaftszweige nicht überwiegen – all dies sind Anzeichen für eine tiefer greifende zivilisatorischen Aufwärtsentwicklung, die als Beweis für ein verändertes Verhältnis des zeitgenössischen Menschen zur Wissenschaft und zu dem durch sie in Gang gesetzten Fortschritt gelesen werden müssen. Die Beherrschung der Natur durch den Menschen sowie seine Macht über sich selbst ist bis zu jener Grenze angewachsen, an der die Entdeckung gemacht wurde, dass die Wissenschaft keine Maßstäbe zu ihrer eigenen Anwendung enthält und sie weder existenzielle Ziele vorschreiben noch aber zivilisatorische Rahmen aufstellen kann. Mit anderen Worten: Die Wissenschaft hat ihre Maßgeblichkeit für die individuelle menschliche Existenz sowie ihre regulative Funktion für die Lebensgestaltung insgesamt eingebüßt, sie ist in praktischer Hinsicht reduziert auf die Rolle eines machtvollen Mittels, dessen Anwendung außerhalb des betreffenden Faches und außerhalb der Wissenschaft selbst bestimmt werden muss, gerade ausgehend vom Anhaltspunkt des bioethischen Pluriperspektivismus. Unter dem Vorzeichen eines ins Wanken geratenen Wissenschaftsglaubens vollzieht sich nämlich die Epochenwende, der Übergang aus der Neuzeit, zu deren Merkmalen ein grenzenloses Vertrauen in die Führungsrolle der Wissenschaft gehörte, in eine neue, bioethische Epoche, die mit der Vision eines neuen Zieles und einer veränderten Rolle der Wissenschaft einsetzt.

Ein neues Epochebewusstsein, d.h. jenes Bewusstsein, das den geistigen Gehalt eines neuen Zeitalters ausmacht, entsteht nie auf einmal und kristallisiert sich nicht in einem einmaligen Geschehen, auch wenn in nachträglichen Klassifizierungen solche einschneidenden Ereignisse auf symbolische Weise ermittelt werden. Das Bewusstsein einer Epoche ist sowohl ein intensiver als auch extensiver Begriff, und das heißt, dass nicht nur intellektuelle Hochleistungen einzelner Personen vorausgesetzt werden, sondern dass dieses Bewusstsein auch in weitesten Bevölkerungsteilen gegenwärtig sein muss. Und so ist auch die Bioethik als eine der klarsten und weitverbreitetsten Artikulationsformen des neuen Epochebewusstseins in Erscheinung getreten. Sie entstand innerhalb des eng abgesteckten biomedizinischen Bereichs, über dessen Rahmen sie gerade dank ihres Charakters eines neuen Zivilisationsbewusstseins hinausging. Dies wird auch faktisch durch ihre jähe Ausdehnung und ihren tief greifenden inneren Wandel bestätigt.

In der bisherigen Geschichte der Bioethik zeichnen sich klar zwei Phasen ab, denen wir sogleich interpretative Bezeichnungen verleihen wollen:

1. Phase moralischer Reflexion innerhalb des biomedizinischen Bereichs;
2. Phase der Aufwärtsentwicklung zur ethischen Reflexion und Globalisierung des Problembereichs.

Als zeitliche Grenzlinie zwischen den angeführten Entwicklungsetappen kann die Mitte der 80er-Jahre festgelegt werden.

Die Anfangsphase der bioethischen Entwicklung kennzeichnet der sog. Prinzipalismus, den wir als intersubjektive moralische Reflexion im biomedizinischen Bereich definieren können. Prinzipalismus setzt das Bestehen von intersubjektiver moralischer Kommunikation voraus – moralisches Argumentieren sowie die Möglichkeit intersubjektiver moralischer Entscheidungen. Die grundlegende Artikulierung des Prinzipalismus findet man in dem einflussreichen Buch *Principles of Biomedical Ethics*, das T. L. Beauchamp und J. F. Childress Mitte der 70er-Jahre verfasst haben und das bis 1994 in vier Auflagen erschienen ist.<sup>29</sup> Nach Aussage der Autoren war es ihre Absicht gewesen, Verhaltensgrundsätze, die ausschließlich für den Bereich der medizinischen Praxis und der biomedizinischen Forschung gelten, zu formulieren und zu systematisieren. Dabei unterließen sie jeglichen Versuch, die vier erarbeiteten Grundsätze – Achtung der Autonomie, Unschädlichkeit, Wohltätigkeit und Gerechtigkeit – in ethischer Hinsicht zu reflektieren, d.h. auf höherer Reflexionsebene auseinanderzusetzen und zu begründen. Im Grunde hatten sie auch keinerlei Bedürfnis danach gespürt oder dies als ein Problem empfunden.

Der Rückblick eines der Verfasser auf die prinzipalistische Etappe in der Entwicklung der Bioethik ist äußerst lehrreich:

»Es zeichneten sich vornehmlich in der Entwicklung der biomedizinischen Ethik in den Vereinigten Staaten der 70er und frühen 80er-Jahre Grundsätze ab, die relativ leicht verstanden und angewandt werden konnten. Die Grundsätze wurden in erster Linie im Sinne wertender Voraussetzungen angewandt, durch welche sich Moralität destilliert und Menschen unterschiedlicher Herkunft gemeinsame und brauchbare Standards vermittelt wurden, [die es ermöglichten,] über eine Vielzahl moralischer Probleme in den Biomedizinwissenschaften nachzudenken. Die Grundsätze vermittelten dem embryonalen Bereich der Bioethik eine gemeinsame ‚Methode‘, um diese Probleme in Angriff zu nehmen, und gaben gleichzeitig zu verstehen, dass die Bioethik auf Grundsätzen beruht und nicht allein auf Empfindungen und Gefühlen...«<sup>30</sup>

Die abschließende Behauptung dieses Zitats zeigt uns, wie wichtig für die philosophische Diskussion über die Bioethik die kategoriale Unterscheidung von moralischer und ethischer Reflexion sowie die in diesem Zusammenhang ermittelte Reflexivität der Moral sind. Die Bioethik gründete sich, wie T. L. Beauchamp bezeugt, von ihren Anfängen auf einem reflexiven Verständnis der Moral.

Dass die Bioethik in ihrer Anfangsphase den Rahmen moralischer Reflexion nicht überschritt, bestätigt in maßgeblicher Weise auch ihre Definition, die in der Einleitung der ersten Auflage der *Encyclopedia of Bioethics* nachzulesen ist. Darin wird die Bioethik beschrieben als

»...die systematische Erforschung des menschlichen Verhaltens im Bereich der Wissenschaft vom Leben und von der Gesundheitsfürsorge, sofern dieses Verhalten vor dem Hintergrund moralischer Werte und Grundsätze untersucht wird.«<sup>31</sup>

Wie aus dem Text ersichtlich ist, war bis zu diesem Zeitpunkt die ethische Dimension der Reflexion, innerhalb deren es möglich ist, die »moralischen Werte und Grundsätze« zu hinterfragen und darüber zu diskutieren, ob und inwiefern sie berechtigt und begründet sind, immer noch nicht erschlossen worden. Dies geschah erst, nachdem Mitter der 80er-Jahre das Grundsatzparadigma in Frage gestellt und nachdem alternative Modelle und Methoden moralischen Denkens angeboten worden waren.

Den folgenden Zeitabschnitt charakterisieren zwei wesentliche Aufwärtentwicklungen in der Bioethik, die darin bestehen, dass die Bioethik die

Ebene ethischer Reflexion erreichte und der bioethische Gegenstandsbe-  
reich globale Ausmaße annahm. Somit hatte sich die Bioethik von zwei  
einschränkenden Faktoren aus ihrer Anfangsphase befreit: der methodolo-  
gischen Begrenzung auf eine moralisch-reflexive Ansatzweise einerseits  
und der gegenständlichen Begrenzung auf den biomedizinischen Bereich  
andererseits.

Gerade durch die schon erwähnte Pluralisierung von Modellen moralischer  
Reflexion eröffnete sich die ethische Perspektive in der Bioethik und  
wurde eine höhere Reflexionsebene konstituiert, auf der die offenbaren  
Unterschiede im moralischen Urteilen erläutert und theoretisch legitimiert  
werden konnten. Dieser methodologische Fortschritt ist auch in der  
umgeänderten Definition der Bioethik aus der zweiten Auflage der *Ency-  
clopedia of Bioethics* (1995) belegt: Danach umfasste nämlich der bio-  
ethische Ansatz »unterschiedliche ethische Methodologien in einem inter-  
disziplinären Umfeld«. <sup>32</sup>

Die Tatsache jedoch, dass die Bioethik in ihrem Ansatz die Ebene ethischer  
Reflexion erreicht hatte, bedeutet keineswegs, dass sie bei der Konfrontierung  
mit konkreten Problemen die moralische Reflexion aufgeben hätte. Im Ge-  
genteil, damit hatte der bioethische Pluriperspektivismus nur noch eine  
weitere Perspektive erhalten, in der es möglich ist, moralische Urteile in  
konkreten Situationen zu hinterfragen, bewusst zu machen oder zu vertiefen.

Nun ist aber durch die methodologische Aneignung ethischer Reflexion  
die Bioethik unmittelbar in den Gegenstandsbereich der philosophischen  
Ethik getreten, womit nicht allein eine tiefere Interaktion zwischen der  
Bioethik und der philosophischen Ethik erforderlich wird, sondern auch  
ein komplexeres Verhältnis der Bioethik zur Philosophie überhaupt, insbe-  
sondere zu deren angrenzenden Bereichen wie Geschichtsphilosophie oder  
praktische Philosophie.

Mit den wachsenden methodologischen Möglichkeiten vermochte die Bio-  
ethik gleichzeitig ihren Problembereich auf geradezu globale Ausmaße  
auszuweiten. Sie ging nach und nach über den Rahmen von Gesundheits-  
fürsorge und Biomedizinwissenschaften hinaus und umfasste einen immer  
größeren Gegenstandsbereich – angefangen bei der Ökologie, wobei sie  
geistige und gesellschaftliche Orientierungen ähnlicher Herkunft amalga-  
mierte, über die Problematik der Wissenschaft überhaupt sowie des Le-  
bens als solchen, bis hin zu den fundamentalen Fragen der westlichen Zivi-  
lisation. So verwandelte sich also die Bioethik in sehr kurzer Zeit von einer  
innovativen medizinischen Ethik zu einer planetaren Ethik des Lebens.

Aus dem Kroatischen von  
**Silvia Sladić**

29

T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York/Oxford <sup>1</sup>1979, <sup>2</sup>1983, <sup>3</sup>1989, <sup>4</sup>1994.

30

T. L. Beauchamp, »Načela u bioetici« [Grundsätze in der Bioethik], in: *Društvena istraživanja* 3–4, Zagreb 1996, S. 533.

31

*Encyclopedia of Bioethics*, W. Th. Reich (Hrsg.), »Introduction«, Bd. I, New York <sup>2</sup>1995, S. XXVIII [Übers. S. S.].

32

In der neuen Definition wurde die Bioethik bestimmt als »die systematische Erforschung moralischer Dimensionen – einschließlich moralischer Ansichten, Entscheidungen, Verfahrensweisen und Bestrebungen – in den Wissenschaften vom Leben und von der Gesundheitsfürsorge, welche [Erforschung] sich unterschiedlicher ethischer Methodologien in einem interdisziplinären Umfeld bedient« [Übers. S. S.]. – *Encyclopedia of Bioethics*, »Introduction«, Bd. I, S. XXI.

Ante Čović

### Ethics & Bioethics

*The starting point of this paper presents a distinction of moral and ethical reflection. The author then depicts the reflective character of morality in distinction to the so-called ethics of emotions, in the context of Kant's notion of legality. It is on these categorial grounds that the emergence of bioethics is analyzed, as well as its character and its development. Bioethics emerged as a moral reflection within the »new medical situation«. Its rapid and comprehensive change showed that the »new civilizational situation« is evident in the foundations of the »new medical situation«. Bioethics, in the methodological aspect, has reached the level of ethical reflection, while its thematic field has acquired global dimensions. In a very brief time, bioethics has thus changed from an innovative medical ethics into a planetary ethics of life.*

Ante Čović

### L'éthique et la bioéthique

*Le point de départ de cet article est la distinction entre la réflexion morale et la réflexion éthique. L'auteur signale par la suite, en opposition à l'éthique dite du sentiment et à l'aide de la notion de légalité chez Kant, le caractère réflexif de la morale. C'est sur cette base catégorielle qu'il examine la naissance de la bioéthique, son caractère et son évolution. La bioéthique est née en tant que réflexion morale au sein de la «nouvelle situation médicale». Sa mutation rapide et complète a montré que dans «la nouvelle situation médicale» se manifeste dans le fond une «nouvelle situation civilisationnelle». La bioéthique a atteint, quant à sa méthodologie, le niveau d'une réflexion morale, et sa problématique a pris des proportions globales. Dans un temps très court, la bioéthique s'est transformée d'une éthique médicale en une éthique planétaire de la vie.*