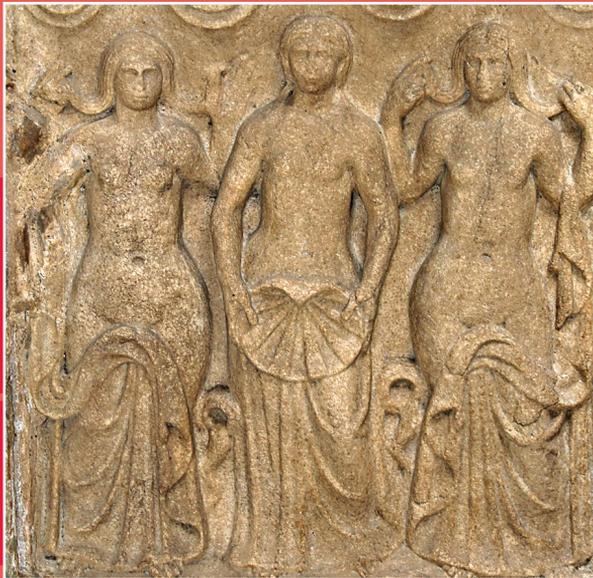


Ante Čović (Hrsg.)

Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus

Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism

**Proceedings of the 4th Southeast European
Bioethics Forum, Opatija 2008**



Academia

Dieser Sammelband enthält die Beiträge des 4. *Südosteuropäischen Bioethik-Forums*, das vom 3. bis 5. September 2008 als angeschlossene Konferenz im Rahmen des 9. *Bioethik-Weltkongresses* in Opatija (Kroatien) stattfand. Die Bedeutung dieser Konferenz wird durch folgende zwei Aspekte anschaulich: Zum einen konnte sich das Konzept der integrativen Bioethik, das in den vergangenen Jahren im Dialog und in der Zusammenarbeit von Bioethikern aus Mittel-, Süd- und Südosteuropa entwickelt wurde, als innovatives Konzept behaupten, wodurch auch die Bioethik im Ganzen auf eine höhere Entwicklungsstufe befördert wurde; zum anderen bestätigt allein schon die Tatsache, dass die Konferenz im Rahmen des 9. *Bioethik-Weltkongresses* abgehalten wurde, endgültig die weltweite Präsenz dieses Konzepts. Die geschichtliche Entwicklung der Bioethik zum Stadium der Integrativität verlief auf methodologischer Ebene in Form einer allmählichen Ausweitung des Kreises von Perspektiven, die bei der Untersuchung bioethischer Probleme einbezogen werden: vom Vertreten bestimmter moralischer Prinzipien, über ethischen Pluralismus und wissenschaftliche Interdisziplinarität, bis hin zum Pluriperspektivismus. Parallel dazu vollzog sich ein Prozess der Ausweitung, aber auch der Vertiefung des Problembereichs, mit dem die Bioethik sich beschäftigte. Dieser umfasste anfangs die Probleme der Gesundheitsfürsorge und der biomedizinischen Forschung, dehnte sich aus auf die Problematik nicht-menschlicher Lebewesen und der allgemeinen Bedingungen zur Bewahrung des Lebens (Ökologie), um sich schließlich auch in die geschichtsphilosophische Tiefendimension dieser Probleme zu versenken.

Collected in these Proceedings are the papers from the *4th Southeast European Bioethical Forum*, held on September 3-5, 2008 in Opatija (Croatia), as a satellite conference of the *9th World Congress of Bioethics*. The importance of this conference demonstrates itself in two aspects; on the one hand, the conference was the place of acknowledgment of the concept of integrative bioethics, previously developed through dialogue and cooperation of bioethicists in Central, South, and South-East Europe, as a highly innovative concept which generally brings bioethics to a higher level of development, and, on the other hand, by the very fact that this conference was held within the *9th World Congress of Bioethics*, this concept actually arose on the world scene. Historical development of bioethics towards the stage of integrativity proceeded on the methodological level as a gradual widening of the circle of perspectives dealing with bioethical issues, from promoting certain moral principles, through ethical pluralism and scientific interdisciplinarity, to pluri-perspectivism. Simultaneously, a process of expansion and intensification of the domain of bioethical issues took place, from the initial issues in health care and biomedical research, through the issues regarding non-human living beings and general conditions of the preservation of life (ecology), all the way to reaching the deep, philosophical-historical dimension of these issues.

ISBN 978-3-89665-503-5



9 783896 655035

www.academia-verlag.de

Ante Čović (Hrsg.)

Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus
Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism

West-östliche Denkwege

Herausgegeben von Walter Schweidler
Band 17

Wissenschaftlicher Beirat

Kogaku Arifuku (Kyoto) · Gerhold K. Becker (Hongkong)
Rolf Elberfeld (Wuppertal) · Jens Heise (Berlin)
Heiner Roetz (Bochum) · Annette Wilke (Münster)

Ante Čović (Hrsg.)

Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus

Integrative Bioethics and Pluri-Perspectivism

Beiträge des 4. Südosteuropäischen
Bioethik-Forums, Opatija 2008

Proceedings of the 4th Southeast European
Bioethics Forum, Opatija 2008

Bild auf dem Umschlag:
„Drei Nymphen“, Reliefplatte aus AQUAE IASAE, dem archäologischen
Komplex aus der römischen Antike (2. Jh. n. Chr.). Mit freundlicher
Genehmigung des Heimatmuseums Varaždinske Toplice, Trg slobode 16,
42223 Varaždinske Toplice, Kroatien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89665-503-5

1. Auflage 2010

© Academia Verlag
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
Internet: www.academia-verlag.de
E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das
Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer
Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten.
Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von
Teilen des Werkes – auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der
tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung,
der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der
literarischen und anderweitigen Bearbeitung.

Inhalt / Contents

Vorwort des Herausgebers	1
Grußwort der Konferenzdirektoren anlässlich des 4. Südosteuropäischen Bioethik-Forums	5

I. Pluriperspektivismus in der Bioethik / Pluri-Perspectivism in Bioethics

Günther Pöltner Pluralität als Herausforderung einer Integrativen Bioethik	9
Thomas Sören Hoffmann Bioethik als Reflexion des Lebens. Prolegomena zu einer nichtreduktionistischen Bioethik	17
Michael Fuchs Bioethik als praktische Wissenschaft	26
Ante Čović Integrative Bioethik und das Problem der Wahrheit	35
Pavo Barišić Pluriperspektivismus – Grundbedingung oder Ausblendung der Wahrheit?	46
Borut Ošljaj Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus. Zur bioethischen Hinterfragung der Postmoderne	59
Kurt Walter Zeidler Ontologischer Pluralismus und pluriperspektivische Bioethik	70
Damir Smiljanić Wieviel Perspektivismus verträgt die Bioethik?	78
Vladimir Jelkić On Perspectivism and Its Importance for Bioethics	86
Milenko A. Perović Die philosophisch-axiologischen Grundlagen der Bioethik	92
Valentina Kaneva The Complexity of Practical Reasoning: Universality and Context Dependency	97
Uta Müller Der moralische Pluralismus als Herausforderung für die Bioethik	104

**II. Bioethik und Natur /
Bioethics and Nature**

Dieter Sturma	
Natur und Bewusstsein. Grundzüge einer integrativen Bioethik	117
Norbert Walz	
Integrative Bioethik und die Relevanz der natürlichen „Fakten“	129
Regine Kather	
Leben als Stoffwechselreaktion – Leben als ein Gut. Differenzierung und Synthese verschiedener Konzeptionen nichtmenschlichen und menschlichen Lebens	136
Ute Kruse-Ebeling	
Pluriperspektivismus und der Streit um den moralischen Status nichtmenschlichen Lebens	152
Katica Knezović	
Das Retinitätsprinzip – ein pluriperspektivischer Zugang der integrativen Bioethik	165

**III. Bioethik und Gesellschaft /
Bioethics and Society**

Walter Schweidler	
Grenzen der staatlichen Neutralität in bioethischen Konflikten.....	173
Klaus Thomalla	
Zum Begriff der Menschenwürde aus Sicht der integrativen Bioethik	181
Ivan Cifrić, Krunoslav Nikodem	
Attitude towards Life as a Bioethical Challenge	198
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz	
Leiblichkeit und Leibferne. Ein kritischer Blick auf die Gender-Theorie und ein Gegenentwurf	213
Hrvoje Jurić	
Feminism in the Light of the Bioethical Pluri-Perspectivism	227
Karel Turza	
Bioethics and Law	234
Amir Muzur	
Cultural Anthropology: Medico-Historical and Bioethical Aspects	240
Slobodan Loga	
Ethical Principles in Modern Psychiatry	247

**IV. Religiöse Perspektiven in der Bioethik /
Religious Perspectives in Bioethics**

Luka Tomašević

From Medical Ethics to Bioethics. The Development in Catholic Theology,
as well as in American and European Cultures 253

Velimir Valjan

Bioethische Problematik als Bindeglied des Christentums und des Islams 266

Dževad Hodžić

Die Strukturen, Gesamtkontexte und Bezugsfelder christlicher
und muslimischer Diskurse in der Bioethik 274

Makoto Ono

Können die buddhistischen Selbstopfer der Jātaka-Erzählungen
die Motivationsgrundlage für die Übertragung von Organen sein? 279

**V. Anfang und Ende menschlichen Lebens /
The Beginning and the End of Human Life**

Stephan Kampowski

The Contingency of the Beginning and the Autonomy of the Person –
A Look at Jürgen Habermas' Argument against Liberal Eugenics 289

Igor Čatić, Hrvoje Tiljak, Maja Rujnić-Sokele, Goranka Petriček

Process of Human Reproduction – The Natural Model of Injection
Moulding of Living and Non-Living Substances 301

Jasminka Pavelić

In Utero Gene Therapy. Who Decides for a Fetus? 309

Peter R. Ritter

Sterbebegleitung oder Sterbehilfe als ärztlicher Auftrag 313

Bardhyl Çipi

Suicide and Physician-Assisted Suicide. Ethical,
Philosophical and Medico-Legal Study 328

Vorwort des Herausgebers

Dieser Sammelband enthält Beiträge, die auf dem 4. *Südosteuropäischen Bioethik-Forum* präsentiert wurden (siehe „Grußwort der Konferenzdirektoren“). Die Bedeutung dieser Konferenz wird durch folgende zwei Aspekte anschaulich: Zum einen konnte sich das Konzept der integrativen Bioethik, das in den vergangenen Jahren im Dialog und in der Zusammenarbeit von Bioethikern aus Mittel-, Süd- und Südosteuropa entwickelt wurde, als innovatives Konzept behaupten, wodurch auch die Bioethik im Ganzen auf eine höhere Entwicklungsstufe befördert wurde; zum anderen bestätigt allein schon die Tatsache, dass die Konferenz im Rahmen des 9. *Bioethik-Weltkongresses* stattfand, endgültig die weltweite Präsenz dieses Konzepts.

Die geschichtliche Entwicklung der Bioethik zum Stadium der Integrativität verlief auf methodologischer Ebene in Form einer allmählichen Ausweitung des Kreises von Perspektiven, die bei der Untersuchung bioethischer Probleme einbezogen werden: vom Vertreten bestimmter moralischer Prinzipien, über ethischen Pluralismus und wissenschaftliche Interdisziplinarität, bis hin zum Pluriperspektivismus. Parallel dazu vollzog sich ein Prozess der Ausweitung, aber auch der Vertiefung des Problembereichs, mit dem die Bioethik sich beschäftigte. Dieser umfasste anfangs die Probleme der Gesundheitsfürsorge und der biomedizinischen Forschung, dehnte sich aus auf die Problematik nicht-menschlicher Lebewesen und der allgemeinen Bedingungen zur Bewahrung des Lebens (Ökologie), um sich schließlich auch in die geschichtsphilosophische Tiefendimension dieser Probleme zu versenken.

Die Geschichte der Bioethik kann in drei Entwicklungsetappen eingeteilt werden, die jeweils Fortschritte sowohl in der methodologischen Konstitution der Bioethik als auch bei der Absteckung ihres Gegenstandsbereichs hervorgebracht haben. Die entwicklungsbestimmenden Veränderungen konnten maßgeblich in den *Etappendefinitionen der Bioethik* bestätigt werden, nachzulesen in der ersten und der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie der Bioethik* sowie in Texten jüngerer Datums, die zum Projekt der „integrativen Bioethik“ entstanden. Eine präzise zeitliche Abgrenzung der Entwicklungsphasen wird dadurch erschwert, dass die einzelnen *Etappenformen der Bioethik* fortführen, parallel weiterzuexistieren. Im Folgenden sind die Entwicklungsphasen der Bioethik, die entsprechenden Etappendefinitionen sowie die zentralen Publikationen aufgeführt, in denen die methodologischen Merkmale der Bioethik und die Neubestimmungen ihres Gegenstandsbereichs in den jeweiligen Zeitabschnitten artikuliert wurden:

1. *Entwicklungsphase der „neuen medizinischen Ethik“*. Im Anfangsstadium war die Bioethik in methodologischer Hinsicht hauptsächlich durch unmittelbare moralische Reflexion (Prinzipalismus) gekennzeichnet, während sich ihr Gegenstandsbereich auf die Gesundheitsfürsorge und die biomedizinische Forschung beschränkte. In der „Einleitung“ zur ersten Ausgabe der *Enzyklopädie der Bioethik* (1978) definierte W. T. Reich die Bioethik in ihrer Anfangsphase als „...systematische Erforschung des menschlichen Verhaltens in den Bereichen der Biowissenschaften und der Gesundheitsfürsorge, insofern dieses Verhalten vor dem Hintergrund moralischer Werte und

Prinzipien erforscht wird“.¹ Ein Jahr später gaben T. L. Beauchamp und J. F. Childress *Prinzipien der biomedizinischen Ethik*² heraus, ein sehr einflussreiches Buch, das zum grundlegenden Werk des Prinzipialismus wurde.

2. *Entwicklungsphase der „globalen Bioethik“*. In ihrem zweiten evolutiven Stadium definierte sich die Bioethik methodologisch über *ethischen Pluralismus und wissenschaftliche Interdisziplinarität*, während sich ihr Gegenstandsbereich auf die Problematik des Lebens generell sowie auf dessen gesellschaftlich-politischen und global-ökologischen Kontext ausweitete. In der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie der Bioethik* (1995) registriert W. T. Reich die methodologische Wandlung, die die Bioethik inzwischen durchlaufen hat, und bestimmt sie „...als systematische Erforschung moralischer Dimensionen – einschließlich moralischer Standpunkte, Entschlüsse, Vorgehensweisen und Bestrebungen – im Bereich der Biowissenschaften und der Gesundheitsfürsorge, wobei unterschiedliche ethische Methodologien in einem interdisziplinären Umfeld zum Tragen kommen“.³ Die globale Ausweitung des Gegenstandsbereichs der Bioethik ist dem zweiten Buch V. R. Potters, des „Vaters der Bioethik“, zu verdanken. Das Werk erschien 1988 unter dem bezeichnenden Titel *Globale Bioethik: Auf Leopolds Vermächtnis aufbauen*.⁴
3. *Entwicklungsphase der „integrativen Bioethik“*. In ihrer aktuellen evolutiven Etappe besteht das tragende methodologische Merkmal der Bioethik in der Idee des Pluriperspektivismus, während sich ihr Gegenstandsbereich durch die Erschließung der geschichtsphilosophischen Dimension vertieft. In dieser Dimension werden der Charakter des wissenschaftlich-technischen Zeitalters und die Rolle der modernen Wissenschaft beleuchtet, wobei sich auch die Veränderungen im Verhältnis des Menschen zu geschichtlichen Grundgegebenheiten und die Prozesse des weltgeschichtlichen Epochenwandels abzeichnen. Gleich zu Beginn des Dialogs zwischen Bioethikern aus Südost-, Süd- und Mitteleuropa (2004) wird die Bioethik als „pluriperspektivischer Bereich“ bestimmt, „in dem durch das Zusammenwirken verschiedenartiger Perspektiven Stützpunkte und Maßstäbe bei Fragen entstehen, die sich auf das Leben oder auf Bedingungen und Umstände seiner Bewahrung beziehen“.⁵ Unter der Vielzahl von Arbeiten, die im Rahmen des Projekts der „integrativen Bioethik“ veröffentlicht wurden, ist der Artikel „Stützpunkte für eine integrative Bioethik im Werk Van Rensselaer Potters“ aus der Feder von Hrvoje Jurić in diesem Zusammenhang maßgebend.⁶

¹ W. T. Reich, „Introduction“, in: *Encyclopedia of Bioethics*, Bd. I, hrsg. v. W. T. Reich, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, S. XXVIII.

² T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1979.

³ W. T. Reich, *ibid.*, S. XXI.

⁴ V. R. Potter, *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988.

⁵ A. Čović, „Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus – Fallbeispiel Kroatien“, in: *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive*, hrsg. v. A. Čović u. Th. S. Hoffmann, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, S. 151.

⁶ Vgl. *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005*, hrsg. v. A. Čović u. Th. S. Hoffmann, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2007, S. 68–92.

War die Bioethik in ihren ersten beiden Entwicklungsphasen hauptsächlich noch an die USA gebunden, hat sich ihr jüngster evolutiver Fortschritt nach Europa verlagert, und zwar in den Bereich Südosteuropas, das zum Mittelpunkt einer intensiven und produktiven Bioethikdiskussion geworden ist.

Zeitgleich zu den Bemühungen, das Konzept der integrativen Bioethik abzurunden, veröffentlichte Hans-Martin Sass seine sensationelle Entdeckung, dass der deutsche Theologe und Pastor Fritz Jahr bereits 1927 in der populär-wissenschaftlichen Zeitschrift *Kosmos* nicht nur die Bezeichnung „Bio-Ethik“ eingeführt, sondern auch das originäre Konzept dieser Disziplin ausgearbeitet hatte.⁷ Dieses kann im Hinblick auf seine methodologischen Merkmale und die Bestimmung seines Gegenstandsbereichs als Vorläuferidee der integrativen Bioethik betrachtet werden. Dank dieser Koinzidenz hat sich der Horizont der europäischen Bioethik in vollem Umfang aufgetan. In ihm haben die bioethischen Beiträge des eurokontinentalen philosophischen Denkens sowie der europäischen geistesgeschichtlichen Überlieferung im Allgemeinen – angefangen von Platon, über Franz von Assisi und Kant, bis hin zu Albert Schweitzer – fortan ihre uneingeschränkte Daseinsberechtigung.

Zur Entstehung dieses Sammelbandes haben in erster Linie die Autoren mit ihren Aufsätzen beigetragen, wofür ich ihnen zu großem Dank verpflichtet bin. Des Weiteren danke ich Walter Schweidler für Geduld und Beistand, der Volkswagen-Stiftung für ihre finanzielle Unterstützung sowie Ute Kruse-Ebeling, Hrvoje Jurić und Tobias Holischka für ihr selbstloses Engagement.

Zagreb, im Dezember 2010

Ante Čović

⁷ Vgl. H.-M. Sass, „Fritz Jahr's bioethischer Imperativ. 80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007“, *Medizinethische Materialien des Zentrums für Medizinische Ethik*, Heft 175, Bochum, 2007.

Grußwort der Konferenzdirektoren anlässlich des 4. Südosteuropäischen Bioethik-Forums

Verehrte Kollegin, verehrter Kollege,

es ist uns eine besondere Ehre, Sie als TeilnehmerIn des 4. *Südosteuropäischen Bioethik-Forums* begrüßen zu dürfen, das vom 3. bis 5. September 2008 als angeschlossene Konferenz im Rahmen des 9. *Bioethik-Weltkongresses* (Rijeka/Opatija, 3.-8. September 2008) stattfinden wird. Das Thema des 4. *Südosteuropäischen Bioethik-Forums* lautet: „Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus“.

Gestatten Sie, dass wir Sie in kurzen Zügen mit der Entstehungsgeschichte und dem geistigen Profil dieses Projektes zur Zusammenarbeit im Bereich der Bioethik bekanntmachen, innerhalb dessen als die bedeutendste Errungenschaft das innovative Konzept der „Integrativen Bioethik“ entwickelt wurde.

Bioethiker aus Süd-, Südost- und Mitteleuropa waren zum ersten Mal auf der 1. Internationalen Konferenz *Bioethik in Süd- und Südosteuropa* (2004 in Dubrovnik, Kroatien) zusammengelassen und in Dialog getreten. In programmatischer Hinsicht war die Veranstaltung auf „eine integrative ethische Reflexion vor dem Hintergrund intrakultureller Differenzen in Europa“ ausgerichtet. In den Diskussionen, die damals in Gang kamen und sich bereits im folgenden Jahr im Rahmen der neu ins Leben gerufenen und alljährlich stattfindenden Konferenz *Südosteuropäisches Bioethik-Forum* fortsetzten, wurde dieser integrative Ausgangspunkt zum ganzheitlichen Konzept der Integrativen Bioethik ausgearbeitet.

In Bezug auf ihren Gegenstandsbereich verbindet die Integrative Bioethik verschiedene Ansätze und Perspektiven zu einem einheitlichen geistigen Horizont, und das heißt, dass ein Pluralismus von Perspektiven bzw. ein Pluriperspektivismus ihre methodologische Bestimmung darstellt. Der Begriff des Pluriperspektivismus übertrifft in seiner Bedeutung die bekannten Formen wissenschaftlicher integrativer Methodologie (Interdisziplinarität, Transdisziplinarität und Multidisziplinarität), da darin auch nicht wissenschaftliche Ansätze: religiöse, künstlerische, weltanschauliche usw., die man allesamt als kulturelle Perspektiven bezeichnen kann, auf gleichberechtigte Weise beteiligt sind. Wissenschaftliche und kulturelle Perspektiven können jedoch nur dann auf dieselbe epistemologische Ebene gebracht und zu einem Paradigma zur Erzeugung von „Orientierungswissen“ integriert werden, wenn man von der Voraussetzung der kategorialen Unterscheidung zwischen „Objekt- und Sinnwahrheit“ (Friedrich Kaulbach) ausgeht, was auf der epistemologischen Ebene in die Unterscheidung zwischen „Verfügungs- und Orientierungswissen“ (Jürgen Mittelstraß) übersetzt werden kann.

Auf der Gegenstandsebene bezieht sich die Integrative Bioethik auf eine breite Palette von Problemen unterschiedlichen Ranges, die sich auf die Kategorie des Lebens fokussieren und dadurch zu einem einheitlichen Problem- und Gegenstandsbereich verbinden: von initialen Fragen aus dem Bereich medizinischer Fürsorge und biomedizinischer Forschung über die Problematik der Verantwortung für nichtmenschliche Lebewesen sowie allge-

meine Bedingungen zur Bewahrung des Lebens (Ökologie), bis hin zu Schicksalsfragen, die unsere Zivilisation und den Fortbestand des Menschengeschlechts betreffen.

Ein solches Bioethik-Konzept ermöglicht nicht nur eine vielseitige Diskussion über ein breites Spektrum konkreter bioethischer Probleme, sondern auch den Einbezug einer geschichtsphilosophischen Dimension dieser Probleme, wo sich fundamentale Fragen zum wissenschaftlich-technischen Charakter unserer Epoche, zum methodologischen Aufbau und zur geschichtlichen Rolle der modernen Wissenschaft sowie den Wandlungen im Grundverhältnis des Menschen zu Natur erschließen. Erst in dieser Perspektive wird es möglich, die Neuzeit als eine Epoche der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu reflektieren, die geschichtlichen Prozesse zu erfassen, mit denen der weltgeschichtliche Epochenwandel vor sich geht, und die Bioethik selbst als ausschlaggebendes „Zeichen der Zeit“ wahrzunehmen, unter dem eine Epochenschwelle sich darstellt.

Wir sind davon überzeugt, dass der Gedanke der „Integrativen Bioethik“ auch vor dem Hintergrund der globalen Bioethik-Debatte anregend sein kann und zumal bei der Diskussion zum allgemeinen Thema des Kongresses („Interkulturelle Bioethik als Herausforderung im 21. Jahrhundert“) produktive Antworten und weiterführende Lösungen zutage fördern kann. In dieser Überzeugung sehen wir Ihrer Teilnahme an der Konferenz mit Freude entgegen.

Mit kollegialen Grüßen,

Prof. Dr. Ante Čović
Universität Zagreb, Kroatien

Prof. Dr. Walter Schweidler
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Deutschland

I.

Pluriperspektivismus in der Bioethik / Pluri-Perspectivism in Bioethics

Pluralität als Herausforderung einer Integrativen Bioethik*

Günther Pöltner

Institut für Philosophie, Universität Wien

Zusammenfassung

Integrative Bioethik intendiert die Vermittlung von wissenschaftlichen Diskursformen mit deren kulturell (u.a. religiös, weltanschaulich, künstlerisch) bestimmten Horizonten. Sie ist eine Antwort auf die Pluralität nicht nur der Ethosformen, sondern auch der Ethikansätze. Demokratiepolitische Bejahung dieser Pluralität ist nicht gleichbedeutend mit der Forderung nach 'weltanschaulicher Neutralität' (diese ist in Wahrheit eine Form der Selbstprivilegierung), sondern erfordert Kommunikation. Diese löst die Perspektivität nicht auf, sondern verweist auf die Grundsituation des Menschen: die Perspektivität seines Weltbezugs relativieren zu können, ohne ihr zu entkommen. Das Programm einer Integrativen Bioethik versucht nicht, dieses Paradox aufzulösen, sondern es ernst zu nehmen.

1. Die Herausforderung einer Integrativen Bioethik

Dass es unterschiedliche kulturabhängige Lebensentwürfe gibt, ist spätestens seit der Zeit bekannt, seit der es Ethik gibt. Schließlich hat sich die Ethik als methodisch-kritische Frage nach einem allgemeingültig Guten als Antwort auf diese Tatsache verstanden. Die Kulturvarianz von Lebensentwürfen mag uns unter den gegenwärtigen Bedingungen der Globalisierung vielleicht stärker zu Bewusstsein kommen, aber sie ist keine Entdeckung von heute. Allerdings haben sich die Bedingungen, unter denen das Nachdenken über allgemeinverbindliche Normen menschlichen Handelns erfolgt, in einem bisher noch nie gekannten Ausmaß verändert. Denn mit den neuen biotechnologischen Handlungsmöglichkeiten werden bislang für unproblematisch gehaltene Unterscheidungen in Frage gestellt – z.B. wird gefragt, welche Entitäten zum Kreis der Menschen gezählt werden können und welche nicht.

Eine integrative Bioethik ist ein Antwortversuch auf die neuen, durch die Biotechnologie eröffneten Handlungsmöglichkeiten. Als *Bioethik* hat sie zu ihrem Thema diejenigen Handlungen, die sich auf das Leben im weitesten Sinn beziehen. Sie beschränkt sich demnach nicht nur auf das Menschenleben in seiner Ganzheit (Bioethik deckt sich nicht mit Medizinethik), sondern bezieht sich auch auf das Leben anderer Lebewesen und damit auf das Verhältnis von Mensch und Natur. Die Bioethik ist *integrativ*, weil sie die verschiedenen sachlich fundierten Perspektiven nicht einfach summiert, sondern in ein vernünftiges Verhältnis zu setzen sucht und in diesem Sinn eine Pluralität relevanter Perspektiven in sich vereint.

* Dieser Beitrag ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Begründung einer integrativen Bioethik“ entstanden, das von Ante Čović an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb geleitet und vom Ministerium für Wissenschaft, Bildung und Sport der Republik Kroatien gefördert wird. Der Beitrag ist in leicht gekürzter Fassung auch erschienen in: *Arhe* 12 (2009), 43–50.

An dieser ihrer integrativen Funktion ist zweierlei hervorzuheben. *Erstens* hat sie als Bioethik naturgemäß einen interdisziplinären und transdisziplinären Charakter. Wie jede andere Ethik auch besitzt sie eine pragmatische und normative Seite. Eine pragmatische, weil sie auf sachliche Information und infolgedessen auf die Kommunikation zwischen den fachwissenschaftlichen Disziplinen angewiesen ist. Eine normative, weil biowissenschaftliche Daten bekanntlich noch keine ethischen Beurteilungsgesichtspunkte liefern. Die methodisch-kritische normative Reflexion steht vor der Schwierigkeit, den Stellenwert kulturabhängiger ethisch-anthropologischer Argumente im ethischen Diskurs zu bestimmen.

Zur integrativen Funktion gehört *zweitens* der Hinweis auf die öffentlichkeitswirksame (und in diesem Sinn außerakademische) Relevanz der bioethischen Fragen und damit auf die Notwendigkeit einer öffentlich geführten gesellschaftspolitischen Gestaltungsdebatte. Die Bewältigung der hochkomplexen Probleme erfordert eine Transparenz, die ohne Öffentlichkeit nicht gewährleistet ist. Zur Transparenz gehört zum einen die Offenlegung der Vernetzungen und Abhängigkeiten, die den Verbund von Wissenschaft, Technik und Ökonomie charakterisieren (z.B. Transparenz der Eigentumsverhältnisse und Finanzierungsquellen, Offenlegung auch der negativen Forschungsergebnisse), und zum anderen die Offenlegung der normativen Voraussetzungen, auf denen die unterschiedlichen Handlungsoptionen basieren. Nur eine öffentlich geführte Gestaltungsdebatte bietet die Chance, dass auch wirklich all jene relevanten Perspektiven zu Wort kommen können, die der komplexen Problematik entsprechen und die verhindern, dass ethische Fragen auf technisch-ökonomische Problemkonstellationen reduziert werden. Nur so besteht die Chance, dass z. B. auch Praktiken aufgedeckt werden, die mit unseren anerkannten ethischen Prinzipien nicht in Einklang zu bringen sind.

Die Rede von einer Perspektivenpluralität legt das Missverständnis einer Gleichrangigkeit in dem Sinn nahe, dass die ethische Perspektive eine unter anderen wäre. Nicht zuletzt wird dieser Eindruck durch die Zusammensetzung von Ethikkommissionen nahegelegt. Neben den diversen (in der Mehrzahl naturwissenschaftlichen bzw. medizinischen) Experten gibt es auch noch den sogenannten Ethiker, der zu den vielen fachspezifischen Perspektiven zusätzlich noch die ethische beisteuert. Allein die ethische Perspektive ist nicht eine unter anderen, sondern die *fundamentale*, weil gar nicht zu umgehende Perspektive, d. h. diejenige, welche die Gewichtung und Verhältnisbestimmung der anderen Perspektiven vorzunehmen erlaubt.

Pluriperspektivität bedeutet keine Summierung von Perspektiven, sondern den Versuch ihrer Strukturierung.

Zu den größten bioethischen Herausforderungen zählen gegenwärtig Tendenzen, den fundamentalen Gesichtspunkt der Ethik aufzuheben. Im Folgenden seien zwei solcher Aufhebungstendenzen herausgegriffen – die Aufhebung von Ethik einmal in *Politik* und einmal in *Technik*. Diese Aufhebungstendenzen lassen sich als Reaktion auf die Spannung verstehen, die zwischen bioethischem Dissens und regelungspolitischer Notwendigkeit besteht.

2. Aufhebung von Ethik in Politik

2.1 Grundlegender Dissens und rechtspolitischer Regelungsbedarf

In Sachen Bioethik herrscht ein grundlegender Dissens, der sich keineswegs kulturell, weltanschaulich oder religiös festmachen lässt, sondern sich weltweit quer durch alle Kulturen, Weltanschauungen und Religionen zieht, so dass es fraglich erscheint, den Grund des Dissenses in kulturellen, weltanschaulichen oder religiösen Divergenzen zu suchen. Strittig ist vor allem die ethische Rechtfertigung von Handlungen, welche die Grenzbereiche menschlichen Lebens betreffen und in weiterer Folge sich auf das Verhältnis von Mensch und Tier beziehen. Man denke an die Debatte über die Vernichtung menschlicher Embryonen zum Zweck der Gewinnung humaner Stammzellen, an die Forderung einer Legalisierung der Tötung auf Verlangen oder an die Forderung von Menschenrechten für Tiere.

Die Situation ist prekär: Wie einerseits die Erfahrung der letzten Jahre zeigt, ist der Dissens so fundamental, dass keine Aussicht auf eine Beilegung besteht (weder im nationalen noch im internationalen Bereich), andererseits besteht die Notwendigkeit, die strittige Materie rechtspolitisch so zu regeln, dass diese Regelung den Bedingungen des modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaates entspricht.

2.2 Weltanschaulich neutraler Minimalkonsens als Basis?

Eine Form, die Spannung von Bioethik und Biopolitik zugunsten der Politik aufzuheben, liegt darin, von vornherein einen mehrheitsfähigen Minimalkonsens zur Norm regelungspolitischen Verhaltens zu erheben. Fragt man nach dem Motiv dieses Aufhebungsversuchs, so lautet die Antwort: Der Grund des bioethischen Dissenses liege in sogenannten weltanschaulichen Divergenzen (d.i. in divergierenden Vorstellungen von einem guten Leben, in einem divergierenden, die Lebenspraxis insgesamt betreffenden Orientierungswissen). Daher müsse man die ethischen Argumentationen von ihren weltanschaulichen Komponenten reinigen. Auf diese Weise erhalte man als kleinsten gemeinsamen Nenner einen allgemein akzeptablen Minimalkonsens. So argumentiert etwa Habermas, im modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaat sei nur das weltanschaulich Neutrale mehrheitsfähig.

„Nur weltanschaulich neutrale Aussagen über das, was gleichermaßen gut ist für jeden, können den Anspruch stellen, für alle aus guten Gründen akzeptabel zu sein.“ (Habermas 2001, 61)

Ähnlich lautet die Argumentation in Bezug auf die Bestimmung des sogenannten moralischen Status des menschlichen Embryos:

„Nur auf der Grundlage einer weltanschaulich imprägnierten Beschreibung von Tatbeständen, die in pluralistischen Gesellschaften *vernünftigerweise umstritten* bleiben, kann es gelingen, zu einer eindeutigen Bestimmung des moralischen Status zu gelangen.“ (Habermas 2001, 60f)

Das ist wohl so zu verstehen, dass eine weltanschaulich *neutrale* Beschreibung des Status dem Streit entzogen und infolgedessen *konsensfähig* ist.

Eine gleichlautende, wenngleich in eine etwas andere Richtung zielende Argumentation findet sich auch bei anderen Autoren. Es gibt – so das Argument – eine weltanschaulich neutrale Beschreibung empirischer Tatbestände, über die sich die streitenden Parteien einigen können. Als Beispiel dient meistens das Fehlen von Empfindungsfähigkeit. Daraus wird die Schlußfolgerung gezogen, das gänzliche Fehlen von Schmerzempfindung bilde eine konsensfähige Norm regelungspolitischen Vorgehens. Erst wo Schmerzempfindung vorliegt, beginne der Lebensschutz zu greifen.

Diese Argumentation hat freilich Voraussetzungen, die alles andere als unstrittig sind.

Aus einer ‚weltanschaulich neutralen‘ Feststellung eines empirischen Befundes, so ist erstens zu erwidern, lässt sich *keine normative* Schlußfolgerung ziehen. Es geht ja nicht um die Frage, ob und wie sich das Fehlen von Schmerzempfindung feststellen lässt, sondern darum, ob das Nichtvorhandensein von Schmerzempfindung bzw. die (noch) nicht vorliegenden Voraussetzungen für Schmerzempfindung den Grund für die Schutzwürdigkeit liefern. Dass die Schutzwürdigkeit an Schmerzempfindlichkeit gebunden ist, ist keine empirische Aussage, sondern eine *normativ-ethische Festsetzung* – und zwar eine keineswegs neutrale, sondern eine im Gegenteil höchst umstrittene ethische Position. Darüber kann auch die Berufung auf die weltanschaulich neutrale Feststellbarkeit eines empirischen Tatbestandes nicht hinwegtäuschen. Die Berufung ist vielmehr in Wahrheit eine Form der Selbstprivilegierung dieser umstrittenen normativen Festsetzung. Zweitens ist zu entgegnen, dass es im Fall von uns Menschen überhaupt keine wertneutrale, ‚reine‘ Deskription gibt. Der Mensch ist nicht nur Adressat, sondern auch Quelle sittlicher Ansprüche. In jeder Beschreibung menschlicher Tatbestände oder Zustände manifestiert sich eine wertende Stellungnahme. Der Rückzug auf eine fachwissenschaftliche Terminologie macht hier keine Ausnahme. Solch eine Terminologie verdankt sich der *methodischen Ausblendung* des Menschen als eines personalen Gegenüber – einer Ausblendung, die immer nur methodisch, nicht aber real möglich ist. Die Trennung von deskriptiv und präskriptiv läßt sich im Falle menschlichen Lebens gar nicht durchführen. Deshalb reicht ja der bioethische Dissens bis in die Beschreibung des ‚Gegenstandes‘ hinein, auf den sich die Handlung bezieht.

2.3 Biopolitik statt Bioethik?

Wenn die Erhebung eines Minimalkonsenses zur Norm regelungspolitischen Verhaltens in Wahrheit eine Selbstprivilegierung einer keineswegs neutralen, sondern höchst umstrittenen ethischen Position darstellt, dann scheint die Biopolitik – und das heißt im demokratischen Rechtsstaat: die parlamentarische Abstimmung – das letzte Wort zu haben. Die miteinander im Streit liegenden ethischen Standpunkte wären sozusagen auf öffentlichen Stimmengewinn verwiesen, um die nötigen Mehrheitsverhältnisse schaffen zu können.

So notwendig auf der einen Seite eine biopolitische Regelung ist, so darf auf der anderen Seite nicht übersehen werden, dass der Regelungsdruck die Gefahr eines kontraproduktiven Missverständnisses in sich birgt, was den Gegenstand einer Abstimmung und die Aussagekraft von politischen Mehrheitsverhältnissen betrifft. Das Missverständnis liegt in der Meinung, Gegenstand einer biopolitischen Abstimmung seien die strittigen ethischen Standpunkte, und die Abstimmung finde auf einer außer-ethischen Ebene statt. In Wahr-

heit gibt es aber weder eine außer-ethische Abstimmung noch eine solche über Bioethik. Bioethischen Problemen gegenüber gibt es keine Beobachterposition, sondern da heißt es immer: *tua res agitur*. Man kann nicht von einer außer-ethischen Ebene aus neutral *über*, sondern immer nur *gemäß* einem ethischen Standpunkt abstimmen. Die Abstimmung selbst erfolgt unter ethischen Prämissen. Die Ablehnung einer bestimmten ethischen Option ist identisch mit der Befürwortung einer anderen – nämlich der eigenen, mehr oder weniger reflektierten ethischen Stellungnahme. Dazu kommt noch, dass Mehrheitsverhältnisse nicht die Richtigkeit einer ethischen Option begründen können. (Anderenfalls wäre z. B. die Einführung der Folter ethisch gerechtfertigt, wenn eine Mehrheit für sie stimmen würde.) Gewiss: Ethische Optionen erheben den Anspruch auf Zustimmung. Aber die faktische Zustimmung kann höchstens ein Indiz, nicht aber schon ein Rechtfertigungsgrund sein. Eine zahlenmäßige Mehrheit begründet nicht schon die Richtigkeit einer Entscheidung, sondern ist im besten Fall ihre Folge. *Weil* richtig, *deshalb* Zustimmung, nicht aber umgekehrt: weil Zustimmung, deshalb richtig. An dieser Fundierungsrichtung ist aus ethischen Gründen unwillen einer humanen Politik festzuhalten. Daran würde auch der Hinweis auf den Unterschied zwischen faktischer und idealer Kommunikationsgemeinschaft nichts ändern. Im Idealfall wäre die Zustimmung aller kompetenten Kommunikationsteilnehmer gegeben. Wer kompetent zustimmt, anerkennt die Berechtigung eines Anspruchs. Auch für den antizipierten Idealfall gilt: Gegenstand und Grund der Zustimmung ist nicht sie selbst. *Gegenstand* der Zustimmung ist vielmehr ein *Urteil*. Und der *Grund* der eigenen Zustimmung ist nicht die Zustimmung anderer – in einem solchen Fall wäre sie nicht aus Kompetenz erwachsen, sondern aus Willkür erfolgt – sondern die *Erkenntnis der Richtigkeit* des Zustimmung beanspruchenden Urteils. Kompetenz ist nur ein anderer Ausdruck für die Fähigkeit, die Richtigkeit eines Urteils erkennen zu können. Die Richtigkeit erkennen ist jedoch etwas anderes als sich der Zustimmung anderer anschließen.

Die Unmöglichkeit, dem ethischen Gesichtspunkt zu entkommen, verweist auf die ethische Basis der Biopolitik. Und so legt es sich nahe, den bioethischen Dissens im Rückgriff auf die ethischen Prämissen der Biopolitik zu regeln. Oder anders formuliert: den Dissens im Rückgriff auf die ethische Basis des modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaates zu regeln und zu fragen, welche der ethisch miteinander im Streit liegenden Optionen sich mit der ethischen Basis des Staates vereinbaren lässt.

Der moderne Rechtsstaat ist zwar im Zeichen des Schutzes der Freiheitsrechte seiner Bürger weltanschaulich neutral, das aber *nicht* aus einem *neutralen*, sondern aus einem *ethischen Grund*. Der moderne Rechtsstaat weiß sich dem Toleranzgedanken verpflichtet – und das als Folge schmerzlicher geschichtlicher Erfahrung (wenn wir an Europa denken). Toleranz bedeutet Anerkennung eines jeden Menschen als eines prinzipiell wahrheitsfähigen Wesens. Ausdruck dieser Wahrheitsfähigkeit ist sowohl die Perspektivenvielfalt, gemäß der lebensorientierende Praxiskonzepte entworfen werden können, als auch die Fähigkeit, die Begrenztheit der jeweiligen Perspektive als eine solche zu erkennen. Wahrheitsfähig sind aber nur freiheitsfähige Wesen, d. i. Wesen, denen Würde zukommt. Die ethische Basis der weltanschaulichen Neutralität ist die Anerkennung der Menschenwürde, die Anerkennung der fundamentalen Gleichheit aller Menschen in ethischer und rechtlicher Hinsicht. Fundamental gleich sind die Menschen schlicht und

einfach darin, dass sie Menschen sind. Die Würde achten bedeutet, das Menschsein eines Menschen zu achten. Die fundamentale Gleichheit wäre freilich aufgehoben, würden Menschen darüber entscheiden dürfen, wer Mensch ist und wer nicht, wer Angehöriger der Menschheit ist und wer nicht. In solch einem Fall wäre die Anerkennung in bloße Zuerkenntnis umgeschlagen.

3. Aufhebung von Ethik in Technik

3.1 Erneuerung des Dissenses auf der ethischen Legitimationsebene

So aussichtsreich der Rückgang auf die ethische Basis des modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaates scheint, in der Zwischenzeit ist auch er problematisch geworden. Denn die biotechnologischen Handlungsmöglichkeiten haben die anthropologische Grundfrage untergraben und dazu geführt, dass das Menschsein des Menschen statt ein Gegenstand der Anerkennung zu sein, zunehmend zu einem Gegenstand der Zuerkenntnis geworden ist. Jetzt geht es nicht mehr bloß um die Frage, wie Menschen miteinander umgehen sollen, sondern darum, wer überhaupt als Mensch gelten kann und wer nicht. Der Versuch, den bioethischen Dissens biopolitisch im Rückgang auf die ethische Legitimationsebene des Rechtsstaates zu regeln, sieht sich der Tatsache gegenüber, dass der Dissens in der Zwischenzeit auf diese fundamentale Ebene übergreifen hat. Der Dissens hat die Gestalt einer *quaestio facti* angenommen. Er bestätigt auf seine Weise, dass sich die Unterscheidung in ‚deskriptiv‘ und ‚präskriptiv‘ im Falle von uns Menschen nicht in der gewünschten Weise durchführen lässt, und die diesbezüglichen semantischen Probleme in eminentem Maß Sachprobleme sind. Die Handlungsprobleme rund um den Lebensanfang zeigen das überdeutlich: Gefragt wird, *ob* es sich bei – ja wobei? – *ob* es sich bei diesem ‚Wesen‘ (?), bei diesem ‚biologischen System‘ (?) oder einfach nur bei ‚diesem da‘ (?) schon um einen Menschen oder ein menschliches Wesen handelt oder nicht. Wir kommen in Sprachnotstand, wenn wir sagen sollen, *was* daraufhin befragt wird, *ob* ihm das Prädikat ‚Mensch‘ oder ‚menschliches Wesen‘ rechtens zuzusprechen ist oder nicht. Bestand vorhin die Gefahr einer Aufhebung von Ethik in Politik, so besteht jetzt die Gefahr ihrer Aufhebung in Technik – dann nämlich, wenn auf dem Weg der *quaestio facti* die technische Verfügbarkeit über menschliches Leben legitimiert werden soll.

Die Erneuerung des bioethischen Dissenses auf der Legitimationsebene des Rechtsstaates weist einen anderen Akzent auf. Nicht dass der Streit aufgehört hätte, ein ethischer zu sein, nur ist jetzt die Verschränkung von Ethik und Anthropologie ins Spiel gekommen. Der Streit ist *anthropologisch* akzentuiert. Bei der *quaestio facti* geht es um unser *Selbstverständnis als Menschen*. Das ist auch nicht verwunderlich. Schließlich setzt jede Anerkennung eine Erkenntnis desjenigen voraus, *dem* sie geschuldet ist. Wie leicht zu sehen ist, geht es bei der *quaestio facti* um *anthropologische Vorentscheidungen*. Bestehen sie zu Recht? Woran weisen sie sich aus?

Die Antwort kann wohl nur lauten: Wenn es um die Rechtmäßigkeit anthropologischer Vorentscheidungen geht, können wir nicht anders, als uns an unser *gelebtes*, an unser *lebenspraktisches Selbstverständnis* und dessen Implikate zu halten. Zu fragen ist, *ob und inwieweit* die *anthropologischen Implikationen*, die bei dem ethischen Dissens im Spiel sind, mit unserem gelebten Selbstverständnis als Menschen vereinbar sind. Oder verein-

facht gesagt: Ob und inwieweit wir uns in diesen anthropologischen Implikationen als Menschen wiederfinden können.

3.2 Rückgang auf das gelebte Selbstverständnis und seine Implikate

Gelebtes und *reflektiertes*, *begrifflich artikuliertes* Selbstverständnis sind zu unterscheiden. Gewiss ist unser gelebtes Selbstverständnis von vielen Interpretamenten wissenschaftlicher, literarischer, religiöser, weltanschaulicher Art durchzogen. Aber es geht in diesen Interpretamenten nicht auf, weil es uns allemal zur kritischen Gegenfrage an diese Interpretamente befähigt. Das Reflexionsergebnis steht auf dem Prüfstand – nicht das, worauf es sich bezieht.

Wenn es um die Vereinbarkeit der anthropologischen Vorentscheidungen mit unserem *gelebten Selbstverständnis* und dessen Implikate geht, dann kommt jene Instanz ausdrücklich ins Spiel, vor der sich das reflektierte, begrifflich artikuliertete Verständnis, d. i. eine anthropologische Theorie, ausweisen muss können, jene Instanz, die nicht restlos reflexiv eingeholt werden kann und eben deshalb eine Distanzierung von Selbst- und Fremdinterpretationen ermöglicht. Das Gemeinte lässt sich an der heute vorherrschenden und das Alltagsleben auf weite Strecken hin dominierenden naturwissenschaftlich-technischen Selbstinterpretation verdeutlichen – einer Interpretation, die von der Ausklammerung der personalen Dimension unserer Lebenspraxis lebt. An drei Beispielen sei dies abschließend kurz veranschaulicht.

(1) Unser lebenspraktisches Selbstverständnis ist Ausdruck eines *primär personal-praktischen Verhältnisses*, das durch den *Unterschied von jemand und etwas* bestimmt ist. Wir verstehen unsere Mitmenschen und uns selbst als *jemand* und das durchgehend. Wir können uns zwar vergegenständlichen und uns wie eine bloße Sache betrachten, das können wir aber nur deshalb, weil wir dabei jemand bleiben. Ich selbst als objektivierende Instanz bin nicht-objektivierbar. Wir verstehen die Anderen von Anfang an das ganz Leben hindurch als jemanden und wir verstehen auch uns selbst durchgehend als jemand: Wir sagen, ich bin dann und dann geboren oder dann und dann gezeugt worden. Ich selbst bin gezeugt worden – nicht etwas. Eine anthropologische Theorie muß diesem durchgehend personal-praktischen Selbstverständnis auch begrifflich gerecht werden können. Und es ist keineswegs so, dass das personal-praktische Selbstverständnis bloß retrospektiv Gültigkeit besitzt. Menschen zeugen nicht etwas, sondern jemanden. Eltern erwarten nicht etwas, sondern von allem Anfang an ihr Kind – und das von jenem anfänglichen Dunkel an, das sich einer endgültigen theoretischen Klärung entzieht.

(2) Im praktischen Umgang intendieren wir nicht einen Zustand (etwa Bewusstseinszustand oder Schmerzempfindlichkeit), auch nicht eine Zustandsfolge, sondern denjenigen, der sich in einem Zustand befindet. Wenn sich jemand in Not befindet, dann hat uns zwar der notvolle Zustand zur Hilfe veranlasst, aber unsere Hilfe gilt nicht der Not, sondern dem Notleidenden. *So* verstehen wir uns, wenn wir uns nichts vormachen. Wir verstehen als Grund unserer moralischen Verpflichtung nicht Zustände, sondern jemand – sobald und solange jemand lebt. Die Plausibilität einer Ethik hängt u. a. auch daran, worin sie jeweils den Grund moralischer Verpflichtung erblickt.

(3) Auf der Beachtung des Unterschieds von jemand und etwas ist auch im Hinblick auf das Werden eines Menschen zu insistieren. Eine Ethik, die sich auf einen allmählichen

Übergang von etwas in jemand stützt, widerspricht unserem durchgehend personal-praktischen Selbstverständnis. Der genannte Übergang vollzieht sich nicht am Werdenden, sondern ist in Wahrheit der Reflex eines Einstellungswechsels, den jemand vornimmt. Zuerst wird die naturwissenschaftlich-technische Haltung eingenommen und dann in eine personal-praktische Einstellung übergewechselt. Dabei wird vergessen, dass dieser Wechsel von der personal-praktischen Einstellung ermöglicht und getragen ist und nur in ihr durchgeführt werden kann. Schließlich wird Naturwissenschaft nicht von Zellkomplexen oder Systemen, sondern von Menschen betrieben.

In einer technisch-pragmatischen Einstellung mag die Frage berechtigt sein, ab wann ein sogenanntes ‚spezifisch menschliches Leben‘ als ‚jemandes Leben‘ anzusprechen ist. (Wir übergehen hier bewusst die ontologischen Probleme solch einer Fragestellung.) Aber die theoretische Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit, den Beginn von *jemandes* Leben (den *terminus a quo*) chronometrisch exakt zu bestimmen, berechtigt noch nicht, mit dieser Schwierigkeit Handlungsoptionen zu rechtfertigen. Solch eine Rechtfertigung würde bedeuten, dass Dritte darüber befinden, wer Angehöriger der Menschheit ist und wer nicht. Soll dies verhindert, d. h. die Grundlage unseres Rechtsstaates unangetastet bleiben, und Ethik nicht in Technik aufgehoben werden, bleibt nur der Rückzug auf den sicheren der beiden termini – den *terminus ante quem non*.

Aufgabe einer Bioethik ist es nicht, die Spannung zwischen Ethik und Politik bzw. Technik abzubauen, sondern aufrechtzuerhalten – und zwar unwillen der Humanität sowohl von Politik als auch Technik. Indem sie auf diese Weise dem Vorrang unseres durchgehend personal-praktischen Selbstverständnisses entspricht, schützt sie die fundamentale Stellung des ethischen Gesichtspunkts.

Literatur

- Čović, Ante/Hoffmann, Thomas Sören (Hg.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.
- Čović, Ante/Hoffmann, Thomas Sören (Hg.), *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Losinj 2005*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007.
- Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt 2001.
- Hoffmann, Thomas Sören, „Bioethik und Öffentlichkeit“, in: Čović/Hoffmann 2005, 65–77.
- Hoffmann, Thomas Sören, „Praktische Philosophie als integratives Denken. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen mit besonderer Rücksicht auf die Bioethik“, in: Čović/Hoffmann 2007, 13–25.
- Schweidler, Walter, „Der ethische Gesichtspunkt zwischen Norm- und Nutzenkultur“, in: Čović/Hoffmann 2005, 11–26.

Bioethik als Reflexion des Lebens

Prolegomena zu einer nichtreduktionistischen Bioethik

Thomas Sören Hoffmann

Fernuniversität Hagen

Zusammenfassung

Der Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, ob Bioethik konsistent als „Angewandte“ oder „Bereichsethik“ aufgefaßt werden kann oder ob nicht vielmehr schon ihre Fokussierung von ethischen Fragen in Beziehung auf das Leben methodische Konsequenzen haben muß, die eben der komplexen Struktur des Lebens in einem unverkürzten Begriff desselben Rechnung tragen. Der Aufsatz möchte zeigen, daß das letztere in der Tat der Fall ist, daß sich von hier aus bestimmte sonst gängige Alternativen (wie etwa „Anthropozentrik“ vs. „Biozentrik“) auflösen lassen und daß so zugleich der Pluriperspektivismus als gerade für die Bioethik verpflichtender methodischer Zugang dargestellt werden kann. Von großer Bedeutung ist dabei nicht zuletzt die Einsicht, daß Bioethik ihrem „Gegenstandsbereich“ nicht äußerlich gegenüberstehen kann, sondern dem Leben, um dessen Erhaltung und Gestaltung es ihr geht, immer schon selbst inkludiert ist – was Risiken, aber auch besondere Herausforderungen für sie und ihren Wissenschaftsanspruch birgt. In letzter Instanz kann die Bioethik so zu einem Paradebeispiel für die Rehabilitierung dialektischer Ethikbegründung werden und erlangt gerade so eine zentrale philosophische Bedeutung.

Die folgenden Überlegungen zielen auf eines der grundlegenden Methodenprobleme der Bioethik, das nicht zuletzt ihren innovativen Sonderstatus betrifft: den Status oder doch Anspruch nämlich, die Ansätze der klassischen normativen Ethik einschließlich der „angewandten Ethik“ und auch des Utilitarismus grundsätzlich um einen weiteren Ansatz zu erweitern. Die Frage, um die es hier geht, kann auch so gefaßt werden, daß geklärt werden muß, inwieweit ihr, der Bioethik, in der Tat eine eigentümliche, *umfassend reflexive* Struktur zukommt, durch die sie sich gegen die gerade genannten anderen Ansätze philosophischer Ethik profiliert. Es geht dabei zuletzt um die auch systematisch anspruchsvolle These, daß sich im Falle einer zu Ende gedachten Bioethik Gegenstands- und Methodenebene, Inhalt und Form nicht einfach *äußerlich* zueinander verhalten, sondern untrennbar *ineinander verschränkt* sind: im Falle der Bioethik wüßte sich dann ein und dasselbe Leben als das Thema wie als das „Subjekt“ der Thematisierung, und es wäre das Proprium einer auf den *Bios* gerichteten Ethik, eben diese zumindest dialektische Identität von Subjekt und Objekt schon in die Reflexion aufgenommen zu haben, ja gerade aus ihr eine besondere *Motivation* des bioethischen Denkens zu ziehen. Es liegt dabei auf der Hand, daß unsere Fragestellung aufs engste mit der Klärung des Leitbegriffs der „Integrativen Bioethik“ zu tun hat, unter den wir im Rahmen des Südosteuropäischen Bioethikforums nun schon seit mehreren Jahren einen fundamentalphilosophisch reflektierten bioethischen Ansatz zu bündeln versuchen, einen Ansatz, der es erlaubt, differente, ja auch *prima facie* divergierende Perspektiven auf die das Leben betreffenden ethischen Fragen nicht einfach nur additiv zu kombinieren, sondern in einer letzten Wechselverwiesenheit

aufeinander zu denken¹. Das Projekt einer „Integrativen Bioethik“ muß dabei selbstverständlich auf die Frage nach dem diese systematische Einheit verbürgenden *Integrationsgrund* eine tragfähige Antwort geben können – was genau das Problem ist, dem wir uns hier unter dem Titel „Bioethik als Reflexion des Lebens“ zuwenden wollen. Es soll sich dabei zeigen, daß eine „Integrative Bioethik“ ein im Grunde gar nicht so neues, heute allenfalls mit neuer Dringlichkeit erwachendes Forschungsprogramm darstellt, bei dem es um ein praktisches Denken geht, in welchem in dem genannten Sinne das Leben zugleich mit dem Objektbereich auch die wesentliche Orientierung eines ethischen Nachdenkens konstituiert. Zeigen soll sich dabei auch, daß dergleichen möglich ist, ohne daß dabei die kritischen Errungenschaften der neueren *Ethik der Freiheit und Autonomie* einem neuen Naturalismus geopfert würden. Tatsächlich geht es in einer als Reflexion des Lebens verstandenen Bioethik zuletzt immer um die *Integration* der Gegensätze von Freiheit und Notwendigkeit, von Subjektivität und Natur, von geistiger und leiblicher Ordnung der Dinge. Aber damit genug der Ankündigung – beginnen wir mit dem genaueren Zusehen!

1. Zwei Modelle der Bioethik

Die bekannte Tatsache, daß sich bereits um die Prägung des Begriffs „Bioethik“ zu Beginn der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts ein Prioritätsstreit entzündet hat, wäre, wenn es sich dabei nur um das Interesse des korrekten historischen Details oder gar das der persönlichen Eitelkeiten handelte, in unserem Zusammenhang kaum der Erwähnung wert. Tatsächlich aber verband und verbindet sich bis heute mit diesem Streit eine Differenz im Ansatz und im Begriff der Bioethik. Während wir auf der einen Seite – grob gesprochen – auf den Traditionsstrang einer dem *Liberalismus* verpflichteten Reflexion auf die rationale Normierung von Interventionen stoßen, die, in welchem Sinne auch immer, das *personale Leben* des *einzelnen* Subjekts insbesondere im Kontext eines gesellschaftlich bereits fest etablierten medizinisch-technischen Großkomplexes betreffen, finden wir auf der anderen Seite einen tendenziell immer schon *holistischen* Ansatz, der eine globale Neuorientierung des einzelnen wie der Gesellschaft auf das *Leben als auch die subjektive Existenz noch umgreifende Ganzheit* hin fordert, die adäquat in den Blick zu nehmen unsere ethische, ja überhaupt unsere kulturelle Perspektive revolutionieren soll. Für das erste Modell, das dabei bis heute für sich in Anspruch nehmen kann, den bioethischen „Mainstream“ zu repräsentieren, hat Tina Stevens in ihrer einschlägigen Untersuchung zur Vorgeschichte der Bioethik in Nordamerika ausführlich nachgewiesen, daß seine Anfänge zunächst in wissenschaftskritisch-emanzipatorischen Impulsen lagen, die mit dem gerade in Amerika bis tief ins 20. Jahrhundert hinein herrschenden Utilitarismus und dem damit zusammenhängenden Paternalismus im Selbstverständnis der Wissenschaften brechen und einer strengen Rechtfertigungspflicht auch für wissenschaftliches Handeln Geltung verschaffen wollten². „Bioethik“ ist in diesem Sinne jedenfalls ihrer Idee nach eine normative Unternehmung im Sinne der Aufklärung und steht grundsätzlich im Dienste der Befreiung der Subjektivität von durch Wissenschaft und insbesondere auch die Medizin geschaffene

¹ Zur vorläufigen Begriffsklärung cf. vor allem den Projektsammelband Ante Čović / Thomas S. Hoffmann (ed.), *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 / Integrative Bioethics. Proceedings of the 1st Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2005*, Sankt Augustin 2007.

² Tina Stevens, *Bioethics in America: Origins and Cultural Politics*, Baltimore 2000.

Formen der Heteronomie. Prinzipiell jedenfalls gilt dies auch dann, wenn in der Praxis sich die Dinge durchaus anders gestalten können und „Bioethik“ – gerade auch eine politisch vereinnahmte Bioethik – im Sinne eines Legitimitationsbeschaffungsgewerbes auf ein Geschäft hinauskommen mag, von dem dann Erwin Chargaffs bitterer Vorwurf gelten kann, die Bioethik sei jene „Ausflucht zur Rechtfertigung all dessen, was moralisch untragbar ist“³. Aber wie dem auch sei: aus ihrem historischen wie systematischen Grundimpuls heraus muß die Bioethik ihrem ersten hier betrachteten Modell nach zunächst als Versuch einer freiheitserhaltenden rationalen Regulierung von das Leben und Sterben der einzelnen betreffenden Handlungen verstanden werden, in welchem Sinne sie zuletzt dem neuzeitlichen ethischen Großprojekt der rational reflektierten praktischen Selbsterhaltung der Subjektivität als solcher zugehört.

Diesem *ersten*, im Interesse der Freiheit des Subjekts auf den Weg gebrachten Bioethik-Projekt, stand und steht nun aber von Anbeginn an ein ganz anderer Typus von Bioethik gegenüber, dem es zwar ebenfalls um eine „Domestizierung“ der Wissenschaften im Sinne der Limitierung ihrer Interventionsspielräume ging, dessen Leitaspekt jedoch gerade nicht im Begriff der Selbsterhaltung der Subjektivität liegt. Gemeint ist hier jene Bioethik, deren Konzept mit Namen wie denen von Van Rensselaer Potter, Hans Jonas oder auch einem zu neuen Ehren gebrachten Albert Schweitzer verbunden ist und in der es nicht zuletzt um eine Neubesinnung auf die Dimensionsgröße „Natur“ als Horizont alles menschlichen Handelns, vor allem aber um eine neue Bewußtmachung des *Lebens* als Integrals unserer Existenz und damit zugleich um einen neuen Typus von Wissenschaft geht, der sich nicht so sehr von Francis Bacons Imperativ der Errichtung eines „regnum hominis“, als vielmehr von einer neuen Sensibilität eben für diese Integralität des Lebens her versteht. Was im einzelnen einer Wissenschaft jetzt zu tun erlaubt und verboten, was auch *geboten* sein soll, hat sich aus dem Nachweis zu ergeben, daß die entsprechende Praxis den *Bios* im ganzen in die Reflexion aufgenommen und sich *vor ihm*, also nicht alleine vor als wesentlich partikular verstandenen menschlichen Zwecken rechtfertigen kann. Es ging und geht den Vertretern dieses Ansatzes zuletzt um die Neugründung eines Ethos, das noch die ihrem Anspruch nach autonome Aktion umfassen und ihr eine Dimension geben soll, die sie als unmittelbarer Ausdruck einer freiheitsbewußten Subjektivität nicht sogleich haben kann. Mit anderen Worten: *es ging und geht hier um ein Modell von Bioethik, das statt von der Selbstbehauptung der Subjektivität her vielmehr generell als ein Modell zu verstehen ist, das auch Platz hat für andere Ansprüche als den der selbstbewußten Freiheit* – für die Ansprüche zuletzt des Lebens als einer freiheitlich uneinholbaren Totalität überhaupt, in welchem Sinne auch immer mit dem Leben dann ethische Ansprüche verbunden sein können.

Daß die hier aufgezeigte Alternative im Verständnis von Bioethik in ihren Auswirkungen nun keineswegs nur von akademischem Interesse ist, möchte ich etwas näher an einem Beispiel demonstrieren, bei dem es um das nicht nur den diesjährigen Weltkongreß für Bioethik beschäftigende Thema der *kulturellen Pluralität* geht – übrigens auch dies ein Thema, das im Rahmen der Fragestellungen des Südosteuropäischen Bioethikforums von

³ Cf. das Interview mit Chargaff, das die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* am 2. Juni 2001 publiziert hat; außerdem – als weiteres Beispiel für eine fundierte Warnung gegen eine Alibi-Funktion der Bioethik im Zeitalter der „Lebenswissenschaften“ – Wolfgang Wieland, *Bioethik als Herausforderung*, Bonn 2003.

Anfang an seine Rolle gespielt hat⁴. Es geht bei diesem Beispiel um den Versuch, in einer „globalisierten“, gleichwohl aber kulturell differenzierten Welt *universale* bioethische Standards zur Geltung zu bringen. Das derzeit wohl wichtigste „soft law“-Dokument eines solchen Versuchs dürfte die „Allgemeine Erklärung über Bioethik und Menschenrechte“ sein, die die UNESCO-Generalkonferenz im Oktober 2005 beschlossen hat. Dieser Text stellt sich, wie dem wachen Ohr schon die Erwähnung der Menschenrechte im Titel ankündigt, zunächst eindeutig in den Rahmen unseres *ersten*, auf Freiheitserhaltung verpflichteten bioethischen Modells, will jedoch – was bei einem UNESCO-Text nicht überrascht – die gegebene Differenz der Kulturen und Lebenswelten nicht einfach außer Acht lassen⁵. Damit sind freilich bestimmte Kollisionen vorprogrammiert, denn Argumente wie dies, daß zum Beispiel das bioethische Prinzip der *Autonomie* nur der besondern Kultur des Westens angehöre und sich selbst nur fälschlich für universal gültig halte, ist aus den transkulturell geführten Bioethik-Debatten des letzten Jahrzehnts nur allzu gut bekannt⁶. Offensichtlich in Erinnerung daran bringt das UNESCO-Dokument so denn auch zum Ausdruck, daß im Zweifel dem Autonomieprinzip gegenüber kultureller Bindung der Vorrang gebühre, denn nichts anderes ist der Kern dessen, was wir in Art. 12 lesen:

„Die Bedeutung der kulturellen Vielfalt und des Pluralismus soll gebührend berücksichtigt werden. Solche Erwägungen dürfen jedoch nicht herangezogen werden, um die Menschenwürde, die Menschenrechte und die Grundfreiheiten oder die in dieser Erklärung niedergelegten Grundsätze zu verletzen oder ihren Geltungsbereich einzuschränken.“

Was damit im einzelnen gemeint ist, macht dann noch einmal ein Bericht klar, den der *Internationale Ausschuß für Bioethik* der UNESCO (IBC) zum Thema „informed consent“ im April des Jahres 2007 vorgelegt hat⁷. Daß es sich bei dem Konzept der „informierten Zustimmung“ um eine Ableitung aus dem „Autonomieprinzip der modernen Medizin-Ethik“ handelt, ist dem UNESCO-Komitee klar, so, wie es auch darauf hinweist, daß es verschiedene soziokulturelle Hindernisse in der Umsetzung dieses Prinzips geben kann – Hindernisse, die vor allem dann gegeben sind, wenn das konkrete Ethos „gemeinschaftliche Verfahren der Entscheidungsfindung“ („communal ways of decision making“, also zum Beispiel den so genannten „family consent“) favorisiert und in Folge davon die eigentlich betroffene Person unter Umständen gar nicht selbst den Ausschlag in der Entscheidung über eine zum Beispiel medizinische Intervention gibt⁸. Man muß sich nicht sehr lange in das Problem vertiefen, um zu bemerken, daß wir hier sehr rasch auf ein intrikates Problem des *ersten*, also liberalistischen Typus von Bioethik überhaupt stoßen. Die Frage ist nämlich in ihrem Kern keineswegs einfach die, ob hier kulturbedingt be-

⁴ Cf. dazu den Band Ante Čović / Thomas Sören Hoffmann (edd.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive / Bioethics and Cultural Plurality. The Southeast European Perspective*, Sankt Augustin 2005.

⁵ Deutsche UNESCO-Kommission (ed.), *Allgemeine Erklärung über Bioethik und Menschenrechte. Wegweiser für die Internationalisierung der Bioethik*, Bonn o. J. Über die Entstehungsgeschichte des Dokuments cf. dort den Bericht von R. Kollek (37–49).

⁶ Cf. dazu z.B. Heiner Roetz, „Europe and Asian Values“, in: José Luis de Sales Marques / Reimund Seidelmann / Andreas Vasilache (edd.), *Asia and Europe. Dynamics of inter- and intra-regional dialogues*, Baden-Baden 2009, 165–179.

⁷ International Bioethics Committee (IBC), Draft Report on Consent by the Working Group of IBC on Consent, Paris, 13 April 2007 (AZ: SHS/EST/CIB-13/06/CONF.505/2 Rev.1).

⁸ Cf. a. a. O. N. 166, auch N. 113ff. (III.3.3.).

stimmte Subjekte bestimmte andere Subjekte im Ausdruck ihrer „autonomen“ Entscheidung behindern. Die Frage ist vielmehr in letzter Instanz die, ob es denn den vom Autonomiemodell ganz selbstverständlich universal vorausgesetzten Adressaten, nämlich die freie und sich ihrer Freiheit bewußte *Subjektivität*, im konkreten Kontext einer gegebenen Kultur *überhaupt gibt* bzw. ob der transkulturell artikulierte Appell an eine freie Selbstbestimmung nicht gerade deshalb immer wieder ins Leere geht, weil dies eben *nicht* schon ohne weiteres der Fall ist. Dies *sollte* freilich aus Sicht des UNESCO-Komitees so nicht sein, weshalb als *ultima ratio* für den Fall der Subjektabsenz Erziehungsmaßnahmen vorgeschlagen werden, Maßnahmen, deren Sinn es ist, „to promote education towards autonomy and individual responsibility“⁹. Allerdings dürfte angesichts einer solchen Formulierung gerade auch den Vertreter einer Autonomie ohne Vormundschaft ein leises Unbehagen beschleichen, so daß auch er sich die Frage stellen wird, ob es nicht andere Wege geben kann, die „kulturelle Vielfalt gebührend zu berücksichtigen“ als die kulturell doch eher unsensible Maßnahme einer Erziehung zu Sollzielen zu empfehlen, die einem schon *gelebten* Ethos zunächst nur *von außen* entgegentreten und so von den Angehörigen einer Kultur als Lebenswelt nicht weniger als den Umzug in eine andere Lebenswelt verlangt.

Gerade in diesem Dilemma bietet es sich an, im Sinne des zweiten, des *holistischen* Bioethik-Ansatzes darauf zu verweisen, daß es gerade für eine globale Bioethik auch andere Frageaspekte als solche der im Sinne der Selbsterhaltung der Freiheit des einzelnen zu leistenden *Normierung von Interventionen* gibt. So, wie niemand behaupten wird, daß menschliche Praxis *alleine* am Modell der Intervention und deren Normierung beschrieben werden kann, sondern hier von vornherein die ganze Fülle jener Lebensvollzüge in den Blick zu nehmen ist, die ein Ethos, eine Kultur erst konstituieren, ebenso muß es gerade in einer globalen Bioethik darum gehen, in den verschiedenen *Ēthē* oder *Kulturen qua Lebenswelten* zunächst immer Ressourcen eines schon vorhandenen *Orientierungswissens* zu entdecken: Ressourcen eines Wissens, das sich im nächsten Schritt zwar durchaus dem Wettbewerb des Gewußten und der Wissensformen wird stellen müssen, das jedoch über alle abstrakt-kasuistische Einzelnormierung von Handlungen hinaus zunächst einmal effektiv jenen öffentlichen Raum zu konstituieren vermag, auf dessen Agora dann auch die Wertsetzungsfragen *in bioethicis* zur Debatte stehen. Es erweist sich hier als die Stärke eines auf das Leben als solches gerichteten bioethischen Holismus, die großen praktischen Lebensvollzüge etwa der Kunst, der Religion, der Feste, aber eben auch der rechtlichen und politischen Institutionenbildung als Potentiale gerade auch der ethischen Orientierung erschließen zu können, auch wenn damit nicht sogleich schon „praktisches Wissen“ im engsten, nämlich rational-wissenschaftlichen Sinne gewonnen ist. Das hat im globalen Wechselverhältnis der Lebenswelten den entscheidenden Vorteil, daß es nicht nur auf der Ebene des Verfahrens zu einem gegenseitigen Geben und Nehmen kommen könnte, sondern darüber hinaus auch inhaltlich Dimensionen in den Blick treten, die aus der Perspektive der bloßen Normimplementierung jedenfalls nicht auf der Tagesordnung erscheinen. Ich verweise für diesen Aspekt hier nur etwa auf die Tatsache, daß das an der Erhaltung der Subjektivität orientierte Modell vielfach über Negativregeln wie das Läsionsverbot nicht hinausführt, das Integrationsmodell dagegen sehr wohl zum

⁹ A. a. O. N. 166.

Beispiel positive *Integritätskonzepte* aufzugreifen bzw. zu etablieren vermag, die beispielsweise unsere eigene leibliche Integrität, die Integrität des uns übergreifenden Lebenszusammenhangs – z.B. im Sinne des Gattungslebens mit Einschluß der Generationenfolge – oder zum Beispiel auch die Frage der Schutzwürdigkeit der Artenvielfalt betreffen¹⁰. Die mit den Augen Ostasiens gesehene Landschaft, eine afrikanisch mit allen Sinnen vergegenwärtigte „force vitale“, eine im Sinne der jüdischen Religion erfahrene „leibliche“ Schöpfung¹¹ sind insofern nicht einfach als Störfaktoren bei der ethischen Normfindung beiseite zu setzen. Sie sind vielmehr als primäre *integrative* Bezugssysteme einer immer schon gelebten bioethischen Urteilsbildung ernst zu nehmen – und zwar auch dann, wenn auf der anderen Seite in allen Konstellationen einer freien Begegnung von Subjekten als solchen das damit bereits gesetzte Freiheitsbewußtsein gerade *nicht* durch Berufung auf kulturelle Normierung oder gar durch Fetischisierung einer Kultur *untersagt* werden darf. Gerade, wenn es (im Sinne Hegels) Anlaß zu der Vermutung gibt, daß in der strukturellen Dynamik von Kultur in jedem Fall eine tendenzielle Herausarbeitung des Freiheitsbewußtseins liegt, gibt es so umgekehrt Anlaß zu der Hoffnung, daß das Freiheitsbewußtsein sich auch immer wieder kulturell instantiiert finden kann.

Im systematischen Vergleich können wir an dieser Stelle folgendes Zwischenfazit ziehen: die Bioethik weiß sich in ihrer *einen* Traditionslinie der Erhaltung selbstbewußter Freiheit verpflichtet und betreibt diese Erhaltung vor allem auf dem Wege der normativen Regulierung von Interventionen, die den Leib und das Leben betreffen. Sie verfährt dabei in der Normfindung rational-konstruktiv und drängt auf Implementierung ihrer Normen in die entsprechenden Lebenswelten hinein. Diese Lebenswelten sind hier das *Objekt* einer gleichsam „mechanischen“ ethischen Einwirkung „von außen“ und sollen sich als das „Material der Pflicht“ nach dem Maßstab der bioethischen Reflexion bilden. Anders verhält es sich in der *zweiten* Traditionslinie. Diese setzt überhaupt beim Leben, auch dem bewußt gelebten Leben der Kulturen eben als „Lebens-Welten“ ein, das sie als Teil eines umfassenden Lebens überhaupt versteht, wobei sie versucht, das Leben sozusagen auf die Optionen seiner eigenen Selbsttransparenz, sprich Vitalität hin zu gestalten, es sich also gleichsam „organisch“ aus sich selbst entwickeln zu lassen und dabei vor allem jene „Störfaktoren“ auszuräumen, die von Seiten der bewußten menschlichen Intervention in einem anderen als „lebensdienlichen“ Sinne in Erscheinung getreten sind. Es wird rasch deutlich, worin die spezifische Gefahr dann auch dieses Ansatzes liegt: darin nämlich, aus dem hier höchsten Gut, also dem Leben oder der Vitalität als solcher, im Kurzschluß zu *naturalistischen Wertmaßstäben* bzw. überhaupt zu einem Vitalismus zu gelangen, der sich zwar zu Recht als das im Vergleich zu dem relativen Formalismus der liberalistischen Bioethik konkretere Denken wissen darf, der aber gleichzeitig der Tragweite des diese Bioethik leitenden Freiheitsbewußtseins nicht gerecht zu werden vermag – immerhin ist es die Freiheit, in deren Perspektive wir auch immer wissen, daß das Leben nun einmal „der Güter höchstes“ nicht ohne weiteres ist, sondern daß hier etwa auch von Würde und

¹⁰ Das betrifft beispielsweise das, was man die „Entdeckung des Leibes“ bei Fichte (im frühen Naturrecht und der Sittenlehre von 1798) nennen kann: der Leib erscheint hier als gegenständlich gewordene Selbständigkeit des Subjekts, die genau in diesem freiheitsaffinen Sinne auch moralisch zu respektieren und rechtlich zu schützen ist).

¹¹ Cf. dazu Peter Wick, „Biblische Anthropologie und moderne Ethik. Gemeinsame Wurzeln und Divergenzen jüdischer und christlicher Ethik“, in: Thomas Eich / Thomas Sören Hoffmann (edd.), *Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*, Freiburg / München 2006, 199–226.

wahrhafter Humanität die Rede sein können muß. Oder anders: während wir es auf der einen Seite mit einer tendenziell über dem gelebten Leben schwebenden, sozusagen nicht inkarnierten Freiheit zu tun haben, begegnet uns auf der anderen ein sich zwar selbst affirmierendes Leben, das sich jedoch nicht schon selbst zu einem bewußt gelebten Leben der Freiheit erhebt, sondern in Gefahr steht, deren in sich normatives Bewußtsein mehr oder weniger „dionysisch“ zu verspielen. Damit aber spitzt sich das Problem zu, auf das eine wahrhaft *integrative* Bioethik zu antworten hat: das Problem der Vermittlung von Freiheit und Naturleben, von humanem Selbstbewußtsein und der darauf durchaus zu beziehenden physischen Dimension unseres (freien) Seins.

2. Bioethisches Denken im Horizont der Totalität

Ich habe eingangs bereits erwähnt, daß das Programm einer „Integrativen Bioethik“ nicht einfach in einer Perspektiven*addition*, sondern in der Durchführung der Einsicht besteht, daß die verschiedenen Perspektiven, die in der Bioethik zum Tragen kommen, zuletzt als gemeinsam im Horizont des Lebens verankert wechselseitig aufeinander verweisen und einander insofern gerade in ihrer Pluralität fordern. Im Sinne des bioethischen Pluriperspektivismus ist dabei nicht nur von den unterschiedlichen Horizonten verschiedener *Wissenschaften* die Rede, sondern noch einmal allgemeiner von *lebensweltlich differenten Perspektiven*, also auch von den unterschiedlichen Perspektiven verschiedener Kulturen oder auch Alltagspraxen, die jeweils ganz unterschiedliche Zugänge und Axiologien voraussetzen können und zur Anwendung bringen¹². Wie aber kann eine innere Klammer zwischen einer zunächst so weit gefaßten Perspektivenvielfalt konkreter gedacht werden, die diese auf der einen Seite nicht vergewaltigt, auf der anderen aber durchaus erkennen läßt, daß es hier nicht um einen „Perspektivismus“ sagen wir im Sinne Nietzsches geht, d.h. um die bewußt vollzogene vorlaufende Preisgabe jedes denkbaren Einheitsbandes, damit aber um die Eröffnung eines dann notwendig irrationalen „Kampfes“ der Perspektiven untereinander um die Macht, d.h. ihre Durchsetzung?

Den Weg zu einer Antwort auf diese Frage können wir uns bahnen, wenn wir uns zunächst der eingangs ebenfalls schon erwähnten Besonderheit einer fundamentalphilosophisch reflektierten Bioethik vergewissern, der Tatsache also, daß der „Objektbereich“ der Bioethik, nämlich die Sphäre der Phänomene des Lebens und der Lebendigen mit Einschluß der konkreten Lebenswelten oder Kulturen, sich uns tatsächlich nicht einfach als schlichte Faktizität oder gar erst als wissenschaftlich konstituierte „Objektivität“ erschließen. Ganz einfach gesprochen: wir, die Bioethiker, partizipieren am Leben ja schon und haben an ihm (und auch an besonderen Gestalten seiner) schon partizipiert, als wir noch keine Bioethiker waren. Entsprechend „wissen“ wir auch über das Leben Bescheid, ohne dieses Wissen als „objektive Erkenntnis“ behaupten zu müssen. Zwar können wir auch das Leben – sagen wir auf die Weise seiner biochemischen Analyse und Darstellung, sagen wir auf die der botanischen oder zoologischen Taxonomien – „verobjektivieren“, und es unterliegt keinem Zweifel, daß eine entsprechende positive Darstellung in bestimmten Kontexten jeweils nicht nur überhaupt sinnvoll, sondern auch unvertretbar durch

¹² Programmatisch hierzu: Ante Čović, „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa: Ein weiterer Schritt zur Institutionalisierung des bioethischen Pluriperspektivismus“, in: Ante Čović / Thomas S. Hoffmann (edd.), *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics* (Anm. 1), 261–274.

andere Begriffe vom Leben ist. Allerdings stoßen wir auf entsprechende Begriffe selbst wieder nur in bestimmten Lebenszusammenhängen, wie denn selbstverständlich auch Wissenschaften schon bestimmte Lebenswelten darstellen, von denen ihre theoretischen Ergebnisse nicht einfach isoliert werden können¹³. Man kann, worum es hier gerade auch für die Bioethik geht, komprimiert auch so ausdrücken: wir verfügen über eine „Orientierung“ bezüglich des „Sinns“ von „Leben“ nicht erst über das „objektive“ und „verdinglichende“ Wissen. Wir wissen, was der Sinn von „Leben“ ist, wie erwähnt immer schon aus der *Binnenperspektive* des Lebens selbst, wir wissen darum als selbst Lebendige, als am Leben Partizipierende, als ihr Leben Lebende, d.h. als solche, denen der „Gegenstand“ ihres Wissens immer ebenso sehr ein *Inneres* wie ein *Äußeres*, ein *Gedachtes* (*cogitatum*) wie auch Ausgedehntes (*extensum*) ist. Kant hat in der *Kritik der Urteilkraft*, insbesondere aber im *Opus postumum* eben deshalb daran erinnert, daß wir an den Phänomenen des Lebens immer *einerseits* an die Grenze aller Objektivierung gelangen, *gleichzeitig* aber auf deren letzte Wurzel stoßen, nämlich die dynamische, selbst lebendige Erkenntnistätigkeit der Subjektivität. Hegel hat, wenn wir hier nur etwa an den Zusammenhang des Kapitels „Kraft und Verstand“ in der *Phänomenologie des Geistes* denken, in ganz analogem Sinne das Leben eben darum als daseiende Unendlichkeit begriffen, weil in ihm Inneres und Äußeres, Ganzes und Teil, Allgemeines und Einzelnes zusammenfallen, ohne sich deshalb in eine Schellingsche Indifferenz hinein aufzulösen¹⁴. Ohne hier eine für unseren Zusammenhang an sich durchaus angebrachte Kant- oder Hegelinterpretation betreiben zu können¹⁵, weise ich doch zumindest im Sinne einer These darauf hin, daß für beide Autoren im Begriff des Lebens genau jene systematisch zentrale *Einheit von Einheit und Vielheit* schon vorausgesetzt bzw. gedacht ist, um die es uns gerade auch bei der Frage des bioethischen Pluriperspektivismus geht. Denn das Prinzip dieses Pluriperspektivismus ist es ja gerade, daß in einer unverkürzt aufgefaßten Bioethik alle Lebenszusammenhänge vorkommen können müssen, in denen *das Leben als Leben* in ethischer Hinsicht thematisch wird, in denen sich also überhaupt jene reflexive Einheit herstellt, die für die Bioethik grundlegend sein muß und die selber wieder das in sich untrennbare Einheits-Vielheits-Verhältnis spiegelt, wie es im lebendigen Leben immer schon gegeben ist. Die Vielfalt der bioethischen Perspektiven ist so zunächst die Widerspiegelung des sich überhaupt auf sich selbst beziehenden gelebten Lebens, das sich gerade im Widerstreit von je für sich schon lebendigen Perspektiven *als Leben* zur Geltung bringt. Deshalb eben haben nach dem integrativ-bioethischen Ansatz auch differente Kulturen zunächst das Recht, in ihrem konkret gelebten Begriff des Lebens bzw. als schon entfaltete Lebens-Welten ernst genommen und nicht sofort – wir denken an unser

¹³ In dieser Einsicht liegt eine der Stärken des Methodischen Konstruktivismus.

¹⁴ Wir erwähnen für den Weg zur Phänomenologie hier wenigstens noch das Frankfurter Systemfragment, mit dem (spätestens) Hegel das Leben als unmittelbare Idee bewußt geworden ist, wie auch den Naturrechtsaufsatz, in welchem er auf den spekulativ aufgefaßten Lebensbegriff seine Kritik an Kant oder Fichtes abstrakten Rationalismus stützen kann. Cf. für den phänomenologischen Kontext jetzt Annette Sell, „Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens“, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, Hamburg 2009, 89–100.

¹⁵ Cf. ergänzend in diesem Sinne Thomas Sören Hoffmann, „'Leben' als Chiffre der Totalität. Der Lebensbegriff des transzendentalen und dialektischen Idealismus und seine Relevanz im ‚Jahrhundert der Lebenswissenschaften‘“, in: Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft (Deutsches Jahrbuch Philosophie Bd. 2)*, Hamburg 2010.

UNESCO-Beispiel – einem Erziehungsprogramm, und sei es dem bestgemeinten, unterworfen zu werden. Auf der anderen Seite sind hier aber dennoch nicht einfach alle Perspektiven als schlechterdings gleichrangig anzusehen. Die Rangunterschiede beziehen sich dabei keineswegs etwa auf die unterschiedliche „Vitalität“ der Lebenswelten, die hier kommunizieren sollen. Wir wissen, daß seit Aristoteles mit aller *Ethik* ein Erkenntnisanspruch verbunden ist, der die bloße Vitalität transzendiert, ja sie als höchstes Gut geradezu negieren muß – so sehr nämlich das lebendige *Erkennen* sich als dem begrifflosen *Leben* überlegen wissen darf und muß. Die Rangunterschiede für die Bioethik als Wissenschaft ergeben sich vielmehr aus den *Unterschieden im integrativen Potential*, den die verschiedenen Perspektiven aufweisen, sowie zuletzt aus dem *Grad der Reflexivität*, den sie jeweils erreichen. Der *höchste* Integrativitätsgrad wie auch die höchste Stufe der Reflexivität ist in jedem Fall dort erreicht, wo die sich ihrer selbst bewußte Freiheit unverkürzt in eine ihrerseits unverkürzte (also z.B. nicht auf Kasuistik reduzierte) bioethische Fragestellung aufgenommen werden kann. Dies ist genau dort der Fall, wo die im Erkennen zu ihrem *Telos* gelangte *Reflexivität des Lebens* zugleich ein *Leben der Freiheit* ermöglicht, das seinerseits als höchststufige Form des Lebens überhaupt angesehen werden kann – deshalb nämlich, weil, wie oben schon angedeutet, einzig die Freiheit in ihrer reinen Negativität das Leben noch einmal zu relativieren, das heißt aber in seiner Totalität zu thematisieren vermag. In der Tat reicht außer der Freiheit kein bestimmter Standpunkt, den wir im Lebensvollzug einzunehmen vermögen, über das Leben selbst hinaus; alle anderen sind auf die ein oder andere Weise dem Leben und seiner Logik der Selbsterhaltung schon eingeschrieben. Die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Freiheit ist daher, was nicht nur wiederum Hegel lehrt, unmittelbar stets mit dem Bewußtsein der Option des *Opfers* des Lebens verbunden¹⁶. Wir können in einer gewissen Zuspitzung sagen, daß es überhaupt keiner Bioethik bedürfte, wenn es eben diese in der Freiheit wurzelnde Dimension des Opfers des Lebens nicht gäbe und vielmehr alles, das Leben wie das Sterben, nur ungebrochener, irreflexiver Lebensvollzug wäre. An dieser Stelle erkennen wir dann auch das Recht des ersten, freiheitsbezogenen Typus der Bioethik, ein Recht, das auch dann anzuerkennen bleibt, wenn wir ein abstraktes Zur-Geltung-Bringen der Normativität der Freiheit gegen die konkreten Lebenswelten in Schranken weisen. Es geht dabei darum, die Freiheit als selbst eine Weise des Lebens – sie nicht als Ideal und Verordnung, sondern als konkrete Idee und als hier und jetzt schon realen Vollzug zu begreifen. *Gelebte* Freiheit ist gegen das *Leben* nicht einfach ein Fremdkörper. Sie ist trotz der in ihr als Freiheit enthaltenen Negativität in gewisser Weise dessen höchste Vollendung, wie sie sich zugleich in höchstem Maße integrativ gegen die Erscheinungsweisen des Lebens verhalten kann. Sie kann dies, weil sie die existierende Reflexion des Lebens, weil sie der, wenn diese Schlußwendung gestattet ist, zum *Ethos* gewordene *Bios* ist. Es ist klar, daß mit diesen Überlegungen das in der Tat komplexe Forschungsprogramm einer Integrativen Bioethik noch nicht viel mehr als ein Vorwort gefunden haben kann. Was über die Prolegomena hinausgeht, dürfte uns noch auf geraume Zeit beschäftigen.

¹⁶ In der bereits herangezogenen Phänomenologie des Geistes ist so für den „Kampf des Anerkennens“ von einer „Bewährung durch den Tod“ die Rede: das wahrhaft freie Selbstbewußtsein transzendiert seine bloße Lebendigkeit, indem es auch den Tod als reale Option seines mehr als unmittelbaren Selbstseins erkennt.

Bioethik als praktische Wissenschaft*

Michael Fuchs

Institut für Wissenschaft und Ethik, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammenfassung

Vielen Europäern erschien die Bioethik zunächst als der interessengeleitete Versuch einer Gruppe von Wissenschaftlern, Ressentiments im Umgang mit neuen Technologien und ihrer Anwendung auf den Menschen durch einfache ethische Instrumentarien zu überwinden und dadurch die Gefahr für die Menschen und ihre Werte zu verniedlichen. In den vergangenen Jahren haben viele dieser Kritiker die Heterogenität der Positionen in der Bioethik anerkannt und statt einer Bekämpfung der Bioethik die Beachtung ihrer eigenen Perspektive innerhalb der Bioethik angemahnt. Statt als Interessensverband erscheint nun die Bioethik eher als ein Sammelbecken mit ungeklärten methodischen Diskursstandards.

Der Beitrag versucht die verschiedenen Ebenen, auf denen sich die Bioethik um Verbindungen, Vermittlungen und Einheitsstiftung bemüht, zu analysieren. Es geht dabei um die Anknüpfung an die empirischen Wissenschaften und an die normativen Wissenschaften sowie die Anknüpfung an Bürgerrechtsbewegungen und die Verbindung von Bioethik und Menschenrechtsdiskurs. Zudem hat die Bioethik auch eine Mehrzahl von ethischen Rekonstruktionsversuchen moralischer Urteilsbildung wie Kasuistik und Prinzipiendebatte nicht nur nebeneinander erprobt, sondern auch zu vermitteln gesucht. Schließlich muss die Bioethik angesichts des moralischen Dissenses und des Drucks zu kollektiven Entscheidungen Konzepte wie *common morality* oder Gattungsethik prüfen und Dissensmanagementstrategien einer ethischen Kritik unterziehen.

Geht man davon aus, dass sich durch eine solche Analyse von Vermittlungsebenen der legitime Beitrag verschiedener Methoden, Disziplinen und Ansätze ausweisen lässt, dann kann es gelingen, den Eindruck eines ungeordneten Sammelbeckens zu verdrängen und durch das Konzept einer komplexen praktischen Wissenschaft zu ersetzen.

Die Problemkonstellation der Bioethik

Albert Jonsen hat die gesellschaftlichen und technologischen Entwicklungen im Vorfeld der Entstehung der Bioethik in den USA ausführlich beschrieben und das Problempotential in einigen wenigen Konfliktszenarien in kondensierter Form vorgeführt: Fragen wie die nach der Verteilung der 1962 neuen und knappen Dialyseplätze in der Klinik in Seattle, nach dem Behandlungsabbruch im Gebrauch der neuen Intensivmedizin wie in dem dramatischen Fall von Karen Ann Quinlan und nach den Kriterien der immer wichtiger werdenden medizinischen Forschung am Menschen wurden durch Skandale deutlich und traten ins öffentliche Bewusstsein.¹

In den 60er Jahren und zu Beginn der 70er wuchs die Überzeugung, dass Lösungen im Rahmen des ärztlichen Standesethos allein nicht zu erwarten waren. Vielmehr entstand eine dreifache Forderung: Die Antwort auf die Problemfälle sollte im Kollektiv gegeben werden (Ethikkommissionen), sie erfordert zumindest in Teilen eine gesellschaftliche

* Für Unterstützung bei der Gestaltung der Fußnoten danke ich Frau Marie Göbel, Bonn.

¹ Jonsen, A. R.: The birth of bioethics. Report of a conference celebrating the past 30 years and the next 30 years of bioethics in the United States, in: Hastings Center Report 23 (6), [Special supplement], S. S1-S15. Garrison: Hastings Center 1993.

Partizipation (Bürgerbewegungen und Patientenverbände) und sie bedarf auch einer akademisch fundierten Expertise (Institute, Zeitschriften, Handbücher).

Während für die Ethikkommissionen die wichtigsten Grundsätze zumindest im Prinzip leicht zu finden waren – Unabhängigkeit, Multidisziplinarität, Repräsentativität – und auch für die Bürgerbewegung der Gesichtspunkt einer Beteiligungsgerechtigkeit leicht explizierbar ist (sei es in Bezug auf die Betroffenen, die Handlungsbeteiligten oder die Zivilgesellschaft als ganze), standen für die akademische Antwort zwar die Formen weitgehend fest, aber nicht die Methoden und Inhalte. Formal war zunächst die Antwort die Schaffung von Forschungskapazitäten und Lehrangeboten. Es ging um die Neuausrichtung von Lehrstühlen, um Forschungsprojekte, um die Gründung von Zeitschriften und später die Herausgabe von Handbüchern. Der interdisziplinäre Charakter, der zwar stets Konfliktpotential bot, aber im Grundsatz immer feststand, erforderte Forschungsverbände, die Modularisierung der Lehre und die Gründung eigener Institute und Zentren. Doch was war in der Sache gefordert?

Wie sollte eine ethische Expertise aussehen, die Bestandteil eines interdisziplinären Urteilsprozesses sein konnte? Wie war ihr Anteil methodisch zu gestalten und in ein gemischtes Urteil zu integrieren?

Gefordert war eine praktische Wissenschaft. Doch wo war diese zu finden?

Die Suche nach einer angemessenen bioethischen Methode

Die Theologien konnten – auch dort wo sie auf die neuen Herausforderungen reagierten und Interesse bekundeten – keine gesamtgesellschaftliche Antwort geben. Antwortversuche führten zu innerkonfessionellen Verwerfungen, Lehrverboten und Einschüchterungen.

Die Philosophie war auf die Anforderungen im interdisziplinären Diskurs zunächst nicht vorbereitet und schien nicht einmal interessiert. Auf dem Kontinent war sie vornehmlich geisteswissenschaftlich ausgerichtet. Sie erschöpfte sich oft in historischen und hermeneutischen Studien. Im Fahrwasser Heideggers war die Ethik insgesamt in ein zweites Glied zurückgesetzt; Technik erfuhr eine pauschale Kritik. Im angelsächsischen Bereich folgte die Philosophie einem analytischen Paradigma. Die analytische Philosophie hatte sich zunächst nicht mit Moral befasst und dann begonnen, jene Sprache, in der wir über moralische Einstellungen sprechen, in ihren zentralen Begriffen zu untersuchen. Eine normative Ethik schien in diesem Paradigma zunächst nicht wissenschaftsfähig.

Auch glaubte man, die kollektive Beantwortung normativer Fragen sei ein aussichtsloses Unterfangen. Man verwies gerne auf die Ergebnisse der Ethnologie und der Kulturanthropologie und blickte dabei weniger auf Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen als vielmehr auf Unterschiede auch in den moralischen Einstellungen. Diese erschienen als relativ, abhängig von spezifischen Konventionen und emotionalen Haltungen. Es wundert daher nicht, dass die Philosophie erst relativ spät in den bioethischen Diskurs einstieg und dass es zunächst nur wenige ihrer Vertreter waren, die einen Anfang machten. Oftmals standen diese, wie etwa Hans Jonas, weit außerhalb des philosophischen *mainstreams*.

Doch auch die verzögerte Reaktion im Lichte der reichen Tradition erbrachte keine einfachen Antworten. Es fällt auf, dass es kaum je als probates Verfahren angesehen wurde,

die klassischen Ansätze der Ethik, wie den Kantianismus, den Aristotelismus, den Konsequentialismus oder die Wertethik zu wählen. Lediglich Richard Hare antwortete auf viele neue Fragen der Bioethik in einer Weise, die sich in manchen Teilen dem Utilitarismus und damit einem klassischen Ansatz zuordnen ließe.²

Dennoch war auch die Frühphase der Bioethik keineswegs utilitaristisch dominiert, wie vielfach in Deutschland oder auch in Frankreich unterstellt wurde. Vielmehr entstand aus einer problemorientierten Lehrpraxis eine methodische Reflexion, die eine Mehrzahl neuer Ansätze zeigte. Großer Beliebtheit erfreute sich der Rekurs auf vier Prinzipien: Autonomie, Prinzip der Wohltätigkeit, Prinzip der Schadensvermeidung, Prinzip der Gerechtigkeit. Dieser Rekurs verbindet sich mit dem Ansatz von Tom Beauchamp und James Childress. Jedes der vier Prinzipien kann prima-facie-Geltung beanspruchen, d.h. es gilt, solange ihm kein anderes Prinzip widerstreitet. Die Bedeutung der Prinzipien muss in konkreten Handlungsfeldern spezifiziert werden. Die Autoren selbst sehen den Vorteil ihres Ansatzes darin, dass er mit vielen Begründungsfiguren der Moral vereinbar ist.³

Der Ansatz erfuhr als „principlism“ indes Kritik von ganz unterschiedlicher Seite. K. Danner Clouser und Bernard Gerd machten geltend, der Ansatz sei durch die Gleichrangigkeit der vier Prinzipien und die je neue Rangordnung, die sie in einer Entscheidung einnehmen können, zu beliebig.⁴ Man könne indes an eine inhaltlich gefülltere gemeinsame Moral anknüpfen, die dann auf Einzelentscheidungen applikabel sei. Dies wäre ein Typ der Urteilsbildung, der den Titel „Angewandte Ethik“ in einem eigentlichen Sinne verdienen würde. Ganz anderer Art war die Kritik von Stephan Toulmin und Albert Jonsen.⁵ Beide deuten den Erfolg der National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavior Research bei der Konsensfindung wie folgt: Gerade bei der Beurteilung konkreter Situationen und Handlungsentscheidungen finde sich eine weitreichende Übereinstimmung, eine Gemeinsamkeit moralischer Intuitionen als Ausdruck einer handlungsorientierten praktischen Vernunft. Da sich diese Gemeinsamkeit bei der Formulierung von Prinzipien nicht in gleicher Weise fortsetze, rufen sie die durch Blaise Pascal und andere verschmähte Tradition der Kasuistik in Erinnerung und wollen dieses Modell fortentwickeln durch Aufweis von Analogien und Typologien. Schließlich hat auch die feministische Kritik den „principlism“ attackiert. Er folge als formal argumentativer Ansatz spezifisch männlichen Kategorien. Moralität sei demgegenüber vielfach durch rollenspezifische und personale Bindungen verwirklicht. Vor allem gegen die stark individualistisch ausgerichtete Ethik der Autonomie stellt sich deshalb die Ethik der

² Hare, R. M.: Medical ethics: Can the moral philosopher help?, in: Spicker, S. F. / Engelhardt, T. H. Jr. (Hg.): Philosophical medical ethics: its nature and significance. Proceedings of the third trans-disciplinary symposium on philosophy and medicine held at Farmington, Connecticut, December 11-13, 1975 [Philosophy and Medicine, Vol. 3]. Dordrecht u.a.: Reidel Publishing Company 1977.

³ Beauchamp, T.L. / Childress, J.F.: Principles of biomedical ethics. Oxford: Oxford University Press 2001 und Beauchamp, T.L.: The „four-principles“ approach, in: Gillon, R. (Hg.): Principles of health care ethics. Chichester u.a.: Wiley 1994, S. 3-12.

⁴ Gert, B. / Culver, C.M. / Clouser, K.D.: Bioethics. A return to fundamentals. Oxford: Oxford University Press 1997.

⁵ Jonsen, A. R. / Toulmin, S.: The abuse of casuistry. A history of moral reasoning. Berkeley: University of California Press 1988.

Sorge, die im europäischen Rahmen außer auf die feministischen Wurzeln auf die Philosophie von Emmanuel Lévinas rekurriert.⁶

Die Eignung klassischer Ansätze der allgemeinen Ethik

So kann man bis heute fragen, warum es die klassischen Ansätze der Ethik nicht einfach als Ansätze der Bioethik gibt. Am ehesten noch gelangen den Utilitaristen und der Tugendethik Neuaufgaben. Die Applikation des Utilitarismus auf die Bioethik knüpft etwa in Peter Singers „Praktischer Ethik“ an die Ausdifferenzierungen des Utilitarismus an, die schon weit früher vorgenommen wurden und die Kritik, die sie hervorruft, geht auf Probleme des utilitaristischen Ansatzes insgesamt zurück.⁷ Auch bei Dieter Birnbacher, obschon in seinen Argumenten weit filigraner und einfühlsamer in Wertüberzeugungen, fragt sich, ob die Übersetzung solcher moralischer Überzeugungen in Interessen dem Phänomen der Moralität gerecht wird.⁸ An die tugendethische Position, wie sie etwa Edmund Pellegrino vertritt, stellen sich Rückfragen: Gibt es die Gruppe, die ein Konzept des Guten in dem relevanten Handlungsbereich so teilt, dass eine Tugend als Leitbild erkennbar ist, und könnte diese Gruppe für den relevanten Handlungsbereich die Entscheidungskompetenz beanspruchen? Verkennt die tugendethische Bioethik nicht gerade jene Veränderungen, die zur Bioethik geführt haben? Pellegrino gibt deshalb selbst zu:

„Eine auf Tugend gegründete Ethik als die alleinige Basis für normative Urteile zu verteidigen ist schwer.“⁹

Vergleicht man die Ansätze der allgemeinen Ethik mit den in der Bioethik diskutierten und benutzten Ansätzen, so liegt es meines Erachtens nahe, den Erfolg insbesondere des „principlism“ als Misserfolg in der Interpretation und Anwendung der Klassiker zu deuten.

Damit soll nicht gesagt sein, dass Konzepte aus der klassischen Philosophie nicht wirkmächtig geworden seien. Doch scheint es mir notwendig, die Übertragung solcher Konzepte auf die Bioethik und ihren Stellenwert in einem bioethischen Systemansatz genauer zu betrachten.

Insbesondere für einzelne Problemfelder der Bioethik, wie etwa das Gebiet der Forschung am Menschen, lässt sich zeigen, dass nicht nur der Begriff der Menschenwürde sondern auch ihm zugrundeliegende Theoreme aus der Kantischen Philosophie zu weitreichenden Schlussfolgerungen führen können und geführt haben. So deutet Bert Heinrichs für diesen Bereich die Logik des Heilens wie auch die Logik der Forschung als hypothetische Handlungslogiken und insistiert darauf, dass der Logik der Würde kategorische Geltung zukomme:

„Aus ihr allein ergeben sich daher unbedingte Grenzen für menschliches Handeln.“¹⁰

⁶ Vgl. dazu auch Honnefelder, L. / Fuchs, M.: Art. Medizinische Ethik. 2. Systematisch, in: Korff, W. / Beck, L. / Mikat, P. (Hg.): Lexikon der Bioethik (CD-ROM). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000, S. 652-661.

⁷ Singer, P.: Practical ethics. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1993.

⁸ Birnbacher, D.: Art. Utilitarismus / Ethischer Egoismus, in: Düwell, M. / Hübenal, C. / Werner, M. H. (Hg.): Handbuch Ethik. Stuttgart: Metzler 2002, S. 95-107.

⁹ Pellegrino, E. D.: Der tugendhafte Arzt und die Ethik der Medizin, in: Sass, H.-M. (Hg.): Medizin und Ethik. Stuttgart: Reclam 1989, S. 40-86.

Noch deutlicher wird der Platz, den das Prinzip der Menschenwürde in einer kantischen Ausdeutung annehmen kann, in Ludger Honnefelders Versuch, den ethischen Gehalt des Menschenrechtsübereinkommens der Biomedizin des Europarats aus dem Text des Übereinkommens und seiner Genese zu destillieren.¹¹

Die völkerrechtliche Konvention versuche auf der Basis der (für die Mitgliedsstaaten des Europarats rechtlich verbindlichen) *Europäischen Menschenrechtserklärung* von 1950 – und damit ausgehend vom Gedanken der Menschenwürde und der mit ihr verbundenen Rechte und Freiheiten – Prinzipien und Kriterien zu formulieren, nach denen sich die Anwendung von Biologie und Medizin auf den Menschen zu richten habe und die die grenzübergreifende Diskussion um angemessene Schutzvorkehrungen befördern sollten.

Die Konvention sei so der Versuch, die Prinzipien und Kriterien des medizinischen Handlungsfeldes als Konsequenzen eines im Menschenrechtsgedanken strukturierten Prinzipienzusammenhangs zu betrachten. Als dessen Kern lasse sich der Gedanke ansehen, dass im Menschen die Anlage zum sittlichen Subjektsein unlösbar mit einer leib-seelischen Natur verbunden sei. Deshalb müsse sich der Anspruch auf Achtung der *Würde*, die aus dem Subjektsein resultiere, auch auf das Dispositionsfeld dieser *Natur* beziehen und in entsprechenden *Grundrechten* niederschlagen, und zwar in dem Maß, in dem es um Potentiale gehe, die für den Vollzug und die Entfaltung des personalen Subjekts unabdingbar seien. Da dazu beispielsweise die Integrität von Leib und Leben gehört, ergebe sich das für alle *medizinischen Eingriffe* relevante Prinzip, dass keine Intervention in die Integrität von Leib und Leben – von der individuellen oder kollektiven Notwehr abgesehen – als legitim betrachtet werden könne, die nicht die Zustimmung des Betroffenen nach entsprechender Aufklärung gefunden hat bzw. bei der diese Zustimmung in qualifizierter Weise nicht unterstellt werden kann. In ähnlicher Weise ergäben sich weitere Prinzipien und Kriterien wie die Verbote der Kommerzialisierung des menschlichen Körpers, der genetischen Diskriminierung und der Intervention in die Keimbahn oder Gebote wie die der Vertraulichkeit im Umgang mit gesundheitlichen Daten, der Berücksichtigung des Patientenwillens u. a.

Allerdings führt Honnefelder weiter aus, dass bei der Gewinnung der für den Bereich der Biomedizin maßgeblichen Prinzipien und Kriterien wie bei der Konkretion dieser Prinzipien zu unmittelbar handlungsleitenden Sätzen eine ethische Urteilsbildung in Form einer *praktischen Überlegung* eine Rolle spiele, die weder eine Ableitung noch eine intuitive Einzelfallbeurteilung sei, sondern die die Vermittlung zwischen Prinzip und Konkretion darstelle und deren Strukturbestimmung eine besondere Aufgabe der gegenwärtigen medizinische Ethik ausmache.¹²

Zudem lässt Honnefelder nicht unerwähnt, dass sich die Konvention auf diejenigen Bereiche beschränkt, für die ein völkerrechtlicher Konsens zu erwarten war. Das aber heißt,

¹⁰ Heinrichs, B.: *Forschung am Menschen. Elemente einer ethischen Theorie biomedizinischer Humanexperimente* [Studien zu Wissenschaft und Ethik, Bd. 3]. Berlin: de Gruyter 2006, S. 120, Fußnote 195.

¹¹ Dazu und zum Folgenden Honnefelder, L.: *Das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarats. Zur zweiten und endgültigen Fassung des Dokuments*, in: Honnefelder, L. / Streffer, C.: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 2. Berlin: de Gruyter 1997, S. 305-318.

¹² Honnefelder, L.: *Das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarats. Zu den Hintergründen seiner Entstehung und zu seinen ethischen Grundsätzen*, in: Barz, Wolfgang / Hülster, Anke / Kraemer, Klaus / Lange, Manfred (Hg.): *Umwelt und Europa*. Landsberg: ecomed 1999.

dass Fragen wie der Schwangerschaftsabbruch oder die aktive Sterbehilfe ungeachtet ihrer Bedeutung ausgeklammert bleiben.¹³

Als ein Zwischenfazit möchte ich festhalten, dass es zwar gelungen ist, regional Orientierung zu schaffen durch den Rekurs auf eine mit Kant gedeutete Menschenwürdegarantie, dass es aber nicht nur nicht gelungen ist, sondern nicht einmal versucht wurde, das gesamte Fragenspektrum der Bioethik – und das heißt über die biomedizinische Ethik hinaus auch von Fragen der Tierethik und der Umweltethik – von diesem Theorieansatz her zu durchdringen.

Dies aber genau scheint geboten, denn unbestritten bleibt der problemorientierte Ansatz der Bioethik: Es sind, wie Friedo Ricken mit Kant formuliert,

„praktische Gründe und nicht irgendein Bedürfnis der Spekulation, durch die ‚die gemeine Menschenvernunft [...] angetrieben [wird], aus ihrem Kreise zu gehen, und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun‘ (GMS, B 23).“¹⁴

Meines Erachtens hat die Bioethik dieses Gebot erkannt und versucht, der Herausforderung durch Handlungsprobleme nötigenfalls durch die Vermittlung unterschiedlicher Ethiktypen gerecht zu werden. Da es gute Gründe gibt, in bestimmten Problembereichen mit bestimmten Theorieansätzen zu operieren, bedeutet diese Theorieöffnung keineswegs zwingend Beliebigkeit. Sie verlangt lediglich eine hohe Komplexität und mehr methodenreflexiven Aufwand, als er zumeist betrieben wird.

Deutung und Umgang mit der Pluralität moralischer Überzeugungen

Defizite der philosophischen Reflexion bestehen vor allem da, wo es darum geht, Erklärungen für ausbleibende Lösungen oder für fehlende konsensuelle Überzeugungen anzugeben. Hier scheint die Philosophie von der Meinung geprägt, dass die Entscheidung für einen ethischen Ansatz die wesentliche Weichenstellung markiert. Doch diese Vorstellung geht am Kern des Dissenses in der Bioethik vorbei.¹⁵

Dazu ist Folgendes anzumerken: Weit häufiger als in der öffentlichen Wahrnehmung gelingt es Ethikkommissionen und Beratergruppen, auch dort zu übereinstimmenden Resultaten zu gelangen, wo am Ausgangspunkt der Gespräche von Angesicht zu Angesicht divergierende Einschätzungen bestehen. Oftmals freilich sind es nur die pragmatischen Schlussfolgerungen, nicht die Begründungen, auf die man sich einigt. Gleichwohl gibt es Felder, in denen man nicht nur mit dem Dissens rechnet, sondern wo er sich in den verschiedenen nationalen und internationalen Zusammenhängen sehr häufig eingestellt hat: Dies gilt vor allem bei Fragen nach dem Status des menschlichen Embryos, des menschlichen Fötus, nach der Tötung auf Verlangen bzw. in aussichtslosen Situationen, nach dem Verhältnis des Respekts gegenüber Tieren und der Berücksichtigung menschlicher Interessen, nach dem Konzept der Natürlichkeit der Natur und unserer Lebensmittel

¹³ Vgl. ebd. S. 160.

¹⁴ Ricken, F.: Allgemeine Ethik. Grundkurs Philosophie 4. 4., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 2003, S. 26.

¹⁵ Fuchs, M.: Grenzen der Grenzziehung. Der moralische Dissens in der Bioethik, in: Högrefe, W. (Hg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie 23.-27. September 2002 in Bonn. Sektionsbeiträge. Bonn: Sinclair Press 2002, S. 1143-1150.

sowie nach Grenzen des wohlwollenden Eingriffs in die Lebensbedingungen zukünftiger Menschen.

Aus philosophischer Sicht stellen sich hier vor allem folgende Fragen: Warum überhaupt bemühen wir uns um Konsens; trägt er etwas zur Erkenntnis des moralisch Richtigen bei? Liegt die Neigung zum Dissens in der Natur des moralischen Urteils oder drückt sich in ihm ein Scheitern einer der Parteien oder gar aller Parteien aus? Gibt es Anhaltspunkte, zwischen temporärem und bleibendem Dissens zu unterscheiden?

Zur Beantwortung der Fragen möchte ich etwas weiter ausholen: Gerade die Tradition der Philosophie hat stets Zweifel an der Dignität von Konsensen bewahrt. Bereits die Anfänge der praktischen Philosophie stehen unter dem Eindruck des konsensuell beschlossenen Todesurteils gegen Sokrates. Die Auffassung seines Schülers Platon, dass nicht nur dieses Urteil ungerecht sei, sondern prinzipiell der Weg zum moralisch Richtigen und zur Erkenntnis des Guten nicht über die Meinung der Vielen führen könne, hat nachdrücklich einen Zweifel am Status des moralischen Konsenses genährt. Auch die Plausibilitätsprobleme, die Platons Konzept eines privilegierten Erkenntniszugangs zum moralisch Guten aufwirft, konnten dem platonischen Einwand letztlich nicht die Spitze nehmen. Andererseits sprach für den Konsens nicht nur die Aussicht auf den sozialen Frieden. Aristoteles sieht in der *Nikomachischen Ethik* in der Übereinstimmung der Vielen zumindest ein Indiz für die Richtigkeit der Überzeugung. Hieraus spricht ein Vertrauen in die Urteilsfähigkeit, die moralische Intuition, die Erfahrung und vor allem in das Instrument der gemeinsamen Beratung. Eine Vielzahl von zeitgenössischen Autoren legt Wert darauf, dass die moralische Dignität eines Konsenses abhängig ist von der Weise seiner Genese. Zwar spricht manches dafür, dass ein Gespräch weit wahrscheinlicher eine einigermaßen sorgfältige Überprüfung der moralisch relevanten Betrachtungen erbringt als die Einzelantworten von Individuen.¹⁶ Doch nur ein Konsens, der in einem freien Diskurs ohne Zwang zustande gekommen ist, kann Geltung beanspruchen.¹⁷ Bedingungen für einen solchen herrschaftsfreien Diskurs definiert zu haben ist vor allem ein Verdienst von Jürgen Habermas.¹⁸ Doch auch der tatsächlich herrschaftsfreie Diskurs bliebe fehlbar. Schon deshalb ist ungeachtet aller vorausgegangenen Beratungsprozesse der Handelnde – sei es der Politiker, der Arzt, der Patient oder der Forscher – auf sein Gewissen verwiesen. Und auch dieses kann ebenso wie der Konsens irren.

In der vorgetragenen Weise Zweifel an konsensuellen Einstellungen zu äußern könnte jedoch das Ergebnis eines Missverständnisses sein. Richtig bzw. wahr oder falsch können zwar Sätze über die Beschaffenheit der Welt sein, wie sie etwa im Rahmen der Wissenschaften begegnen, nicht aber Einstellungen moralischer Art. Einstellungen moralischer Art, das zeigt gerade der Dissens – so der Einwand –, erwachsen aus persönlichen Neigungen, sie können nicht rational und intersubjektiv erzwungen werden. Diese Auffassung

¹⁶ Moreno, J.: Konsens durch Kommissionen. Philosophische und soziale Aspekte von Ethik-Kommissionen, in: Bayertz, K. (Hg.): *Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modell*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 179-202, S. 199.

¹⁷ Jennings, B.: Possibilities of Consensus. Toward Democratic Moral Discourse, in: *The Journal of Medicine and Philosophy* 16 (4), 1991, S. 447-463, S. 462.

¹⁸ Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988 und Habermas, J.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 sowie Habermas, J.: *Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (2), 1998, S. 179-208.

vom subjektiven Charakter der Moral kennzeichnet große Teile des soziologischen Schrifttums. Indes ist sie keineswegs erst in der Soziologie entstanden, sondern findet sich beispielsweise schon bei dem schottischen Philosophen David Hume. Hume ist der Ansicht, dass die Billigung oder Missbilligung bestimmter Haltungen oder Einstellungen, die wir in moralischen Äußerungen vornehmen, Ausdruck bestimmter Emotionen ist. Diese Ansicht haben in modifizierter Form eine ganze Reihe von analytischen Philosophen vertreten, so Charles Leslie Stevenson, Alfred Jules Ayer oder auch Mary Warnock, und sie haben dabei – anders als etwa Max Scheler – diese Emotionen *nicht* als gerichtete „intentionale“ Gefühle aufgefasst. Auch manche Vertreter des Utilitarismus gehen zwar von einer Universalisierbarkeit des Grundprinzips der Nutzenmaximierung aus, gründen indes dieses Kalkül auf die Summe der faktischen Präferenzen aller ins Kalkül einzubeziehender Individuen, die ihrerseits nicht einer Prüfung auszusetzen sind. Die moralischen Einstellungen der Individuen werden hierzu in Interessen übersetzt.

Demgegenüber kann der Dissens und seine Ausprägungsweise auch anders gedeutet werden. Bereits Aristoteles hatte in seiner Politik das Spezifikum des Menschen in seiner Sprache gesehen, allerdings nicht einfach nur in der Nutzung eines Zeichensystems, welches mit konventionellen Lautzeichen operiert, sondern welches ihn in die Lage versetzt, das Nützliche und Schädliche anderen mitzuteilen und sich mit ihnen über das Gerechte und Ungerechte zu verständigen. Solche Beratung in der Gemeinschaft oder im kleinen Kreis erfolgt unter Hinweis auf Gründe. Gründe zu nennen indes heißt, die eigenen Einschätzungen für andere nachvollziehbar zu machen. Der Austausch moralischer Gründe tendiert dabei zur Verallgemeinerbarkeit. Warum aber gelingt diese Verallgemeinerung nicht? Lassen wir die Antwort Humes beiseite, dass es das Wesen der Moral selbst sei, ihr bloß subjektiver und damit dezisionistischer Charakter, so käme als Alternative die Position in Frage, Ursache hierfür sei eine Wesensbestimmung des Menschen, die Endlichkeit seiner Vernunft.¹⁹ Sodann könnte der Dissens auch ein Spezifikum der Moderne sei.²⁰ Schließlich ist es möglich, den praktischen Dissens auf unser derzeit begrenztes Wissen zurückzuführen.

Für die Frage, ob, wann und wo ein Dissens in wichtigen normativen Fragen überwunden werden kann und vor allem, mit welchen Mitteln dies möglich ist, spielt der Status moralischer Sätze eine wichtige Rolle.

Auffallend ist, dass moralische Debatten und der Austausch von Gründen auch dort weitergehen, wo eine Einigkeit keineswegs in Sicht ist. Dies liegt sicher an der Komplexität einiger Streitfälle. Zwar mag man hoffen, in einigen Punkten die Uneindeutigkeit der empirischen Sachlage zu überwinden. Die Überwindung aber wird neue Sachfragen aufwerfen und zugleich neue Handlungsmöglichkeiten schaffen, die wieder unter empirischer Unsicherheit stehen. Auch bei der theoretischen Konzeption der gefundenen

¹⁹ Diese Ansicht ließe sich aus Rawls, J.: A Theory of Justice. Oxford: Oxford University Press 1973, S. 542 herauslesen. M. Benjamin argumentiert in: Splitting the Difference. Compromise and Integrity in Ethics and Politics. Lawrence: University Press of Kansas 1990 sowohl für die Erklärung durch die Endlichkeit der Vernunft wie auch durch die Natur der Moral.

²⁰ Vgl. dazu Bayertz, K.: Moralischer Konsens. Überlegungen zu einem ethischen Grundbegriff, in: Derselbe (Hg.): Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modell. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 60-79 und Honnefelder, L.: Konsensbildung in bioethischen Fragen [Kommentar zu Bayertz, K.], in: Bayertz, K. (Hg.): Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modell. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 80-85.

Fakten wird man auf wissenschaftliche und ontologische Einigungen hoffen dürfen. Und selbst unsere Bilder vom Menschen und von der Gesellschaft könnten im rationalen Dialog unterschiedliche Überzeugungskraft entfalten. Festzuhalten bleibt aber, dass gerade jene moralischen Einsichten, denen wir heute größte Allgemeinheit zusprechen – wie vor allem die Einsicht in die zu achtende Menschenwürde –, historisch gewachsen sind. Zwar impliziert die Kontingenz ihrer Entstehung nicht die Kontingenz ihrer Geltung. Ob ihre Geltung durch eigene Einsichten und Erfahrungen gestützt wird und inwiefern man sich als einen Teil der Tradition ansieht, in der diese ursprüngliche Erfahrung gemacht wurde, ist für die Weise, in der die moralische Überzeugung geteilt wird, nicht nur von nachgeordneter Bedeutung. Ein gutes Beispiel dafür, dass ein Dissens in der Beurteilung neuer Handlungsmöglichkeiten oftmals sowohl Resultat faktischer Unsicherheit, Ungewissheit von Erwartungen, Unsicherheit ontologisch-metaphysischer Art, Heterogenität der leitenden moralischen Einstellungen und Pluralität der ethischen Theoriebildung ist, sind die Fragen des therapeutischen und des reproduktiven Klonierens.

Bemühung um rationalen Dissens

Weil diese Differenzierung für viele Problemfelder eine unerledigte Aufgabe ist, scheint es mir, dass wir von einem rationalen Dissens in der Bioethik noch weit entfernt sind. Wo er sich nicht einstellt, verharren wir entweder in der Perspektive des eigenen Ansatzes und der eigenen moralischen Überzeugungen, oder wir verweisen – wie Jürgen Habermas – auf die Differenz von Argument und Drohung, moralischer Universalität und partikularem Interesse. Mit dem Hinweis auf Weltanschauungen werden *black boxes* ausgewiesen, die sich einer Analyse entziehen.

Doch schaut man etwas näher auf die Weltanschauungen, so stellen sie sich als eine Mischung aus individuellen und kollektiven Glaubensüberzeugungen, ontologischen Annahmen, anthropologischen Konzepten, reflektierten und unreflektierten Wertüberzeugungen sowie persönlichen Präferenzen und Interessen dar. Für die ethische Würdigung in der Suche nach Konsensen und konsensfähigen Bereichen aber auch für die ethische Würdigung der nicht universalisierbaren Positionen scheint mir eine Analyse und Differenzierung unumgänglich.

Eine Bioethik als praktische Wissenschaft verfügt über Instrumente solcher Differenzierung. Sie bedarf allerdings für diese Aufgabenstellung zusätzlich einer sozialwissenschaftlichen Komponente. Sehr viel leichter wäre es, eine Analyse könnte im Dialog mit den Vertretern der divergierenden Positionen erfolgen. Dies jedoch setzt voraus, dass sich alle am Diskurs Beteiligten auf einen solchen Dialog einlassen.

Integrative Bioethik und das Problem der Wahrheit*

Ante Čović

Philosophische Fakultät, Universität Zagreb

„Die Wirklichkeit bietet wie die Landschaft unendlich viele Perspektiven, die alle gleich wahr und gleichberechtigt sind. Falsch ist allein die Perspektive, die behauptet, die einzige zu sein.“

José Ortega y Gasset

Zusammenfassung

Jede neue theoretische Position ändert zwangsläufig das Verhältnis zwischen bestehenden Ideen und Theorien und führt zu einer Restrukturierung des Denkhorizontes, innerhalb dessen sie in Erscheinung getreten ist. Daher wird es nie möglich sein, eine endgültige oder sog. „objektive“ Geschichte der Ideen bzw. der philosophischen oder wissenschaftlichen Disziplinen zu erstellen. Der innovative Charakter, den eine neue Idee birgt, misst sich daran, inwiefern durch die neue Denkposition die bisherige Denkweise problematisiert und revidiert wird. Der Innovationsgehalt der integrativen Bioethik liegt nun gerade in ihrer „Integrativität“, die auf der gegenständlichen und methodologischen Ebene zum Ausdruck kommt. Dieser Beitrag beschränkt sich auf das innovative Potenzial der integrativen Bioethik, das in ihrer methodologischen Bestimmung enthalten ist. Gemeint ist die Idee des Pluriperspektivismus, der zufolge „Orientierungswissen“ nur in der Interaktion unterschiedlicher Perspektiven gewonnen werden kann, die sich in einem bestimmten Problembereich erschließen. Diese methodologische Position setzt in ihrer philosophischen Grundlage ein ganz bestimmtes Wahrheitsverständnis voraus, das insofern als (pluri-)perspektivistisch zu bezeichnen ist. In dieser Arbeit soll der vorausgesetzte Wahrheitsbegriff expliziert werden, um die pluriperspektivistische Erkenntnismethode philosophisch zu legitimieren und ein neues Wissensparadigma ins Leben zu rufen. Die Arbeit besteht aus drei Teilen: Der erste Teil widmet sich der Definition der integrativen Bioethik, der zweite Teil liefert eine systematische Darstellung verschiedener philosophischer Herangehensweisen an das Wahrheitsproblem, und im dritten Teil rekonstruiert der Autor den Entwicklungsverlauf des pluriperspektivistischen Wahrheitsverständnisses in der Geschichte der Philosophie.

Die integrative Bioethik wird in methodologischer Hinsicht von der Idee des Pluriperspektivismus bestimmt, der zufolge „Orientierungswissen“ nur durch die Interaktion unterschiedlicher Perspektiven innerhalb eines bestimmten Problemfelds gewonnen werden kann. Dieser methodologische Ansatz setzt als philosophische Grundlage ein ganz bestimmtes Wahrheitsverständnis voraus, das mithin als (pluri-)perspektivistisch zu

* Dieser Beitrag ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Begründung einer integrativen Bioethik“ entstanden, das vom Autor an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb geleitet und vom Ministerium für Wissenschaft, Bildung und Sport der Republik Kroatien gefördert wird.

bezeichnen ist. Eine Explizierung des vorausgesetzten Wahrheitsbegriffs zum Zwecke der philosophischen Legitimierung der pluriperspektivistischen Erkenntnismethode wird insofern zur intellektuellen Aufgabe beim weiteren Ausbau des Konzeptes der integrativen Bioethik. Die vorliegende Arbeit hat die Absicht, diese Aufgabe zumindest teilweise zu erfüllen.

Dabei werde ich in drei Schritten vorgehen und die Arbeit dementsprechend in drei Teile unterteilen:

1. Als Erstes wird die Definition der integrativen Bioethik angeführt.¹
2. Es folgt eine knappe Darstellung des Problems der Wahrheit und der Art und Weise, wie man sich in der Geschichte der Philosophie damit auseinandergesetzt hat.
3. Auf dieser Grundlage soll nun näher auf das pluriperspektivistische Wahrheitsverständnis eingegangen werden, das bei der methodologischen Bestimmung der integrativen Bioethik vorausgesetzt wurde.

1.

Wir wollen die integrative Bioethik in herkömmlicher Weise definieren, d.h. anhand der Bestimmung ihres Gegenstandes und ihrer Methode.

Die geschichtliche Entwicklung der Bioethik zum Stadium der Integrativität vollzog sich auf gegenständlicher Ebene als Prozess der *Erweiterung*, aber auch der *Vertiefung* ihres Problembereichs. Dieser betraf anfangs das Gebiet der medizinischen Fürsorge und der biomedizinischen Forschung, sodann die Problematik nicht-menschlicher Lebewesen und der allgemeinen Lebensbedingungen (Ökologie) und reichte bis zur geschichtsphilosophischen Tiefendimension dieser Probleme. Hier erschlossen sich sodann Fragen von weltgeschichtlicher Relevanz: Fragen zum Charakter der wissenschaftlich-technischen Epoche, zur methodologischen Konstituierung und geschichtlichen Rolle der modernen Wissenschaft; Fragen zu den Veränderungen im Grundverhältnis zwischen Mensch und Natur. In dieser geschichtsphilosophischen Tiefendimension offenbarten sich letztendlich auch die Prozesse des weltgeschichtlichen Epochenwandels.

Parallel dazu, auf methodologischer Ebene, vollzog sich dieser Prozess andererseits als eine allmähliche Erweiterung des Perspektivenkreises, innerhalb dessen bioethische Probleme behandelt wurden – angefangen bei der Akzeptanz des ethischen Pluralismus, über wissenschaftliche Interdisziplinarität, bis hin zum Pluriperspektivismus.

Bei der Erzeugung von Orientierungswissen vereint die integrative Bioethik in methodologischer Hinsicht drei grundlegende Perspektivengruppen:

- wissenschaftlich-deskriptive Perspektiven,
- wissenschaftlich-normative Perspektiven,
- kulturelle Perspektiven.

¹ Diese ist in zusammengefasster Form meinem Artikel „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa: Ein weiterer Schritt zur Institutionalisierung des bioethischen Pluriperspektivismus“ entnommen (S. 261–274, erschienen in: *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums*, Mali Lošinj 2005, hrsg. von A. Čović und T. S. Hoffmann, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007).

Die Träger wissenschaftlich-deskriptiver Perspektiven sind die empirischen und exakten wissenschaftlichen Disziplinen. Die Träger wissenschaftlich-normativer Perspektiven sind unterschiedliche Strömungen und Traditionen innerhalb der Ethik als philosophischer Disziplin, aber auch andere Disziplinen innerhalb der Philosophie und Theologie im Sinne normativer Wissenschaften.

Die Träger kultureller Perspektiven können verschiedene Protagonisten des bürgerlichen Gesellschaftslebens sein, gesellschaftliche Bewegungen, politische Positionen und Programme, etablierte Weltanschauungen, Glaubenslehren und religiöse Einrichtungen, moralische Reflexionen, Kunstwerke und künstlerische Programme, die Medien, die öffentliche Meinung usw. Kulturelle Perspektiven können via negationis als jene Formen gesellschaftlichen und kulturellen Bewusstseins definiert werden, die außerhalb des Wissenschaftssystems entstehen, d.h. außerhalb jenes Rahmens, in dem methodologisch strukturiertes, deskriptives (exaktes) und normatives Wissen erzeugt wird. Und gerade die interaktive Verbindung heterogener, d.h. kultureller und wissenschaftlicher Perspektiven zum neuen Paradigma des Orientierungswissens stellt eine methodologische Besonderheit und eine weittragende epistemologische Innovation der integrativen Bioethik dar.

Die integrative Bioethik ist also eine Orientierungswissenschaft. Um uns einer bekannten Distinktion von Jürgen Mittelstraß zu bedienen, können wir sagen, dass die integrative Bioethik kein Verfügungswissen, sondern Orientierungswissen hervorbringt. Verfügungswissen ist „Wissen über die Beherrschung (von Natur und Gesellschaft)“, Orientierungswissen hingegen „Wissen zur Orientierung (in Natur und Gesellschaft)“. Die Anerkennung und Gleichberechtigung des Orientierungswissens wies Friedrich Kaulbach anhand seiner Unterscheidung zwischen *Objekt-* und *Sinnwahrheit* nach. Gerade durch die Sinnwahrheit, so Kaulbach, werde die „weltorientierende Erkenntnis“ legitimiert. Dies ist eine Denklinie, die die integrative Bioethik auf das Problem der Wahrheit verweist.

2.

Offenbar hat die Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? dem historischen Gewebe der abendländischen Zivilisation den Stempel der Fragwürdigkeit aufgedrückt, die erst am Ende unserer Epoche, am Ende des wissenschaftlich-technischen Zeitalters, schicksalhafte Bedeutung gewinnen sollte. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die Diskussion über diese Frage mit verschiedenen Schwierigkeiten verbunden ist.

Als Erstes gehört der Name selbst der Wahrheit in die Reihe der so genannten *großen Worte*, der Begriff der Wahrheit wiederum in die Reihe der so genannten *erhabenen Kategorien* (wie etwa Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie u.ä.). Große Worte und erhabene Kategorien werden im Lebensalltag jedoch oft in ihrer Bedeutung und Rolle umgekehrt und dienen vornehmlich als semantische Kulissen, deren Zweck es ist, Leere und sinnentleerte Stellen zu verdecken. Hingegen in der politischen Rhetorik haben große, hochtrabende Worte und erhabene Kategorien, die beim Zuhörer schon rein akustisch Ehrfurcht und das Gefühl der Ohnmacht hervorrufen, eine ganz genau festgelegte rituelle Rolle innerhalb der Liturgie des politischen Lügenmachwerks. Es ist ihr Grundanliegen, jegliche Gedanken, die zur Gegenwehr führen könnten, zu lähmen. Denn wer würde es wagen, sich gegen Wahrheit, Freiheit oder Gerechtigkeit zu erheben?

Der Wahrheitsbegriff ruft in der philosophischen Reflexion Kontroversen hervor, vor allem hinsichtlich der Art und Weise seiner Thematisierung. In der Philosophie passt die Wahrheit nur schwer in das Prokrustesbett der Sonderkategorien und Extrathemen, denn als theoretische Voraussetzung und endgültiges Ziel bestimmt sie jegliche Reflexion. Insofern ist sie in der gesamten Geschichte des philosophischen Denkens gegenwärtig. Die Präsenz des Wahrheitsbegriffs kann sich jedoch auf zweierlei Arten offenbaren: implizit und explizit. Wird ein bestimmtes Wahrheitsverständnis nicht expliziert, dann liegt es zwangsläufig implizit vor. Die Erläuterung selbst des Wahrheitsbegriffs bzw. -problems kann in die Reflexion anderer Themen eingebunden sein oder aber als gesondertes Thema behandelt werden. Eine gesonderte Thematisierung des Wahrheitsproblems stellen so genannte Wahrheitstheorien dar.

Der Begriff selbst der „Theorie der Wahrheit“ geht auf Aristoteles zurück und erscheint am Anfang des II. Buches seiner *Metaphysik*. Der Philosoph lässt sich hier jedoch nicht auf eine gesonderte Erforschung des Wahrheitsbegriffs ein, sondern beauftragt mit dieser Aufgabe als ihrem Endziel die gesamte theoretische Philosophie. Insofern kann er die Philosophie teleologisch als die „Wissenschaft der Wahrheit“ (ἡ ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας) bezeichnen.² Dabei formuliert er in Form einer Aporie die Hauptschwierigkeit bei der Erforschung und Bestimmung des Wahrheitsbegriffs:

„Die Betrachtung der Wahrheit (ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία) ist in einer Hinsicht schwer, in einer anderen leicht. Dies zeigt sich darin, daß niemand sie in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann, sondern ein jeder etwas Richtiges über die Natur sagt, und wenn sie einzeln genommen nichts oder nur wenig zu derselben beitragen, so ergibt sich doch aus der Zusammenfassung aller eine gewisse Größe. Wenn es sich also mit ihr zu verhalten scheint wie nach dem Sprichwort: ‚Wer sollte denn eine Tür nicht treffen‘, so möchte sie von dieser Seite betrachtet leicht sein; daß man aber etwas im ganzen haben, im einzelnen aber verfehlen kann, das beweist ihre Schwierigkeit.“³

Wahrheitstheorien, die in gesonderter und systematischer Weise das Problem der Wahrheit thematisieren, sind jüngerer Datums. Obwohl sich die Wahrheitstheorie bzw. die Wahrheitstheorien nicht als philosophische Disziplinen im traditionellen Sinne etablieren konnten, stellen sie doch zweifelsohne einen fixierten Problembereich dar. Mittlerweile ist in diesem Bereich eine umfangreiche Literatur entstanden; unterdessen werden theoretische Positionen auf unterschiedliche Weise klassifiziert. Wir wollen uns hier auf die Klassifizierung stützen, die Bruno Puntel in seinem Buch *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*⁴ in übersichtlicher und äußerst lehrreicher Weise dargelegt hat. Es geht dabei um eine Rangliste von Wahrheitstheorien, der ein genetisches Kriterium zugrunde liegt bzw. die sich danach richtet, in welchem Maße bei der Entstehung einer bestimmten Theorie Übereinstimmungen mit oder Relationen zu einer anderen Theorie zum Tragen kamen. Das hierbei angewandte Kriterium bezeichnet Puntel als den „primären Bezugspunkt“, den eine bestimmte Theorie in einer anderen findet und der, je nach Art und Verständnis des betreffenden Bezugs, verschiedenartig formuliert werden kann: als Ex-

² *Aristoteles' Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E), übers. von Hermann Bonitz, neu bearbeitet von Horst Seidl; Buch II, Kap. 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, S. 73.

³ *Ibid.*, S. 71/73.

⁴ L. Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

plikation, Reformulierung, Korrektur, Kritik usw.⁵ Bruno Puntel reduziert die Wahrheitsdebatte in der jüngeren Philosophie auf fünf Wahrheitstheorien, die er gemäß dem Kriterium des genetischen Rangierens in folgender Reihenfolge darlegt:

a) *Korrespondenztheorie*. Die älteste und am weitesten verbreitete Wahrheitstheorie, bekannt auch als Theorie der Adäquation. Dem herkömmlichen Verständnis und Sprachgebrauch erschließt sie sich am eingängigsten und stellt zugleich für nahezu alle übrigen Wahrheitstheorien den „primären Bezugspunkt“ dar. Die klassische Formulierung „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“ schreibt Thomas von Aquin dem Gelehrten Isaac Israeli zu.

b) *Semantische Wahrheitstheorie* (A. Tarski). Gemäß der vorherrschenden Meinung, ist diese Theorie lediglich eine „genau präzierte Korrespondenztheorie“. So behauptet etwa K. Popper, Tarski habe den im Grunde unbrauchbaren Begriff der „Übereinstimmung“ auf den einfacheren Begriff „Befriedigung“ bzw. „Erfüllung“ reduziert. In diesem Kontext beruft sich Puntel auch auf andere Autoren (R. M. Martin, P. Weingartner), führt aber auch gegensätzliche Interpretationen an.⁶

c) *Sprachanalytische Theorien*. Das erste Merkmal, das Puntel den sprachanalytischen Wahrheitstheorien zuschreibt, ist ihre Komplexität, was sich bei ihrer Darlegung in detaillierten Ausführungen und Erläuterungen niederschlägt. Als Ausgangspunkt der mittlerweile weit verzweigten sprachanalytischen Positionen gilt die Theorie der Redundanz, die die Hypothese vertritt, die sprachlichen Äußerungen „... ist wahr“ und „... ist falsch“ seien im Grunde überflüssig. Redundanz bezieht sich jedoch nicht nur auf den Gegenstand der Sprachanalyse, sondern auch auf die Sprachanalyse selbst. Der Grad an Redundanz ist dabei gleich hoch: Während es überflüssig ist, eine Aussage mit der Aussage zu begleiten, sie sei wahr oder falsch, so erübrigt sich ebenso die Feststellung, dass eine solche Qualifikation der Aussage überflüssig sei. Insofern müsste diese Theorie eigentlich als redundante Redundanztheorie bezeichnet werden. Nun kann aber das Merkmal der Redundanz ohne Weiteres auch auf die sprachanalytische Methodologie insgesamt ausgeweitet werden. Damit ist natürlich nicht die Linguistik, sondern die Philosophie gemeint. In der Philosophie ist die sprachanalytische Methode überflüssig, weil sie so gut wie keinen Beitrag zur Erforschung und Erläuterung des deklarierten Analysegegenstands leistet, seien dies nun Wahrheit, Moral, Freiheit oder irgend eine andere philosophische Kategorie. Sie geht ganz einfach am Gegenstand vorbei, da sie sich nicht direkt mit ihm beschäftigt, sondern lediglich mit der Analyse von Aussagen über ihn. Problematisch ist hierbei, dass die Ergebnisse einer sich erübrigenden Analyse von Aussagen über einen Gegenstand als die Ergebnisse der Untersuchung des Gegenstands selbst betrachtet und dargestellt werden oder zumindest als deren relevante Elemente. Zur Illustrierung dieses redundanten philosophischen Phänomens, das enorme intellektuelle Energien in Anspruch nimmt und Einrichtungen philosophischen Denkens unfruchtbar macht, genügt der Verweis auf die Tatsache, dass dieses umfangreichste aller Kapitel in Puntels Buch nicht den Titel „Sprachanalytische Theorien von Aussagen über die Wahrheit“ trägt, welcher

⁵ Vgl. *ibid.*, S. 9.

⁶ Vgl. *ibid.*, S. 63–64. – In seinem *Philosophischen Wörterbuch* bezeichnet Gajo Petrović auf ähnliche Weise die semantische Wahrheitstheorie als eine „neue Variante der Korrespondenztheorie“ (*Filozofijski rječnik*, hrsg. von Vladimir Filipović, Matica hrvatska, Zagreb 1984, s. *Istina*).

„wahr“ gewesen wäre, sondern sich hinter der „unwahren“ Bezeichnung „Sprachanalytische Wahrheitstheorien“ verbirgt.

d) *Intersubjektive Wahrheitstheorien.* Theorien dieses Namens decken die Wahrheit in intersubjektiven Relationen, in der Kommunikation und im Dialog auf. Daher nennt man sie auch noch „dialogische Wahrheitstheorien“, während mit der Bezeichnung „sprachlich-pragmatische Theorien“ ihr Gegensatz zu den sprachanalytischen Wahrheitstheorien betont wird. Die konzeptuelle Grundlage und den Ausschlag gebenden Impuls zur Entwicklung dieser Theorien glaubt Puntel im philosophischen Denken von Ch. S. Peirce zu finden, genauer: in dessen Verknüpfung des „ursprünglich transzendentalidealistischen Begriff[s] der Intersubjektivität mit der Idee einer universalen Semiotik“.⁷ Im Fahrwasser dieser Ansicht sind in jüngerer Zeit zahlreiche neue Theorien entstanden, unter denen die Diskurstheorie (J. Habermas) und die dialogische oder konstruktivistische Theorie (K. Lorenz) die bekanntesten sind.

e) *Kohärenztheorie.* Der Begriff selbst der „Kohärenztheorie“ meldete sich Ende des 19. Jahrhunderts in der angelsächsischen idealistischen Tradition. In den 30er-Jahren des letzten Jahrhunderts trat er erneut in die Diskussion ein, diesmal aber innerhalb eines völlig anders gearteten Denkkontextes, nämlich im Rahmen des logischen Empirismus des Wiener Kreises. In ihrer ursprünglichen Form (F. H. Bradley) wurde Kohärenz als System definiert, das die Merkmale der Konsistenz (oder Unwidersprüchlichkeit) und Universalität aufweist. Brand Blanshard vertritt in seinem Werk *The Nature of Thought* (1939) den Standpunkt, die Kohärenz stelle nicht nur ein Kriterium, sondern vielmehr auch das Wesen selbst der Wahrheit dar. Auf Anregung N. Reschers (*The Coherence Theory of Truth*, 1973) konnte in jüngerer Zeit die Aktualität der Kohärenztheorie erneuert werden. Rescher hat eine kriteriologische Version der Kohärenztheorie erarbeitet und hierbei gleichermaßen an die nahezu disparaten Traditionen der idealistischen und der logisch-empiristischen Wahrheitsreflexion angeknüpft. B. Puntel bringt Reschers Beitrag zur Erneuerung und Entwicklung der Kohärenztheorie einerseits große Wertschätzung entgegen, unterzieht ihn zugleich aber auch einer scharfen Kritik. Sein härtester Vorwurf gilt natürlich Reschers These, dass das Wesen der Wahrheit nicht in der Kohärenz, sondern in der Korrespondenz bestehe. In diesem Sinne kommt Puntel zu dem Schluss, dass seine ‚Konstruktion‘ einer KH-TW [Kohärenz-Theorie der Wahrheit] [...] einer Destruktion des eigentlichen Kerns der traditionellen KH-TW gleich[komme].⁸

Puntels Klassifizierung der Wahrheitstheorien kann, wie übrigens viele andere auch, im Grunde auf eine Dichotomie im Zugang zum Wahrheitsproblem reduziert werden bzw. auf zwei grundlegende Typen von Wahrheitstheorien oder -konzeptionen:

- Wahrheit als Richtigkeit oder Adäquation. Sie befindet sich in der Aussage, im Urteil, in der Behauptung; ermittelt wird sie durch logische Analyse;
- Wahrheit als Ganzes, die sich in ihren Aspekten vervielfältigt. Man erlangt sie durch die Erkenntnis vermittelnde Interaktion verschiedener Perspektiven.

⁷ L. Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, S. 142.

⁸ *Ibid.*, S. 200.

3.

Das pluriperspektivistische Wahrheitsverständnis gemäß der vorher angeführten Dichotomie gehört in jedem Fall zum Konzept der Wahrheit als einer Vielheit von Aspekten. Hierbei ist Dichotomie aber nicht als Gegensätzlichkeit zu verstehen, zumal wenn es um die Dichotomie von Ebenen geht. Bei der Wahrheit eines logischen Urteils und der Wahrheit einer Vielheit von Aspekten handelt es sich um unterschiedliche Wahrheits Ebenen, Wahrheiten unterschiedlichen Ranges. Da sich mit einem höheren Rang ein weitreichenderes Blickfeld erschließt, ergibt sich, dass der Bezug zwischen den Wahrheitsebenen nur vom Standpunkt einer höher gestellten Wahrheit zu überschauen ist.

Wenn man die pluriperspektivistische Erkenntnismethodologie, die auf einem Wahrheitsverständnis gleichen Namens basiert, bei der Konstituierung der Wahrheit in verschiedenen Problembereichen einsetzen kann, dürfte es kein Hindernis geben, dieselbe Methode auch auf den Problembereich anzuwenden, der sich auf den Begriff der Wahrheit selbst bezieht. Wir können konstatieren, dass B. Puntel gerade auf diese Weise, d.h. durch Anwendung der pluriperspektivistischen Formel seine Untersuchung und Klassifizierung der Wahrheitstheorien in den neueren Philosophie abgerundet hat.

Bereits in seinen einleitenden Ausführungen, in denen er die Reihenfolge der Darstellungen der einzelnen Wahrheitstheorien ankündigt, macht Puntel keinen Hehl daraus, dass seine Darstellung nicht neutral ist, dass darin vielmehr eine „implizit wirkende systematische Konzeption“ gegenwärtig sei, die „als einzige in der Lage ist, alle bei der Bestimmung der Wahrheit in Frage kommenden und von den anderen TW [= Theorien der Wahrheit] fragmentarisch thematisierten Gesichtspunkte auf den (d.h. auf *einen*) Begriff zu bringen“.⁹ Unter „systematischer Konzeption“ versteht Puntel eine korrigierte Version der von ihm selbst vertretenen Kohärenztheorie, die er am Ende seines Buches lediglich andeutungsweise darlegen wird. Das Spezifikum und wesentliche Moment der Puntel'schen Version der Kohärenztheorie, von ihm als kohärenzial-systematische Theorie der Wahrheit bezeichnet, besteht in der Angabe des „systematischen Stellenwertes“ der Wahrheit im Rahmen der systematisch konzipierten Philosophie. Anhand einer solchen systematisierenden Methode gelangt man zum Begriff der Wahrheit, der nichts anderes als „der Ausdruck für diese vollständige Struktur des Wissens“ ist.¹⁰

Im Kontext der Erörterung über ein pluriperspektivistisches Wahrheitsverständnis ist Puntels Panoramaüberblick über die bestehenden Theorien der Wahrheit, die er in seinem Buch darstellt, überaus lehrreich:

„Die kritisch-systematische Darstellung der TW [= Theorie der Wahrheit] in der neueren Philosophie dürfte mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt haben, daß eine TW nur dann dem Vorwurf des Einseitigen und Fragmentarischen entgehen kann, wenn sie sich nicht – jedenfalls nichts ausschließlich – von *einem* Aspekt bzw. von *einer* Dimension der Wahrheit leiten läßt. Schon auf den ersten Blick vermitteln die dargestellten TW den Eindruck, als hätten sie es mit sehr heterogenen, ja disparaten „Themen“ (d.h. Explikanda)

⁹ Ibid., S. 13–14.

¹⁰ Ibid., S. 213.

zu tun, und zwar aufgrund sehr heterogener, ja disparater und sich gegenseitig, wenn nicht ausschließender, so doch sich nicht einbeziehender Perspektiven.“¹¹

Gerade aufgrund der entdeckten Heterogenität und Disparität der Perspektiven, in denen das Problem der Wahrheit anschaulich wird, kommt Puntel zum Schluss, dass es notwendig sei, den systematischen Stellenwert der Theorie der Wahrheit zu ermitteln, und zwar in einem erweiterten systematischen Horizont, innerhalb dessen die angeführten Perspektiven erst ihren wahren Sinn entfalten könnten:

„Soll nicht nur ein weiterer Aspekt bzw. eine weitere Perspektive zu den schon bestehenden hinzugefügt werden, sondern soll vielmehr nach der Berechtigung dieser Aspekte bzw. dieser Perspektiven gefragt werden, so erweist es sich als unabdingbar, den *systematischen* Stellenwert der TW bzw. Wahrheitsdefinition anzugeben. Nur auf diese Weise kann auf die Frage geantwortet werden, ob der Wahrheitsbegriff ein syntaktischer, ein semantischer, ein pragmatischer, ein realistischer, ein idealistischer, ein logischer usw. sei. Die Angabe des systematischen Stellenwertes der Wahrheit impliziert allerdings eine systematische Konzeption der Philosophie.“¹²

Puntels kohärenzial-systematische Wahrheitstheorie kann, wie aus den angeführten Zitate hervorgeht, in gewisser Weise als pluriperspektivistische Wahrheitstheorie betrachtet werden. Es ist nicht zu übersehen, dass Puntel sogar in terminologischer Hinsicht einem expliziten Perspektivismus sehr nahe gekommen ist.

Besonders wichtig für eine geschichtsphilosophische Rekonstruktion des pluriperspektivistischen Wahrheitsverständnisses sind natürlich explizite Formen des Perspektivismus, wie sie vor allem von Leibniz, Nietzsche und Ortega y Gasset vertreten wurden. Wir wollen es an dieser Stelle jedoch dabei bewenden lassen und unsere Aufmerksamkeit auf implizite Formen des Perspektivismus bzw. ein pluriperspektivistisches Wahrheitsverständnis lenken. Zuvor jedoch gilt es, bestimmte Begriffe zu präzisieren und inhaltlich voneinander zu trennen: Perspektivismus ist der erweiterte Grundbegriff, innerhalb dessen man den subjektivistischen oder relativistischen Perspektivismus einerseits und den intersubjektivistischen oder integrativen Perspektivismus bzw. den Pluriperspektivismus andererseits unterscheidet. *Pluriperspektivismus* setzt das Bestehen eines interaktiven und integrativen Verhältnisses zwischen den Perspektiven voraus (Interperspektivität), wodurch ein verlässliches und allgemein gültiges Wissen erzielt wird; ebenso kann damit ein Wahrheitskonzept, eine Erkenntnismethode und ein Wissensparadigma gemeint sein.

Betrachtet man unter diesem Blickwinkel nun die Geschichte der abendländischen Philosophie, so erkennt man, dass ein pluriperspektivistisches Verständnis der Wahrheit seit Anbeginn darin gegenwärtig war (Heraklit), um in der Zeit der ersten großen Krise der Philosophie zur Grundlage zu werden, auf der Sokrates seine neue Methodologie philosophischer Erkenntnis aufbauen sollte. Nachdem der sophistische Relativismus nicht nur die Verlässlichkeit philosophischen Denkens, sondern auch den Wert menschlicher Erkenntnis überhaupt in ihren Grundfesten erschüttert hatte, ermöglichte die Methodologie interaktiven Denkens zuerst Sokrates, später auch Platon, die Philosophie erneut zu begründen und die Möglichkeit allgemein gültiger Erkenntnis zu verteidigen. Die Dialoge

¹¹ Ibid., S. 212.

¹² Ibid., S. 212–213.

Platons kann man in der Tat als Exerzizien in Pluriperspektivismus lesen, welcher aufgefasst wird als eine Art des Wahrheitsverständnisses und als methodologischer Hinweis zur Erlangung wahrhaftigen Wissens.

Der Unterschied zwischen relativistischem Perspektivismus einerseits und Pluriperspektivismus andererseits war in aller Klarheit bereits zu Sokrates' Zeiten aufgezeigt worden (natürlich unter anderen Namen) – als Gegensatz zwischen Sophistik und Dialektik.

„Während die Sophistik die Objektivität des Erkennens in Abrede stellte und bemüht war, den relativen Wert individueller *Meinungen* (δόξαι) aufzuzeigen, trachtete Sokrates nach verlässlichem *Wissen* (ἐπιστήμη), das jedermann anerkennen muss. Ein solches Wissen vermittelt die Dialektik, d.h. die Kunst der Erörterung, durch die beim Austausch, Zerlegen und Auswerten einzelner Ansichten mit zwingender logischer Notwendigkeit jener allgemeine Begriff gefunden wird, der das Wesen einer Sache zum Ausdruck bringt. Der sophistischen These, dass eine Erkenntnis der Dinge nicht möglich sei und dass es nur subjektive, durch individuelle Wahrnehmung gewonnene Wahrheiten gebe, stellt Sokrates den *Begriff* nicht nur als das wissenschaftliche, sondern auch als das moralische Ziel seiner Dialektik gegenüber.“¹³

Aristoteles hat zwar einerseits die Wahrheit als den Zweck philosophischer Theorie überhaupt definiert und andererseits die Ansicht, Wahrheit bestehe in der Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit, nicht besonders hervorgehoben; dennoch brachte seine Position eine historische Wende im Verständnis der Wahrheit hervor. Sie markierte nicht nur den Bruch mit dem traditionellen Wahrheitsverständnis (auf der Linie Sokrates–Platon), sondern kündigte außerdem den Beginn der Adäquationstheorie an, deren Vorherrschaft mehrere Jahrhunderte andauern und sich in geschichtsphilosophischer Hinsicht als aristotelisch-scholastische Tradition etablieren sollte. Die wahre Grundlage für diese Tradition liegt jedoch nicht in der Idee der Korrespondenz (Adäquation), sondern im logischen Grundsatz „tertium non datur“, der für das Verhältnis zwischen kontradiktorischen Urteilen gilt. Aristoteles formuliert dies als das Fehlen einer „mittleren“ Möglichkeit zwischen zwei Widersprüchen:

„Ebensowenig aber kann zwischen den beiden Gliedern des Widerspruchs etwas mitten inne liegen, sondern man muß notwendig jedes von jedem entweder bejahen oder verneinen. Dies erhellt zuerst aus der Bestimmung der Begriffe wahr und falsch. Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-Seiende sei nicht, ist wahr. Wer also ein Sein oder ein Nicht-Sein prädiert, muß Wahres oder Falsches aussprechen.“¹⁴

Auf logischer Ebene betrachtet, ist der Grundsatz nicht strittig, doch er ist falsch, sobald man seine Gültigkeit auf die höhere Ebene der Wahrheitsdiskussion erweitert, wo er auf ein trügerisches Piedestal erhoben wird, auf dem bestimmte Wahrheitsaspekte, bestimmte philosophische Konzepte, Ansätze u.ä. zur einzig gültigen, ganzheitlichen und absoluten Wahrheit deklariert werden. Dieser logische „Übergang in eine andere Klasse“ bzw. auf eine höhere Ebene der Wahrheitsdiskussion wird von Aristoteles selbst auf vorbildliche Weise ausgeführt, indem er auf der Grundlage des logischen Urteils von der Unmög-

¹³ Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike* [Geschichte der hellenistischen Ethik], BIGZ, Belgrad 1976, S. 250.

¹⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, I (A)–IV (E), Buch IV, Kap. 7, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, S. 171.

lichkeit eines „mitten inne Liegenden“ die Lehren des Heraklit und des Anaxagoras widerlegt:

„Es scheint nun die Lehre des Herakleitos, welche alles sein und auch nicht sein läßt, alles für wahr zu erklären, die des Anaxagoras dagegen etwas Mittleres zwischen den Gliedern des Widerspruchs zu setzen, so daß alles falsch wird; denn wenn Gutes und Nicht-Gutes gemischt wird, so ist die Mischung weder Gutes noch Nicht-Gutes, so daß man nichts von ihr in Wahrheit aussagen kann.“¹⁵

Nun brach aber zwischen der aristotelisch-scholastischen Tradition, die auf dem monolithischen Wahrheitsverständnis im Sinne von Adäquation errichtet worden war, und der aus der arabischen Rezeption hervorgegangenen aristotelischen Tradition zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt ein offener Konflikt aus, der den Beginn einer langwierigen und weitreichenden Auflösung der monolithischen Wahrheitsverständnisses markierte. Zum kritischen Ereignis kam es am 7. März 1277, als der Pariser Bischof Étienne Tempier (Stéphane d'Orléans) ein Dekret verabschiedete, in dem 219 ketzerische Thesen sowie nebenbei einige aktuelle Bücher verboten wurden. Das Verbot traf Professoren und Studenten der Philosophischen Fakultät (*Facultas artium liberalium*). Obwohl das Dokument keine konkreten Namen anführt, zielte es in erster Linie auf herausragende Anhänger des Averroës und radikale Aristoteliker ab, etwa Siger von Brabant und Boetius von Dacien, sodass das Verbot mittelbar einer Verurteilung des Aristoteles und des Averroës gleichkam. Diesem Akt war der erstarkende Einfluss der arabischen Aristoteliker Avicenna und Averroës vorausgegangen, und die philosophische Diskussion wurde von einer Reihe philosophischer Positionen infiltriert, die im Widerspruch zur offiziellen kirchlichen Lehre standen.

Mit diesem Urteil begann die Geschichte einer subversiven Wahrheitstheorie, die das mögliche Bestehen einer *zweifachen Wahrheit* bzw. die mögliche Gültigkeit gegensätzlicher Wahrheiten insofern akzeptiert, als dass die eine in philosophischer bzw. wissenschaftlicher Hinsicht gültig wäre, die andere in theologischer, d.h. religiöser Hinsicht. Im besagten Dokument selber steht das Syntagma „zwei gegensätzliche Wahrheiten“ (*due contrariae veritates*), das zwar vom Verfasser des Verbots stammt, jedoch den Zustand, auf den sich das Verbot bezieht, bzw. die im Umlauf befindlichen Argumente wahrheitsgetreu umschreibt. Im Prolog des Verbots nämlich nimmt der Pariser Bischof zu den Verbreitern heretischer Ansichten Stellung:

„Sie sagen nämlich, diese Irrlehren seien wahr im Sinne der Philosophie, aber nicht im Sinne des christlichen Glaubens, als gebe es zwei gegensätzliche Wahrheiten und als stehe gegen die Wahrheit der Heiligen Schrift die Wahrheit in den Schriften der gottverworfenen Heiden...“¹⁶

Daraufhin setzte eine Kontroverse zwischen der Theologischen und der Philosophischen Fakultät ein, die sich auf die Universität in Bologna ausdehnte, bis schließlich dennoch der Vorrang der Glaubenswahrheit vor der philosophischen bzw. wissenschaftlichen Wahrheit bestätigt wurde. Damit war der Streitpunkt jedoch nicht beigelegt, vielmehr begann somit erst ein Prozess, in dem sich, unter den Voraussetzungen eines günstigen sozialen und

¹⁵ Ibid., Buch IV, Kap. 7, S. 175.

¹⁶ Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Mainz 1989, S. 89.

geistigen Klimas und auf der Grundlage eines pluriperspektivistischen Wahrheitsverständnisses, die monolithische Vorherrschaft des Wahrheitskonzeptes im Sinne von Adäquation allmählich auflösen sollte. Das dafür erforderliche gesellschaftliche Klima zur Fortsetzung dieses Prozesses brachte die Epoche der Renaissance.

Als Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit markiert die Renaissance den Widerstand gegen die Vorherrschaft theologischer Wahrheit sowie das Bestreben, die Wahrheit über den Menschen und die Welt mittels der Vielzahl ihrer Aspekte aufzuzeigen. Die Vielseitigkeit der die Wahrheit vermittelnden Erkenntnis erlangte ihren Ausdruck in jenem Vorbild von Forschung und Bildung, nämlich dem Ideal des „Universalmenschen“, das die Polyhistoren der Renaissance nicht selten zu verwirklichen wussten. Die Renaissance kann auch als der Beginn der Neuzeit betrachtet werden, aber nur insofern, als sie den wissenschaftlich-technischen Aspekt der Wahrheit erschlossen und ihm gleichberechtigte Gültigkeit gesichert hat. Jedoch die Verabsolutierung dieses Wahrheitsaspekts ist ein Merkmal und charakteristisches Verdienst gerade der Neuzeit. Die Tatsache, dass wissenschaftlich-technische Wahrheit in unserer heutigen Zeit sowohl im ethischen als auch zivilisatorischen Sinne relativiert wird und somit ihre absolute Maßgeblichkeit einbüßt, kann daher als unfehlbares Zeichen dafür genommen werden, dass die Neuzeit als weltgeschichtliche Epoche abgeschlossen ist.

Die geschichtliche und geistige Situation des modernen Menschen stimmt in einigen wesentlichen Momenten mit der Situation des Renaissancemenschen überein.¹⁷ Dies manifestiert sich vor allem in der Hinterfragung des vorherrschenden Wissensparadigmas, in der Anfechtung verabsolutierter Wahrheitsaspekte sowie in der Erschließung neuer. So wie in der Renaissance die Vorherrschaft des theologischen Wahrheitsaspekts angefochten und der wissenschaftlich-technische Wahrheitsaspekt erschlossen wurde, der in der Neuzeit vorherrschend sein sollte, genauso wird in unserer Zeit die Vorherrschaft des wissenschaftlich-technologischen Aspekts der Wahrheit in Frage gestellt und ihr bioethischer Aspekt ins Spiel gebracht. Interessant ist, dass in beiden Fällen der Wechsel des dominanten Wissensparadigmas nach dem methodologischen Modell des Pluriperspektivismus vorgenommen wird, d.h. unter Anwendung eines Pluralismus von Perspektiven, mittels deren die Wahrheit erfasst und erstellt wird.

Unsere Zeit des Epochenwandels potenziert die Bedeutung, die das Verstehen und Bestimmen des Begriffs der Wahrheit hat. Vielmehr wird offensichtlich, dass sich der Epochenwandel gerade in diesem Punkt vollzieht, d.h., das grundlegende Wahrheitsverständnis und das darauf begründete Wissensparadigma bestimmen den Charakter der anbrechenden Geschichtsepoche. Die Neuzeit als das Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Zivilisation wurde durch das Monopol der „Objektwahrheit“ und wissenschaftlichen Monoperspektivismus bestimmt; wiederum die kommende Zeit erfordert einen weiteren Horizont von „Sinnwahrheit“ und ein neues, pluriperspektivistisches Wissensparadigma.

¹⁷ Diesen Vergleich zwischen der Renaissance und dem modernen Zeitalter habe ich bereits in meinem „Geleitwort“ zu den VII. Frane Petriš-Tagen (*Dani Frane Petriša*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1998, S. 17/18) ausgearbeitet.

Pluriperspektivismus – Grundbedingung oder Ausblendung der Wahrheit?

Pavo Barišić

Philosophische Fakultät, Universität Split

Zusammenfassung

Die Betrachtung des Lebens aus verschiedenen Perspektiven, *Pluriperspektivismus*, ist in den philosophischen Debatten ein neuer Begriff, der sich in seiner Ausgangsforderung nach dem Aufbau des ‚integrativen Perspektivpluralismus‘ einerseits vom wissenschaftlichen Monoperspektivismus des neuzeitlichen Wissenschaftsparadigmas und andererseits vom gewöhnlichen Gedankenpluralismus, bzw. vom perspektivistischen Relativismus, Poliperspektivismus oder Willkürlichkeit unterscheidet. Der Pluriperspektivismus schließt sich an die fruchtbare Tradition des Perspektivismus, die sich seit der Renaissance und dem Aufgang der neuzeitlichen Wissenschaft und Kunst – in der Philosophie insbesondere seit Cusanus, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Hegel und Nietzsche – stark entwickelt. In der Vorrede zu seiner berühmten Abhandlung *Jenseits von Gut und Böse* aus dem Jahre 1886 hat Nietzsche „das *Perspektivische*“ als „die Grundbedingung alles Lebens“ gekennzeichnet. Für ihn gebe es „nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘“.

Der Verfasser geht von der Grundfrage aus, ob der Pluriperspektivismus als ein methodologischer Ausgangspunkt der integrativen Bioethik durch den Anspruch auf die allgemeingültigen Wahrheiten in den Widerspruch mit der ursprünglichen Intention des Perspektivismus, dass es keine allgemeinen, unveränderlichen, ewigen Wahrheiten an sich sondern nur Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, Deutungen und Sinne – Perspektiven – gibt, geraten ist. Dabei wird der Begriff des Pluriperspektivismus einerseits im Anschluss an die Tradition des Perspektivismus beleuchtet. Andererseits durch den Hinweis auf bestimmte Mängel des relativistischen Perspektivismus wird der bioethische pluriperspektivistische Ansatz davon abgehoben.

Die SchlussThese lautet, dass der Pluriperspektivismus wohl die Bedingung der Wahrheit, nicht ihre Ausblendung und Verdunkelung darstellt. Es gilt aber nur dann, wenn er den Perspektivenrelativismus überschreitet und sich an den logischen Grundlagen der Vernunft, auf denen der Mensch seinen Sinn bilden kann, zu orientieren vermag. Durch die Stellung des Anspruchs auf die allgemeingültigen Wahrheiten steht der Pluriperspektivismus im Gegensatz zum Relativismus. Dabei kommt er nicht notwendig in Widerspruch mit der Grundannahme, dass das Mannigfaltige und Unendliche in einer Wahrheit sich widerspiegeln. Nietzsches Behauptung, dass die Wahrheit Irrtum sei, ist daher nicht haltbar. Aber desto mehr sollte man mit dem zweiten Teil seines Spruchs übereinstimmen, denn ohne sie könnte wohl eine Art von Lebewesen nicht am Leben bleiben.

Wahrheit ist ein fundamentaler Begriff der Philosophie, und das Gefühl, den Glauben daran, dass es *eine* gibt, hat Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* mit dem Ausdruck „Instinkt der Vernunft“ bezeichnet.¹ Als idealistischer Erbe der metaphysischen Tradition hat er die Erkenntnis der ewigen und unvergänglichen

¹ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. 18, S. 36. „Es ist allerdings genug gegründete Tatsache, dass es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. Die Wahrheit ist aber *eine*; – dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur *eine* Philosophie die wahre sein; und weil sie so verschieden sind, so müssen – schließt man – die übrigen nur Irrtümer sein; aber jene *eine* zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich.“

Wahrheit zur Hauptaufgabe der Philosophie erklärt: „Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unvergänglich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit.“² In der aufklärerischen Manier hat er in seiner berühmten Berliner Antrittsrede bei der Aufnahme des Professorenamtes den „Mut der Wahrheit, den Glauben an die Macht des Geistes“ als „die erste Bedingung des philosophischen Studiums“ heraufbeschworen. Für ihn solle sich der Mensch

„des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken; das verschlossene Wesen des Universums *hat keine Kraft in sich*, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufturn und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“³

Aber kaum ein halbes Jahrhundert danach trat Nietzsche mit seinem pessimistischen Befund der allgemeinen Heraufkunft des Nihilismus. Die Philosophie hat vor allem den Glauben an die Wahrheit verloren. In seinem perspektivistischen Ansatz der Umwertung aller Werte und der Destruktion der Metaphysik verurteilte Nietzsche gerade den Begriff der Wahrheit. Sein vernichtendes Urteil lautet: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.“⁴ Da es ihm nicht um Wahrheit an sich sondern ums Leben geht, hat Nietzsche „das *Perspektivische*“ als „die Grundbedingung alles Lebens“⁵ gekennzeichnet. Für ihn gebe es „*nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘“.⁶

Die Betrachtung des Lebens von unterschiedlichen Standpunkten aus, von mannigfachen Seiten, wird als ein methodologischer Ausgangspunkt der integrativen Bioethik angesehen. *Pluriperspektivismus* oder ‚integrativer Perspektivenpluralismus‘ könne „als neues epochales Wissensparadigma“ im „Horizont der integrativen Bioethik konstituiert und sinnvoll dargelegt werden“, behauptet Ante Čović in seinem programmatischen Aufsatz „Pluralismus und Pluriperspektivismus“.⁷

„Im Pluriperspektivismus kommt zum Ausdruck der Anspruch zur Grundlegung des integrierten theoretischen und praktischen Wissens auf die Sinnwahrheit, und nicht auf die Objektwahrheit. Die Wahrheit wird durch die Mannigfaltigkeit der Perspektiven gestaltet, die im wechselseitigen Kräfteermessen einen integrierten Geisteshorizont bilden. Merkwürdig lautet dabei die Behauptung, dass ein ‚interaktiver bzw. integrativer Pluralismus von Perspektiven‘ das jetzige bioethische Zeitalter kennzeichne.“⁸

² G. W. F. Hegel, *Werke* 18, S. 24.

³ G. W. F. Hegel, *Werke* 10, S. 404.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. Werke in drei Bänden*, III, S. 844, Darmstadt 1997. „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr Wert ist als Schein; es ist sogar die schlechteste bewiesene Annahme, die es in der Welt gibt.“ *Jenseits von Gut und Böse. Werke* II, S. 599.

⁵ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Werke II, S. 566.

⁶ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*. Werke II, S. 861.

⁷ Ante Čović, „Pluralizam i pluriperspektivizam“, *Filozofska istraživanja* 101 (2006), S. 11. Vgl. Ante Čović, „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa. Ein weiterer Schritt zur Institutionalisierung des bioethischen Pluriperspektivismus“, in: Ante Čović u. Thomas Sören Hoffmann (Hrsg.), *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005*, Sankt Augustin 2007, S. 268.

⁸ Ante Čović, a. a. O., S. 265.

Aber man muss das hoch gehobene Ziel der Verwindung der perspektivistischen Isoliertheit der Erkenntnisperspektiven, die notwendig im Relativismus enden, kritisch nachprüfen. Ist es wirklich so, wie es Čović feststellt, „dass gerade der *Pluriperspektivismus* ‚mit Fug und Recht den Anspruch auf die Allgemeingültigkeit seiner Erkenntnisse erheben‘ könne“⁹

In der folgenden Erörterung gehe ich von der Grundfrage aus, ob der Pluriperspektivismus durch den Anspruch auf die allgemeingültigen Wahrheiten in den Widerspruch mit der ursprünglichen Intention des Perspektivismus, dass es keine allgemeinen, unveränderlichen, ewigen Wahrheiten an sich sondern nur Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, Deutungen und Sinne – Perspektiven – gebe, geraten ist. Dabei werde ich versuchen, den Begriff des Pluriperspektivismus einerseits im Anschluss an die Tradition des Perspektivismus zu beleuchten. Andererseits werde ich auf bestimmte Mängel des relativistischen Perspektivismus hinweisen und den bioethischen pluriperspektivistischen Ansatz davon abzuheben versuchen.

1. Vom Perspektivismus zum Pluriperspektivismus

Der Pluriperspektivismus ist in den philosophischen Debatten ein neuer Begriff. Es ist daher notwendig, diesen Begriff in seiner Ausgangsforderung nach dem Aufbau des ‚integrativen Perspektivenpluralismus‘ einerseits vom wissenschaftlichen Monoperspektivismus des neuzeitlichen Wissenschaftsparadigmas und andererseits vom gewöhnlichen Gedankenpluralismus, bzw. vom perspektivistischen Relativismus, Poliperspektivismus oder Willkürlichkeit zu unterscheiden. Der Pluriperspektivismus sollte auch im Hinblick auf die fruchtbare Tradition des Perspektivismus bestimmt werden, die sich seit der Renaissance und dem Aufgang der neuzeitlichen Wissenschaft und Kunst – in der Philosophie insbesondere seit Cusanus, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Hegel und Nietzsche – stark entwickelt. Der Perspektivismus verbreitete sich in der modernen Wissenschaft, besonders in der Physik und Biologie, als ein Modell des in Einklangbringens der Mannigfaltigkeit der Messgeräte im Sinne der Referenzsysteme, die beispielsweise in der Relativitätstheorie angewandt worden sind.

Der Ausdruck ‚Perspektive‘ kommt vom lat. *per-spicere* und bedeutet ‚deutlich sehen‘, ‚besehen‘, ‚durchsehen‘, ‚mit dem Blick durchdringen‘, ‚durchblicken‘, ‚erschließen‘, ‚durchschauen‘, ‚gewiss wahrnehmen‘. Seit Boethius wird der Terminus ‚perspectiva‘ im Zusammenhang mit der Optik als Bezeichnung für den angewandten Teil der Mathematik abgehandelt. Die antike Gebrauchsweise der *scientia perspectiva* geht von einer Geometrisierung des Sehens, der Wahrnehmung aus. Unter Perspektive wurde die Geometrie der Projektionen zusammengefasst. Diese Bedeutung ist bis heute in der Übersetzung der Perspektive als ‚Blickwinkel‘ oder ‚dem Augenschein entsprechende ebene Darstellung räumlicher Verhältnisse und Gegenstände‘ zu erkennen.¹⁰

⁹ Ebd.

¹⁰ Zur Etymologie des Wortes ‚Perspektive‘ s. *Das Herkunftswörterbuch. Die Etymologie der deutschen Sprache*. Duden 7, Bibliographisches Institut, Mannheim, Wien, Zürich 1963, S. 502. Vgl. über die Geschichte des Begriffs ‚Perspektive‘ und ‚Perspektivismus‘ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 7, Darmstadt 1989, S. 363 ff.

Im Grunde der Termine *perspectiva*, *per-spicere* liegt das lat. Verb *specere* (*spectrum*) „sehen, schauen“, das nicht als Simplex sondern in zahlreichen Komposita erscheint wie: *aspicere* „hinsehen, anblicken“ (Aspekt), *inspicere* „hin[ein]blicken, besehen, in Augenschein nehmen“ (Inspektor), *prospicere* „aus der Ferne herabschauen, von fern besehen; sich umsehen; überblicken“ (Prospekt), *respicere* „zurücksehen; Rücksicht nehmen“ (Respekt).¹¹ Die ältere Tradition der sog. *perspectiva communis* oder *naturalis* könnte als eine *ars bene videndi* bestimmt werden, da sie vor allem die Probleme des richtigen Sehens, seine Gesetze und Fragen der optischen Täuschung behandelte.

Die neuzeitliche Wende in der Kunst und Wissenschaft bringt eine neue ‚perspectiva artificialis‘, die eine zentrale Stellung des Menschen, des Subjekts der Betrachtung in der Welt hervorhebt. Die ‚Perspektivität‘ kommt ins Zentrum des philosophischen Denkens, die Perspektive bestimmt das Wesen der neuen Kunst der Renaissance. Insbesondere kommt sie in der Darstellung der Gegenstände auf der Oberfläche des Bildes zum Ausdruck. Typisch neuzeitlich ist der perspektivistische Zugang, der das Bild als einen Durchschnitt durch die Sehpyramide konstruiert. Die perspektivistische Konstruktion des Bildes ermöglicht, dass die Gegenstände vor dem Auge des Betrachters sich in ihrer eigentlichen Raumentiefe, Lage, Größe, Entfernung, Farbe und Deutlichkeit erschließen. Die Bedeutung der Perspektive für die Malerei hat Gotthold Ephraim Lessing folgendermaßen zusammengefasst:

„Denn ist die Perspektiv weiter nichts als die Wissenschaft, Gegenstände auf einer Fläche so vorzustellen, wie sie sich in einem gewissen Abstände unserm Auge zeigen: so ist die Perspektiv kein Theil der Zeichenkunst, sondern die Zeichenkunst selbst. Was thut die Zeichenkunst anders, was thut sie im geringsten mehr, als was nach dieser Erklärung die Perspektiv thut? Auch sie stellt die Gegenstände auf einer Fläche vor; auch sie stellt sie vor, nicht wie sie sind, sondern wie sie dem Auge erscheinen, und ihm in einem gewissen Abstände erscheinen.“¹²

Die Entdeckung der Zentralperspektive und Perspektivismus in der Malerei ist mit dem mathematischen Nachdenken über Größenverhältnis und Unendlichkeit, Beziehung von Einem und Manchem verbunden. Die erste theoretische Abhandlung über die neue Perspektivenkunst wird dem Künstler, Mathematiker und Philosophen *Leon Battista Alberti* (1404–1472) zugeschrieben.¹³ Alberti hat die Prinzipien der Zeichenkunst aus der Mathematik übernommen. Seine Idee, dass die Bildoberfläche als ‚offenes Fenster‘ und Durchschnitt durch die Sehpyramide gestellt wird, ermöglichte die Schaffung des Scheins der Raumentiefe auf der Bildoberfläche nach den mathematisch exakten Regeln. Der Horizont wurde ein Symbol der perspektivistischen Kunst.

Aber was am Anfang der Neuzeit in der Gemeinschaft der Kunst, Wissenschaft und Philosophie entstand, resultierte mit der Entzweigung der Wahrheit durch den späteren Aufgang der exakten Wissenschaft und Technik. Durch den Verlust der Zentralperspekti-

¹¹ *Das Herkunftswörterbuch*, S. 658.

¹² Gotthold Ephraim Lessing, *Briefe, antiquar. Inhalts* (1768). *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. K. Lachmann, 10 (1894), S. 254. Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a. a. O., Bd. 7, S. 364.

¹³ Zur Entwicklung der neuzeitlichen Idee des Perspektivismus s. Norbert Herold, „Die Perspektive – Erfindung einer beherrschten Welt. Über den Zusammenhang von Perspektivkonstruktion und Philosophie der Perspektive in der Neuzeit“, u: *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*, hrsg. v. Volker Gerhardt u. Norbert Herold, Würzburg 1992, S. 1 ff.

ve in der Philosophie und Kunst, die immer mehr der Poliperspektivität, der Deutung der Welt im Mannigfaltigen zuneigen, entzweite sich so die eine Wahrheit in die sog. Objekt- und Sinnwahrheit.

Einer der bedeutendsten Fürsprecher der perspektivistischen Philosophie im 20. Jahrhundert, Friedrich Kaulbach, versteht unter dem Ausdruck 'Objektwahrheit' den metaphysischen und wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff, verknüpft mit dem Verlangen der Vernunft, das ganze Seiende zum Objekt der Erkenntnis, Sprache und der planenden Tätigkeit zu machen. Grundlegend für den Begriff der *Objektwahrheit* ist dabei die Entsprechung von Aussage und Sache, die betrachtet wird, von Urteil und Gegenstand, von Denken und Denkendem. Demgegenüber geht Kaulbachs perspektivistische Philosophie von der Art und Weise aus, wie das Denken die Objekte in den Betrachtungshorizont nimmt. Ihre Grundlage ist das Nachdenken über die Perspektiven der Weltdeutung und die Methoden ihrer Anwendung. Perspektivistischer Zugang zur Wahrheit legt den Schwerpunkt auf die Orientierung und Motivation des Denkens und Handelns, in der die Welt gestaltet und der Sinn zum Vorschein gebracht wird:

„Einer Perspektive wird 'Wahrheit' für das Subjekt zugesprochen werden, wenn sie es vermag, ihm eine Welt zu verschaffen, in der er eine dem Charakter seiner Stellung zum Sein und seiner Sinnerwartung gemäße Sinnggebung erkennen kann.“¹⁴

Die Perspektive bleibt in diesem Zusammenhang „Erfindung der beherrschten Welt“, wie sie Maurice Merleau-Ponty in seinem philosophische Essay *Das Auge und der Geist* bezeichnete.

Als Ergebnis der Suche nach der allgemeinen Beherrschung der Welt, die in der Wissenschaft und Kunst am Beginn der Neuzeit in der Renaissance ansetzte, ging der *Perspektivismus* aus der metaphysischen Krisis des modernen Menschen hervor, der an der absoluten Wahrheit der Vernunft und des Seins zu zweifeln angefangen hat. Der erwachte Mensch versuchte alleine nach seinen Vernunftkräften den verlorenen Sinn aufzustellen. Darin hat die Philosophie die Aufgabe der Schaffung der bestimmten Perspektive des Sinns gesehen, in jeder Mensch für sich entdecken sollte. Die Deutung der Welt und der Wahrheit ist mit der Sinnfrage verknüpft. Kant hat mit diesem praktischen Aufstellen des Sinnes sein Programm der Befreiung des Menschen verbunden. Er hat auf die Objektwahrheit verzichtet, um die Sinnwahrheit festigen zu können:

„Durch Erkenntnis der Perspektive einer Welt, in welcher ich Sinn für mein Handeln zu finden vermag, gewährt mir perspektivische Vernunft auch eine Orientierung in der Welt. Weltorientierung ist Ausrichtung meines Handelns auf das Ziel hin, von welchem her diesem Handeln ein Sinn zukommt. Weltorientierende Erkenntnis hat perspektivische Bedeutung, sie beruht nicht auf Wissen über das objektive Sein in der Welt. Daher ist das Überzeugtsein von der Sinnwahrheit je meiner Weltperspektive nicht als Sache des theoretischen Wissens anzusprechen, sondern dem Bereich des Vernunftglaubens zuzuweisen.“¹⁵

So gibt die perspektivistische Philosophie von Anfang an ihren Anspruch auf die allgemeingültige Wahrheit an sich auf. Indem sie die Sinnwahrheit vertritt, in der sich der einzelne Bezug zum Sein offenbart, kehrt sie zurück zur alten sophistischen Lehre über

¹⁴ Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1990, S. VIII.

¹⁵ Ebd., S. 214.

Philodoxie, Anerkennung der Wahrheit, wie sie für mich ist, wie sie mir scheint. Entscheidend scheint dabei mein Meinen und der Sinn, den ich darin entdecke, zu sein.

In diesem Zusammenhang erschließt sich die Grundsatzfrage, ob der Zugang, der von Anfang an die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Anschauungen der Wahrheit anerkennt, zur Erkenntnis von allgemeiner Gültigkeit gelangen kann. Die mit der Sinnwahrheit verknüpfte Perspektive bleibt einerseits im Rahmen der Perspektive des Subjekts verschlossen, das den Sinn aufstellt. Kann auf der anderen Seite die allgemeingültige Erkenntnis die Sinnwahrheit darstellen, oder bleibt sie nur Objektwahrheit? Pluralistische Perspektiven im geistigen Horizont zu integrieren, das heißt eine gewisse Werteskala vorauszusetzen: Wesen und Nichtwesen, Sein und Nichtsein, Wahres und Scheinbares, Wirkliches und Erscheinendes, Wahrhaftigkeit und Täuschung, Eines und Manches, nach denen die Begründung der Wahrheit bemessen wird. Wie ist es überhaupt möglich, den geistigen Horizont zu integrieren, in dem die Vielheit der Perspektiven unter den ‚gleichen Voraussetzungen‘ des sog. institutionellen Pluralismus die eine und dieselbe Wahrheit für sich gleichberechtigt beansprucht? Ist es möglich, dass der Perspektivismus als Grundbedingung des Lebens und des Weltverständnisses sich in ein Mittel der Ausblendung der Wahrheit verwandelt?

2. Licht der Wahrheit und Gefahr der Verblendung

Angesichts der kritischen Betrachtung der Erkenntnis der Wahrheit drängt sich nun die Frage auf, inwiefern die bloße Ansammlung möglichst vieler Ansichten und Perspektiven ohne Mitte und Grund im Wesen, Sein an sich, Einem, Absolutem usw. das eigentliche Wahre verdunkeln, die Lichtung des Erkenntnisgegenstandes ausblenden kann. Ist der Anspruch auf die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt verknüpfbar mit dem Perspektivismus, in dem die verschiedenen Nuancen des Lichts und Dunkels abgelagert werden, manche Gegenstands- und Gestaltsvisuren verglichen werden? Führt die Forderung nach der Vollständigkeit der Meinungen nicht in die Gefahr, dass sich mit dem „Nichtwissen“, dem „Im-Großen-und-Groben-Sehen“, dem „Vereinfachen und Fälschen“, wie Nietzsche das Perspektivistische beschilderte, auch die verdunkelten, verstellten und falschen Perspektiven hineinschmuggeln? Im Zeitalter globaler Kommunikationsnetzwerke, der entfesselten Medien und der Überflut der Informationen stellen der Schein und die Lüge für die Wahrheit eine neue Herausforderung dar.

Auf die Bedeutung des Lichts für die Perspektive der Erkenntnis und des Sehens hat schon Platon verwiesen. Im Dialog *Timaios* 45 a–d verknüpfte er das Sehen mit der Quelle des Lichts in unserem Auge. Ähnliches wird mit dem Ähnlichen verbunden. Die Möglichkeit des Sehens wurde auf dem Vermögen des Auges begründet, die Lichtstrahlen auf die in den betrachteten Dingen lichtausstrahlenden Feuerteile auszusenden. Das Sehen ist also das Erzeugnis des Zusammenpralls der ähnlichen Elemente in entgegengesetzter Bewegung, des Lichts und der Strahlen aus dem Auge und dem Gegenstand. Wo es auf einer Seite in den Erscheinungen und Dingen nicht genügend Feuer und Licht gibt, da vermag andererseits das Auge nicht auf die eigentliche Weise das Wirkliche zu vernehmen. Entsprechend gilt auch für die Perspektive der Wahrheit in der verdüsterten Wirklichkeit: Wenn im Objekt nicht genügend Licht enthalten ist, geht die Erkenntnismöglichkeit der Entfernungen, der Gegenstandsordnung, ihrer Gestalten und Zusammen-

stellung verloren. Offensichtlich kann weder die bloße Veränderung der Perspektive noch der Standpunkt des Betrachters und sein Blickwinkel für ein klareres Vernehmen wesentlich beitragen.

Totalitäre Ideologien des 20. Jahrhunderts mit der Instrumentalisierung der Massenmedien zeugen besonders von der Verwobenheit der Wahrheit und der Lüge in der Politik, des Lichts und der Verblendung in der Erkenntnis der Wahrheit. So hat Karl Jaspers in seinen *Notizen zu Martin Heidegger* beschrieben, wie man nach ‚Hitlers Prinzip‘ lebt und lügt. Auf dieselbe Weise könnte man von Stalins Prinzip, Castros Prinzip und dem Prinzip vieler anderer Dämagogen, Massengaukelspieler und Wahrheitsverblender sprechen. Es ist das Prinzip, nach dem man an die größte und schamloseste Lüge und nicht an die halbe und ermäßigte Lüge glaubt.¹⁶

Es ist nicht nur die Politik in Gefahr, sich von der Vernunft- und Faktenwahrheit zu entkoppeln, worüber im 20. Jahrhundert insbesondere Hannah Arendt schrieb.¹⁷ Der Trend ist viel allgemeiner in der Gesellschaft. Im ohrenbetäubenden Wirken der modernen Massenmedien, der Presse und der elektronischen Benachrichtigungsmittel, der Satellitenvernetzung und globalen Verbundenheit, durch die Informations- und Desinformationsüberflut, der Sensationen, des Marketings, der Verblendung und Lüge bleibt immer weniger Raum für die ‚ganze Wahrheit‘ und die Wahrheit überhaupt.

Indem Jaspers den Verlust der Wirklichkeit in der modernen Welt andeutete, hat er die Situation ziemlich pessimistisch umrissen. Sein Befund lautet, dass sich der Mensch auf dem *Weg des tiefsten Untergangs der Wahrheit* befinde:

„In dieser ganz unfäßlichen Verlogenheit hört alle Unterscheidung auf, gilt nichts mehr, nicht einmal der Nihilismus, besteht keinerlei Verlässlichkeit, ist es, als ob der Mensch als Mensch gar nicht mehr da wäre, trotz der jeweils gespenstischen Gebärde eines Menschseins.“¹⁸

Der Vergleich mit den anderen geschichtlichen Erfahrungen weist jedoch nach, dass trotz aller Eigentümlichkeit unseres Zeitalters, die Krise der Wahrheit und ihr Zurückweichen vor den aggressiven Täuschungs- und Unwahrheitsmitteln nicht etwas ganz Neues und noch nicht Gesehenes darstellt.

In der hermeneutischen Philosophie wurde neuerdings ein merkwürdiger Zugang zur Wahrheit als Ganzes erschlossen, der zu ihrer geschichtlichen Belichtung und methodologischen Selbstbewusstmachung beitragen sollte. Entscheidend dabei ist es, wie das Beschatten und Verdunkeln der Wahrheit zu vermeiden ist, zu dem sie nicht nur im Bereich der Politik durch die bewusste Lüge und Verblendung der ideologischen und dämagogischen Kräfte sondern auch durch die Verabsolutierung der aufklärerischen Vernunft und das Ideal der Methode der modernen Wissenschaft ausgesetzt ist. Im Anschluss an das dialektische Denken der Griechen und Hegels Geschichtshermeneutik suchte Hans-Georg Gadamer die Wahrheit einen Schritt über dem Ausgesagten, über dem Logischen in den Wahrheitsbedingungen der Aussage, in den unausgesagten Motivationen, in den verdeckten und verhüllten Voraussetzungen, im Situationshorizont, im

¹⁶ Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. v. Hans Saner, München 1978, S. 255.

¹⁷ Hannah Arendt, *Wahrheit und Lüge in der Politik*, München ²1987.

¹⁸ Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München ³1983, S. 561.

Zusammenhang von Wahrheit und Kontext. Dabei stellte er fest: „Es kann keine Aussage geben, die schlechthin wahr ist.“¹⁹

Durch die hermeneutische Argumentation versuchte er den Hegelschen Standpunkt über die Wahrheit als Ganzes zu erneuern und zu stärken. Aber im Unterschied zu Hegel bezieht sich dieses Ganze nicht mehr auf das „Ideal der totalen Ausgesagtheit“. Unter dem Einfluss von Dilthey und Heidegger verweist Gadamer auf die mannigfaltigen Sinnbezüge der Sprache und des Gesprächs, die sich über uns abspielen, die aber für die Wahrheit mitkonstitutiv sind. Die Hermeneutik stellt sich als Aufgabe die Entfaltung der Wahrheit als Wahrheitsgeschehen im Spielbegriff.

Trotz dieser absichtlichen Abhebung von Hegels Ideal der totalen Ausgesagtheit entgeht auch Gadamers These von Wahrheit als Ganzem nicht völlig dem Mangelhaftigkeitsvorwurf. Der Versuch der Ergänzung von Aussage und Antwort mit der Frage und Sinnhaftigkeit der konkreten hermeneutischen Situation vermag immer noch nicht das Problem des Scheins, der Lüge und Unwahrheit, des Vorurteils, der Voreingenommenheit und Verblendung abzuwenden. Durch die Berufung auf den Zusammenhang von Wahrheit und Situation wie im amerikanischen Pragmatismus, wo die Fruchtbarkeit der Erkenntnis durch die Meisterung der problematischen Situation überprüft wird, hat er nicht genügend die Frage beantwortet, wie es aus den verschiedenen Perspektiven, in denen die problematische Situation betrachtet wird, zum Ganzen zu gelangen ist.

Diese Aporie können wir beispielsweise durch die Geschichtsschreibung illustrieren. Gadamer bestätigt, dass die Geschichte immer von neuem geschrieben wird, weil wir vom Gegenwärtigen bestimmt werden. Die Geschichte ähnelt dem nie zuendebringenden Weben von Penelope, das jeweils erneut zerrissen und gebrochen wird, und bevor der neue Zyklus anbeginnt. Wie wir wissen, ist die Geschichtswahrheit oft mit der herrschenden politischen Orientierung verknüpft, die dann ihre Wahrheitsansicht den Geschichtsschreibern, den Schulen und der Öffentlichkeit aufdrängt. In der Geschichtswahrheit sind dabei auch die Inhalte aus den Mythen wie die an die aktuelle Situation gebundenen dämagogischen Entstellungen abgelagert. So können wir feststellen, dass das Ganze viel zu viel belastet und verdunkelt wird, weil es nie vollendet werden kann, als dass man von ihm zur eigentlichen Wahrheit gelangen könnte. Es bleibt also weiter offen, die Wege, wie es zum Kern und Licht der Wahrheit richtig zu gelangen ist, zu suchen.

3. Weg zum Orientierungswissen

In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, ob und wie das bioethische Wissensparadigma zur Klärung der Wahrheit und zur Vermeidung ihrer Verschattung und Ausblendung, ihres chaotischen Untergangswegs beitragen kann. Eine pluriperspektivistische Betrachtungsweise im umfassenden Horizont der integrativen Bioethik, in dem die

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, „Was ist Wahrheit?“, in: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Tübingen 1993, Bd. 2, S. 52. Die Vorurteile sind für Gadamer die Quellen der Beschränkung und Verdunkelung der Wahrheit: „Es ist vielmehr nicht nur so, daß wir immer zugleich Wahrheit verdecken und vergessen, indem wir Wahrheit erkennen, sondern es ist so, daß wir notwendig in den Schranken unserer hermeneutischen Situation befangen sind, wenn wir nach Wahrheit fragen. Das bedeutet aber, daß wir manches, was wahr ist, gar nicht zu erkennen vermögen, weil uns, ohne daß wir es wissen, Vorurteile beschränken. Auch in der Praxis der wissenschaftlichen Arbeit gibt es so etwas wie ‚Mode‘.“ (Ebd., S. 51.)

moderne Wissenschaft und Philosophie die Rolle der Bauperspektive beim Aufbau des Orientierungswissens angenommen haben, könnte einer der Wege zur Wahrheitserschließung sein. Aber es gibt wohl keinen zuverlässigen Bürgen und keine exakte Methode für die Erstellung einer einzigen Wahrheit. Da es um ein Pluriversum der Perspektiven geht, kann es nur bestimmte Wegweiser und Orientierungen im Hinblick auf das Wahre geben. Die Wahrheit ist der Gegensatz vom Scheinbaren und Unwahren. Über das Wahre kann man analog wie in der negativen Theologie über das absolute Sein durch die Verneinung dessen, was es ist, sprechen. Zum Wahren kann man nicht gelangen, wenn man das Wahre vom Unwahren nicht abscheidet.

Es geht im Wesentlichen darum, wie das Mannigfaltige des Lebens im bioethischen Pluriperspektivismus mit der metaphysischen Einsicht zu versöhnen ist, dass die Wahrheit eine und einzige, ideales Sein, An-sich-Sein ist. Wie ist das Eine des Wahren mit dem Manchen des Lebendigen in Einklang zu bringen? Dabei soll man diesen metaphysischen Grund der Wahrheit so aufstellen, dass er alle anderen Möglichkeiten der Suche nach dem Sinn nicht verstört und ausschließt, sondern sich gerade in der Mannigfaltigkeit der Perspektiven widerspiegelt und darstellt. Descartes' Gleichnis von Vernunft und Sonne kann in diesem Zusammenhang auf die Wahrheit bezogen werden. Wie also eine Sonne alles beleuchtet und wärme, sei so auch die Vernunft nur eine. Analog können wir schließen, dass auch die Wahrheit nur eine ist, von der alles Licht ausstrahlt, die aber aus verschiedenen Winkeln, von verschiedenen Standpunkten und Perspektiven aus betrachtet wird.

Durch die Annahme des Pluriperspektivismus in der Betrachtung der Wahrheit wird neben dem metaphysischen Einen auch die subjektive Vorstellung, die von Platon bis Hegel als bloße Meinung, *doxa*, abgelehnt wurde, wieder miteinbezogen und gerechtfertigt. In seinem aufklärerischen Streben nach dem Aufbau der Philosophie als absoluter Wissenschaft hat Hegel die Meinung dem Wahren völlig entgegengesetzt und sie als Tod der Wahrheit erklärt:

„Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so und ein anderer anders haben kann; – eine Meinung ist *mein*, sie ist nicht in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen – und wenn es auch selbst ein Geschichtsschreiber der Philosophie wäre – sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, – kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen. Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung ist dann, daß es *nur* Meinungen sind, von denen wir die Kenntnis erhalten. Auf *Meinung* ist der Akzent gelegt. Das, was der Meinung gegenübersteht, ist die Wahrheit. Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht.“²⁰

²⁰ G. W. F. Hegel, *Werke* 18, S. 30. Die Entgegensetzung von Meinung und Wahrheit hat Hegel in verschiedenen Epochen als ein Zeichen des Untergangs beschrieben: „Der Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der jetzt prononziert ist, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit – einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens: den Platonischen Gegensatz von Meinung (*δόξα*) und Wissenschaft (*ἐπιστήμη*). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen. Epikureismus, Gleichgültigkeit gegen die Philosophie machte sich breit. In welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte: ‚Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden‘, erwiderte: ‚Was ist Wahrheit?‘ (Joh. 18, 37–38) Das ist vornehm gesprochen und heißt so viel: Diese

Der Pluriperspektivismus behauptet aber, dass die Meinung nicht den Gegensatz der Wahrheit sondern ihren Bestandteil darstellt. Mit dem Verlust ihrer überheblichen Aufgabe der *objektiven Wahrheitswissenschaft* nach Hegel hat die Philosophie wieder den Gehörsinn für *meine* Gedanken, subjektiven Vorstellungen und Meinungen zu suchen angefangen. Diese pluriperspektivistische Erfahrung soll die Philosophie mit der verirrten und einseitigen exakten Wissenschaft teilen. Indem die moderne Wissenschaft die Voraussetzungen der griechischen Wissenschaft im Streben nach Wissen, Erkennen, Entdecken und Forschen des Unbekannten, Sonderbaren und Wunderbaren aufs äußerste radikalisierte, verlor sie gleichsam die ursprüngliche skeptische Haltung gegenüber dem Scheinbaren aus dem Auge. Sie kommt leicht in Gefahr, den Schein für die Wahrheit anzunehmen, das Wahre mit dem, was sich als wahr nur vorstellt und vortäuscht, zu vertauschen. So ist heute ein Teil der exakten Wissenschaften überzeugt, dass er die einzige objektive Wahrheit vermittelt. Aber oft geschieht es ohne kritische Befragung der Grundlagen und entsprechende Glaubwürdigkeit der Quellen und Methoden.

Indem der Pluriperspektivismus auch die subjektive Vorstellung und den Sinnbezug in Betracht zieht, eröffnet sich nun die Frage, wie er dem Platonischen Vorwurf gegen Protagoras entgegen kann, dass für die Wahrheit das gehalten werde, was jemandem jeweils als wahr nur scheine. Durch diesen Vorwurf gegen die Wahrheitskonzeption des ersten bekannten Verfassers einer Schrift unter dem Titel *Wahrheit – Αλήθεια*, Protagoras, unterschied Platon streng die Liebhaber von Weisheit und Wahrheit einerseits von den Freunden der Meinung, *doxa*, auf der anderen Seite. Innerhalb der Stufen der Erkenntnis bezieht sich *doxa* auf die Welt der Erscheinungen, Sinnenwelt, Reich des Scheinbaren, und ist daher nur relativ gültige „Wahrnehmungsmeinung“. Demgegenüber steht das eigentliche Wissen, die Erkenntnis des wahren Seins, die auf die objektive und absolute Geltung den Anspruch nimmt.

Wenn wir also die Freiheit und Verschiedenheit der Perspektiven und Meinungen über Wahrheit annehmen, die jede ihr Recht beanspruchen, scheint es, als ob wir in den unlösbaren Zustand, sog. *rashomon*, geraten sind. Davon zeugt der berühmte Film aus dem Jahre 1950 vom japanischen Regisseur Akira Kurosawa. Durch die unterschiedlichen Perspektiven scheint es unmöglich zur Wahrheit über das Ereignis zu gelangen, wo verschiedene Zeugnisse vorliegen. Erstens ist es schwierig, jeden Standpunkt zu verifizieren. Vier Zeugen der Vergewaltigung und des Mordes berichten widersprüchlich über dasselbe Geschehen, und der Zuschauer kann nicht schließen, was eigentlich die faktische, Objektwahrheit ist. Wie ist dieser Falle zu entgehen? Kann die Wahrheit gerettet werden?

Der Zweifel an der Erkenntnis der Wahrheit wuchs seit mehr als zwei Jahrhunderten mit der Einsicht, dass sie nicht zeitlos ist, dass sie kein ideales Sein im zeitlosen Ideenreich hat. Die Wahrheit braucht die Bestätigung im konkreten geschichtlichen Horizont. Damit kehrte wieder die alte Aporie in der Erkenntnis der objektiven Wahrheit zurück, dass sie sich durch die Verkörperungen bedeutungsvollen Gebrauchs in Beziehung zur subjektiven Seite, Meinung und Überzeugung offenbart.

Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind. Wir sind weiter, wissen: Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede sein. Wir sind darüber hinaus. – Wer dies aufstellt, ist in der Tat darüber hinaus.“ (S. 18, 32 f.)

Diese Aporie versuchte Jürgen Habermas durch die Konsensustheorie zu lösen. Aber es ist wohl weit von der objektiven Wahrheit entfernt, was man durch die Übereinstimmung der Diskurse aller Teilnehmer in der bestimmten Kommunikationsgemeinschaft erreichen kann. Ebenso konnte diese Aporie Husserl durch seine Bestimmung der Wahrheit als Evidenz nicht genügend zurechtrücken. Die Wahrheit ist nicht bloße Evidenz, sondern sie ist oft beschattet, versteckt und verdunkelt. Der Erkenntnisweg der Wahrheit führt durch das Reich der Erscheinungen, er bleibt nicht nur an die noumenale Welt der Dinge an sich gebunden. Die Wahrheit ist daher nicht vollkommen, es gibt keine völlige Übereinstimmung und Einheit, Identität und Bedeckung des Gedachten mit der Gegenstandsseite.

Für den pluriperspektivistischen Charakter der Wahrheit ist Heideggers Hinweis auf die innere Spannung zwischen der Wahrheit als Gewissheit und der Unwahrheit als bloßem Fürwahrhalten wegweisend. Er ist vom griechischen Begriff der *aletheia* als Unverborgenheit ausgegangen und hat den Weg zur Wahrheit als ein Geschehen, einen existentiellen Kampf beschrieben:

„Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam ein Raub.“²¹

Der Unterschied zwischen der ontischen und ontologischen Wahrheit überschreitet den alten parmenideisch-platonischen Gegensatz von *Doxa* und Wahrheit. Ontische Wahrheit geschieht nicht nur im bloßen Vorstellen und Anschauen sondern „im stimmungsfähigen und triebhaften Sichbefinden“. Ihr geht die ontologische Wahrheit voraus; als *veritas transcendentalis* ist sie die ursprüngliche „Enthülltheit des Seins“.

Wesentlich jedoch im Heideggerschen Konzept ist die Einsicht, dass auch die ontologische Wahrheit wie jede andere Wahrheit nur relativ im Bezug zum „Sein des Daseins“ ist: „Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist.“²¹

Wie auch immer dieser existenziale Begriff von Wahrheit umstritten war, ist in ihm der Grundzug des Pluriperspektivismus mitenthalten. Die Wahrheit gestaltet sich im Pluriversum der Perspektiven, sie ist die ‚Lichtung‘, die dem Menschen den Durchgang zum wahren Wesen schenkt und gewährleistet.

4. Pluriperspektivismus als Bedingung der Wahrheit

Der Pluriperspektivismus im Zugang zur Wahrheit konfrontiert uns mit dem grundlegenden Zweifel, ob wir die Gültigkeit von Kategorien der vererbten Metaphysik wie Sein, Wesen, Schein, Idee, Grund, Satz, Vernunft, Geist, Logik etc. überhaupt weiter annehmen sollten. Angesichts der Ernsthaftigkeit und Schwere von Nietzsches Vorwürfen und Argumenten gegen die metaphysische Wahrheit, die er in seiner Idee des Perspektivismus vorgebracht hat, darf man jedoch meines Erachtens nicht die logische Leiter, auf der der metaphysische Zugang zur Wahrheit aufgebaut wurde, ganz verwerfen. Diese Leiter kann uns heute weiter als ein wertvolles Wissensparadigma, eine wegweisende Orientierung dienen. Er zeigt uns die Grundperspektive, von der aus der Mensch als *animal rationale* die Welt erschließen und vernehmen kann.

²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44 b, Tübingen ¹⁷1993, S. 222.

Durch die sorgsame Pflege der tausendjährigen philosophischen Tradition, der Errungenschaften und Einsichten des Geistes, werden wir hilfreiche Orientierungen finden. Sie können uns vor dem völligen Verfallen in den Pessimismus und Nihilismus, den uns manchmal sinnlose Technik, Wissenschaft, scheinbarer Progress, Kapital und Ideologie aufdrängen, retten. Daher ist es nötig den bioethischen Pluriperspektivismus so aufzubauen, dass die traditionellen Denkwegweiser nicht ganz abgebaut und alle Unterscheidungen und Begründungen der Werte vernichtet werden. Ohne entsprechende Sinn- und Wissensorientierungen liegt die Gefahr nahe, in die negative Willkürlichkeit und den Relativismus, wie manchmal der Perspektivismus im pejorativen Sinne bezeichnet wird, zurück zu fallen.

Meiner Meinung nach kann die Philosophie als Grundlage, auf der Sinn und Bedeutung des Lebens, der Wissenschaft, Technik, Kunst und anderer Bereiche des menschlichen Handelns nachgefragt werden, gerade die Achsenstellung im Versuch der Integrierung des geistigen Horizontes einnehmen. Die Philosophie soll daher ihre geschichtlich aufgebauten Orientierungen für die Nachprüfung der Wahrheit und Rechtmäßigkeit des Wegs und Zugangs weiter pflegen und vertiefen. Wir befinden uns keineswegs auf dem Weg des Nichts, des Nihilismus, sondern wir fußen auf den geistigen Lichtquellen und Ansichten vieler Generationen. Dazu können uns Platon und Nietzsche in ihrer Entgegensetzung viel über die Perspektive der Wahrheit sagen. Metaphysische Abhandlungen über das Absolute im Hinblick auf die Befragung der Wahrheit von Parmenides bis Hegel sind in diesem Zusammenhang keineswegs ohne Bedeutung und sie sollen auch heute in den Betrachtungshorizont hineingenommen werden. Trotz der Annahme des allgemeinen Perspektivismus, dass jedes Ding die Bedeutung und den Sinn im Bezug zum Standpunkt, von dem es aus betrachtet wird, bekommt, gilt auch weiterhin, dass im Hinblick auf das Absolute alles in einer bestimmten Ordnung und Hierarchie erscheint. Sogar unter der Voraussetzung, dass dieses Absolute nur eine Hypothese oder allgemeine Perspektive, ein Kriterium der Übereinstimmung der menschlichen Weltperspektiven darstellt, verliert es nicht an Bedeutung für die allgemeine Ordnung der Wirklichkeit.

Im Wesentlichen seit Nietzsche bezeugt die gegenwärtige Philosophie, dass gleich wie Nichts und Nihilismus so auch die Perspektive der Unwahrheit, der Lüge, des Scheins und der Vielheit und Mannigfaltigkeit nicht aus der Betrachtung der Wahrheitsperspektive weggelassen werden darf. Bei aller ‚Wertschätzung‘, und der bioethische Zugang ist gerade auf der ‚Wertschätzung‘ der Lebensperspektiven gegründet, handelt es sich um eine bestimmte Perspektive. Wie es Nietzsche behauptet, gehe es um „*Erhaltung* des Individuums, einer Gemeinde, einer Rasse, eines Staates, einer Kirche, eines Glaubens, einer Kultur“.²² Das Perspektivische stellt eine immanente Bedingung im Hinblick auf die Funktion des menschlichen Auges dar. Denn das Sehen ist nicht möglich ohne bestimmte Perspektive, aus der heraus die Gestalten und Erscheinungen der Gegenstände und ihre Ordnung im Raum wahrgenommen werden. Ebenso im Hinblick auf die Erkenntnis gehört die Perspektive der Vernunft und ihrer Urteilskraft notwendig an. Das Vergessen der perspektivistischen Beurteilung führt daher in ideologische Irrwege, auf denen eine Perspektive durch Vergessen der Widersprüchlichkeit des Wirklichen sich als die ganze Wahrheit aufdrängt. Dies kann der Krankheit des Lebens gleichgesetzt werden. Dem

²² F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, Werke III, S. 441.

menschlichen Dasein wie dem Leben insgesamt ist die Erkenntnismethode der widersprüchlichen Perspektiven nötig. Das ist die Orientierungsbeurteilung aufgrund vieler Prämissen für und gegen, die erst zum rechten und gerechten Standpunkt emporheben können.

Nach der perspektivistischen Philosophie strebt die Weisheit zur Vollkommenheit an Widersprüchen, nach dem Reichtum an Perspektiven. Ein weiser Mensch hat verschiedene Perspektiven für das Ganze des Lebens. Wie es Nietzsche großartig zum Ausdruck bringt:

„Der weiseste Mensch wäre *der reichste an Widersprüchen*, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke *grandiosen Zusammenklangs* – der hohe *Zufall* auch in uns! Eine Art planetarische Bewegung –.“²³

Im Hinblick auf die Titelfrage schließe ich mit der Feststellung, dass der Pluriperspektivismus wohl die Bedingung der Wahrheit, nicht ihre Ausblendung und Verdunkelung darstellt. Es gilt aber nur dann, wenn er den Perspektivenrelativismus überschreitet und sich an den logischen Grundlagen der Vernunft, auf denen der Mensch seinen Sinn bilden kann, zu orientieren vermag. Durch die Stellung des Anspruchs auf die allgemeingültigen Wahrheiten steht der Pluriperspektivismus im Gegensatz zum Relativismus. Dabei kommt er nicht notwendig in Widerspruch mit der Grundannahme, dass das Mannigfaltige und Unendliche in einer Wahrheit sich widerspiegeln. Nietzsches Behauptung, dass die Wahrheit Irrtum sei, ist daher nicht haltbar. Aber desto mehr sollte man mit dem zweiten Teil seines Spruchs übereinstimmen, denn ohne sie könnte wohl eine Art von Lebewesen nicht am Leben bleiben.

²³ Ebd.

Integrative Bioethik und Pluriperspektivismus

Zur bioethischen Hinterfragung der Postmoderne*

Borut Ošljaj

Philosophische Fakultät, Universität Ljubljana

Zusammenfassung

Im Beitrag wird gezeigt, inwiefern sich Begriffe des Integrativen und des Pluriperspektivismus als der Bioethik konstitutiv inhärente Elemente deuten lassen. Aufgrund dieser Ausführung wird eine „monoperspektivistische“ Deutung der Bioethik entwickelt, die die Rede über den Pluriperspektivismus überhaupt erst legitimiert und sinnvoll macht. Einerseits glauben wir damit zur Aufhebung des Relativismus, der dem pluriperspektivistischen Ansatz implizit ist, beigetragen zu haben, ohne allerdings damit die Verschiedenheit der kulturellen und wissenschaftlichen Perspektiven der Bioethik und ihrer unterschiedlichen Gegenstände aufopfern zu müssen. Andererseits wird in dieser Hinsicht die Frage erörtert, inwiefern die integrative Bioethik in ihrem mono- und pluriperspektivistischen Doppelcharakter zur Überwindung der postmodernen Orientierungslosigkeit beitragen kann bzw. wie ein konstruktiver Dialog zwischen den verschiedenen, nicht nur bioethischen Perspektiven möglich sein soll.

Im Prozess der Grundlegung der verschiedensten Forschungsfelder ist es meistens so, dass ihre Teilnehmer zunächst sehr unterschiedliches ‘Baumaterial’ – Wissen, Ideen, Programme etc. – zusammentragen, das vermutlich einer vorausgesetzten Hauptidee gerecht werden sollte bzw. sie zu begründen und weiterzuentwickeln fähig wäre. Bei unserem Projekt der integrativen Bioethik ist es nicht minder so. In den letzten drei bzw. vier Jahren hat sich auf unserem entstehenden Forschungsfeld schon einiges angesammelt: Die Fragen der kulturellen Pluralität, ihre inter- und intrakulturellen Differenzen, Bildung und zuletzt Verantwortung für nicht-menschliche Lebewesen. In diesem Jahr scheinen wir uns nun allmählich der schwierigsten Aufgabe zu nähern: Aus diesem auf den ersten Blick chaotischen Wissens-Feld eine in sich geordnete und widerspruchsfreie Wissens-Struktur zu schaffen, die einem neuen, breiteste Perspektiven umfassenden Paradigma gerecht werden sollte. Wir sind zu allen entscheidenden Fragen gelangt: Wie ist integrative Bioethik überhaupt möglich, auf welches Grundprinzip stützt sie sich, was legitimiert sie? Die Antwort haben wir, wie so oft, bereits vorausgesetzt: es soll das Paradigma der Pluriperspektivität sein. Der Begriff des Pluriperspektivismus scheint inzwischen sogar zum Zauberwort der integrativen Bioethik geworden zu sein. Doch was besagt er und wie ist er im Verhältnis zum konträren Begriff der Integrativität überhaupt zu verstehen, das blieb bis jetzt mehr oder weniger unbeantwortet.

Den Standpunkt zu vertreten, dass es einen Pluralismus der bioethischen Perspektiven gibt, ist an sich eigentlich eine Trivialität. Wenn wir allerdings diesen Tatbestand – wie das der Titel unserer Tagung eindeutig suggeriert – im gleichen Atemzug mit der Integrativität in Zusammenhang bringen, dann ist das allerdings alles andere als selbst-

* Dieser Beitrag ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Begründung einer integrativen Bioethik“ entstanden, das von Ante Čović an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb geleitet und vom Ministerium für Wissenschaft, Bildung und Sport der Republik Kroatien gefördert wird.

verständlich. Integrativität suggeriert nämlich das Eine, Pluriperspektivität meint dagegen das Viele, das Erste will die Ganzheit, das Zweite die Teile, das Erste strebt nach Vereinigung der Unterschiede, das Zweite will Unterschiede eher bewahren. Es scheint, dass sich Integrativität und Pluriperspektivität – solange man beide zu starr nimmt – gegenseitig abschaffen. Wenn wir aber wiederum voraussetzen, dass eine integrative Bioethik in dialektischen Wechselbeziehungen, die ihre eigene sind, möglich sein soll – und darin, so weit ich weiß, sind wir uns einig –, dann ist die Behauptung integrative Bioethik sei pluriperspektivistisch nicht nur richtig, sondern zugleich auch ein analytisches Urteil. Die Annahme, Bioethik sei integrativ konzipierbar, ist dabei jedoch keine willkürliche; der Begriff der Bioethik an sich ist von seinem Ansatz her nämlich immer schon ein integrativer: Das Gesagte gilt sowohl für *Bios* bzw. für das Leben als auch für Ethik; beide sind ihrem Grundcharakter nach auf die Ganzheit hin orientierte und integrierende Begriffe. Ein Forschungsfeld kann von seinem Ansatz her nur insofern zu einem integrativen werden, inwiefern es eine Mehrzahl der Perspektiven, Methoden, Probleme, etc. auszeichnet, die seine eigene sind; für Bioethik – wenn man sie vom biomedizinischen Reduktionismus frei hält – gilt das heute mehr als für jedes andere Forschungsgebiet. Was allerdings diese innere Pluralität der Bioethik möglich macht, darauf gab es bis jetzt noch keine klare und eindeutige Antwort.

Eine erste, formale Bestimmung der integrativen Bioethik in ihrem pluriperspektivistischen Charakter finden wir im Vorwort der beiden Herausgeber des Bandes *Integrative Bioethik*. Dort heißt es:

„Integrative Bioethik‘ möchte dabei nicht zuletzt die gesamtgesellschaftliche und kulturelle Dimension der Bioethik zur Geltung bringen und sich trotz ihrer fundamentalphilosophischen Verankerung nicht rein akademisch verstehen. Ihr Konzept meint deshalb zum einen, dass auf der Gegenstandsebene tatsächlich alle den *Bios* betreffenden Fragen zu berücksichtigen und im Zusammenhang zu entwickeln sind. Zum anderen aber besagt es, daß auf die bioethischen Themenbereiche ein pluriperspektivistischer Zugang zu eröffnen ist. ‘Pluriperspektivistisch‘ meint mehr als nur im innerwissenschaftlichen Sinne ‘interdisziplinär‘; es geht vielmehr darum, von vornherein auch relevante außerakademische Perspektiven ins Spiel zu bringen, also nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Religionen, die Politik, die Öffentlichkeit, die Bildungs- und Kultureinrichtungen etc. am hier notwendigen Diskurs zu beteiligen. Über die immer umfassenden, aufs Ganze gehenden Fragen des Lebens kann adäquat nur im Medium einer nach Möglichkeit alle Lebensbereiche umfassenden Reflexion reagiert werden. Dabei geht es gewiss nicht um eine bloße Perspektivenaddition, sondern um eine Perspektiveninteraktion, durch welche überhaupt erst die Aufmerksamkeit auch auf die je eigenen Prämissen erwacht.“¹

Das ist schön gesagt und im Grunde ist dem nichts hinzuzufügen, außer vielleicht, dass das eine programmatische Aussage ist, die erst herausgearbeitet werden muss. Wie schon erwähnt haben wir in den letzten Jahren sehr unterschiedliche Themen angesprochen, die sich in eine mögliche integrative Bioethik einfügen lassen; doch wir sind über diesen bloß formal konzipierten Bioethikbegriff noch nicht hinausgegangen. Das formale Nebeneinandersein der verschiedensten Perspektiven (akademischen und außerakademischen,

¹ *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, hrsg. von Ante Čović und Thomas Sören Hoffmann, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, S. 7–8.

gesellschaftlichen, politischen, religiösen, weltanschaulichen etc.) reicht natürlich nicht aus, um eine ernstzunehmende Wissens-Position zu erstellen. Trotz der vielen Problem-bereiche, denen wir uns schon gewidmet haben, wissen wir immer noch nicht so richtig und eindeutig wie genau bioethische Integrativität zu verstehen ist. Welches sind ihre Kriterien bzw. wie ist die bioethische Perspektiveninteraktion, die der Würde eines wissenschaftlichen Forschungsfeldes gerecht werden sollte, möglich? Vor uns steht jetzt die Aufgabe, all diesen Fragen gründlich nachzugehen; eine integrative Bioethik – auch wenn man die nötige Bescheidenheit pflegt und sie nicht gleich zu einem epochemachenden Wissensparadigma erklärt – sollte sich nämlich nicht damit zufrieden geben, den Pluriperspektivismus als ein bloßes Durcheinander von Perspektiven zu verstehen, wo die Juristen, Mediziner, Biologen, Theologen, Soziologen, Philosophen etc. jeweils ihre Meinungen, akademische und außerakademische Positionen zum Ausdruck bringen dürfen. Viele Perspektiven an sich ermöglichen noch nicht *eo ipso* das Denken und den Dialog.

Perspektivenvermittlung, wenn sie zum Denken und Dialog heranwachsen sollte, verlangt den systematischen Ansatz; ob es uns gefällt oder nicht, Integrativität ruft nach Systematik, sie lässt sich nur systemtheoretisch begründen. Sowohl Systematik als auch Integrativität sind auf ganzheitliche Ordnungskomplexe ausgerichtet, die Einfachheit, Orientierung und Übersicht verschaffen sollten. Der postmoderne Prophet Lyotard hat einmal gesagt, dass wir uns unfreiwillig in Richtung immer komplexerer Zustände bewegen und dass in dieser Perspektive das Verlangen nach Einfachheit ein barbarisches Versprechen sei.² Dass die Strukturen des Seins sich zu immer komplexeren Formen hin entwickeln, ist eine nicht zu leugnende Tatsache; dass es allerdings ein barbarisches, d.h. ideologisches Versprechen sei, in dieser dauernd anwachsenden Komplexität das Einfache zu finden, ist jedoch selbst eine ideologisch bedingte und aus einer sehr engen und unkritischen Perspektiven- bzw. Orientierungslosigkeit heraus gesprochene Aussage. Wie auch immer, es bleibt festzuhalten, dass wir als 'integrative Bioethiker' die angesprochene Einfachheit sozusagen unfreiwillig anstreben, und dass unser integratives Anliegen damit von seinem ganzheitlichen Charakter her immer auch schon eine Kritik auf den postmodernen Pluralismus der unübersichtlichen Perspektiven ausübt, der in einer Welt der verlorenen Mitte notwendigerweise zutiefst mit dem Relativismus als seinem stillen Begleiter verwoben bleibt.

Unser diesjähriges Treffen verstehe ich als einen ersten Versuch, den angesprochenen Fragen und Problemen vor allem auf methodologischer und systemtheoretischer Ebene nachzugehen. In dieser Gelegenheit bleibt es mir natürlich verwehrt all dies systematisch zu erörtern; aus meiner Sicht möchte ich deshalb nur einige Grundeinsichten und Vorschläge hinsichtlich der zwei Fragen bieten: Erstens, wie lassen sich Integrativität und Pluriperspektivität innerhalb der Bioethik widerspruchsfrei denken und zweitens, inwiefern könnte dies zur Aufhebung des postmodernen Relativismus, der dem pluriperspektivistischen Ansatz eigen zu sein scheint, beitragen, ohne allerdings damit die Verschiedenheit der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Perspektiven aufopfern zu müssen?

² Jean-François Lyotard, *Postmoderna za začetnike*, Analecta, Ljubljana 2004, S. 92.

1.

Die Moderne und vor allem ihren immer noch nicht abzusehenden Ausgang, die Postmoderne, bestimmen, wie wir gewöhnlich zu sagen pflegen, der Verlust der Mitte und der Pluralismus der prinzipiell gleichwertigen Perspektiven des Denkens und des Handelns auf allen vorstellbaren Ebenen des kulturellen Lebens, die sich durch die Abwesenheit der einheitlichen Sinnorientierung unweigerlich im globalen Relativismus niederschlagen und damit zur immer schwieriger kontrollierbaren Bastelei (*bricolage*) verurteilt sind. In der Situation der Abwesenheit des einheitlichen Erklärungskontextes wird jede Perspektive zu ihrem eigenen und unabhängigen Universum. Als solche ist sie in ihrer global bedingten *splendid isolation* allerdings kaum noch zu einer Autoreflexion und paradoxerweise auch zur Bildung eigener Identität fähig. Nichts ist höher und nichts ist niedriger; auf dem horizontalen Feld ohne bestimmende Koordinaten ist alles prinzipiell gleichwertig und folglich und letztendlich auch wertlos. Damit werden ungewollt Verhältnisse geschaffen, in denen die bloßen Unterschiede immer wieder in Widersprüche umschlagen, ohne jegliche Aussicht auf Versöhnung und produktiven Dialog. Dissoziierte Perspektiven bleiben auf den Monolog verurteilt; sie schreien zwar ihre Wahrheiten in die Welt, doch kaum jemand hört zu, kaum jemand versucht sie zu verstehen. Es gibt die unterschiedlichsten, miteinander inkommensurablen Dialogformen, aber es gibt keinen Dialog. Diese Situation eines eindimensionalen Pluralismus der Perspektiven, der sich letztendlich im radikalen Relativismus niederschlägt, ist in letzter Zeit zu Recht als „Flachland-Ontologie“ bezeichnet worden.³

Auch der Begriff der Pluriperspektivität, dem wir in diesem Jahr gemeinsam unser Hauptinteresse schenken, besagt zunächst nichts anderes, als dass es innerhalb der modernen Kulturen einen Pluralismus der Perspektiven gibt, der für sie bezeichnend ist. Auf formaler Ebene gesehen ist auch Pluriperspektivität eigentlich ein typischer Begriff der postmodernen Dezentralisierung; insofern ist er ein legitimes Kind des globalen Zeitalters. Doch seine wahre Bedeutung und sein eigentlicher Wert – wie wir noch sehen werden – stecken nicht in seiner Zeitgebundenheit, sondern erst in einem neuen, die Postmoderne transzendierenden Kontext bzw. in Verbindung mit dem, wofür das Syntagma integrative Bioethik stehen soll. Angesichts der postmodernen Orientierungslosigkeit müssen also die Grundfragen einer pluriperspektivistisch orientierten Bioethik lauten: Wie soll bzw. muss man eine nicht zu leugnende und global gewordene Pluriperspektivität denken, ohne im Relativismus der Flachland-Ontologie gefangen zu bleiben? Wie können die unterschiedlichsten Perspektiven innerhalb der Bioethik zu einem integrativen Dialog heranwachsen? Und nicht zuletzt: Wie lässt sich aus einer Bastelei der Perspektiven eine geordnete und Dialog fördernde Wissens-Position machen? Auch in diesem Fall ist die Hauptspur der möglichen Antworten schon vorausgesetzt: Diese Spur heißt bioethische Integrativität. Die Pluriperspektivität scheint in unserem Dialog-Kreis die innere Pluralität einer übergeordneten integrativ bioethischen Perspektive zu bezeichnen. Die Probleme des postmodernen Pluralismus der Perspektiven sind damit natürlich keineswegs vom Tisch geräumt worden, sondern wurden – wie es scheint – nur auf die nächste Ebene verschoben. Allerdings ist, wie ich glaube, diese neue, integrativ konzipierte Bio-

³ Ken Wilber, *Eros, Kosmos, Logos*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 2006, S. 100.

ethik-Ebene eine solche, die möglicherweise eine einheitliche epistemologische Ebene zur Verfügung stellt, auf der die einzelnen Perspektiven überhaupt erst eine reale Chance in einem auf die Ganzheit hin orientierten Dialog tätig zu sein bekommen könnten.

2.

Seit den Anfängen der Philosophie liegt ihr Hauptanliegen im Versuch, die Unterschiede als Teile des Einen aufzufassen und sie in ihren Wechselbeziehungen überzeugend d.h. logisch-argumentativ darzulegen. Wobei, um korrekt zu sein, diese Aufgabe gar nicht erst seit Philosophie besteht, sondern eher ein uralter intuitiver Bestandteil aller Kulturen und Religionen ist. Es ist zweifellos eine intuitive Evidenz, dass das Viele nur als Gegenseite des Einen denkbar ist. Im Zeitalter der Postmoderne, wo sich die normalerweise nötigen Differenzierungsprozesse in einer Sackgasse der völligen Dissoziation verirrt zu haben scheinen, haben wir mit der Idee des Einen verständlicherweise mehr als je zuvor zu kämpfen. Aufgrund der unüberbrückbaren Schwierigkeiten auf allen gesellschaftlichen Ebenen, die diese Lage mit sich brachte, ist und wird uns jedoch immer klarer, dass wir ohne eine neue Idee des Einen kaum noch reale Chancen haben, das Projekt der Menschheit langfristig weiter zu führen. Wir lernen allmählich, dass die Gegensätze ohne den klaren Begriff der Einheit in die Widersprüche umzuschlagen verurteilt sind, womit die Verhältnisse der unversöhnlichen Kämpfe und unlösbaren Konflikte geschaffen werden. Wenn wir die Unterschiede jenseits der Idee des Einen denken – was ein nicht unwesentliches Merkmal unserer Epoche zu sein scheint –, dann laufen wir Gefahr auch die Unterschiede selbst zu verlieren, wenn wir allerdings die Unterschiede in dem was sie definiert ernst nehmen wollen, dann können wir dies nur in einer Perspektive des möglichen Einen tun. Alles andere wäre bloß ein zusätzlicher, blinder und unkritischer Beitrag zur postmodernen Bastelei. Mehr als je zuvor – so scheint es mir – sind wir heute dazu verpflichtet, die Dialektik zwischen dem Einen und Vielen in der Perspektive der Gegenwartslage neu zu überdenken. Integrative Bioethik würde ich gerne als einen der möglichen Beiträge in dieser Richtung verstehen.

Als ich vor drei Jahren hier vor Ihnen stand und zum Thema *Bioethik im Zwiespalt* referierte, habe ich angesichts der Zwiespältigkeit der westlichen Kultur und ihrer unversöhnlichen intrakulturellen Wertstreitigkeiten – die sich auf allen gesellschaftlichen Ebenen immer deutlicher äußern, auch und vor allem innerhalb der Bioethik – eine zweistufige Vertikalisierung der Bioethik vorgeschlagen: Einerseits eine höhere bzw. breitere universale Lebensethik im Sinne einer regulativen Dachtheorie (allgemeine Bioethik) und andererseits eine biomedizinische Ethik im Sinne einer sekundären bzw. applikativen Theorie (spezielle Bioethik).⁴ Damals wusste ich noch nicht, dass Ken Wilber in Anlehnung an einige andere systemtheoretische Denker (wie z.B. Ervin Laszlo) eine umfassende Theorie des Kosmos herausgearbeitet hat, mit der er das unzählige Male zum Tode verurteilte Projekt der Moderne retten will. In überzeugender Art und Weise hat er versucht, den überwiegend horizontalen Charakter der gegenwärtigen Flachland-Ontologie in eine vertikale bzw. hierarchische Struktur umzugestalten. Seine Arbeit finde ich für unsere

⁴ Siehe: Borut Ošljaj, „Bioethik im Zwiespalt. Historisch-anthropologische Überlegungen zur Herkunft und Zukunft der Bioethik“, in: *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, S. 53.

Zwecke insofern von Bedeutung, weil im Zentrum seines Denkens ein uraltes Problem, nämlich das Verhältnis zwischen dem Ganzen und dem Teil steht, das mit dem gleichzusetzen ist, was ich hier mit dem Einen und dem Vielen meine bzw. mit dem Versuch, die Pluriperspektivität widerspruchsfrei innerhalb einer integrativen Struktur aufzufassen. Dieses Verhältnis weist – wie Wilber zeigt – auf allen Ebenen und Stufen der materiellen als auch der geistigen Entwicklung eine schwer zu leugnende hierarchische Struktur auf, die sich überall in Richtung immer integrativerer und ganzheitlicherer Formen entwickelt. Hierarchie versteht Wilber als „eine Rangordnung immer umfassender werdender Holons und stellt eine Zunahme an Ganzheit und Integrationskraft dar“.⁵ Ganzheitlichkeit bedeutet in diesem Kontext „ein Prinzip oder eine Art Klebstoff“, „ein Prinzip, das man in den Teilen allein nicht findet, das ihnen aber erlaubt sich zu verbinden, etwas gemein zu haben, was sie aus sich selbst nicht hervorbringen können“.⁶

Ohne auf Einzelheiten seiner Theorie einzugehen, geht es mir hier eigentlich nur darum, Wilbers systemtheoretische Überlegungen als mögliche Legitimation für unsere integrativ bioethischen Absichten ins Spiel zu bringen. Die Frage, die uns hier beschäftigt, fragt genau nach dem Verhältnis zwischen dem integrativen Ganzen und seinen Perspektiven, das Wilber in seiner Theorie der Holarchien – womit er eine hierarchische Rangordnung zwischen niedrigeren Subholons und übergeordneten integrativen bzw. ganzheitlicheren Holons meint⁷ – umfassend behandelt. Was heißt das nun für die Pluriperspektivität der integrativen Bioethik, inwiefern kann uns das zu Hilfe kommen?

Auf Grund dessen, was bis jetzt gesagt wurde, und in Anlehnung an Wilbers Systemtheorie lässt sich behaupten, dass die verschiedensten Bioethik betreffenden Perspektiven nur dann zu einer integrativen bzw. einheitlichen Perspektive werden können, wenn sie innerhalb einer Struktur zusammengefasst werden, die selbst nicht auf derselben Ebene operiert, wie die zur Integration aufgerufenen Perspektiven selbst es tun. Das heißt, um der Forderung nach Integrativität gerecht zu werden, müssen die Wechselbeziehungen zwischen den Perspektiven aus ihren horizontalen, Gleichwertigkeit garantierenden Verhältnissen, in eine hierarchisch-dialektische Struktur eingegliedert werden, die es überhaupt ermöglicht, die ganze horizontale Spanne in einer einzigen integrativen Perspektive aufzufassen. Auf der horizontalen Ebene lässt sich verständlicherweise keine einzige Perspektive herausheben und sie zu einer höheren bzw. integrierenden machen ohne zu Recht mit dem Ideologievorwurf konfrontiert zu werden. Das Angestrebte wird nur dann möglich, wenn eine ganzheitlichere, d.h. höher liegende Perspektive, die alle anderen einzuschließen vermag, ins Spiel gezogen wird. Wenn wir nun behaupten, die integrativ verfasste Pluriperspektivität sei der Schlüsselbegriff unserer Bemühungen, dann behaupten wir damit zweierlei: Erstens, dass auch Pluriperspektivität eigentlich nur eine zusätzliche Perspektive im postmodernen Perspektivenozean ist und zweitens, und darauf kommt es an, dass sie eine hierarchisch höher gelegene Perspektive, sozusagen eine emergierende Superperspektive ist, die aufgrund ihrer größeren Ganzheitlichkeit, wie ein Klebstoff, die partikularen Perspektiven in sich aufnehmen bzw. integrieren kann. Mit

⁵ K. Wilber, *Eros, Kosmos, Logos*, S. 37.

⁶ Ebd.

⁷ Der Ausdruck *Holon* geht auf Arthur Koestler zurück und bezeichnet eine Entität die in einem Zusammenhang ein Ganzes und in einem anderen zugleich ein Teil ist.

anderen Worten: Pluriperspektivität meint hier die innere Pluralität einer übergeordneten Perspektive, für die die integrative Bioethik steht. Wenn ich sage integrative Bioethik, dann meine ich damit eine höher gelegene epistemologische Ebene, die der Gesamthorizont des *Bios* in sich nicht nur in ethischer Hinsicht zu koordinieren fähig wäre, sondern zugleich auch die Möglichkeit eines wahren inneren Dialogs eröffnen könnte – nur so, glaube ich, könnte die Pluriperspektivität dem möglichen Relativismusvorwurf ausweichen.

3.

Unter der Voraussetzung, dass wir die Grundeinsichten dieser bis jetzt ausschließlich systemtheoretischen Ebene akzeptieren, können wir nun zum nächsten, alles entscheidenden Schritt übergehen, und versuchen dieser rein formalen Struktur das Leben einzuhauchen. Die Frage lautet: Was ermöglicht die Integration, wie ist diese Superperspektive, die die niedrigeren in sich aufnehmen kann, eigentlich konkret bzw. inhaltlich zu verstehen? Bevor ich zum Vorschlag einer möglichen Antwort komme, möchte ich noch kurz zwei uns allen gut bekannte Namen in die laufenden Überlegungen einbeziehen: Thomas Sören Hoffmann und Ante Čović. Auf formaler Ebene scheinen mir beide in derselben Richtung zu überlegen wie ich es hier tue. Bei Hoffmann steht:

„Integrative Bioethik wird ihre Aufgabe in diesem Sinne gerade in der *systematischen Perspektivenvermittlung* innerhalb einer insgesamt auf prinzipielle *Perspektiveninteraktion* ausgelegten Öffnung auf den *Gesamthorizont des Lebens* hin finden – denn Bioethik im umfassenden Sinne der ‘integrativen Bioethik’ ist eben auf diesen ‘nachmetaphysisch’ größtmöglichen Gesamthorizont verpflichtet.“

Und gleich im Anschluss lautet es:

„Um nur noch anzudeuten, wie eine ihrerseits ‘lebendige’ Perspektivenvermittlung hier auszusehen hätte, sei darauf zu verweisen, dass als je höhere oder ‘integrativere’ Perspektive zu gelten hat, die zum einen die größere Anzahl konkurrierender Perspektiven, während als niedere angesehen werden muss, die umgekehrt eher ausschließend wirkt.“⁸

Unmissverständlich scheint sich hier auch Hoffmann für eine vertikal-hierarchische auf den *Gesamthorizont des Lebens* gerichtete Wissens-Struktur einzusetzen. Ähnliches, allerdings mit anderem Vokabular, finden wir bei Čović, wenn er behauptet,

„Interaktivität kann zur Integrativität heranwachsen, und diese wiederum kann zur gemeinsamen und ganzheitlichen Wahrheit führen. Nur im Gesichtskreis einer solchen Auffassung von Wahrheit kann ein substanzieller philosophischer und erkenntnismäßiger Pluralismus aufrechterhalten werden, und auch das nur in einer besonderen Form – nämlich als Pluriperspektivismus.“⁹

Etwas klassischere Begriffswahl wie „ganzheitliche Wahrheit“, „substanzieller Pluralismus“ oder auch wie es etwas später heißt der „Wahrheitsmonismus“, zeigt auch in diesem

⁸ Thomas Sören Hoffmann, „Praktische Philosophie als integratives Denken“, in: *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, S. 24.

⁹ Ante Čović, „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa“, in: *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, S. 263.

Fall das Bemühen nach einer nachmetaphysischen ganzheitlichen Perspektive, die Čović auch als Wahrheit in ihrem „inneren Pluralismus“¹⁰ versteht.

Kommen wir nun zurück zu inhaltlichen Fragen. Was soll man sich heute unter dieser ganzheitlichen Superperspektive denn konkret vorstellen? Was ist es denn, was als höher stehend uneingeschränkte Anerkennung einer integrativen Perspektive genießen könnte? Eine formale und zumindest für uns auch vorausgesetzte Antwort steht hier schon parat: das ist eine bioethische Perspektive. Doch was heißt in diesem Fall bioethisch? Haben wir damit nicht statt weniger eigentlich noch mehr Verwirrung und Intransparenz in den Argumentationslauf gebracht? Wenn die traditionellen Begriffe und alten Abstraktionen nicht mehr ausreichen und überzeugen, neigt man in unserer Kultur oft dazu, in der Richtung des Lebens zu suchen. Bioethik ist Lebensethik. Sollte das nun heißen, dass das Leben diese geheimnisvolle, höher gelegene integrative Perspektive sein könnte? Hoffmann spricht hier eine eindeutige Sprache:

„Unterstrichen sei hier außerdem noch, dass der Gesichtspunkt, unter den der integrative bioethische *Gemeinwohldiskurs* tritt, wiederum nicht ein schon vorausgesetztes, ontologisch verankertes oder auch pragmatisch vermitteltes *Bonum* sein kann; auch das Leben als solches vermag nicht (wie bei Jonas oder Schweitzer) ein solches am Anspruch qualifizierter Freiheit ungebrochenes oberstes Gut zu sein.“¹¹

Dem ist mit Einschränkungen zuzustimmen. Mit Einschränkungen deshalb, weil man – wie ich glaube – nicht zu voreilig das Leben aus den integrativen Bemühungen herauslassen sollte; nicht weil es schon ohnehin ein wesentlicher Teilbegriff der Bioethik ist, sondern vor allem deshalb nicht, weil das Leben keineswegs nur als rein biologische Kategorie zu deuten ist, die sich der Freiheit grundsätzlich widersetzt.

Mein, nicht gerade selbstverständlicher Vorschlag wäre, dass man den Lebensbegriff hier ‘in einem Zug’ mit Ethos zusammen denken sollte. Ich sagte schon vorhin, dass sowohl Leben als auch Ethik ihrem Grundcharakter nach, auf je eigene Art und Weise natürlich, auf die Ganzheit hin orientierte und integrierende Begriffe sind. Das lässt sich kaum bestreiten. Wenn man das Leben an sich, in seiner biologischen Verengung meint, dann kann dieses seine Geltung als der umfassendste Begriff nur innerhalb der rein anorganischen und organischen Prozesse voll ausspielen. Wo allerdings die Freiheit als freies Bewusstsein bzw. der Geist auftritt, dort scheint das Leben durch eine neuere bzw. höhere Ebene schon transzendiert bzw. aufgehoben zu sein. Wenn man beim organischen Lebensbegriff stehen bleibt, dann greift Leben allemal zu kurz – das stimmt. Aber man sollte eben hier nicht stehen bleiben, denn auch das menschliche Bewusstsein oder der Geist ist letztendlich nichts anderes als eine spezifische Lebensform; gewiss höher entwickelte, aber noch immer ein Produkt des Lebens, das, wie wir wissen – und das ist jetzt das alles entscheidende –, alle anderen Formen des Lebens mitdenken, mitfühlen und folglich für sie sogar Sorge und Verantwortung tragen kann – das heißt, als einziges wahrhaft integrativ wirken kann. Und mit Ethos meine ich hier nichts anderes als ein solches zum universalen und zugleich integrativen Bewusstsein aufgewachtes Leben.

Ich habe nichts dagegen, die gesuchte Form der Integration ermöglichenden Superperspektive als bioethische Perspektive zu bezeichnen, soweit man allerdings das Prädikat

¹⁰ Ebd.

¹¹ Th. S. Hoffmann, „Praktische Philosophie als integratives Denken“, S. 25.

bioethisch im oben dargelegten Sinne eines universalen ethischen Bewusstseins bzw. als *Bio-Ethos* versteht. Die „Öffnung auf den *Gesamthorizont des Leben*“, von der Hoffmann spricht, kann nur die Öffnung eines freien, das heißt ethischen sich selbst wissenden und erlebten Lebensbewusstseins sein; diese Öffnung ist – von der anderen Seite her betrachtet – nichts anderes als die bewusste Wendung des Lebens zu sich selbst, in der die Vielheit seiner sowohl natürlichen als auch kulturellen Erscheinungen in einem einzigen integrativen Gesichtspunkt aufgefasst wird – andernfalls müssen wir nach wie vor im Dualismus stecken bleiben. Das mag zwar sehr kategorisch klingen, aber wenn man etwas ohne Einschränkung als integrativ bezeichnen kann, dann nur das, was hier mit *bio-ethischem Bewusstsein* gemeint wird; denn gerade dieses kann als einziges dem Anspruch eines integrativen Lebensbewusstseins, das sich in all seinen Erscheinungen und Perspektiven denkt und sich in ihnen und durch sie als Gut weiß, gerecht werden. Bios und Ethos in all ihren üblichen Äußerungen und traditionellen Unterschieden können nur durch ihre eigene freie Bewusstseinsform zum einen werden und damit zu einer integrativen Perspektive, zu einer bioethischen Perspektive emergieren. Man kann es drehen wie man will: Der integrative Charakter der bioethischen Perspektiven lässt sich nur innerhalb einer Bewusstseinstheorie begründen, die zugleich ontologische als auch transzendente Elemente einschließen müsste.¹² Die Rede über das Ganze, das Eine, das Integrative bleibt letztendlich immer ein synthetischer Akt des einzelnen Bewusstseins. In ähnlicher Weise spricht auch Wilber von einer „Evolution und Entwicklung zu einem integrativen Bewusstsein, das – ebenfalls erstmals in der Geschichte – Biosphäre und Noosphäre zu einer höheren und tieferen Einheit integriert“.¹³ Nur so, glaube ich, lassen sich die integrative Bioethik und der Pluriperspektivismus widerspruchsfrei zusammen denken; nur unter dem Patronat des *bio-ethischen Bewusstseins* kann das Viele zum Einen werden, ohne gleichzeitig im Einen verloren zu gehen.

Auch bei diesem Vorschlag, die bioethische Perspektive aus dem *bio-ethischen Bewusstsein* heraus zu begründen bzw. zu legitimieren, gibt es natürlicherweise Probleme. Man könnte uns vorwerfen, dass auch *bio-ethisches Bewusstsein* im Sinne eines, wie es auch oft genannt wird, transpersonalen Bewusstseins nicht gerade die erstrebte Einfachheit und Eindeutigkeit in die ganze Argumentationskette gebracht hat. Das stimmt allerdings nur insofern, als man von einer Position aus spricht und argumentiert, die selbst noch keine *bio-ethische* ist. Das größte Problem dabei bleibt allerdings – ähnlich wie bei Religions- und Glaubensfragen, jedoch nicht gleich –, dass man die vorgeschlagene integrative Perspektive nur dann vorbehaltlos akzeptieren und verstehen kann, wenn man schon aus

¹² Dieser, zunächst ungewöhnliche Vorschlag, Ontologie und Transzendentalität in einer gemeinsamen Perspektive zu denken, ergibt sich aus der Forderung die Dialektik zwischen dem Ganzen und seinen Teilen hierarchisch zu strukturieren, womit eine ontologisch begründete Integrativität, die die transzendente Freiheit des subjektiv Perspektivischen nicht ausschließt, gemeint und zugleich gefordert wird. Dieses Paradoxon kann meiner Meinung nach nur innerhalb einer ethischen bzw. bio-ethischen Subjektivität widerspruchsfrei gelebt werden; d.h. innerhalb einer Subjektivität, die sich in ihrer theoretischen und praktischen Tätigkeit immer wieder auflöst ohne sich jemals endgültig auflösen zu können. Dieses Problem habe ich in meinem Buch *Antropoetika. Etična dekonstrukcija simbolnega (Anthropoethik. Ethische Dekonstruktion des Symbolischen)*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 2005, ausführlich behandelt und zu lösen versucht.

¹³ K. Wilber, *Eros, Kosmos, Logos*, S. 214. (In ähnlicher Weise sprach schon Jean Gebser von einer „integral-aperspektivistischen“ Logik, mit der er nicht eine bloße Summe vorausgehender Teile, sondern eine vertikale und schöpferische Emergenz meinte. Siehe: K. Wilber, *Eros, Kosmos, Logos*, S. 237–239.)

ihr selbst heraus spricht, denkt und fühlt; daran lässt sich – leider oder zum Glück – nichts ändern.

4.

Zum Schluss soll noch kurz auf unsere zweite Frage, inwiefern dies zur Aufhebung des postmodernen Relativismus beitragen könnte, eingegangen werden. Poststrukturalisten, die man nicht zu Unrecht oft in einem Atem mit der postmodernen Denkweise in Zusammenhang bringt, „vertreten die Auffassung, keine Perspektive sei irgendeiner anderen vorzuziehen“ (außer ihre eigene), „und hier taumeln sie dann nur noch hilflos durch ihr eigenes Labyrinth unhaltbar ins Nirgendwo“.¹⁴ Ihr Beitrag zum postmodernen Relativismus und zur Dissoziation der wissenschaftlichen, moralischen und gesellschaftlichen Ebenen ist alles andere als unbedeutend, obwohl die Poststrukturalisten auch selbst eher eine reflektierende Folge der materiellen und geistigen Entwicklung und nicht ihre Ursache sind. Eine der Konsequenzen dieser Entwicklung, deren schwer verdaubaren Früchte wir auch heutzutage genießen müssen, war auch die tiefe gegenseitige Abneigung und das Misstrauen aller gesellschaftlichen Positionen und Wissensperspektiven; das ist, zynisch gesagt, aber auch schon alles, was diese Unterschiede verbindet. In dieser orientierungslosen Welt irren wir mehr oder weniger noch heute blind herum.

Was kann nun integrative Bioethik in dieser schon längst entzauberten Welt denn überhaupt leisten, ohne sich den Vorwurf anhören zu müssen, auch sie sei nur eine der vielen heilversprechenden *New age* Ideologien? Wenn man integrative Bioethik im oben ausgeführten Sinne als eine mögliche Superperspektive akzeptiert, dann kann man sie weder auf einen bloß formalen Sammelbegriff der unzähligen bioethischen Perspektiven noch auf eine New-Age-Ideologie reduzieren; vielmehr scheint sie in ihrer Verankerung in einem freien *bio-ethischen Bewusstsein* eine mögliche Plattform für einen neuen Sinnhorizont bzw. für eine auf die Ganzheitlichkeit des Lebens gerichtete Sinnorientierung zu bieten. Unter der Voraussetzung, dass man die Ideen, Vorschläge und Einsichten, die in meinem Beitrag eher angedeutet wurden, rational-kritisch ausarbeiten könnte und sie damit auf eine reale Spur der Bemühung nach einem möglichen globalen *bio-ethischen Bewusstsein* setzen würde, so könnte letztendlich auch integrative Bioethik zu einem globalen Orientierungswissen avancieren. „Orientierungswissen *in* Natur und Gesellschaft“, in dem sich nach Mittelstraß einzig und allein wissenschaftliche und gesellschaftliche Perspektiven vereinen lassen, scheint mir gerade in so verstandener integrativer bioethischer Pluriperspektivität seine konkrete Legitimation und lebendige Orientierung zu erlangen. Oder wie Čović es auf formaler Ebene zum Ausdruck brachte:

„So wie Orientierungswissen in methodologischer Hinsicht nur auf den Prämissen eines integrativen Perspektivenpluralismus (Pluriperspektivismus) begründet werden kann, so kann auch dieser Wissenstypus als neues epochales Wissensparadigma nur im umfassenden Horizont der integrativen Bioethik konstituiert und sinnvoll dargelegt werden. Insofern ist es berechtigt, das Paradigma des Orientierungswissens gleichbedeutend auch als bioethisches Paradigma zu bezeichnen.“¹⁵

¹⁴ Ebd., S. 238.

¹⁵ A. Čović, „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa“, S. 268.

Dieses Paradigma, dessen die Integrativität ermöglichender ‘Klebstoff’ nur aus einem freien, ethischen sich selbst wissenden und erlebten Lebensbewusstsein entspringen kann, lässt die postmoderne Orientierungslosigkeit und ihren treuen Begleiter Relativismus als einen Alptraum, dem man allerdings nicht entgehen konnte, endgültig hinter sich zurück. Unter der Schirmherrschaft der bioethischen, auf den Gesamthorizont des Lebens gerichteten Perspektive könnte schließlich auch die ganze Bandbreite der den horizontalen Pluralismus definierenden Perspektiven ihre je eigenen Identitäten und unverwechselbaren Dialog-Rollen gewinnen. Das wäre meines Erachtens der alles entscheidende Schritt in Richtung eines neuen Weltethos. Hier nun fängt die wichtigste Arbeit erst richtig an.

Ontologischer Pluralismus und pluriperspektivische Bioethik

Kurt Walter Zeidler

Institut für Philosophie, Universität Wien

Zusammenfassung

Das Konzept einer Pluriperspektivischen Bioethik entspringt der Forderung nach Berücksichtigung und Integration des breiten Spektrums an Problemen, die durch die bioethische Fragestellung aufgeworfen werden. Die hierbei offen zu Tage tretenden Schwierigkeiten verweisen auf ein tiefgreifendes kulturelles und letztlich ontologisches Problem: zusammen mit den arbeitsteiligen Problemlösungstechniken, auf denen unsere technisch-wissenschaftliche Zivilisation und Verstandeskultur beruht, wird durch die Bioethik die Selbstverständlichkeit in Frage gestellt, mit der wir die Natur zu einem bloßen Inbegriff von Gegenständen der naturwissenschaftlichen Forschung und technischen Manipulation depotenzieren und zugleich die funktionale Segmentierung von Gesellschaft und Kultur in weitgehend autonom agierende Teilbereiche akzeptieren. Die hinter diesen vermeintlichen Selbstverständlichkeiten stehende Ontologie des „Gegenstandes“ und das ihr korrespondierende erkenntnistheoretische Ideal des „unbeteiligten Beobachters“ stoßen in der Ethik und zumal in der Bioethik sichtlich an ihre Grenzen, weil ethische Probleme genau dort aufbrechen, wo wir die Perspektive des Beobachters nicht von der des Beteiligten und des Betroffenen trennen können. Wenn dem so ist, muß die Frage gestellt werden, ob es denn gerechtfertigt ist, die Perspektiven des Beteiligten und des Betroffenen im Sinne der neuzeitlichen Philosophie der Subjekt-Objekt-Differenz in eine bloße ‚Subjektivität‘ abzuschieben, der keine oder bestenfalls nur indirekte ontologische Relevanz zukommt.

Das Konzept einer Pluriperspektivischen Bioethik entspringt der Forderung nach Berücksichtigung und Integration des breiten Spektrums ethischer und religiöser, gesellschaftspolitischer und juristischer, sowie medizinischer und technischer Probleme, die durch die bioethische Fragestellung aufgeworfen werden. Hierbei treten Koordinations-, Organisations- und Verständigungsprobleme zu Tage, die sowohl die arbeitsteiligen Problemlösungstechniken in Frage stellen, auf denen unsere neuzeitliche Verstandeskultur und technisch-wissenschaftliche Zivilisation beruht, wie auch die Selbstverständlichkeit, mit der wir die Natur zu einem bloßen Inbegriff von Gegenständen der naturwissenschaftlichen Forschung und technischen Manipulation depotenzieren und zugleich die funktionale Segmentierung von Gesellschaft und Kultur in weitgehend autonom agierende Teilbereiche akzeptieren. Der damit einhergehenden, dem modernen Rechts- und Politikverständnis eingeschriebenen, Akzeptanz von Wertkonflikten versucht die Gegenwartphilosophie zu entsprechen, indem sie prozedural gefaßte Begründungs- und perspektivische Vernunftkonzepte formuliert. Da allerdings auf zureichende Weise weder das Wahre noch das Gute als Resultate eines (wie auch immer erzielten) Konsenses bestimmt werden können, greifen bloß prozedural – bloß argumentationslogisch oder diskurstheoretisch – gefaßte Begründungskonzepte und dementsprechend auf Intersubjektivität abgestellte Vernunftkonzepte zu kurz. Sie greifen speziell im bioethischen Diskurs zu kurz, weil in diesem Diskurs ethische und erkenntnistheoretische und semantische Fragen unauflöslich mit ontologischen Problemen verquickt sind. Die Suche nach einer Antwort

auf die Frage, wie die ontologische Problemdimension in ein prozedural gefaßtes Begründungs- und perspektivisches Vernunftkonzept eingebracht werden könnte, ist daher die grundsätzlichsste und auch schwierigste Aufgabe, die uns die Bioethik stellt.

Die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie die ontologische Problemdimension in ein prozedural gefaßtes Begründungs- und perspektivisches Vernunftkonzept eingebracht werden könnte, ist die grundsätzlichsste und auch schwierigste Aufgabe, die sich uns im Horizont der Bioethik stellt, weil sie, präzise formuliert, die Neuverhandlung des Universalienproblems verlangt oder, einfacher und plakativer formuliert, auf die Möglichkeit von Metaphysik unter den Bedingungen der Gegenwart zielt. Die Frage widerspricht darum bereits im Ansatz zwei Grundannahmen, von denen die Philosophie der Neuzeit bis in die Gegenwart geleitet wird: die Frage widerspricht sowohl dem Grundsatz der *ontologischen Sparsamkeit* wie auch der strikten Unterscheidung von *Sein* und *Sollen* oder, moderner ausgedrückt, der Unterscheidung von *Beschreibungen* und *Rechtfertigungen*; eine Unterscheidung, die freilich genau das zentrale Problem überspielt, das im bioethischen Diskurs unabweislich ganz zutage tritt – das Problem der Zuschreibung. Als das klassische und darum auch höchst aufschlußreiche Beispiel für die hiermit angesprochenen Problemzusammenhänge kann uns die Moralphilosophie Immanuel Kants dienen, der mit Blick auf die Unterscheidung von *Sein* und *Sollen* und von theoretischer und praktischer Philosophie das Subjekt der moralischen Verantwortung ganz entschieden von allen Objekten getrennt hat. Die strikte Trennung des homo noumenon vom homo phaenomenon bzw. die Trennung der „Verstandeswelt“ von der „Sinnenwelt“ provoziert allerdings massive ethische, erkenntnistheoretische und ontologische Folgeprobleme. Darum ist – um nur das hier naheliegendste Beispiel aufzugreifen – Kants Begriff der „Menschenwürde“, auf den man sich in der Bioethik vielfach berufen wollte, nicht ohne Umschweif in den bioethischen Diskurs einzubringen: da „der überragende Denker der Menschenwürde, Kant“, seine gesamte Ethik unter strikter Ausklammerung anthropologischer oder biologischer Rücksichten nur mit Blick auf den *mundus intelligibilis* aller *Vernunftwesen* entwickelt, ist seine Ethikkonzeption mit notorischen Anwendungsproblemen belastet und bleibt der Bioethik genau das „Problem der Zuschreibung“ erhalten,¹ das man mit Rekurs auf Kant und seinen Menschenwürdebegriff hoffte bewältigen zu können. Mit dem fundamentalethischen Anwendungs- und dem bioethischen Zuschreibungsproblem bzw. dem erkenntnistheoretischen Prädikationsproblem hängt die Frage zusammen, inwieweit wir angesichts der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft, in der sich die Differenz von Sinnenwelt und Verstandeswelt widerspiegelt, überhaupt noch von Einer Vernunft oder von einem gemeinschaftlichen Prinzip oder, wenn schon nicht von einem gemeinschaftlichen Prinzip, so doch zumindest von einem systematischen Zusammenhang von theoretischer und praktischer Vernunft sprechen können. Das letztere Problem, die Frage nach dem Zusammenhang von theoretischer und praktischer Vernunft, hat Kant in seiner dritten Kritik, der *Kritik der Urteilskraft*, zwar ausdrücklich aufgenommen, er hat dort aber wenig mehr als Hinweise auf einen solchen Zusammenhang gegeben, weil er mit weitläufigen ästhetischen und naturphilosophischen Überlegungen an dem Problem der Zuschreibung bzw. am Prädikationsproblem vorbeiergumentiert, das mit der Konzeption einer *reflektierenden Urteilskraft*, die zum Beson-

¹ Otfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Fft/M 2002, S. 77.

deren „das Allgemeine finden soll“ (*KdU* A XXIII/B XXV), zwar gleichfalls dezidiert angesprochen, aber eben auch nicht mehr als angesprochen ist.

Nur nebenbei und nur indirekt ist Kant in der dritten Kritik auf die eigentlichen und grundsätzlichen systematischen Probleme eingegangen, was um so bedauerlicher ist, als er in seiner einschlägigen Überlegung das Zuschreibungs- bzw. Prädikationsproblem auf höchst bedeutsame und fruchtbare Weise mit einem prozedural und perspektivisch gefaßten Begründungs- und Vernunftkonzept verknüpft, das erlaubt, den Zusammenhang von Regelauslegung, Regelformulierung und Regelbefolgung als *sich selbst regulierende Regel der Regeletablierung* zu denken.² Nur beiläufig formuliert Kant in § 40 der *Kritik der Urteilskraft* zur Hilfestellung bei der Suche nach einem „Urteil [...], welches zur allgemeinen Regel dienen soll“, drei *Maximen des gemeinen Menschenverstandes*: „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“ (*KdU* B 158). Kant formuliert diese drei Maximen (subjektiven Grundsätze) mit Blick auf die subjektiv zu leistende, kommunikativ zu bewährende und formallogisch zu stabilisierende Urteilsbildung, wobei er mit dem *Selbstdenken*, der ‚Maxime der aufgeklärten Denkungsart‘, die Perspektive der ersten Person in den Vordergrund rückt, da jeweils nur ‚Ich‘ etwas als Fall einer Regel *identifizieren* kann. Das Urteil, das sich dieser Identifizierungsleistung und ursprünglichen Prädikation verdankt, beruht sonach, im Nachhinein betrachtet, auf „subjektiven Privatbedingungen“, die durch die ‚Maxime der erweiterten Denkungsart‘ zu berichtigen sind, indem „man sein Urteil an anderer [...] mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt“, d.h. die Perspektive einer zweiten, dritten, vierten usw. Person einnimmt und analog einem Gesetzgeber verfährt, der mit der Formulierung eines Gesetzes dessen Anwendungsfälle *antizipiert*. Die dritte Maxime, die ‚Maxime der konsequenten Denkungsart‘, *Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*, schränkt das Urteil schlußendlich auf formale Konsistenzbedingungen ein (*KdU* B 157), denn erst nachdem der Fall als Anwendungsfall einer Regel identifiziert und die Regel formuliert wurde, kann er unter die Regel *subsumiert* werden.

Kant hat die drei Maximen mit Blick auf die subjektiv zu leistende, kommunikativ zu bewährende und formallogisch zu stabilisierende Urteilsbildung formuliert, hat aber leider den zugrundeliegenden Funktionszusammenhang von Regelauslegung, Regelformulierung und Regelbefolgung nicht herausgearbeitet und nicht deutlich gemacht, daß sich die Eine – gleichviel ob theoretische oder praktische – Vernunft kraft dieses Funktionszusammenhanges regulativ konstituiert³ und somit von Grund auf perspektivisch verfaßt ist.

² Verf., *Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft*, in: *Synthesis Philosophica* 46/2008, S. 215-223.

³ Da man Anstoß nehmen könnte an dem vordergründig bloß phänomenologischen und subjekttheoretischen Charakter der folgenden Ausführungen, ist an dieser Stelle festzuhalten, daß Kant die subjektiv-logische Selbstkonstitution der (endlichen) Vernunft in urteilslogischer Manier mit den drei *Maximen des gemeinen Menschenverstandes* anspricht, die schlußlogisch und vernunfttheoretisch zu explizierende objektiv-logische Pointe der regulativen Selbstkonstitution aber nicht expliziert. In dem Vorurteil befangen, daß die Vernunft „Einheit nicht anders denken [kann], als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt“ (*KrV* A 681/B 709), veräußert Kant die Einheit der Vernunft an die drei Ideen Seele, Welt, Gott und vermag den regulativen Zusammenhang der logischen Funktionen (der drei „Vernunftschlüsse“), die diese drei unbedingten Nicht-Gegenstände generieren, daher nur über den methodologischen Umweg und hypothetischen Ausblick auf die mögliche systematische Einheit und Vollständigkeit der Gegenstandserkenntnis zu bestimmen. Denkt man hingegen die ‚metaphysische‘ und die ‚transzendente Deduktion‘ der Ideen der reinen Vernunft (vgl. *KrV* A 322f./B 378f., A 669ff./B 697ff.)

Mit dieser Einsicht ist bereits die Antwort auf die Frage vorbereitet, wie die ontologische Problemdimension in ein prozedural und perspektivisch gefaßtes Begründungs- und Vernunftkonzept eingebracht werden könnte, gilt es doch nun zu untersuchen, was denn jeweils der Fall ist, der als Fall einer Regel identifiziert oder als Anwendungsfall der Regel antizipiert oder als Fall unter eine Regel subsumiert wird.

Folgen wir den Vorgaben unserer neuzeitlichen Verstandeskultur und dem Grundsatz der ontologischen Sparsamkeit, dann wissen wir recht wenig. Nur was der Fall ist, der unter die Regel *subsumiert* und anhand dessen die Regel *exekutiert* wird, wissen wir: es ist der als Fall einer Regel bestimmte *Gegenstand der Erkenntnis*. Aber was ist der Fall, an dem die Regel *exemplifiziert* wird, indem etwas als Fall der Regel *identifiziert* wird? Und was sind die Fälle, anhand derer die Regel *formuliert* wird, indem die Fälle ihrer Anwendung *antizipiert* werden? Gemessen am Gegenstand der Erkenntnis, handelt es sich offenbar um rechte Nicht-Gegenstände oder Noch-nicht-Gegenstände. Aus der Sicht der Gegenstandserkenntnis kann es sich nur um bloß subjektive Vorstellungen oder irrlichternde Phänomene handeln, die es noch nicht zur Bestimmtheit des Gegenstandes gebracht haben. Aus dieser Sicht treten die diversen empiristischen oder materialistischen oder naturalistischen oder physikalistischen Varianten des neuzeitlichen Nominalismus denn auch regelmäßig zu Vernichtungsfeldzügen gegen die sogenannten ‚überflüssigen Entitäten‘ an: aus ihrer Sicht ist alles was nicht Gegenstand ist oder als Eigenschaft eines Gegenstandes erwiesen oder auf Beziehungen zwischen raum-zeitlichen Entitäten zurückgeführt werden kann eine ‚überflüssige Entität‘. Aus dieser Sicht verbietet sich jeder ontologische Pluralismus.

Wir müssen uns also damit abfinden, daß die gesuchten Nicht-Gegenstände aus der Sicht der Gegenstandserkenntnis zu den überflüssigen Entitäten zählen. Und wir müssen uns auch mit dem Vorwurf der Sinnlosigkeit unserer Frage abfinden, können diesen Vorwurf aber leicht ertragen, als auf der Ebene der Gegenstandserkenntnis ohnehin alle Fragen sinnlos sind: unter lauter Gegenständen gibt es weder Frage noch Sinn. Frage und Sinn verweisen auf anderes als auf den als Fall einer Regel bereits bestimmten Gegenstand der Erkenntnis. Sie verweisen zunächst auf das Subjekt der Erkenntnis, das doch keineswegs weniger real ist als der Gegenstand der Erkenntnis. Der Verweis auf das Erkenntnissubjekt birgt allerdings böse Tücken: er hat Erkenntnistheorie und Metaphysik der Neuzeit in schiefe Gegensatzpositionen und auf bewußtseinsphilosophische Abwege manövriert. Stellt man nämlich das Subjekt der Erkenntnis dem Erkenntnisgegenstand gegenüber, dann wird der Gegenstand der Erkenntnis unversehens zum Maßstab für das Erkenntnissubjekt, das solcherart zu einem merkwürdigen Quasi-Gegenstand gerät, der gegenüber den Gegenständen der Erkenntnis sowohl mehrfache Defizite wie auch einen unerklär-

zusammen, indem man nicht das als transzendenten Gegenstand vermeinte „Unbedingte“, sondern die „Synthesis“ in dem „Unbedingten der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System“ (*KrV* A 323/B 379) stark macht, erweist sich die Vernunft als der letztbegründende, sich selbst regulativ konstituierende Zusammenschluß von drei einander wechselseitig ihre Voraussetzungen erschließenden Schlüssen, der *abduktiven* Setzung, *induktiven* Bewährung und *deduktiven* Stabilisierung der Begriffe, die als die *Mitten* dieser drei Schlüsse der Gegenstand der Erkenntnis sowie die beiden Nicht-Gegenstände sind, von denen in der Folge die Rede sein wird (vgl. Verf., *Grundriß der transzendentalen Logik*, Cuxhaven 1992/97, §§ 26ff.; *Syllogismus est principium Idealismi*, in: M. Gottschlich/M. Wladika (Hrsg.), *Dialektische Logik. Gedenkschrift für Franz Ungler*, Würzburg 2005, S. 244ff.)

baren Überschuß aufweist. Mit Blick auf die Defizite und den Überschuß haben sich die Grund- und Gegensatzpositionen der neuzeitlichen Philosophie formiert: Empiristen und Naturalisten schauen auf die Defizite und entwickeln Therapieprogramme, Rationalisten und Idealisten schauen auf den Überschuß und bauen philosophische Systeme.

Soweit diese Systembauten im Zeichen der neuzeitlichen Philosophie der Subjekt-Objekt-Differenz vom Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis ausgehend, die Erkenntnistheorie und die Ontologie des Gegenstandes in das Zentrum ihres Interesses stellen und Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie gleichsam nur als Zu- und Nebenbauten aufführen, lassen sie freilich einen schlichten anthropologischen Befund außer Acht. Das Subjekt ist nicht nur und auch nicht primär erkennendes, sondern auch erfahrendes und erlebendes Subjekt. Diese schlichte Einsicht, die, wenn schon nicht gänzlich verdrängt, dann in eine schlechte Subjektivität und bloße Innerlichkeit abgedrängt wird, eröffnet den Zugang zu den gesuchten Nicht-Gegenständen. Was ich erfahre und erlebe sind nicht die modal bestimmten Gegenstände der Erkenntnis und umgekehrt ist der als Fall der Regel bereits bestimmte Gegenstand der Erkenntnis nicht etwas, das *erfahren* oder *erlebt* wird. Die Erfahrung und die Anschauung, von der die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie bis heute sprechen, sind die *szientifische*, die *modalisierte* und *intellektualisierte Erfahrung* und *Anschauung* des *unbeteiligten Beobachters*. Die an den sogenannten Gegenständen der Erfahrung orientierten eindimensionalen Begriffe der Anschauung und Erfahrung sind das Ergebnis einer reduktionistischen Meta-Reflexion auf den Gegenstand und das Subjekt der Erkenntnis, die beide immer schon gegeneinander in Stellung gebracht hat. Das Erkenntnissubjekt wird dem Erkenntnisgegenstand gegenüber in die Position des *unbeteiligten Beobachters* versetzt, der gleichsam aus außerweltlicher Perspektive die raum-zeitlichen Entitäten beobachtet und beschreibt, die er in der Welt vorfindet. So gesehen, liefert der Nominalismus die einzige dem neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnis angemessene Auffassung vom Verhältnis von Begriff und Gegenstand: wenn die Welt aus einzelnen raum-zeitlichen Entitäten zusammengesetzt ist, dann ist Erkenntnis immer Erkenntnis der solcherart als einzelne Gegenstände vorgegebenen Entitäten und sind Begriffe nichts anderes als Namen oder Zeichen, die für diese Gegenstände stehen.

Unbestreitbar sind die ökonomischen, technischen und zivilisatorischen Errungenschaften, die wir der methodischen Fiktion des ‚unbeteiligten Beobachters‘ verdanken: die Welt wird dadurch zum planbaren Experimentierfeld und berechenbaren Marktplatz für rational agierende Subjekte. Daß diese Subjekte nicht nur ‚unbeteiligte Beobachter‘ sind und sich daher mit ihrer fortschreitenden Disziplinierung, mit der Ökonomisierung aller Lebensbereiche und der zweckrationalen Segmentierung, Funktionalisierung und Verwertung ihrer Welt nicht ohne weiteres anfreunden, ist jedoch eine Tatsache, die durch die neuzeitliche Fortschritts- und Freiheits-Semantik zwar verschleiert und durch staatlichen Zwang und sonstige ‚therapeutische‘ Maßnahmen unterdrückt, aber nicht beseitigt werden kann. Die Widerständigkeit des Subjekts ist darum das große Thema der öffentlichen Diskurse der Moderne, zu denen die systematische Philosophie aber begrifflicher Weise um so weniger beizutragen hat, je hartnäckiger sie an der Trennung von Sein und Sollen und dem Grundsatz der ontologischen Sparsamkeit festhält und sich damit den Zugang zu

einer alternativen Ontologie und Subjekttheorie versperrt, die nicht in der Beobachterperspektive verharrt und an der Gegebenheit des Gegenstandes kleben bleibt.

Was also ist der ‚Nicht-Gegenstand‘, der nicht schon der modal bestimmte Gegenstand der Erkenntnis ist, sondern *erfahren wird*? Was könnte der seltsame Nicht-Gegenstand sein, der die Fälle ist, anhand derer die Regel *formuliert* wird, indem die Fälle ihrer Anwendung *antizipiert* werden? Und was ist das Subjekt der Erfahrung, wenn es nicht der *Beobachter* ist? Das Subjekt der Erfahrung ist der handelnd oder leidend *Beteiligte*, der im empirisch-realen Handlungsraum und der empirisch-realen Zeitdauer etwas erfährt, das seinen Begriff *repräsentiert*, weil es für einen Handlungszusammenhang steht oder schlicht seine Dauer bezeugt. Aristoteles hat darum völlig zu Recht mit Blick auf handwerkliche Tätigkeiten und die biologischen Arten seine Lehre von der *Ousia*, vom *Anwesen* des Eidos in den Sinnesdingen, entwickelt. Und völlig zu Recht hat der neuzeitliche Nominalismus das *universale in rebus* als Unding entlarvt, denn der als Name oder Zeichen für ein Bezeichnetes verstandene Begriff bezeichnet das Ding, nicht aber *Anwesendes*. Das Ding oder der Gegenstand repräsentiert nicht seinen Begriff, sondern fällt unter einen Begriff. Ein Begriff kann – wenn man denn schon von Dingen oder Gegenständen reden will – nur durch deren konkreten Zusammenhang, er kann nur durch eine Konfiguration von Dingen oder Gegenständen repräsentiert werden. Eine solche Konfiguration ist anderes als die Summe einzelner Dinge oder Gegenstände. Die formale Logik, die solche Konfigurationen nicht kennt, weil sie nur Gegenstände kennt, muß darum dem Induktionsschluß die Schlüssigkeit absprechen, wie wohl wir seiner als Handelnde jederzeit bedürfen. Eine solche konfigurative Mitte des induktiven Schlusses (siehe oben, Anm. 3) nenne ich den *Umstand*, hat doch der *Beteiligte* mit Umständen zu tun, die erst nachdem die Erfahrung mit ihnen gemacht wurde, aus der Beobachterperspektive zu Gegenständen fixiert und in Dinge zerlegt werden können.⁴ Mit anderen Worten: *Erfahrungen hat man nicht* aus der Perspektive der dritten Person, sie sind nicht aus der Perspektive des unbeteiligten Beobachters zu haben, *sondern Erfahrungen machen wir* aus der Perspektive der ersten und zweiten Person. Der Umstand ist nicht etwas, auf das ich aus der sicheren Distanz des unbeteiligten Beobachters meinen Blick richten könnte. Der Umstand ist vielmehr etwas, dessen ich *innewerde*.

Damit knüpfe ich an eine terminologische Unterscheidung an, die Helmuth Plessner in seinem kaum beachteten Frühwerk *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923) getroffen hat. Plessner unterscheidet dort unter kunst- und sinnestheoretischen Aspekten und unter dem Eindruck der Schelerschen Wesensphänomenologie drei Gehalte und „drei Arten des anschaulich vergegenwärtigenden Bewußtseins“: erstens die *darstellbaren Gehalte der antreffenden Anschauung*, zweitens die *präzisierbaren Gehalte der innewerdenden Anschauung* und drittens die *prägnanten Gehalte der erfüllenden Anschauung*.⁵ Die Plessnerschen Unterscheidungen für die Ontologie der Nicht-Gegenstände aufgreifend, verstehe ich unter den Umständen oder präzisierbaren

⁴ Nebenbei sei angemerkt, daß ein auf diese Weise sich selbst verstehender Empirismus und Kants Theorie der Gegenstandskonstitution nicht nur nebeneinander bestehen können, sondern einander fordern: die *empirische Realität* der Umstände der Erfahrung und die *transzendente Idealität* der Gegenstände der Erkenntnis sind zwar nicht einerlei, wie Kant mit Blick auf die sogenannten *Gegenstände der Erfahrung* irrtümlich meinte, aber sie fordern einander.

⁵ Helmuth Plessner, Gesammelte Schriften III, *Anthropologie der Sinne*, Fft/M 1980, S. 79ff.

Gehalten der innerwerdenden Anschauung alles, was in einem Handlungszusammenhang oder in seiner Dauer erfahren wird. Umstände sind „präzisierbare Gehalte“ (Plessner), die den Gegenständen Bedeutung verleihen, denen aber die Bedeutungskonstanz des Erkenntnisgegenstandes fehlt. Die Umstände sind ‚Gleichnisse des Gegenstandes‘ oder ‚metonyme Gegenstände‘, die es überhaupt erst ermöglichen, daß wir uns mit anderen und mit uns selbst auf konstante Bedeutungen einigen können. Da sich uns Welt zunächst über Umstände erschließt, an denen wir handelnd oder leidend beteiligt sind, sind sie – und ihr subjektives Korrelat, die Bedürfnisse – für unseren Weltumgang primärer als die Gegenstände, die das Produkt einer nachträglich systematisierenden gegenstandskonstitutiven Reflexion sind (siehe oben, Anm. 4), die den Umstand zum Stehen gebracht hat.

Umstände, an denen wir handelnd oder leidend beteiligt sind, sind allerdings nicht die unmittelbarste Weise unseres Selbst- und Weltbezugs. Grundlegender als die Fälle anhand derer die Regel *formuliert* wird, indem sie *antizipiert* werden, ist dasjenige, das als Fall einer Regel *identifiziert* und an dem eodem actu die Regel *exemplifiziert* wird. Was aber ist dasjenige, das weder erkannt wird wie ein Gegenstand, noch erfahren wird wie ein Umstand? Folgen wir Plessners Unterscheidung der „drei Arten des anschaulich vergegenwärtigenden Bewußtseins“, dann müßte es sich bei dem gesuchten Nicht-Gegenstand um den *prägnanten Gehalt der erfüllenden Anschauung* handeln, wobei Plessner in diesem Zusammenhang von zwei scheinbar unvereinbaren Weisen der Anschauung spricht: von der „Empfindungsschau und Wesensschau“. In beiden, so Plessner, „offenbart sich der Gehalt, er zeigt sich nicht erst auf Grund eines Blickstrahls im Reflex, es fehlt das ‚Gegener‘ von Blickzentrum und Gehalt“.⁶ Beide, „der hyletische Gehalt in der Empfindung“, wie auch die „Schau“ des Eidos, besitzen demnach den „Offenbarungscharakter des nicht erzwingbaren Erscheinens“.⁷ Und an späterer Stelle ergänzt Plessner seine knappen Ausführungen zu den prägnanten Gehalten der erfüllenden Anschauung mit den Worten: „Wir haben bei Besprechung der Arten des präsentativen Bewußtseins die hyletische und die eidetische Prägnanz unterschieden, jene die dunkle Fülle der puren Empfindung bezeichnend, diese die luzide Fülle der reinen Idee.“⁸ Mit der hyletischen „Empfindungsschau“ und der eidetischen „Wesensschau“ bringt Plessner scheinbar Unvereinbares zusammen, weil er das eine Mal aus der Warte des Sinnesphysiologen und das andere Mal aus der Warte des Wesensphänomenologen dasjenige zu benennen versucht, an dem die Regel *exemplifiziert* wird, indem etwas als Fall der Regel *identifiziert* wird; denn tatsächlich kann ich den vermeinten Nicht-Gegenstand sowohl als *Idee* oder *wesentliche Bestimmung* begreifen, die Einzelnes erschließt, ich kann ihn mir aber auch als die charakteristische *Eigenschaft* (oder sinnesphysiologisch als bestimmte Empfindung eines Probanden) oder das empirische *Merkmal* eines Gegenstandes vorstellig machen, anhand derer ich den Gegenstand erkenne.

Die formale Logik setzt die schon vollzogene Prädikation voraus und negiert daher kurzerhand den abduktiven Schluß der Einzelnes erschließt (siehe oben, Anm. 3), und dementsprechend will uns die ausschließlich an der Gegenstandserkenntnis orientierte Philosophie einreden, daß der gesuchte ‚Nicht-Gegenstand‘ nur ein Epiphänomen des Gegen-

⁶ Ebda., S. 88.

⁷ Ebda., S. 89.

⁸ Ebda., S. 177.

standes sei und spricht dem, was wir als *Betroffene* unmittelbar *erleben*, die Realität ab. Dasjenige, das weder erkannt wird wie ein Gegenstand, noch erfahren wird wie ein Umstand, nenne ich den *Zustand*. Und das Subjekt, das noch nicht Beobachter und auch noch nicht in vermittelter Unmittelbarkeit Beteiligter ist, ist der unmittelbar *Betroffene*. Der Betroffene erlebt den Zustand unmittelbar. Man muß geradezu sagen, der Betroffene erlebt den Zustand so unmittelbar, daß er der Zustand ist. Der Zustand ist darum nicht aus irgendeiner Perspektive, auch nicht aus der Perspektive der ersten Person, in den Blick zu rücken: der Zustand *ist* die Perspektive der ersten Person, denn er wird erlebt oder, besser gesagt, er *lebt* vor aller Unterscheidung im Hier und Jetzt. Der Zustand ist die Gegebenheitsweise in der Ich sich selbst und zugleich dem Ich seine Welt unmittelbar präsent ist. Der *Zustand* ist somit das Unding, das vor aller Unterscheidung von Subjekt und Objekt und Subjekt und Prädikat eben so sehr Grundlage wie Grundlegung der Erfahrung und der Erkenntnis ist: das *universale ante res*, von dem Platon mit den Ideen und Aristoteles mit den Asyntheta und dem schlechterdings nicht Verneinbaren Andeutungen gaben,⁹ die man freilich grob mißdeuten muß, wenn das Hier und Jetzt als bloß chronologische Zeitbestimmung und das Erleben als bloß subjektives Erlebnis aufgefaßt wird. Das in einer Welt, die voller Götter war, noch objektiv Denkbare, weil allzeit gegenwärtig zu Gewärtigende, fristet unter heutigen Bedingungen in den Asylen der Kunst und Religion ein mehr künstliches als ursprüngliches Leben, ist aber nach wie vor das einzig Bedeutungsgebende, denn als der ‚metaphorische Gegenstand‘, an dem die Regel *exemplifiziert* wird, indem er als Fall der Regel *identifiziert* wird, ist der Zustand die Sache, mit der in eins der Betroffene sich zur Sprache bringt. Gleichwie die konstante Bedeutung der Namen und Zeichen, auf die Wissenschaft und formale Logik drängen, sich in tautologischer Bedeutungslosigkeit verlore, wenn sie sich nicht an Bedeutungsverschiebungen (Metonymien) bewährte und aus Bedeutungsgebungen (Metaphern) lebte, sind die Gegenstände in Umstände eingebettet und die Umstände von Zuständen durchflutet. Darum *ist* Ich zum einen der Mittelpunkt seiner Erlebnisse, zum andern *macht* das Ich seine Erfahrungen und zum dritten *hat* es seine Erkenntnisse; darum wird Welt als ein Gewebe von Bedeutsamkeiten erlebt, als ein nach Umständen und Bedürfnissen strukturiertes Gefüge erfahren und als ein Inbegriff von Gegenständen der Erkenntnis gedacht. Aus diesem Zusammenspiel erschließt sich den Ichen ihr Selbstverständnis mitsamt ihren Welten und ihren Selbstverständlichkeiten, Übereinkünften und Kollisionen.

⁹ Verf., *Platons Antizipation und Überwindung des Universalienstreits*, in: H.-D. Klein, R. Langthaler (Hrsg.), *Transzendente Konzepte in aktuellen Bezügen*, Würzburg 2010, S. 9-19.

Wieviel Perspektivismus verträgt die Bioethik?

Damir Smiljanić

Philosophische Fakultät, Universität Novi Sad

Zusammenfassung

In meinem Beitrag wird die Idee des Multiperspektivismus (Pluriperspektivismus) als methodologische Grundlage der sog. „integrativen Bioethik“ einer Prüfung unterzogen. Zunächst wird der Multiperspektivismus zu anderen Arten des Perspektivismus in Beziehung gesetzt und seine Unterschiede gegenüber diesen herausgestellt. Als Nächstes wird das Problem des Widerstreits zwischen dem unterschiedlichen Gültigkeitsstatus gewisser Perspektiven und dem Anspruch der integrativen Bioethik, möglichst viele Perspektiven in ihr thematisches Spektrum einzubeziehen, aufgeworfen. Schließlich wird der Multiperspektivismus auf sein theoretisches Potential hin untersucht, inwieweit er dieses Problem einer Lösung näher bringen kann. Jener methodische Ansatz – so die Schlussfolgerung – läuft auf das scheinbar paradoxe Programm einer „Inklusion der Exklusion“ hinaus, dessen epistemische und normative Implikationen eigens herauszuarbeiten wären.

1. Das Problem der Unbestimmtheit des Perspektivismus

Eine der wichtigsten Errungenschaften der modernen Erkenntnistheorie ist die Herausstellung der *Perspektivität* der menschlichen Erkenntnis. War die Einsicht in den perspektivischen Charakter jeglichen Erkennens selbst zu Nietzsches Zeiten umstritten, da man in der Philosophie noch immer am Absolutheitsanspruch festhielt, so ist der Perspektivitätsgedanke mittlerweile ein gängiger Topos, etwas Selbstverständliches, etwas was sich aus der Gegenwartsphilosophie nicht wegdenken lässt. Aber die Geschichte vom Sieg des Begrenzten über das Unbegrenzte hat auch ihre negative Kehrseite. Entgegen einem besonders in der sog. „Postmoderne“ gepflegten Klischee, man müsse sich vom Absoluten verabschieden und mit der Relativität leben, scheint mir gerade eine grundlegende Reflexion des Phänomens der Perspektivität eines der größten Versäumnisse moderner Erkenntnistheorie zu sein. Der Perspektivismus wird als Rettungsinstanz heraufbeschworen, doch bislang kam dabei wenig Zählbares heraus. Es ist bei allgemeinen metaphysikkritischen Phrasen geblieben, selbst bei etablierten Perspektivisten wie Friedrich Kaulbach¹ und dessen Schülern vermisst man eine distinkt herausgearbeitete Terminologie und systematisch tragfähige Methodik der Feststellung und Einnahme von Perspektiven. Der Perspektivismus der Gegenwart erschöpft sich in Einzeldarstellungen oder Referenzen auf Klassiker (meistens auf Kant und Nietzsche). Eine wenig reflektierte Metaphorik breitet sich aus, und da eine methodisch durchgeführte Systematik dem gängigen Selbstverständnis des Perspektivismus zu widersprechen scheint, bemüht man sich erst recht nicht um den disziplinierten Aufbau einer genuin perspektivistischen Erkenntnistheorie.

¹ Vgl. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990. Der erste Teil ist historisch ausgerichtet; der zweite, der eigentlich eine systematische Darstellung des philosophischen Perspektivismus gebracht hätte, ist nicht erschienen, da Kaulbach 1992 verstorben ist. Eine Würdigung und Fortführung der Kaulbach'schen Arbeit enthält der als Festschrift geplante, dann aber als Gedenkschrift herausgegebene Band: Volker Gerhardt/Norbert Herold (Hrsg.), *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*, Würzburg 1992.

Im Rahmen eines kurzen Aufsatzes kann ich selbst dieser Aufgabe natürlich nicht gerecht werden – der interessierte Leser bzw. Leserin sei auf meine Doktorarbeit mit dem Titel *Philosophische Positionalität im Lichte des Perspektivismus* verwiesen, wo ich versucht habe, möglichst scharf einige Begriffe des Perspektivismus herauszuarbeiten und mit ihrer Hilfe ein Licht auf den positionalen Denkmodus der Philosophie zu werfen, auf die philosophischen Positionen und ihre Konfliktbeziehungen.² Was ich im Folgenden versuchen werde ist viel bescheidener: Es geht um eine Klärung der Idee des Perspektivismus auf dem Gebiet der *Bioethik* (in Sonderheit der *integrativen*), um die Vorteile, welche der Gebrauch des Perspektivenbegriffs auf diesem Gebiet mit sich bringt, aber auch um die Schwierigkeiten, mit welchen sich der Perspektivismus hier konfrontiert sieht. Es soll die Tragweite eines spezifisch perspektivistischen Ansatzes als Argumentationsgrundlage für die integrative Bioethik in Betracht gezogen werden.

2. Perspektivismus oder Perspektivismen?

Was soll überhaupt unter Perspektivismus verstanden werden? Damit ist in der Philosophie jene Position gemeint, welche die Abhängigkeit aller theoretischen Aussagen von einem bestimmten *Standort* behauptet. Dieser Standort kann dann als (letzte) Rechtfertigungsinstanz einer jeden Aussage herangezogen werden. So wie es keinen Sinn hat, von einem Beobachter zu verlangen, ein Ding perspektivfrei zu sehen, so wenig Sinn hat die Meinung, man könne unabhängig von einem Standort zur Erkenntnis eines bestimmten Gegenstands kommen. Unter ‚Perspektive‘ soll dabei, transzendentalphilosophisch gesprochen, die ‚Bedingung der Möglichkeit‘ des Sehens bzw. des Erkennens verstanden werden, der geistige Standort, welcher allererst den Blick auf die Welt freigibt. Mit *Perspektiven* sind auf erkenntnistheoretischem Gebiet so etwas wie *Grundvoraussetzungen* gemeint,³ aus denen Aussagen einer bestimmten Position abgeleitet, welche aber selber nicht aus anderen Aussagen abgeleitet werden können. So teilen der Materialist, der Naturalist und der Determinist *dieselbe* Perspektive, insofern als sie in all ihren Urteilen über die Wirklichkeit von der Existenz einer nach eigenen Gesetzmäßigkeiten organisierten, vom Zugriff des menschlichen Geistes unabhängigen Materie ausgehen. Bedenkt man die Hartnäckigkeit, mit welcher sich philosophische Argumente über den Primat der Materie vor dem Geist durch die gesamte abendländische Geschichte hindurch gehalten haben, so wird man wohl einsehen, wie wenig Sinn es hat, zu meinen, es könne gelingen, den viel gescholtenen Naturalismus ein für allemal zu überwinden. Viele Philosophen werden sich auch weiterhin in ihrem Denken für die naturalistische Option – sprich: die Perspektive der Natur – entscheiden. Ein Blick auf die gegenwärtige neurophilosophische Debatte um die Willensfreiheit bestätigt dies zur Genüge.

² Vgl. Damir Smiljanić, *Philosophische Positionalität im Lichte des Perspektivismus. Ein metaphilosophischer Versuch*, Marburg 2006 (Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg 2005).

³ An dieser Stelle muss eine längere Erörterung der Frage ausbleiben, ob Perspektiven *aussagenförmigen* Charakter haben oder aber *nicht-sprachlicher* Natur sind. (Selbst wenn Letzteres der Fall wäre, würde sie dies nicht daran hindern, die Begriffs- und Urteilsbildung zu beeinflussen.)

Ich möchte vom Problem des *Selbstwiderspruchs*,⁴ absehen, das dem Perspektivismus leicht vorgeworfen werden kann, und möchte stattdessen der Frage nachgehen, ob es bloß *einen* Perspektivismus oder mehrere *Perspektivismen* gibt. Ein wesentliches Merkmal des Perspektivismus ist, dass er mit dem *Pluralismus* kompatibel ist: Er geht von einer Vielzahl von Perspektiven aus, welche in einer Diskussion von Philosophen eingenommen werden. Die Behauptung der Existenz bloß einer Perspektive wäre wohl ein Nonsens – „Pluriperspektivismus“ hat Sinn, aber nicht „Monoperspektivismus“! Der Ausdruck ‚Pluriperspektivismus‘ ist im Grunde genommen ein Pleonasmus, kann aber dennoch benutzt werden, nämlich im Sinne einer ausdrücklichen Synthese der philosophischen Positionen des Pluralismus und Perspektivismus. Ich selbst werde im Folgenden von ‚*Multiperspektivismus*‘ sprechen, weil damit die Betonung auf dem inhaltlichen Aspekt liegt: Ich möchte damit die Tatsache der *Perspektivenvielfalt* betonen, welche von diesem Perspektivismus als These vertreten wird. Auf der anderen Seite gilt es zu betonen: Es gibt keine „übergreifende“ Perspektive des Perspektivismus, derart dass alle konkreten gegenstandsbezogenen Perspektiven erst unter dem Gesichtspunkt einer „übergeordneten“ Theorie zu synthetisieren wären. Wäre dies der Fall, dann würde in der Tat der Perspektivismus in Widerspruch mit sich selbst geraten, da er für sich in Anspruch nehmen würde, im Vergleich zu anderen ein „höherer“ Standpunkt zu sein. Doch er muss sich *neutral* verhalten und sich nicht zur Bewertung anderer Positionen – inkl. der Selbstbewertung – hinreißen.

Einer der wenigen Versuche, zwischen verschiedenen Arten von Perspektivismus zu unterscheiden, stammt vom amerikanischen Philosophen Nicholas Rescher, dem „pragmatischen Idealisten“. Unter *philosophischem Perspektivismus* versteht Rescher eine *metaphilosophische* Lehre, welche dann entsteht, wenn auf „pluriperspektivistischer“ Basis (*perspectival pluralism*) Stellung zu den Perspektiven selbst bezogen wird.⁵ Das Unterscheidungskriterium liegt in der spezifischen Einschätzung des *Status* der Perspektiven. Rescher unterscheidet drei Spielarten des philosophischen Perspektivismus: den *Skeptizismus*, *Synkretismus* und den sog. *Perspektivenpräferenzialismus* (*perspective preferentialism*). Die ersten beiden Arten fasst er auch unter der Bezeichnung ‚*Perspektivenegalitarismus*‘ (*perspective egalitarianism*) zusammen. Der Egalitarismus behauptet, dass alle philosophischen Perspektiven *dieselbe* Gültigkeit hätten, aber – und daran lässt sich der interne Unterschied festmachen – mit unterschiedlichem Vorzeichen: Während

⁴ Damit ist das Problem gemeint, dass der Perspektivismus seinerseits nur *eine* Perspektive repräsentiert, somit selber nur über einen *begrenzten* Blickwinkel verfügt, keineswegs *über* den Perspektiven steht, was sein eigentlicher Anspruch sein müsste.

⁵ Vgl. Nicholas Rescher, „Philosophical Perspectivism“, in: ders., *Baffling Phenomena and Other Studies in the Philosophy of Knowledge and Valuation*, Savage Md. 1991, 127–141. Zunächst heißt es über den „perspectival pluralism“ bzw. „Pluriperspektivismus“: „Perspectival pluralism in philosophy is a meta-philosophical doctrine based on two fundamental contentions: (1) *Perspectival relativism*: A philosophical position (thesis, doctrine) can only be maintained and defended cogently on the basis of one or another philosophical perspective. (2) *Perspectival diversity*: There are various distinct and divergent philosophical perspectives, yielding variant discordant results with regard to philosophical positions and their tenability.“ (Ebd., 127.) Es wird weiter differenziert: „Philosophical perspectivism is the metaphilosophical doctrine that results when the perspectival pluralism based on our initial (1) and (2) is further supplemented by also taking a position regarding the standing of the perspective themselves.“ (Ebd., 130.) Überraschenderweise wird der Begriff des philosophischen Perspektivismus als der *engere* Begriff eingeführt – die *differentia specifica* liegt in der *wertenden* Einstellung den Perspektiven gegenüber. Der Pluriperspektivismus bleibt dagegen *wertneutral*.

der Skeptizismus meint, dass alle Perspektiven *inadäquat*, somit auch *wertlos* seien, behauptet der Synkretismus, dass eine jede Perspektive (in bestimmter Hinsicht) ihrem Gegenstand *adäquat* sei. Während er dem Skeptizismus einen nihilistischen Charakter und innere Inkohärenz vorwirft, weist Rescher am Synkretismus Indifferenz und Abbruch der Wahrheitsuche bzw. Wissensvermehrung als Mängel auf. Beide, sowohl der Skeptiker als auch der Synkretist, verweigern eigentlich das Philosophieren und enden in totaler Ignoranz. Rescher gibt daher jener Variante des Perspektivismus Vorzug, welche auf der Notwendigkeit der *Entscheidung* des Denksubjekts für eine bestimmte Perspektive insistiert, jene, die es für die *beste* hält, um zur Erkenntnis zu gelangen. Bezeichnenderweise heißt diese Art von Perspektivismus „Präferenzialismus“. Man könnte sagen, dass Rescher auf einer höheren Thematisierungsebene selbst eine Wahl vollzieht: Er unterscheidet nicht nur zwischen verschiedenen Perspektiven, sondern auch zwischen unterschiedlichen *Perspektivismen* – und entscheidet sich für den Präferenzialismus. Perspektivismus steht somit nicht jenseits der philosophischen Wahlsituation, sondern *mitten* in ihr.

3. Bioethik und das Problem der Integration von Perspektiven

Welche Art von Perspektivismus liegt nun der *integrativen* Bioethik zugrunde? Macht man von Reschers Aufteilung Gebrauch, so dürfte der aussichtsreichste Kandidat hierfür der Synkretismus sein. Schließlich besteht diese Spielart des Multiperspektivismus darin, dass möglichst viele (oder gar alle?) Perspektiven in unser Weltbild integriert werden. Welche erkenntnistheoretische Bedenken daraus folgen, hat bereits Rescher vorweggenommen: Ein solcher Perspektivismus kombiniert teilweise auch gegensätzliche Perspektiven miteinander, was aber dem Wahrheitsverständnis widerspricht, sodass es unmöglich scheint, von einer Position aus gegen eine andere zu argumentieren, selbst wenn man von der größeren Sachadäquanz jener im Vergleich zu dieser überzeugt ist. Auf diesem Boden wird das Argumentieren geradezu verunmöglicht, und wenn Argumentationsweisen (gerade in der Bioethik) mit *Wertungen* zusammenhängen, dann kann man vom Synkretismus aus keine wertbezogene Stellung zu Problemen beziehen. Aber wenn die Wertgrundlage weggezogen wird, dann kann man keine Werturteile fällen bzw. begründen, somit kann man auch keine Ethik betreiben. Das Bestreben, möglichst viele oder gar alle Perspektiven als gleichwertig anzusehen, steht im krassen Widerspruch zur Aufgabe der (Bio-)Ethik, Argumente für oder wider eine bestimmte Position zu finden oder bereitzuhalten. Der Synkretismus mag zwar im *erkenntnistheoretischen* Sinne seine Berechtigung haben, aber als Standpunkt für die Ethik scheint er wenig tauglich zu sein, weswegen man sich wohl nach anderen Kandidaten für die Auszeichnung des methodologischen Ausgangspunkts der integrativen Bioethik umschaun muss. Welche Art von Multiperspektivismus könnte sich dann als vereinbar mit dem integrativen Ansatz in der Bioethik erweisen?

Nachdem der Egalitarismus wegen der Gefahr der Indifferenz zu entfallen scheint, wird man sich als Nächstes dem Präferenzialismus zuwenden müssen. Der Präferenzialist hält an einer Perspektive als der besten Lösungsoption für ein philosophisches Problem fest und versucht sie mit Gründen gegen andere zu verteidigen. Sein Standpunkt ist das Ergebnis eines *Selektionsprozesses*; Selektionen beruhen in der Regel auf Wertungen. Ohne eine wertende Einstellung sind Entscheidungen nicht möglich. Welche Perspektive *be-*

vorzugt nun die integrative Bioethik? Falls ihre Ausrichtung multiperspektivistisch ist, dann hat diese Frage nur Sinn, wenn man von einer Präferenz für *mehrere* Perspektiven spricht. Keineswegs kann eine Bioethik synkretistisch vorgehen, weil sie dann gar nicht Stellung zu brisanten Problemen beziehen könnte; sie müsste z. B. in Sachen Abtreibung sowohl die Perspektive-Pro als auch die Perspektive-Contra *gleichzeitig* akzeptieren, was eine klare Stellungnahme unmöglich macht. Dem Präferenzialismus wesentlich näher wäre jenes Vorgehen, bei dem man versuchen würde, *fallspezifisch* vorzugehen, wo man also einen jeden Problemfall unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten und die potentiellen Lösungsoptionen gegeneinander *abwägen* würde. Man würde in einem ersten Schritt unvoreingenommen nach möglichen Perspektiven der Problemlösung Ausschau halten, um erst in einem weiteren Schritt eine kritische Durchmusterung dieser Perspektiven vorzunehmen. Aber eine solche Bioethik präferenzialistischen Zuschnitts wäre wiederum keine integrative, sondern eine rein dezisive Disziplin. Ist dann eine „integrative Bioethik“ auf multi- bzw. pluriperspektivistischer Basis überhaupt möglich?

Bevor auf diese Frage eine einigermaßen plausible Antwort gegeben wird, sei ein Beispiel genannt. Man schaue sich folgende Grundannahmen an:

P₁: „Alles Leben ist schützenswert.“

P₂: „Jedes Lebewesen, das leidensfähig ist, soll geschützt werden.“

P₃: „Nur jenes Leben, das personale Züge trägt, ist schützenswert.“

P₄: „Allein jene Lebewesen, welche zum vernünftigen Denken fähig sind, verdienen Schutz.“

Aufgrund dieser Annahmen, deren jede eine Wertperspektive für sich darstellt, können folgende philosophische Positionen vertreten werden: *Biozentrismus* (P₁), *Pathozentrismus* (P₂), *Personalismus* oder „abgeschwächter“ *Anthropozentrismus* (P₃), *Rationalismus* oder „starker“ *Anthropozentrismus* (P₄). In welchem Verhältnis befinden sich jene Perspektiven zueinander? Ist es ein Ausschließungs- oder ein Ergänzungsverhältnis? Eines steht fest: Ein Gegensatzverhältnis muss von vornherein ausgeschlossen werden. Folgendes fällt auf: Geht man von P₁ zu P₄, so merkt man eine eigenartige *Verengung* (man könnte auch sagen: *Zuspitzung*) der Perspektiven. Diese Blickfokussierung ergibt eine Einengung des Lebensbereichs, der vor Übergriffen geschützt werden soll. Diese Einengung geschieht, aussagenlogisch betrachtet, durch Zuschreibung von spezifischen Merkmalen, welche eine Spezies vor der anderen auszeichnet – z. B. der Leidensfähigkeit oder der Fähigkeit zum rationalen Denken.

Wie soll sich eine integrative Bioethik zu diesen Perspektiven stellen? Eine schlichte Entscheidung für eine dieser Perspektiven scheint ausgeschlossen zu sein, denn dann würde man letztlich für eine jener philosophischen Positionen Partei ergreifen und alles andere als „integrativ“ denken. Nur als bloße Deskription *möglicher* Perspektiven wäre ein synkretistischer Lösungsvorschlag denkbar, bei dem die Integration in einer schlichten Zusammenschau bestünde, einer Anführung oder gar Zusammenführung der Perspektiven. Man würde gewissermaßen *von außen* auf die Perspektiven zugreifen, in distanzierter Einstellung zu ihnen. Integrative Bioethik wäre nach diesem Verständnis eine *metatheoretische* Disziplin, welche Perspektiven zusammenstellt – wenn man so will: eine *Metaethik*.

Will sich die Bioethik jedoch nicht standpunktneutral verhalten, so muss eine *interne* Integration von Perspektiven erfolgen. Die Perspektivenintegration kann dabei in zwei Richtungen erfolgen: einer *generalisierenden* und einer *spezifizierenden*. In der spezifizierenden werden die Perspektiven P_2 bis P_4 von P_1 aus integriert. Das Schlüsselargument ist die Herauslösung der allen zu schützenden Wesen inhärierenden Eigenschaft des *Lebendigseins*, wie sie in P_1 zum Vorschein kommt, und ihre Erhebung zum Haupt Gesichtspunkt der Schutzzerklärung. Aber es bleibt nicht dabei – denn dann hätte man schlicht die Perspektive P_1 eingenommen –, sondern die restlichen werden mit integriert in einer *Art aufsteigender*⁶ Argumentation als *weitere* Eigenschaften, welche eine Schützung immer differenzierterer Lebensformen umso nötiger machen.

Generalisierend integriert man die Perspektiven von P_4 aus, in Richtung von P_3 bis P_1 . Aus einer jeden Perspektive erweist sich der Mensch als Wesen, das all jene Merkmale aufweist, welche aus Sicht der jeweiligen Position als Schutz garantierend angesehen werden: Er ist ein leidensfähiges Lebewesen, das sich – zumindest ab und zu – seiner Vernunft bedient und damit als Person konstituiert (das „denkende Schilfrohr“, wie Pascal gesagt hat). Die Idee des Lebensschutzes müsste aber gerade nach der *absteigenden*⁷ Linie konzipiert werden – gerade jene Lebensformen, welchen die „privilegierten“ Merkmale nicht zukommen, müssten vom Menschen in Schutz genommen werden, da sie aufgrund ihrer konstitutionellen Schwächen nicht in der Lage sind, ihre eigenen, von der Natur gezogenen Schranken zu überwinden. Die Fähigkeit zum Reflektieren ist kein Naturprivileg, sondern eher ein Privileg *gegen* die Natur, es bedeutet gerade Verpflichtung eines rationalen Wesens, das zur Einsicht in das Leid dieser Welt fähig ist, die Ungerechtigkeiten, wie sie von der Natur geschaffen werden, soweit dies möglich ist, zu korrigieren oder gar abzuschaffen.

So bekommt man es aus Sicht der integrativen Bioethik mit folgenden *modifizierten* Perspektiven zu tun:

P_1 : „Alles Leben ist schützenswert, besonders jenes das sich durch Sensibilität, Personalität und Rationalität auszeichnet.“

P_4 : „Jene Lebewesen, welche zum vernünftigen Denken fähig sind, sollen nicht nur sich, sondern auch weniger entwickelte Lebensformen schützen.“

Beide können jedoch in folgender Perspektive produktiv *verschränkt* werden:

P_{1+4} : „Mit der Ausdifferenzierung pathischer, empathischer (personaler) und rationaler Fähigkeiten steigt nicht nur die Komplexität des Lebens, sondern auch die Verpflichtung [des Menschen] gegenüber weniger komplexen Lebensformen.“

Wie man sieht, geht es hier nicht um eine schlichte Addition der Eigenschaften, sondern um ihre geschickte Verschränkung, was die Konstruktion eines Begründungszusammenhangs erforderlich macht, innerhalb dessen in auf- oder in absteigender Linie (Inter-)Dependenzen zwischen ihnen hergestellt werden. „Irrational“ und „rational“, „rational“ und „emotional“, „rezeptiv“ und „reflexiv“, „personal“ und „apersonal“ – das sind Eigenschaften, die sich normalerweise ausschließen, die aber, wie ich hier zu zeigen

⁶ „Aufsteigend“ von P_1 aus gesehen. Man steigt zu *differenzierteren Gesichtspunkten* auf: zu jenen der Sensibilität, Personalität und Rationalität.

⁷ „Absteigend“ von P_4 aus gesehen. Man steigt zu *allgemeineren Standorten* ab: zu denjenigen der Personalität, Sensibilität und Vitalität (Lebendigkeit als solche).

versuchte, in einer bestimmten Perspektive wie P_{1+4} einen *sinnvollen* Zusammenhang ergeben.

4. Kompatibilisierung der Perspektiven als Aufgabe

Abschließend noch ein kurzer Blick auf das Hauptproblem, das sich aus der Kombination von Pluriperspektivismus und integrativer Bioethik ergibt: *Wie lassen sich die Neutralität des Perspektivismus und die Wertbezogenheit der Bioethik miteinander vereinbaren?* Dies ist allein in einer integrativen Bioethik möglich. Sie wahrt in dem Sinne die Neutralität des Perspektivismus synkretistischer Prägung, indem sie *in einem ersten Schritt* eine vorläufige Übersicht über die möglichen Positionen in den ethischen Debatten um Fragen, die das Leben und den Tod einzelner Individuen oder der ganzen Spezies betreffen, gibt, geht aber *in einem zweiten Schritt* darüber hinaus, da sie letztlich jener Perspektive den (methodischen) Vorzug gibt, welche es zu leisten vermag, Merkmale oder Komponenten anderer Perspektiven in sich zu integrieren. Der Wechsel vom Synkretismus zum Präferenzialismus führt in diesem Fall zu einer Art von Multiperspektivismus, die ich als *Kompatibilismus*⁸ bezeichnen möchte. Der Kompatibilist wählt jene Perspektive, in der die unterschiedlichen Merkmale aufeinander abgestimmt sind, ohne dass die Spannung zwischen ihnen aufgehoben wäre. Das ist ein deutlicher Unterschied zum Präferenzialisten, der sich in der Regel für den Biozentrismus, Pathozentrismus oder eine andere Position entscheidet. Erst recht zum Synkretisten, der sich von einer bloßen Konjunktion der Perspektiven den Erfolg verspricht, statt sich die Mühe zu geben, zwischen mehr und weniger „effektiven“ Perspektiven zu differenzieren.

Paradox ausgedrückt, könnte man sagen, dass sich die integrative Bioethik darum bemüht, die schroffe *Exklusion* von Perspektiven durch ihre *Inklusion* zu entschärfen. Der Rationalist schließt die Möglichkeit aus, dass die pathozentrische Perspektive bei der Ansetzung eines Kriteriums für die Schützenswürdigkeit von Lebewesen maßgeblich sein könnte, der Vertreter des Biozentrismus lehnt wiederum die rationalistische ab, mit dem Argument, man müsse tiefer ansetzen, am Phänomen des Lebens schlechthin usw. Der integrative Bioethiker setzt sich dagegen für jene Perspektive ein, welche die Einseitigkeiten der bloß rationalistischen und biozentrischen überwindet, aber nicht so, dass er diese einfach exkludiert, sondern er führt eine interne Gewichtsverteilung der in diesen Perspektiven festgehaltenen Momente durch und *konstruiert* letztlich eine Perspektive *nach*,⁹ welche einen neuen Blick auf die Wirklichkeit, aber auch eine anders geartete Stellungnahme zu den Problemen selbst möglich macht. Das so gewonnene Weltbild ermangelt keineswegs der Spannung, da die Perspektiven des Biozentrismus, Rationalismus oder anderer Ismen jederzeit von anderen Ethikern und Bioethikern aktualisiert werden können. Exklusion von alternativen Denkweisen lässt sich nicht vermeiden, aber ihre kalkulierte Inklusion nach Art der hier vorgestellten Methode des Perspektivenge-

⁸ Dieser Ausdruck soll hier natürlich nicht im neurophilosophischen Sinne verstanden werden.

⁹ Dieses methodische Verfahren kann durchaus als *Perspektivkonstruktion* begriffen werden, so wie sich einst die Theoretiker und Praktiker der Malerei zur Zeit der Renaissance darum bemühten, Techniken zu entwickeln, mit denen sie – in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Optik – den dreidimensionalen Ausschnitt der sichtbaren Wirklichkeit in das zweidimensionale Bild überführen konnten. Vgl. zum geistesgeschichtlichen Hintergrund des Perspektivismus Gottfried Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.

brauchs kann auf Dauer für mehr Ausgleich und Toleranz in dieser widerspruchsvollen Welt sorgen. „Inklusion der Exklusion“ – damit wäre das Programm einer integrativen Bioethik auf den Punkt gebracht. Was dies genau heißt, muss gleichermaßen von einer multiperspektivistischen Epistemologie wie von einer integrativen Bioethik reflektiert werden. Diese Aufgabe verlangt eine besondere Aufmerksamkeit. Auf die im Titel des Aufsatzes gestellte Frage von der „Verträglichkeit“ des Perspektivismus kann daher folgende Antwort gegeben werden: Der Bioethik, vor allem, wenn sie sich als „integrative“ Disziplin verstehen möchte, kann nur jener Perspektivismus von Nutzen sein, der nicht in einen naiven Relativismus ausartet – also ein Perspektivismus, der *sich selbst reflektiert*.

On Perspectivism and Its Importance for Bioethics

Vladimir Jelkić

Faculty of Philosophy, J. J. Strossmayer University of Osijek

Abstract

The paper opens with the notion of perspectivism in the works of Gustav Teichmüller and Friedrich Nietzsche. The new meaning of the notion of perspectivism in Teichmüller's book *The Real and the Apparent World: A New Foundation of Metaphysics* is discussed, together with Nietzsche's understanding of the only universal perspective – “the perspective of life”. Special emphasis is placed on one among Nietzsche's attitudes particularly important for bioethics, stated in *The Will to Power*, according to which “every elevation of man brings with it the overcoming of narrower interpretations”. This view corresponds with the integrative character of bioethics; it does not collide with its interdisciplinary nature and thus leads to the understanding of its aim, which is far more complex than mere “preservation of species”.

Authors of various orientations in numerous bioethical treatises point out that perspectivism and interdisciplinarity are immanent to the bioethical discourse, which is most often explained by the complexity and connection of problems linked with the very idea of life and with problems of the new era that many people call “bio-technological”. The difficulties are also magnified by the fact that the problem does not only relate to man and his attitude towards nature, but also towards other living beings, i.e. the entire living world. Therefore, I hold that the analysis of the very idea of perspectivism in the context of bioethical problematic is of great importance.

I hold that bioethics should be integrative, that it should provide a specific kind of knowledge on whose basis, through a dialogue of various disciplines, a coherent bioethical view that is applicable in different disciplines could be formulated. What kind of knowledge is that? Van Rensselaer Potter calls this kind of knowledge *wisdom*.¹ According to him, wisdom is knowledge about how to use science and how to balance it out with other knowledge. I think that it is not necessary to prove that knowledge cannot be reduced to science. At the same time, the idea that science should be balanced out with other knowledge is the obvious way to understand the perspectivism of cognition and the need for acknowledging this perspectivism.

While preparing this article, I have remembered a lecture from *The Basic of Film Theory* that I had as a student of the Faculty of Philosophy at the University of Zagreb. The late professor Ante Peterlić projected for us a photograph of the biggest building in Zagreb and asked us to describe in 15 minutes what do we see. When we read out loud, one by one, what we wrote about the photograph from our own point of view, it was obvious that each one of us was looking at the photograph of some other building. One wrote about the absence of ornamentation according to teachings of Austrian architect Adolf Loos, the other about symbols of the triumphs of scientific-technological civilization, the third about

¹ Van Rensselaer Potter, *Bioetika – most prema budućnosti* (Bioethics – Bridge to the Future), Medicinski fakultet u Rijeci, Hrvatsko društvo za kliničku bioetiku, Hrvatsko bioetičko društvo, Međunarodno udruženje za kliničku bioetiku (ISCB), Rijeka 2007, p. 77

alienation of man in urban centers – mainly, everyone was looking at the building from their own point of view. In a very simple way, professor gave us the first lesson in perspectivism: no eye is objective, only a camera cannot be cheated, only a camera is absolutely objective.

If we step from the film theory over to our sphere of interest, we must claim that it is only God's perspective that is absolute. What happens with the human knowledge, with the human perspective? As Nietzsche said:

“There are many kinds of eyes. Even the Sphinx has eyes: therefore there are many kind of truths, and therefore there is no truth.”²

Every perspective is connected with a particular value judgment, a particular estimate. It distinguishes one perspective from another. (Nietzsche would add that all perspectives are unjust because they are always *pro* or *against* and have no right to claim right for totality. The only perspective that has that right is the perspective of life.) The significance of interdisciplinarity is something else. Taking into consideration the need of interdisciplinary approach, we have to bear in mind that it is possible to approach the same problem from different disciplines, but from the same perspective (i.e. from the same point of view on values). For instance, an ethicist and a solicitor could have the same attitude towards donating eggs cells for cloning. Contrary to this, two ethicist (or two solicitors, equally) could have opposing attitude about the same problem.

Therefore, for a good debate, the difference of perspectives is more important than the difference of disciplines. The significance of interdisciplinarity is that every dialogue has to acknowledge the reached level of scientific cognitions. With that, in a bioethical debate, the value neutrality of science, its objectivity and exactness should be (again speaking in Nietzsche's language) viewed through “the optics of life”. Generally speaking, for one statement to be true in the scientific sense it has to be truthful and its truthfulness can be examined by experts. As Lyotard correctly warns, “European nihilism”, to which Nietzsche points, is the result of self application of scientific request for the truthfulness on that very request.³

Gustav Teichmüller, predecessor of Nietzsche's chair in Basel, developed a specific form of perspectivism as the basis of his cognitive theory. From his research into history of philosophy, he comes to conclusion that not a single later philosopher had reached the goal posed by Plato in the dialogue *Parmenides*. According to him, all the idealists of the 19th century potter about “contrariness between opinion and the essence, spirit and nature, ideal and real, one and many”.

Teichmüller claims that this objection is valid even for the monistic system of Schelling and Hegel which, if understood correctly, could be considered as Platonism. Because of that, Teichmüller in his book *Die wirkliche und die scheinbare Welt* says that “all these systems of projective introduction contain our cognitions, and considering that the cognition is necessary related to the point of view of the subject, they are simply perspective pictures.”⁴ He postulates that in the whole cognitive activity only our content of cognition

² Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. IV, Ullstein Verlag, Frankfurt/M – Berlin – Wien 1979, p. 436

³ Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje* (La condition postmoderne), Ibis grafika, Zagreb 2005, p. 55

⁴ Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2007, pp. IX–X

is given and that in such systems substantial essence cannot be found. With such perspective pictures of the world Teichmüller opposes subject that is, according to him, a substance looked for by makers of idealistic systems. From that position the so-called principled oppositions of different philosophical systems' stand are valid only as perspectivism pictures. In other words, the metaphysic notions took on a perspective character, the reason for that being the very postulations of those idealistic systems. All of this has its roots in the ancient time, because according to Teichmüller the entire modern philosophy is a copy of the ancient proto-picture adapted to the taste of time.⁵

Teichmüller has introduced the notion of perspectivism into the debate, but his understanding is not as interesting or stimulating for the bioethical discourse as it is, in my opinion, Nietzsche's. On this occasion I cannot contemplate the relation between Nietzsche and Teichmüller, I shall only mention that Nietzsche in his legacy writings criticizes him because of his attitude that the modern philosophy is already contained in the ancient one: "What a luck that the most valuable things are here for the second time!"⁶ His general judgment is that the belittling of so-called visible world leads to pessimism.

For Nietzsche, the scientific contemplation of the world is questionable already since his first book *The Birth of Tragedy* in which he questions the culture that for its ideal has a theoretical man who is in service of science and "to whom Socrates is a proto-picture and a proto-father".⁷ It is possible to see, from the legacy writings, that the critique of scientific explanation of the world is directed towards its mechanistic explanation which, according to Nietzsche's opinion, prevails in modern science.⁸ From all the possible interpretations, the scientific interpretation of the world is one of the poorest one. It is limited to things that can be measured, counted, seen and touched. In regards to music, Nietzsche denies it any interpretative value:

"If one postulates that the value of some music is estimated according to how much of it can be counted, calculated, put in formulae – how absurd would such a 'scientific' evaluation of music be! What would our notion of it be, what would we understand or comprehend of it? Nothing, exactly nothing of the essence, what of it is 'music!'"⁹

Music is not mentioned accidentally. Already since the *Birth of Tragedy* Nietzsche wrote that music is the right idea of the world. That what happens in the world is not possible to present in mathematic formulae: in this manner it is only being marked but without the

⁵ Ibid., p. XVI

⁶ Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe (KSA)*, vol. 11, ed. by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999, p. 262

⁷ Friedrich Nietzsche, *KSA*, vol. 1, p. 116

⁸ For example: "Physicists believe in a 'true world' in their own way: hard, for all beings (forms of existence) equal *atom systematization* in necessary movements, – so that 'apparent (fictitious) world' is reduced to a general and generally necessary Being available to every being in its way (available and put in order – made 'subjective'). But thereby they lose their way: the atom they put at the beginning is reached by the logic of that perspectivism of consciousness, – which makes it itself a subjective fiction. The picture of the world they are mapping out is in essence no different from a subjective picture of the world: it is only designed by the more elaborate senses, but completely *our* senses... And eventually in the constellation they have left something out without knowing it: the very necessary *perspectivism* by means of which every center of strength – and not only man – designs the rest of the world *out of itself*, that is, measures it, tests it, and shapes it according to its strength..." (Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. IV, p. 296–297)

⁹ Friedrich Nietzsche, *KSA*, vol. 3, p. 626

cognition. In his need to explain the world, man searches for constant causes, he even makes them up.

It is an impossibility something like “clear mind”, “absolute spirituality”, or “cognition by self”:

“Here it is always asked from one to imagine an eye that is totally unimaginable, an eye that is not turned towards anything and that lacks active and interpretative strength and only through it observing becomes observing of something: here therefore from an eye is always asked a nonsense and a stupidity.”¹⁰

For Nietzsche there is only perspective observing and only perspective cognition: the immodesty of persuasion that our perspective is the only correct one or possible is ridiculous. The world includes infinite possibilities of interpretation. Behind the pseudo-independence and objectivity of logic lie values that help preserving the particular kind of life. This Nietzsche’s attitude should not be taken as advocating of relativism, as if all the subjective postulates would have equal value and that they would reverse every general truth. The point here is that every single will to power considers being true under the conditions that serve for its enlargement, whilst on the wide basis exist a large number of methods and forms of cognition. These “conditions” and “forms” change through history. Perspective, therefore, is not something purely subjective and arbitrary. Although the will of power generates perspectives, perspective is something more than a cluster of beliefs. It is very easy to find a text confirmation for this thesis in Nietzsche’s work. He even claims that the being itself has a perspective character: “Is there at all any other character? Is not the existence without explanation, without ‘sense’, just ‘nonsense’? Is it not the other hand, all the being essential explaining the being? About all this, as it is right, it is not possible to come to any conclusion, not even through the most devoted and conscientious analyses and self questioning of intellect – because the human intellect during such analyses cannot avoid to observe itself through its perspective forms.”¹¹ From this Nietzsche concludes that the world contains infinite interpretations.

Further, Nietzsche claims that the truth in service of the will to power is the same as the illusion. Different “truths” (ideas, categories, theoretical projects) are the consequences of different interests of power. Each centre of energy has its own set of values, its “perspective” from which observes a unit or the world. The world marks the totality of all the centers of energy, their actions or perspectives. (Because of this, according to Nietzsche, every classification on truthful and false or an illusionary world does not make any sense.) The question raised by itself whether the consequence of Nietzsche’s perspectivism (with him himself unspoken) is conclusion that all the ideas are false or true, which is equally absurd. Nietzsche, within the frame of his conception, nevertheless has a criterion for determining what is true or false. All the explanations (thoughts, ideas) are consequences of the will to gain power, which is the only reality and therefore the universal will to power, at the same time, is the universal perspective against which the value (or “truthfulness”) of single perspectives of single “centers of energy” could be evaluated. Nietzsche’s conclusion: “Criterion of truth lays in strengthening the sense of power.”¹²

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *KSA*, vol. 5, p. 365

¹¹ Friedrich Nietzsche, *KSA*, vol. 3, p. 626

¹² Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. IV, p. 511

Nietzsche does not use the notion of ideology but his genealogical method of uncovering misconceptions and lies that have become “truths” points exactly to that. Besides the fact that he established that there exist some deeper criteria for establishing truths than logic. Nietzsche says that the question about value of truth is inestimable and that cannot be criticized. Besides that, Nietzsche holds that “it exists no scientific method that opens the access to knowledge.”¹³ For Nietzsche, therefore, the pretension of science to knowledge is also problematic. But this is not all – the main drawback of science is that, because of its objectivity and principled neutrality, it is not able to point out values. Nietzsche also rejects philosophy that has scientific direction:

“Against positivism, that insists on a phenomenon 'there exist only facts' I would establish not one fact 'by itself': to want something like that is maybe a nonsense”.¹⁴

It is unimaginable for him that only one interpretation of world would be right, particularly the one that allows only calculation.

As we already saw, the world in itself includes the infinite interpretations, because it is possible to perceive it only through a perspective. Werner Stegmaier rightly concludes that Nietzsche tests exactly reasoning of the unavoidable unconditioned in our time, regardless whether it appears in a form of coherence, unity or universality or in the form of divine.¹⁵ The truth is not discovered, it is formed. Nietzsche even talks about “adoption” of truth:

“Each truth has to be won fighting, one has to give up nearly everything linked with heart, our love, our trust in life. For this, spiritual greatness is needed: the service to truth is the most brutal service.”¹⁶

This service means that metaphysical understanding of truth should be overcome. The most important is to get rid of dogmatism:

“All that is simple is just imaginary, it is not 'true'. What is real, what is truthful, it is not one nor it can be reducible to one.”¹⁷

“New philosophers” that Nietzsche calls up, as all the other philosophers so far, are also friends of truth. All the philosophers loved their truths, but the forthcoming philosophers will not be dogmatic, i.e. they will not hold that their truth has to be the truth for all. So far “truths” are lies because they were “mending the humans”, they were the value judgments about life and the value of life cannot be estimated. Nietzsche, therefore, holds that truth can be used for elevating and helping life or for resentment and decadency. If one centre of power (strength) from its perspective perceives truth as fiction that helps it reach certain goals and enlarge its own power, it then puts fiction into the service of life. Opposite to that, fiction accepted as truth does not serve life – it is the “truth” that moral uses for the goals that, according to Nietzsche, suffocate and cripple life.

In the letter to Jacob Burckhardt of 22 September 1886, Nietzsche points out as a problem the “contradiction of all moral notions with every scientific notion of life” that contributes

¹³ Friedrich Nietzsche, KSA, vol. 3, p. 266

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. IV, p. 495

¹⁵ Werner Stegmaier, “Nietzscheovo novo određenje istine” (Nietzsche's New Definition of Truth), *Theoria*, Belgrade, 3–4/1982, p. 103

¹⁶ Friedrich Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 230

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. IV, p. 387

to the “enlargement of kind of man”, and not his “betterment” in the moral sense.¹⁸ In some other context, but of interest to our subject, Alain Badiou says:

“Here we are. After Sartre and Foucault, bad Darwin. With one 'ethical' shade, because, what are you worried for when we talk about a particular species, if not for its survival? Ecology and bioethics will ensure our 'correct' future of pigs and ants. Let's some remember that some species par excellence is that what is tamed.”¹⁹

The importance of Nietzsche's understanding of perspectivism for bioethics is exactly in the notion, that certain consequences are derived from it, consequences which in bioethical context tend to overcome the worry for “species survival”.

As it is known, Nietzsche opposes the will to power to the will to life, i.e. the will to survival. His perspectivism has also clearly indicated far-reaching consequences. I shall quote only one attitude from his *The Will to Power*:

“That value of the world is in our interpretation (that somewhere else are other interpretations but human also possible), that so far the interpretations are perspective evaluations by the help of which in life, i.e. the will to power, we preserve ourselves because of enlargement of power, that every reached strengthening and widening of power opens new perspectives and calls for belief in new horizons – that runs through my notes.”²⁰

Regardless which of its definitions we consider valid, bioethics should be interested in “perspective of life”. It is interesting that Nietzsche holds the following: “... the entire philosophizing so far has not been about the 'truth', but about something else, let's say about health, future, growth, life.”²¹ He, of course, holds that almost during the entire tradition the approach was wrong. But what is Nietzsche's attitude, his vision of the “perspective of life”?

All that is contrary to such a perspective Nietzsche classifies in the category of decadence. Decadence is dangerous because it is always masked in its contrariness. Because of its hate towards life, it turns into admiration towards more sublime life, weakness turns into strength and cowardice into bravery. Decadence is present in all times and peoples, and it should not be fought. But it must not be allowed to enclose the healthy parts of organism. The ill, decadent life turns towards the realistic “living possible world”. This antagonism is reduced to the fight of one type of life with the other and to the fight of “truth” with life. The sense of all the “ideal instincts” has to be measured about life:

“Here and there a proof that ranking is much needed must be carried out – the first problem is the problem of order according to the rank of type of life.”²²

Of course, Nietzsche gives priority to “ascending” life, opposite to the decadent, weak life. The general task of philosophers – solving the problem of value, i.e. determining the hierarchy amongst the values – is here more narrowly and precisely determined: determining the order according to rank amongst people.

¹⁸ Ibid., p. 835

¹⁹ Alain Badiou, “Združeni nestanci čovjeka i Boga” (The Joint Disappearances of Man and God), *Europski glasnik*, Zagreb, XI/2006, p. 355

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. IV, p. 89

²¹ Friedrich Nietzsche, *KSA*, vol. 3, p. 349

²² Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. IV, p. 484

Die philosophisch-axiologischen Grundlagen der Bioethik

Milenko A. Perović

Philosophische Fakultät, Universität Novi Sad

Zusammenfassung

Der Verfasser nimmt sich in seinem Text vor, die Tatsache zu thematisieren, dass die bioethische Reflexion nicht nur bestimmte philosophische Grundlagen benötigt, sondern auch eine immanente, implizite oder explizite Wertorientierung voraussetzt. Der Weg, auf dem diese philosophischen Grundlagen zu verstehen sind, wird im Ausgang von der Möglichkeit der Herstellung der Spannung und des Dialogs zwischen der utilitaristischen und kantischen Orientierung gesucht, was seinerseits die Möglichkeit der Konfrontation hinsichtlich der axiologischen Grundkonzepte eröffnet.

Man kann die Bioethik als eine interdisziplinäre Wissenschaft vom Leben bestimmen. Durch diese Bestimmung kann man die ausdrückliche Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften streitig machen. Sie ist auf dem Gebiet entstanden, wo sich Medizinethik und Wissenschaftsethik begegneten, angestoßen durch radikale Veränderungen in der Medizin und dem sozialen Gesundheitssystem, welche unter dem Einfluss des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts hervorgetreten sind. Der Begriff der Bioethik hat sich allmählich durch konkrete und weitere Bedeutungen eines interdisziplinären Forschungs- und Anwendungsgebiets vervollständigt. In ihrem Mittelpunkt steht heutzutage die moralische Problematik der Arzt-Patient-Beziehung, ferner die Probleme der medizinischen Praxis als einer spezifischen Form des moralisch verantwortungsbewussten Verhaltens von Ärzten und anderen Medizinerinnen, ethische Probleme, welche im Laufe der biomedizinischen Forschung entstehen, ethische Probleme im Zusammenhang der Tierexperimente, überhaupt die moralischen Probleme des Verhältnisses des Menschen zu anderen Lebewesen und zur Umwelt.

Bioethik im engeren Sinne ist die biomedizinische Ethik, welche die moralischen Fragen der Geburt, des Lebens und des Todes in das rechte Licht zu rücken versucht, vor allem im Hinblick auf die neueren Entwicklungsprozesse und Möglichkeiten der biomedizinischen Forschung und Therapie. Bioethik im weiteren Sinne ist eine allgemeine Orientierung, welche sich gegen ein rein instrumentelles Verhältnis des Menschen zum Leben und zur Natur richtet. Das Gegenstandsgebiet ihres Forschungsinteresses umfasst mittlerweile auch die Problematisierung ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Voraussetzungen des menschlichen Verhältnisses zur Natur.

Wegen all dieser Bestimmungen lässt sich die Bioethik nicht als wertneutrale Wissenschaft begründen. Im Gegenteil, sie ist nur vor dem Hintergrund bestimmter philosophischer, ethischer und weltanschaulicher Voraussetzungen möglich. Das notwendige Bestehen solcher Voraussetzungen macht an sich die Bioethik noch immer nicht zu einer philosophischen Schulrichtung oder Orientierung. Es hat mehr Sinn zu sagen, dass in der Bioethik, besonders in den bioethischen Debatten, klare Denkunterschiede aufgezeigt

werden können, welche aus der Akzeptanz verschiedener philosophischer, ethischer und weltanschaulicher Positionen resultieren.

Die Tatsache, dass die Bioethik zuerst in den angelsächsischen Ländern aufgekommen ist, in denen eine starke utilitaristische Tradition wirkt, hat zu einem guten Teil ihre allgemeine philosophische und axiologische Ausrichtung bestimmt. Ebenfalls hat der Umstand, dass bioethische Fragestellungen in das Bewusstsein der deutschen Öffentlichkeit eingedrungen sind – vor allem als Nachklang der „Affäre Singer“ (1995) –, dazu geführt, dass sich der Kantianismus zur maßgeblichen Grundlage der bioethischen Denkrichtung gemauert hat. An die kantische ethische Position im weitesten Sinne haben sich auch andere personalistische Konzeptionen („Tugendethik“, kasuistische Ethik, „Prinzipienethik“ etc.) angeschlossen. Ab den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts kam ein ganzes Spektrum philosophischer Positionen zum Vorschein, welche in der bioethischen Diskussion zum Zuge kamen (feministische Bioethik, kommunitaristische Bioethik, narrative und phänomenologische Ethik usw.).

Der Utilitarismus als philosophisch-ethische und weltanschauliche Grundlage der Bioethik ist eine der Hauptströmungen der normativen Ethik, welche in den angelsächsischen Ländern dominiert, und zwar als ein differenziertes Instrument der empirisch-rationalen Begründung von moralischen Normen und sozialen Reformen. Sein höchstes ethisches Prinzip ist die Nützlichkeit: In moralischer Hinsicht erlaubt sind solche Handlungen, deren Folgen optimal sind für das Glück all jener Personen, die sie betreffen. Dieses Prinzip enthält vier konkretere Prinzipien: (1) im Unterschied zur deontologischen wird in der utilitaristischen Ethik das Handeln nicht aufgrund seiner selbst, sondern anhand der Folgen, welche es hervorbringt (konsequentialistisches Prinzip), beurteilt; (2) der Maßstab der Folgen ist ihr Nutzen, nicht der Folgen für beliebig welche Ziele und Werte, sondern jener Folgen, welche in sich selbst wertvoll sind (Utilitätsprinzip); (3) das Glück ist an sich gut und damit der höchste Wert; es besteht in der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse und Interessen, wobei dem Einzelnen überlassen wird, selbst zu bestimmen, wo er sein Glück finden wird; das Kriterium für Glück ist das Lustquantum, das vom Handeln verursacht wird, verringert um das Schadensquantum, welches mit diesem Handeln verbunden ist (Hedonismus-Prinzip); (4) es ist nicht das Glück bestimmter Individuen oder Gruppen entscheidend, sondern das Glück all jener, welche von diesem Handeln betroffen werden; im Gegensatz zum Egoismus verlangt der Utilitarismus das allgemeine Wohlergehen (Sozialitätsprinzip).

Der Utilitarismus hat im 20. Jahrhundert eine Reihe von Widerlegungen und Änderungen durchgemacht. Seine Gedankenqualität hat sich dadurch erhalten, dass er das rationale Element (das Nützlichkeitsprinzip) mit dem empirischen Wissen von den Folgen eines bestimmten Handelns und ihrer Bedeutung für das Wohl der Menschen zu verbinden wusste. Er lässt die Möglichkeit offen, dass die moralischen Pflichten, welche aus ihnen folgen, mit den gewöhnlichen moralischen Überzeugungen in Einklang gebracht werden. Die Schwäche des Utilitarismus liegt in der Unmöglichkeit einer Lösung der Gerechtigkeitsfrage. Die moralischen Probleme sieht er nur als gegenseitiges Verhältnis zwischen den Menschen, aber nicht ebenso als ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Außerdem ist es von der Position des Utilitarismus aus nicht möglich, eine philosophische

Grundlegung dessen zu leisten, was bei ihm selbst von entscheidender Bedeutung ist, nämlich des Nützlichkeitsprinzips als solchen.

Die kantische Ethik hat den Charakter eines leitenden Paradigmas für alle deontologischen Spielarten der Ethik, welche von ihrem wesentlichen Charakter her dem Utilitarismus entgegengesetzt sind. Deontologische Ethiken richten sich gegen die teleologische (zielorientierte) Begründung moralischer Imperative, gegen den konsequentialistischen (an den Folgen orientierten) Standpunkt, aber auch gegen die empiristisch-rationalistische Moralbegründung. Nach der deontologischen Meinung kann irgendein Handeln moralisch korrekt sein, falls Maximen befolgt werden, die an sich gut sind. Die Maximen selbst werden nicht einfach festgestellt, sondern müssen aus höheren Grundsätzen (z. B. aus dem kategorischen Imperativ) abgeleitet werden, beispielsweise die Grundsätze der Achtung der menschlichen Würde (das Humanitätsprinzip) oder des Gerechtigkeitsprinzips. Der Deontologismus erfüllt mehr als der bloße Utilitarismus den philosophischen Begründungsanspruch, was auch mehr den gewöhnlichen moralischen Vorstellungen der Menschen entspricht.

Die erheblichen Meinungsdivergenzen der Bioethiker, wenn es um den Begriff und das Wesen der Bioethik geht, haben in ihrem Kern eine umstrittene axiologische Frage. Die Frage lautet: Welchen Naturwesen kann in deren Bedeutung für andere Wesen ein eigenständiger „intrinsischer“ Wert zugeschrieben werden? Mit anderen Worten: Bei welchen Naturwesen kann ein eigener moralischer Status anerkannt werden?

Vom Standpunkt der traditionellen philosophischen Ethik betrachtet, ist die Frage bereits in Platons und Aristoteles' praktischer Philosophie lemmatisch abgehandelt. Die gesamte Tradition der philosophischen Ethik beruht auf der Voraussetzung, dass allein dem Menschen ein moralischer Status zukommt. Er ist als einziges Lebewesen begriffen, das moralisch handeln kann. Der Mensch vermag zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, wodurch er fähig ist, seine Triebe unter die Herrschaft des Verstandes zu bringen, worin letztlich die Essenz der moralischen Praxis liegt. Die Verstandesherrschaft ermöglicht es dem Menschen, moralische Entscheidungen zu treffen und Verantwortung für sie zu übernehmen. Nach Aristoteles sind andere Wesen entweder besser oder schlechter als der Mensch, daher können sich moralische Kategorien weder auf Götter noch auf Tiere beziehen. Götter und Tiere sind jenseits der Moral!

Die bioethische Stärkung der Sensibilität des Denkens für verschiedene Formen der Bedrohung des menschlichen Daseins hat dazu geführt, dass der allgemeine Anthropozentrismus, d. h. die Ansicht vom Menschen als dem Mittelpunkt der Welt und Natur, für den die Welt bzw. die Natur in erster Linie eine instrumentelle Bedeutung hat, fragwürdig geworden ist. Aus diesem allgemeinen Grund wurde in der Bioethik die Frage über die Möglichkeit erwogen, ob moralische Verhältnisse nicht nur als zwischenmenschliche Verhältnisse, sondern auch als Beziehungen des Menschen zu anderen Naturwesen, ja selbst zur Natur als solcher verstanden werden können. Diese Frage hat innerhalb der Bioethik zur axiologischen Grundpolarisierung zwischen anthropozentrischen und nicht-anthropozentrischen Ansätzen geführt. In der heutigen Bioethik kann man eine klare Differenz zwischen anthropozentrischen, pathozentrischen, biozentrischen und holistischen Wertpositionen feststellen.

Das Gewicht der anthropozentrischen Tradition der gesamten abendländischen Kultur führt dazu, dass der ethische Anthropozentrismus eine der Hauptmeinungen in der Bioethik bleibt. Seine Grundlage besteht aus dem ontologischen, erkenntnistheoretischen und sprachlogischen Anthropozentrismus. Der Standpunkt des ethischen Anthropozentrismus beruht auf der These, dass nur der Mensch ein moralisches Wesen sei, sodass die Begründung der ethischen Einstellung nur im Hinblick auf den Menschen Sinn habe (der reine Anthropozentrismus) oder vor allem im Hinblick auf ihn (unvollständiger Anthropozentrismus) oder aber im Hinblick auf das schlichte Verhältnis zum Menschen („Anthroporelationismus“). Die bekannteste anthropozentrische Position ist diejenige von Kant. Auf dem anthropozentrischen Standpunkt beruht eine ganze Reihe von gegenwärtigen ethischen Konzeptionen: die existenzialistische Ethik, die teleologische Ethik, der Utilitarismus, die Verantwortungsethik, die Diskursethik, die kommunitaristische Ethik, die deontologische Ethik etc.

Nach der pathozentrischen Konzeption ist die (Schmerz-)Empfindlichkeit das entscheidende Kriterium der Bestimmung des moralischen Status von Lebewesen. Diese Position geht oft eine Verbindung mit dem Utilitarismus ein, besonders bei der Begründung der sog. „Tierethik“. Ihre Vertreter berufen sich meistens auf die These Benthams, dass auch die Tiere bei der Interessenabwägung berücksichtigt werden müssen, und zwar infolge ihrer Empfindlichkeit. Ausgehend von dieser These schließen sie auf den Bedarf eines die Tiere und deren Interessen betreffenden Problembewusstseins. Viele Pathozentristen meinen, dass der Unterschied im bewussten Leben der Tiere und Menschen nur ein gradueller, keineswegs ein essentieller sei, sodass sie für eine Art Gleichstellung von Mensch und Tier plädieren.

Die biozentrische Ethik geht von der Grundannahme aus, dass der gesamten lebendigen Natur bzw. allen Lebewesen ein eigenständiger Wert zugeschrieben werden kann. Zu guter Letzt gründet sich der ethische Holismus auf jene Position, nach der die Begründung und Erklärung der ethischen Prinzipien aus der Natur als einer Ganzheit abgeleitet werden muss, also aus der lebendigen wie aus der leblosen, was ebenfalls die moralische Verpflichtung zu einem allgemeinen Naturschutz nach sich zieht.

Insgesamt richten sich die moralischen Schutzforderungen von der anthropozentrischen Position nur an den Menschen, von der pathozentrischen an jene Teile der Natur, welche empfindlich sind, von der biozentrischen an die gesamte lebendige Natur und von der holistischen auf die Welt der lebendigen und leblosen Dinge. Aufgrund der Unterschiede in diesen Forderungen differiert auch die Zuschreibung des moralischen Status: allen oder nur den menschlichen Wesen, den Leid empfindenden Tieren, allen Lebewesen oder allen Naturdingen bzw. der lebendigen und leblosen Natur.

Diese Unterscheidungen sind von relativer Bedeutung für die Begründung der biomedizinischen Ethik. Für die Begründung der ökologischen Ethik und der sog. Tierethik sind jedoch nicht-anthropozentrische Positionen wichtig. Zum Beispiel impliziert die pathozentrische Einstellung, dass empfindungsfähige Tiere nicht bloß als eine Ressource im Dienste menschlicher Zwecke und Interessen zu verstehen sind; daher macht er das Verhältnis zu den Tieren zu einem festen Bestandteil des Kriteriums der moralischen Handlungsbewertung. Die Vertreter des Pathozentrismus eröffnen die Diskussion über Schmerzen, Risiken und Belastungen, denen Tiere im Zuge menschlicher Übergriffe in

biomedizinischen Tierversuchen ausgesetzt sind. Die holistischen Ethiker stellen den Umgang mit der Natur in den Vordergrund, nicht nur wegen des ethisch motivierten Naturschutzes, welcher von menschlichen Interessen geleitet wird, sondern auch wegen des Anspruchs auf den moralischen Respekt im menschlichen Umgang mit der Natur. Sie sind der Meinung, dass die Komplexität, die Einzigartigkeit und Schönheit der Natur, also die Biodiversität, Stabilität und Interaktivität des ökosystemischen Zustands an sich einen Wert darstellen.

Die Neigung vieler Bioethiker zur scharfen Konfrontation, wenn es um die Parteinahme für den Anthropozentrismus oder den Biozentrismus geht, ist im Grunde genommen nicht berechtigt. Sie zeigt sich als die Tätigkeit des abstrakten Verstandes, der nach dem Entweder-Oder-Schema denkt. Jene zwei führenden bioethischen Positionen kann man miteinander versöhnen. Es ist nämlich die biozentrische Meinung akzeptabel, wonach der Mensch in einer kontinuierlichen Gemeinsamkeit mit anderen Naturwesen steht, aber ebenfalls die anthropozentrische von dem Vorzug des Menschen im Vergleich zu anderen Wesen. Dieser Vorzug besteht gerade in der Tatsache, dass nur der Mensch als moralisches Subjekt möglich ist, womit er sich selber mit moralischen Forderungen im Hinblick auf andere Naturwesen beauftragen kann.

The Complexity of Practical Reasoning: Universality and Context Dependency

Valentina Kaneva

Faculty of Philosophy, St. Kliment Ohridski University of Sofia

Abstract

The practical reasoning concerning both the individual choices and the processes of decision-making in the society is of crucial importance with a view to the variety of new situations emerging in the field of bioethics. The model of practical reasoning in particular cases described in Aristotle's ethics and revived in contemporary ethical discussions reveals the complexity of the process. Obviously, it is not merely about knowledge and the application of knowledge, nor about the rules under which the concrete case is subsumed. As a personal capacity related to life choices, exercising practical reasoning is crucial for opening the perspective of good life and of achieving personal integrity. Aristotle speaks of wise choices, that presuppose practical wisdom and virtue but also of decisions constitutive for the life of community and responsive to the requirements of justice. The process of deliberation and reasoning is significantly influenced by the not always explicitly visible context of values, practices and institutions in the society. The examining of the complexity of practical reasoning contributes to issues concerning its cultivating as a personal capacity, but also to the reflection on current practices and institutions and their improvement, as well as on the processes of deliberation and decision-making in professional circles or in societies as a whole. The present paper focuses on the main points of the Aristotle's model and the recent discussions on ethical theory and practice, on the opposing positions of universalism and particularism as well as on the possible contribution of the empirical research of sociology and anthropology to the clarification of the complex set of factors, circumstances and considerations that impact on practices and choices.

The theme of my text is, in fact, an old theme of philosophy and ethics. I will focus on the model of practical reasoning in concrete situation in Aristotle's ethics and on some aspects of this model relevant to the contemporary discussions in the field of applied ethics and more specifically biomedical ethics. I refer first of all to the discussions centered on the validity of universal ethical principles and some recent objections against them concerning their level of generality and so their capacity to guide the concrete actions of individuals. And furthermore, the objections against the claim of these principles of universality: what is questioned here is their sensitivity to context in both aspects – the sensitivity to the cultural and historical context and to the complex set of factors that impact on the decisions in a concrete practical situation.

In the focus of one of these discussions now are the main principles of biomedical ethics as formulated in the well-known account of Beauchamp and Childress, often called “the four principles approach” or “the Mantra of Georgetown”.¹ In the methodological debates in the last decades the opposed positions are fixed as the controversy between principlism and contextualism. The questions raised concern, on the one hand, the claims of the normative ethical theories and their abstract principles, on the other, the objections of contextualism, whose proponents emphasize on the specific concrete circumstances in every particular situation to the extent that neither universal right decision nor the gene-

¹ Beauchamp, T. L., Childress J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press, New York, 2001.

ralization beyond the particular case is possible. So questioned ones more are problems about ethical theory and its relevance to the moral practice as well as the way to arrive from principles to concrete decisions or about the very nature of the process of practical reasoning. What is challenged further is their relevance to the medical practice outside American society. The most frequent reference is to Asiatic practices and values. In fact, the observations and studies that expose cultural differences enrich the picture of ethical life and present a rich material for reflection. They do not necessarily contest the universality of the main principles and the moral strategy of universalization. Rather, they challenge our openness to the difference and require widening of understanding, which would make the dialog possible as well as the cooperation in the effort to improve practices.

The model of practical reasoning in particular cases described in the ethics of Aristotle is the most complex one that we have inherited from the tradition and could be seen as an example of the complex reflection on our actions and on different levels of the ethical reflection, a complexity often neglected in recent studies. It is close to practice and to everyday choices and decisions of individuals but also to the complex processes of decision-making in the public sphere. It pays attention to the personal capacities for decision-making but also to the resources of a public use of reason. With a view to new challenges and practical difficulties related to the decision-making in complex situations today, controversies in the recent public discussions and the obvious difficulties in reaching agreements in them it is worthy of reviving this complex picture and the main points of Aristotle's account of practical reasoning as well as some their contemporary interpretations. The aim of this text however could not be to explore how the Aristotelian insights are incorporated in different traditions of thinking today – some of them emphasizing individual capacity, character and virtue, questions of moral education, others on community, common morality and shared values.

The practical wisdom or *phronesis* in Aristotle's ethics is different from the wisdom as a philosophical ideal. The wisdom is directed to the eternal and permanent things, while practical wisdom is concerned with human actions; with deliberation and choice and with taking decisions about things not permanent and in which there is a little certainty; further, thing that could be done in different ways and decisions made always under the pressure of time and under the restrictions of the specific circumstances of a concrete situation:

“... matters concerned with conduct and questions of what is good for us have no fixity, any more than matters of health. The general account being of this nature, the account of particular cases is yet more lacking in exactness; for they do not fall under any art or precept, but the agents themselves must in each case consider what is appropriate to the occasion, as happens also in the art of medicine or of navigation.” (NE II.2, 1104a7-11, D.W.Ross's translation)

The practical wisdom, *phronesis*, is an intellectual virtue associated mainly with the faculty of judgment. Through the exercise of *phronesis*, the wise person finds the appropriate in the concrete case decision. The complexity of the process is related to the fact that all human capacities and powers are involved: the reason, the perceptual sensitivity as well as the feelings. Obviously, it is not merely about knowledge and the application of knowledge, nor about the rules under which the concrete case is subsumed although the

model does not question the importance of principles and rules. Aristotle speaks about the capacity to cope with particulars:

“Nor is practical wisdom concerned with the universals only. It must also recognize the particulars, for it is practical, and practice is concerned with particulars... And since practical wisdom is practical, one needs both kind of knowledge, but especially the particular kind.” (NE VI.7, 1141b19-28)

This level Aristotle calls reasoning about the last things or the ultimate or particulars.

What is the object of deliberation is explained in two ways, seen by Aristotle’s interpreters as contradicting accounts of practical reasoning: In book III *phronesis* is concerned with the deliberation of the means needed for the achievement of an end; the deliberation or reasoning here reveals the structure of an rational action:

“... we deliberate not about ends, but about means. For a doctor does not deliberate whether he shall heal, nor an orator whether he shall persuade, nor a statesman whether he shall produce law and order, nor does anyone else deliberate about his end. They assume an end and consider how it is to be achieved, and if it seems to be produced by several means they consider by which it is most easily and best produced, while if it achieved by one only they consider how it will be achieved by this and by what means this will be achieved...” (NE III. 3, 1112b13-22)

In book VI however *phronesis* is related with the decision-making but not about concrete things rather about the things needed for the good life at all:

“Regarding practical wisdom we shall get at the truth by considering who are the persons we credit with it. Now it is thought to be the mark of a man of practical wisdom to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect, e.g. about what sorts of things conduce to health or to strength, but about what sorts of things conduce to the good life in general.” (NE VI.5, 1140a24-28)

This wider perspective is connected with the deeper knowledge and understanding about human life and human ends, with the end of human existence in general. This dimension reveals also the metaphysical premises of the Aristotle’s ethics, the objective account of the human good and teleology of his notion of human nature. As personal capacity related to life choices, exercising practical reasoning is crucial for the achieving of excellence in the actions of particular kind but it is important also because of the opening of the perspective of the good life of individual and of achieving personal integrity. Aristotle speaks of wise choices and right decisions, which presuppose practical wisdom and virtue, of decisions constitutive for the life of the individual but also for the community life, decisions responsive to the requirements of justice.

The contemporary interpreters of Aristotle’s ethics acknowledge certain not well clarified and specified moments of his account of practical reasoning. They concern mainly the contradicting accounts of practical reasoning of Book III and Book VI, the kind of perception involved in the sizing up of the situation, the role of intuition in the process of decision-making described by Aristotle or questions about knowledge that virtuous person or *phronimos* possesses. Some of researchers try to throw the light on the fixed difficulties. David Wiggins proposes the way to overcome the contradiction between the Book III and Book VI and analyzing the concept of “an end” and “what is toward end” sees the Book III account as “straightforwardly continuous with the Book VI account of deliberation,

choice, and practical reasoning”.² John McDowell stresses the main role of reason and knowledge in the process of practical reasoning in concrete situation, but pays attention also to the importance of perceptual sensitivity in making right choices. In his explanation the virtuous person perceives what is morally silent in situation, through the perception “knows” what a particular situation requires in terms of action.³ Martha Nussbaum speaks of practical insight, close to perception, as an ability to recognize the silent features of a complex situation. Without rejecting the role of general rules, which could be seen as “heuristic summaries of experience”, she emphasizes on the discernment of particulars and argues that it presupposes not purely cognitive capacity but includes reading of emotions and imagination in order for the situation to be sized up and interpreted and the decision to be made.⁴

All three authors mentioned above develop versions of moral particularism. They appreciate Aristotle’s account of practical reasoning for its complexity and stressing the need of reasoning and sensibility in every concrete situation. Their positions could be interpreted also as a criticism of abstract moral theories far removed from the problems of practice, of a too simplified picture of decision-making or overestimating of the codified morality. Wiggins writes:

“For all its omissions and blemishes, Aristotle’s account is informed by a consciousness of the lived actuality of practical reasoning and its background. This is an actuality which present-day studies of rationality, morality, and public rationality ignore, and ignore at their costs.”

The reasons for this turn to particularism are different. McDowell notes that “morality can not fully be codified”. Wiggins takes into consideration the incompleteness of the theory with regard to the infinite range of contingencies, which the finite creatures face, the variety of cases and the very nature of the case:

“From the nature of the case the subject matter of the practical is indefinite and unforeseeable, and any supposed principle would have an indefinite number of exceptions. To understand what such exceptions would be and what make them exceptions would be to understand something not reducible to rules or principles.”⁵

This incompleteness and unpredictable side of action is seen as constitutive of human freedom. Nussbaum examines the practical commitment of the medicine in this responsiveness to the particular case. General rules can have no a high degree of precision; even than correct, they are insufficient to guide the actions. With a view to new configurations and cases she emphasizes attention, responsiveness and imagination, which could guarantee the flexibility and perceptiveness.

² Wiggins, David. “Deliberation and Practical Reason.” – In: Rorty, A. (Ed.) *Essays in Aristotle’s Ethics*. University of California Press, 1980, p. 222.

³ McDowell, John. “Virtue and Reason.” – In: Sherman, N. (Ed.) *Aristotle’s Ethics: Critical Essays*. Rowman and Littlefield Publishers, 1999, pp. 121–144.

⁴ Nussbaum, Martha C. “The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality.” – In: Sherman, N. (Ed.) *Aristotle’s Ethics: Critical Essays*. Rowman and Littlefield Publishers, 1999, pp. 145–182. See also Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, Chapter 2: “Medical Dialectic: Aristotle on Theory and Practice”, pp. 49–77.

⁵ Wiggins, D. *Op. Cit.*, p. 231.

There are however important reasons to avoid a wholly particularist position or at least for not taking the extreme positions. The attention to particulars and concrete cases does not suspend in Aristotle's account the role of general principles or common rules. Aristotle himself pays great attention to common rules. Such common rules are the laws, but also moral rules accepted in the society. The application of the norms of law presupposes also the deliberation, the interpretation of the situation and reasoning in the sense of *prudentia*, as Aristotle's term *phronesis* was translated later into Latin. In his practical philosophy the domains of politics and law are above all the domains of practical reasoning and decision-making. The right decision is the result of the individual exercise of reason but in the same time is influenced by standards and values shared in the society. It is not by accident that the experience is so important in Aristotle's account of practical reasoning. The process of deliberation and reasoning is significantly influenced by the not always explicitly visible context of values, practices and institutions in the society. Such kind of considerations gives reasons to authors like Frido Ricken to see the final criteria for the right action in a concrete form of life.⁶ Gadamer, interpreting Aristotle's ethics, emphasizes that the system of norms is tied to empirical contingencies, the principles are derived from the realm of practical experience itself. Practical philosophy of this kind according to him has power to establish and to sustain a tradition.⁷ His account stresses the role of the examples of the tradition as forming the notions for the right as well as the moral and political frames of personal decisions. Rules have an important role in relation to the action. They however must be interpreted and understood only as schemata, which need to be concretized in a specific situation and in action.⁸ The problem posed by Aristotle's model of practical reasoning in concrete situation is the same problem about universality and particularity relevant to the phenomenon of understanding in the core of the philosophical hermeneutics. Aristotle's model is seen by Gadamer as the model of the hermeneutical situation per se.

But *phronesis* in Aristotle's ethics is exercised in finding the solutions of cases not covered by the law. Furthermore, it is capacity to correct the laws. So, it contributes to the realization of the claims of justice, but goes beyond the domain of justice opening the dimension of the goodness toward the other man affected. In Book VI, 8 Aristotle explains what it means to be an equitable man and man of understanding and of good in relation to others, clarifying the meaning of *epieikeia*.

The main strength of the model of practical reasoning in concrete situations is seen in the actualization of the good life perspective in regard of our individual decisions and choices. Aristotle's model takes into account the dynamics of real life, the great variety of practical situations, the challenges of new situations and choices, which we face in practice, the dynamic in the spheres of norms and values as well as the possible conflicts. It stresses also the importance of character and personal capacities for reasoning, central in virtue ethics accounts today. Under contemporary conditions, it is necessarily related to the

⁶ Ricken, Fr. "Gemeinschaft als Grundwert der Aristotelischen Ethik" – In: Honnefelder, L. (Hg.) *Sittliche Lebensform und praktische Vernunft*. Paderborn, 1992, S. 126.

⁷ Gadamer, H.-G. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Yale University Press, New Haven and London, 1986, VI. "The Idea of Practical philosophy", pp.159–178.

⁸ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, S. 290–323.

plurality of the notions of the good and the variety of individual life plans. Paul Ricœur emphasizes the necessarily turn to practical wisdom today in the attempt to solve the conflicts arisen from the morality of obligation and describes it as turn to the initial intuitions of ethics related to the perspective of the good life of the individuals, as an awakening of the resources of singularity.⁹ This turn does not mean to underestimate the meaning of the morality of obligation and to take a step to a purely situational ethics. It requires rather the recognition of the complexity of moral life. Ricœur reveals the importance of the questions of personal identity today and the hermeneutical task of self-understanding, as well as of questions concerning the subjective existential side of action as those of imputability or personal commitment.

The described model is relevant to deliberation and decision-making in specific situations related to the sphere of medicine and clinical ethical reasoning. The hermeneutical approaches are relevant to medical situations. They contribute a lot to the task of viewing the patient as a person, for clarifying the role of communication and understanding in patient-doctor relationships. The narrative ethics involved in the field of medical ethics stresses on the importance of life story in some cases and the search of elements of this story relevant to the history of disease. We should take into account however also the limitations of the model in a medical situation: to be aware of the limits of understanding in a concrete situation, of the urgency of the decision, diagnosis and prescription; to moderate sometimes too unrealistic expectations addressed to the medics, necessity to be a little bit skeptical to the life story narrated, etc.

Stephen Toulmin, who is among the first philosophers engaged with the practical questions in the field of medicine and author also of the book on casuistry, focusing the attention to the great changes in clinical practice in the last decades, the changes in ethical theory and in its relation to moral practice, describes this situation as a return to reason.¹⁰ Toulmin appeals for rehabilitation of the model of practical reasoning in concrete situations and revival of practical philosophy as a domain of decision-making and reasoning both in the spheres of public and private life. In view to processes of decision-making in the society, he emphasizes the role of moral arguments in recent discussions and thinks that we can achieve agreements in spite of the great differences in positions and convictions, and easier on concrete cases than in general, on the basis of the shared experience and sensitivity to moral issues of all the participants in the debate, their care and responsibility.

The same interest to the moral arguments in public discussions, directed against the relying on common intuitions in the justification of the decisions and against the unquestioned convictions of people who are not ready to test them, could be found in Richard Hare's reflections on the role of ethics in clarifying practical dilemmas. Like Toulmin, he is concerned with the possibility of mutual enrichment of theory and practice, which presupposes the study of concepts and the way in which they are used by practitioners in concrete situations, further of how they generate rules of reasoning they follow in prac-

⁹ Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1996, S. 291–292.

¹⁰ Toulmin, Stephen. *Return to Reason*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

tice.¹¹ The analytical program of the meta-ethics is evident here, the philosophical hope that we can participate in the discussions with our arguments ready to discuss them and to reflect on our convictions and to revise also our positions on rational grounds too. Hare's position raises the questions about the possible contribution of empirical research to the clarification of the complex set of factors, circumstances and considerations that impact on practices and choices.

The renewed interest to the model of practical reasoning in concrete situations in ethical theory shows an awareness of its recent importance. It is the territory that needs to be kept as the dimension of our freedom. Evidently, we do not employ reasoning only when we are met with very special situations in practice or exceptions or border cases although exactly the analysis of such cases could be seen as the most provocative and challenging from a philosophical point of view. Also in the case of the application of a rule to the concrete case, the process of decision-making is not merely deductive, requires deliberation and interpretation and the involvement of all capacities in the specification of the situation. This means to keep in mind that we deliberate and take our decisions alone but often we need advice, help or information and need to discuss our decisions with others. We make decisions, which concern the others and require attention and sensitivity for the needs of the others, responsibility and care, solidarity and compassion. Because the good life is shared with the others as we can learn from Aristotle. It presupposes also the attention to the rules and the institutions of the common life as the basic concern of a practical philosophy today.

¹¹ Hare, Richard M. "Why Do Applied Ethics?" – In: Hare, R. M. *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 1–13.

Der moralische Pluralismus als Herausforderung für die Bioethik

Uta Müller

*Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW)
Universität Tübingen*

„Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß ‚die Welt meine Welt ist‘. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt.“

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 5.64 – 5.641

Zusammenfassung

Der Körper des Menschen kann je nach wissenschaftlicher oder philosophischer Ausrichtung verschieden betrachtet werden: instrumentell-naturwissenschaftlich, konstruktivistisch, phänomenologisch etc. Die These, die hier vertreten wird, besagt, dass für die Urteile und Entscheidungen der Bioethik es angebracht ist, den menschlichen Körper je nach Erkenntnis- oder Behandlungsziel verschieden zu betrachten. Für die Begründung von Urteilen und damit von Handlungen sind aber vorrangig ethische Überlegungen relevant, die sich letztlich den Begründungsansprüchen der normativen Ethik stellen müssen. In vielen strittigen Fragen wird sich die Bioethik mit Argumentationshilfen und mit bloßen Empfehlungen zufrieden geben müssen, manche Fälle können einer kognitivistischen Ethik folgend wirklich gelöst werden, so dass dem Vorwurf des ethischen Pluralismus in der Bioethik begegnet werden kann.

1. Einleitung

Urteile und Entscheidungen in der Bioethik sind umstritten. Die Uneinigkeit hat unterschiedliche Ursachen: Empirische Sachverhalte werden unterschiedlich interpretiert, wissenschaftliche Theorien und Begriffe werden verschieden verstanden und gewertet und es gibt moralisch unterschiedliche Einschätzungen auf verschiedenen Ebenen – den moralischen Pluralismus.

Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass es berechtigt, ja manchmal sogar geboten ist, verschiedene Perspektiven auf Phänomene der bioethischen Debatten einzunehmen. Thematisch beschränken möchte ich mich in meinem Text auf die Betrachtung des menschlichen Körpers, der in zahlreichen neueren bioethischen Diskussionen Gegenstand von Kontroversen ist. Dank der neueren Biotechnologien kann über den menschlichen Körper und seine Teile in immer größerem Ausmaß verfügt werden und es stellen sich vermehrt Fragen nach den Grenzen und Einschränkungen der Verfügung über den menschlichen Körper. Dann ergibt sich die weitere Frage, wo diese Grenzen zu ziehen

sind und wie Einschränkungen zu begründen sind. Diese Fragen sind – zumindest teilweise – ethische Fragen und da dies vorrangig in der Medizin und den Biowissenschaften diskutiert wird, Fragen, die auch in diesen Wissenschafts- und Forschungsbereichen erörtert und entschieden werden müssen.

Den menschlichen Körper kann man auf ganz unterschiedliche Weise betrachten – als materiellen Gegenstand, als vom Menschen als empfindendes Subjekt nicht zu trennender „Leib“, als reine begriffliche Setzung im Konstruktivismus, als genetisch vollständig determinierter Zusammenhang von Körperteilen etc. Manche dieser Körperkonzeptionen werden nun kritisiert und zwar – oft eher implizit als explizit – *moralisch* kritisiert.¹ Das Besondere daran ist, dass nicht nur der (gesellschaftliche, politische, rechtliche, normative) *Umgang* mit dem menschlichen Körper kritischer Befragung unterzogen wird, sondern manche der Körperkonzeptionen selbst normativ in Frage gestellt werden.

Am Beispiel einiger Konzeptionen, den menschlichen Körper zu betrachten, möchte ich untersuchen, ob diese Weise Kritik zu üben sinnvoll und gerechtfertigt ist. Im Anschluss an diese Diskussion werde ich die These zu verteidigen suchen, dass die unterschiedlichen Körperkonzeptionen für die ethische Bewertung von biomedizinischen Handlungsoptionen nicht die entscheidende Rolle spielen. Für moralische Entscheidungen sind letztlich *ethische* Begründungen und Rechtfertigungen von Bedeutung, die zwar nicht unabhängig von empirischen Sachverhalten und deren Interpretationen vorgebracht werden können, aber eben nicht die entscheidenden Argumente liefern können.

An dieser Stelle ist allerdings zu bemerken, dass in bioethischen Debatten (wie in allen Debatten der angewandten Ethik) die Wahrnehmung, Beschreibung und Interpretation von empirischen Sachverhalten und Gegenständen eine zentrale Rolle spielen.² Kontroversen in bioethischen Fragen entstehen oftmals deswegen, weil bestimmte Gegenstände oder Ereignisse *als* bestimmte Phänomene interpretiert werden, wobei die bevorzugten Begriffe und Interpretationen von den jeweiligen Forschungs- und Erkenntnisinteressen abhängen (damit allerdings auch schon von bestimmten normativen Einstellungen). Vieldiskutiertes Beispiel ist die Diskussion um den Status menschlicher Embryonen, die in der einen Auffassung als menschliche Wesen interpretiert werden und in einer anderen Auffassung etwa als komplexe Ansammlung von menschlichen Zellen, aber eben nicht als menschliche Wesen, mit den entsprechenden ethischen Konsequenzen. (Dazu unten mehr.)

¹ Vgl. beispielhaft Gernot Böhme: „Diese [modernen naturwissenschaftlichen] Perspektiven lassen vermuten, dass die neuen biomedizinischen Technologien durch ihre bloße Existenz das traditionelle Selbstverständnis des Menschen so untergraben, dass es keine Basis mehr zu ihrer Abwehr, ihrer Eindämmung oder rechtlich-moralischen Regulierung abgeben kann.“ (G. Böhme: *Über die Natur des Menschen*. In: A. Barkhaus, A. Fleig (Hrsg.): *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München 2002, S. 233-247; S. 239).

² Vgl. hierzu Marcus Düwell: „So ist es weitgehend Konsens, dass die Bioethik sich mit dem Kenntnisstand von Naturwissenschaften und Medizin beschäftigen muss. [...] Wer moralische Urteile über Biowissenschaften kritisch diskutieren und bewerten will, der muss sich darüber informieren, was man über die Folgen von Biotechnologien weiß, welche Regulierungsmöglichkeiten absehbar sind und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen diese Technologien zum Einsatz kommen werden.“ (M. Düwell: ‚Begründung‘ in der (Bio-) Ethik und der moralische Pluralismus. In: C. Brand, E.-M. Engels, A. Ferrari, L. Kovács (Hrsg.): *Wie funktioniert Bioethik?* Paderborn 2008, S. 27-51; S. 27).

Es muss also geklärt werden, mit welchen Gegenständen es die Bioethik zu tun hat, bevor ethische Urteile gefällt werden und/oder Entscheidungen gefällt werden.³ Weiterhin ist zu klären, mit welchen Begriffen man argumentiert und dabei insbesondere, welche *normativen* Gehalte diese Begriffe mit sich führen, die explizit gemacht werden müssen, bzw. für deren „Mitführen“ argumentiert werden muss.⁴ Entscheidend ist meines Erachtens jedoch, dass auch in der Bioethik begründete *ethische* Urteile gefällt werden sollen und damit müssen auch die entsprechenden ethischen Begründungsleistungen erbracht werden.

Meine These ist also folgende: Auch für Fragen der Bioethik sind die Ansprüche an Begründung und Rechtfertigung ethischer Urteile entscheidend. Damit eröffnen sich meines Erachtens auch Wege, mit dem moralischen Pluralismus umzugehen: Wenn in der Ethik moralische Urteile als wahr oder falsch bewertet werden können (mit entsprechenden Begründungen), dann kann man – entsprechend dem ethischen Theorieansatz, den man vertritt, auch in der Bioethik moralische Urteile begründet fällen. Damit hat man die theoretische Möglichkeit, dem *moralischen Pluralismus* Grenzen zu setzen: Es können zwei moralische Urteile, die sich auch nach gründlicher sachlicher Klärung und der Klärung der verwendeten Begriffe widersprechen, nicht beide richtig bzw. wahr sein, und man kann dafür argumentieren, dass nur eines der beiden Urteile wahr ist. Es werden freilich in vielen, vielleicht den meisten, Fällen von bioethischen Konflikten keine eindeutig richtig oder falschen Urteile gefällt werden können, sondern es werden „nur“ argumentativ verschieden gesicherte Einschätzungen bioethischer Konflikte erzielt werden können, mit denen man sich unter Umständen zufrieden geben muss. Die Pluralität von Begrifflichkeiten, Beschreibungen und Interpretationen muss allerdings für die ethische Urteilsbildung expliziert und theoriegeleitet reflektiert werden, d.h. es muss gezeigt und deutlich gemacht werden, welche Rolle plurale Einschätzungen und Überzeugungen spielen (können). Diese Pluralität kann meiner Meinung nach für viele Lebens- und Wissenschaftsbereiche durchaus verteidigt werden, ohne dass die Konsequenz die moralische Willkür oder der ethische Relativismus sein muss.⁵

2. Körperkonzeptionen und ihre normative Relevanz

Der Schluss also, dass bestimmte Einstellungen zum Körper bestimmte moralische oder normative Einstellungen zu bestimmten Eingriffen und Manipulationen zwangsläufig mit sich ziehen, ist meines Erachtens vorschnell. Das möchte ich am Beispiel der sog. natu-

³ Vgl. dazu Eve-Marie Engels: „In den bioethischen Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte wurde nämlich deutlich, dass die Gegenstände des wissenschaftlichen und biotechnischen Handelns selbst zunächst einmal klärungsbedürftig sind, bevor über ethischen Fragen des Umgangs mit ihnen entschieden werden kann. Bevor z.B. das Prinzip der Menschenwürde auf den Embryo angewandt wird, muss geklärt werden, ob und ab welchem Zeitpunkt seiner Entwicklung der Embryo zu den Entitäten gehört, auf die dieses Prinzip anwendbar ist. Dasselbe gilt für andere Entitäten, die Gegenstände der Bioethik sind.“ (Eve-Marie Engels: *Ethik in den Biowissenschaften*. In: M. Maring (Hrsg.): *Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium. Ein Projektbuch*. Münster 2005, S. 135-166; S. 157).

⁴ Hier spiele ich auf die „dicken moralischen Begriffe“ an, die Bernard Williams als „thick moral concepts“ in die Diskussion eingeführt hat (B. Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*. London 1985, S. 129). Diese Begriffe haben sowohl deskriptive als auch normative Anteile, die bei der Verwendung oftmals beide eine Rolle spielen; die Bedeutungen lassen sich aber durchaus voneinander trennen.

⁵ Vgl. hierzu: Uta Müller, *Zwischen Biowissenschaften und Konstruktivismus: Zur Frage des Körperbewusstseins in der Medizin*. In: Michl, Susanne/ Potthast, Thomas/ Wiesing, Urban (Hrsg.): *Pluralität in der Medizin*. Freiburg i. Br. 2008, S. 195-209.

ralistischen oder instrumentellen Sicht auf den menschlichen Körper zeigen, die sich in der Folge des cartesischen Dualismus entwickelt hat.⁶

2.1. Die naturalistische oder instrumentelle Sicht auf den menschlichen Körper

Descartes hat die aristotelische Betrachtung des Menschen als substantielle Einheit (von Stoff und Form, Leib und Seele)⁷ durch einen metaphysisch begründeten Substanzdualismus ersetzt, d.h. die einheitliche menschliche Substanz in zwei Substanzen, einen Körper und einen Geist, zerlegt. Der Körper verstanden als materieller Gegenstand, als *res extensa*, wird, so war die Vorstellung Descartes', von dem geistigen Wesen, der *res cogitans*, die den Menschen ausmacht, gesteuert – ganz in Analogie zum Bedienen einer Maschine. Der Körper wird als ein materieller Gegenstand wie andere materielle Gegenstände auch betrachtet, die den Gesetzen der Naturwissenschaft gehorchen. Für die Medizin wurde die naturwissenschaftliche Betrachtung des menschlichen Körpers im 19. Jahrhundert zu dem wesentlichen Forschungsparadigma. Alle Vorgänge im Menschen sollten als rein körperliche, d.h. auf den Körper als Materie bezogene Ereignisse verstanden werden, um sie kausal entsprechend dem damaligen Ideal der Naturwissenschaften erklären zu können.⁸

In vielen neueren Arbeiten, die sich mit der Rolle des menschlichen Körpers in den Biowissenschaften beschäftigen, wird nun diese materialistische oder instrumentelle Sicht selbst für bestimmte ethische Entscheidungen verantwortlich gemacht, d.h. diese Sicht des Körpers wird selbst *moralisch kritisiert*. Die Kritik an der materialistischen Körperkonzeption beruft sich auf unterschiedliche philosophische, soziologische oder andere wissenschaftliche Bezugsrahmen; ich werde mich hier, da es um strittige Fragen der Bioethik geht, auf zwei Perspektiven beschränken: Erstens auf die Betrachtung des menschlichen Körpers als „Leib“ in der Phänomenologie und zweitens auf den Begriff der Lebendigkeit als Grundlage der Kritik an der nachcartesischen Auffassung des Körpers als materieller Gegenstand.

2.2. Der Körper als Leib in der phänomenologischen Philosophie

In zahlreichen neueren Arbeiten wird auf die phänomenologische Leibphilosophie verwiesen, um den Körper-Seele-Dualismus überwinden zu können und insbesondere die

⁶ Man darf Descartes freilich nicht für die Folgen verantwortlich machen, die aus seiner philosophisch – genauer: metaphysisch – begründeten Trennung von Geist und Körper gezogen worden sind. Descartes selbst unterscheidet diese metaphysisch begründete Trennung von dem *Erleben* von uns selbst als eine Einheit von Körper und Geist. Vgl. Andreas Kemmerling: „Descartes gesteht zu – ja, legt größten Wert darauf –, dass wir uns nicht als zwei verschiedenen Entitäten bestehend erleben, sondern als eine Körper/Geist-Einheit. Jedoch ist diese Einheit nichts, das zum ontologischen Ur-Inventar der Wirklichkeit gehörte: Es gibt keine dritte Basal-Entität, namens ‚Körper/Geist-Einheit‘, die zu unserm Körper und unserm Geist noch hinzukäme. [...] Mithin erleben wir uns – indem wir uns als Körper/Geist-Einheit erleben – in einer Weise, die den metaphysischen Letztgegebenheiten nicht entspricht.“ (A. Kemmerling: Was macht den Begriff der Person so besonders schwierig? In: G. Thomas, A. Schüle (Hrsg.): *Gegenwart des lebendigen Christus*. Leipzig 2007, S. 541-565; S. 548f.)

⁷ Aristoteles, *De anima*, 413b32: „Die Seele ist aber das, mit dem wir primär leben, wahrnehmen und überlegen. Dann wäre sie wohl Begriff und Form, aber nicht Materie und Substrat. Denn wie wir sagten, wird Wesenheit in dreifacher Bedeutung verstanden, als Form, als Materie und in Verbindung von beiden; von diesen ist die Materie die Möglichkeit, die Form Wirklichkeit; und da nun die Verbindung der beiden das Beseelte ist, so ist nicht der Leib die Wirklichkeit der Seele, sondern diese die Wirklichkeit eines Leibes.“

⁸ Vgl. Thure v. Uexküll, Wolfgang Wesiack: *Theorie der Humanmedizin*. München u.a. 1988, S. 178.

Betrachtung des Körpers als materiellen Gegenstand kritisieren zu können. Der Mensch, so die These, muss als ein Wesen begriffen werden, das keinen „Körper hat“, sondern ein „Leib ist“. Damit gibt es keine Trennung von Körper und Geist. Der Körper soll nicht als materieller Gegenstand verstanden werden, was bedeutet, dass es auch keinen instrumentellen Zugang zum Körper geben kann, denn der Mensch ist eine Einheit aus Körper und Geist, er ist in phänomenologischer Redeweise „Leib“. Damit soll ausgedrückt werden, dass wir in unserem alltäglichen, gewöhnlichen Lebensvollzug an unsere körperliche oder leibliche Existenz gebunden sind.⁹

Wir können unseren Körper aber auch wie alle anderen Gegenstände als materiellen oder physikalischen Gegenstand betrachten, etwa indem wir an uns herabsehen oder uns im Spiegel betrachten. In diesem Sinne „hat“ der Mensch einen Körper. Helmuth Plessner, ein anderer Vertreter der sog. Leibphilosophie, beschreibt dies folgendermaßen: „Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib (Kopf, Rumpf, Extremitäten mit allem, was darin ist) – auch wenn er von seiner irgendwie ‚darin‘ seienden unsterblichen Seele überzeugt ist – und hat *diesen* Leib als diesen Körper. Die Möglichkeit, für die physische Existenz derart verschiedene verbale Wendungen zu gebrauchen, wurzelt in dem doppeldeutigen Charakter dieser Existenz selbst. Er hat sie, und er ist sie.“¹⁰

Man kann diese „doppeldeutige“ Betrachtung des Menschen durchaus als eine differenzierte Sicht auf den Menschen verstehen: Der Mensch erlebt sich als leibliches Wesen und in diesem Erleben kann er nicht (oder nur in Ausnahmefällen) zwischen Körper und Geist (oder zwischen Physischem und Psychischem) unterscheiden. Es gibt aber immer wieder Gelegenheiten, in denen es angemessen und sinnvoll ist, den menschlichen Körper (v.a. den Körper anderer Menschen) als physikalisches Objekt zu betrachten. Wir können auf uns selbst „von außen“ schauen und zwar nicht nur dann, wenn wir in den Spiegel sehen. Ich möchte behaupten, dass es auch aus phänomenologischer Sicht berechtigt ist, in bestimmten medizinischen Situationen den Menschen „als Körper“ zu betrachten.

Die Kritik der phänomenologischen Philosophie an der materialistischen oder instrumentellen Körperkonzeption kann also präzisiert werden: Der Mensch ist ein empfindendes, bewusstes und zugleich leibliches Wesen, es ist also nicht angemessen, den menschlichen Körper *nur* als physikalischen Gegenstand zu betrachten, aber wir können und müssen ihn in bestimmten Umständen auch „als Körper“ sehen (dazu unten mehr). Und gerade in den Biowissenschaften und der Medizin werden menschliche Körper aus ganz unterschiedlichen Perspektiven betrachtet und in diesen Wissenschaften spielt die naturwissenschaftliche Sicht – zu Recht – eine große Rolle. Dazu Gesa Lindemann: „Es scheint fast so, als gäbe es so viele Körper, wie es Wissenschaften gibt, die sich mit ihm befassen. Dies ist besonders auffällig in einer angewandten Wissenschaft wie der Medizin.“

⁹ Maurice Merleau-Ponty hat dies vor allem durch eine Analyse der Wahrnehmungen zu zeigen versucht: Jede Wahrnehmung geschieht durch Einwirkungen auf den Körper und zugleich ist die Wahrnehmung als solche dem Wahrnehmenden bewusst, ist also von dem körperlichen oder leiblichen Ereignis nicht zu trennen: „Die äußere Wahrnehmung und die Wahrnehmung des eigenen Leibes variieren miteinander, weil sie nur zwei Seiten ein und desselben Aktes sind. [...] Jede äußere Wahrnehmung ist unmittelbar einer bestimmten Wahrnehmung meines Leibes synonym, so wie jede Wahrnehmung meines Leibes sich in der Sprache äußerer Wahrnehmung auslegt.“ (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 241).

¹⁰ Helmuth Plessner: *Lachen und Weinen*. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Band VII, Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt/Main 1982, S. 201-387: S. 238.

Neurologen befassen sich mit einem Körper, der sich in vielfacher Hinsicht von dem Körper unterscheidet, mit dem sich Chirurgen befassen.“¹¹

Als Kritik an der instrumentellen Körperkonzeption eignet sich die Phänomenologie also nur bedingt; kritische Anfragen können an die *erkenntnistheoretische* oder *anthropologische* Angemessenheit des instrumentellen Zugangs zum menschlichen Körper gerichtet werden (je nach dem entsprechenden Anspruch des Zugangs). Die phänomenologische Leibphilosophie als Ausgangspunkt für eine *ethische* Kritik an der instrumentellen Körperkonzeption ist nicht offensichtlich; hier müssten ethische Überlegungen ergänzt werden. Die Ethik als solche steht nicht im Zentrum des Interesses der Phänomenologie, wie Marcus Düwell feststellt: „Die besondere Stellung des Leibes wird in der phänomenologischen Tradition nicht als Frage der Ethik reflektiert. [...] Man kann festhalten: Ethik ist das Stiefkind in der phänomenologischen Tradition.“¹²

2.3. Der Begriff der ‚Lebendigkeit‘ als Grundlage einer Kritik

Eine ethische Kritik, die sich auf das phänomenologische Verständnis des menschlichen Körpers beruft, müsste in ihre Kritik also ethische Konzeptionen integrieren und versuchen, sie mit den phänomenologischen Grundaussagen zu verknüpfen. Ein Versuch einer Kritik, die in diesem Zusammenhang immer wieder vorgebracht wird, ist der, dass die mit der materiellen Körperkonzeption einhergehenden „biotechnologischen Zugriffe auf den menschlichen Körper ins Zentrum seiner *Lebendigkeit* zielen“¹³. Mit solchen Aussagen werden normative Wertungen unterstellt, die erläutert und expliziert werden müssten: Die „Lebendigkeit“ des menschlichen Körpers ist offenbar ein normativ positiv zu wertender Begriff, der durch die zunehmende Anwendung der modernen Biotechnologien angegriffen wird.

Zunächst könnte man darauf antworten, dass es gerade die neueren Biotechnologien sind bzw. waren, denen viele Menschen ihr Leben – und damit ihre *Lebendigkeit* – verdanken. Die großen Fortschritte in der (Bio-) Medizin haben ihren Grund in vielen Fällen gerade darin, dass durch den naturwissenschaftlichen – biochemischen – letztlich physikalischen – Blick auf den Körper Ursachen erforscht und damit mögliche Therapien von Krankheiten entwickelt wurden. Kritik könnte geübt werden, wenn – wie oben angesprochen – die Medizin als *einzigen* Blick auf den menschlichen Körper den physikalisch-naturwissenschaftlichen Blick zulassen würde und ÄrztInnen entsprechend handeln würden. Aber nur Teilbereiche der Medizin betrachten den menschlichen Körper als schiere Materie und die Betrachtung des Körpers als Materie – etwa die Erkenntnisse durch Laboruntersuchungen – wird im Idealfall in die Behandlung des Patienten insgesamt integriert, der eben nicht *nur* als physikalischer Gegenstand betrachtet wird, sondern als

¹¹ Gesa Lindemann: Der lebendige Körper – ein ou-topisches Objekt der szientifischen Wißbegierde. In: A. Barkhaus, A. Fleig (Hrsg.): *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München 2002, S. 211-232; hier S. 211.

¹² Marcus Düwell: Zum moralischen Status des menschlichen Körpers – eine Diskussion mit der ‚Phänomenologie der Leiblichkeit‘. In: Jochen Taupitz (Hrsg.): *Kommerzialisierung des menschlichen Körpers*. Berlin/New York 2007, S. 161-171; S. 163f.

¹³ Annette Barkhaus, Anne Fleig: Körperdimensionen oder die Unmögliche Rede von Unverfügbarem. In: Dies. (Hrsg.): *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München 2002, S. 9-25; S. 17 (meine Hervorhebung). Die Autorinnen beziehen sich an dieser Stelle, die in meinem Text exemplarischen Charakter hat, auf Gernot Böhme, der in vielen Texten die naturwissenschaftliche oder instrumentelle Sicht des modernen Menschen auf seinen Körper kritisiert; jüngst in: *Ethik leblicher Existenz*. Frankfurt/Main 2008.

eine Person mit bestimmten Empfindungen (z.B. mit Schmerzen) und auch mit bestimmten Zielen (z.B. Schmerzfreiheit, Gesundheit). Wenn ein Patient während einer medizinischen Behandlung ausschließlich als Körper angesehen wird (falls das überhaupt möglich ist), dann könnte man das entsprechende Verhalten der Ärzte versuchen zu kritisieren. Für diese Kritik könnte man unterschiedliche ethische Prinzipien oder Grundüberzeugungen heranziehen, etwa dass wesentliche Aspekte der Krankheit des Patienten nicht berücksichtigt werden, dass die *Autonomie* des Patienten nicht geachtet wird, dass die *Würde* des Patienten verletzt wird etc. Dass eine bestimmte Körperkonzeption vertreten wird, ist für sich genommen noch keine ausreichende Begründung dafür, dass ethisch verwerflich gehandelt wird, sondern es sind die Konsequenzen, die für das Handeln, genauer, für die Behandlung von PatientInnen, daraus gezogen werden, die für die ethische Bewertung von Relevanz sind.

Wenn die Kritik an der naturwissenschaftlichen oder instrumentellen Körperkonzeption mit der Behauptung, diese Sicht sei ein „Angriff auf die Lebendigkeit“, verknüpft wird, muss einerseits deutlich gemacht werden, welche theoretische „Reichweite“ der instrumentellen Sicht hier gemeint ist, und es muss insbesondere deutlich werden, welche Aspekte von Lebendigkeit in Frage gestellt werden, wenn der Körper als naturwissenschaftlich zu beschreibendes Objekt betrachtet wird. Beide Präzisierungen würden meines Erachtens oftmals dazu führen, dass Kritik erst überzeugen kann, wenn klar gemacht wird, welche Aspekte von „Lebendigkeit“ in Frage stehen¹⁴.

Die instrumentelle oder naturalistische Sicht auf den menschlichen Körper ist in gewisser Weise also ethisch neutral, allerdings erheben manche Wissenschaftler ausgehend von dieser Sicht einen quasi-philosophischen Anspruch, indem sie etwa eine radikal reduktionistische These vertreten: Der menschliche Körper ist Materie und zwar nichts als Materie; d.h. alle Phänomene, die den Menschen ausmachen, sind auf natürliche (physikalische) Phänomene zu reduzieren und dann als solche letztlich kausal zu erklären. Die „theoretische Reichweite“, von der ich oben gesprochen habe, ist hier also sehr weit gefasst – zu weit, wie ich finde: Mit dieser Behauptung verlassen die Wissenschaftler nämlich den Bereich der Naturwissenschaften und stellen eigentlich eine philosophische (und mitunter ethisch-philosophische) These auf; Carrier/Mittelstraß beschreiben dies folgendermaßen (und beziehen sich hier auf die Neurophysiologie als naturwissenschaftliche Körpersicht):

„Die Sokratische Frage nach dem richtigen Selbst- und Situationsverständnis des Menschen wird nicht dadurch beantwortet, dass sich der Mensch wissenschaftliche Erkenntnisse über sein Gehirn verschafft. Dies würde wieder nur bedeuten, dass wir (szientistisch) glaubten, alles begriffen zu haben, wenn wir uns nur neurophysiologisch richtig begriffen hätten.“¹⁵

Die Aufgaben von (Natur-) Wissenschaften und Philosophie sind aber unterschiedliche:

„Beide stützen sich auf verschiedene einander ausschließende Voraussetzungen und beide streben nach unterschiedlichen Zielen. So ist z.B. in der intersubjektiven Vorgehensweise

¹⁴ Hier müssen u.U. deskriptive und normative Aspekte unterschieden werden, da „Lebendigkeit“ auch ein „moralisch dicker Begriff“ ist.

¹⁵ Martin Carrier, Jürgen Mittelstraß: *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*. Berlin/ New York 1989, S. 280f.

der Wissenschaft die Definition des privaten, autonomen Ichbewusstseins ausgeschlossen; [...] Wenn wir uns *orientieren* wollen, benötigen wir andere Mittel, als wenn wir über uns *verfügen* wollen.“¹⁶

3. Pluriperspektivismus und moralischer Pluralismus

Die „Orientierung“ in bioethischen Fragen, um mit Carrier und Mittelstraß zu sprechen, kann also kein Ziel sein, was die einzelnen (empirischen) Wissenschaften leisten können, sondern hier sind philosophisch-ethische Überlegungen zu leisten. Bei der diesen Überlegungen sind aber selbstverständlich Erkenntnisse der jeweiligen Wissenschaften zu berücksichtigen. Es gilt allerdings zu bedenken, dass auch die Erkenntnisse der Naturwissenschaften nicht objektive, von normativen Bewertungen völlig freie, Fakten sind, sondern interpretierte Fakten sind, die unter Umständen verschiedenen Interpretationen offen sind. Wie schon erwähnt, ist etwa die Frage nach dem moralischen Status von menschlichen Embryonen davon abhängig, was unter einem menschlichen Embryo verstanden wird.¹⁷ Es gibt zu dieser Frage ein breites Spektrum an Antworten; ich möchte nur auf der einen Seite des Spektrums den Forschungszweig erwähnen, der Forschung an embryonalen Stammzellen für therapeutische Zwecke betreibt und den „Verbrauch“ von Embryonen zu diesem Zwecke mit verschiedenen Argumenten zu begründen versucht. Auch diese Argumente sind vorrangig ethischen Ursprungs, indem sie etwa als Ziele der Forschung an embryonalen Stammzellen die Heilung oder Linderung von schweren Krankheiten anstreben oder auch das Ziel, Anschluss an die Forschungsentwicklung anderer Länder halten zu können, damit der Wissenschaftsstandort Deutschland gesichert werden kann etc. Auf der anderen Seite sind etwa Paare, werdende Eltern, zu sehen, die mit einer In-vitro-Fertilisation ein Kind bekommen möchten. Für sie sind die Embryonen, die verpflanzt werden sollen, in gewisser Weise schon „ihre Kinder“ und mit völlig anderen Wertungen verbunden als Embryonen in der wissenschaftlichen Forschung. Die Debatte, die in der Bioethik um den Status von Embryonen geführt wird, kann sich nicht auf den Standpunkt von Individuen oder einzelnen Fachdisziplinen zurückziehen. Das würde in der Tat zu einem Pluralismus von moralischen Einstellungen führen, bei dem die jeweilige Disziplin den moralischen Status des Embryos für sich jeweils verschieden bestimmt und entsprechend verschiedene Urteile und Handlungen moralisch gerechtfertigt sind.

Der Anspruch an die Bioethik ist aber ein anderer als einen moralischen Pluralismus zu verteidigen: Sie soll die normativen Voraussetzungen und Argumentationen bzw. Argumentationsschemata¹⁸ zu klären versuchen und – zumindest in manchen Fällen – schließlich zu einer begründeten ethischen Einschätzung kommen. Dafür muss sie sich über die verwendeten Begriffe, empirischen Fakten und Sachverhalte Klarheit verschaffen, wozu die Erkenntnisse der einzelnen Biowissenschaften notwendig sind. Für die Frage nach dem Status menschlicher Embryonen müssen beispielsweise Erkenntnisse der Medizin

¹⁶ Ebda., S. 290.

¹⁷ Vgl. zu dieser Debatte Eve-Marie Engels: Ethik in den Biowissenschaften. In: Maring, Matthias (Hrsg.): *Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium. Ein Projektbuch*. Münster 2005, S. 135-166; S. 149ff.

¹⁸ Exemplarisch siehe Ralf Stoecker, Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich. In: Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter (Hrsg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuitäts-, Identitäts- und Potentialitätsargument*. Berlin/ New York 2003, S. 129-145.

berücksichtigt werden; möchte man etwa mit der *Identität* von Embryo und dem sich aus ihm erwachsenen Menschen argumentieren, dann muss z.B. die Erkenntnis berücksichtigt werden, dass sich aus einem Embryo mehrere Kinder entwickeln können, also die Frage der Identität ziemlich schwierig zu beantworten ist. Auf diese Debatte kann ich mich nicht weiter einlassen, denn hier soll es vorrangig um das Verhältnis der Pluralität von Einstellungen und dem moralischen Pluralismus gehen.

Ich habe oben dafür zu argumentieren versucht, dass es gerechtfertigt und manchmal sogar notwendig ist, Phänomene – mein Beispiel war der menschliche Körper – differenziert, aus pluralen Perspektiven, zu betrachten. Was den menschlichen Embryo betrifft, so wird das Thema sicher kontroverser diskutiert als meine zusammengefasste Debatte: aber sie verweist auf das zentrale Problem der Bioethik (und der Ethik überhaupt) nämlich darauf, dass es darum geht, begründet zu entscheiden, *wie wir handeln sollen*. Es ist in allen Bereichen der Bioethik möglich, die Phänomene aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten – auch der menschliche Embryo kann, wie oben dargestellt, verschieden gesehen werden. Damit ist aber noch nicht entschieden, was wir mit menschlichen Embryonen tun dürfen. Hier ist die Ethik gefragt.

Damit wird zunächst nur behauptet, dass es nicht *empirische* oder *wissenschaftliche* Fakten sein können, die unser Handeln bestimmen. *Wie* die ethische Begründung des Handelns aussehen soll, ist damit noch nicht festgelegt. Im Folgenden möchte ich in einem kurzen Ausblick nahe legen versuchen, dass trotz des Zugeständnisses, dass es plurale Sichtweisen auf die Phänomene gibt, es keinen moralischen Pluralismus geben muss. Der erste Schritt der Überlegung ist der bereits erwähnte, dass der Bereich des Moralischen oder Normativen ein eigenständiger Bereich mit eigenständigen Begründungs- und Rechtfertigungsleistungen und –ansprüchen ist. Zur Widerlegung des Pluralismus reicht das freilich nicht aus, denn man könnte ja zugestehen, dass Handeln zwar moralisch zu rechtfertigen ist, dass sich aber jede Person oder jede Gruppe letztlich ihre eigene Moral konstruieren kann, nach der sie dann jeweils entsprechend „begründet moralisch handelt“.

In der Ethik gibt es verschiedene theoretische Ansätze, moralische Kriterien für richtiges Handeln zu finden und zu begründen; es haben sich auch in den einzelnen Bereichsethiken jeweils eigene Begründungsstandards und Argumentationsmuster herausgebildet. Ganz deutlich ist dies für den Fall der Medizinethik, in der es eine sehr differenzierte und fundierte Debatte um die Rolle ethischer Theorie und deren Begründung gibt¹⁹. Ich möchte an dieser Stelle nur andeuten, wie dem moralischen Pluralismus in diesem Bereich grundsätzlich begegnet werden könnte. Eine kognitivistische Ethik (und davon möchte ich an dieser Stelle ausgehen) hat den Anspruch, richtiges und falsches Handeln begründet auseinanderhalten zu können. Wenn sich also wirklich moralisch unterschiedliche Einschätzungen von Handlungen diagnostizieren lassen (und es nicht andere – nicht-moralische – Differenzen sind), dann können nicht alle in Frage stehenden Handlungen richtig sein (oder man kann keine ethisch begründete Entscheidung treffen). Man muss dann zu zeigen versuchen, letztlich durch ethisch explizite und explizierte Begründung, welche von den Handlungsalternativen richtig und welche falsch ist, oder man muss

¹⁹ Vgl. Schöne-Seifert: „Medizinethik, als Teilbereich der Ethik, befasst sich mit Fragen nach dem moralisch Gesollten, Erlaubten und Zulässigen speziell im Umgang mit menschlicher Krankheit und Gesundheit.“ (Bettina Schöne-Seifert: *Grundlagen der Medizinethik*. Stuttgart 2007, S. 10).

zeigen, dass es gar keine *ethischen* Differenzen sind, um die Konflikte entstanden sind (sondern pragmatische, begriffliche o.ä.). Das kann natürlich auf unterschiedliche Weise geschehen, und die Untersuchungen darüber, welches Begründungskonzept das aussichtsreichste ist, sind kompliziert und hängen von den Ansprüchen der jeweiligen Bereichsethiken ab. Die Bioethik jedenfalls, das ist meine Überzeugung, kann sich der Aufgabe, Moralprinzipien zu explizieren und zu begründen versuchen, nicht entziehen, weil sie sonst nicht mehr als Bio-Ethik bezeichnet werden kann.

II.

Bioethik und Natur / Bioethics and Nature

Natur und Bewusstsein

Grundzüge einer integrativen Bioethik

Dieter Sturma

Universität Bonn/Forschungszentrum Jülich

Zusammenfassung

Die Bioethik wird nach wie vor von medizinethischen Problemstellungen beherrscht. Die Medizinethik neigt zu methodischen Engführungen und sieht in anderen bioethischen Bereichen oft nur Erweiterungen oder Ergänzungen. Im Gegenzug zu den Verengungen der biomedizinischen Ethik wird eine umfassende Theorieperspektive entwickelt, die den Theorierahmen der Philosophie des Geistes und der Naturphilosophie mit einbezieht. Die systematische Rekonstruktion beginnt mit einer Analyse der Semantik des Naturbegriffs. Daran schließt sich eine Untersuchung zu den Annerkennungsverhältnissen der ethischen Gemeinschaft der Personen an. Schließlich werden normative Perspektiven erarbeitet, welche die Grenzen des Lebens von Personen überschreiten. Diese normativen Perspektiven konstituieren einen Raum von Anerkennungsverhältnissen, der die humane Lebensform mit der nicht-humanen Natur verbindet.

1. Bioethik

Leben begegnet Menschen nicht mehr als das Unverfügbare. Aufgrund der immensen Fortschritte in den Biowissenschaften ist der innere Aufbau menschlichen und nicht-menschlichen Lebens in vielen Aspekten durchsichtig und offen für technologische Eingriffe geworden. Die technologischen Innovationen haben weitreichende soziale, ökonomische und ökologische Konsequenzen nach sich gezogen und schließlich zu einer Verwissenschaftlichung insbesondere des Umgangs mit dem Menschen geführt. Dieser Vorgang hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Umbrüche in den Disziplinen der Ethik hervorgerufen, was vor allem daran ablesbar ist, dass neben die normative Ethik, die nach dem richtigen Handeln fragt, und die Metaethik, die sich mit der Semantik und Rechtfertigungsfähigkeit von moralphilosophischen Theorien befasst, nunmehr die angewandte Ethik getreten ist. Sie umfasst neben der Bioethik Disziplinen wie die Umweltethik, die Wirtschaftsethik, die Wissenschaftsethik und die Technikethik. An der Bioethik zeigt sich besonders deutlich, dass Fragen der angewandten Ethik nicht nur spezifische Anwendungsbereiche betreffen, sondern sich auch auf die normative Ethik und die Metaethik auswirken. Der Begriff der Bioethik wird Anfang der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts in den USA geprägt. Vor dem Hintergrund gewachsener ethischer Herausforderungen für die Medizin wird damit die Absicht verfolgt, die neuen Entwicklungen der Biowissenschaften an moralische Werte zu binden. In seiner eigentlichen Bedeutung bezieht sich der Ausdruck „Bioethik“ auf den moralischen Umgang mit dem Leben insgesamt.

Mit der Bioethik verbindet sich eine Reihe von Problemfeldern, die in dieser Form für die philosophische Ethik neu sind. Das gilt nicht nur für den Fall der Medizinethik, sondern etwa auch für den Bereich der Tierethik. Die Bioethik orientiert sich in ihren methodischen Ausgangspunkten zwar am menschlichen Leben, doch dies bedeutet keineswegs,

dass der Mensch der alleinige Adressat von moralischen Verpflichtungen ist. Das verbindet die enge und die umfassende Bedeutung des Begriffs der Bioethik miteinander.

Ungeachtet ihres weiten thematischen Spektrums wird Bioethik nach wie vor von humanmedizinischen Problemstellungen beherrscht. Für die Belange der medizinischen Bioethik hat das zur Folge, dass diese von einem offenen oder latenten Anthropozentrismus durchzogen ist, der sich auf die Interessen und Pflichten von Personen konzentriert. Insbesondere vor dem Hintergrund der Erfordernisse politischen Handelns neigt die medizinische Bioethik zu methodischen Verselbständigungen und Engführungen und sieht in anderen bioethischen Bereichen allenfalls Erweiterungen oder Ergänzungen. Diese Haltung bleibt auch für die Humanmedizin nicht ohne Folgen, denn sie wird so zu einer pragmatischen oder gar instrumentellen Umgangsweise mit Endlichkeit und Vergänglichkeit gedrängt.

Im Gegenzug zu den Verengungen der medizinischen Bioethik soll im Folgenden eine umfassende Theorieperspektive entwickelt werden, welche die humane Lebensform in einen naturphilosophischen Kontext stellt. Aus dieser Kontextualisierung lassen sich ethische Anerkennungsverhältnisse gewinnen, die von der ethischen Gemeinschaft der Personen ausgehen, diese in der Bezugnahme aber weit übersteigen. Dabei spielen nicht-anthropozentrische Anerkennungsverhältnisse sowohl erkenntnistheoretisch als auch ethisch die entscheidende Rolle. Sie verbinden der Bestimmung nach die humane Lebensform mit der nicht-humanen Natur.

2. Der Begriff der Natur

Der systematische Kern der Bioethik besteht der Sache nach in der deskriptiven Erfassung und normativen Bewertung von Naturverhältnissen. Der Begriff der Natur wird dabei auf vielfältige Weise eingesetzt: Natur als Gesamtheit der wahrnehmbaren oder erfahrbaren physischen Welt, als Gesamtheit der nicht-menschlichen Welt, als gesamte belebte Welt, als gesamte belebte nicht-menschliche Welt oder auch als gesamte nicht-menschliche und nicht vom Menschen beeinflusste Welt.

Aus den Verwendungsweisen leiten sich unterschiedliche Ansätze zur Bestimmung des Werts der Natur ab. Dabei stehen sich anthropozentrische und nicht-anthropozentrische beziehungsweise physiozentrische Ansätze gegenüber. Während der Anthropozentrismus nicht bereit ist, der Natur einen eigenständigen moralischen Wert zuzuweisen, geht der Nicht-Anthropozentrismus davon aus, dass die Natur über einen moralischen Wert verfügt und insofern Adressat von Schutz und Rücksichtnahme zu sein hat. Die Positionen des Anthropozentrismus und Nicht-Anthropozentrismus haben weitere Ausprägungen und Akzentuierungen erfahren.

Der Anthropozentrismus kann sich in epistemischer wie in moralischer Gestalt ausdrücken. Der epistemische Anthropozentrismus nimmt von dem Sachverhalt seinen Ausgang, dass sich der Mensch nur mit den ihm zur Verfügung stehenden semantischen Mitteln auf die Natur beziehen kann. In seine Naturverhältnisse gehen insofern immer schon auf unhintergehbare Weise propositionale Einstellungen mit ein. Dieser Sachverhalt gilt in der Philosophie als unstrittig. Es stellt sich aber die Frage, welche ethischen Konsequenzen aus ihm zu ziehen sind.

Ethische und wertethische Ansätze deuten die Unhintergebarkeit von epistemischen Weltverhältnissen im Sinne einer ethischen Sonderstellung: Erst mit dem Menschen kämen epistemische und moralische Ordnungen in die Welt und damit überhaupt erst biologische Klassifikationen einerseits sowie Rechte, Verpflichtungen und Werte andererseits. Nur Menschen seien in der Lage, Zustände von sich und anderen Wesen zu erkennen und zu bewerten. Zur Kennzeichnung der moralischen Sonderstellung wird in der Regel der Begriff der Würde eingesetzt. Nicht-anthropozentrische beziehungsweise physiozentrische Ansätze gliedern sich in den Pathozentrismus, dem zufolge Empfindungsfähigkeit einen moralischen Status begründet, in den Biozentrismus, der davon ausgeht, dass Leben als solches einen moralischen Wert hat, und in den radikalen Physiozentrismus,¹ für den die Natur als Ganze einen vorrangigen moralischen Wert besitzt.² Alle philosophischen Positionen zur Bestimmung des Werts der Natur sehen sich in der einen oder anderen Form dem Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt, der sich immer dann einstellt, wenn aus nicht-normativen Aussagen umstandslos normative Sätze gefolgert werden.³ Die Kritik am naturalistischen Fehlschluss geht auf David Hume zurück. Anders als oftmals unterstellt wird, behauptet er aber keineswegs, dass deskriptive und normative Sätze unter keinen denkbaren Umständen zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Er macht lediglich darauf aufmerksam, dass aus deskriptiven Sätzen keine normativen Sätze auf logisch rechtfertigungsfähige Weise gefolgert werden können. Wenn sie miteinander verbunden werden sollen, bedürfe es deshalb einer besonderen Erklärung.

Die Kritik an möglichen naturalistischen Fehlschlüssen ist im Sinne einer Begründungs- und Argumentkontrolle berechtigt. Ihre Reichweite ist allerdings begrenzt, weil sie – implizit oder explizit – eine begründungstheoretische Kluft zwischen deskriptiven und präskriptiven Prädikaten voraussetzt. Ein derartiges Zweiweltenmodell, das in den Diskursen der theoretischen und praktischen Philosophie zu Recht als inkonsistent gilt, verstellt nicht zuletzt den explanatorischen Zugang zur menschlichen Natur beziehungsweise zur menschlichen Lebensform. Denn menschliche Personen können nur als Wesen beschrieben werden, die ihre Naturbestimmtheit reflektieren und diese praktisch überschreiten können, und dieser Sachverhalt darf nicht einfach aus der naturalistischen Analyse ausgeblendet werden. Die von der Kritik am naturalistischen Fehlschluss aufgerissene Kluft muss insofern einer Kontexterweiterung unterzogen werden, die begründungstheoretisch Wertsetzungen ermöglicht – das gilt für den Fall der menschlichen Natur genauso wie für den der nicht-menschlichen Natur.

¹ Dem radikalen Physiozentrismus ist auch die *deep ecology* zuzurechnen.

² Es gibt auch physiozentristische Positionen, die mit geologischen oder kosmischen Konstellationen moralische Werte verbinden.

³ Siehe Hume 1978, S. 469 [III. 1. 1]: „In every system of morality which I have hitherto met with I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.“

Bei Auseinandersetzungen um den Wert der nicht-menschlichen Natur ist in den letzten Jahren die Frage, wie auf die Bedrohung der Biodiversität normativ und praktisch reagiert werden muss, in den Mittelpunkt wissenschaftlicher und politischer Aufmerksamkeit gerückt. Es wird nur noch selten in Abrede gestellt, dass auch menschliches Handeln die Ursache für tiefgreifende Veränderungen in der Umwelt ist, die zu einer dramatischen Abnahme der Artenvielfalt führen, zumal sich auch gezeigt hat, dass der Rückgang der Biodiversität von sozialer und kultureller Verarmung der jeweiligen lokalen Bevölkerung begleitet wird.

Praktische Reaktionen auf die Abnahme von Biodiversität sehen sich mit großen epistemischen Schwierigkeiten konfrontiert, denn die komplexen Interaktionen zwischen Mensch und Umwelt sind in ihren Auswirkungen bislang allenfalls in Ansätzen identifiziert worden. Insofern stehen Handlungen im Rahmen des Umweltschutzes immer unter Bedingungen epistemischer Unsicherheit. Auch der ethische Ansatzpunkt ist umstritten. Es stehen sich zwei grundsätzliche Positionen gegenüber. Die eine setzt anthropozentrisch bei den Interessen der Menschen, die andere biozentrisch bei der Eigenständigkeit belebter Natur an.

Der anthropozentrische Ansatz kann eine aussichtsreiche motivationale Ausgangssituation für den Umweltschutz anbieten. Das geschieht allerdings um den Preis der Ausrichtung an der Konzeption eines eng gefassten Selbstinteresses, das in der gegenwärtigen Ethik nicht konsensfähig ist. Demgegenüber sind Überlegungen, die von der Eigenständigkeit der menschenunabhängigen Natur ausgehen, durchaus imstande, enge Vorstellungen menschlichen Selbstinteresses zu vermeiden und Wertsetzungen im Hinblick auf die Erhaltung von Biodiversität vorzunehmen. Diese naturphilosophische Kontextualisierung ist aber mit begründungstheoretischen Problemen bei Wertzuschreibungen sowie mit motivationalen Überforderungen belastet, die zu einer Unterdrückung berechtigter Interessen gegenwärtig existierender Personen zugunsten mutmaßlicher Bedürfnisse zukünftiger Generationen führen.

Auf die normativen Herausforderungen, die sich mit der Frage nach dem Wert der Natur stellen, kann angemessen nur mit Verweis auf die Möglichkeit und Bedeutung asymmetrischer Anerkennungsverhältnisse⁴ reagiert werden. Das gilt selbst für den Fall, dass beim Schutz der Biodiversität menschliche Interessen nicht unberücksichtigt bleiben sollen. Es wird nicht zu vermeiden sein, den Abhängigkeiten menschlichen Handelns von den natürlichen Existenzbedingungen in irgendeiner Form Rechnung zu tragen. Denn die humane Lebensform bleibt ungeachtet ihrer Eigenheiten und kulturellen Dynamik integraler Bestandteil der Natur.

Menschliche Personen teilen vieles mit der nicht-menschlichen Natur, aber sie haben epistemisch und praktisch eine Sonderstellung in der uns bekannten Natur. Die theoretische Erfassung der Sonderstellung ist mit einer Vielzahl von systematischen Schwierigkeiten belastet. Das zeigt sich vor allem bei der Bewältigung des psychophysischen Problems.

Im Zentrum der verschiedenen Versionen des psychophysischen Problems steht die Gegenläufigkeit von Differenzthese und Geschlossenheitsthese. Während die Differenz-

⁴ Siehe unten Abschnitt 3.

these die Verschiedenheit von Erlebnissen und Ereignissen unterstellt, behauptet die Geschlossenheitsthese, dass physische Veränderungen ausnahmslos nach naturwissenschaftlich erklärbaren Gesetzmäßigkeiten abliefen. Hinter der Geschlossenheitsthese verbirgt sich der Ansatz eines physikalistischen Determinismus, dem zufolge Bewusstseinszustände und die daraus hervorgehenden Handlungen letztlich nur physische Ereignisse sind, welche die Naturwissenschaften prinzipiell erklären können.

Im Rahmen der Auseinandersetzung um das psychophysische Problem ist auch eine Wechselwirkungsthese eingeführt worden, um den schroffen Gegensatz zwischen psychischen Erlebnissen und physischen Ereignissen nach Möglichkeit auszugleichen. Die These unterstellt eine Interaktion zwischen psychischen und physischen Zuständen, die sich beispielsweise im Fall von Wahrnehmungen, Gefühlen oder Handlungen zeige. Die These der wechselseitigen Beeinflussung von physischen und psychischen Zuständen lässt sich deskriptiv gut belegen. Mit ihr lässt sich aber keine vermittelnde Position gewinnen, weil sich in ihr das Körper-Bewusstsein-Problem wiederholt. Die von der Wechselwirkungsthese beschriebene Interaktion setzt eigentlich schon den Unterschied zwischen Erlebnissen und Ereignissen voraus – und damit die Geltung der Differenzthese. Will man auf die Unterscheidung verzichten, würde mit der Wechselwirkungsthese lediglich eine Beziehung zwischen Ereignissen behauptet. Sie fiel dann mit der Geschlossenheitsthese zusammen und wäre schlicht überflüssig. Je nach ontologischer Position fällt die Wechselwirkungsthese also entweder mit der Differenz- oder der Geschlossenheitsthese zusammen.

Ein konzeptionell aussichtsreicher Ansatz für den Umgang mit dem psychophysischen Problem entsteht, wenn man gleichermaßen an der epistemischen Sonderstellung der humanen Lebensform und an einem umfassenden Naturbegriff festhält. Für das psychophysische Problem hat das nicht zuletzt zur Folge, dass Naturalisierungsprogramme Erlebnisse und Ereignisse nicht in jeder Hinsicht zur Deckung bringen müssen, ohne damit schon die Zuständigkeit der Naturwissenschaften bei der Beantwortung der Frage nach dem, was es gibt, grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Solche Ansätze weisen die Struktur einer *dual aspect theory* auf,⁵ deren Naturalismus im Unterschied zu eliminativen Naturalisierungsprogrammen integrativ verfasst ist.⁶

Der integrative Naturalismus hält – wie jede Variante des Naturalismus – an der ontologischen Einheit der Wirklichkeit fest. Er vollzieht aber darüber hinaus eine epistemologische Erweiterung seines Theorierahmens und weist im Zuge dessen Physisches und Psychisches als gleichermaßen irreduzible Elemente der natürlichen Welt aus. Dem integrativen Naturalismus zufolge sind Weltbeschreibungen, denen eines der beiden Elemente fehlt, deskriptiv unvollständig.

Die umfassende Bedeutung des Naturbegriffs, die der integrative Naturalismus unterstellt, kommt in den gängigen Naturvorstellungen in der Regel nicht vor: nämlich Natur als Kosmos, der die menschliche Lebensform als integralen Bestandteil enthält. Einen be-

⁵ Zum Begriff „dual aspect theory“ siehe Nagel 1986, S. 28 ff.

⁶ Die Position des integrativen Naturalismus findet sich bei Aristoteles, in der mittleren Stoa, bei Spinoza und Schelling sowie in neuerer Zeit bei Herbert Feigl, Wilfrid Sellars, Peter F. Strawson, Thomas Nagel, John McDowell und in modifizierter Form bei Colin McGinn und David J. Chalmers. Vgl. Sturma 2005, S. 37 ff. und 2008b.

deutenden Versuch, Natur und humane Lebensform intern zueinander in Beziehung zu setzen, hat Schelling in seiner frühen Naturphilosophie unternommen. In ihr entwickelt er die Konzeption einer Philosophie als Naturlehre des Geistes.⁷ Sie kann dahingehend zusammengefasst werden, dass Idealität und Materialität unserer Welt gleichermaßen als naturalistische Bestimmungen der lebendigen Natur begriffen werden müssen. Deshalb ist Schelling auch der Meinung gewesen, dass der mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft aufkommende Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus in einem letzten Prinzip aller Tätigkeiten beziehungsweise in den Übergängen zwischen anorganischer und organischer Natur begründet sei. Schellings Naturbegriff zielt also nicht auf einzelne Naturphänomene, sondern die allen Naturphänomenen zugrunde liegende Aktivität und Produktivität.

Die Bedeutung von Schellings früher Naturphilosophie liegt darin, dass sie die Konzeption einer Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins in einen naturphilosophischen Monismus integriert. Will man die menschliche Subjektivität aufklären, darf man Schelling zufolge die Natur nicht unberücksichtigt lassen. Für Schelling sind die Gegenstände äußerer Erfahrung nicht das dem Bewusstsein schlechthin Äußerliche, sondern der Bereich, aus dem die menschliche Subjektivität als veränderte Natur hervorgegangen ist.⁸

Das Resultat von Schellings naturphilosophischer Subjektivitätstheorie ist die These: *Kein Selbstverhältnis ohne Naturverhältnis!* Dieser These zufolge ist die Natur der unbewusste Geist, der das Prinzip einer Produktivität ist, die sowohl die Natur als auch die menschliche Subjektivität formiert. Die Natur ist danach nicht das Andere der menschlichen Subjektivität, sondern ihre Grundlage und Vorgeschichte, sonst wäre der entwicklungslogische Weg von der nicht belebten und nicht bewussten Natur zur verstehenden Intelligenz überhaupt nicht möglich gewesen. Dieser Sachverhalt findet seinen Ausdruck in Schellings berühmter Formel, dass die Natur der sichtbare Geist und der Geist die unsichtbare Natur sei.

3. Asymmetrische Anerkennungsverhältnisse

Der konzeptionelle Ansatz des integrativen Naturalismus bleibt bioethisch nicht ohne Folgen. Zwar kann die Unhintergebarkeit der epistemischen Stellung der humanen Lebensform bioethisch nicht gekürzt werden, damit ist aber keineswegs der Weg für einen höheren Grad menschlicher Willkür frei – wie zumindest von Teilen des ethischen Anthroozentrismus angenommen wird. Wissen bedeutet immer auch Verpflichtung, und das gilt insbesondere für die Bioethik. Bioethische Anerkennungsverhältnisse müssen nicht nur einen verborgenen Anthropomorphismus vermeiden, sondern genauso epistemische Naivität, aus der entweder Dogmatismus oder bloßes Appellieren hervorgeht. Ohnehin würde der Bioethik ohne die Einbeziehung der epistemischen Stellung der humanen Lebensform die motivationale Grundlage für konkrete Handlungssituationen fehlen.

Bioethische Anerkennungsverhältnisse haben die Extreme des rücksichtslosen Anthroozentrismus genauso zu vermeiden wie den Indifferenzialismus, der keinen

⁷ Siehe Schelling 1857, S. 38 ff.

⁸ Vgl. Sturma 2008b.

grundsätzlichen Unterschied – im Sinne von Vorzugswürdigkeit – zwischen den gegenwärtigen Zuständen auf dem Mars und der Erde oder den Zuständen vor und nach der kambrischen Revolution sieht. Bioethische Erweiterungen lassen sich nur dann rechtfertigungsfähig entwickeln, wenn sie die Rolle der Evolution von Bewusstsein und Selbstbewusstsein angemessen berücksichtigen.

Der Mensch ist nicht eine prinzipiell vernachlässigbare Spezies in der Gemeinschaft des Lebens – wie etwa in Teilen der *deep ecology* Bewegung zuweilen unterstellt wird.⁹ Vielmehr kann die humane Lebensform einen wichtigen Beitrag zur Evolution des Bewusstseins leisten. Das bedeutet im Übrigen nicht, dass nur Menschen diesen Beitrag leisten können. Die Bedeutung anderer Arten bei der Weiterentwicklung des Bewusstseins ist bislang noch gar nicht richtig bedacht worden.

Bioethische Erweiterungen müssen von den Selbstverhältnissen der humanen Lebensform ihren Ausgang nehmen, um sich dann anderen Ausdrucksformen des Bewusstseins zu nähern. Das Modell für epistemische und praktische Erweiterungen, das von dem unhintergehbaren Standpunkt der menschlichen Lebensform ausgeht, ist der Umgang mit dem Fremdpsychischen bei Personen und Nicht-Personen.

Das Problem des Fremdpsychischen ist der Schatten der philosophischen Entdeckung des Selbstbewusstseins. Es zeigt sich als epistemische Unsicherheit darüber, in welcher Weise Bewusstseinszustände, die ich mir selbst zuschreibe, auch anderen zugeschrieben werden können. Bei Lösungsversuchen des Problems des Fremdpsychischen wird in der Regel auf ein Analogieargument zurückgegriffen, das von einem internen Zusammenhang zwischen mentalen Zuständen und körperlichen Verhaltensweisen ausgeht. Weil die reflektierende Person an sich selbst eine Entsprechung von Bewusstseinszuständen und körperlichem Verhalten erfährt, folgert sie, dass bei vergleichbarem körperlichem Verhalten anderer Akteure ähnliche Bewusstseinszustände unterstellt werden können. Trotz seiner pragmatischen Plausibilität kann das Analogieargument als solches kaum Rechtfertigungsfähigkeit beanspruchen. Das hängt vor allem damit zusammen, dass bei seiner Ausführung und Begründung bereits von Analogien Gebrauch gemacht wird, was unvermeidlich zu vitiösen Zirkeln oder Ableitungsregressen führt.

Die analytische Philosophie bemüht sich seit längerem um den Nachweis, dass das Fremdpsychische kein epistemischer Sonderfall sei. So interpretiert Strawson die Abhängigkeit von mentalen Zuständen und körperlichem Verhalten in der Weise, dass eine Person in der Lage sei, sich selbst Prädikate zuzuschreiben, weil sie diese auch anderen Personen zuschreiben könne. Er unterscheidet dabei zwischen P-Prädikaten, wie „lächelt“ oder „überlegt“, und M-Prädikaten, wie „verzieht das Gesicht“ oder „ist bewegungslos“.¹⁰ Strawson macht an den P-Prädikaten die Eigentümlichkeit aus, dass sie über eine einheitliche Bedeutung verfügen, obwohl sie in der Regel bei Fremdzuschreibungen beobachtungsabhängig und bei Selbstzuschreibungen beobachtungsunabhängig verwandt werden. Subjektive Erlebnisperspektive und Fremdpsychisches sind danach nur verschiedene Ausdrucksformen personalen Lebens im sozialen Raum. Dieser Sachverhalt lasse sich auch an der Praxis der Alltagssprache ablesen, die P-Prädikate in weitgehend

⁹ Siehe Naess 1993, vgl. Taylor 1981.

¹⁰ Siehe Strawson 1959, S. 87 ff.

einheitlicher Weise und ungeachtet der epistemischen Asymmetrien zwischen den Standpunkten der ersten und dritten Person einsetzt.

Bereits Wittgenstein hat darauf hingewiesen, dass die Alltagssprache keinen Anhalt für skeptische Erwägungen zum Problem des Fremdpsychischen biete. Obwohl es für mein Erleben von entscheidender Bedeutung sei, ob ich oder jemand anderes sich in einem Schmerzzustand befinde, zeige sich in der Weise, in der ich meinen eigenen Schmerz ausdrücke, kein grundsätzlicher Unterschied zu der Weise, in der sich der Schmerz anderer Personen äußere.

Wittgensteins Überlegungen zum Unterschied zwischen Alltagssprache und theorieinduzierten Problemen sind gut geeignet, skeptische Erwägungen zur Realität des Fremdpsychischen zurückzudrängen. Gleichwohl können die durch skeptische Erwägungen hervorgebrachten Unsicherheiten nicht vollständig zum Verschwinden gebracht werden. Zudem ist das Problem des Fremdpsychischen keineswegs auf die menschliche Lebensform begrenzt. Auch der Umgang mit Tieren ist stark von Mutmaßungen zur Empfindungsfähigkeit bestimmt, denen sichere epistemische Fundamente letztlich fehlen. Gleichwohl bietet die Praxis humaner Ausdrucksformen – unabhängig von letzter epistemischer Sicherheit – genügend Anhaltspunkte für ethischen Schutz und ethische Rücksichtnahme von nicht-artikulationsfähigen Personen, empfindungsfähigen Nicht-Personen und nicht zuletzt von Individuen, die in ihrem Bestand gesichert oder geschädigt werden können – also einen Wert haben.

Tierethische Überlegungen sind gute Ausgangspunkte für Anerkennungsverhältnisse, die sich auf die nicht-humane Natur erstrecken. Als Brücke zum „Rest“ der Natur sind sie ein Sonderfall von moralischen Anerkennungen, denn sie sind nah und fern zugleich. Vor allem die großen Menschenaffen sind entwicklungsgeschichtlich nahe Verwandte menschlicher Personen. Weil sie aber selbst nicht zu moralischen Anerkennungsverhältnissen fähig sind, bleiben sie diesen – wie alle anderen animalischen Lebensformen – immer auch sehr fern.

Ethische Ansätze, die auf indirekte Pflichten gegenüber Tieren abzielen, operieren in der Regel mit konsequenzialistischen Erweiterungen. Mit derartigen – quasi-pragmatischen – Erweiterungen ist es aber nicht möglich, ein umfassenderes ethisches Programm zu begründen. Vor allem teilen die anderen animalischen Lebensformen mit uns Eigenschaften und Zustände, wie Empfindungen, Wahrnehmungen oder Verletzlichkeit, die für moralische Anerkennungsverhältnisse insgesamt relevant sind.

Eine Vielzahl von Ansätzen in der Bioethik sieht in der metaphysischen Auszeichnung der humanen Lebensform denn auch eine ethische Ausgrenzung, die sich gegenüber dem Empfinden und Leiden nicht-menschlicher Kreaturen gleichgültig zeigt. Darauf ist im begriffspolitischen Gegenzug mit der Forderung reagiert worden, Personenrechte auch nicht-menschlichen Lebewesen zuzubilligen und eine ethische Gemeinschaft aus Menschen, großen Menschenaffen und anderen animalischen Lebensformen zu bilden.

Die umstandslose Erweiterung der ethischen Gemeinschaft der Personen ist mit etlichen Problemen belastet. Insbesondere ist nicht ersichtlich, auf welche Weise grundlegende Bestimmungen wie Gründe, Gleichheit und Gegenseitigkeit in der neuen Gemeinschaft ihre konstitutive Funktion behalten können. Es ist wohl kaum zu vermeiden, dass das Verhältnis zwischen Menschen und großen Menschenaffen in epistemischer und morali-

scher Hinsicht asymmetrisch bleibt. Bei der Identifikation und Bewertung asymmetrischer Verhältnisse ist aber darauf zu achten, dass sie nicht die Ursache für Benachteiligungen und Repressionen sind, sondern gegebenenfalls sogar zu höherer Zuwendung und Fürsorge führen müssen. Für die Adressaten moralischer Verpflichtungen benötigen wir keinen Personenstatus. Gerade *weil* wir Personen sind, sind wir in der Lage, die Natur der Nicht-Personen zu schützen.

Ein wesentliches Element von bioethischen Erweiterungen ist die Kritik des Eigennutzens und insbesondere des exploitativen, ausbeutenden beziehungsweise repressiven Verhaltens. Personen sind aufgrund ihrer Empfänglichkeit für moralische Erwägungen prinzipiell in der Lage, das Eigeninteresse sowie das Interesse und den vermeintlichen Nutzen einzelner Personen oder Personengruppen einer Bewertung zu unterziehen. Personen ist beispielsweise der Sachverhalt zugänglich, dass sie zu jeder Zeit gute Gründe haben, ihre Umwelt zu schützen, ohne dass damit zugleich verlangt würde, Ressourcen unangetastet an spätere Generationen weiterzugeben, wenn es in ihrem begründeten beziehungsweise rechtfertigungsfähigen Selbstinteresse liegt, sie zu nutzen.

Entscheidende Bedeutung kommt dabei der in Frage stehenden Begründung zu, die eine prohibitive Funktion gegenüber dem willkürlichen Verbrauch von knappen Ressourcen zu erfüllen hat. Exploitatives Verhalten ist zu jedem Zeitpunkt schlechte Praxis, denn die Endlichkeit einer Ressource erschließt sich nicht erst dann, wenn sie verbraucht ist. Wer die Knappheit einer Ressource ökonomisch und ökologisch nicht mit einrechnet, unterschlägt Bedingungen seines Handelns. Es ist in diesem Zusammenhang allerdings darauf zu achten, dass der semantische Rahmen des Selbstinteresses nicht zu eng gezogen wird.¹¹ Vernünftig bestimmtes Selbstinteresse fällt nicht mit kurzfristigem Eigennutz und handlungstheoretischer Bequemlichkeit zusammen. Nur weil eine Ressource aus kontingenten Gründen einfach und preiswert ausgebeutet werden kann, ist es im Sinne wohlverstandenen Selbstinteresses noch nicht geboten, dies auch zu tun.

Exploitatives Verhalten ist kein integraler Bestandteil von Selbstbehauptung und Selbstinteresse. Selbstbehauptung ist Arbeit im Sinne der Aneignung von Gegenständen, die deren materielle Form umgestaltet.¹² Die Eigenart des Gegebenen bleibt in seiner Aneignung erhalten. In exploitativem Verhalten wird dagegen die materielle Beschaffenheit von Ressourcen unterschlagen. Dieser Vorgang affiziert nicht nur die ökonomische und ökologische Situation. Er wirkt sich vor allem auf die Bedingungen aus, unter denen sich die Akteure von Ausbeutungen überhaupt noch als Personen behaupten können. Jenseits von Notfallsituationen liegt es im Bereich des Selbstinteresses, in einer Welt zu leben, die nicht in jeder Hinsicht Gegenstand von einseitigen Nutzungen ist. Selbstinteresse und Selbstbegrenzung sind keine Gegensätze.

4. Der Wert der Natur

Asymmetrische Einstellungen gegenüber der nicht-menschlichen Natur äußern sich nicht zuletzt in der Erfahrung des Erhabenen, die den Eigenwert und die Unabhängigkeit des

¹¹ Siehe Sen 1977; vgl. Sturma 1997, S. 316 ff.

¹² Hegel zufolge ist es das Wesen der Arbeit, seinen Gegenstand nicht zu vernichten, sondern zu bilden beziehungsweise zu gestalten. Siehe Hegel 1952, S. 141 ff. [(B.) *Selbstbewußtsein*]

Anderen der Natur *für uns* anzeigt. Kant zufolge zielt das Erhabene auf „die höhere Zweckmäßigkeit“¹³ jenseits der sinnlichen Bestimmung des Gemüts. Es „ist das, was über alle Vergleichung groß ist“¹⁴ und „mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.“ Weiter heißt es, dass das Erhabene „nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unseren Ideen zu suchen sei“ und „ein Vermögen des Gemüts“ beweise, etwas denken zu können, „das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“¹⁵ Das Gefühl des Erhabenen sagt uns also etwas über das, was wir in der Natur sind. Das Erhabene beruht auf der Asymmetrie zwischen Reflexion und Natur, die sich der vollständigen Integration in die ästhetische Erfahrung widersetzt.

Im Erhabenen zeigt sich die Eigenständigkeit der Natur im Bewusstsein. Die Natur des Erhabenen drückt sich in der Kopräsenz zweier Ordnungen im Selbstbewusstsein aus: des Raums der Ursachen und des Raums der Gründe. Für diese Kopräsenz im Selbstbewusstsein hat Kant die berühmte Formulierung vom bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir, die ich unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz verbinde, geprägt.¹⁶

In der Erfahrung des Erhabenen manifestiert sich die eigen geartete Stellung bewusster Endlichkeit *innerhalb* der Natur. Unser Bewusstsein könnte sich nicht kohärent und konsistent auf Tatsachen der natürlichen Welt beziehen, wenn es nicht Strukturen mit der bewusstseinsunabhängigen Welt teile.¹⁷ Es ist diese Strukturähnlichkeit, die als Ausgangspunkt von bioethischen Erweiterungsschritten gut geeignet ist, weil sie gleichermaßen die entwicklungsgeschichtliche und sachliche Bedingung für die Ähnlichkeit und die Verschiedenheit von Lebensformen ist. Um auf der Grundlage der Ähnlichkeit den Bereich der Anerkennung ausweiten zu können, müssen drei Bedingungen erfüllt werden:¹⁸

1. Dem Adressaten der bioethischen Anerkennung muss ein Gut zugesprochen werden, beziehungsweise es müssen ihm bessere oder schlechtere Zustände zuschreibbar sein, wobei es nicht darauf ankommt, ob er Interessen hat oder über Empfindungen verfügt.
2. Dieses Gut muss in irgendeiner Weise mit Gütern vergleichbar sein, die anderen Adressaten zugeschrieben werden.
3. Mit dem Adressaten muss eine Perspektive oder ein Standpunkt verbunden werden können – dabei muss es sich jedoch nicht um eine bewusste Perspektive oder einen bewussten Standpunkt handeln.

Die nach wie vor bestehende epistemische Unsicherheit bezüglich dieser Bedingungen darf indessen nicht Anlass sein, natur- oder tierethisch erst einmal „weiter zu machen“, bis man Näheres wisse. Aus der Kritik an Eigennutz und exploitativem Verhalten ist schon zu entnehmen gewesen, dass es darum geht, die Beweislast umzukehren, denn Eigennutz, epistemische Kurzschlüssigkeit und bioethische Rücksichtslosigkeit gehen Hand in Hand. Wo wir Anhaltspunkte für Werte jenseits der humanen Lebensform haben, müssen

¹³ Kant 2001, S. 107 (V 246).

¹⁴ Kant 2001, S. 110 (V 248).

¹⁵ Kant 2001, S. 114 (V 250).

¹⁶ Kant 2003, S. 215 ff. (V 161 ff).

¹⁷ Ohnehin geht Bewusstsein individual- wie gattungsgeschichtlich aus nicht-bewussten Vorgängen hervor.

¹⁸ Siehe Scanlon 1982, S. 113 f.

asymmetrische Anerkennungsverhältnisse greifen. Die Umkehr der Beweislast hätte zur Folge, dass wir immer dann, wenn wir nicht ausschließen können, dass ein möglicher Adressat bioethischer Anerkennungen die drei Bedingungen des Ähnlichkeitsarguments erfüllt, zu Rücksichtnahme verpflichtet sind. Dieser kleine Schritt – wenn er denn tatsächlich nachhaltig vollzogen würde – hätte bereits eine durchgreifende Revision unserer Naturverhältnisse zur Folge.

5. Literaturliste

- Aristoteles, *Über die Seele*, Griechisch – Deutsch, Hamburg 1995.
- Habermas, Jürgen: „Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption.“ In: Angelika Krebs (Hg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt/M. 1997.
- Hampshire, Stuart, *Thought and Action*, London 1960.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza and Spinozism*, Oxford 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.
- Honnfelder, Ludger/ Schmidt, Matthias, *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1978.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 2001.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003.
- Krebs, Angelika, *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt/M. 1997.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*. In: *Die philosophischen Schriften, Band VI*, Hildesheim 1978.
- McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge, Mass. 1994.
- Naess, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, Cambridge, Mass. 1993.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York 1986.
- Rescher, Nicholas, *The Limits of Science*, Berkeley 1984.
- Scanlon, Thomas M., „Contractualism und Utilitarianism“. In: Armartya Sen/Bernard Williams (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. In: ders., *Sämtliche Werke. Zweiter Band*, Stuttgart und Augsburg 1857.
- Sellars, Wilfrid, „Philosophy and the Scientific Image of Man“. In: Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero 1963, 1-40.
- Spinoza, Baruch de, *Ethik*. In: Baruch de Spinoza, *Opera – Werke*, lateinisch und deutsch, Band 2, Darmstadt 1967.
- Strawson, Peter Frederick, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959.
- Strawson, Peter Frederick, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, London 1985.
- Sturma, Dieter, *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn 1997.
- Sturma, Dieter, „Die Natur des Bewusstseins. Schelling und das gegenwärtige Naturalismusproblem.“ In: Hans Werner Ingensiep/ Anne Eusterschulte (Hg.), *Philosophie der natürlichen Mitwelt. Grundlagen – Probleme – Perspektiven*, Würzburg 2002, 159-170.
- Sturma, Dieter, *Philosophie des Geistes*, Leipzig 2005.
- Sturma, Dieter, „Gefangen im Raum der Ursachen? Philosophische Überlegungen zur Willensfreiheit in interdisziplinärer Absicht“. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 12, 2007, 115-131.

- Sturma, Dieter, „Die Gegenwart der Langzeitverantwortung“. In: Carl Friedrich Gethmann/Jürgen Mittelstraß (Hg.), *Langzeitverantwortung. Ethik – Technik – Ökologie*, Darmstadt 2008a, 40-57.
- Sturma, Dieter, „Die Natur der Freiheit. Integrativer Naturalismus in der theoretischen und praktischen Philosophie“, In: *Philosophisches Jahrbuch* 115, 2008b, 385-396.
- Taylor, Paul W., „The Ethics of Respect for Nature“, In: *Environmental Ethics* 3, 1981.
- Williams, Bernard, „Must a Concern for the Environment Be Centred on Human Beings?“ In: Christopher C. Taylor (Hg.), *Ethics and the Environment*, Oxford 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt/M. 1984a.
- Wittgenstein, Ludwig, *Das Blaue Buch*. In: *Werkausgabe*, Band 5, Frankfurt/M. 1984b.

Integrative Bioethik und die Relevanz der natürlichen „Fakten“

Norbert Walz

Universität Erlangen-Nürnberg

Zusammenfassung

Das tabula-rasa-Menschenbild des sozialwissenschaftlichen Optimismus wurde auch auf Grund politischer Enttäuschungen durch das homo-determinatus-Menschenbild abgelöst; der Kulturalismus wandelte sich v.a. in Deutschland seit den 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts zu einem Naturalismus. Kulturalismus und Naturalismus stellen jedoch vereinsichtigte theoretische Strategien dar. Da der Mensch ein Natur- und Kulturwesen zugleich ist, müssen die beiden Stränge, in die er verwoben ist, eine gleichberechtigte Berücksichtigung erfahren. Zwar reflektierte diesen Dualismus bereits die kantische Anthropologie, aber er blieb weitestgehend auf dem Stand von Parallelisierungen stehen ohne die gegenseitige Verwobenheit von Natur und Kultur zu thematisieren. Eine integrative Bioethik muss hier anschließen und die bisher nur äußerliche Bezugnahme verinnerlichen. In meta-ethischer Hinsicht ergibt sich eine kognitivistische Strategie, die den Einfluss natürlicher Tatsachen auf die Generierung von normativen Orientierungen herausstellt. Naturwissenschaftliches Wissen, auch das über moralanaloges Verhalten sozialer Tiere, muss in die Bioethik integriert werden. Damit wendet sich eine so verstandene integrative Bioethik auch z.B. gegen einen Interpretationismus, der keine „Fakten“ zulässt, sondern „alles“ zu Interpretationen erklärt.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts verband die Sozialwissenschaften die zentrale Vorstellung, dass eine mehr oder minder starke Formung des Menschen durch die soziale Umwelt und Kultur vorausgesetzt werden muss. Die Soziologie, weite Teile der Psychologie und Pädagogik, aber auch die Ethnologie und die Geschichtswissenschaft unterstellten daher eine nahezu vollständige Prägnanz des Menschen durch die „sozialen Verhältnisse“. Dieses tabula-rasa-Menschenbild, das von einer infiniten Formbarkeit und Wandelbarkeit des Menschen ausging, war Ausdruck des kulturellen Bruchs, der in den politischen und kulturellen Reformbewegungen Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre seinen prägnantesten Ausdruck fand. Historisch gesehen ist es eine späte Form aufklärerischen Denkens. Denn die Aufklärung verabschiedete sich vom mittelalterlich-absolutistischen Denken, dem ein Bezug auf eine „gottgewollte“ Ordnung insofern zentral ist, als auch der Mensch die ihm vorherbestimmte soziale „Rolle“ (Stand, Geschlecht, Biografie) einzunehmen hat. Wenn der Mensch sich also nicht mehr der vorgefundenen Ordnung einfach unterordnen muss, sondern alles vor den „Richterstuhl der Vernunft“ (Kant) gestellt werden kann und soll, so wird damit zugleich unterstellt, dass erstens der Mensch zur Formbarkeit überhaupt in der Lage ist und zweitens auf Grund dieser generellen Formbarkeit auch neue politische, soziale und kulturelle Formungen aus sich heraus entwickeln kann.

Dieser sozialwissenschaftliche Optimismus, der im 20. Jahrhundert bis in die frühen 90er Jahre hinein wirkte, wurde zunehmend von einem Pessimismus überlagert und schließlich von diesem abgelöst. In Frankreich war das Scheitern des Pariser Mai 1968 der Springpunkt, von dem aus die kulturpessimistischen Töne des Dekonstruktivismus und der Posthistoire, die von der strukturalistischen Linguistik vorbereitet wurden, ihren Ausgang

nahmen.¹ Der Aufklärung und ihren „großen Erzählungen“ hielt man in Form eines Satyrspiels deren angeblich naive Subjekt- und Geschichtsphilosophie vor. Der Mensch spreche nicht, sondern wird gesprochen, das Subjekt sei Illusion, sei tot, die Geschichte zu Ende, alles nur Simulation, „Substituierung des Realen durch Zeichen des Realen“² waren Kernthesen des französischen Poststrukturalismus, die wie Faustschläge in die verheißungsvollen Gesichter der Klassenkämpfer und Fabrikagitatoren gewirkt haben. In Deutschland nahm der Pessimismus die Gestalt eines neuen Naturalismus an. Als sich im Verlauf der 90er Jahre Neurobiologie und Neuropsychologie, Gehirnforschung und Soziobiologie sprunghaft entwickelten und sukzessive in den sozialwissenschaftlichen Diskurs einfließen, gleichzeitig die politischen Ideale der Reformbewegungen mehr und mehr den kapitalistischen Systemimperativen zum Opfer fielen³, war es nicht mehr weit, dass auch das lange verteidigte tabula-rasa-Menschenbild langsam verblasste. An dessen Stelle etablierte sich das wesentlich dunklere *homo-determinatus-Menschenbild*, das die Determination des Menschen durch genetische und gehirnphysiologische Faktoren betont. Rasante Entwicklungen in der Erforschung des Gehirns und Nervensystems, der Sinnesleistungen und des Lernverhaltens bei Tieren und Menschen, die nicht zuletzt durch neue computergestützte bildgebende Verfahren wie z.B. die Kernspintomographie möglich wurden, führten dazu, dass die zugesprochene Relevanz des Sozialen und Kulturellen bei der Erklärung menschlichen (und tierischen) Verhaltens sprunghaft abnahm. Bekanntheit hat in diesem Zusammenhang die These der Willensfreiheit des Menschen erlangt, die von namhaften Gehirnforschern wie Gerhard Roth oder Wolf Singer vertreten wird.⁴ Ausgelöst durch ein erstmals 1983 durchgeführtes Experiment des US-amerikanischen Neurobiologen Benjamin Libet, das zweifelfrei beweisen kann, dass Erregungsimpulse im Gehirn, die zu einer Bewegung von Fingern führen, *vor* der bewussten Willensentscheidung, den Finger zu bewegen, vorhanden sind, und unter Berücksichtigung der erwähnten neurobiologischen Erkenntnisse und Forschungsmethoden, wurde die alte These der Determiniertheit des Menschen wiederbelebt. Folgerichtig wurde durch den neuen neurobiologischen Determinismus auch die Bedeutung der Ethik und Pädagogik für den Menschen in Frage gestellt und ebenso eine Reform des Strafrechts gefordert, denn wenn es nicht der Mensch, das Ich oder die Person ist, die handelt, sondern das Gehirn, so ist eine Freiheit der Entscheidung und der Verantwortung und die daraus resultierende Schuldfähigkeit nichts weiter als eine Illusion. Roth will Pädagogik und Ethik aber nicht vollständig abwickeln, sondern weist ihnen die soziale Bedeutung zu „das Gefühl der Verantwortung für das eigene Tun einzupflanzen, und zwar nicht aufgrund freier Willensentscheidung, sondern ... aus der Einsicht heraus, dass ohne ein solches Gefühl der Verantwortung das gesellschaftliche Zusammenleben nachhaltig gestört ist.“⁵ Wir benötigen m.a.W. die Illusion der eigenen Willensfreiheit um die gesellschaftliche Ordnung nicht zu gefährden. Freilich werden damit Ethik und Sozialwissenschaften allgemein zu

¹ S. Luc Ferry/Alain Renaut, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987.

² Jean Baudrillard, *Agonie des Realen*, Berlin 1978, S. 9.

³ In Deutschland legt die Entwicklung der „Grünen“ als parlamentarischer Arm der Reformbewegungen hiervon ein beredetes Zeugnis ab.

⁴ Gerhard Roth, *Denken, Fühlen, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt/M 2003; Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt/M 2003.

⁵ G. Roth, *Denken, Fühlen, Handeln*, S. 544.

ideologischen Kräften stilisiert, denen eine genuine Erkenntnisleistung abgesprochen wird. Es ist diesem Naturalismus eigen, dass er in ihnen – wenn überhaupt – nur sekundäre und im Grunde zu vernachlässigende Wissenstraditionen erblicken kann.

Es geht mir hier nicht um eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem neurobiologischen Determinismus und dem neuen Naturalismus, die seit ca. 20 Jahren die intellektuelle Diskussion entscheidend mitbestimmen. Vielmehr dienen sie mir nur als Beispiele einer grundlegenden Denkfigur, nämlich des Ausschlusses *einer* Seite der janusköpfigen *Kultur-Natur-Relation*, die den Menschen wesentlich kennzeichnet. Indem der neue Determinismus die kulturelle Sphäre mehr oder weniger außen vor lässt, bezieht er eine naturalistische Position, für die alles Kultürlche den Status von Rand- und Nebenbedingungen erhält. Aber auch der eingangs erwähnte Kulturalismus in Form des *tabula-rasa*-Menschenbildes ist von der im Grunde gleichen, nur an der Oberfläche spiegelverkehrt gezeichneten Denkfigur geprägt: Indem der Kulturalismus tendenziell alle Naturfaktoren und Naturbedingungen ausklammert oder sie als nicht relevant erklärt, bezieht er eine ebenso einseitige Position, die durch den Ausschluss ihres „natürlichen“ Gegenparts gekennzeichnet ist. Hierfür mag die aus den Sozialwissenschaften hervorgegangene Gender-Bewegung als Beispiel dienen. Die Gender-Bewegung wollte ja mit ihrer Differenzierung von *sex* und *gender* der biologistischen Verkürzung von Geschlechtlichkeit entgegenwirken, aber indem sie gerade das Moment der sozialen Konstruktion von Geschlechtlichkeit unterstrich, vernachlässigte sie das Moment der natürlichen Gegebenheit und biologischen Faktizität des Körpers, auch in geschlechtlicher Hinsicht.⁶

Die von mir vertretene These lautet also, dass weder ein vereinseitigter Kulturalismus noch ein vereinseitigter Naturalismus effektive theoretische Strategien darstellen, sondern beide Vereinseitigungen zu einer integrativen Synthese aufgehoben werden müssen, in der natürliche und kulturelle Perspektiven, oder m.a.W. Perspektiven des Gegebenen und des Gemachten, beiderseits zum Zuge kommen können.⁷ Dass der Mensch ein Natur- und Kulturwesen zugleich ist, stellt freilich keine neue Erkenntnis dar, sondern ist z.B. ein Grundthema von Kants Anthropologie, die er in seiner Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) vertritt. Bei Kant wie bei anderen *dualistischen* Ansätzen⁸ bleibt eine Synthese beider Stränge, die Natur und die Kultur, in die der Mensch zugleich verwoben ist, jedoch weitgehend aus, da es sich meist um Parallelisierungen, um ein abgegrenztes und abgrenzendes *Nebeneinander* handelt. Die Anthropologie Arnold Gehlens hebt sich davon bemerkenswert ab, da sie die biologischen und physiologischen Kenntnisse der damaligen Zeit (erstes Drittel des 20. Jahrhunderts) für eine integrative Anth-

⁶ S. hierfür paradigmatisch Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M 1991. Obwohl sich Butler in ihrem Folgewerk *Körper von Gewicht* (Frankfurt/M 1997) von einer Leugnung des Biologischen bzw. Entkörperung distanzierte (s. Vorwort zur deutschen Ausgabe), so bleibt sie dennoch ihrem Konstruktivismus treu, wenn ein Rückgriff auf Materie scheinbar als Performativität gekennzeichnet wird; der Diskurs über die Materie ist für sie prägend für das Phänomen, das er beschreibt (s. J. Butler, *Körper von Gewicht*, S. 33f.).

⁷ S. zur ausführlichen Begründung: Norbert Walz, *Kritische Ethik der Natur. Ein pathozentrisch-existenzphilosophischer Beitrag zu den normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Würzburg 2007, S. 129ff.

⁸ Dieser Dualismus trifft insbesondere auf die philosophische Anthropologie von Scheler und Plessner und auf die historische Anthropologie (Wulf, Kamper u.a.) zu.

ropologie fruchtbar zu machen versuchte.⁹ Was bedeutet nun diese integrative Perspektive für die Bioethik? In der gebotenen Kürze möchte ich mich auf zwei Folgerungen beschränken, die sich aus der integrativen Strategie in ethischer Hinsicht ergeben:

(1) Die erste Folgerung ist metaethischer Natur. Sie besagt, dass in normative Orientierungen auch *Wissensbestandteile* sowohl über kulturelle als auch über natürliche Vorgänge und Tatsachen eingehen. Werte und Normen fallen nicht vom Himmel, sie sind im Gegenteil Resultat der historischen Praxis des Menschen.¹⁰ Gerechtigkeit und Gleichheit zum Beispiel sind normative Orientierungen, die zwar seit der Antike vertreten werden, die aber nicht zufällig eine je andere historische Ausformulierung oder Semantik erfahren haben. Gleichheit wird in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* intern differenziert, so dass es eine jeweils interne Gleichheit von freien Bürgern, Sklaven und Frauen gibt, die zwar jeweils untereinander gleich sind, aber nicht in Relation zueinander (proportionale Gleichheit). Anders also als in unserem heutigen Verständnis, das von der Gleichheit *aller* Menschen ausgeht, unabhängig von Geschlecht, Nation, Hautfarbe, zumindest in der Theorie. Bei Jeremy Bentham und Peter Singer¹¹ bezieht sich Gleichheit auch auf die meisten Tiere, denn für beide ist die Fähigkeit zu leiden das zentrale moralische Kriterium. (Es bleibt zu hoffen, dass eines Tages der Speziesismus überwunden wird und uns die gedankenlose Abschachtung von Walen und Robben, Schweinen und Rindern genauso unmoralisch erscheint wie die Tötung von Individuen unserer eigenen Spezies heute.) In das je andere Verständnis gehen demnach auch Wissens Elemente über natürliche Sachverhalte ein. Empirisches Wissen über den zwar nicht identischen, aber doch gleichen Körperbau und die gleiche Physiologie von Männern und Frauen im Zuge der naturwissenschaftlichen Medizin trug dazu bei, dass Frauen mehr und mehr auch als vollwertige Menschen gesehen wurden. Diese wie andere Wissensbestandteile, die in die Alltagserfahrung und die (Natur-)Wissenschaft sukzessive eindringen, sedimentieren sich und führen in der Konfrontation mit den angestammten Wertvorstellungen und sozialen Normen zu Umbrüchen in den normativen Orientierungen. So führt die noch relativ neue empirische Erkenntnis, dass der Unterschied im Gensatz von Mensch und Schimpanse weniger als zwei Prozent beträgt, also ca. 98% des Genoms von Mensch und Schimpanse identisch ist, zu Anomalien in unserem abendländischen Verständnis von der angeblichen Überlegenheit des Menschen und in the long run auch zu einem Paradigmenwechsel im Umgang mit unseren nicht-menschlichen biologischen Nachbarn.¹² Damit relativiert sich

⁹ Gehlen gewann seine ins Gemeingut übergegangene These vom Menschen als „Mängelwesen“ in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Biologie v.a. von Portmann (extrauterines Frühjahr: Wichtigkeit des ersten Lebensjahres und der Erziehung) und Bolk (Neotenie: verlangsamte Entwicklung). Auch wenn Gehlens Anthropologie die Relevanz des Kulturellen (gesellschaftliche Institutionen, Entlastung) hervorhebt, so blendet sie die natürliche Dimension des Menschen nicht aus.

¹⁰ Die Praxisphilosophie, die auf den historischen Materialismus von Karl Marx und Friedrich Engels zurückgeht, erklärt alle kulturellen Produkte des Menschen aus seinen Handlungen (*pratein*, gr. handeln).

¹¹ Singers utilitaristische Bioethik führt den pathozentrischen (*pathos*, gr. Leiden) Ansatzes seines Mentors Bentham (1748–1832) weiter. Bentham übertrug den damals revolutionären Egalitarismus (sein Hauptwerk *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* erschien im Jahr der Französischen Revolution 1789) auch auf die leidensfähigen Tiere. Nach Bentham ist nicht es entscheidend, ob ein Lebewesen denken oder sprechen kann, um es zu einem moralischen Objekt zu machen, sondern es ist die Leidensfähigkeit, die ein Lebewesen in das moralische Universum einrücken lässt; er stellt daher die Frage „Can they suffer?“.

¹² Singer vergleicht in seinem Buch *Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik* (Erlangen 1998) Veränderungen in unseren moralischen Überzeugungen in Analogie zu Kuhns Theorie von der Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen. S. P. Singer, *Leben und Tod*, S. 189f.

die Mensch-Tier-Differenz, die in der philosophischen (Scheler, Plessner) und historischen (Wulf, Kamper u.a.) Anthropologie unterstrichen wurde. Der moralische Anthropozentrismus der abendländischen Ethik wird in der Folge dezentriert und das Tier in die moralische Gemeinschaft aufgenommen. Diese kognitivistische Position verteidigt die Nachweisbarkeit und Begründbarkeit von normativen Urteilen. Sie mag banal klingen, aber gegenüber einem metaethischen Dezionismus, Intuitionismus und Emotivismus bzw. universellen Präskriptivismus, die insbesondere in der Analytischen Philosophie bei George Moore und Richard Hare, aber auch in der kontinentaleuropäischen Philosophie bei Max Scheler und Nicolai Hartmann vertreten wurden, ist der Verweis auf die praktische und damit erforsch- und begründbare Dimension der Normativität wichtig.

(2) Die zweite Folgerung betrifft den faktischen Status von Wissensbestandteilen für eine integrative Bioethik. Wie gerade erwähnt, sind Werte und Normen als Resultate der historischen Praxis des Menschen zu begreifen und diese historische Praxis ist immer schon mit kulturellen *und* natürlichen Tatsachen konfrontiert. Da sich die Geschichte des Menschen im sozialen Kontext *und* in der Auseinandersetzung mit den Naturvorgängen und Naturkräften (physisch und biologisch) vollzogen hat, gehen so in die je historisch verschiedenen formulierten sozialen Werte und Normen sowohl kulturell generierte wie „natürlich“ vorgefundene Tatsachen oder „Fakten“ ein. Im Folgenden beschränke ich mich auf die natürliche Ebene, auf die natürlichen „Fakten“: Anfang wie Ende des Lebens, Geburt und Tod, sind z.B. natürliche „Fakten“ der belebten Natur, die in die normativen Orientierungen einfließen. Das Tötungsverbot setzt die Möglichkeit des Todes voraus. Auch dies mag banal klingen. Die Pointe ergibt sich erst, wenn damit gegenüber einem modischen Interpretationismus darauf insistiert wird, dass es in der Tat unhistorische „Fakten“ der Natur gibt, die beschrieben werden können und die der (sozialwissenschaftliche) Interpretationismus häufig übersieht. Im vorgeblichen Nachweis der sozialen Konstruktion von Natur und Naturwissenschaft kam dieser Interpretationismus zu sich selbst.¹³ Gegen ihn lässt sich auf der *Alltagsebene* einwenden: Naturkonstanten wie der Jahreszeitenwechsel oder Blitz und Donner sind seit es Menschen gibt wahrgenommen, jedoch mit einer höchst unterschiedlichen Semantik belegt worden; die Interpretation ficht aber den Interpretationskern, also das, was interpretiert wird, nicht an. Auch auf der *Wissenschaftsebene* lässt sich aufzeigen, dass die Naturwissenschaften, also die in Selbstverständnis und Methodik ausgewiesenen empirischen Wissenschaften der Physik, Chemie, Biologie, Medizin usw. Interpretationen, also Auslegungen von Naturvorgängen und Naturtatsachen darstellen, aber durch sie Daten objektiviert werden. Es ist richtig: Ihre Erforschungen bilden nicht nur Natürliches ab (naive Abbildtheorie), sondern erzeugen

¹³ Im Poststrukturalismus (insbesondere in der Diskursanalyse bei Foucault u.a.) erlebte der erstmals von Fichte (1762–1814) beschriebene „Zirkel der Referenz“ eine Neubelebung. Mit ihm wird die Erfahrung gekennzeichnet, dass wir zwar äußere Gegenstände, „Dinge an sich“, unterstellen müssen, diese „Dinge an sich“ aber nur jeweils für uns gegeben sind. Natur kann somit nicht direkt erfahren werden, sondern ist z.B. über soziale Praktiken, Sprache, „Geist“ etc. vermittelt. Auch die Wissenschaftssoziologie arbeitete den praktischen Bezug wissenschaftlichen Wissens heraus. In den Arbeiten von Knorr-Cetina z.B. wurde der Schein objektiver Erkenntnis insofern desavouiert als die Praktiken des Labors als bedeutungs- und entscheidungsprägnant angesehen werden: „Anstatt Wissen als eine Repräsentation von Wirklichkeit zu analysieren, kann man es aus dieser Wirklichkeit fabriziert ansehen (und) Wissensproduktion als konstruktiven Prozess analysieren.“ Karin Knorr-Cetina, „Die Fabrikation von Wissen. Versuch zu einem gesellschaftlichen relativierten Wissensbegriff“, in: Nico Stehr/Volker Meja (Hg.), *Wissenssoziologie*, Opladen 1981, S. 227.

erst „Fakten“ durch Messungen, Klassifizierungen, Gesetzesbildungen. Der Interpretationismus schüttet das Kind jedoch mit dem Bade aus, wenn er von dieser Erkenntnis auf die Paninterpretativität des natürlichen und kulturellen „Seins“ schließt.¹⁴ Dass „alles“ Interpretation sei, ist ein Gemeinplatz, dem z.B. entgegengehalten werden kann, dass die naturwissenschaftliche Praxis objektivierte Daten hervorbringt, die durch weitere, genauere Messungen bestätigt oder widerlegt werden können. Dadurch aber, dass diese Daten potentiell für jedermann und jedefrau einsehbar werden, erhalten sie einen intersubjektiven Status, der sich erhärtet oder abgeschwächt wird. Wird er erhärtet, d.h. erhalten sich Daten über längere Zeiträume konstant, so ist m.E. ihre Bezeichnung als „objektiv“ durchaus gerechtfertigt. Der wissenschaftstheoretische Schulenstreit ist hier unerheblich, denn auch wenn man sich nicht einem solchen Verifikationismus oder Konsensualismus verpflichtet fühlt, sondern eher Poppers Falsifikationismus vorzieht, so gelten sich bestätigende Daten so lange als wahr oder objektiv bis keine begründete Widerlegung stattgefunden hat. Der ideologiekritische Blick auf die politische Funktion der Natur- und Biowissenschaften (bzw. deren technische Anwendungsdimension) vereinnahmte den sozialwissenschaftlichen Interpretationismus so sehr, dass er bei „natürlichen“ Erklärungen nur mehr tiefschwarz sah und dieselben rechts liegen lies. Er verspielte damit die faktische Ebene des natürlichen Seins, die aller Kulturalität vorausgeht und auf die die Kultur erst aufsattelt. Wer letzteres leugnet, also die Apriorität des Natürlichen, lügt sich m.E. in die eigene Tasche. Der Mensch und seine Kultur ist ohne seine Natur nicht zu haben.

Tatsachen der natürlichen Ebene des menschlichen Lebens sind auch deshalb für die Ethik relevant, weil nur durch sie eine *Spannung* zu den kulturell generierten Werten und Normen des Altruismus hergestellt werden kann. Ist es doch so, dass der „volle“ Altruismus nur auf der kulturellen Ebene formuliert worden ist, ja formuliert werden kann. Die soziobiologische Erklärung des Altruismus, die auf Selektionsvorteile bei altruistischem Verhalten für nahe Verwandte abzielt (Hamilton-Konstante)¹⁵, wirkt auf den menschlichen Bereich angewandt insofern einseitig und verzerrt, als sie nur einen *schwachen* Altruismus, nämlich die Kooperation zur Maximierung der eigenen Gene in der nächsten Generation, als Altruismus überhaupt definiert. Aus dem Einbezug natürlicher Fakten ergibt sich jedoch eine disharmonische Beziehung zwischen der natürlichen und der kulturellen Ebene insofern die Werte der uneigennütigen Rücksichtnahme und der Anerkennung des Anderen mit den biozyklischen Fakten als Erhaltungsstrukturen der Natur in einem konfliktreichen Verhältnis stehen. Die belebte Natur als Zirkel des Fressens und Gefressenwerdens, in der das Recht des Stärkeren zählt, steht somit der Moral der Anerkennung gegenüber. Von dieser Position aus ist dann auch die Möglichkeit einer moralischen Kritik der belebten Natur gegeben und in der Folge das eventuelle Transzendieren der Natur in einer künstlichen, virtuellen „Welt“, in einem Cyberspace, der sich nach den moralischen Regeln der Solidarität, Kooperation und Anerkennung gestalten

¹⁴ Nietzsche kann als historischer Referenzpunkt dieses radikalen Interpretationismus gelten. Zum aktuellen Interpretationismus s. Günter Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt/M 2004.

¹⁵ S. Thomas P. Weber, *Soziobiologie*, Frankfurt/M 2003, S. 54.

ließe.¹⁶ In aller Bescheidenheit formuliert, hat dies für die Ethik die Konsequenz, dass es keine vollständig autonome Ethik, auch keine autonome Bioethik geben kann, sondern in die Normativität in vielfältiger Weise immer die Faktizität einfließt. Es bedeutet keinen Widerspruch zu dem Bisherigen, dass die Moral nicht erst beim Homo sapiens beginnt, sondern, wie die klassische Ethologie von Konrad Lorenz und seiner Schüler zeigen konnte, natürliche Vorläufer in den weitgehend „blinden“ Steuerungsmechanismen der sozialen Tiere besitzt. Beim Menschen erfolgt erst eine Erweiterung und kulturelle Ausformung des „moralanalogen Verhaltens“ wie Lorenz sagt. Die Moral der Anerkennung ist eine kulturelle und insofern menschliche Schöpfung; die Moral selbst, verstanden als Regelkatalog eines sozialen Systems,¹⁷ ist bereits natürlichen Ursprungs. Es wäre kruder Naturalismus wenn man, wie einige Soziobiologen glauben, menschliches Verhalten vollständig auf natürliches rückführen könnte¹⁸ und es wäre im Gegenzug aber auch kruder Kulturalismus, wenn man die biologischen Wurzeln des menschlichen „Seins“ schlicht und einfach vergisst. Die zumindest für mich einzig sinnvolle Perspektive einer so verstandenen integrativen Bioethik ist die gleichzeitige und gleichberechtigte Thematisierung von kulturellen und natürlichen Perspektiven, die Perspektiven des Gegebenen und des Gemachten, die der Mensch praktisch durch Körper und Geschichte aus sich heraus generiert, und die damit sich realisierende Befreiung der Bioethik aus ihrer hermeneutischen Einsamkeit.

¹⁶ Der in den 1990er Jahren entstandene Transhumanismus beabsichtigt die Synthese von Bio- und Technosphäre im Hinblick auf eine evolutive Weiterentwicklung des Menschen. Er stellt keinen Antihumanismus dar, sondern eine Radikalisierung des Humanismus. S. N. Walz, *Kritische Ethik der Natur*, S. 453ff.

¹⁷ Wie in der vorwiegend angloamerikanischen Diskussion üblich wird damit ein deskriptives Verständnis von „Moral“ hervorgehoben.

¹⁸ S. Edward O. Wilson, *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt/M 1980. Auch die Mem-Theorie von Richard Dawkins (*Das egoistische Gen*, Reinbek 1996; *Der Gotteswahn*, Frankfurt/M 2007), die die Meme (= Replikationseinheiten der kulturellen Evolution) als Pendant zu den Genen einführt, bleibt reduktionistisch, weil sie die Meme nicht in ihrer Eigenart denken kann, sondern sie unter die Mechanismen der natürlichen Evolution (Selektion, Mutation) subsumiert. Religion als „gedankliches Virus“ zu dechiffrieren ist zwar eine interessante religionskritische Figur, wird aber der ganzen Komplexität der religiösen Erscheinungen und Praktiken nicht gerecht.

Leben als Stoffwechselreaktion – Leben als ein Gut

Differenzierung und Synthese verschiedener Konzeptionen nicht-menschlichen und menschlichen Lebens

Regine Kather

Philosophisches Seminar, Universität Freiburg

Zusammenfassung

Durch die moderne Technik ist die Frage, was Leben ist, was man mit ihm tun oder nicht tun sollte, ins Zentrum der Aufmerksamkeit getreten. Dabei gilt nach wie vor, dass man aus dem wissenschaftlich zu bestimmenden Sein des Lebendigen keine ethischen Schlüsse ableiten dürfe. Doch angesichts der Bedeutung qualifizierter Perzeptionen, die bis zum selbstbewussten Erleben reichen, für den Lebensvollzug, stellt sich die Frage, ob die objektivierende Methode der empirischen Wissenschaften ausreichend ist. Unbestreitbar ist, dass sich bei leidensfähigen Wesen andere ethische Fragen stellen als bei Dingen. Der Begriff des Lebendigen, so erkannten bereits Scheler und Plessner, vermittelt zwischen Sachen und Personen. Personen sind immer auch Lebewesen, diese ihrerseits sind schon mit Innerlichkeit begabt. Alle Lebewesen bilden als systemisch organisierte Ganzheiten eine Einheit aus psycho-physischen Prozessen. Sollten also tatsächlich nur ihrer selbst bewusste Wesen ein Interesse am Erhalt ihres Lebens haben? Lassen sich nur rationale und sprachliche Bekundungen verstehen und damit auch ethisch respektieren? Nicht nur die Naturwissenschaft, auch die Hermeneutik, soweit sie sich nur auf die Interpretation von Texten beschränkt, unterliegen einer methodischen Engführung, die eine umfassende Bestimmung des Lebendigen, die auch qualifizierte Perzeptionen und den sinnlichen Ausdruck der eigenen Befindlichkeit einschließt, verhindert. Werden auch sie einbezogen, dann stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Sach- und Orientierungswissen, von Sein und Sollen in neuer Form: Das Leben erscheint als ein Gut.

1. Die naturwissenschaftliche Bestimmung von Leben

Für die Antwort auf die Leitfrage der Bioethik, was man mit Lebewesen tun oder nicht tun darf, ist die Methode entscheidend, mit deren Hilfe sie analysiert werden. Als Grundlage des ethischen Diskurses gelten derzeit in der Regel naturwissenschaftliche Aussagen. Ihre Stärke beruht darauf, dass sie beobachterunabhängig gelten und in diesem Sinne objektiv sind. Die erkenntnistheoretische Bedingung ist freilich, dass von jedem Bezug auf die Subjektivität des Beobachteten wie des Beobachters abstrahiert wird. Dazu muss man eine spezielle Methode anwenden. In systematischen Experimenten werden in langen Beobachtungsreihen und unter im Idealfall identischen Bedingungen bestimmte Eigenschaften gemessen. Die Instrumente, mit deren Hilfe die Daten in Experimenten erhoben werden, bewirken daher keine bloße Verbesserung qualifizierter Sinneswahrnehmungen, sondern transformieren sie in Quantitäten.

Jedes Experiment beinhaltet eine kontrollierte Veränderung des Objektes, indem es gezielt einer bestimmten Wirkung ausgesetzt wird. Die Naturwissenschaften fragen nicht danach, was die Seienden sind und warum bzw. wozu sie so und nicht anders sind; erfragt wird wie, aufgrund welcher Bedingungen und Gesetze etwas geschieht. Ein Ereignis zu erklären bedeutet, es aus einer zeitlichen Abfolge kausal wirkender Ursachen zu verstehen. Alles, was zum Gegenstand der Beobachtung wird, materielle Objekte ebenso wie lebende

Wesen, Menschen eingeschlossen, werden wie von außen unter der Perspektive der dritten Person betrachtet. Die Perspektive der ersten und mit ihr die der zweiten Person wird methodisch ausgeblendet. Die objektivierende Einstellung kennt kein Zentrum des Erlebens und daher auch keine in besonderer Weise empfundenen Qualitäten, Ziele oder Ereignisse, die Bedeutung und Wert haben. Wahrnehmungen bedürfen keiner zielgeleiteten Aufmerksamkeit, sondern gelten als kausale Folge der Affektion des Körpers durch äußere Reize. Es handelt sich, wie der amerikanische Wissenschaftstheoretiker Thomas Nagel formuliert, um einen Blick von Nirgendwo.

Da sich Werte auf ein Wesen beziehen, für das Ereignisse eine Bedeutung haben, vollzieht die wissenschaftliche Methode mit dem Ausschluss der Subjektivität eine Trennung von Tatsachen- und Orientierungswissen. Die Erklärung physischer Prozesse beinhaltet keine Information mehr über die Ziele, für die sie gebraucht oder nicht gebraucht werden sollten. Aus dem wissenschaftlich bestimmten Sein eines Objektes, dem eines Atoms ebenso wenig wie dem eines Embryos, lassen sich keine ethischen Werte ableiten. Diese erscheinen nur als menschliche Setzung aufgrund von Interessen oder rationalen Begründungen.

Dieses methodische Vorgehen liegt nicht nur der Physik zugrunde, die lange Zeit als Leitmodell der empirischen Wissenschaften galt, sondern auch der sich naturwissenschaftlich verstehenden Biologie und Biomedizin. Allein die Erzeugung des Klonschafs Dolly 'verbraucht' etwa 270 Embryonen. Weitere Versuche sind notwendig, um die Technologie zu verbessern und die Fehlerrate zu verringern. Nur durch die Reproduktion von Experimenten kann man eine gewisse Sicherheit über die biologischen Gesetze erlangen; und erst dann kann der Erfolg eines Eingriffs zumindest mit statistischer Genauigkeit prognostiziert werden. Voraussagen über den Einzelfall sind schon aufgrund der Komplexität genetischer Prozesse unmöglich.

Während es jedoch die Physik mit totem Stoff zu tun hat, so dass die für die Forschung notwendigen Experimente keiner ausdrücklichen ethischen Legitimation bedürfen, sondern sich erst bei der Anwendung die Frage stellt, wozu etwas dient, arbeitet die Biotechnologie mit Lebewesen. Genetische Veränderungen, das Klonen ebenso wie die Forschung mit embryonalen Stammzellen, sind nur an Pflanzen, Tieren und Menschen möglich. Schon die Forschung kann daher nur dann als wertfrei angesehen werden, wenn ihr Gegenstand weder einen inhärenten Wert noch einen Funktionswert für andere Prozesse hat, die von dem Eingriff unmittelbar betroffen sind. Bereits durch das 'Material' der Forschung wird die Frage aufgeworfen, ob man alles machen darf, was man machen kann.

Ein weiterer Unterschied zwischen physikalischen und biologischen Objekten besteht darin, dass letztere sich entwickeln, so daß man den Erfolg einer Manipulation oft erst nach einer gewissen Zeitspanne beurteilen kann. Damit entsteht ein weiteres neuartiges Problem: Was tut man, wenn ein Experiment misslingt? Darf man Lebewesen genauso verschrotten wie materielle Objekte, wie Autos, Radios oder Computer? Und wenn ja, bis zu welchem Zeitpunkt darf man ein missgebildetes Lebewesen 'entsorgen'? Ab wann müsste man es pflegen? Auch diese Antwort hängt entscheidend von dem zugrunde liegenden Begriff des Lebens im Allgemeinen und von dem des menschlichen Lebens im Besonderen ab.

Durch das systematische Experiment sind die Naturwissenschaften untrennbar mit der Technik verbunden. Einerseits werden durch immer bessere Technologien Bereiche erschlossen, die der lebensweltlichen Erfahrung verschlossen sind, obwohl sie für sie von Bedeutung sein können, wie etwa Radioaktivität oder ultraviolette Strahlung. Andererseits wird das, was erfahrbar ist, auf das beschränkt, was empirisch in Raum und Zeit gegeben ist. Während Aristoteles im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* die technische Intelligenz von der sozialen und der theoretischen unterschieden hat, sind sie in den empirischen Wissenschaften seit Cusanus und Bacon miteinander verbunden. Die soziale Dynamik hängt daher nicht nur von der Verwirklichung ethischer Werte ab, sondern auch vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Dadurch entsteht ein Rückkoppelungsprozess, der die Grenzen des Machbaren immer schneller erweitert: Die Erforschung der Natur ermöglicht aufgrund der Erkenntnis fundamentaler Gesetze eine Verbesserung von Technologien; – deren Entwicklung gilt wiederum als Bedingung des humanitären Fortschritts; – neue Technologien verbessern nicht nur die Exaktheit der Daten und erweitern den Horizont wissenschaftlichen Forschung, sondern verändern auch die sozialen Bedürfnisse; – durch sie wird wieder die Entwicklung neuartiger Technologien motiviert.

Das Argument, dass die Verbindung von wissenschaftlicher Forschung und technischen Erfindungen den sozialen und humanitären Fortschritt befördert, wird auch von den Protagonisten der Life Sciences vertreten: Die Erforschung des genetischen Codes und embryonaler Stammzellen gilt als Voraussetzung für die Entwicklung von Technologien, die zur Heilung von Krankheiten und damit zur Linderung von Leid beitragen könnten. Der medizinisch-technische Fortschritt stehe daher, so die immanente Logik, im Dienst der Humanität. Sie wird als das höhere Gut angesehen, das die mit der Forschung verbundenen Risiken und ethischen Ambivalenzen im Umgang mit Lebendigem legitimiert. Die technologische Dynamik einzudämmen oder gar in eine andere Richtung zu lenken erschiene unter dieser Perspektive als Verzicht auf den durch die Technik möglichen humanitären Fortschritt und damit als unethisch. Dann aber ist das ethische Dilemma, dass man zwischen dem Leben eines Menschen, dem geholfen werden könnte und dem Leben eines sich entwickelnden Embryos oder eines sterbenden Menschen im irreversiblen Koma entscheiden muss, unausweichlich. Warum sollte der Anspruch eines lebenden Menschen auf körperliche Unversehrtheit und die hierfür notwendige medizinische Hilfe hinter dem des sich gerade erst entwickelnden oder gar des sterbenden Menschen, der keine Zukunft mehr hat, zurücktreten? Ausgeschaltet wird das Dilemma durch die Definition, dass nur personales, mithin rationales, selbstbewusstes, kommunikatives und damit autonomes Leben menschenwürdig sei und einen Anspruch auf Schutz habe.¹ Alle anderen Lebensphasen erscheinen nur als biologisches Mittel und Ausdruck der Gattungszu-

¹ Trotz aller Unterschiede verblüffend nahe kommen sich in diesem Aspekt P. Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart ²1994 und J. Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt a.M. 2001, u.a. 64f. „Die lebensgeschichtliche Individuierung vollzieht sich durch Vergesellschaftung. Was den Organismus erst mit der Geburt zu einer Person im vollen Sinne des Wortes macht, ist der gesellschaftlich individuierende Akt der Aufnahme in den *öffentlichen* Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt. Erst im Augenblick der Lösung aus der Symbiose mit der Mutter tritt das Kind in eine Welt von Personen ein, die ihm *begegnen*, die es anreden und mit ihm sprechen können. Keineswegs ist das genetisch individuierte Wesen im Mutterleib, als Exemplar einer Fortpflanzungsgemeinschaft, 'immer schon' Person. Erst in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft bildet sich das Naturwesen zum Individuum und zur vernunftbegabten Person.“

gehörigkeit. Auf dieser Basis gerät der ethische Diskurs jedoch in eine Aporie: Wenn menschliches Leben nur als personales einen intrinsischen Wert hat, dann haben alle Arten von Lebewesen, die nie Personen sein können, keinen Eigenwert. Ihr Schutz kann nur anthropozentrisch und utilitaristisch begründet werden. Die Reichweite der Ethik ist auf Personen beschränkt. Sieht man jedoch, wie Peter Singer, auch die Vermeidung von Leid als erstrebenswert an, dann müsste die Ethik nicht nur Tiere, sondern auch Menschen in apersonalen Lebensphasen umfassen. Der Schutz des menschlichen Lebens vor technischen Eingriffen müsste ausgeweitet, nicht eingeschränkt werden. Wird dagegen, wie bei Singer, menschliches Leben in vor- oder nachpersonalen Phasen nur unter utilitaristischen Erwägungen beurteilt und gleichzeitig ein hoher Standard im Tierschutz gefordert, ist die Ethik aufgrund ihrer eigenen Prämissen inkonsistent.

Der Biotechnologie liegt ein anderer Begriff des Lebens zugrunde als der Antike und dem Mittelalter: Durch die *techné*, so betonte Aristoteles, wird etwas hergestellt, was es von Natur aus nicht gibt und dessen Plan im Konstrukteur liegt. Lebendiges hat dagegen das Ziel und die Dynamik seiner Entwicklung in sich. Weder im Unbelebten noch im Belebten gab es Stoff ohne Form. Ausdrücklich unterschied Plotin die sichtbare Natur, die *natura naturata*, von der schöpferischen, gestaltverleihenden Dynamik, der *natura naturans*, durch die die Natur in der Vielfalt ihrer Formen an geistigen Prinzipien Anteil hat.² Bis ins späte Mittelalter galt die Natur daher als Vorbild für technische Konstruktionen: *ars imitatur naturam*.

In der Biotechnologie werden dagegen der Bauplan und die immanente Entwicklung von Lebewesen aufgrund von Zielen modifiziert, die außerhalb von ihnen liegen. Dadurch werden sie zum Mittel für Ziele, die Menschen an sie herantragen. Die Annahme, dass technische Eingriffe in die Baupläne von Lebewesen überhaupt möglich sind, beruht auf einer naturalistischen und damit materialistischen Interpretation: Lebewesen gelten als physikalisch strukturierte materielle Systeme, die weitgehend aus organisch-chemischen Substanzen bestehen und durch einen Satz von Merkmalen gekennzeichnet sind, die für eine gewisse Zeit das Überleben sichern. Von toter Materie unterscheiden sie sich durch den Austausch von Stoffen mit der Umgebung, durch Wachstum und Fortpflanzung sowie durch genetische Mutabilität. Nicht alle physikalischen Systeme, aber alle lebendigen Systeme sind offene Systeme, die weit vom thermodynamischen Gleichgewicht entfernt sind. Unter thermodynamischer Perspektive beruht Leben auf der Rückkopplung eines offenen Systems mit seiner Umgebung; es erhält seine Ordnung und die niedrige Entropie auf Kosten der Umwelt, die die dafür notwendige Energie liefert. Ein Lebewesen stirbt, wenn dieser Prozess zum Erliegen kommt und sich ein thermodynamisches Gleichgewicht mit der Umgebung einstellt. Altern und Sterben gelten daher im Wesentlichen als Folge der Einwirkung äußerer Kräfte und ließen sich grundsätzlich vermeiden. Viele Einzeller können potenziell unbegrenzt leben, da aus einer Mutterzelle ohne Substanzverlust zwei vollständige Tochterzellen hervorgehen. Durch die Keimbahn besitzen sogar alle Lebewesen das Potential, genetisch unbegrenzt zu leben.

Unter biologischer Perspektive wird auch der Begriff des Individuums fragwürdig, wenn man ihn durch Unteilbarkeit definiert. Zwar kann man die meisten höheren Tiere nicht teilen, ohne sie oder den abgetrennten Teil zu töten. Doch von Pflanzen kann man Ableger

² Plotin: Enn. III, 8, in: *Plotins Schriften* Bd. I–V, Hamburg 1956–1967.

bilden, die zu einem neuen Exemplar heranwachsen. Auch bei Säugetieren und Menschen wird durch die Technik des Klonens aus einem bestehenden Organismus ein neues lebensfähiges Exemplar gebildet. Viele Biologen halten daher den Begriff des Individuums für obsolet und ersetzen ihn durch den des Exemplars. Ein Exemplar ist nicht durch Einzigartigkeit und damit Unersetzlichkeit gekennzeichnet; es ist nur ein Beispiel für ein allgemeines Gesetz, das seine Entwicklung steuert. Ethiker wie Singer und Habermas binden daher die Einzigartigkeit eines Menschen nicht an physische, sondern nur an personale Merkmale. Ohne biographische Erinnerung und bewusste Interessen sind dann sogar Menschen quantitativ ersetzbar. Sie sind nur Exemplare ihrer Gattung.³

Obwohl durch die systemtheoretischen Eigenschaften von Lebewesen eine Reduktion der Biologie auf Physik unmöglich ist, wie namhafte Biologen wie Ernst Mayr argumentieren, bleiben bei der biologischen Definition des Lebens qualifizierte Perzeptionen und deren Bedeutung für die Steuerung des Lebensvollzugs völlig unberücksichtigt. Der Begriff des Systems beinhaltet zwar das Zusammenspiel von Ganzem und Teilen, doch dieses Ganze beinhaltet kein Moment der Subjektivität. Dadurch erscheinen körperliche Prozesse als wertindifferenten Funktionszusammenhang, der lediglich die notwendige Bedingung für eine individuelle Biographie ist. Werte treten auf unerklärliche Weise im menschlichen Bewusstsein auf und werden an alle anderen Entitäten von außen herangetragen. Wird der methodische Reduktionismus der Naturwissenschaften als normativ angesehen und zu einer Ontologie ausgeweitet, dann ist die Perspektive des erlebenden Individuums sogar nur ein Epiphänomen materieller Prozesse. Qualifizierte Perzeptionen sind zwar für das Selbstempfinden angenehm oder unangenehm, aber sie tragen nichts zur Bestimmung eines Lebewesens und seiner konkreten Lebensweise bei. Auch Werte und Ziele sind letztlich kausal durch physische Prozesse bedingt.

Die Annahme, dass physische Prozesse wertindifferent und nur mentale Eigenschaften ethisch relevant sind, zeigt sich heute vor allem im Umgang mit dem Anfang und Ende des menschlichen Lebens: Eine Grenze für manipulative Eingriffe in der Forschung mit embryonalen Stammzellen, bei der Gentherapie, beim Klonen, bei der Entnahme von Organen und bei aktiver Sterbehilfe kann nach dieser Logik nur ein anderes Bewusstsein bilden, das eigene Interessen artikuliert. Im Unterschied zum cartesianischen Dualismus wird der Schnitt zwischen wertindifferenten physiologischen Prozessen und der Fähigkeit zur selbstreflexiven Bewertung des eigenen Lebens in die zeitliche Dynamik des Lebensprozesses selbst verlagert. Die Frage ist nicht mehr, ob man ein menschliches Lebewesen überhaupt für biotechnologische Forschungen verwenden darf, sondern, bis zu welchem Zeitpunkt bzw. von welchem Zeitpunkt an. Die befruchtete menschliche Eizelle gilt nur als organisiertes Materieklümpchen, sie ist, wie ein jüdischer Autor anlässlich der anstehenden Revision der Stichtagsregelung durch den Deutschen Bundestag schrieb, 'am Anfang nur Wasser'; deshalb sei es ethisch völlig unproblematisch, sie aus humanitären Gründen für die Forschung zu gebrauchen. Solange die Bestimmung des Lebendigen nur aufgrund physiko-chemischer Mechanismen erfolgen kann und keine autonomes Bewusstsein oder, religiös gesprochen, keine Beseelung, vorhanden ist, darf, ja, sollte man das sich entwickelnde Etwas als Mittel für anderer Ziele benutzen. Ein gewisses Zugeständnis, dass es zumindest ab einem gewissen Grad der Komplexität nicht vollständig mit

³ P. Singer: *Praktische Ethik*, op. cit. 236–238.

einer Sache gleichzusetzten ist, kann man darin sehen, dass man die schon vorhandene Reizempfindlichkeit durch Betäubung ausschaltet, was bei Elektronen oder Protonen unnötig ist.

Indem man die Definition des Beginns oder des Endes der Biographie an personale Eigenschaften bindet, wird ein weiteres gravierendes Problem umgangen: Gewonnen wird der zeitliche Spielraum, der notwendig ist, um zu entscheiden, ob die Entwicklung eines genetisch manipulierten Lebewesens erfolgreich ist. Stellt sich nach einigen Tagen, Wochen oder gar Monaten heraus, dass das Experiment misslungen ist, kann man das 'Objekt' des Versuchs noch konfliktfrei entsorgen. Der von breiten Bevölkerungskreisen inzwischen akzeptierte Umgang mit dem Lebensanfang entspricht, was meist nicht beachtet wird, der mit dem Lebensende.⁴ Das biographische Lebensende ist dann erreicht, wenn ein Mensch die Fähigkeit, auf sich zu reflektieren und selbstbestimmt zu entscheiden, verloren hat. Dann, so schreibt wiederum Singer in unverhüllter Offenheit, darf man ihn töten.

„In den meisten Hinsichten unterscheiden sich diese Menschen (die einmal Personen und fähig waren, zwischen Leben und Tod zu wählen, doch jetzt, durch Unfall oder hohes Alter, diese Fähigkeit für immer verloren und vor dem Verlust dieser Fähigkeit keinerlei Ansichten darüber geäußert haben, ob sie unter diesen Umständen weiterleben wollen) nur unerheblich von behinderten Säuglingen. Sie sind nicht selbstbewusst, rational oder autonom, und so sind Erwägungen des Rechts auf Leben oder des Respekts vor der Autonomie hier nicht angebracht. Wenn sie überhaupt keine Erlebnisse haben und auch niemals mehr welche haben können, dann hat ihr Leben keinen Wert an sich. Ihre Lebensreise ist an ein Ende gelangt. Biologisch leben sie, aber nicht biographisch. ... es ist schwer einzusehen, warum man solche menschlichen Wesen am Leben erhalten sollte, wenn ihr Leben insgesamt elend ist.“⁵

Doch schon bei einer rein funktionalen Deutung des Lebensprozesses muss man bei genetischen Manipulationen von Pflanzen und Tieren zumindest deren Einbettung in die Umwelt beachten. Anders als eine Maschine oder ein Uhrwerk können Lebewesen nur durch den Austausch mit einer ganz spezifischen Umwelt überleben. Dies gilt auch für Menschen. Ein Ökosystem besteht wiederum aus einer Vielzahl anderer Organismen, deren Lebensform und Lebenszyklen miteinander korreliert sind. Jede Veränderung beeinflusst nicht nur den einzelnen Organismus, sondern alle Prozesse der Umwelt. Außerdem werden genetische Veränderungen der Keimbahn, anders als technische Konstruktionspläne, an künftige Generationen vererbt. Sie verändern nicht nur die äußeren Lebensbedingungen, sondern auch die Struktur der Organismen irreversibel. Deshalb muss bereits eine Ethik, die sich auf einen empirischen Lebensbegriff stützt, die Komplexität lebendiger Prozesse und den Zeithorizont ihrer Entwicklung berücksichtigen.

⁴ Vgl. T. Zoglauer: *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik*, Darmstadt 2002, 61: „Hans-Martin Sass konzipiert das Kriterium des Hirnlebens in Analogie zum Hirntod und schlägt daher vor, erst am 57. Tag nach der Empfängnis ‚dem werdenden menschlichen Leben den vollen rechtlichen Schutz und die volle ethische Solidarität und Achtung zuzusprechen‘.“

⁵ P. Singer, zit. in: M. Brassler: *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1999, 201.

2. Die Zweiteilung der Wirklichkeit in Personen und Sachen in der modernen Philosophie

Doch nicht nur die empirischen Wissenschaften und die an ihr orientierte analytische Philosophie, sondern auch die Hermeneutik, soweit sie sich auf die Interpretation von Texten und sprachlicher Äußerungen beschränkt, geht von der Zweiteilung des Bereichs des Seienden in Sachen und Personen aus. Beispielhaft für diese Position sind die Abhandlungen von Paul Ricœur, dessen Anspruch es ist, ein Verhältnis zum Anderen zu begründen, das von der Orientierung am guten und gerechten Leben geleitet wird: Um die konstitutive Bedeutung der Beziehung zum Anderen für die eigene Identität zu zeigen, geht Ricœur von der analytischen Tradition und damit einer dinghaft verfassten Welt und einem zunächst nur in Raum und Zeit lokalisierbaren Menschenobjekt aus.⁶ Der Perspektive der ersten Person, des sich in seinen Zuständen erlebenden Individuums, steht die der dritten Person, die des außen stehenden Beobachters, vermittlungslos gegenüber. Wird das Physische mit dem Physikalisierbaren gleich gesetzt, dann unterliegt „der gesamte physische Bereich ... gesetzesartiger Notwendigkeit.“⁷ Indem die biologische Identität des Organismus von der erlebten Einheit der Person getrennt wird, wird Bewusstsein zu einem Phänomen der je eigenen Innenwelt. Seine Gegenwart bleibt vor den Augen anderer verborgen. Wahrnehmbar ist zunächst nur ein bestimmter Körper im Raum, dem dann nur per Analogie auch Bewusstheit zugeschrieben wird. Das Ich begegnet dem Anderen vermittelt durch den Körper unter der Perspektive der dritten Person, als Er, Sie oder Es. Die Kategorie des Ausdrucks, die für alle Lebewesen maßgeblich ist, bleibt völlig unberücksichtigt. Unter diesen Prämissen ist es „für uns unmöglich, das mentale Innenleben eines anderen Menschen von außen direkt wahrzunehmen. Meine Gedanken, Gefühle und Stimmungen sind in diesem Sinne privat. Öffentlich sind hingegen alle beobachtbaren körperlichen Zustände einer anderen Person.“⁸ Eine Begegnung von Ich und Du wird überhaupt nicht thematisiert.

Schrittweise erschließt Ricœur zwar die Perspektive der ersten Person und zeigt durch eine Analyse des Begriffs der Handlung deren Verwiesenheit auf andere Personen, mithin auf die Perspektive der zweiten Person. Außerdem ergänzt er den physiologisch bestimmten Körper durch den Eigenleib.

„Man wird sich erinnern, daß die Möglichkeit, demselben Ding physische und psychische Prädikate zuzuschreiben, in unseren Augen in einer Doppelstruktur des Eigenleibes begründet zu sein schien, nämlich in seinem Status als beobachtbare physische Realität und seiner Zugehörigkeit zu dem, was Husserl in der fünften Cartesianischen Meditation die ‚Eigenheitssphäre‘ oder die Sphäre des ‚meinigen‘ nennt. Dieselbe Doppelzugehörigkeit des Eigenleibes begründet die Mischstruktur ‚Ich-Jener‘. Als Körper unter Körpern bildet er ein Fragment der Welterfahrung; als der meinige hat er Anteil an dem Status des als Grenzpunkt der Welt verstandenen ‚Ich‘; anders gesagt ist der Körper zugleich eine Welttatsache und das Organ des Subjektes, das nicht zu den Objekten gehört, über die es spricht. Diese eigenartige Verfaßtheit des Eigenleibes erstreckt sich vom Subjekt des Äußerungsaktes bis zum Äußerungsakt selber: Als eine vom Atem nach außen gestoßene

⁶ Vgl. P. Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, München ²2005, insb. 39–139.

⁷ G. Brüntrup: *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart, ³1996, 17f.

⁸ G. Brüntrup: *Das Leib-Seele-Problem*, op. cit. 15.

und durch die Lautbildung und die gesamte Gestik artikulierte Stimme teilt der Äußerungsakt das Schicksal der materiellen Körper. Als Ausdruck der Bedeutung, auf die ein sprechendes Subjekt abzielt, ist die Stimme der Träger des Äußerungsaktes, insofern dieser auf ein ‚Ich‘ als unverwechselbares Perspektivzentrum der Welt verweist.⁹

Der Eigenleib wird zum unverzichtbaren Medium des sprachlichen Ausdrucks. Dennoch werden auch am Ende der Ausführungen Personen nur durch das bewusste Erleben und sprachgebundene Akte, die eine Form des Handelns sind, bestimmt. Dadurch werden weder andere Lebewesen, geschweige denn die Natur und deren Bedeutung für die leibliche Verfasstheit der Menschen thematisch; eine für die Ethik besonders relevante Folge ist, dass für Ricœur auch Embryonen und Säuglinge zum Bereich physischer Objekte gehören. Der Begriff der Welt verengt sich damit auf historisch zu interpretierende Ereignisse. Natur und Kultur gehören weiterhin zwei getrennten Seinsbereichen an, deren Interaktion nicht thematisiert wird. Anders als die biologisch-funktionale Bestimmung von Leben kann daher Ricœur noch nicht einmal das koordinierte Zusammenspiel natürlicher Prozesse und die Einwirkung menschlicher Ziele auf sie in seine Ethik einbeziehen. Sowohl der empirische wie der hermeneutische Seinsbegriff bleiben durch den Ausschluss der Eigenkategorialität des Lebendigen, wenngleich oft wider Willen, einem cartesisch geprägten Dualismus treu.¹⁰ Das menschliche Bewusstsein mit seinen Zielen und Werten, die sich aufgrund der Selbsterfahrung des Wissenschaftlers und des Philosophen nicht leugnen lassen, steht einem sinnleeren, funktional determinierten Interagieren materieller Prozesse gegenüber. Natur erscheint als reine Objektwelt. Damit greifen beide Sichtweisen an entscheidenden Punkten zu kurz.

3. Die Eigenkategorialität des Lebendigen – formale und materiale Aspekte

3.1. Erkenntnistheoretische Aspekte

Unter erkenntnistheoretischer Perspektive stellt sich die Frage, ob die Naturwissenschaft ihre eigenen Voraussetzungen vollständig naturwissenschaftlich erklären kann.¹¹ Die Auswahl der Daten wird nicht nur durch ein System kohärenter Begriffe und die Experimentalanordnung bestimmt. Beide werden aufgrund einer gezielten Fragestellung, einer Intention, entwickelt, die sich vom Gegenstand nicht kausal ableiten lässt. Dass man einen Baum naturwissenschaftlich, ästhetisch oder religiös anschauen kann, beruht auf der Blickrichtung des Beobachters, die freilich auf einen bestimmten Bereich anwendbar sein muss. Die Fragestellung kann allerdings kollektiv vermittelt sein, so dass sie für alle Mitglieder der Scientific Community verpflichtend ist.

Auch qualifizierte Sinneswahrnehmungen sind eine Bedingung der Möglichkeit jedes wissenschaftlichen Unternehmens. Obwohl viele Experimente und die sich anschließenden Berechnungen von Maschinen durchgeführt werden, ist der Beobachter, der die Daten abliest und interpretiert, das letzte Glied der Kette. Da Intentionen und qualifizierte Per-

⁹ P. Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, op. cit. 72.

¹⁰ Zur Kritik am Ausfall des Begriffs des Lebendigen in der Tradition Husserls und Heideggers vgl. auch: M. Henry: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München 2004. – Ders.: *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München 2005.

¹¹ Vgl. R. Kather: *Ordnungen der Wirklichkeit. Die Kritik der philosophischen Kosmologie am mechanistischen Paradigma*, Würzburg 1998.

zeptionen naturwissenschaftlich nicht beobachtbar sind, lassen sich diese Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis nicht mehr wissenschaftlich erklären. Mit dem Physiker Erwin Schrödinger gesprochen:

„Der Geist ist in eminentem Maße Subjekt und entzieht sich damit der objektiven Untersuchung. Er ist das Subjekt des Erkennens (Schopenhauer) und kann darum im eigentlichen Sinne nie dessen Objekt sein.“¹²

Nur ein Objekt kann erkannt, gesehen oder befühlt werden; das Dasein des Subjekts besteht dagegen gerade darin, zu denken, zu sehen und zu fühlen. Der Forscher kann sich deshalb selbst nicht wie ein Objekt betrachten. Immer wird ihm der *Akt* des Beobachtens entgehen, mit dem er sich anschaut. Der Versuch, das wahrnehmende und erkennende Bewusstsein in ein Weltbild zu integrieren, das auf Objektivierung beruht, beraubt es genau der Eigenschaften, die es zum Subjekt machen. Alle Erkenntnisse sind auf es bezogen und doch ist es selbst kein Inhalt unter anderem.

„Der Gegenstand, den wir wissenschaftlich untersuchen können, ist allemal nur das Nicht-Ich, das Objekt. ... Wenn so das Ich, der Geist, nie im eigentlichen Sinne Objekt der Forschung sein kann, weil objektive Kenntnis vom Geist ein Widerspruch im Beiwort ist, so ist doch andererseits alle und jede Erkenntnis auf ihn bezogen und recht eigentlich in ihm.“¹³

Subjektivität kann nur durch die Reduktion auf kausale Mechanismen des Gehirns und der Sinnesphysiologie in ein naturalistisches Weltbild eingefügt werden. Dann aber wären auch wissenschaftliche Theorien nur das Resultat der Interaktion zufälliger äußerer Ereignisse und physiologischer Gesetzmäßigkeiten. Da sie in jedem menschlichen Körper auf etwas andere Weise von statten gehen, müsste jedes Gehirn aufgrund einer veränderten Konditionierung andere Theorien produzieren. Damit würde die Wissenschaft jeden Anspruch auf Erklärung, Objektivität und Wahrheit verlieren.

Doch auch wissenschaftliche Theorien bleiben nicht auf das Gehirn eines einzelnen Wissenschaftlers beschränkt. Sie werden in Sprache und Schrift kommuniziert und dadurch zu einem Moment der Kultur. Die Äußerung von Gedanken, die von anderen verstanden werden, beruht auf der symbolischen Vermittlung eines geistigen Gehalts im Medium der Sinnlichkeit, durch hörbare Laute, sichtbare Schriftzeichen und Gesten. Ein Naturalist könnte freilich noch immer versuchen, den mimischen Ausdruck von Gefühlszuständen und die Bewegung von Händen und Füßen einschließlich dessen, was als Verhalten und Handlung erscheint, durch neuronale und damit elektrochemische Prozesse zu erklären. Der Test der physiologischen Funktionsfähigkeit, ob eine Person mit einer bestimmten Erkrankung noch in der Lage ist, nach einem Glas zu greifen, und eine Handlung, für deren Verständnis die Intention maßgeblich ist, würden mit demselben Kategorienschema analysiert. Intentionalität würde auf Kausalität reduziert. Doch die Frage, ob und welche therapeutischen Maßnahmen eingeleitet werden sollen, lässt sich erst beantworten, wenn man zwischen der Unfähigkeit, ein Glas zu ergreifen und dem absichtlichen Umstoßen unterscheidet. Die naturalistische Reduktion setzt das Physische mit dem Physikalisierbaren gleich und ignoriert damit den Ausdruck von Intentionen

¹² E. Schrödinger: „Der Geist der Naturwissenschaft“, in: *Gibt es Grenzen der Naturforschung? Eranos Reden* von E. Schrödinger, L. Baeck, G. Holton, H. Kayser, Freiburg/Basel/Wien 1966, 15.

¹³ E. Schrödinger: „Der Geist der Naturwissenschaft“, op. cit. 16f.

durch Handlungen, die auch für andere wahrnehmbar und in ihrer Bedeutung verstehbar sind. Die Bewegung des Sich-Ausdrückens ist daher nur der erste, entscheidende Schritt zu einer Beziehung zu anderen, deren Einstellung und Verhalten davon bestimmt wird, wie sie eine bestimmte Artikulation verstehen. Wir schließen nicht nachträglich, per Analogie, von einem zunächst nur räumlich-dinghaft vorhandenen Körper auf einen in diesem 'wie in einer Schachtel' verborgenen und nur der Privatheit des eigenen Innenlebens zugänglichen Geist. Während sich die Augen als Sehorgane naturwissenschaftlich beschreiben lassen, lässt sich die Wirkung des Blicks nur aufgrund der Intention verstehen, die sich in ihm manifestiert. Es ist unmöglich, sich von seinem Leib innerlich zu distanzieren und sich damit zu beruhigen, dass der Blick des Anderen ja nur die äußere Hülle der eigenen Person, eine Körpermaschine trifft. Im Blick des anderen erscheint auch der Leib als Moment der eigenen Identität. Gerade indem sich der Blick nicht wissenschaftlich objektivieren lässt, bezeugt er die Gegenwart des Anderen. Er erscheint nicht als Verkettung mehr oder weniger zufälliger neuronaler Prozesse. Der Blick des Anderen ist gerade kein Blick von ‚nirgendwo‘, sondern der Blick von jemandem. Nicht die Physiologie des Körpers, sondern der Sinn des leiblichen Ausdrucks entscheidet, wie man sich zu seinem Gegenüber verhält. Ohne Zweifel haben einige Ausdrucksformen eine gattungsspezifische Grundlage; doch viele andere kulturell vermittelt. Ihr Sinn erschließt sich nur demjenigen, der mit einer bestimmten Kultur vertraut ist, so dass nur er sich angemessen verhalten kann. Das physische Sein des Körpers, das sich naturwissenschaftlich analysieren lässt, ist daher nicht identisch mit der sinnlichen Präsenz des Leibes, in dem sich die eigene Einstellung ausdrückt und der sich seinerseits von der Intention eines anderen Bewusstseins berührt fühlt. Ich und Du stehen sich nicht wie Subjekt und Objekt gegenüber. Der Perspektive der ersten Person entspricht primär die der zweiten, nicht das Er, Sie oder Es, sondern das Du.

Weder kann die Bedeutung von Lauten, Mimik und Gesten aus biologischen Funktionen kausal abgeleitet und naturwissenschaftlich erklärt werden, noch existieren Bedeutungen nur als subjektiv erlebte Qualitäten in der Privatheit des je eigenen Bewusstseins. Sinn ist im Sinnlichen gegenwärtig, so dass dieses sich nicht mehr allein durch physikalische Gesetze oder physiologische Funktionen erklären lässt. Der menschliche Körper wird in seiner Funktionsfähigkeit zum Medium, durch das sich Intentionen und Sinn ausdrücken. Am Beispiel des Leibes zeigt sich daher exemplarisch, dass es Phänomene gibt, bei denen die Trennung von naturwissenschaftlicher und lebensweltlicher Perspektive aufgehoben werden muss. Keine kann auf die andere reduziert werden; beide fordern sich gegenseitig. Dabei handelt es sich nicht um ein rein theoretisches Problem, sondern um nichts Geringeres als ein Verstehen der Bedingungen der Möglichkeit des Handelns und damit auch von Wissenschaft.¹⁴

3.2. Die inhaltliche Bestimmung des Lebendigen

Wenn man Lebewesen als Systeme, als Ganzheiten, begreift, die sich nicht in Teile zerlegen und auf sie reduzieren lassen, muss man auch das Moment der Innerlichkeit einbeziehen. Lebewesen bilden eine psycho-physische Einheit. Um dieses Zusammenspiel zu

¹⁴ Vgl. R. Kather: *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt 2007.

thematisieren, muss man die den Naturwissenschaften gesetzten methodischen Grenzen überschreiten.¹⁵

Eines der markantesten Merkmale der Evolution ist die des Bewusstseins. Abgesehen von Darwin selbst ist einer der wenigen Autoren, der unter naturwissenschaftlicher Perspektive diesen Schritt derzeit ausdrücklich einfordert, der Neurophysiologe Antonio Damasio.¹⁶ Aufgrund der stammesgeschichtlichen Verwandtschaft mit nicht-menschlichen Lebewesen, die sich physiologisch im genetischen Code, dem Aufbau des Gehirns und des Nervensystems zeigt, teilen Menschen bis zu einem gewissen Grad bestimmte Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeiten mit nicht-menschlichen Lebewesen. Es genügt daher nicht, so Damasio, die menschliche Identität auf selbst-bewusstes Erleben, auf rationale und sprachliche Akte zu beschränken. Das Verhalten wird auch von Gefühlen, Bedürfnissen und Empfindungen beeinflusst, die teilweise unbewusst bleiben. Wie bei Ricœur wird das Handeln zu einem Schlüssel für die Anthropologie. Begrifflich-rationale Erkenntnis und das logische Durchspielen von Möglichkeiten reichen nicht, um zu einer Handlung zu motivieren. Erst wenn eine Situation jemanden angeht, sie für ihn bedeutsam ist, kann er den Raum rein logischer Möglichkeiten verlassen und sich für oder gegen eine bestimmte Option entscheiden. Qualifizierte Perzeptionen und das Gespür für Bedeutungen, mithin die Perspektive der ersten Person, bleiben auch in diesem Kontext nicht auf die Innerlichkeit des eigenen Geistes beschränkt; sie haben eine entscheidende Funktion für Handlungen, die das Überleben und darüber hinaus ein gutes Leben im sozialen Kontext ermöglichen.

Trotz der Fähigkeit zur Selbstreflexion teilen Menschen, so wusste die Philosophie von Aristoteles bis zu Leibniz, viele psychische Eigenschaften mit anderen Lebewesen. Der Mensch ist keine *res cogitans*, sondern eine *animal rationale*. Wenn jedoch der Mensch mit den Tieren verwandt ist, dann sind es auch diese mit ihm, denn Verwandtschaft, so Jonas, ist immer ein zweiseitiges Verhältnis. Schon Tiere haben deshalb einen gewissen Anteil an den Empfindungen, die Menschen unmittelbar von sich selbst kennen. Der menschliche Geist taucht nicht ohne Vorformen aus einer völlig geistlosen Natur auf. Allein die weitverzweigte Verwandtschaft der Hominiden kann man über etwa vier Millionen Jahre zurückverfolgen. Descartes müsste sich heute mit der Frage auseinandersetzen, ob nur Homo sapiens als *res cogitans* bestimmt werden kann und der Neanderthaler und der Homo erectus noch zur *res extensa* gehören. Geht man jedoch von der Evolutions des Lebens aus, dann reicht das Erleben von Innerlichkeit von völlig diffusen und für den außen stehenden Beobachter unmerklichen Anfängen bis zum menschlichen Selbstbewusstsein. Sieht man, wie viele Biologen, in der einzelnen Zelle die Grundeinheit des Lebendigen, dann entsteht mit ihr bereits eine erste Form von Innerlichkeit.¹⁷ „Wo anders,“, so Jonas,

„als am Anfang des Lebens kann der Anfang der Innerlichkeit angesetzt werden? Wenn aber Innerlichkeit koextensiv mit dem Leben ist, dann kann eine rein mechanistische Inter-

¹⁵ Vgl. R. Kather: *Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven*, Darmstadt 2003.

¹⁶ A. Damasio: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München 2000. – Ders.: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1977.

¹⁷ H. Jonas: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a.M./Leipzig 1992, 15.

pretation des Lebens, d.h. eine Interpretation in bloßen Begriffen der Äußerlichkeit, nicht genügen.“¹⁸

Nicht nur durch die Gene, auch durch qualifizierte Empfindungen sind die Menschen ein Glied im Reich des Lebendigen.

„Das Prinzip qualitativer Kontinuität, das unendlich viele Abstufungen von Dunkelheit und Klarheit der ‚Perzeption‘ zuläßt, ist durch den Evolutionismus ein logisches Komplement zur wissenschaftlichen Genealogie des Lebens geworden. An welchem Punkte dann in der enormen Spanne dieser Reihe läßt sich mit gutem Grund ein Strich ziehen, mit einem ‚Null‘ an Innerlichkeit auf der uns abgekehrten Seite und dem beginnenden ‚Eins‘ auf der uns zugekehrten?“¹⁹

Dieser Gedanke gilt freilich nicht nur für die Entwicklung immer komplexerer Lebensformen im Laufe der Evolution, sondern auch für den Beginn eines neuen menschlichen Lebewesens aus einer einzelnen Zelle. Schon sie ist nicht nur ‚Wasser‘, sondern verfügt über eine rudimentäre Sensitivität für Reize. Beim Menschen beinhaltet sie überdies strukturell das Potential zur Entwicklung von Selbstbewusstheit.

Lebewesen sind daher nicht nur offene Systeme, sondern empfindsame Organismen. Sie sind, so Scheler, „nie nur ein Gegenstand für äußere Beobachter sind, sondern haben immer auch ein Für-sich-und-Inne-sein“.²⁰ Obwohl nahezu alle nicht-menschlichen Lebewesen kein Selbstbewusstsein haben, sind sie nicht nur ‚res extensa‘. Sie sind, so formuliert wiederum Scheler, „keine ‚Dinge‘, geschweige denn Körperdinge. *Sie stellen eine letzte Art kategorialer Einheiten dar.*“²¹ Anders als Strawson und Ricœur glauben, genügt die Klassifikation von Körpern und Personen nicht, um alle Seienden zu kategorisieren. Der Begriff des Lebens vermittelt, so zeigen Plessner, Scheler und Jonas überzeugend, zwischen Sachen und Personen.²² Anders als tote Gegenstände empfinden Lebewesen, wie rudimentär auch immer, nicht nur den fremden Gegenstand, sondern zugleich sich. Das äußere Geschehen löst eine irgendwie geartete qualifizierte Rückmeldung im eigenen Inneren aus, die für das Verhalten bestimmend wird. Nur dadurch werden Befriedigung oder Vereitelung von Bedürfnissen als Unterschied gespürt. Das Streben nach Selbsterhaltung ist daher nicht nur die Funktion eines in sich rückgekoppelten Systems, sondern zugleich das vitale Interesse eines Organismus. Dadurch kann ein Lebewesen auf die Umgebung so reagieren, dass sein Verhalten seinen Interessen dient. Es gewinnt eine Richtung, es ist gelenkt von dem Streben, das eigene Leben zu erhalten. ‚Zu sein oder nicht zu sein‘ sind nicht mehr gleichbedeutend. Auch die Umwelt wird sozusagen ‚bewertet‘, sie erlangt eine Bedeutung für ein Wesen, das um sein Leben kämpft.²³ Nicht das Nichts, sondern das Sein wird erstrebt. Es wird dem Nichtsein eindeutig vorgezogen.

¹⁸ H. Jonas: *Philosophische Untersuchungen*, op. cit. 17.

¹⁹ H. Jonas: *Philosophische Untersuchungen*, op. cit. 17.

²⁰ M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München¹⁰1983, 12.

²¹ M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, hrsg. v. Maria Scheler, Bern⁴1954, 106.

²² Vgl. H. Plessner: *Elemente der Metaphysik*, hrsg. v. H.-U. Lessing, Berlin 2002.

²³ Vgl. H. Jonas: *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. ³1982, 154–157. – Ders.: *Das Prinzip Leben*, Frankfurt a.M./Leipzig 1994.

Indem die Perspektive des erlebenden Individuums einbezogen wird, verändert sich der Begriff des Seins gegenüber dem der empirischen Wissenschaften und dem der Hermeneutik im Sinne Ricœurs. Geht man davon aus, dass alle Lebewesen ein zumindest rudimentäres Interesse am eigenen Sein und damit ein von Menschen unabhängiges Lebensziel haben, dann erfolgt auch die wissenschaftliche Forschung nicht mehr an einem wertindifferenten Stoff. Das Leben erscheint als ein Gut, das nicht nur ein Mittel für ihm äußerliche Ziele ist, sondern ein Ziel in sich hat. Auch der Tod lässt sich nicht mehr in der Begrifflichkeit der Thermodynamik deuten, sondern gewinnt eine existentielle Dimension.

Qualifizierte Perzeptionen und Bedeutungen entstehen aus dem Verhältnis des leibhaft existierenden und Sinn verstehenden Menschen zu einer Umwelt, die ihrerseits aus einer Vielfalt von Lebewesen gebildet wird, die sich ausdrücken und mit anderen Lebewesen kommunizieren. Zumindest die belebte Natur ist kein völlig geistloser, wertindifferenten Funktionszusammenhang. Sie erscheint als ein Feld von Ausdrucksgestalten, in denen sich mehr oder weniger deutlich die Qualitäten und Bedeutungen manifestieren, die Dinge und Ereignisse für andere Lebewesen haben. Bedeutung wird nicht nur von Menschen konstituiert, sondern gehört bereits zur belebten Natur, wie Scheler betont.

„Die vollphänomenologisch gegebene Natur bleibt trotz dieses notwendigen, aber künstlichen Verhaltens der Wissenschaft ... ein ungeheures Ganzes von Ausdrucksfeldern kosmotaler Akte, innerhalb dessen alle Erscheinungen einen durch die universelle Mimik, Pantomimik und Grammatik des Ausdrucks verständlichen über- und amechanischen Sinnzusammenhang besitzen.“²⁴

Eine naturalistische und materialistische Interpretation der Sphäre des Lebendigen wird damit unmöglich.

Begreift man Lebewesen als psycho-physische Ganzheiten, dann muss die Gegenüberstellung des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts, die sich in der Folge des cartesischen Wissenschaftsbegriffs entwickelt und bis zur Quantentheorie die erkenntnistheoretische Grundlage von Naturwissenschaft und Technik gebildet hat, überwunden werden. Der Leib ist nicht nur die Brücke zum Anderen, sondern auch das Medium qualifizierter Formen der Begegnung mit der Natur, die mehr und anderes als ein Objekt von Erkenntnis und Interessen. Als Lebewesen stehen die Menschen der belebten Natur nicht vermittlunglos gegenüber. Sie finden Spuren dessen, was sie aus ihrer eigenen Erfahrung kennen, bereits in anderen Lebewesen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist deshalb nicht mehr, wie in den Naturwissenschaften und der analytischen Philosophie, die Einstellung der Objektivierung leitend, sondern die der Partizipation. „Wir befinden uns“, so formuliert Whitehead, „in einer summenden Welt, inmitten einer Demokratie von Mitgeschöpfen.“²⁵ Der Beobachter muss seine eigene Subjektivität einsetzen, um sich fremde Formen der Subjektivität zu erschließen. Er muss selbst wissen, was es heißt zu leben und leben zu wollen, um das Interesse anderer Wesen an ihrem Leben anerkennen zu können.

²⁴ M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1985, 112f.

²⁵ A. N. Whitehead: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a.M. ²1984, 109. – J. Grange: *Nature. An Environmental Cosmology*, New York 1997.

„Der Beobachter des Lebens muß vorbereitet sein durch das Leben.“²⁶

Während der objektivierenden Methode in der Tat das Wissen um die Innenwelt anderer Lebewesen verschlossen bleibt, erschließt sie sich durch Partizipation. Der Wechsel in der erkenntnistheoretischen Einstellung ist daher eine Bedingung der Möglichkeit, die Subjektivität anderer Lebewesen und ihre Ausdrucksformen thematisieren zu können. Nur eine philosophische Biologie, so betont Jonas, kann die innere Verfasstheit *und* die äußere Erscheinung des Lebendigen zugleich thematisieren. Aufgrund der inneren Verwandtschaft der Lebensformen ist die Erweiterung der erkenntnistheoretischen Prämissen kein Anthropomorphismus, sondern legitim und notwendig.²⁷

Sieht man das Leben als ein Gut, dann beinhaltet das Sein des Lebendigen ein Sollen. Durch das Einbeziehen qualifizierter Perzeptionen, die das Verhalten mitbestimmen, gewinnt die Ethik wieder ein naturphilosophisches und anthropologisches Fundament. Damit ist nicht gesagt, dass alle Entscheidungen durch das Sein des Lebendigen bereits vorgegeben sind und es keiner Interpretationen, Begründungen und Abwägungen mehr bedürfe. Doch erst durch den Bezug auf das Sein des Lebendigen werden ethische Konflikte möglich, die nicht nur auf dem Gegensatz zwischen menschlichen Interessen beruhen, sondern auch ein *fundamentum in re* haben.

Menschen sind jedoch im Sinne der Systemtheorie die komplexesten Ganzheiten, die wir kennen, da sie auf die vorausgehenden Stufen der Evolution aufbauen und diese strukturell integrieren. Dadurch sind sie, so betonen trotz unterschiedlicher Ausgangspunkte Scheler und Cassirer, zu einer Vielzahl intentionaler Akte fähig. Sie erschließen sich die Welt nicht nur rational, sondern auch sinnlich, durch Gefühle und ethische Urteilsakte.²⁸ Eine Leiblichkeit, Emotionen, Verstand und Vernunft umfassende Anthropologie ist für Scheler daher das notwendige Korrelat zu einer Naturphilosophie, die der Vielfalt der Phänomene des Lebendigen gerecht wird. Die Weite des Lebenshorizontes hängt von dem Umfang ab, in dem die unterschiedlichen Formen intentionaler Akte konkretisiert werden. Sie bestimmen die Art der Beziehungen, in die Menschen zur Mitwelt treten.

Eine rein funktionalistische Interpretation der belebten Natur, die diese zur bloßen Ressource, zum Mittel für menschliche Ziele, degradiert, schlägt auf die Menschen selbst zurück: Sie zerstören nicht nur die Natur, die ihnen ihr Überleben und ein qualitativ gutes Leben ermöglicht, sondern verdinglichen sich auch in ihrer eigenen Lebendigkeit. Eine gestörte Beziehung zur Natur beeinträchtigt daher auch das Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit und die Fähigkeit zu interpersonalen Beziehungen, wie Scheler betont.

„Fehlt aber diese Einfühlung des Menschen mit der ganzen Natur, so wird auch der Mensch in einer Art und Form aus ... der Natur herausgerissen, wie es seinem Wesen nicht entspricht. ... Ein Selbstwert der Liebe zur Pflanze aufgrund der Einfühlung mit ihrem Drang, ein Selbstwert der Liebe zum Tier auf Grund der Einfühlung mit seinem Leben und Mitgefühl mit seinen Gefühlen, wird dann nicht zugestanden sein. Kein Wunder dann, daß sich diese ... separate ‚Menschenliebe‘ beliebig zerstörerisch gegen die ganze organische Natur äußern wird Und auch kein Wunder ist es dann, daß der höhere Rang der

²⁶ H. Jonas: *Philosophische Untersuchungen*, op. cit. 23.

²⁷ Vgl. M. Weber: *Alles fühlt. Mensch, Natur und die Revolution der Lebenswissenschaften*, Berlin 2007.

²⁸ Vgl. auch: C. Meier-Seethaler: *Gefühl und Urteilskraft: ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, München 2001.

„Lebenswerte“ ... gegenüber dem Maximum an Leistungs- und Nutzwerten ... nicht mehr anerkannt wird; ... ebenso wenig anerkannt wird der ... fundierende Wert der Lebenswerte gegenüber den geistigen Kulturwerten. Denn es ist ja schließlich ein Leben und ein Lebenswert, der alles Lebendige umfaßt. Mit wesensgesetzlicher Notwendigkeit muß die Rückbildung der kosmisch-vitalen Einsfühlung schließlich auch die Menschenliebe und das Mitgefühl mit den Menschen als Menschen schädigen.“²⁹

Schon vor dem Hintergrund eines funktionalen Lebensbegriffs galt, dass Menschen ihre Identität nicht unabhängig von den Beziehungen zur Natur begründen können. Die Identität eines endlichen Seienden, so hatte schon Platon im *Sophistes* argumentiert, beruht wesentlich auf der Beziehung zu etwas, was es nicht ist. Das, was etwas ist, steht nicht in einem starren Gegensatz zu dem, was es nicht ist. Das Nichtsein ist das alles Seiende durchdringende Verschiedene. Erst die Verschränkung von Sein und Nichtsein ermöglicht die Komplexität des Universums.³⁰ Doch im Unterschied zu einer funktionalistisch-naturalistischen und hermeneutischen Perspektive hat das, worauf Menschen verwiesen sind, eine eigene, von ihnen nicht konstituierte Bedeutsamkeit, die sie nur anerkennen können. Damit steht freilich, so haben Scheler und Jonas richtig gesehen, die anthropozentrische Ethik auf dem Spiel, die nur das Verhältnis zwischen Menschen regelt, ohne Interessen und Bedürfnisse anderer Lebewesen zu berücksichtigen und die Verantwortung ihnen gegenüber zu thematisieren. Indem Menschen sich aus ihrem Verhältnis zu anderen Lebensformen begreifen, die ein Lebensziel in sich haben, wird die Verslossenheit in den Horizont der eigenen Interessen, Maßstäbe und Ziele durchbrochen.

Trotz der unbezweifelbaren Leistungen der Naturwissenschaften können diese aufgrund ihrer Methode Lebendiges nur unter einer eingeschränkten Perspektive bestimmen. Um dem Gesamtphänomen gerecht zu werden, müssen auch die Dimension der Innerlichkeit und ihre Ausdrucksformen einbezogen werden. Mit Cassirer kann man sagen:

„Die Einschränkung der subjektiven Qualitäten ist kennzeichnend für den allgemeinen Gang der Wissenschaft. Die Wissenschaft begrenzt deren Objektivität, doch sie kann ihre Wirklichkeit nicht abschaffen. Denn jedes Merkmal unserer Erfahrung und unseres Erlebens hat Anspruch auf Wirklichkeit.“³¹

Als leibgebundene Lebewesen partizipieren Menschen selbst an der Natur: biologisch durch ihren Stoffwechsel, in ästhetischer Hinsicht³² durch qualifizierte Perzeptionen, die das Verhältnis zur Umwelt und die Steuerung des Verhaltens ermöglichen und schließlich in ethischer Hinsicht durch Ziele und Werte, die das Handeln leiten und ihrerseits in die Ordnung der Natur eingreifen. In dem Moment, in dem die Fähigkeit zu qualifizierten Perzeptionen bei der Bestimmung des Lebendigen berücksichtigt wird, ist der Prozess des Lebens kein wertfreies Faktum mehr. Er hat Ziel und Wert in sich. Zu sein ist

²⁹ M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit. 114.

³⁰ Platon: *Sophistes* 256 d – 257 b, in: ders.: *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Darmstadt 1970: „Wir werden mit Recht sagen, daß gleichermaßen alles nichtseiend ist und daß es doch wiederum, weil es am Seienden teilhat, ist. Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht ein Entgegengesetztes des Seienden, sondern nur ein Verschiedenes.“

³¹ E. Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt⁸ 1994, 208f.

³² Vgl. B. Henning: *The Ethics of Creativity. Beauty, Morality and Nature in a Processive Cosmos*, Pittsburgh 2005.

ein Gut. Damit verändert sich auch die Basis der bioethischen Argumentation – in Hinblick auf nicht-menschliche Lebewesen und in Hinblick auf die Phasen des menschlichen Lebens, in denen Menschen sich ihrer selbst nicht bewusst sind, von der einzelnen Zelle bis hin zum voll entwickelten menschlichen Leben.

Pluriperspektivismus und der Streit um den moralischen Status nichtmenschlichen Lebens

Ute Kruse-Ebeling

*Institut für Philosophie und Politikwissenschaft,
Technische Universität Dortmund*

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, welche Rolle der methodologische Pluriperspektivismus im Bereich von bioethischen Fragen spielen könnte, die sich mit dem menschlichen Umgang mit der außermenschlichen Natur befassen. In einem ersten Schritt wird kurz auf den Begriff der Pluriperspektivität eingegangen, wie er im Rahmen des südosteuropäischen integrativen Bioethikdiskurses in der Vergangenheit verwendet worden ist. In einem zweiten Schritt werden anthropozentrische und physiozentrische Positionen dargestellt, um in einem dritten Schritt beispielhaft einige wichtige Streitlinien zwischen anthropozentrischen und physiozentrischen Ansätzen im Bereich der Ökologischen Ethik aufzuzeigen. In einem vierten Schritt wird schließlich erörtert, wo Möglichkeiten und Grenzen der Vermittlung der unterschiedlichen ökoethischen Perspektiven liegen und inwiefern das Ziel der pluriperspektivischen Methode, Orientierungswissen bereitzustellen, auf diesem Feld zu leisten ist.

1. Pluriperspektivismus als methodologische Struktur der Integrativen Bioethik

Die Idee einer „Integrativen Bioethik“, wie sie in den vergangenen Jahren im südosteuropäischen Bioethik-Diskurs und im Rahmen der südosteuropäischen Bioethik-Foren diskutiert wurde, ist auf das Engste mit dem Begriff des Pluriperspektivismus verknüpft. Doch was bedeutet dieser Begriff? Nach Ante Čović, der die Verwendung dieses Begriffs im südosteuropäischen bioethischen Kontext maßgeblich mit geprägt hat, ist unter Pluriperspektivismus „ein interaktiver bzw. integrativer Pluralismus von Perspektiven“¹ bzw. ein integrativer „Perspektivenpluralismus“² zu verstehen. Gemeint ist damit zum einen, dass in den Diskurs um bioethische Fragen auf methodischer und institutionalisierter Ebene nicht nur wissenschaftliche und normative Perspektiven, sondern zugleich auch nicht-wissenschaftliche, u. a. kulturelle, religiöse, künstlerische und weltanschauliche Perspektiven eintreten und Gehör finden sollen, da ihnen „nach dem Verlust des Vertrauens in die orientierende Funktion des wissenschaftlichen Monoperspektivismus bzw. mit dem Zerfall des Orientierungsrahmens, der das neuzeitliche wissenschaftlich-technische Weltbild zusammengehalten hatte“, ein wichtiges Orientierungspotenzial zugeschrieben wird.³ Dabei geht es zum anderen aber, wie Thomas Sören Hoffmann bereits im Vorwort des Tagungsbandes zum 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums deutlich gemacht hat, „nicht um eine bloße Perspektivenaddition, sondern um eine Per-

¹ Ante Čović, „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa: Ein weiterer Schritt zur Insitutionalisierung des bioethischen Pluriperspektivismus“, in: ders., Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005*, St. Augustin 2007, 261-274, 265.

² Ebd., 268.

³ Ebd., 269.

spektiveninteraktion“.⁴ Es geht um ein integratives, interaktives Denken, bei dem die unterschiedlichen Perspektiven miteinander in ein vermittelndes Gespräch eintreten und die jeweils andere Perspektive für eine ganzheitlichere „Gestaltung von Sinnwahrheit“ und die „Herausbildung einer Orientierung“⁵ ernstgenommen wird. Gleichzeitig sollen die Grenzen des eigenen Perspektiventypus, sei er nun wissenschaftlich, normativ oder kulturell, erkannt und die eigene Perspektive samt ihrer Prämissen kritisch überprüft werden.⁶ Čović spricht in diesem Zusammenhang von einem perspektivistischen Wahrheitsverständnis, das er klar von einem relativistischen Perspektivismusverständnis unterscheidet. Denn auf substantzieller Ebene soll der Anspruch auf Erlangung von Wahrheit als, wie Čović es ausdrückt, „dem immanenten und endgültigen Ziel jeglichen (philosophischen) Denkens“ nicht aufgegeben werden.⁷ Damit sind auch die *Grenzen* des philosophischen Pluralismus bezeichnet, denn:

„Jede philosophische Position erhebt naturgemäß den Anspruch auf Wahrheitsgemäßheit, wenn nicht gar darauf, im absoluten Besitz der Wahrheit zu sein, sodass auf dieser Ebene Toleranz zwischen unterschiedlichen philosophischen Positionen weder zu suchen noch zu erwarten ist. Die Tugend der Toleranz gehört zur institutionellen Ebene des philosophischen Pluralismus. Hingegen wäre Toleranz in den substantziellen Beziehungen philosophischer Positionen zueinander gar keine Tugend mehr, sondern eher ein Defekt. Das Maximum, das man in diesen Beziehungen erreichen kann, ist Interaktivität. Interaktivität kann zur Integrativität heranwachsen, und diese wiederum kann zur gemeinsamen und ganzheitlichen Wahrheit führen. Nur im Gesichtskreis einer solchen Auffassung von Wahrheit kann ein substantzieller philosophischer und erkenntnismäßiger Pluralismus aufrechterhalten werden, und auch das nur in einer besonderen Form – nämlich als Pluriperspektivismus.“⁸

Ausgehend von diesem programmatischen Verständnis von Pluriperspektivismus werde ich im Folgenden den aktuellen bioethischen Diskurs um den Umgang mit außermenschlichen Lebewesen beleuchten und schließlich die Rolle der pluriperspektivischen Methode in diesem Diskurs erörtern. Ich werde mich dabei auf die besonders strittige Frage des Adressatenkreises für moralische Handlungen konzentrieren, in der sich Vertreter anthropozentrischer, pathozentrischer, biozentrischer und radikal physiozentrischer Positionen weitgehend unversöhnlich gegenüber stehen. Besteht auf diesem Gebiet Hoffnung, über den bloß formalen Austausch der eigenen Argumente hinauszugelangen, bei dem die jeweils anderen Positionen bloß freundlich, aber folgenlos zur Kenntnis genommen werden, um stattdessen zu so etwas wie „Integrativität“ heranzuwachsen und zu einem ganzheitlicheren Orientierungswissen vorzudringen?

⁴ Thomas Sören Hoffmann: Vorwort, in: Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005*, Sankt Augustin 2007, 8.

⁵ Ante Čović, „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa“, a. a. O., 268, sowie ders., „Bioethik unter den Bedingungen des Postkommunismus – Fallbeispiel Kroatien“, in: ders., Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive*, Sankt Augustin 2005, 151.

⁶ Vgl. ders., „Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa“, a. a. O., bes. 265, 268.

⁷ Ebd., 263.

⁸ Ebd.

2. Anthropozentrische und physiozentrische Standpunkte

Eine der grundsätzlichen Fragen, mit denen sich die Bioethik auseinandersetzen muss, ist die Frage, in welchem moralischen Verhältnis der Mensch zur außermenschlichen Natur bzw. zu nicht-menschlichem Leben steht. Können Tiere oder Pflanzen überhaupt zu Adressaten moralischer Handlungen werden? Oder bleibt die moralische Gemeinschaft notwendig auf den Menschen resp. auf Vernunftwesen beschränkt? Die Beantwortung dieser Frage ist von erheblicher Bedeutung für die Beantwortung weitergehender Fragen, die den moralisch richtigen Umgang mit Tieren, Pflanzen und womöglich ganzen Ökosystemen betreffen; sie prägt entscheidend die Art der Antwort auf Fragen wie etwa denen, ob Tiere aus moralischer Sicht getötet, in Zoos gehalten oder zu medizinischen und kosmetischen Versuchen benutzt werden dürfen, ob moderne Massentierhaltung moralisch zu rechtfertigen ist, ob gentechnisch veränderte, transgene und geklonte Organismen hergestellt und in die bestehende Natur eingeführt werden oder ob Regenwälder zwecks Holzgewinnung gerodet oder Pflanzen- und Tierarten ausgerottet werden dürfen.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem moralischen Verhältnis des Menschen zu nicht-menschlichen Lebewesen verläuft dabei im gegenwärtigen bioethischen Diskurs, der in Deutschland unter dem Schlagwort der Ökologischen Ethik oder auch der Natur- und Umweltethik (*environmental ethics* im englischen Sprachraum) geführt wird, häufig entlang der Konfliktlinie Anthropozentrismus versus Physiozentrismus, wobei sich der Physiozentrismus noch einmal unterteilen lässt in die Positionen des Pathozentrismus, des Biozentrismus und des radikalen Physiozentrismus. Diese schroffe Polarisierung und Abgrenzung der Begrifflichkeiten ist nicht unproblematisch und zum Teil mit falschen Vorstellungen und Frontstellungen verbunden, wie etwa Angelika Krebs gezeigt hat.⁹ Die Polarisierung kann aber auch hilfreich sein, um grundsätzliche Unterschiede und Weichenstellungen in den Positionen zu erkennen und zu benennen. Denn während es weitgehend unstrittig sein dürfte, dass jede Ethik anthropozentrisch ist in dem Sinn, dass der Mensch als moralisches Subjekt sich für gewöhnlich (in Absehung von Gott bzw. Göttern) nur vor anderen Menschen für sein Handeln sprachlich rechtfertigen kann und es auch kaum ersichtlich ist, wie es moralische Prinzipien und moralisch relevante Werte geben könnte, die nicht in irgendeiner Weise relational auf den Menschen bzw. die menschliche Wahrnehmung und Sichtweise bezogen sind,¹⁰ gibt es im ethischen Diskurs einen klaren Streit um die Frage, wer zum Kreis der direkten Adressaten moralischer Handlungen zählt und wem in diesem Sinne ein moralischer Status bzw. Wert zukommt.

Die starke *anthropozentrische Position* zeichnet sich in diesem Kontext dadurch aus, dass sie den Kreis der moralischen Subjekte bzw. Handelnden mit dem Kreis der moralischen Handlungsobjekte bzw. Adressaten zusammenfallen lässt. *Moralisch* handeln können wir aus dieser Sicht nur gegenüber anderen Personen, die zumindest im Normalfall resp. potentiell ebenfalls zu moralischem Handeln fähig sind. Die Folge ist, dass es für Vertreter einer stark anthropozentrischen Position keine *direkten moralischen* Gründe für die

⁹ Angelika Krebs, „Naturethik im Überblick“, in: *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökologischen Diskussion*, Frankfurt a. M. 1997, 337-379, 378.

¹⁰ Der radikale Physiozentrismus ist gleichwohl bisweilen mit der Vorstellung verbunden, dass es Tatsachen und Werte gibt, die gänzlich unabhängig vom Menschen existieren und in diesem Sinne absolut, d. h. nicht-relational und nicht-personal sind, vgl. Angelika Krebs, ebd., 344 f.

Rücksichtnahme auf nicht-menschliche Lebewesen in unserem Handeln geben kann. Prominentestes Beispiel für eine solche Position ist sicherlich nach wie vor die Kantische. So wird die Person bei Kant aufgrund ihrer Vernunft und der mit ihr verbundenen Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung (Autonomie) nicht nur – was nachvollziehbar ist (und insofern bleibt jede Ethik notwendig hinsichtlich ihrer *Akteure* anthropozentrisch) – zum einzig möglichen moralischen *Akteur*, sondern der Besitz der Vernunft wird gleichzeitig auch zum einzigen Kriterium für die direkte *moralische* Berücksichtigungsfähigkeit der von einer Handlung betroffenen *Adressaten*. Der Grund hierfür liegt in dem absoluten Wert und der Würde, die Kant allein der auf der praktischen Vernunft gründenden Autonomie zuschreibt.¹¹ Da er letztere auf Erden nur bei menschlichen Personen für gegeben hält, scheiden alle nicht-menschlichen Lebewesen („Sachen“), denen konsequent nur ein relativer Wert zugesprochen wird, aus dem Kreis der *direkten* Adressaten moralischer Handlungen aus.¹² Gegen sie gibt es somit keine direkten Pflichten, sondern allenfalls indirekte Pflichten „in Ansehung anderer Wesen“.¹³ Das bedeutet aber zum Beispiel im Hinblick auf das grausame Quälen von Tieren, dass derlei Handlungen nur aufgrund der negativen Konsequenzen, die sich daraus für das menschliche moralische Zusammenleben ergeben, abzulehnen sind, nicht aber um des gequälten Tieres selbst willen und nicht, weil derlei Handlungen auch, wenn sie sich gegen ein nichtmenschliches Wesen richten, aus *moralischer* Sicht in direkter Weise als falsch oder gar böse zu bezeichnen wären.¹⁴

Anthropozentrische Positionen lassen sich zwar klassisch am ehesten bei kantischen und kontraktualistischen Ansätzen finden, sie könnten aber theoretisch durchaus auch mit einer utilitaristischen Theorie einher gehen. So hat etwa Frey in den Siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Auffassung vertreten, dass Tiere keine moralischen Rechte haben

¹¹ So heißt es bei Kant: „Denn es hat nichts einen Wert als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“, Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, 7. durchges. Auflage, Hamburg 1994, 59 f. Die Würde bestimmt auf diese Weise das Verhältnis aller ihrer Träger zueinander und zu sich selbst. Als Status, der allein dem Menschen als Träger der Würde zukommt, wird sie vom Menschen als Aufgabe wahrgenommen, d. h. er muss sich für sein (un-)würdiges Handeln vor sich selbst und vor den anderen Vernunftwesen jeweils rechtfertigen.

¹² So formuliert Kant in der Metaphysik der Sitten im ersten Teil seiner Tugendlehre in § 16 diesbezüglich selbst: „Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen. (...) Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der aktiven oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen“, ders., *Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1966, 295. Entsprechend bezieht sich auch die Zweckformel, die eine der von Kant entwickelten Variationen des kategorischen Imperativs darstellt, nur auf die Menschheit: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“, ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a. a. O., 52.

¹³ Vgl. die Diskussion in ders., *Metaphysik der Sitten*, a. a. O., 296 f.

¹⁴ „In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird“, ebd., 296. Ein anderes Beispiel für eine indirekte Argumentation findet sich bei Thomas v. Aquin (*Summa Theologiae*, II-II, qu. 64, Art. 1): „Wer das Rind eines anderen tötet, sündigt zwar, doch nicht, weil er ein Rind getötet hat, sondern weil er einen Menschen an seinem Eigentum geschädigt hat. Deshalb fällt das nicht unter die Sünde des Mordes, sondern unter die Sünde des Diebstahles oder Raubes.“

könnten, da sie keine Interessen in dem Sinne hätten, dass sie sich etwas wünschen könnten, weil dies das Haben von Überzeugungen und damit von Sprache und linguistischen Fähigkeiten voraussetze. Da Frey das Wünschen als zentral für das Haben von Interessen bewertet, und er das Haben von Interessen wiederum als zentral für den Besitz moralischer Rechte postuliert, schließt er Tiere aus dem Kreis potentieller Anwärter für moralische Rechte aus.¹⁵ Ein Utilitarist, der diese auf Sprachfähigkeit abhebende Position radikal vertritt, könnte zu dem Schluss kommen, dass Tiere überhaupt keine direkten Adressaten moralischer Handlungen werden können, sofern sie nicht in der Lage sind, ein subjektives Wohl sprachlich auszudrücken. Im Allgemeinen vertreten Utilitaristen, wie wir wissen, freilich pathozentrische Positionen – womit wir bereits bei einer der stärksten physiozentrischen Gegenpositionen zum Anthropozentrismus angekommen wären.

Pathozentrische Positionen räumen empfindungsfähigen Wesen und/oder solchen mit Interessen einen moralischen Status ein, d. h. dass diese Lebewesen – in der Regel neben Menschen alle anderen empfindungsfähigen Tiere – als moralisch berücksichtigungswürdig eingestuft werden, und zwar *um ihrer selbst willen*, sofern sie über ein subjektiv erlebtes Wohl verfügen können.¹⁶ Pflanzen, Mikroben etc. werden dagegen in der Regel als nicht moralisch berücksichtigungswürdig erachtet, da sie über kein erkennbares subjektives Wohlempfinden verfügen. Zu den klassischen Vertretern pathozentrischer Positionen zählen bekanntlich Utilitaristen und Mitleidsethiker. Letztere koppeln die Möglichkeit, zum Kreis der Adressaten eines generalisierten Mitleids zu werden, ebenfalls an die Fähigkeit einer Entität, ein subjektives Wohl zu erleben.

Auch in *biozentrischen Positionen* spielt der Begriff des Wohls eine wichtige Rolle, allerdings wird er hier im Gegensatz zum subjektiv verstandenen Wohl pathozentrischer Ansätze primär objektiv gefasst und an den Begriff des Lebens gekoppelt. Da sich die biozentrische Position als komplexer in ihrer Argumentationsstruktur darstellt als anthropozentrische und pathozentrische Ansätze, wird sie im Folgenden etwas eingehender dargestellt. Biozentriker erkennen im Unterschied zu Pathozentrikern nicht nur subjektiv empfindungsfähigen, sondern *allen Lebewesen* einen moralischen Status bzw. Wert zu, wobei das Leben zumeist, wie z. B. bei Paul W. Taylor, Hans Jonas und Robin Attfield teleologisch ausgelegt wird. So sind beispielsweise für Taylor alle lebenden Organismen „ein teleologisches (ziel-orientiertes) Zentrum eines Lebens“, und zwar in dem Sinne,

„daß jeder einzelne von ihnen ein vereinigt, zusammenhängendes und geordnetes System zielorientierter Aktivitäten ist, welches die konstante Tendenz hat, die Existenz des Organismus zu schützen und zu erhalten.“¹⁷

Taylor argumentiert, dass von einer moralischen Handlung nur jene Wesen betroffen sein können, die von moralisch Handelnden auch richtig oder falsch behandelt werden können. Dies setzt ihm zufolge voraus, dass die von einer Handlung betroffene Entität auch verletzt

¹⁵ Raymond G. Frey, „Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen“, in: Angelika Krebs (Hg.), *Natur-ethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a. Main 1997, 76-91.

¹⁶ Zur utilitaristischen Position vgl. Ute Kruse-Ebeling, *Liebe und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung* ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann, Göttingen 2009, 41 ff.

¹⁷ Vgl. Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics* (1986), 2., überarbeitete Auflage, Princeton, New Jersey 1989, 122 (eigene Übersetzung).

oder unterstützt werden respektive dass ihr Gutes oder Böses zugefügt werden kann.¹⁸ Das wiederum ist nur möglich, wenn eine Entität über ein eigenes Wohl verfügt. Letzteres sieht Taylor elementar im Erhalt des Lebens bzw. der Lebensqualität gegeben.¹⁹ So formuliert er:

„Für eine Entität ist gut, was ihr ‚guttut‘ in dem Sinne, daß es ihr Leben oder Wohlergehen verbessert oder erhält. Für eine Entität ist schlecht, was ihrem Leben oder Wohlergehen abträglich ist.“²⁰

Der Begriff des Wohlergehens wird dabei von Biozentrikern grundsätzlich sehr weit gefasst. Insbesondere ist er unabhängig von subjektiv vorhandenen Interessen, Wünschen oder Empfindungen einer Entität²¹: So muss nach dieser Vorstellung etwa die fast vertrocknete Primel auf meiner Fensterbank nicht erst ein offensichtliches eigenes Interesse an Wasser bekunden, damit ich sinnvoll davon sprechen kann, dass es, mit Blick auf den Erhalt ihres Lebens, ihrem Wohl zuträglich bzw. gut für sie wäre, wenn ich ihr Wasser gäbe. Entscheidend ist allein, dass wir als moralisch Handelnde von außen in der Lage sind zu erkennen, was für eine Entität gut oder förderlich ist.²² Der entscheidende Grund für eine moralische Berücksichtigung anderer Lebewesen liegt daher aus dieser biozentrischen Sicht in dem Umstand, dass lebende Entitäten *geschädigt* oder *unterstützt* werden können.²³

Nun folgt freilich allein aus der Tatsache, dass jedem Lebewesen ein eigenes Wohl im oben definierten Sinne zugeschrieben werden *kann*, noch nicht notwendig, dass wir dieses auch in unseren moralischen Erwägungen berücksichtigen *sollten*. Doch Taylor schreibt gleichzeitig allen Entitäten, die ein eigenes Wohl haben, einen inhärenten Wert zu, den es moralisch zu berücksichtigen gilt. So postuliert er, dass ein Zustand, in dem das Wohl eines Individuums erfüllt wird, besser ist als ein Zustand, in dem es unerfüllt bleibt. Moralisch Handelnde haben seines Erachtens daher eine Prima-Facie-Pflicht, das Wohl einer Entität um ihrer selbst willen und als einen Zweck an sich zu fördern oder zu erhalten.²⁴

¹⁸ Vgl. ebd., 16 f. Ausdrücklich stellt Taylor in diesem Zusammenhang klar, dass die Gruppe der *moral agents* nicht mit der Gruppe der *moral subjects* identisch ist. Während alle *moral agents* zugleich auch *moral subjects* sind, müssen und können *moral subjects* nicht immer auch gleichzeitig *moral agents* sein.

¹⁹ Vgl. ebd., 18.

²⁰ Ders., „Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur“, in: Angelika Krebs (Hg.), *Naturethik*, a. a. O., 111-143, 114.

²¹ Vgl. ebd., 114 f.

²² Vgl. ders., *Respect for Nature*, a. a. O., 17, 63: Taylor unterscheidet zwischen dem objektiven und dem subjektiven „good“ einer Entität. Für seine Ethik der Achtung gegenüber der Natur nimmt er das Konzept des objektiven Guten in Anspruch. So orientiert sich das moralische Handeln, anders als im Utilitarismus, nicht an dem, was ein Wesen selbst für gut hält (z. B. Drogenkonsum), sondern an dem, was der moralisch Handelnde als „objektiv“ gut erkennt (z. B. Gesundheit), vgl. ebd., 64 f.

²³ Robin Attfield fasst diese biozentrische Begründungsstrategie in zwei Sätzen zusammen: Erstens: Alle lebenden Wesen haben ein eigenes Wohlergehen („ein Wesen mit Erbanlagen für Wachstum und Selbsterhaltung muss ... ein eigenes Wohlergehen haben“) und zweitens: Jedem Wesen, das ein eigenes Wohlergehen hat, kommt ein moralischer Status zu. Während er den ersten Satz für hinlänglich durch Taylor belegt sieht, schreibt er zum zweiten Satz: „Jedes Wesen, das gefördert oder geschädigt werden kann, muss als ein Wesen von moralischem Status angesehen werden, vorausgesetzt, dass Wohltun in Fragen der Moral eine zentrale Rolle spielt; und jedes Wesen mit einem eigenen Wohlergehen kann gefördert oder geschädigt werden“, Robin Attfield, „Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz“, in: Dieter Birnbacher, *Ökophilosophie*, Ditzingen 1997, 117-133, 124.

²⁴ Vgl. Taylor, *Respect for Nature*, a. a. O., 75.

Was die Zuschreibung eines intrinsischen, moralisch relevanten Wertes zum Lebendigen angeht, ist besonders die Position von Hans Jonas aufschlussreich: Ihm zufolge stellt alles Lebendige in seiner teleologischen Struktur einen erkennbaren Selbstzweck dar bzw. weist die „Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben“, auf.²⁵ Jonas betont die absolute Dimension dieser Zweckhaftigkeit des Lebendigen und erkennt darin ein Gut-an-sich:

„Das unabhängige Gute verlangt, Zweck zu werden. Es kann den freien Willen nicht zwingen, es zu seinem Zweck zu machen, aber es kann ihm die Anerkennung abnötigen, daß dies seine Pflicht wäre. Wenn nicht im Gehorchen, zeigt sich die Anerkennung im Gefühl der Schuld: Wir sind dem Guten das Seine schuldig geblieben.“²⁶

Für Jonas ist es somit alles mögliche An-sich-Gute in der Welt, „das meinem Willen gegenübersteht und Gehör verlangt“²⁷, mithin im Prinzip alles Lebendige, das „in seiner Bedürftigkeit und Bedrohtheit“ seinen Appell, seinen Anspruch auf Berücksichtigung an den Menschen richtet.²⁸ Damit scheint für Jonas die Frage, warum ich die begegnenden Selbst-Zwecke in der Natur nicht nur als solche wahrnehmen, sondern zugleich auch bejahen und aus dem Sein ein Sollen generieren sollte, bereits beantwortet: Das Sein hält mir in meiner konkreten Begegnung mit ihm immer schon sein Gut-an-sich-sein entgegen; die Pflicht, seinem Anspruch auf Berücksichtigung gerecht zu werden, ist Folge seines Seins als Selbstzweck und in eins damit als für mich erkennbares An-sich-Gutes. Dass Jonas dies als Wahrnehmungsevidenz vorstellt, zeigt sich, wenn er zum *formalen* Begriff des Guten an sich schreibt, dass

„dessen erste Bestimmung selber seinem *Inhalt* nach, und zugleich seine Beheimatung in der Realität, (...) sich aus nichts anderm als der Anschauung eben dieses, vom Sein schon exemplifizierten Inhalts in seiner axiomatischen Dignität (ergibt): Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit. Mag es sich bei ihrer Anerkennung qua Axiom (einem Akt zunächst der reinen Theorie) um eine letzte metaphysische Wahl handeln, die sich nicht weiter ausweisen kann (vielleicht so wenig wie die Selbstwahl des Seins, die sie übernimmt), so verfügt sie doch über ihre eigene evidenzielle Intuition (...).“²⁹

Auch Taylor stellt klar, dass die von ihm vertretene biozentrische Sichtweise und die daraus erwachsende moralische Achtung gegenüber dem Lebendigen zwar aus philosophischer Sicht eine akzeptable Weltanschauung darstellt, jedoch nicht weiter bewiesen werden kann³⁰ und nur durch Plausibilitätsargumente respektive ein System von Überzeugungen (belief system) zu stützen, erklären und zu rechtfertigen ist.³¹

²⁵ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, 154.

²⁶ Ebd., 161.

²⁷ Ebd., 162.

²⁸ Vgl. ebd., 171, 185.

²⁹ Ebd., 155.

³⁰ Vgl. Paul W. Taylor, *Respect for Nature*, a. a. O., 167. So sind Weltanschauungen Taylor zufolge weder formal deduktive Systeme noch erklärende naturwissenschaftliche Theorien. Entsprechend stellen weder pure Logik noch die Verfahren empirischer Bestätigungen geeignete Methoden der Verifizierung dar.

³¹ Im Mittelpunkt von Taylors Argumentation steht dabei die so genannte „biozentrische Sicht“, die er als eine philosophische Weltanschauung charakterisiert. Sie setzt sich aus vier Überzeugungen (beliefs) zusammen, die im Kern wie folgt lauten: (1) *Menschen sind wie alle anderen Lebewesen und zu den gleichen Bedingungen Mitglieder der Erdengemeinschaft.* (2) *Zwischen Menschen und anderen Lebewesen bestehen komplexe wechselseitige Interdependenzen, die, neben abiotischen Bedingungen, die Qualität und die Chancen des Überlebens der einzelnen Lebewesen determinieren.* (3) *Alle Organismen sind teleologische Zentren von Leben, d.h. einzigartige*

Entgegen biozentrischen Positionen schreiben *radikal-physiozentrische Ansätze* entweder der gesamten Natur (holistischer Physiozentrismus) oder jedem belebten und unbelebten Gegenstand in der Natur (individualistischer radikaler Physiozentrismus) einen moralischen Status bzw. moralischen Wert zu, wobei der verliehene inhärente Wert der Natur zum Teil als relational, zum Teil als absolut verstanden wird. Radikal-physiozentrisch wären z.B. Konzeptionen aus dem Bereich der tiefenökologischen Bewegung (deep ecology), aber auch land ethic, Gaia und Ökofeminismus. Vertreter wären z.B. Arne Naess, Stephen Clark, J. Baird Callicott, Holmes Rolston, Aldo Leopold, Susan P. Bratton, Karen J. Warren.

3. Streitlinien zwischen Anthropozentrismus und Physiozentrismus

Die Streitlinien der unterschiedlichen anthropozentrischen und physiozentrischen Positionen im normativ-ethischen Diskurs, die mit einer sukzessiven Ausdehnung des Kreises der moralischen Adressaten einhergeht, haben sich in den vergangenen Jahrzehnten kaum verändert. Ich werde im Folgenden beispielhaft einige der strittigen Punkte darstellen. Dabei werde ich aufgrund des notwendig begrenzten Rahmens dieses Beitrags auf die Diskussion des Fürs und Widers radikal-physiozentrischer Positionen verzichten. Für das Ziel, die Möglichkeiten und Grenzen der pluriperspektivischen Methode in diesem Diskurs zu erörtern, dürfte die ausschnittshafte Behandlung der Streitlinien ausreichen.

Im Streit um die Bestimmung des Kreises der moralischen Adressaten richtet sich die Hauptstoßrichtung der Argumentation zunächst gegen streng anthropozentrische Positionen, in denen Vernunft und Rationalität zentrale Kriterien ethischen Handelns darstellen. Sie gehen mit der Auffassung einher, dass Handeln gegenüber nichtmenschlichen Lebewesen keine *moralische* Qualität und Relevanz besitzt (wohl aber indirekt moralische, ästhetische, nutzen- und interessen geleitete Aspekte beinhaltet). Die Befürworter physiozentrischer Positionen wenden demgegenüber ein, dass ein radikaler Ausschluss aller nichtvernünftigen Entitäten aus dem Kreis der direkten, potentiellen moralischen Adressaten dem heutigen Moralempfinden nicht gerecht wird: Nicht nur die Diskussion im Bereich von Tierversuchen weist aus ihrer Sicht alle Kriterien eines moralischen Diskurses auf. Aus dieser Perspektive wären so z. B. grausame Handlungen gegen Tiere in direkter Weise *moralisch* falsch und verwerflich, und nicht etwa nur deshalb abzulehnen, weil und insofern sie negative Konsequenzen für das *menschliche moralische Handeln* nach sich zögen. Gegen Kants Position ist daher besonders von Vertretern pathozentrischer und biozentrischer Positionen u. a. eingewendet worden, dass nicht einzusehen sei, warum nur die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst existieren und dadurch als einzige einen absoluten Wertcharakter haben können sollte. So hat etwa Ursula Wolf, die eine – pathozentrische – Mitleidsethik vertritt, kritisiert, dass der absolute Wertcharakter der Vernunft auf nicht weiter begründbaren metaphysischen Prämissen beruht und die Vernunft, wenn man ihr schon einen absoluten Wert zuerkennen sollte,

Individuen, die ihr eigenes Wohl auf ihre eigene Weise verfolgen. (4) Menschen sind anderen Lebewesen gegenüber nicht überlegen. Taylor ist der Ansicht, dass für rationale, informierte und realitätsbewusste Menschen diese Überzeugungen akzeptabel sind. Sie formen ihm zufolge eine kohärente Weltanschauung, aus deren Sicht die Haltung der Achtung gegenüber der Natur als die einzige angemessene und passende moralische Haltung erwächst, vgl. ebd., 99 f.

nicht zwingend als das einzig absolut Gute und Achtenswerte betrachtet werden müsste.³² Auch Tiere und Pflanzen, die nicht zu vernünftigen Handeln in der Lage sind, existieren aus dieser Sicht nicht automatisch nur als Mittel oder Instrument für den Menschen, sondern besitzen auch einen Selbstzweckcharakter.³³ Überdies ist eingewendet worden, dass ein vernünftiges Wesen durchaus auch die Ziele, Eigenschaften und Eigenarten eines „unvernünftigen“ Wesens bei seinem moralischen Handeln berücksichtigen könne.³⁴

Vor diesem Hintergrund ist auch der Begriff der Menschenwürde als mögliches Basisprinzip der Bioethik zumindest dann aus Sicht der Gegner streng anthropozentrischer Positionen notwendig zu eng, wenn er nicht einhergeht mit der Vorstellung, dass nicht-menschliche Lebewesen trotz ihrer geringeren oder fehlenden Selbstreflexion in direkter Weise zu Adressaten moralischer Handlungen werden können.

Kritisiert werden entsprechend auch indirekte anthropozentrische Argumente, wie etwa das besonders häufig vorgebrachte *basic-needs*-Argument, das auf die Abhängigkeit des menschlichen Lebens bzw. der menschlichen Grundbedürfnisse von natürlichen Bedingungen abstellt. Demnach würde die moralische Rücksicht auf das gute Leben aller heute und zukünftig lebenden Menschen den Schutz von nicht-menschlichem Leben bzw. grundsätzlich einen umfassenden Naturschutz erforderlich machen.³⁵ Die Kritik gegen diese Argumentation liegt auf der Hand. Denn während zwar ein allgemeiner Naturschutz mit dem aufgeklärten Eigeninteresse des Menschen begründet werden kann, werden einzelne Lebewesen mit Hilfe eines solchen Arguments offensichtlich nicht geschützt: Das gute Leben und Überleben des Menschen wird anscheinend nicht unbedingt wesentlich beeinträchtigt, wenn einzelne, extra zu diesem Zweck gezüchtete Affen, Ratten, Mäuse usw. in qualvollen kosmetischen Tierversuchen (noch dazu hinter verschlossenen Türen und relativ abgeschirmt von der Außenwelt) eingesetzt werden; oder wenn Rinder und Schweine in Viehlastwagen zusammengepfercht kreuz und quer durch Europa transportiert werden; oder wenn Hähne oder Hunde in gezielt provozierten, nicht selten tödlich verlaufenden Tierkämpfen eingesetzt werden. Auch wird das Eigeninteresse des Menschen offensichtlich noch nicht allein dadurch gefährdet, dass ein einzelner Wald gerodet oder ein einzelner Sumpf trockengelegt wird. Ähnliche und zum Teil weit gravierendere Veränderungen der Umwelt (Waldbrand, Erdbeben, Dürre, Überschwemmungen usw.) geschehen jeden Tag auf der Welt auch durch natürliche Prozesse. Die

³² Vgl. etwa die Diskussion bei Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M. 1990, 33 f.; vgl. auch ebd., 69, wo Wolf schreibt: „Daß die Vernunft (...) etwas absolut Wertvolles ist, und daß sie das einzige ist, was für das Selbstverständnis heutiger Personen als absolut wertvoll in Frage kommt, läßt sich ebenso wenig begründen wie jede andere höhere Wertüberzeugung.“ Vgl. auch die Diskussion bei Dietmar v. d. Pfordten, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996, 47 ff.

³³ Vgl. Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, a. a. O., 35.

³⁴ Entsprechend stellt Dietmar v. d. Pfordten fest: „Die praktische Vernunft ist durchaus in der Lage, auch nichtrationale Eigenschaften anderer betroffener Entitäten zu beachten, ohne sich deren Relationsmodus der Kausalgesetzlichkeit aufzwingen lassen zu müssen. (...) Souveränität und Superiorität der praktischen Vernunft bestehen gerade darin, daß sie nichtrationale Eigenschaften anderer Entitäten um ihrer selbst willen, aber im Rahmen einer rationalen ethischen Rechtfertigung berücksichtigen kann“, ders., *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996, 48 f. Es verblüfft daher kaum, dass Philosophen wie etwa Tom Regan und Paul W. Taylor in der Vergangenheit versucht haben, das kantische Modell entsprechend so zu erweitern, dass außermenschliche Entitäten darin einen Platz finden. Vgl. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Los Angeles 1983; Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics* (1986), 2nd printing, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989.

³⁵ Vgl. die Diskussion bei Angelika Krebs, a. a. O., 365 f.

Schwelle, jenseits welcher das Eigeninteresse des Menschen als tatsächlich gefährdet betrachtet werden müsste, dürfte von verschiedenen Menschen recht unterschiedlich und zum Teil relativ hoch angesetzt werden. Weder der Verweis auf das Eigeninteresse des Menschen, noch auf die besondere Vernetzung und Abhängigkeit alles Lebendigen allein reichen daher aus, um verschiedenste Handlungen gegenüber einzelnen Tierindividuen und Teilen der Natur über den Umweg der menschlichen Bedürfnisse und Ansprüche als (indirekt) unmoralisch zu beurteilen.

Auch ästhetische Argumente zum indirekten Schutz nicht-menschlichen Lebens, bei denen die Notwendigkeit der Bewahrung des Lebendigen bzw. der Natur gefordert wird, weil sie wichtig für die menschliche Naturkontemplation oder das ästhetische Naturerleben sind, scheinen nur einer sehr begrenzten Anzahl von Lebewesen Schutz vor anthropogenen, für sie schädlichen oder tödlichen und möglicherweise qualvollen Handlungen zu bieten. Schließlich: nicht alles in der Natur, schon gar nicht jedes Lebewesen, weckt in uns ein Gefühl der Erhabenheit und Schönheit. Auch scheint das ästhetische Naturerleben kaum stichhaltige Argumente gegen Tierversuche, Käfig- und Massentierhaltung, Tierquälereien, Monokulturen usw. zu bieten, solange genügend „Ausgleichsflächen“ vorhanden sind, an denen das Bedürfnis nach ästhetischem Naturerleben befriedigt werden kann.

Zwischen pathozentrischen und biozentrischen Positionen wiederum dreht sich der Streit wesentlich darum, was unter dem Wohl einer Entität zu verstehen ist und wem ein Wohl zugeschrieben werden kann, das als moralisch relevant einzustufen ist. Insbesondere von Pathozentrikern wird häufig gegen die biozentrische Zuschreibung eines eigenen Wohls und die moralische Berücksichtigung von nicht-empfindungsfähigen Entitäten argumentiert, dass die Rede von moralischem Handeln nur dort Sinn macht, wo auch auf der „betroffenen“ Seite ein Wesen mit der Fähigkeit zum subjektiven Erleben oder Leiden vorgefunden wird. „Moralischer Respekt“, so stellt beispielsweise Angelika Krebs fest, „ist Respekt für das, woran anderen liegt, für ihr *subjektiv* gutes Leben“.³⁶ Da Pflanzen und niedere Tiere nicht selbst über ihre Handlungen und Strebungen bestimmen, sie selbst bewerten, bewusst an ihnen „hängen“ oder unter bestimmten Dingen leiden können, müssen sie dieser Logik zufolge auch nicht moralisch berücksichtigt werden.

Diese Argumentation setzt allerdings voraus, dass die Aussage akzeptiert wird, dass moralischer Respekt sich nur auf das bezieht, was von einem Wesen *subjektiv* gewollt bzw. als gut oder schlecht bewertet wird. Nicht nur Biozentriker wenden dagegen ein, dass es auch zahlreiche Menschen gibt, die entweder keine klaren Vorstellungen davon haben, was subjektiv gut für ihr Leben ist oder denen nichts an Zwecken liegt, die die Mehrheit der Menschen für ein gutes, gelungenes Leben für immanent wichtig hält oder denen sogar (etwa im Fall von Sadisten) umgekehrt an Zwecken liegt, die die Mehrheit der Menschen vehement ablehnen würde. Aus dieser Sicht wäre es falsch, das moralische Handeln und den moralischen Respekt ausschließlich an den subjektiven Zwecken von Individuen zu orientieren. Wenn es aber demgegenüber darum gehen soll, was *von außen als gut für*

³⁶ Angelika Krebs, a. a. O., S. 354. Es wäre hier sinnvoller, von moralischer Rücksicht statt von moralischem Respekt zu sprechen, weil der Begriff „Respekt“ im normalen Sprachgebrauch in Verbindung mit dem Respekt vor dem *Willen* von Personen verwendet wird. Krebs aber behandelt die allgemeine Frage, ob man nicht-bewusste Lebewesen moralisch oder unmoralisch behandeln kann.

bzw. als *im Sinne von* einer Entität erkannt wird und darum, Entitäten nicht zu schädigen, sondern zu unterstützen, wird dies mit Blick auf Pflanzen und niedere Tiere vornehmlich so zu verstehen sein, dass bestehende Funktionen, Strebungen, Tendenzen oder Formen einer Entität nicht gewaltsam unterbrochen, verändert oder zerstört, sondern im Zweifelsfall unterstützt werden sollen. In diesem Sinne aber kann, so lässt sich leicht von radikal-physiozentrischer Seite einwenden, auch ein Berg durch eine Sprengung oder ein Wasserfall durch eine Umleitung der Zuflüsse geschädigt oder unterstützt werden. Das heißt: die biozentrische Argumentation hat Schwierigkeiten zu erläutern, warum nicht auch unbelebte Dinge in moralische Überlegungen einbezogen werden sollten, wenn nicht metaphysisch-religiöse Zusatzannahmen einbezogen werden sollen (z.B. bei Schweitzer die geheimnisvolle Mystik oder Heiligkeit des Lebens), die wiederum im nicht-religiösen, normativen Ethikdiskurs auf Widerstand stoßen dürften.

Es gibt zahlreiche weitere Konfliktlinien, die sich innerhalb der einzelnen Ausrichtungen ergeben. So streiten sich Regel-Utilitaristen mit Präferenz- und Handlungsutilitaristen über die jeweils moralisch zu berücksichtigenden Entitäten und über die jeweilige moralische Gewichtung verschiedener Entitäten und deren Wohlergehen; unter Vertretern biozentrischer Positionen wiederum herrscht unter anderem Streit über die Frage, ob nicht-menschlichem Leben ein niedrigerer moralischer Status und Wert (hierarchischer Biozentrismus) oder aber derselbe Status und derselbe Wert wie menschlichem Leben zukommt (egalitärer Biozentrismus). So ist aus Taylors egalitärer Sicht das Wohlergehen jedes beliebigen Lebewesens von gleichem intrinsischem Wert wie das Wohlergehen jedes anderen. Für ihn gibt es keine rationale Basis, um Menschen einen größeren intrinsischen Wert zuzuschreiben als nicht-menschlichen Lebewesen. Entsprechend hält er fest:

„Insofern allen lebenden Wesen ein inhärenter Wert zugeschrieben wird, ist es die einfache Wahrheit, dass jedes sein eigenes Wohl hat, das als hinreichender Grund für die Zuschreibung von Wert gilt. Das ist gemeint, wenn von dem intrinsischen Wert eines Lebewesens die Rede ist (...)“³⁷

Hierarchische Biozentriker lehnen es hingegen entschieden ab, dem menschlichen Leben denselben intrinsischen und ergo moralischen Wert beizumessen wie einem Tier oder gar einer Pflanze. Sie führen von vornherein unterschiedliche Grade moralischer Signifikanz und intrinsischen Wertes ein.³⁸ Entsprechend misst etwa Attfeld im Anschluss an Louis Lombardi „der Realisierung unterschiedlicher Fähigkeiten jeweils unterschiedliche Grade intrinsischen Wertes“ bei.³⁹ So verleiht aus seiner Sicht die „Ausstattung mit Fähigkeiten wie dem Selbstbewusstsein“ „einem Wesen manchmal größere moralische Signifikanz“.⁴⁰

³⁷ Paul W. Taylor, „Are Humans Superior to Animals and Plants?“, in: *Environmental Ethics* 6 (1984), 149-160, hier 154. Schweitzers berühmter Satz: „*Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will*“ drückt einen ganz ähnlichen Gedanken aus, vgl. Albert Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, 7. Auflage, München 1997, 111.

³⁸ Vgl. Robin Attfeld, „Biozentrismus, moralischer Status und moralische Signifikanz“, a. a. O., 128.

³⁹ Ebd., 130.

⁴⁰ Ebd. Auch Jonas führt eine Werthierarchie ein, die vom Begriff der Verantwortung ausgeht: „Der Mensch ist“, so schreibt er, „das einzige uns bekannte Wesen, das Verantwortung haben kann“, Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979, 170. Aus seiner Sicht „erkennen wir in dieser ontologischen Auszeichnung des Menschen, der Verantwortung fähig zu sein, intuitiv einen Wert, dessen Erscheinen in der Welt die schon vorher an Lebenswerten reiche Landschaft *des Seins* nicht einfach um einen weiteren Wert vermehrt, sondern alles Bisherige mit einem es generisch Transzendierenden übertrifft. Es stellt eine qualitative Steigerung der Werthaltigkeit des *Seins überhaupt* dar, von dem wir ja

4. Zur Rolle der pluriperspektivischen Methode

Der Streit zwischen und innerhalb von anthropozentrischen, pathozentrischen und biozentrischen (ganz zu schweigen von den hier nicht weiter berücksichtigten radikal-physiozentrischen) Positionen wirft die Frage auf, ob die weiter oben beschriebene pluriperspektivische Methode in diesem Diskurs eine fruchtbare Rolle spielt oder spielen könnte.

Betrachtet man zunächst den Ist-Zustand des Diskurses um anthropozentrische und physiozentrische Positionen im bio- bzw. ökoethischen Diskurs, lässt sich feststellen, dass in den vergangenen dreißig Jahren, in denen der Diskurs intensiv geführt wurde, die Anzahl der am Diskurs beteiligten, unterschiedlichen physiozentrischen Positionen – insbesondere im Bereich radikal-physiozentrischer Ansätze – deutlich zugenommen hat. Im Rahmen des ökoethischen Diskurses scheinen mittlerweile die Vertreter strikt anthropozentrischer Positionen klar in der Minderheit zu sein. Dies bereits als Zeichen dafür zu werten, dass der Anthropozentrismus eine überholte, im Aussterben begriffene Position darstellte und ihre Vertreter sich von den besseren Argumenten der Gegenseite weitgehend hätten überzeugen lassen, ginge aber sicherlich zu weit, sondern ist vermutlich zu einem erheblichen Teil der allgemeinen Diversifizierung ethischer Theoriemodelle geschuldet, die dann in einem zweiten Schritt auf den hier verhandelten Diskurs angewendet werden. Kantische, deontologische und vertragsethische Positionen, vor allem Positionen, die mit dem Begriff der Menschenwürde operieren, stellen nach wie vor eine wichtige Richtung in dem Diskurs dar, und die mit den jeweiligen Theorien verbundenen anthropozentrischen Argumente haben sich kaum verändert, allenfalls erweitert bzw. verfeinert. Ähnliches gilt für pathozentrische, biozentrische und radikal-physiozentrische Positionen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten zwar weiter nach innen hin ausdifferenziert haben, deren grundlegenden Argumente gegen den Anthropozentrismus und für die eigene Position sich allerdings kaum verändert haben. Zwischen den Vertretern anthropozentrischer und physiozentrischer Ansätze hat durchaus ein (wenn auch begrenzt) interaktiver Diskurs und Austausch an Argumenten stattgefunden, doch geändert hat sich an den großen Konfliktlinien und am jeweiligen Grunddissens zwischen ihnen dadurch im Wesentlichen nichts. Hier greift das, was Čović im Hinblick auf philosophische Positionen festgestellt hat: nämlich dass jede dieser Positionen einen Anspruch auf Wahrheitsgemäßheit für sich erhebt und dass Toleranz auf dieser Ebene nicht einmal wünschenswert wäre. An dieser Schwelle enden die Möglichkeiten der pluriperspektivischen Methode. Die unterschiedlichen philosophischen Theoriemodelle stehen sich ab einem bestimmten Punkt unversöhnlich gegenüber.

Und auf institutioneller Ebene? Hier lässt sich zumindest bemängeln, dass der tatsächliche ökoethische Diskurs von einer häufig schroffen Gegenüberstellung zwischen deontologischen und konsequentialistischen, nutzenethischen Positionen geprägt ist, die nicht selten dazu führt, dass die jeweiligen Vertreter lieber „unter sich bleiben“ und statt eines direkten, ernsthaften Austauschs von Argumenten im Gespräch lieber stur an „altbewährter“ Kritik gegenüber der jeweils anderen Position festhalten, statt sich ernsthaft mit

sagten, daß wir letztlich *ihm* mit unserer Verantwortung verpflichtet sind“ (171). Die Folge ist unter anderem, dass die Verantwortungsfähigkeit an sich ihre jeweiligen Träger dazu verpflichtet „das Dasein künftiger Träger zu ermöglichen“ (170).

neueren Ansätzen im jeweils anderen „Lager“ und kritischen Einwänden gegen die eigene Position tiefgehend auseinanderzusetzen. Hier wäre eine stärkere Rückbesinnung auf die pluriperspektivische Methode auf institutioneller Ebene, die *de facto* jeden fruchtbaren, ersthaften philosophischen Diskurs immer schon gekennzeichnet hat – durchaus wünschenswert.

Besteht zumindest die Hoffnung, dass mit Hilfe der pluriperspektivischen Methode der Streit um die anthropozentrische oder physiozentrische Grundausrichtung der ökoethischen Positionen überwunden werden könnte zugunsten einer integrativen Position mit höherem Wahrheitsanspruch? An dieser Stelle bin ich skeptisch, und zwar aufgrund des bereits festgestellten Wahrheitsanspruchs philosophischer Positionen. Ich kann zum Beispiel der Ansicht sein (und bin es in der Tat), dass es gute Gründe dafür gibt anzunehmen, dass eine strikt anthropozentrische Konzeption zu eng gefasst ist und der potentielle Adressatenkreis moralischer Handlungen über den menschlichen Bereich hinaus erweitert werden sollte. Aber selbst wenn ich z. B. zusätzlich der Meinung wäre, dass auf zwischenmenschlicher Ebene dem Prinzip der Menschenwürde durchaus eine wichtige Funktion zukommen sollte, aber dieses Prinzip in Bezug auf den Umgang mit Tieren nicht griffe und daher durch ein weiteres Prinzip und im Hinblick auf den Umgang mit Pflanzen vielleicht wiederum durch ein zusätzliches Prinzip ergänzt werden sollte, könnte ich kaum erwarten, dass Vertreter anthropozentrischer Ansätze eine solche sich als „integrativ“ verstehende Auffassung mitmachen würden. Es ist auch nicht davon auszugehen, dass sich Pathozentriker von einer (für meine Begriffe durchaus plausiblen) weiteren Ausdehnung des moralischen Adressatenkreises auf Pflanzen und nicht-empfindungsfähige Tiere bzw. solche ohne zentrales Nervensystem überzeugen lassen würden. Auch wären egalitäre Biozentriker kaum bereit, eine *moralische* Hierarchie im Sinne der klassischen Mensch-Tier-Pflanze-Abstufung mitzumachen oder hierarchische Biozentriker umgekehrt eine solche Hierarchie aufzugeben.

Heißt das, dass die pluriperspektivische Methode ein zahnlöser Tiger ist? Ich glaube nicht, aber ich glaube, dass sie ihre wahre Stärke in der Tat auf institutioneller, nicht auf inhaltlich-philosophischer Ebene entfalten kann: Wo Vertreter unterschiedlicher Theorien, Weltanschauungen, Religionen und Kulturen in ein gemeinsames, ernsthaftes Gespräch miteinander eintreten mit dem Ziel, dem Anderen friedlich zuzuhören und offen zu sein für die fremde Perspektive, da ergibt sich häufig (aber eben keineswegs notwendig) wie von selbst eine Erweiterung des eigenen Horizonts, eine fruchtbare Interaktion und die Anregung, die eigene Position noch einmal kritisch zu überdenken und vielleicht für andere Perspektiven ein Stück weit zu öffnen oder zu erweitern. Bezogen auf den hier verhandelten Diskurs um Anthropozentrismus und Physiozentrismus wäre die pluriperspektivische Methode aus meiner Sicht bereits dann erfolgreich, wenn die Vertreter der unterschiedlichen Positionen wirklich in einen lebendigen Diskurs, in ein echtes Gespräch miteinander einträten – institutionell ist dies eher in kleinen Workshops und Foren statt auf großen, unpersönlichen Kongressen mit viel zu langen Vorträgen und viel zu kurzer Diskussionszeit zu bewerkstelligen. Denn jeder ernsthafte philosophische Austausch an Argumenten braucht Aufmerksamkeit und viel, sehr viel Zeit.

Das Retinitätsprinzip – ein pluriperspektivischer Zugang der integrativen Bioethik*

Katica Knezović

Philosophische Fakultät der Gesellschaft Jesu, Zagreb

Zusammenfassung

Der Mensch kommt der moralischen Verpflichtung sich selbst und anderen Menschen gegenüber erst dann nach, wenn er die Natur in allen ihren Vernetzungen betrachtet und sich in all seinem Handeln davon leiten lässt. Der Würde des Menschen als handelnden Subjekts wird nur dann Rechnung getragen, wenn auch die Würde aller anderen Menschen geachtet wird. Zur Achtung der Würde anderer Menschen gehört auch ein entsprechendes Verhalten in der Natur, das sich die Retinität (von lat. *rete* – das Netz) zum grundlegenden Prinzip des Handelns macht. Damit wird die Sonderstellung des Menschen weder eingeebnet noch überzogen. Ein menschenwürdiges Leben ist nur in einem umweltgerechten gesellschaftlichen Gefüge zu gestalten. Die Einführung des Retinitätsbegriffs deutet darauf hin, dass der Mensch seiner Verantwortung für die Natur und für die Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen erst dann nachkommen kann, wenn er seine zivilisatorischen Aktivitäten in Rücksicht auf die ihn tragende Natur und auf ihre Verkräftungsfähigkeiten ausübt.

Das Retinitätsprinzip fungiert als ein ethisches Brückenprinzip, das die ökologischen Probleme durch Integrationsprozesse mit ökonomischen, sozialen und kulturellen Problemen verbindet. In ihm wird die Operationalisierbarkeit der Nachhaltigkeit bewerkstelligt. Eben diese Gesamtvernetzung der Kultur und Natur ist die entscheidende Größe des Nachhaltigkeitskonzeptes. Dabei geht es um die offenen dynamischen, in sich selbst und in ihren Wechselwirkungen sehr komplexen Systeme, die die Grundlagen aller Lebewesen darstellen. Da sich der Schutz vielfältig vernetzter Natursysteme auf die Bewahrung und Fortsetzung der Lebensgrundlagen bezieht, umfasst er viel mehr als lediglich die Sozialprinzipien, die für den zwischenmenschlichen Bereich entwickelt wurden. Somit kann die Retinität aus diesen klassischen Sozialprinzipien (Personalität, Solidarität und Subsidiarität) nicht abgeleitet, ihnen aber auch nicht vorangestellt werden, da das Ethische stets Bezug auf den Subjektstatus des Menschen als Person nehmen muss. Es taugt jedoch als eine ergänzende Konkretisierung der Sozialprinzipien. Da die offenen dynamischen Natursysteme noch immer viel zu wenig in ihrer Komplexität erforscht sind, empfiehlt sich die Einbeziehung des Retinitätsprinzips bei der Beurteilung und Umsetzung der Errungenschaften der modernen Biowissenschaften.

Je mehr man mit dem Konzept der integrativen Bioethik vertraut wird, umso mehr findet man die Ansatzpunkte für das Retinitätsprinzip als ein mögliches Schlüsselprinzip der integrativen Bioethik. Die Grundintention dieses Artikels ist, zu versuchen zwei Potenziale darzustellen. Einerseits, das Potenzial des Retinitätsprinzips, das es in seinem integrativen Ansatz im Nachhaltigkeitskonzept zum Schlüsselprinzip einer integrativen Bioethik werden lässt. Andererseits, das Potenzial der integrativen Bioethik gerade in ihrer Pluriperspektivität, die auch die nicht wissenschaftlichen Ansätze einbezieht, wie zum Beispiel religiöse und weltanschauliche, die eigentlich als kulturelle bezeichnet werden können.

* Dieser Beitrag ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Begründung einer integrativen Bioethik“ entstanden, das von Ante Čović an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb geleitet und vom Ministerium für Wissenschaft, Bildung und Sport der Republik Kroatien gefördert wird.

Das Retinitätsprinzip im Sinne einer integrativen Bioethik

Das Retinitätsprinzip wurde durch den katholischen Sozialethiker Wilhelm Korff 1989 geprägt,¹ als ein Versuch jenen ökozentrischen Begründungsmodellen zu entgehen, die Berücksichtigung der ökologischen Faktoren durch eine Quasipersonalisierung der Natur fordern. Er wehrte sich gegen Übertragung jener, für zwischenmenschliche Beziehungen spezifischen Begriffe auf die ethische Regelung menschlicher Verhältnisse zur Natur, wie Solidarität, Partnerschaft, Ehrfurcht, Interesse, Würde und Ähnliches.² Indem er das Retinitätsprinzip formulierte, konnte er zunächst dieser Personalisierung des Naturbegriffes entkommen, dann auch einer weiteren Falle, einem ethischen Ansatz, der – wie er sagt – „über bloße Ehrfurchts-, Achtungs- und Bewahrungsforderungen“ nicht hinausgeht.³

Er war der Meinung, dass wir ein „verfahrensrelevantes umweltethisches Grundprinzip“ brauchen, das eine Brückenfunktion leistet, da es in der ganzen Umweltproblematik um die „Einbindung unserer Zivilisationssysteme in das sie tragende Netzwerk der Natur“ geht.⁴ Für dieses Prinzip prägte er den Begriff Retinitätsprinzip (vom lat. *rete* – das Netz). Zuerst benützte Korff den Begriff *Rückvernetzung*, *Retinität* im Kontext einer umweltgerechten Technik, um auch die Einzelforderungen – vor denen sich der Mensch gestellt sieht – entsprechend zu differenzieren.⁵

Es wird auch – Vernetzungsprinzip genannt. Obwohl Markus Vogt, der sich besonders mit diesem Prinzip und auch dem Nachhaltigkeitskonzept beschäftigt,⁶ meint, dass es nicht so einfach ist, das Retinitätsprinzip mit dem im Deutschen weitaus geläufigen Begriff *Vernetzung* zu ersetzen. Seiner Meinung nach, macht es gerade die Beliebtheit, der sich die Bezeichnung Vernetzung erfreut, schwierig, die wahre Bedeutung des Retinitätsprinzips zum Ausdruck zu bringen.

„Gerade diese Beliebtheit ist jedoch für die Ethik ein Problem: Sie beruht auf einer schillernden Vieldeutigkeit, die den damit verbundenen Gehalt des ethisch Verbindlichen nicht hinreichend zu fassen vermag. Normative Aussagekraft gewinnt der Ansatz erst dann, wenn man ihn in ein ethisches Bezugssystem einordnet, von dem her man zwischen einer zielführenden Vernetzung und einer, die eher zu erhöhter Unübersichtlichkeit führt, unterscheiden kann. *Retinität* unterscheidet sich von dem allgemeinen Begriff *Vernetzung* durch die Einordnung in einen ethischen Begründungszusammenhang. Sie ist ein spezifisch ethischer Begriff und bezieht sich auf die Handlungsimperative einer Rückbindung der

¹ Korff, W.: „Leitideen verantworteter Technik“, *Stimmen der Zeit* 114 (1989) 253-266, hier 258.

² Umweltheiker versuchten mit verschiedenen Ansätzen eine weitere Instrumentalisierung der Natur zu verhindern, indem sie auf den Eigenwert der Natur oder mindestens ihrer Entitäten hindeuteten. Aus diesem Grund – die Natur sei ein Wert in sich selbst – sollte der Mensch auf sie und ihre Erscheinungsformen mehr Rücksicht nehmen, um ihre „Heiligkeit und Würde“, ihre „Eigenrechte“ und „Interessen“ zu berücksichtigen, um sie in Solidarität und Partnerschaft zu behandeln, um sie in ihrem Reichtum und nicht zuletzt in ihrer Schönheit zu bewahren.

³ Korff, W.: „Schöpfungsgerechter Fortschritt“, *Herder Korrespondenz* 2 (1997) 78-84, hier 83.

⁴ Ders.: ebd.

⁵ Und zwar vor allem artgerechte Tierhaltung und umweltgerechte Kultivierung und Bewirtschaftung der Nutzpflanzen, um nur einige der Grundpfeiler unserer Gesamtökologie zu erwähnen (vgl. Korff, W.: „Leitideen verantworteter Technik“, *Stimmen der Zeit* 114 (1989) 253-266, hier 258).

⁶ Vgl. z.B. Vogt, M.: „Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen“, in: Bornholdt, S.; Feindt P. H. (Hg.): *Komplexe adaptive Systeme*, Detelbach, 1996, 159-197.

Zivilisationsentwicklung an die langfristigen Erhaltungs- und Funktionsbedingungen der sie tragenden ökologischen Systeme.“⁷

Auch für unsere Betrachtungsweise hier ist Folgendes das Wichtigste: Der ethische Anspruch, der dem Retinitätsprinzip zu Grunde liegt, beinhaltet sowohl den Schutz der naturalen Grundlagen, als auch die Berücksichtigung aller soziokulturellen Vernetzungen. Das Retinitätsprinzip zeichnet sich tatsächlich durch seinen integrativen Ansatz als ethische Interpretation des Nachhaltigkeitskonzeptes in seinen drei Dimensionen aus: der ökologischen, der ökonomischen und der sozialen. Gerade als solches birgt es in sich das Potenzial eines pluriperspektivischen Zugangs, das in der integrativen Bioethik eine bedeutende Rolle annehmen könnte. Dieses Potenzial wird zunächst daran erkannt, dass im Retinitätsprinzip sowohl die Zivilisation, als auch die Natur offene dynamische Systeme darstellen.

Eben diese Gesamtvernetzung der Kultur und Natur ist die entscheidende Größe des Nachhaltigkeitskonzeptes und des Retinitätsprinzips, in dem die Operationalisierbarkeit der Nachhaltigkeit bewerkstelligt wird. Dabei geht es um die offenen dynamischen, in sich selbst und in ihren Wechselwirkungen sehr komplexen Systeme, die die Grundlagen aller Lebewesen darstellen. Ökologie, Ökonomie und Soziales, bildlich als ein „magisches Dreieck der Nachhaltigkeit“ dargestellt, vermittelt unmissverständlich, dass die ökonomische Sicherheit und die soziale Gerechtigkeit nur soweit zu erreichen und zu erhalten sind, als sie in das ökologische Gleichgewicht eingebettet sind. Die menschlichen Aktivitäten müssen von den Natursystemen getragen werden. Ihre Ausgabe- und Aufnahmefähigkeit darf nicht überschritten werden, d. h. weder die Entnahme der Ressourcen noch die Entlassung der Schadstoffe in die Atmosphäre (Emissionen) dürfen die Grenzen der Natursysteme überschreiten.

Da sich der Schutz von vielfältig vernetzten Natursystemen auf die Bewahrung und Fortsetzung der Lebensgrundlagen bezieht, umfasst er viel mehr als die Sozialprinzipien, die für den zwischenmenschlichen Bereich entwickelt wurden. Somit kann die Retinität aus diesen klassischen Sozialprinzipien (Personalität, Solidarität und Subsidiarität) nicht abgeleitet, aber auch ihnen nicht vorgeordnet werden, da das Ethische immer den Bezug auf den Subjektstatus des Menschen als Person nehmen muss.⁸ Es taugt jedoch als eine ergänzende Konkretisierung der Sozialprinzipien.

Da die offenen dynamischen Natursysteme noch immer viel zu wenig in ihrer Komplexität erforscht sind, empfiehlt sich die Einbeziehung des Retinitätsprinzips bei der Beurteilung und Anwendung von den Errungenschaften der modernen Biowissenschaften.⁹

⁷ Vogt, M.: VI. Nachhaltigkeit Zusammenfassung 10, 74; http://www.kaththeol.unimuechen.de/einrichtungen/lehrstuehle/christl_sozialethik/personen/vogt/material/ss08_nachhaltigkeit/nachhalt-zsf10.pdf (01.09.2008).

⁸ Vgl. Vogt, M.: Art. Retinität, in: Korff, W. et al. (Hg.): *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000, Bd. 3, 209-210, hier 210.

⁹ So, angesichts möglicher verheerender Folgen für Menschen, Tiere, Pflanzen und die ganze Umwelt, wäre es unklug das Prinzip der Retinität, in die Entscheidungen – beispielsweise – um die grüne Gentechnik nicht zu Rate zu ziehen. Einer der schwächsten Punkte in der Anwendung der gentechnischen Methoden in der Landwirtschaft stellen gerade diese Risikopotentiale mit unabsehbaren Abläufen und langfristigen Folgen dar. Weil es sich um die vermehrungsfähigen Organismen handelt, bekommen solche Risiken noch mehr an Bedeutung. Solche Verknüpfungen und Vernetzungen existieren nicht nur in den Natursystemen, sondern sind auch im sozioökonomischen Bereich zu erkennen, da die Abhängigkeitsverhältnisse unter Umständen vergrößert werden und auf keinen Fall missachtet werden dürfen. Die Komplexität der grünen Gentechnik und ihrer Behauptung in der Praxis zeigt

Zum Potenzial der Integrativen Bioethik – vom Retinitätsprinzip aus gesehen

Es wurde schon erwähnt, dass das Retinitätsprinzip als ein ethisches Brückenprinzip fungiert, das die ökologischen Probleme durch die Integrationsprozesse mit ökonomischen, sozialen und kulturellen verbindet. In seiner Brückenrolle gelingt es ihm auch den Zeitfaktor zur Geltung zu bringen, da die dynamischen Wechselwirkungen und Zusammenhänge innerhalb der drei Nachhaltigkeitsdimensionen integrativ auf die Zukunft hin betrachtet werden. Es handelt sich zwar um ein komplexes Bündel verschiedener Perspektiven, die von den betreffenden Akteuren in einzelnen Bereichen zu den Zielperspektiven gemacht werden sollen. Gerade die integrative Bioethik wird damit aufgefordert, die Zielperspektiven einzelner Bereiche zu betrachten und in einem integrativen Ansatz zu bewerten. Dabei gilt es als größte Herausforderung die möglichen Auswirkungen aus verschiedenen Teilbereichen und von bestimmten Verhaltensmustern für die Zukunft vernetzt aufzuzeigen.

Während, beispielsweise, die Ressourcenfrage bis neulich auf die als klassisch zu bezeichnenden, wirtschaftlichen Produktionsfaktoren Arbeit, Kapital und natürliche Lebensgrundlage reduziert wird, eröffnet sich im Ansatz der integrativen Bioethik eine neue Perspektive. Es wird deutlicher, dass der Ressourcenbegriff konsequenterweise alle einer Gesellschaft zur Verfügung stehenden Faktoren umfasst, „zu denen darüber hinaus beispielsweise die verschiedenen personellen Ressourcen, Bildungs- und Kulturrressourcen, genetische Ressourcen wie auch religiöse Ressourcen gehören“.¹⁰ Alle diese Ressourcen stehen zueinander in einer äußerst dynamischen Wechselwirkung, die deshalb stets integrativ betrachtet werden müssen.

Die Kenner des Nachhaltigkeitsdiskurses behaupten, dass „speziell die soziale Dimension einer nachhaltigen Entwicklung hinter der Konkretisierung der anderen beiden Dimensionen immer noch zurücksteht“.¹¹

Einer der Potenziale der integrativen Bioethik wird gerade darin erkannt, dass sie für den im Nachhaltigkeitskonzept zu Grunde liegenden Umdenkungsprozess weitersensibilisiert. Die Umsetzung des Nachhaltigkeitskonzeptes zeigt sich als äußerst komplexer Such- und Lernprozess, von dem sich sowohl einzelne Menschen als auch die ganze Gesellschaft herausgefordert sehen.

Während die bestimmten gesellschaftlichen Strukturen, wie Staat, Politik oder Rechtswesen entsprechende Rahmenbedingungen und gesellschaftliche Initiativen ein nachhaltiges Handeln ermöglichen, wird die Anwendung letztendlich – mehr oder weniger – beim einzelnen Menschen ansetzen. Die Glaubwürdigkeit der Nachhaltigkeit wird am individuellen Lebensstil jedes Einzelnen gemessen und geprüft. Und dieser Stil hängt sehr oft von der Motivation und dem persönlichen Bewusstsein des Einzelnen ab.

Gerade damit eröffnet sich *die religiöse Perspektive*, die in einer integrativen Bioethik nicht überhört, sondern eben mitbezogen und bewertet wird. Die Religionen beinhalten in

deutlich, dass jede Handlung unter dem wirtschaftlichen, politischen oder welchem Druck auch immer nur kontraproduktiv für die Sache selbst ist.

¹⁰ Wulsdorf, H.: *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Regensburg 2005, 148.

¹¹ Ders.: ebd., 147.

sich weltweit die Verkündigung, dass die Zukunft gestaltbar ist, dass jeder Einzelne sich mit seiner persönlichen Lebensführung daran beteiligt – sowohl jenseits als auch diesseits. Während sich die Nachhaltigkeit auf eine Entwicklung bezieht, bei der die Erhaltung der natürlichen Grundlagen so gewährleistet wird, dass die Lebensverhältnisse der heutigen Generationen auch für die zukünftigen als Angebote bestehen werden, zeigt sie nicht, warum es so betrieben werden müsste – wie es Hans Küng betont. Er meint, dass es sich dabei um eine ethische Entscheidung handelt, da sich „die Notwendigkeit, bestimmte erhaltenswerte Elemente der Umwelt und bestimmte Lebensbedingungen auszuwählen“, weder rein ökonomisch noch rein ökologisch begründen lässt.¹²

Er bringt es auf den Punkt:

„Es ist in der Tat zutiefst eine ethische Option, dass ich mir über das Schicksal künftiger Generationen überhaupt Gedanken mache, geschweige denn dafür arbeite, dass es künftigen Generationen besser gehe als meiner Generation, oder zumindest nicht schlechter.“¹³

Es kommt auf das Ethos an, Ethos das mehr ist als Interessenabwägung, Ethos, das auf eine Selbstverpflichtung zielt, die sowohl unbedingt wie auch allgemeingültig ist.

Ethische Entscheidungen hängen oft von religiösen Tiefenüberzeugungen ab, wie es sich beispielsweise in der Diskussion über ökologische Probleme bei der Umweltkonferenz in Rio (1992) zeigte, dass weltanschauliche und religiöse Faktoren stets im Spiel waren. Oder zwei Jahre später bei der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo (1994), wo die religiösen Gegensätze, gerade bei der Frage der Bevölkerungsexplosion und Empfängnisverhütung, hart aufeinander prallten – wollten bestimmte Gruppen unbedingt ihre Weltanschauungen durchsetzen.

Aus dem Bewusstsein, dass die Zukunft gestaltbar ist, ergibt sich die Verantwortung der Weltgesellschaft für die Mitwelt, Umwelt und Nachwelt, was eigentlich – wie Hans Jonas sagt – eine Zukunftsethik ausmacht, die durch neuartige Sorge um die Zukunftsfähigkeit des Menschen und durch die Ehrfurcht vor der Natur gekennzeichnet ist. Gerade er hat sich in seinem Werk *Das Prinzip Verantwortung* mit der Überlebensfrage der Menschheit auseinandergesetzt, mit dem Ergebnis, dass er die Grenzen der Philosophie offen gesteht, und die These in den Raum stellt: die Frage, warum die Menschheit das Recht auf Selbstmord nicht hat, sei „vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen“.¹⁴

Hans Küng schließt daraus, dass die Verantwortlichen der verschiedenen Weltreligionen und die Religionen selbst aufgefordert sind, in globalen Zusammenhängen denken und sozial handeln zu lernen.¹⁵ Damit stimmt er Hans Jonas zu, als er behauptet „dass religiöser Glaube hier schon Antworten hat, die die Philosophie erst suchen muss, und zwar mit unsicherer Aussicht auf Erfolg“.¹⁶ Küng – anders als Jonas – sieht, dass die Religion in der Nach-Moderne nicht mehr diskreditiert wird, sondern – vernünftig verantwortet – wieder

¹² Küng, H.: „Gesellschaft und Ethos“, in: Feiler, K. (Hg.): *Nachhaltigkeit schafft neuen Wohlstand. Bericht an den Club of Rome*, Frankfurt/M., 2003, 245-262, hier 245.

¹³ Ders.: ebd., 246.

¹⁴ Jonas, H.: *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M., 1979, Neuauflage als Suhrkamp Taschenbuch, 1984, 36.

¹⁵ Küng, H.: „Gesellschaft und Ethos“, in: Feiler, K. (Hg.): *Nachhaltigkeit schafft neuen Wohlstand. Bericht an den Club of Rome*, Frankfurt/M., 2003, 245-262, hier 249.

¹⁶ Ders.: ebd., 257.

neu glaubwürdig werden kann. Eine Megatrend-Religion macht sich in letzter Zeit bemerkbar – mit welcher Auswirkung, lässt sich bisher nicht so eindeutig erkennen.

Eine integrative Bioethik – wenn sie sich ernsthaft mit ihrem Untersuchungsgegenstand in all seinen Vielfältigkeiten beschäftigen will – kann sich diese Perspektiven nicht ersparen, egal ob es sich um das Leben als Natur oder Kultur handelt.

Vor 15 Jahren, am 4. September 1993 wurde in Chicago von dem Parlament der Weltreligionen die Erklärung zum Weltethos verabschiedet. Der Grundgedanke dieser Erklärung wird so formuliert: Keine neue Weltordnung ohne ein Weltethos. Hinsichtlich des Nachhaltigkeitsbildes wird eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben gefordert. Da es sich zurzeit um ein kleines Jubiläum der Deklaration handelt, übernehmen wir einen unser Thema illustrierenden Abschnitt:

„Die menschliche Person ist unendlich kostbar und unbedingt zu schützen. Aber auch das Leben der Tiere und Pflanzen, die mit uns diesen Planeten bewohnen, verdient Schutz, Schonung und Pflege. Hemmungslose Ausbeutung der natürlichen Lebensgrundlagen, rücksichtslose Zerstörung der Biosphäre, Militarisierung des Kosmos sind ein Frevel. Als Menschen haben wir – gerade auch im Blick auf künftige Generationen – eine besondere Verantwortung für den Planeten Erde und den Kosmos, für Luft, Wasser und Boden. Wir alle sind in diesem Kosmos miteinander verflochten und voneinander abhängig. Jeder von uns hängt ab vom Wohl des Ganzen. Deshalb gilt: Nicht die Herrschaft des Menschen über Natur und Kosmos ist zu propagieren, sondern die Gemeinschaft mit Natur und Kosmos zu kultivieren.“¹⁷

Einer der Zugänge zu einer solchen Kultivierung ist das Retinitätsprinzip. Der Mensch kommt seinen moralischen Pflichten, sich selbst und anderen Menschen gegenüber nach, erst wenn er die Natur in allen ihren Vernetzungen betrachtet und sich in all seinem zivilisatorischen Handeln davon leiten lässt. Der Würde des Menschen als handelnden Subjekts wird Rechnung getragen, nur wenn die Würde aller anderen Menschen geachtet wird. Zur Achtung der Würde anderer Menschen gehört auch ein entsprechendes Verhalten in der Natur, das sich die Retinität zum grundlegenden Prinzip des Handelns macht. Damit wird die Sonderstellung des Menschen weder eingeebnet noch überzogen. Ein menschenwürdiges Leben ist nur in umweltgerechtem gesellschaftlichem Gefüge zu gestalten.

Die Einführung des Retinitätsbegriffs deutet darauf hin, dass der Mensch seiner Verantwortung für die Natur und für die Lebensgrundlagen der zukünftigen Generationen erst dann nachkommen kann, wenn er seine zivilisatorischen Aktivitäten in Rücksicht auf die ihn tragende Natur und auf ihre Verkräftungsfähigkeiten ausübt.

¹⁷ Parlament der Weltreligionen: *Erklärung zum Weltethos*, Chicago, 4. September 1993, III, D; www.weltethos.org/03-deklaration.htm (01.09.2008).

III.

Bioethik und Gesellschaft / Bioethics and Society

Grenzen der staatlichen Neutralität in bioethischen Konflikten

Walter Schweidler

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Zusammenfassung

Die grundsätzlichen Fragen der Bioethik sind umstritten. Wenn es sich bei diesem Streit um einen weltanschaulichen Konflikt handeln sollte, dann wäre der Staat gegenüber den streitenden Positionen zur Neutralität verpflichtet. Denn der moderne Rechtsstaat legitimiert sich nicht durch eine metaphysische Konzeption der Natur des Menschen, sondern durch seine Fähigkeit zur friedlichen Regelung weltanschaulicher Konflikte. Aber entscheidende Fragen der Bioethik betreffen nicht weltanschauliche Positionen. Sind alle Menschen Personen? Wann beginnt das menschliche Leben? Wann endet es? Ist die Menschenwürde unteilbar, ist sie abgestuft? Diese Fragen können auch und gerade vom modernen Rechtsstaat nicht dem politischen Streit und nicht der demokratischen Abstimmung überlassen werden. Hier liegen die Grenzen der weltanschaulichen Neutralität des Staates, denn hier geht es um die Bedingungen seiner eigenen Legitimation. Der moderne Rechtsstaat legitimiert sich aus dem Prinzip des absoluten und unteilbaren Schutzes der Menschenwürde und des Respekts vor dem menschlichen Leben. Wo es um die Prinzipien und Voraussetzungen der Einheit und Unteilbarkeit der menschlichen Gattung geht, stehen nicht weltanschauliche, sondern ethische Perspektiven zur Debatte. In ihnen geht es nicht um ideologische Positionen, sondern um die Grundrechte des Menschen als Bürger. Ihnen gegenüber kann der Staat nicht neutral sein.

Die grundsätzlichen Fragen der Bioethik sind umstritten wie kaum ein zweiter Gegenstand, dessen rechtliche und politische Regelung uns heute abverlangt ist. Ob Menschsein und Personsein sich im Umfang decken, das heißt ob also alle Menschen Personen sind,¹ ob der Personbegriff überhaupt relevant für die Klärung moralischer Fragen in Bezug auf die Grenzzustände des menschlichen Lebens ist,² ob die „Menschenwürde“ Grundlage oder Sprengsatz einer rationalen Behandlung bioethischer Probleme ist, ob die Würde, wenn sie denn von wesentlicher Bedeutung ist, allem menschlichen Leben zukomme oder nur Menschen als Wesen, denen bereits ein bestimmter Entwicklungsstand ihres Lebens zuzuschreiben ist,³ ob für die Definition des würderelevanten Bereichs des menschlichen Lebens die Naturwissenschaft zuständig sei oder nicht, ob es überhaupt auf so etwas wie „Natur“ in diesen Fragen ankomme und sogar, welche Rolle ethischen Argumenten eigentlich im Umgang mit kulturell konstituierten und der politischen Entscheidung unterliegenden Konflikten weltanschaulicher Art zukommen soll: All das wird von verschiedenen, letzten Endes durchaus nicht weltanschaulich festgelegten „Lagern“ radikal unterschiedlich gesehen und bewertet. Angesichts einer solchen Konfliktsituation liegt es

¹ Vgl. Robert Spaemann: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 2000, letztes Kapitel.

² Vgl. Dieter Birnbacher: „Hilft der Personbegriff bei der Lösung bioethischer Fragestellungen?“ In: Walter Schweidler/Herbert A. Neumann/Egon Brysch (Hrsg.): *Menschenleben–Menschenwürde*, Münster/Hamburg/London 2003, 31-43 m.w.N. Zentralthese: Menschen kämen Rechte zu, weil sie sie für ein erfülltes Leben bräuchten (vgl. 42), was ziemlich präzise in die Richtung der Prinzipialisierung der Nutzenkultur weist.

³ Vgl. Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main 2001, 67.

nahe, den großen Friedensstifter der neuzeitlichen Ethik zu bemühen: den Staat. Die Fragen der Bioethik scheinen zur Beendigung des Streits um sie die "Biopolitik" geradezu herbeizurufen. Kann also der Staat schlichtend und Kompromiss stiftend eingreifen? Oder wird er, wenn er sich von diesem Feld nicht abwendet und es nicht den gesellschaftlichen Kräften überlässt, in den Streit selbst hineingezogen? Um sich hierüber Klarheit zu verschaffen, muss man die Eigenart der ethischen Kontroverse zum Thema machen.

Zumindest eine elementare Frontlinie scheint sich doch unerbittlich durch die wesentlichen Kontroversen zu ziehen: eine Linie, die man nicht überschreiten kann, sondern die einen dazu zwingt, den ethischen Standpunkt, den man einnimmt, diesseits oder jenseits von ihr zu verorten. Es handelt sich um die Frontlinie zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung, also, holzschnittartig formuliert, zwischen dem Verständnis moralischer Normativität vom Prinzip der Selbstzweckhaftigkeit der Menschheit oder aber von dem der Optimierung der Glücks- und Leidbilanz erlebter oder zu erlebender Bewusstseinszustände her. Wer die ethische Qualität einer Handlung danach bemisst, ob sie ihrem objektiven Sinne nach die Unantastbarkeit der Würde jeglichen menschlichen Lebens bezeugt, urteilt in aller Regel signifikant anders über Fragen wie die der verbrauchenden Embryonenforschung, der pränatalen Diagnostik, des möglichen Einsatzes von Klonierungstechnik zu therapeutischen Zwecken oder auch der aktiven Sterbehilfe als jemand, der das ethische Maß außerhalb der Handlung in den Folgen sucht, die sie für die Glücks- und Leidbilanz erlebten oder zu erlebenden Lebens mit sich bringt. Eine Vermittlung dieser beiden gegensätzlichen Kernstandpunkte erscheint auf der Ebene der philosophischen Ethik nicht möglich. Aber lässt man sie einfach stehen, so hat das einschneidende politische Folgen. So unüberwindlich wie die Antithesen der theoretischen Kontroverse, so unversöhnlich sind die politischen und rechtlichen Antagonismen, die sich einstellen, wenn der Grundlagenstreit auf die Ebene konkreter Entscheidungen durchschlägt. Man braucht dazu nur etwa an die strikt gegensätzlichen Urteile der beiden Senate ein und desselben (deutschen) Verfassungsgerichts zu der Frage zu denken, ob ein mit undiagnostizierter Behinderung zur Welt gekommenes Kind ein Schadensfall sei oder nicht. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass im Moralbegründungsstreit noch diesseits der eigentlichen Regelungsproblematik schon auf der elementarsten Ebene, nämlich derjenigen der Beschreibung, also der Identifikation des objektiven Gehalts einer bestimmten Handlung, unversöhnliche Gegensätze herrschen können. Wenn, wie im Fall Terry Schiavo, das Geschehen von der einen Seite als Hilfshandlung bei der Erfüllung des mutmaßlichen Todeswunsches einer unwürdig leidenden Sterbenden gesehen wird, von der anderen Seite aber als Verdurstenlassen einer hilflosen Patientin vor den Augen derer, die für ihre Rettung verantwortlich wären, dann stößt alle argumentative Rationalität an die Grenzen, jenseits derer sie von einer nicht noch einmal argumentativ einholbaren Übereinstimmung der Diskurspartner in ihrem Blick auf die Wirklichkeit abhängig ist. Man kann auch sagen: dann stößt die Moralbegründung auf ihre uneinholbaren kulturellen und somit letztlich auch politischen Ausgangsbedingungen.

Kann also angesichts dieser Situation Biopolitik an die Stelle der Bioethik treten? Ein solcher umfassender, den ethischen zugunsten des politischen Gesichtspunkts suspendierender Anspruch würde sich dann ergeben, wenn man die ethische Frontlinie zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung für einen weltanschaulichen Ge-

gensatz erklären wollte, dessen adäquate Bewältigung innerhalb der Institutionen des Zusammenlebens im demokratischen Rechtsstaat eine Angelegenheit der Entscheidung durch politische Abstimmung sei. Die Begründung intuition dafür wäre etwa die folgende: Der moderne Rechtsstaat gewinnt seine Legitimität wesentlich aus der Suspension weltanschaulicher, insbesondere religiöser Konzeptionen der umfassenden normativen Orientierung des menschlichen Lebens, indem er die Gegensätze, zu denen die Vielfalt solcher Konzeptionen und der sich daraus ergebende Konflikt zwischen den ihnen folgenden weltanschaulichen Lagern führen muss, gerade durch die friedens erzwingende Regelungsmacht seiner spezifisch rechtlichen Normen aus der Ordnung des politischen Zusammenlebens heraushält. Wo sich aber zeigt, dass grundsätzliche Tatbestände bis in die Kategorien ihrer deskriptiven Erfassung hinein aus Gründen weltanschaulich bezogener Differenzen umstritten sind und ohne erkennbare Aussicht auf Beilegung dieser Differenzen umstritten bleiben werden, dort muss er seine Regelungsmacht einsetzen, um den Streit aus der Ordnung des Zusammenlebens herauszuhalten. Wo insofern die Verständigung über konkrete Fragen bioethischer Art nicht anders zu erreichen ist, kann und muss er sie zur Sache der demokratischen Abstimmung machen, so dass es den verschiedenen weltanschaulichen Lagern überlassen bleibt, im Ringen um die öffentliche Meinungsbildung und Entscheidungsfindung ihre Standpunkte zur Geltung zu bringen und um ihre gesamtgesellschaftliche Akzeptanz zu werben. Es wäre, in einer derartigen Sichtweise, nichts anderes als die Logik der Legitimation des demokratischen Rechtsstaats selbst, welche im Umgang etwa mit den Fragen nach den Grenzen des menschlichen Lebens und dem normativen Status seiner Grenzzustände die Suspension der bioethischen durch biopolitische Beschreibungs- und Entscheidungskategorien verlangt. Programmatisch dafür könnten die Sätze von Jürgen Habermas angeführt werden, der in seiner Erörterung über die „Zukunft der menschlichen Natur“ postuliert, dass es zu einer eindeutigen Entscheidung über den ethisch relevanten Status etwa der frühen Stadien des menschlichen Individuums nur „auf der Grundlage einer weltanschaulich imprägnierten Beschreibung von Tatbeständen“ kommen könne, „die in pluralistischen Gesellschaften vernünftigerweise umstritten bleiben“, während „nur weltanschaulich neutrale Aussagen über das, was gleichermaßen gut ist für jeden, ... den Anspruch stellen“ können, „für alle aus guten Gründen akzeptabel zu sein“⁴.

Die Position von Habermas erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als eine, auf die eine derart radikale Ersetzung von Bioethik durch Biopolitik nicht gestützt werden kann. Habermas hält die entscheidende Sphäre fest, die man nicht ausblenden darf, wenn es um die Vermittlung zwischen weltanschaulich unentscheidbaren und politisch regelungsbedürftigen bioethischen Konflikten geht, nämlich *die Sphäre der ihrerseits ethischen – und also nicht ethisch neutralen – Legitimation der weltanschaulichen Neutralität des modernen Staates*. Der „Vorrang des Gerechten vor dem Guten“, zu dem sich Habermas im Blick auf die ethische Charakterisierung der modernen Idee von Staatlichkeit bekennt, verbietet zwar die Rückbindung des Prinzips universaler, allein auf vernünftige Reziprozität autonomer Subjekte gegründeter Rechtlichkeit in einer eudaimonistischen Konzeption gelingenden Lebens, aber er „darf nicht den Blick dafür verstellen, dass die abstrakte Vernunftmoral der Menschenrechtssubjekte selber wiederum in einem vorgängigen, von

⁴ Ebd. 60 f.

allen *moralischen Personen* geteilten *ethischen Selbstverständnis der Gattung* ihren Halt findet“⁵. Darin, dass die „Technisierung der Menschennatur“ dieses gattungsethische Selbstverständnis antaste, besteht nach Habermas gerade der Kern der Problematik, die uns zur neuartigen Reflexion auf die politischen Implikationen bioethischer Streitfragen zwingt. Doch nicht diese These, auf die ich durch das, was ich über die Bedeutung der „Gattung“ im Zusammenhang mit dem Begriff der Menschenwürde zu sagen habe, noch eingehen werde, ist mir im augenblicklichen Kontext wesentlich, sondern nur die entschiedene *Differenz zwischen weltanschaulicher und ethischer Neutralität*, in der Habermas weit über seinen eigenen Standpunkt hinaus die Voraussetzungen markiert, unter denen allein die Legitimationsbedingungen des demokratischen Rechtsstaats mit dem bioethischen Grundlagenstreit vermittelbar sind.

Die Fragen nach einem die Menschenwürde nicht verletzenden Umgang mit den Grenzstadien menschlichen Lebens, sei es im embryonalen oder fetalen, moribunden oder komatösen, behinderten oder bewusstlosen oder in welchem Zustand auch immer, sind Implikationen nicht oder jedenfalls nicht nur der Formulierung weltanschaulicher Sinnkonzeptionen, vor deren normativen Regelungsansprüchen der moderne Staat seine Bürger zu schützen beansprucht, sondern sie sind wesentlich selbst Implikationen jener universalen Normativität, auf die er, dieser Staat, allein die Alternative stützen kann, die er als Quelle der von ihm errichteten und durchgesetzten Ordnung des Zusammenlebens in Anspruch nehmen muss, wenn er nicht als rein dezisionistisches Machtprodukt auf einer Ebene mit Diktatur und Tyrannei stehen soll. Mit den Begriffen der Würde und des Rechts des Menschen bezeichnet dieser Staat nicht einen unbestimmten Willkürraum, den er, etwa als Agent der darin entfesselten Privatinteressen, von weltanschaulichen Sinnkonzeptionen freizuhalten hätte, sondern genau diejenige Sinnkonzeption, die er diesen als die einzig ihm verfügbare entgegensetzt und auf die er sein Gewaltmonopol und seine faktisch unbegrenzte Macht zu begründen vermag, nämlich die Sinnkonzeption, die sich aus der autonomen Souveränität jedes Menschen über die ihm natürlich verliehene Spanne Zeit seines Lebens ergibt. Er kann und darf diese Sinnkonzeption nicht erzeugen, auch nicht einfordern, aber er lebt – nach dem berühmt gewordenen Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde⁶ – gerade als freiheitlicher, säkularisierter Staat von ihr als dem Inbegriff der Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Denn nichts anderes als diese jedem einzelnen aufgrund seines Menschseins zustehende Souveränität über die Sinnkonzeption seines Lebens ist es, in deren rationaler Vereinbarung mit der entsprechenden Konzeption aller anderen Bürger sich die Prinzipien der Ordnung begründen, aus welcher der Rechtsstaat nicht nur seine normativen Strukturen, sondern auch die Existenz seiner Institutionen und damit noch sich selbst begründet, da er ja – eben als Rechtsstaat – diese Institutionen der Ordnung unterwerfen muss, die er durch sie und sich erst schafft und erhält. Gerade um sich und seine Gewalt gegenüber den je partikulären privaten Interessen zu legitimieren, hat er überhaupt nichts anderes, worauf er sich stützen könnte, als den schlechthin nicht partikulären, sondern universalen Horizont normativer Ansprüche, also den der Rechte *aller* Menschen, soweit er diesen gegenüber Verantwortung trägt. Nur auf

⁵ Ebd. 74.

⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit*, erw. Ausg. Frankfurt am Main 2006, 116.

die Rechte anderer und letztendlich die Rechte aller kann er sich berufen, wenn er die einzelner beschneidet; kein Sittengesetz und keine übergesetzliche Ordnung, keine „Menschenpflichten“ und kein Menschenbild kann er in Anspruch nehmen, wenn es um die konkrete, operationalisierbare Durchsetzung rechtlicher Eingriffe in das Leben seiner Bürger geht. Und auf Rechte und Würde der Menschen muss auch die Demokratie zurückgreifen, wenn sie für sich, wie ironisch auch immer, in Anspruch nimmt, eine vielleicht schlechte, aber noch die beste Form der Organisation von Regierungsgewalt unter allen zu sein, die geschichtlich erprobt worden sind; denn woran diese Kraft der Demokratie erprobt wurde und woran sie sich dergestalt bewährt hat, das kann ja nicht demokratische Abstammung gewesen sein. Die ethische Legitimität eines auf Abstammung und Mehrheitsherrschaft beruhenden politischen Systems kann sich nicht an etwas beweisen, worüber sich abstimmen lässt.

Das ethische Selbstverständnis des modernen Rechtsstaates, die Quelle, gegenüber der er prinzipiell nicht neutral ist, weil sich seine Legitimation aus ihr speist, wird innerhalb unseres politischen und rechtlichen Diskurses mit dem Begriff der *Menschenwürde* bezeichnet. Um die spezifische Stellung dieses Begriffs im Kontext von Ethik und Politik zu rekonstruieren, hat es keinen Sinn, auf eine unmittelbare Definition zuzusteuern, in die man unweigerlich die bioethischen Auseinandersetzungen, in denen es um den moralischen Status menschlicher Wesen geht, schon hineinträgt.⁷ Sondern man muss von der Funktion ausgehen, die ihm innerhalb des rechtlichen und politischen Diskurses seine normative Bedeutung gibt. Diese Funktion lässt sich mit zwei ganz grundsätzlichen formalen Kennzeichnungen markieren, nämlich als genuin *pragmatische* und als *prohibitorische*.

Mit „pragmatisch“ meine ich, dass der Würdebegriff seinen primären Sinn, also nicht nur so etwas wie seine Anwendung oder Konkretisierung, in Bezug auf *Handlungen* gewinnt. Nur weil und insofern es Arten und Weisen menschlichen Handelns gibt, in denen die Voraussetzungen, die spezifisch menschliches Handeln erst konstituieren, missachtet werden, kann man davon sprechen, dass Würde verletzt wird, obwohl sie doch zugleich unantastbar ist und dem Verletzten selbst gerade nicht genommen werden kann. *Nicht durch irgend einen Zustand des Opfers, sondern durch die Tat und deshalb durch den Täter wird die Würde verletzt, und deshalb entscheidet darüber, bis wohin der Bereich möglicher Würdeverletzung reicht, nicht der Horizont, der sich aus der Wahrnehmung oder Wahrnehmbarkeit der Verletzung durch das Opfer, sondern derjenige Horizont, der sich aus dem Umfang der Verantwortung ergibt, die dem Täter zuzuschreiben ist.* Nicht etwas, das ich ihm nehmen kann und dem ich etwas antun könnte, macht die Würde dessen aus, der von Würdeverletzung betroffen ist, sondern seine Würde bestimmt sich aus etwas, das ich ihm *nicht* nehmen kann und dem ich aufgrund dessen nichts antun *darf*. Genau das besagt die klassische Definition der Person durch Kant, nach der die Würde des Menschen darin besteht, die Maxime seines Handelns aus der Perspektive „aller vernünftigen als

⁷ Man braucht nur auf die Konstitution der „Biomedizin-Konvention“ des Europarats von 1999 zu verweisen, in der im Text das menschliche Leben als absolut und „von Anfang an schutzwürdiges“ Gut herausgestellt, im „Erläuternden Bericht“ aber statuiert wird, dass die Entscheidung, wann ein „menschliches Wesen“ zu existieren beginne, dem jeweiligen nationalen Gesetzgeber obliege; vgl. dazu Walter Schweidler: „Bioethische Konflikte und ihre politische Regelung in Europa“ (Discussion Paper des Zentrums für Europäische Integrationsforschung, C 7 / 1998).

gesetzgebenden Wesen“ nehmen zu müssen, die eben deshalb – also deshalb weil ich meine Handlungsmaxime aus ihrer Perspektive nehmen, das heißt mich vor ihnen rechtfertigen muss – „Personen“ heißen.⁸ Würde ist keine Eigenschaft, sondern ergibt sich aus dem Verhältnis, das – nach der Grundidee Kants, die Habermas im Ansatz unverändert aufgenommen und die in neuerer Zeit Robert Spaemann noch einmal philosophisch umfassend begründet hat – sich in der Differenz zwischen „etwas“ und „jemand“, zwischen Person und Sache konstituiert.⁹ Diese Differenz findet sich nicht im „Status“ menschlicher Wesen, wie immer ihre leibliche Verfassung sich zu irgend einem Zeitpunkt darstellen mag, sondern sie findet sich in der Unterscheidung zwischen menschlichen und unmenschlichen *Handlungen*, so daß etwa Fragen wie die, ob einer menschlichen Zelle oder einem menschlichen Organ „Würde zukomme“, völlig an der Sache vorbeigehen; was zählt, ist die Frage, welcher Umgang mit *dem menschlichen Wesen*, ohne das es diese Zelle oder dieses Organ nicht gäbe, geboten ist.

Das grundlegende ethische Problem im Zusammenhang der biomedizinischen Entwicklung und der ihr zugrunde liegenden Forschung ist das Problem aller verantwortlich Handelnden, im Umgang mit dieser neuartigen Herausforderung die Maßstäbe der Beschreibung und der ethischen Beurteilung unseres Handelns zu bewahren, deren letzte strukturelle Basis die strikte Disjunktion zwischen Person und Sache ist. Wenn man nun diese Aufgabe mit dem zusammenhält, was ich oben zu zeigen versucht habe, also dass ihre Lösung nicht in einem Akt des politischen Dezisionismus, sondern nur im Rückgang auf die Prinzipien bestehen kann, vor denen sich auch das biopolitische Handeln im Rechtsstaat noch auszuweisen hat, dann kommt jener Funktion des Würdebegriffs entscheidende Bedeutung zu, die ich die „prohibitorische“ nennen möchte. Der Würdebegriff ist ein Rechtsbegriff, und als solcher gewinnt er seinen konkreten Gehalt aus der Funktion, die Kant als das strukturelle Grundmerkmal von Rechtsgewährleistungen im staatlichen Zusammenleben überhaupt bestimmt hat, nämlich „Hindernis des Hindernisses“¹⁰, also Negation der Negation, Beseitigung von Unrecht zu sein. Wenn wir mit der „Würde des Menschen“ einen Rechtsbegriff an die Spitze der Legitimationspyramide der Ordnung unseres Zusammenlebens stellen, dann binden wir uns damit nicht an eine inhaltliche Definition, aus welcher sich ableiten ließe, welchen Wesen diese Würde zukommt und welchen nicht, sondern an eine unserer Rechtsordnung aufgegebenen Begrenzungsleistung, konkret an das für alle ethisch verantwortlich Handelnden grundlegende Verbot, andere Mitglieder des Rechtsverbandes daraufhin zu beurteilen, ob ihnen Würde zukomme oder

⁸ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 82 f.: „Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen ... als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder.“ Vgl. dazu Walter Schweidler: „Kants Begründung der Unteilbarkeit der Menschenwürde“, in: Burkhard Mojsisch/Klaus Steigleder (Hrsg.): *Die Aktualität der Philosophie Kants. Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004*, Amsterdam–Philadelphia 2005.

⁹ Vgl. Robert Spaemann: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 2000

¹⁰ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, A 31.

nicht. Dieses *Definitionsverbot* ist die eigentliche Substanz des ethischen Selbstverständnisses des Rechtsstaats: er schützt seine Bürger ohne jede denkbare Ausnahme vor der Definitionsmacht, die ihnen das Menschsein abzuspochen ermöglichte. Damit erst ist das Kriterium eindeutig bestimmt, aufgrund dessen die weltanschauliche Neutralität und die ethische Bindung des Staates auf nichtdeziionistische Weise miteinander vereinbar gemacht werden. Die oben zitierte Forderung Habermas' nach weltanschaulich neutraler Darlegung dessen, was gleichermaßen gut ist für jeden und was für alle aus guten Gründen akzeptabel ist, kann der sich in ihrem Sinne legitimierende Staat nur erfüllen, wenn er die Bestimmung des Kreises, aus der sich ergibt, wer in diesem Sinne „jeder“ ist und wer zu „allen“ gehört, der Deziionsmacht einzelner Kräfte oder noch so umfassender Teile des je existierenden Gesellschaftsverbandes entzieht. Dafür sind das Definitionsverbot und das mit ihm sachlich eng verknüpfte Verbot der Instrumentalisierung jedes menschlichen Lebens für fremdnützige Zwecke die ausschlaggebenden Elemente, mit denen der rechtliche Diskurs die Bedingungen seiner ethischen Legitimation innerhalb der für ihn konstitutiven Strukturen auf „prohibitorische“, also wesentlich verbietende Weise integriert hat.

Damit ist nun der Punkt erreicht, an dem man dem Wort von der „Gattung“ im Kontext bioethischer Diskussion einen präzisen und behauptungsfähigen Sinn zu geben vermag. Ganz wie es die Position von Habermas beinhaltet, folgt auch aus den Reflexionen, die ich nunmehr hinsichtlich der Bedeutung des Würdebegriffs vorgetragen habe, dass die Forderung nach der Bewahrung des „gattungsethischen“ Selbstverständnisses in keiner Weise als weltanschaulich „imprägnierte“ Auffassung betrachtet werden muss – wenngleich sie selbstverständlich eine Implikation sehr vieler weltanschaulicher Positionen sein kann und ist –, sondern dass sie Ausdruck des „Reflexivwerdens der Moderne“ oder konkreter: Bedingung der Legitimität und Legitimationsfähigkeit des spezifisch modernen, sich nicht metaphysisch rechtfertigenden Rechtsstaats ist. *Sie gehört ihrer philosophischen Substanz nach auf die Seite der ethischen Bindung, die er zu bewahren, nicht der weltanschaulichen Konflikte, die der moderne Staat aus sich herauszuhalten hat.* Denn sie ergibt sich nicht aus irgend einem positiven Postulat der „Heiligkeit“ oder Ehrwürdigkeit der Spezies homo sapiens als solcher, sondern ganz simpel als Reflex des Definitionsverbots, das im Legitimationskern unserer politischen Ordnung wohnt: Wenn es die Logik unserer Rechtsgewährleistungen wesentlich verlangt, uns des Urteils über die Zugehörigkeit anderer menschlicher Wesen zum Rechtsverband der Personen im Unterschied zu den Sachen zu enthalten, dann bleibt als gewissermaßen subsidiäre Instanz, aus der sich ergibt, wer zu diesem Verband gehört, nur die Gattung übrig. Nicht weil die Gattung in irgend einem Sinne heilig wäre, haben wir Normen geschaffen, um ihre Integrität zu schützen, sondern umgekehrt: weil und insofern wir unser Zusammenleben auf Normen gründen, die in abstrakter und prohibitorischer Weise *unsere* Integrität schützen, können wir zwischen den natürlichen Bedingungen unseres Daseins und der abstrakt allgemeinen Ordnung unseres Zusammenlebens keine deziionistische Zwischeninstanz dulden, die über die Zusammensetzung der Menschheit verfügungsbefugt wäre.

Es ist also zwischen weltanschaulicher und ethischer Neutralität der Biopolitik deutlich zu unterscheiden. Der moderne Rechtsstaat legitimiert sich aus dem Prinzip des absoluten und unteilbaren Schutzes der Menschenwürde und des Respekts vor dem menschlichen

Leben. Wo es um die Prinzipien und Voraussetzungen der Einheit und Unteilbarkeit der menschlichen Gattung geht, stehen nicht weltanschauliche, sondern ethische Perspektiven zur Debatte. In ihnen geht es nicht um ideologische Positionen, sondern um die Grundrechte des Menschen als Bürger. Ihnen gegenüber kann der Staat nicht neutral sein.

Zum Begriff der Menschenwürde aus Sicht der integrativen Bioethik

Klaus Thomalla

Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum

Zusammenfassung

Wenn es das Ziel der integrativen Bioethik ist, dem Monoperspektivismus des wissenschaftlich-technischen Zeitalters eine alternative Sichtweise gegenüberzustellen, welche durch die Integration verschiedener Perspektiven gekennzeichnet ist, so wird sich dies im Verständnis der bioethisch relevanten Begriffe widerspiegeln.

Im vorliegenden Beitrag geht es darum, am Beispiel des Menschenwürdebegriffs aufzuzeigen, inwiefern ein integratives Denken entscheidend dazu beitragen kann, jedem Reduktionismus vorzubeugen. Dies geschieht, indem ich den Begriff menschlicher Würde durch vier Aspekte konkretisiere: Verletzbarkeit, Demütigung, Tabu und Sakralität, die eines gemeinsam haben: Sie verweigern die bloße Thematisierung durch den Diskurs und führen zur Beachtung dessen, was Hans Jonas das „Gebot der Bedächtigkeit“ genannt hat.

Es wird sich zeigen, dass so das Unantastbare der Menschenwürde einer einseitigen Definition entzogen wird und einem allzu pragmatischen Verständnis ein Kontrapunkt entgegengesetzt werden kann, der letztlich auf eine Sensibilisierung der Wahrnehmung zielt.

1. Menschliche Würde als Verletzbarkeit

Die verschiedenen Vorstellungen der menschlichen Würde gehen mit Veränderungen der Anthropologie einher, die es erforderlich machen, die Frage neu zu stellen, wodurch das Menschliche definiert wird¹: Wenn beispielsweise die Antwort am Beginn des Würde-Diskurses der Neuzeit vor allem bei Pico della Mirandola *in der Erhabenheit des Menschen* gesehen wurde,² so resultiert diese Vorstellung daraus, dass man bestrebt war, sich von mittelalterlichen Vorstellungen über die *miseria hominis* zu distanzieren; Ziel war es deswegen, vom menschlichen Elend zu abstrahieren; als ob es weder Krankheit noch Entbehrung gäbe und der menschliche Körper nicht dem Verfall ausgesetzt wäre.³

Und ebenso wenig geschieht es zufällig, dass *in der Moderne* explizit *die Schwäche* des menschlichen Wesens zum Ausdruck kommt: Die moderne Zivilisation stellt „für die Würde des Menschen eine Bedrohung dar“ – so Robert Spaemann –,

„wie sie bisher niemals existiert hat. Ältere Zivilisationen ignorieren die Würde einzelner Menschen oder Menschengruppen. Die moderne Zivilisation hat den Gedanken gleicher Minimalbedingungen für alle hinsichtlich ihrer Rechte zum Durchbruch verholfen. Sie

¹ Vgl. Regina Ammicht-Quinn, Würde als Verletzbarkeit. Eine theologisch-ethische Grundkategorie im Kontext zeitgenössischer Kultur. In: Theologische Quartalschrift 184 (2004), 37–48; 40.

² Vgl. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1486), lateinisch-deutsch, Über die Würde des Menschen, herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna, Stuttgart 1997, 11.

³ Vgl. Franz-Josef Wetz, *Die Würde des Menschen. Eine Provokation*, Stuttgart 1998, 31.

enthält jedoch eine mächtige Tendenz zur Eliminierung des Gedankens der Würde überhaupt.“⁴

Nicht zuletzt angesichts der technischen Machtstrukturen wird dem Menschen seine Endlichkeit bewusst. Erinnert sei an die Lévinas'sche Rede vom Antlitz, das seiner Asymmetrie wegen geeignet erscheint, die Situation des Menschen zu bestimmen: „Die Haut des Gesichts ist die, die am meisten nackt, am meisten *entblößt* bleibt“, heißt es bei Lévinas.⁵ In dieser Weise ist das Antlitz ständig bedroht; es lädt sogar zu einem Akt der Gewalt ein und verbietet uns zugleich, seine Schwäche auszunutzen und es zu töten. In ihm leuchtet ein „Widerstand, hart und unüberwindbar“; doch ist es die „vollständige Blöße seiner Augen *ohne Verteidigung*“, die an uns appelliert.⁶

Wenn mithin die Veränderungen der Anthropologie sich in der Frage nach der menschlichen Würde widerspiegeln, so muss dies Ausdruck im Menschenwürdediskurs finden. Wir können diesen Wandel nachvollziehen, indem wir die Menschenwürde *von der Unvollkommenheit des Menschen her* verstehen:

„Mit dem menschlich umzugehen, was Irrtum, Versagen, Schuld und Bewusstsein der eigenen Endlichkeit ist, das ist genauso würderelevant wie die Meisterleistungen der neuzeitlichen Subjektivität.“⁷

Wenn wir dergestalt Würde *als Verletzbarkeit* betrachten, verabschieden wir uns zunehmend von den Ansprüchen, die *auf ein Verdienen* der Würde „durch die Leistungen der Subjektivität“ abgezielt haben.⁸

Als Beispiel, das zu einer phänomenologischen Interpretation dienen kann, mag eine Situation erwähnt sein, die George Orwell in seinem Essay „Looking back on the Spanish War“ beschreibt: Er liegt, wie er schreibt, unmittelbar vor einer Stellung des Feindes und wartet darauf, dass faschistische Soldaten in sein Sichtfeld treten. Endlich zeigt sich einer und läuft heraus, halb angezogen und sich mit beiden Händen seine Hose festhaltend, damit sie nicht herunterrutschen kann. Orwell meint dazu: Er sei hierher gekommen, um Faschisten zu erschießen, doch jemand, der seine Hose hochhält, sei kein Faschist, sondern *ein Mensch*, „ähnlich dir selbst, und du möchtest nicht auf ihn schießen“.⁹

Was an diesem eindrücklichen Beispiel deutlich wird, ist *die Bedeutsamkeit der Wahrnehmung des Anderen* für das Verhalten ihm gegenüber: War der Andere *zunächst der Feind*, auf den es zu schießen galt, so wird er im Angesicht seiner Verletzbarkeit *ein Mensch wie ich selbst*. Aus dem feindlichen Blick ist *ein den Anderen als Menschen würdiger Blick* geworden, und zwar durch nichts anderes als die nunmehr wahrgenommene Verletzbarkeit. Diese Phänomenbeschreibung bringt dasjenige zum Ausdruck,

⁴ Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987). In: Ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 2. Auflage 2002, 107–122; 120.

⁵ Vgl. Emmanuel Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1982, 2. Auflage 1992, 64 f.; Hervorh. von mir; stammen Hervorhebungen in Zitaten von mir, weise ich stets darauf hin.

⁶ Vgl. Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (1961); dt.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Studienausgabe, Freiburg–München, 3. Auflage 2002, 285 f.; Hervorh. von mir.

⁷ Henning Ottmann, Die Würde des Menschen. Fragen zu einem fraglos anerkannten Begriff. In: Jan Beaufort/Peter Precht, Hg., Rationalität und Prä-rationalität. Festschrift für Alfred Schöpf, Würzburg 1998, 167–181; 179.

⁸ Vgl. Ottmann, Die Würde des Menschen, 178.

⁹ Zum Ganzen: George Orwell, Looking back on the Spanish War. In: Ders., Essays, London 2000, 216–233; 220: ein Mensch, „similar to yourself, and you don't feel like shooting at him“.

was Fichte mit der „Erblickung“ gemeint hat: das Menschenantlitz noch des Feindes macht offenbar: „du bist darum doch, was ich bin (...)“¹⁰

Das Paradoxe: Die peinliche Situation der rutschenden Hose, die den Anderen seine Leistungswürde verlieren lässt, wird *zur gemeinsamen menschlichen Erfahrung*, indem der Feind zum Mit-Menschen wird, sodass die Verletzbarkeit es ist, die zur Bewahrung des Anderen führt.¹¹ Zutreffend hat die Tübinger Ethikerin Regina Ammicht-Quinn in diesem Zusammenhang geltend gemacht, dass Würde umso mehr *in den Kontext von Verletzbarkeit* gestellt werden müsse, je radikaler die Entwicklung *hin zur bloßen Menschenmaschine* verläuft, die den anderen nur noch als funktionierendes Teil sieht;¹² beispielhaft: den Soldaten als militärische Maschine in einer menschlichen Hülle. Denn die „menschliche Hülle“ ist ein Mensch mit einer Würde, doch dazu muss die Abstraktheit des feindlichen Blickes durch die den Menschen als solchen würdigende Wahrnehmung ersetzt werden.

2. Entwürdigung als Demütigung

Die verfassungsrechtliche Grundlegung des Menschenwürdebegriffs lässt deutlich erkennen, dass diese vor allem von ihrer Anfechtung und Missachtung her zu verstehen ist. So lautet die durch den deutschen Staatsrechtslehrer Günter Dürig geprägte Objektformel:

„Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“¹³

Und auch in philosophischer Hinsicht ist es zutreffend und vielversprechend, wie der Potsdamer Philosoph Ralf Stoecker vorgeschlagen hat, die Menschenwürde von ihrer Einschränkung her zu verstehen, um so dem ethischen Charakter bestimmter Handlungen und ihrer Verwerflichkeit gerecht zu werden, die darin besteht, dass das Opfer gedemütigt, erniedrigt und entwürdigt wird.¹⁴

2.1. Würde als Ausdruck der Selbstachtung

Man könnte mit dem israelischen Philosophen Avishai Margalit Würde als „den äußeren Aspekt der Selbstachtung“ verstehen, wobei Selbstachtung diejenige Haltung meint, die Menschen ihrem eigenen Menschsein gegenüber einnehmen. Würde wäre dann *die Verkörperung oder das Abbild der Selbstachtung*.¹⁵ Wenn eine Person gedemütigt wird, hat man ihr „einen *rationalen Grund*“ gegeben, „sich in ihrer *Selbstachtung* verletzt zu sehen“¹⁶. Selbstachtung wird hier *als normative Kategorie* betrachtet, indem durch Ein-

¹⁰ Johann Gottlieb Fichte, Über die Würde des Menschen (1794). In: Ders., Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 2, Werke 1793–1795, Stuttgart 1965, 83–89; 89.

¹¹ Vgl. Ammicht-Quinn, Würde als Verletzbarkeit, 44.

¹² Vgl. Würde als Verletzbarkeit, 45.

¹³ Günter Dürig, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 (1958). In: Theodor Maunz/Günter Dürig, u.a., Hg., Grundgesetz. Kommentar, München, Januar 1976, Rn. 28 (im Original gesperrt); Hervorh. von mir.

¹⁴ Vgl. Ralf Stoecker, Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung. In: Ders., Hg., Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff, Wien 2003, 133–151; 133.

¹⁵ So Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge/Mass. 1996; dt.: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt am Main 1999, 72.

¹⁶ Margalit, Politik der Würde, 23.

führung des triftigen Grundes in gewisser Weise *ein objektiver Dritter*, ein Zeuge die jeweilige Handlung beurteilt.

Wenn man Selbst-Achtung wörtlich versteht: *als ein Achtgeben auf sich selbst*, dann bedeutet Demütigung, dass einem diese Möglichkeit, auf das eigene Selbst zu achten, genommen und insofern die eigene Integrität aufgehoben wird.¹⁷ In diesem Augenblick nimmt man unsere Rolle als individuelle Menschen nicht ernst, wodurch es uns unmöglich wird, *unser Selbst* länger zu konstituieren; darin liegt die ethische Relevanz der Handlung.¹⁸ Nicht ohne Grund hat man in diesen Momenten davon gesprochen, jemand verliere *sein Gesicht*; er verliert es, weil ihm die Konstituierung seines individuellen Selbst nicht länger möglich ist und für diese Infragestellung keine Rechtfertigung besteht. Es mag sein, dass wir in eine Situation geraten, in der wir jegliche Selbstkontrolle verlieren. Diese Situation ist insoweit demütigend, als wir unser Selbst in diesem Moment nicht mehr achten können.

Mag in einer solchen Situation *der Respekt* gegenüber demjenigen fehlen, der die Selbstkontrolle verloren hat, *eine Menschenwürdeverletzung* ist insbesondere dann anzunehmen, wenn es dem Opfer in der betreffenden Situation *unmöglich* gemacht wird, das eigene Selbst aufrechtzuerhalten. Wichtig ist dieser Gedankengang, weil er *die ethische Relevanz* des Menschenwürdebegriffs verdeutlicht: Der Mensch kann mit Berufung auf seine Würde *ein moralisches und juridisches Recht auf ein eigenes Selbst* geltend machen. Wer erniedrigt und gedemütigt wird, ist gezwungen, sich so behandeln zu lassen, *als ob* er kein Selbst, also kein Recht auf sein Personsein, hätte.¹⁹

Unser Selbst freilich ist nicht allein von uns abhängig; es hängt nicht zuletzt damit zusammen, *was* uns geschieht.²⁰ Die Verletzung der Menschenwürde bedeutet eine Herausforderung für unser Selbstbild, weil sie es *in Frage stellt* und im ungünstigsten Fall zunichte machen kann, wenn unsere Integrität einen Bruch erlitten hat.²¹

Das Problem, das sich im Anschluss an diese Deutung ergibt, ist allerdings, ob es hinreichend ist, Würde als den „äußere(n) Aspekt der Selbstdarstellung“ zu betrachten. Wenn uns nämlich diese Selbstachtung genommen würde und wir uns nicht mehr würdevoll nach außen hin darstellen könnten, so wäre *dieser äußere Aspekt* vernichtet; zumal wenn man Würde sieht als „Summe aller Verhaltensweisen, die bezeugen, dass ein Mensch sich selbst tatsächlich achtet“²². – Wer soll uns unter diesen Umständen den Weg weisen, die Würdeverletzung *in unser Selbstbild* zu integrieren?²³

An dieser Stelle tritt die Bedeutung der Unantastbarkeit zutage: Dieser Gedanke – einem Postulat vergleichbar, das regulative, nicht konstitutive Wirkung hat – verweist uns auf die Möglichkeit, dass *trotz aller faktischen Verletzung* die Integrität des Opfers unberührt

¹⁷ Vgl. Stoecker, Menschenwürde, 141.

¹⁸ Vgl. Menschenwürde, 144.

¹⁹ Vgl. zum Ganzen: Menschenwürde, 148.

²⁰ Vgl. Menschenwürde, 145 f.

²¹ Vgl. auch: Menschenwürde, 150 f.

²² Margalit, Politik der Würde, 72.

²³ Dazu: Stoecker, Menschenwürde, 149: „Gerade dann aber, wenn die Schmähung den ganzen Menschen betroffen hat, wenn er (...) zum Untermenschen gemacht wurde, liegt eine hohe Hypothek auf dem Projekt, eine gelungene Identität zu finden, *zu der die erlittene Entwürdigung gehört*.“ Und weiter: „Menschen, denen es nicht gelingt, ihre traumatischen Erfahrungen als Teil ihrer Biographie zu akzeptieren, können ein Leben lang von posttraumatischen Belastungsstörungen gequält werden.“

bleibt: Der Gefoltete, Geächtete und Verfolgte verliert seine Würde gerade nicht.²⁴ Hiernach kann *die Würde* – wie das Bundesverfassungsgericht treffend ausführt – „keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber *der Achtungsanspruch*, der sich aus ihr ergibt.“²⁵ Daraus erhellt, dass man auf die Unterscheidung zwischen dem *antastbaren* Achtungsanspruch und der *unantastbaren* Menschenwürde nicht verzichten kann, wenn *der unbedingte Aspekt* im Begriff der Menschenwürde bewahrt bleiben soll. Dann wäre zwar im obigen Beispiel des Kontrollverlustes der Anspruch auf die Möglichkeit zur Selbstachtung verletzbar, jedoch die Menschenwürde als solche bliebe unangetastet. Das freilich macht es notwendig, die menschliche Würde nicht auf den äußeren Aspekt der Selbstachtung zu reduzieren, sondern *um den Aspekt der Wesenswürde* zu ergänzen, wonach dem Menschen kraft seines bloßen Menschseins Würde zukommt.²⁶

2.2. Und die Würde des Embryos beziehungsweise des Dementen?

In Fortführung des letztgenannten Einwandes lässt sich dem oben dargestellten Ansatz Folgendes vorwerfen: Indem er Würde als Ausdruck der Selbstachtung begreift, schließt er nur solche Menschen in den Würdeschutz ein, welche *die Voraussetzungen* erfüllen, dass sie überhaupt entwürdigt werden können; das heißt: in der Lage sind, ihrer Selbstachtung verlustig zu gehen.²⁷ Damit fielen nicht nur Embryonen aus dem Schutzbereich, sondern auch die Selbstachtung eines Kleinkindes wäre problematisch, ebenso wie die eines schwer Deblen oder die eines Schlafenden. Es scheint – so die Kritik –, als ob die Verknüpfung des Würdebegriffs mit der Selbstachtung die Folge nach sich zöge, dass nur diejenigen Menschenwürde besitzen, die sich dieser bewusst sind und denen etwas wie Selbst-Achtung möglich ist. – Wie kann diesem wichtigen Einwand begegnet werden?

Wenn man das Leben *als Grundlage der Menschenwürde* annimmt und daher zwischen beiden *eine untrennbare Verbindung* erkennt,²⁸ muss man sich Folgendes vor Augen halten: Zwar kann man beispielsweise einen Embryo nicht erniedrigen oder demütigen; insofern er *keine personale Identität* im herkömmlichen Sinne besitzt, kann man sie weder respektieren noch missachten. Indem man aber Embryonen tötet, verhindert man *die Entwicklung* der Identität. Es wird mithin einem menschlichen Lebewesen *unmöglich* gemacht, diese auszubilden. Wenn aber schon die Infragestellung der bereits vorhandenen Identität als Würdeverletzung gilt, müsste dann nicht – *a maiore ad minus* – *die Nicht-Gewährung* der Identitätsentwicklung *eines bereits angelegten individuellen*

²⁴ Hier besteht eine Übereinstimmung zwischen dem juristischen und dem philosophischen Diskurs; vgl. BVerfGE 87, 209 (228); Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 110 f.

²⁵ BVerfGE 87, 209 (228); Hervorh. von mir.

²⁶ Vgl. Klaus Thomalla, Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen. In: *Ethica* 15 (2007) 2, 195–221; 215 f.

²⁷ Das war die Position von Julian Nida-Rümelin, welche in Deutschland eine bioethische Debatte ausgelöst hat: Wo die Menschenwürde beginnt (Tagesspiegel vom 3. Januar 2001). In: Ders., *Ethische Essays*, Frankfurt am Main 2002, 405–410; 407: „Die Achtung der Menschenwürde ist dort angebracht, wo die Voraussetzungen erfüllt sind, dass ein menschliches Wesen entwürdigt werde, ihm seine Selbstachtung genommen werden kann. Daher lässt sich das Kriterium der Menschenwürde nicht auf Embryonen ausweiten. Die Selbstachtung eines menschlichen Embryos lässt sich nicht beschädigen.“ (407; Hervorh. von mir)

²⁸ Dazu: Walter Schweidler, Zur Analogie des Lebensbegriffs und ihrer bioethischen Relevanz. In: Ders./Herbert A. Neumann/Eugen Brysch, Hg., *Menschenleben – Menschenwürde*, Münster–Hamburg–London 2003, 13–29; 18 f.; diese Verknüpfung ablehnend: Matthias Herdegen, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. In: Theodor Maunz/Günter Dürig, u. a., Hg., *Grundgesetz. Kommentar*, München, Februar 2003, Rn. 57.

menschlichen Wesens auch als Würdeverletzung betrachtet werden?²⁹ – Freilich kann dem wiederum entgegengehalten werden, dass zwar jede Tötung es einem Menschen in radikaler Weise unmöglich macht, an seiner Identität festzuhalten; dass aber ein Embryo eine solche Identität noch nicht ausgebildet hat, an der er festhalten könnte.³⁰

Für wie fragwürdig man die obige Argumentation auch hält, die das Identitäts- und das Potentialitätsargument miteinander verknüpft, indem sie *auf die Verunmöglichung einer potentiellen Identität* abstellt – es könnte noch ein anderer Grund für den Würdeschutz des Embryos sprechen, der sich – worauf Stoecker aufmerksam gemacht hat – erschließt, sobald man vom „Schutzobjekt“ abstrahiert und den Unterschied zwischen einer *direkten* und einer *indirekten* Demütigung begreift: Nur bei der direkten Demütigung handelt es sich um ein unmittelbares Verhältnis gegenüber dem zu Schützenden. Allerdings: Obgleich jemand *nicht unmittelbar* Opfer des demütigenden Verhaltens ist, kann er zum Beispiel durch Diskriminierung wesentlicher Bestandteile der eigenen Persönlichkeit *indirekt* diskriminiert werden. Beispielhaft gesprochen: Wenn Eigenschaften als minderwertig behandelt werden, ohne dass wir direkt gemeint sind, diese Eigenschaften aber zu unserem Selbstverständnis gehören – wie die Hautfarbe, der Körper etc. –, fühlen wir uns gedemütigt.³¹

Selbst wenn man also der obigen Argumentation nicht folgt und die Tötung eines Embryos nicht als direkte Würdeverletzung ansieht, kommt *eine indirekte Verletzung* seiner Würde in Betracht: Wenn die Präimplantationsdiagnostik darauf abzielt, Embryonen zu exkludieren, weil man bei ihnen die Wahrscheinlichkeit einer Krankheit oder Behinderung festgestellt hat, so ist dies – auch wenn keine Beabsichtigung gegeben ist; darauf kommt es nicht an – eine Demütigung für all diejenigen, die bereits *mit diesen Eigenschaften* ihr eigenes Leben führen und diese in ihr Selbstbild integriert haben;³² denn sie achten sich mit diesen Eigenschaften. Es kann folglich durchaus im Falle von Embryonen eine Verletzung der Menschenwürde angenommen werden, auch wenn man nicht bereit ist, sie als Personen anzuerkennen.

Noch ein weiterer Aspekt ist zu beachten: Wenn wir Embryonen – als menschliche Lebewesen – „beforschen“, bedeutet dies, mit ihnen *in dem Sinne respektlos* umzugehen, dass wir sie *in ihrem So-sein* nicht achten, weil wir sie um unserer eigenen Zwecke willen instrumentalisieren. Insofern ist es meines Erachtens schlüssig, die Frage anzuschließen, ob wir uns damit nicht auch *unsere* Selbstachtung absprechen; denn wir achten in den „beforschten“ Embryonen *das Menschsein als solches* nicht, das wir doch mit ihnen gemeinsam haben.³³ So betrachtet, wäre auch unsere *personenübergreifende* Würde – man hat hier auch von Gattungswürde gesprochen³⁴ – betroffen.

²⁹ Zum Ganzen: Ralf Stoecker, Die Würde des Embryos. In: Dominik Groß, Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung, Würzburg 2002, 53–69; 65.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. zum Ganzen: Stoecker, Die Würde des Embryos, 65 f.

³² Vgl. Die Würde des Embryos, 66.

³³ Vgl. Die Würde des Embryos, 66 f.

³⁴ Vgl. Josef Isensee, Der grundrechtliche Status des Embryos – Menschenwürde und Recht auf Leben als Determinanten der Gentechnik. In: Otfried Höffe/Ludger Honnefelder/Josef Isensee/Paul Kirchhof, Hg., Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht, Köln 2002, 37–77; 70; ablehnend im Blick auf die Gattungswürde: Horst Dreier, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. In: Ders., Hg., Grundgesetz. Kommentar,

Wenn ein Mensch seine Selbstachtung nicht mehr gewährleisten kann, dann bedeutet der Würdeanspruch uns, *stellvertretend für ihn* diese Achtung zu erweisen: Indem wir Menschen als das achten, was sie *im Augenblick* sind, schenken wir ihnen die Achtung, die sie sich selbst der Umstände wegen nicht mehr geben können: Die Würdigung eines Demenzen liegt *nicht* darin, dass man ihm vorwirft, dass er nicht mehr ist, was er einmal war. Demgegenüber kann uns die menschliche Würde daran erinnern, dass wir nicht nur das Vergangene in jemandem sehen; vielmehr ist jemand als derjenige zu achten, der er *augenblicklich* ist.³⁵ Diese Position darf nicht angetastet werden, wenn wir ihn *als er selbst* ernst nehmen wollen. Jeder Standpunkt, der mehr verlangt und sich an der Vergangenheit orientiert, unterliegt *dem objektivierenden Blick*, der im Anderen nur das sieht, was er nicht ist und niemals mehr sein kann.

3. Das Tabu der menschlichen Würde

Es ist nicht zu Unrecht festgestellt worden, dass nur in der Diskussionsstruktur unserer säkularisierten modernen Gesellschaften *Diskurse* über das geführt werden, „was wie das Lebensrecht oder die Würde eigentlich *ein Diskurstabu* sein müsste“³⁶. Die Begründung dafür ist gewissermaßen transzendentaler Art, insoweit der Bruch dieses Tabus die Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen überhaupt berührt; nicht die unwichtigste müsste darin bestehen, „dass der Mensch *rechtfertigungsunpflichtig* leben darf (...)“³⁷.

Ganz in diesem Sinne ist die Menschenwürde „als Tabuisierung des menschlichen Lebens gegen Wert- und Nutzenprüfungen der Gesellschaft“ verstanden worden. Die Absolutheit resultiert daraus, dass jede Relativierung des würdebegründeten Schutzes wertprämissenbedingt und daher subjektiv ausfallen muss. In dieser Weise unterliegt der Tabubegriff einer funktionsbezogenen, sachlichen Deutung, die nicht irrational ausfällt, sondern für die gerade „nüchtern-pragmatische Gründe lebenskluger Vernunft“ geltend gemacht werden können.³⁸

3.1. Bedeutung des Tabubegriffs und menschliche Würde

Das polynesisches Wort „ta pu“ formuliert den Gegenbegriff zu „noa“, welches auf das Gewöhnliche abzielt, und meint das Außerordentliche, Geheiligte.³⁹ Wenn gerade an dieser Stelle heutige Verfassungstheorie anknüpft, um die Menschenwürde mit dem Tabubegriff in Beziehung zu setzen, so geschieht dies über das Verbindungselement der Unantastbarkeit. Inwiefern? Verstehen wir das Gebot der Unantastbarkeit der Menschenwürde als Tabu, kommt es einer ständigen Erinnerung gleich, die Menschenwür-

Band 1, Tübingen, 2. Auflage 2004, Rn. 120: es fehle „an einer überzeugenden und tragfähigen Konstruktion für eine aus Art. 1 I herausdestillierte Menschheits- oder *Gattungswürde*“.

³⁵ Vgl. Guido Löhner, *Geteilte Würde*. In: Emil Angehrn/Bernard Baertschi, Hg., *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, Basel 2004, 159–187; 186 f.

³⁶ Henning Ottmann, *Wann ist der Mensch ein Mensch?* In: Renate Breuninger, Hg., *Leben, Tod, Menschenwürde. Positionen zur gegenwärtigen Bioethik*, Ulm 2002, 15–32; 31; Hervorh. von mir.

³⁷ Ebd.; Hervorh. von mir.

³⁸ Vgl. Eduard Picker, *Vom „Zweck“ der menschlichen Würde*. Ein Diskussionsbeitrag. In: Schweidler/Neumann/Brysch, Hg., *Menschenleben – Menschenwürde*, 197–216; 214.

³⁹ Vgl. Ralf Poscher, „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. In: *Juristen-Zeitung* 59 (2004), 756–762; 759.

degarantie nicht wie andere Rechtsnormen zu behandeln;⁴⁰ sie gilt in juristischer Hinsicht unbeding, sie ist unabwägbar und von der Ewigkeitsgarantie des Art. 79 Abs. 3 GG umfasst, die sie der Verfassungsänderung entzieht,⁴¹ sodass schon die juristische Methode diejenigen Merkmale zum Ausdruck bringt, die den Tabubegriff nahe legen.

Dazu ist mit Recht festgestellt worden, dass kein wissenschaftlicher Interpretationsansatz gegen die Gewährung der Menschenwürde selbst angeht, sondern versucht, die Begriffe umzudeuten und den Sinn der Wörter auszutauschen.⁴² Kann dies nicht mit Blick auf die Frage nach der Grundrechtsträgerschaft des Embryos beobachtet werden? – Sobald man einen Embryo in ein „Forschungsobjekt“ undefiniert,⁴³ hat man es freilich leicht, den Schutzbereich zu verneinen.⁴⁴ Man anerkennt das Prinzip der Würde in seinen Grundzügen, aber man nivelliert das zu Schützendem derart, dass jede Subsumtion unter die Menschenwürdegarantie als abwegig erscheinen muss.

3.2. *Sinn und Zweck in der Bioethik: Verweigerung der Debatte oder Anerkennung der Grenzen der Verfügbarkeit?*

Es mag sein, dass wir mit dem Begriff des Tabus an einen Bereich herankommen, der stark von Empfindungen und moralischen Intuitionen geprägt ist – und eben deswegen mit einer kognitiv verengten Rationalität nicht erfasst werden kann. Zunächst verkörpert der Gedanke eines Tabus die *Diskussionsverweigerung*, insbesondere was die zweckrationale Argumentation betrifft, die im Blick auf die Menschenwürde von vornherein auszuschneiden ist: Schon wenn man die tabuisierte Handlung zur Sprache bringt, bricht man das Tabu;⁴⁵ und daraus erhellt, dass relativierende Ansätze der Menschenwürdegarantie, jedenfalls was bestimmte Bereiche betrifft, als Tabubruch empfunden werden⁴⁶. In der Tat ist bemerkenswert, dass innerhalb eines Grundrechtssystems, das durchaus zweckrationale Abwägungen vornimmt, keine Erklärung für die Unantastbarkeit der Menschenwürde und deren absolute Geltung gegeben werden kann, welche den sonst üblichen rationalen Standards entsprechen würde.⁴⁷

Andererseits werden Diskussionen um den berechtigten Träger der Menschenwürdegarantie heute so geführt, als ob von einem Tabu nicht mehr die Rede sein könnte. Sämtliche Überlegungen, die eine „schiefe Ebene“ befürchten, werden zuweilen kritisch betrachtet, weil sie auf den Tabucharacter einer Handlung hinweisen.⁴⁸ Offenbar ertragen gewisse

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. Horst Dreier, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. In: Ders., Grundgesetz. Kommentar, Band I, Tübingen, 2. Auflage 2004, Rn. 43.

⁴² Vgl. Josef Isensee, Tabu im freiheitlichen Staat. Jenseits und diesseits der Rationalität des Rechts, Paderborn–München–Wien–Zürich 2003, 47.

⁴³ Dazu: Merkel, Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an embryonalen Stammzellen, München 2002.

⁴⁴ Zur Kritik an einer solchen Sprachpolitik: Dietmar Mieth, Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde, Freiburg im Breisgau 2001, 66 f.: Die Unterscheidung von „reproduktivem“ und „nicht-reproduktivem“ Klonen sei nicht von der Sache her getroffen, sondern von der Absicht getragen, einen Unterschied in der Behandlung von „Embryonen“ und von „Menschen“ zu machen.

⁴⁵ Vgl. Poscher, Würde, 759.

⁴⁶ Dazu: Picker, Vom „Zweck“ der menschlichen Würde, 213.

⁴⁷ Vgl. Poscher, Würde, 760.

⁴⁸ Vgl. die Kritik von Reinhard Merkel an Jürgen Habermas in: Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 118 f.: Habermas wechsle „unvermittelt zu seinen Befürchtungen gravierend negativer Folgen für die Gesellschaft (...).

Positionen nicht, an das Tabu und den möglichen Bruch erinnert zu werden, und neigen dann zu falschen Rationalisierungen von Handlungen, die letztlich darauf abzielen, „slippery-slope“-Argumente zu marginalisieren und das Tabu zu entkräften.

Mithin zeigt die Debatte um die Bioethik, dass wir uns bereits *jenseits des Tabus* befinden: Wenn für ein Tabu typisch ist, einen Begründungsdiskurs zu verweigern, weil schon darin die eigentliche Verletzung liegen würde, können wir in der Bioethik-Debatte beobachten, dass hier Begründungen provoziert werden, die in nahezu ausweglose Dilemmata geführt haben.⁴⁹ So betrachtet, hätte die Menschenwürde als Tabu im Bioethik-Diskurs ihre Bedeutung eingeblüht:

„Ein Verbot, dessen Inhalt rational diskutiert werden darf, bildet kein Tabu.“⁵⁰

Jedoch muss das Tabu nicht zwingend so verstanden werden, als sei die Debatte selbst schon zu tabuisieren.⁵¹ Es könnte sich auch darauf richten – und darin liegt meines Erachtens die aktuelle Bedeutung der Menschenwürdegarantie –, die Grenzen der Verfügbarkeit anzuerkennen, die sich in der Debatte immer mehr herauskristallisiert haben. Nicht darum geht es, jede Grenze als Einschränkung der Freiheit zu verstehen, sondern um unseren Willen, diese zu ziehen „und Unverfügbarkeit freiwillig zu respektieren“⁵². Freilich impliziert der Begriff des Tabus durchaus eine Diskursverweigerung, ganz ähnlich wie die Rede des undefinierbaren, unabstimmbaren; es ist die Verweigerung eines Diskurses, der sich der Illusion hingibt, es sei alles argumentativ aufzulösen – und dabei seine eigene Grenze nicht wahrnehmen will.

Nun könnte man gegen die bisherigen Überlegungen vorbringen, dass die Rede von einem irrational anmutenden Tabu *im philosophischen Diskurs*, welcher gerade die Klarstellung der Begriffe zum Ziel hat, wenig überzeugend wirkt. Zudem widerstrebt dem demokratischen Staat, der sich aus dem Willen des Volkes legitimiert, „die Attitüde des Erhabenen, des Geheimnisvollen, des Furchterregenden“; denn – so der Bonner Staatsrechtslehrer Josef Isensee – er suche „die Berührung der Bürger“.⁵³ Bedenkt man, dass sich der Verfassungsstaat auf das Grundgesetz beruft, darin maßgeblich *von der Aufklärung* beeinflusst, scheint er mit dem Gedanken des Tabus, unvereinbar zu sein.⁵⁴ Allerdings wäre es

Freilich thematisiert er sie ausschließlich unter abstrakten Formeln wie ‚Freigabe des instrumentellen Umgangs mit Embryonen‘ oder ‚Integrität des werdenden menschlichen Lebens, an das keine zivilisierte Gesellschaft ohne weiteres rühren darf‘. (...) Solche Formeln können, von ihrer Inhaltsleere abgesehen, ohne eine vorherige genaue Klärung des moralischen Status frühester Embryonen (oder Hirntoter) nur in die Irre führen.“

⁴⁹ Dazu: Carmen Kaminsky, *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*, Tübingen 1998, 165–190: Es müsse eingestanden werden, „dass die Statusdiskussion als Ansatz zur Lösung der ethischen Probleme des Schwangerschaftsabbruchs, der Embryonen-Forschung, der In-vitro-Fertilisation und der Nutzung fötaler Gewebe und Organe gescheitert ist“ (188).

⁵⁰ Isensee, *Tabu*, 47.

⁵¹ Zutreffend: Carmen Kaminsky, *Toleranz als Strategie. Wie klug ist es, die Redefreiheit in der Bioethik zu beschränken?* In: Dieter Birnbacher, Hg., *Bioethik als Tabu? Toleranz und ihre Grenzen*, Münster–Hamburg–London 2000, 53–65.

⁵² Hans Joas, *Respekt vor der Unverfügbarkeit – Ein Beitrag zur Bioethik-Debatte* (2001). In: Ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004, 143–150; 147.

⁵³ Isensee, *Tabu*, 39 f.

⁵⁴ Vgl. *Tabu*, 35.

möglich, dass es in der Tabuisierung eine „verdeckte Rationalität der Absolutheit des Menschenwürdeschutzes“ gibt,⁵⁵ die es erst noch zu entdecken gilt.

3.3. Zur Rationalität der Unbedingtheit des Menschenwürdeschutzes

Es ist zu bedenken, dass die Verfassung einen Kulturvorbehalt setzen kann, der *nicht nur archaische Tabus* abdeckt, sondern auch Verbote und Gebote erfasst, welche die Eigenart unserer Rechtskultur zur Geltung bringen, und zwar im Sinne „bewusste(r), *aufklärerische(r)* Tabus der kulturellen Art“⁵⁶, die auf eine bewusste Selbstbescheidung der Vernunft zielen⁵⁷. In diesem Sinne könnte man Habermas’ „gattungsethisches Selbstverständnis“⁵⁸ verstehen, welches gewissermaßen „das Gemeinsame des Gemeinwesens“⁵⁹ in Erinnerung bringen will.

Wie also lässt sich die Menschenwürdegarantie als „kulturelles Tabu“ mit aufklärerischer Intention in Bezug auf das Humanum verstehen? – Gewiss: In ihrer Abstraktheit mag sie als „uninterpretierte These“ erscheinen;⁶⁰ diese Negation zeigt jedoch nur an, dass sie keiner bestimmten trennscharfen Festlegung unterliegt, nicht aber, dass sie überhaupt nicht interpretiert werden könnte.⁶¹

Der Begriff der menschlichen Würde weist uns *auf eine Entscheidung* hin, die sich darauf bezieht, wie der Mensch sich in seinem Rechts- und Kulturhorizont verstehen will und was er sich selber schuldet. In dieser Deutung ist weniger ein Erkenntnisakt angesprochen, sondern *ein Willensakt*, der selbst noch einmal jenseits von Rationalität und Irrationalität liegt.⁶² Daraus erhellt der Sinn, wenn wir Menschenwürde mit dem Tabubegriff in Verbindung bringen: Sie macht uns darauf aufmerksam, dass diese De-zision nicht von Biologie oder Medizin getroffen werden kann, sondern *freiheitlich* fallen muss, damit es *unsere Entscheidung* sein kann und nicht ein Akt, der über uns hereinbricht.

Rational betrachtet, soll das Tabu verhindern, dass die Gefahr entsteht, einmal getroffene Ausnahmen von der Regel könnten die Regel selbst antasten;⁶³ deswegen der unbedingte Charakter. Doch beobachtet man den bioethischen Diskurs, so ist eben diese zunächst wie selbstverständlich akzeptierte Vorgabe bereits in Frage gestellt, ohne dabei die Grenzen rechtstechnischen Handelns zu erkennen. Wenn Argumentationsmuster entworfen werden, die nahe legen, dass unsere Grundwerte an neue Vorkommnisse angepasst werden müssen – wie im Falle der Forschung an Embryonen oder der Präimplantationsdiagnostik –, so wird hierbei häufig die skizzierte Bedeutung der Menschenwürde als Tabu, das alle diese Infragestellungen ausschließen würde, übersehen.

⁵⁵ Vgl. Poscher, Würde, 760.

⁵⁶ Isensee, Tabu, 81; Hervorh. von mir.

⁵⁷ Vgl. Tabu, 31.

⁵⁸ Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, 4., erweiterte Auflage 2002, 74 und öfter.

⁵⁹ Isensee, Tabu, 31.

⁶⁰ So Theodor Heuss im Parlamentarischen Rat: Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. In: Journal für öffentliches Recht, n. F. (1951), 48–53 (Artikel 1); 49.

⁶¹ Vgl. Isensee, Tabu, 85.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. Poscher, Würde, 762.

Zwei Beispiele seien genannt, die dieses Begründungsmuster veranschaulichen und auf eine Enttabuisierung zielen.⁶⁴ *Erstens*: Befürworter aktiver Sterbehilfe beschreiben das Bild eines Menschen, der ohne Selbstbewusstsein und eigene Entscheidungsmöglichkeiten, angeschlossen an Schläuche und Apparate, dahinvegetiert. Das Problem liegt darin, dass die Grenze zum Tod und die Erfahrung des Sterbens in einer Weise dargestellt werden, die *das Einzelschicksal* zum Maßstab nimmt *für die allgemeine Regel*, nach der das Töten am Ende des Lebens womöglich als Tat der Nächstenliebe gedeutet werden soll, und zwar unabhängig vom absoluten Schutz der Menschenwürdegarantie. Problematisch daran ist, dass man eine Veränderung der Rechtslage *für die Allgemeinheit der Bürger* in Gang setzen will, indem man *von unerträglichen Einzelfällen* ausgeht. Bezogen auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde, handelt es sich darum, *den Unterschied* zwischen Ausnahme und Regel anzuerkennen und nicht *der Ausnahme* einen Primat einzuräumen, wenn eine Problematik für die Allgemeinheit geregelt werden soll.

Zweitens: Ebenso werden zur Legitimation von Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik Einzelschicksale aufgeführt, um grundrechtliche Werte zu hinterfragen: Wenn die Unerträglichkeit im Mittelpunkt steht, liegt *der Tabubruch* nahe und die Abstimmung votiert für die Forschung an embryonalen Stammzellen, damit aus der bloßen Verheißung von Ersatzorganen einst Wirklichkeit werden kann. Dass dafür menschliche Embryonen zum Forschungsobjekt werden, gilt *als zu zahlender Preis* für den erhofften Heilungserfolg.

Diese beiden Szenarien haben etwas gemeinsam: dass man sich mit diesem Argumentationsmuster schon *jenseits der Menschenwürde* befindet; jedenfalls dann, wenn man in ihr das Moment des Unantastbaren beibehalten will. Letztlich führt uns das zu der *normativen* Frage: Gibt es noch unverzichtbare Werte? Können wir noch von gesellschaftlichen Grundwerten ausgehen, „an denen wir unverrückbar festhalten und die durch noch so dramatische Einzelfälle nicht in Frage gestellt werden dürfen“⁶⁵?

Nach den Erfahrungen mit gesellschaftszerstörenden Tendenzen, die Menschenwürdeverletzungen stets mit sich bringen – gedacht ist zum Beispiel an Ausnahmen vom Folterverbot⁶⁶ –, mag gerade das Rechtssystem selbst mit seinen Mechanismen als zunehmend weniger kompetent angesehen worden sein, um die evozierten Probleme zu lösen.⁶⁷ So könnte ein Abweichen von der Unantastbarkeit dazu führen, dass im Zuge der zunächst erfolgten Ausnahme die Missbrauchsgefahr ansteigen würde. Demgegenüber bewirkt das rechtliche Verbot der Menschenwürdeverletzung eine möglichst weitgehende Sicherung gegen eine Übertretung.⁶⁸ Darin besteht die rationale Erklärung dafür, dass gewisse Relativierungen der Menschenwürdegarantie, wie die Infragestellung des Folterverbots, keinen Anschluss gefunden haben.⁶⁹

⁶⁴ Dazu: Antje Vollmer, Die Versuchung. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Dezember 2004, 10.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Dazu: Isensee, Tabu, 57–61.

⁶⁷ Vgl. Poscher, Würde, 760.

⁶⁸ Vgl. Poscher, Würde, 761.

⁶⁹ Vgl. Würde, 758.

4. Die menschliche Würde im Sinne einer Sakralität der Person

Wie wir schon bei der Rede von der Menschenwürde als Tabu festgestellt haben, liegt es nicht fern, den Begriff der Würde mit der Idee des Heiligen zu assoziieren.⁷⁰ Wenn man die Würde des Menschen anerkennt, so muss dies mit ihm selber zu tun haben; weniger ist sie in dessen bloßer Faktizität begründet, als vielmehr in der Möglichkeit, sich zu überschreiten, die jedem Menschen durch sein Menschsein zukommt.

4.1. Heiligkeit der Person

Dieses Ideal geht Emile Durkheim zufolge „so weit über die Ebene der utilitaristischen Ziele hinaus, dass es den gewissenhaften Menschen, die es erreichen wollen, vorkommt, als sei es völlig *von Religiosität* geprägt.“ Die Folge davon:

„Diese menschliche Person, deren Definition gleichsam der Prüfstein ist, an dem sich das Gute vom Schlechten unterscheiden muss, wird *als heilig* betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes.“

Was in den Kirchen Gott verliehen worden ist: die transzendente Majestät, wird hier der Person zugesprochen – „als wäre sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht“. Daraus erhellt für Durkheim der Respekt gegenüber der menschlichen Person, der zur Folge hat, dass derjenige Abscheu hervorruft, der einen Menschen oder seine Ehre angreift, demjenigen vergleichbar, der ein religiöses Idol profanisiert. Und Durkheim scheut sich nicht, eine solche Moral „Religion“ zu nennen, „in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist“.⁷¹

Schon Kant entwickelt den Begriff der Würde in Zusammenhang mit der Rede von der Heiligkeit, wenn er darauf hinweist, die „Denkungsart“ der Würde könne mit einem Preis „gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht (scil. werden; K. T.), ohne sich gleichsam *an der Heiligkeit derselben* zu vergreifen“⁷². Offenbar ist es diese Intention Kants, die auch bei Durkheim aufscheint und ihm zum Anlass wird, nunmehr die Sakralität der Person selbst, nicht allein die ihrer Würde, als Merkmal moderner Gesellschaften zu sehen.⁷³

Nur aus dieser zentralen Stellung, die der Person eingeräumt wird, lässt sich die Relevanz erklären, die dem Tötungsverbot in modernen Gesellschaften zukommt. Sobald *der sakrale Kern* einer Gesellschaft nicht mehr die Person ist, verschwindet die Bedeutsamkeit des Tötungsverbots und wird durch andere Vergehen ersetzt, beispielsweise gegen andere

⁷⁰ Vgl. Isensee, Tabu, 13.

⁷¹ Zum Ganzen: Emile Durkheim, *Der Individualismus und die Intellektuellen* (1898). In: Hans Bertram, Hg., *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt am Main 1986, 54–70; 56 f.; Hervorh. von mir. – Allerdings ist die Identifizierung des Menschen mit Gott durchaus fragwürdig und keine zwingende Konsequenz des Gedankens von der Sakralität der Person; denn diese Idee bedeutet nicht, dass der Mensch selbst Quell seiner eigenen Heiligkeit ist (vgl. Hans Joas, *Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne*. In: Ders., *Braucht der Mensch Religion?*, 151–168; 156).

⁷² Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wiesbaden 1956, Darmstadt, 6., unveränderte Auflage 2005, 69, B 78; Hervorh. von mir; die zweite Seitenzahl unter B bezieht sich auf die zweite Auflage von 1786.

⁷³ Vgl. Joas, *Der Glaube an die Menschenwürde*, 155.

Verkörperungen des Sakralen, sei es in Form von Gotteslästerung oder die Tötung des Herrschers. Und gerade die Sakralität der Person erklärt schlüssig, warum Folter als unvereinbar mit der Menschenwürde gilt: Selbst der Verbrecher hat in sich diesen sakralen Kern, auch wenn er sich nach außen anders verhalten mag.⁷⁴

4.2. Die Sakralität der Person am Beispiel der Sexualität

Nirgendwo manifestiert sich aber die Sakralität der Person und ihre Bedeutung für die menschliche Würde deutlicher als auf dem Gebiet der Sexualität: Wenn man sie in reduktionistischer Sichtweise als einen bloß körperlichen Vorgang auffasst, beachtet man zu wenig – so Durkheim –, dass in allen Kulturen sexuelles Handeln *von der Aura des Mysteriösen* umgeben ist. Auch in rationaler Perspektive sei es nicht zulässig, diese Aura als bloßes Vorurteil zu behandeln. Denn die Sakralität der Person bedeutet nicht zuletzt, dass *der Respekt vor dem Willen des Anderen* entscheidend ist für alle Handlungen, die von mir ausgehen. Als Zeichen dieses Respekts können physische Distanz und Vermeidung von Indiskretion gesehen werden.⁷⁵ Wenn nun Sexualität gerade darauf zielt, diese Distanz aufzuheben, indem man die Grenzen auf den Anderen hin überschreitet, kann der Sakralität nur entsprochen werden, wenn man das Geschehen *als Beziehungsgeschehen* versteht und nicht in biologistischer Weise reduziert. So wird aus der Erfahrung der Selbsttranszendenz moralische Bindung.

Gerade die Entsprechung zwischen der Sphäre sakraler Objekte und der Aura der Person macht verständlich, warum die Annäherung an eine andere Person dann *als Sakrileg* erfahren wird, wenn man nicht im Bewusstsein handelt, dass die Person des Anderen seinerseits „heilig“ ist.⁷⁶ So ist etwas heilig, „wenn seine bewusste Zerstörung etwas entweihen würde, was geehrt werden sollte“⁷⁷. Und selbst ein liberaler Denker wie Ronald Dworkin will das Vorurteil entkräften, dass das Prinzip der Heiligkeit menschlichen Lebens „phantastisch oder abwegig“ sei.⁷⁸

4.3. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde als säkularer Ausdruck der Sakralität der Person

In der Tat können wir die diametralen Standpunkte über die Abtreibung „am besten als Ausdruck tiefgreifender Differenzen über die relative ethische Bedeutung des natürlichen und menschlichen Beitrags *zur Unantastbarkeit* des einzelnen menschlichen Lebens verstehen“⁷⁹. Und die Rede von der Sakralität der Person kann als weitere Umschreibung des Unantastbaren gelten. Hierbei ist „heilig“ nicht an einen religiösen Kontext gebunden, sondern im Blick auf das menschliche Leben meint dies, dass es *an sich* und *nicht bloß*

⁷⁴ Dazu: Der Glaube an die Menschenwürde, 161.

⁷⁵ Zum Ganzen: Emile Durkheim, *Débat sur l'éducation sexuelle* (1911). In: Ders., *Textes*, Band 2, Paris 1975, 241–251.

⁷⁶ Vgl. Joas, *Der Glaube an die Menschenwürde*, 164 f.

⁷⁷ Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York 1993; dt.: *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*, Reinbek bei Hamburg 1994, 109.

⁷⁸ Vgl. Dworkin, *Die Grenzen des Lebens*, 114.

⁷⁹ Dworkin, *Die Grenzen des Lebens*, 132; Hervorh. von mir.

instrumentell wichtig ist, um etwas anderes zu erreichen; dann hätte es nur relative Bedeutung, weil sein Wert von der jeweiligen Nützlichkeit abhinge.

Wenn in der Moderne das Verhältnis des Menschen zur Hypertrophie der Technik problematisch geworden ist, dann spiegelt sich das in der Signatur der Sakralität wider: Man versucht, das gefährdete Subjekt in die Nähe zum Heiligen zu bringen, um es vor einer biotechnischen oder sonstigen Infragestellung seines Wesens zu bewahren.

Die grundgesetzliche Rede von der Unantastbarkeit der Menschenwürde ist *ein säkularer Ausdruck* dieser Idee von der Heiligkeit des menschlichen Lebens oder der Sakralität der Person, und die zentrale Aufgabe des Verfassungsstaates kann darin gesehen werden, dass er uns um der Freiheit willen von einer wie immer gearteten religiösen Begründung auch der menschlichen Würde weggeführt hat,⁸⁰ um jeder polemogenen, an Glaubenswahrheiten gebundenen Auseinandersetzung vorzubeugen.⁸¹ Dabei freilich hat der Verfassungsstaat die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf im Gedanken der Unantastbarkeit gewissermaßen postsäkular übersetzt und aufgehoben, sodass es auch dem religiös unmusikalischen Bürger einleuchtet, dass es fragwürdig ist, wenn in gentechnischer Manipulation ein Peer an die Stelle Gottes tritt.⁸²

5. Fazit

Sämtliche der hier genannten Aspekte umschreiben die Grenze zum Unantastbaren, doch verzichten sie darauf, es zu definieren: Die Einsicht in die Verletzbarkeit und Unvollkommenheit des Menschen hat uns auf eine Deutung der Würde verwiesen, die einen Kontrapunkt liefert zu all jenen Vorstellungen, welche die Größe menschlicher Subjektivität allzu sehr betont haben. Wenn Entwürdigung mit empirischen Kategorien fassbar gemacht werden soll, wird darin das verständliche Bedürfnis manifest, den abstrakt bleibenden Begriff der Würde einer Konkretisierung zuzuführen, aber es wurde auch die Grenze sichtbar, wenn man die Definition der Würde darauf beschränkt. Der Verzicht auf jede diskursive Thematisierung spiegelt sich insbesondere im Begriff des Tabus wider sowie im Versuch, die Würde als Sakralisierung der Person zu verstehen.

Die vorangegangenen Überlegungen machen deutlich, wie wichtig *die Wahrnehmung* für den Begriff menschlicher Würde ist und beabsichtigen, jedem Monoperspektivismus seine Einseitigkeit aufzuzeigen und diesem eine alternative Sichtweise gegenüberzustellen,

⁸⁰ Vgl. Josef Isensee, Art. Staat. In: Staatslexikon, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, Band 5, Freiburg–Basel–Wien, 7., völlig neu bearbeitete Auflage 1989, Sp. 133–157; Sp. 153: „Der moderne Staat als solcher hat keine Religion. Seine verfassungsrechtliche Identität liegt nicht in der Religion, sondern in der Freiheit der Religion.“ Die Religion sei „nicht das staatlich Allgemeine, sondern das Besondere der Gesellschaft, für den Staat aber, unter säkularem Aspekt, als soziales Faktum beachtlich“.

⁸¹ So hat man zu Recht befürchtet, wieder in das Zeitalter der Glaubenskriege zurückzufallen, wenn man sich im Blick auf die Frage danach, ob der Embryo vom Normschutz der Menschenwürdegarantie umfasst sei, an kasuistischen und letztlich willkürlichen Unterscheidungen zur Einschränkung des Schutzbereichs beteiligt. Dieser Situation müsste der neutrale Verfassungsstaat gerade mit einer „metaphysischen Stimmhaltung“, mit einem Verzicht also, entsprechen; dazu: Mark Siemons, Würde? Mit dem Embryo schützt der Staat sich selbst. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Mai 2001, 41.

⁸² Vgl. Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002, 31.

welche durch die Integration verschiedener Perspektiven gekennzeichnet ist⁸³: Der objektivierende Blick, der den Anderen auf dasjenige beschränkt, was ich in ihm sehe, vermag das Unantastbare nicht angemessen zu erfassen. Sowohl *der Tabubegriff* als auch *die Sakralisierung der Person* haben zum Ziel, *normative Schutzräume* zu schaffen, von denen *der den Anderen würdigende Blick* ausgeht. Beide Versuche, einen solchen Bereich zu umschreiben, sind geleitet *vom Gedanken des Verzichts*, der sich nicht anmaßt, über das Undefinierbare zu urteilen, und wollen so dem Unantastbaren im Begriff menschlicher Würde gerecht werden und dem entsprechen, was Hans Jonas als „Gebot der Bedächtigkeit“⁸⁴ bezeichnet hat.

Damit kann der Menschenwürdediskurs für wesentliche Aspekte geöffnet werden: sei es die menschliche Unvollkommenheit und Schwäche, das im Tabu umschriebene Erhabene und Geheimnisvolle oder der sakrale Kern des Menschen. Nur eine Perspektive, die in der Lage ist, diese Elemente einzubeziehen, vermag demjenigen zu entsprechen, was eine sich als integrativ verstehende Bioethik meint, wenn sie darauf abzielt, den Monoperspektivismus der Naturwissenschaften durch einen Pluriperspektivismus zu überwinden, um so dem Ganzen der Wirklichkeit näher zu kommen.

Literatur

- Ammicht-Quinn, Regina, Würde als Verletzbarkeit. Eine theologisch-ethische Grundkategorie im Kontext zeitgenössischer Kultur. In: Theologische Quartalschrift 184 (2004), 37–48.
- Čović, Ante, Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa. Ein weiterer Schritt zur Institutionalisierung des bioethischen Pluriperspektivismus. In: Ders./Thomas Sören Hoffmann, Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005, Sankt Augustin 2007, 261–274.
- Dreier, Horst, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. In: Ders., Hg., Grundgesetz. Kommentar, Band 1, Tübingen, 2. Auflage 2004.
- Durkheim, Emile, Der Individualismus und die Intellektuellen (1898). In: Hans Bertram, Hg., Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt am Main 1986, 54–70.
- Ders., Débat sur l'éducation sexuelle (1911). In: Ders., Textes, Band 2, Paris 1975, 241–251.
- Dürig, Günter, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 (1958). In: Theodor Maunz/Günter Dürig, u.a., Hg., Grundgesetz. Kommentar, München, Januar 1976.
- Dworkin, Ronald, Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom, New York 1993; dt.: Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. In: Journal für öffentliches Recht, n. F. (1951), 48–53 (Artikel 1).
- Fichte, Johann Gottlieb, Über die Würde des Menschen (1794). In: Ders., Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 2, Werke 1793–1795, Stuttgart 1965, 83–89.
- Habermas, Jürgen, Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002.

⁸³ Dazu: Ante Čović, Der Aufbau eines Referenzzentrums für Bioethik in Südosteuropa. Ein weiterer Schritt zur Institutionalisierung des bioethischen Pluriperspektivismus. In: Ders./Thomas Sören Hoffmann, Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005, Sankt Augustin 2007, 261–274; 263 f.; siehe dazu auch: Klaus Thomalla, Integratives Denken oder: Wie kann der Geburt des Subjekts aus dem Geist der Biowissenschaften vorgebeugt werden? In: Ethica 15 (2007) 4, 421–426.

⁸⁴ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979), Frankfurt am Main 1984, 12. Auflage 1995, 71.

- Ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, 4., erweiterte Auflage 2002.
- Isensee, Josef, Art. Staat. In: *Staatslexikon*, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, Band 5, Freiburg–Basel–Wien, 7., völlig neu bearbeitete Auflage 1989, Sp. 133–157.
- Ders., *Der grundrechtliche Status des Embryos – Menschenwürde und Recht auf Leben als Determinanten der Gentechnik*. In: Otfried Höffe/Ludger Honnfelder/Josef Isensee/Paul Kirchhof, Hg., *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln 2002, 37–77.
- Ders., *Tabu im freiheitlichen Staat. Jenseits und diesseits der Rationalität des Rechts*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2003.
- Joas, Hans, *Respekt vor der Unverfügbarkeit – Ein Beitrag zur Bioethik-Debatte* (2001). In: Ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004, 143–150.
- Ders., *Der Glaube an die Menschenwürde als Religion der Moderne*. In: Ders., *Braucht der Mensch Religion?*, 151–168.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Frankfurt am Main 1984, 12. Auflage 1995.
- Kaminsky, Carmen, *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*, Tübingen 1998.
- Dies., *Toleranz als Strategie. Wie klug ist es, die Redefreiheit in der Bioethik zu beschränken?* In: Dieter Birnbacher, Hg., *Bioethik als Tabu? Toleranz und ihre Grenzen*, Münster–Hamburg–London 2000, 53–65.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wiesbaden 1956, Darmstadt, 6., unveränderte Auflage 2005.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961); dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Studienausgabe, Freiburg–München, 3. Auflage 2002.
- Ders., *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1982, 2. Auflage 1992.
- Löhner, Guido, *Geteilte Würde*. In: Emil Angehrn/Bernard Baertschi, Hg., *Menschenwürde – La dignité de l'être humain*, Basel 2004, 159–187.
- Margalit, Avishai, *The Decent Society*, Cambridge/Mass. 1996; dt.: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt am Main 1999.
- Merkel, Reinhard, *Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an embryonalen Stammzellen*, München 2002.
- Mieth, Dietmar, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg im Breisgau 2001.
- Nida-Rümelin, Julian, *Wo die Menschenwürde beginnt* (Tagesspiegel vom 3. Januar 2001). In: Ders., *Ethische Essays*, Frankfurt am Main 2002, 405–410.
- Ottmann, Henning, *Die Würde des Menschen. Fragen zu einem fraglos anerkannten Begriff*. In: Jan Beaufort/Peter Precht, Hg., *Rationalität und Prärrationalität. Festschrift für Alfred Schöpf*, Würzburg 1998, 167–181.
- Ders., *Wann ist der Mensch ein Mensch?* In: Renate Breuninger, Hg., *Leben, Tod, Menschenwürde. Positionen zur gegenwärtigen Bioethik*, Ulm 2002, 15–32.
- Orwell, George, *Looking back on the Spanish War*. In: Ders., *Essays*, London 2000, 216–233.
- Pickel, Eduard, *Vom „Zweck“ der menschlichen Würde. Ein Diskussionsbeitrag*. In: Walter Schweidler/Herbert A. Neumann/Eugen Brysch, Hg., *Menschenleben – Menschenwürde*, Münster–Hamburg–London 2003, 197–216.
- Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1486), lateinisch-deutsch, *Über die Würde des Menschen*, herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna, Stuttgart 1997.

- Poscher, Ralf, „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. In: Juristen-Zeitung 59 (2004), 756–762.
- Schweidler, Walter, Zur Analogie des Lebensbegriffs und ihrer bioethischen Relevanz. In: Ders./Herbert A. Neumann/Eugen Brysch, Hg., Menschenleben – Menschenwürde, Münster–Hamburg–London 2003, 13–29.
- Siemons, Mark, Würde? Mit dem Embryo schützt der Staat sich selbst. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Mai 2001.
- Spaemann, Robert, Über den Begriff der Menschenwürde (1987). In: Ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 2. Auflage 2002, 107–122.
- Stoecker, Ralf, Die Würde des Embryos. In: Dominik Groß, Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung, Würzburg 2002, 53–69.
- Ders., Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung. In: Ders., Hg., Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff, Wien 2003, 133–151.
- Thomalla, Klaus, Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen. In: Ethica 15 (2007) 2, 195–221.
- Ders., Integratives Denken oder: Wie kann der Geburt des Subjekts aus dem Geist der Biowissenschaften vorgebeugt werden? In: Ethica 15 (2007) 4, 421–426.
- Vollmer, Antje, Die Versuchung. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Dezember 2004, 10.
- Wetz, Franz-Josef, Die Würde des Menschen. Eine Provokation, Stuttgart 1998.

Attitude towards Life as a Bioethical Challenge

Ivan Cifrić, Krunoslav Nikodem

Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb

Summary

Life in its various aspects has become a topic of research in bioethics. One of the indicators of different points of view in bioethical discussions about life in modern society is the issue of abortion. It is an indicator of social and individual attitudes towards unborn life. The discussions so far have revealed two main points of view with different argumentations. One point of view allows abortion in certain cases: when the fetus has some congenital disorder; when the woman is unmarried; when the married couple does not want any more children; or in case of a poor economic situation. The second point of view argues against abortion using different arguments: because it is a crime and an immoral act; because it endangers the mother's life, or because it endangers the demographic survival of the nation. The question is: Who should make the decision? Some argue that abortion should be regulated by law regardless of whether it is a question of prohibiting or permitting abortion, while others believe that no regulation of abortion by law is necessary but rather that the woman should make her own decision.

The paper presents the results of the empirical research conducted for the project "Social and Religious Changes in Croatia" among a representative sample (2004; N=2220) where the questionnaire about the perception of abortion was used. The results are further compared with the results of the international research "European Value Study" conducted in Croatia in 1999 and 2008 among representative samples (1999; N=1200; 2008; N=1500). The paper shows the relation between the respondents' opinions on abortion and their opinions on religiosity, attitudes towards life after death, suicide and euthanasia, as well as some socio-demographic characteristics of the respondents.

I. Introduction

One of the paradoxes of modern society is that the more we talk about environmental protection, the more it is endangered, the more we talk about life, living conditions are at the same time becoming increasingly difficult. We are talking about human life, not the lives of other living beings. Just like other commodities, human life is being placed on the market in its various forms: as workforce, in the past as slaves, today as sportsmen, human organs, etc. Commodities management has moved into "life management". However, although life is desacralised, a new sensibility towards it is being formed and it is expressed in bioethical vision of life. Abortion, euthanasia, suicide, cloning, etc., are challenging questions inseparable from the issue of life. Attitude towards these issues indicates attitude towards life. For example, the discourse about abortion has symbolic meaning for the discourse about human existence.¹

¹ The paper is written based on the secondary analysis of the results from several projects conducted in Croatia: "European Value Study" in 1999 and 2008, "Social and Religious Changes in Croatia" in 2004 (Zagreb, Institute for social research). Some of the results have been presented by I. Cifrić at the scientific conference "6th Lošinj Days of Bioethics" organized by Croatian Philosophical Society and Croatian Bioethical Society (Mali Lošinj, 10–13 June 2007). See also the paper: Cifrić, I./Marinović Jerolimov, D. (2007). Pobačaj kao bioetički izazov. *Sociologija i prostor*, 45(3–4):247–260.

1. To live means to be aware of death

There are different opinions about life and death expressed in philosophy, literature and different sciences. To talk about life also means to talk about death. Should humans avoid death or accept it as something natural? There are two main points of view: (a) religious (Barloewen, 2000), which observes life through the continuity of immanence and transcendence. Death in this world is not the end of human life. Some religions believe in reincarnation, rebirth. In Christianity life is “given” and humans start a new, true life in transcendence after human life on earth. Individual death is only a transfer into a different life, a “criterion” for the continuation of transcendental life; (b) scientifically, where life is seen as a phenomenon of this world, something inherent to biological organisms. As long as we live, death does not concern us. A typical example is probably Epicurus’ famous response that “death is nothing to us” (Epikur, 1957). Life should be lived and enjoyed but without the desire for immortality. When death exists, we are not, so it does not concern us. Therefore death is not something to be worried about. Anti-religious, atheistic response is similar, because there is no life after death. Death in this world is the final death of a living, organic being. In life it is necessary to achieve the maximum completeness of humanity through accomplished human creativity. Empirical experience of death does not exist, therefore we behave towards it as towards some unwanted or “intimate” fact. This “intimacy” means the recognition of the natural order (Weingarten, 2004:27).

Death and life are not two separate points, although death and life are mutually exclusive. Humans are living and dying at the same time and they cannot separate their conscience from the topics of life and death. Therefore they cannot avoid talking about death, as avoiding it means avoiding talking about life. The question is not only about talking about death but also about living with death and dying, a process pervaded with rituals and symbolism (Müller, 2005), a topic dealt with by thanato-sociology – sociology of dying (Knoblauch & Zingerle, 2005).

Attitude towards abortion is perhaps the best symbol of attitude towards life as a bioethical question (Cifrić, 2007), i.e. a question of attitude towards moral status of the embryo. This is a topic of interest especially for theologians (Tomašević, 2004; Matulić, 2006).

Abortion is a termination of the creation of a potential human life in this world, regardless of how the termination is understood – murder or elimination of unwanted pregnancy. In any case, abortion means death – a termination of potential life activity, while its prohibition is a presupposition of a new life. Two opposing points of view are formed on abortion: “pro” and “con” abortion, i.e. “pro-choice” and “pro-life” (Goldberger, 2005:423).²

² For the discussion pro et contra within SKIP argumentation, see: Damschen, G./Schönecker, D. /Hg./ (2003). SKIP arguments consist of four arguments about the dignity of the human embryo. “The species argument” (*Speciesargument*) states that every member of the human species has dignity, including the embryo. “The continuity argument” (*Kontinuumsargument*) argues that the capabilities of human beings are the basis of dignity (for example, autonomy of will). The embryo derives dignity from this as well. “The identity argument” (*Identitätsargument*) states that the identity of the moral adult person is identical to the former embryo. “The potentiality argument” (*Potentialitätsargument*) states that the embryo has the potential to develop into a human being and therefore has human dignity.

2. *Industry of life and death*

Modern society has created the cult of youth which suppresses the discourse about ageing and dying. Success is desirable – life, while failure is undesirable – death. TV stars and constructed celebrities perpetuate youth and beauty, joy and optimism in a carefree life filled with satisfaction. Old is not easily accepted. To think about old (car, house, suit), about old age and physical and mental decline becomes undesirable. There is increasingly less care for the elderly in families, and more nursing homes which resemble reservations for a not-so-desirable group of people. There is less room for them in society. Elderly population is treated as old things – they are taken out of use and discarded. And while antiques in the antique shop increase in value over time, “antiquated human” – not just the old but also the young who are burned out – are less valuable and desired.

Modern society has established an industrial system for the production of commodities, but also for life (birth) and death (dying) as specific institutions. People are born in hospitals, where the ill die, and undesired are eliminated. There are organized clinics for euthanasia. This reveals an industry of life and death, which is only missing the next step: using genetic manipulation to “produce” desirable characteristics of children and cloning. Attitude towards the industry of life and death is one of the key issues in bioethics, reinforced in the second half of the 20th century (Potter, 2007).

3. *Life as a bioethical (issue) challenge*

Human being as a “responsible being” is capable of *moral good*, and has double responsibility for life: “just for human life” and “for all other life” (Mitwelt). These are two responsibilities – anthropocentric and biocentric, based on two attitudes towards life, found in empirical research: anthropocentric biocentrism and biocentric biocentrism (Cifrić, 2007:94-95).

The discourse about life as a bioethical issue is differently motivated and argued. From religious point of view, suicide and abortion are discussed in the context of sin, and today abortion is treated through the issue of moral status of the embryo (SKIP arguments).

From a secular point of view, abortion (birth) is viewed in different contexts. For an unmarried woman to give birth was seen as immoral; economically, abortion in traditional society was potentially an economic issue (workforce). Today it is discussed within medical context and danger for human health. Politically, it is a demographic issue, i.e. the question of the “health of the nation”.

In all respects, life and abortion have become unavoidable (medical, political and moral) discourses in theory and empirical research. Together with the discussions about health issues, began the epopee of bioethics in modern society.

II. Methodology

Conceptually we followed the general discourse “pro” and “con” abortion, where different arguments are given for regulation by law and for permission for abortion. Several aspects were taken into consideration – moral, life, natality, medical (fetus), marital, social,

economic, the argument about the right of the woman – and operationalised in the form of statements (items in the questionnaire).

In the description of the results we have taken into consideration the contextual aspect of Croatia and attempted to explain the results about abortion through several criterion variables which are connected with attitude towards life: a) religious self-identification, b) opinion on life after death, c) attitude towards suicide, euthanasia and cloning. Religiosity was chosen because it is well known that believers, especially Christians, are mostly against abortion. Opinion on life after death is relevant because the belief in life after death is reflected in the understanding of abortion as murder. This of course does not mean that all Christians believe that there is life after death. 21.4% of the respondents do not believe in life after death, 26.7% have doubts, while 51.9% believe. Attitude towards suicide, euthanasia and cloning are relevant because those who are pro-suicide will probably not see abortion as a destruction of life or as something evil. Similar results are expected regarding euthanasia as well. Willingness to “help” another person die is probably closely related to the understanding that the “death” of the fetus is not a “sinful” or “criminal” act. Inclination of the respondents towards cloning probably means that they believe that it is possible to replicate life technically and pro-abortion attitude is therefore also acceptable.

Aim. The paper gives the results of the research about attitude towards abortion and analyses attitudes towards abortion, together with (a) self-assessment of religiosity, (b) perception of life after death, (c) attitude towards suicide, euthanasia and cloning, as well as (d) a set of chosen predictors (socio-demographic characteristics, religiosity and the importance of religion in the lives of the respondents). The results of several researches will be given here.

Hypotheses. Several hypotheses were set at the beginning of research:

1. *Domination hypothesis* (H1). There is no prevailing attitude on (prohibiting or permitting) abortion among most of the respondents. Opinion on abortion depends on the set of argumentations.
2. *Consensus hypothesis* (H2). There is no consensus on attitude towards abortion, which should be confirmed by the factor structure.
3. *Religiosity hypothesis* (H3). religious self-identification. There is statistically significant difference between “strongly religious” and other groups of respondents. “Strongly religious” are significantly more in favour of “prohibiting” abortion while other groups are more in favour of “permitting” abortion.
4. *Immortality hypothesis* (H4). There is statistically significant difference between the respondents who are inclined towards Christian teaching about the fate of the soul after death and other groups of respondents. The respondents more in favour of Christian teaching about the soul are relatively more inclined towards “prohibiting” abortion, while other groups are relatively more inclined towards “permitting” abortion.
5. *Suicide hypothesis* (H5). Regarding “prohibiting” abortion, there is statistically significant difference between those respondents who do not accept “suicide”, “euthanasia” and “cloning” and other respondents. The former are relatively more inclined towards “forbidding” abortion, while the latter are more inclined towards “permitting” abortion.

6. H6. Correlation between revealed factors (forbidding abortion; permitting abortion) and most socio-demographic characteristics is expected. Some predictors better explain attitude towards abortion, while others are weaker. We assume that “education” and “religiosity” of the respondents will among all the predictors best explain the factors.

The research was conducted among the representative sample of the Croatian population (N=2220; 2004) with individual surveying of the respondents.

Instrument. The instrument consisting of 10 statements was constructed. Other instruments were also used on: religiosity, the importance of religion in life, attitude towards life after death, and questions about socio-demographic characteristics of the respondents.

Analysis. Percentages were calculated and component analysis has been carried out under the GK criterion for the dimensionality reduction to determine the factor structure. The analysis of variance of the factors was carried out (with regards to religious self-identification, attitude towards life after death, suicide, euthanasia and cloning). In order to explain the determined factors, regression analysis of the set of predictors was carried out (education, religiosity, the importance of religion in life, place of birth, place of residence, age and sex). Software package SPSS for Windows 11.5 was used for the analysis.

III. Results

1. Distribution of results

a) *Prohibiting abortion by law.* Less than one third of the respondents were for prohibiting abortion (30.0%), while just over one half of the respondents do not accept prohibition of abortion by law (52.8%). Three aspects are represented in attitudes on prohibition by law: *legally-moral* – abortion is a crime and moral disturbance; *individually-medical* – it endangers life of the woman and; *nationally-demographic* – it endangers the survival of the nation. For all three dimensions the percentage of those who accept the stated arguments for prohibiting abortion is between 29.8% and 35.1%. About one half of the respondents reject each of the three given argumentations for abortion.

b) *Permitting abortion.* Four arguments were given for permitting abortion: *medical* – serious congenital disorder of the fetus; *moral* – the woman is unmarried; *family planning* – the family does not want any more children, and; *family-economic* – the family is in a very poor economic situation. 73.7% of the respondents permit abortion in case of serious congenital disorder of the fetus. In other three cases the percentages of permitting abortion are lower almost by one half.

Two attitudes are particularly pronounced. This is the *liberal* attitude – the decision about abortion is the right of the woman, and *deregulation* – abortion should not be regulated by law. 61.9% of the respondents think that the woman should make her own decision about abortion, while the deregulation attitude is adopted by 46.0% of the respondents.

Arithmetic means reveal that the average values of the results for the prohibition by law are lower than the average values for permitting abortion. The most represented argument

for permitting abortion is medical argumentation about serious congenital disorder of the fetus (4.10), followed by woman's own decision (3.71).³

Attitudes towards abortion	I do not agree	I do not agree or disagree	I agree	M
Abortion should be prohibited by law.	52.8	17.3	30.0	2.59
Abortion should be prohibited by law because it is a crime and moral disturbance.	51.6	16.4	32.1	2.66
Abortion should be prohibited by law because it endangers the life of the woman.	46.9	18.0	35.1	2.79
Abortion should be prohibited by law because it endangers the demographic survival of the nation.	52.2	18.1	29.8	2.60
Abortion should be permitted when the fetus has a serious congenital disorder.	10.9	15.5	73.7	4.10
Abortion should be permitted when the woman is unmarried.	39.7	26.2	34.2	2.88
Abortion should be permitted when the married couple does not want any more children.	36.8	23.8	39.4	3.02
Abortion should be permitted when the family is in a difficult economic situation.	35.3	22.5	42.2	3.08
Law should permit the woman to make her own decision about abortion.	23.4	14.8	61.9	3.71
Abortion should not be regulated by law.	34.4	19.5	46.0	3.23

Table 1 – Overview of distributions of attitudes towards abortion (%)

To sum up, for permitting abortion, respondents on average take medical reasoning about the condition of the fetus and socio-political argument for the freedom and right of the woman.

Regarding the question of permitting abortion in specific circumstances the results of the international research "European Value Study" show a *decrease* from 1999 to 2008 in the number of those who would justify abortion if the woman is unmarried (from 54.4% to 43.7%) and if the married couple does not want any more children (from 49.7% to 41.8%).

³ Such responses are probably a consequence of deviation from traditional religious morality, as indicated in other research on marriage and sexuality: Baloban/Črpić (1998). Relevantne vrednote za uspješan brak i željeni broj djece. *Bogoslovska smotra*, 68(4):619-640; Marinović Jerolimov, D. (2005), as well as abortion (Goldberger, 2005).

	1999		2008	
	No	Yes	No	Yes
Woman is unmarried	33.2	54.4	46.9	43.7
Married couple does not want any more children	39.5	49.7	49.5	41.8

Table 2 – Permitting abortion in specific circumstances (%)

2. Factor structure

Factor analysis has revealed two factors. Items were correlated on the basis of permitting and prohibiting abortion. The reasoning behind factor structures reflects the general acceptance of abortion prohibition (pro-life) and abortion permission (pro-choice) as the state of discourse about abortion.

Attitudes towards abortion	Prohibition of abortion	Permission for abortion
Abortion should be prohibited by law because it is a crime and moral disturbance.	.913	
Abortion should be prohibited by law because it endangers the life of the woman.	.907	
Abortion should be prohibited by law.	.895	
Abortion should be prohibited by law because it endangers the demographic survival of the nation.	.891	
Law should permit the woman to make her own decision about abortion.	-.547	.533
Abortion should not be regulated by law.	-.432	.460
Abortion should be permitted when the married couple does not want any more children.		.838
Abortion should be permitted when the family is in a difficult economic situation.		.834
Abortion should be permitted when the woman is unmarried.		.801
Abortion should be permitted when the fetus has a serious congenital disorder.		.648

Table 3 – Attitudes towards abortion. Varimax factors matrix. Extracted factors explain 73.09% of variance.

Within the first factor (“Prohibition of abortion”) four variables which relate to prohibition of abortion by law are positively correlated, and two variables are negatively correlated. One relates to permission for abortion and the other to the needlessness of regulation by law. For this factor this basically means that the woman should not be allowed to make her own decision about abortion and that abortion should be regulated by law.

Within the second factor (“Permission for abortion”) four positively correlated variables give the reasons for permitting abortion and (above mentioned) two state that: the woman should make her own decision and abortion should not be regulated by law.

3. Religiosity and abortion

Religious self-identification	Prohibition of abortion		Permission for abortion	
	M		M	
I am strongly religious and I accept all teachings of my religion	.446	F = 73.098 p<0.01 Contrast: 1>others	-.171	F = 9.826 p<0.01 Contrast: 1<2,4,5
I am religious although I do not accept all teachings of my religion	-.249		.099	
I think about it a lot but I am not sure whether I am a believer or not	-.327		.092	
I am indifferent towards religion	-.321		.161	
I am not religious although I have nothing against religion	-.494		.150	
I am not religious and I am an opponent of religion	-.762		-.554	

Table 4 – “Prohibition of abortion” and “permission for abortion” with regards to religious self-identification

Before we analyse the correlation between religious self-identification and abortion, we will present the structure of religious self-identification. The results show that most respondents said they were religious. 78.1% of the respondents are religious (40.5% are strongly religious). The remaining 21.9% are undecided, indifferent, as well as not religious and opponents of religion.⁴

The results of the *analysis of variance* (Table 4) show that relatively most inclined towards the factor “prohibition of abortion” are “strongly religious” who accept all teachings of their religion (.446), while the least inclined are unreligious (-.494) and opponents of religion (-.762). Statistically significant differences were found between “strongly religious” and all other respondents.

For the factor “permission for abortion” the results are completely opposite. Unreligious and opponents of religion are relatively most inclined (.554) towards this factor, while “strongly religious” are the least inclined towards “permission for abortion” (-.171). Statistically significant differences are found between “strongly religious” and three groups: religious, indifferent and not religious.

With regards to the third hypothesis (H3) we can say that it is confirmed. This means that we can expect that “strongly religious” will continue in the future to support prohibition of abortion more than other groups in the population. This finding is an important fact in political discourse about prohibition/permission of abortion in Croatian society. This does not mean that 40.5% of adult citizens (“strongly religious”) will support prohibition of abortion, because in reality in a particular situation in which the decision is made the percentage may be different. Besides, for the decision about abortion by law, more rele-

⁴ The data on basic dimensions of religiosity and main results on abortion were published in *Sociologija sela*, 2/2005.

vant would be information on how many members of the legislative body are religious, i.e. members of the ruling party (coalition) in the Parliament.

4. *Life after death and abortion*

Death is something that concerns us in life in this world, because not to think about death means not to think about life. Education is needed in order to think and form an opinion about death (Marinković, 1987; Polić, 1993). Modern society has created an attitude towards death as something repulsive.

The belief that there is life after death probably affirms attitude that abortion is not only the destruction of the fetus or a future life in this world, but also a potential murder of life which surpasses our experience of immediate life. For Christianity the belief in the transcendence of life is connected with the belief in soul, its eternal nature, while in some other religions it is connected with reincarnation. For atheists, of course, death in the immanent is the end of life.

For the question “What do you think about life after death?” 33.3% of the respondents said “I do not think about it” or “I do not know”. There are two other significant groups among the respondents. The first group are the respondents who are Christian (28.6%) and the second group are agnostics (23.5%). Other respondents are atheists (8.3%) or believers in reincarnation (6.3%).⁵

Attitude towards life after death	Prohibition of abortion		Permission for abortion	
	M		M	
After death the soul resides in either heaven or hell, depending on the deeds performed in life in this world	.394	F = 29.51 p < 0.01	-.243	F= 12.786 p < 0.01
After death the soul is reincarnated and continues to live	-.177		.045	
This cannot be understood	-.164		.100	
There is no life after death	-.179	Contrast: 1 > others	.145	Contrast: 1 < 3,4,5
I do not think about this	-.130		.166	
I do not know	-.170		-.065	

Table 5 – “Prohibition of abortion” and “permission for abortion” with regards to attitude towards life after death

The analysis of variance has revealed that the most inclined towards the factor “prohibition of abortion” are the respondents who are Christians and who believe in life after death, depending on the deeds performed in life in this world (.394), while the least inclined are those who do not believe in life after death (-.179) or who believe in reincarnation (-.177). Statistically significant differences are found between “Christians” and all other groups of respondents.

⁵ The statement “There is heaven and hell” was given in a separate instrument in the questionnaire about different beliefs. 22.9% of the respondents do not believe in this, 23.7% doubt it and 53.4% of the respondents believe.

The analysis of variance has shown that relatively least inclined to the factor “permission for abortion” are those respondents who are Christians (-.243), while the most inclined are those who do not think about life after death (.166). Statistically significant differences are found between the respondents who hold Christian views on life after death and three groups: those who think this cannot be understood, who think there is no life after death and who do not think about this at all. Those who believe in life after death (Christians) are significantly less inclined to accept abortion, i.e. “permission for abortion”.

5. Suicide, euthanasia and abortion

Suicide and euthanasia are found in different cultures; however, they did not present a significant social phenomenon until modern age. Cloning is a more modern phenomenon, a phenomenon of the application of science in post-modern age.

In society, suicide was usually seen as cowardice, sometimes as an attempt of personal punishment as redemption for some wrongdoing, or as a way out because of the failure to reach the ideals. In Christianity, to take (your own) life is a sin. Camus believes that suicide is a fundamental and serious philosophical problem through which we rethink the purpose of living (Kami, 1973). Euthanasia was also practiced in some cases (for example, in war). Today both phenomena provoke ethical and bioethical discussions, however, empirical research in this region, like the one conducted by Sorte-Bilajac (2005), are rare. There are different forms of euthanasia such as “assisted suicide” as well as “voluntary” and “involuntary” euthanasia with various arguments about death *with dignity*.

If we accept suicide and euthanasia as morally justifiable acts there are no moral obstacles or great dilemmas with regards to accepting and justifying abortion. And vice versa: if these forms of attitude towards life are not accepted because they are not socially or morally acceptable, abortion will probably not be accepted.

	Unacceptable	Yes and no	Acceptable
Suicide	92.4	5.2	2.4
Euthanasia	66.0	13.8	20.2
Human cloning	90.4	6.8	2.8

Table 6 – Acceptability of suicide, euthanasia and cloning (%)

The highest percentage of the respondents does not accept suicide, euthanasia or cloning. Suicide and human cloning is rejected by 90% of the respondents, and accepted by less than 3%. Euthanasia is accepted by every fifth respondent, and not accepted by 66% of the respondents.

	1999		2008	
	Never	Always	Never	Always
Abortion	55.3	14.4	59.2	10.5
Euthanasia	54.7	18.8	50.1	16.1
Suicide	90.7	2.4	87.7	1.7

Table 7 – Justifiability of abortion, euthanasia and suicide (%)

The results of the international research “European Value Study (EVS)” between 1999 (N=1200) and 2008 (N=1500) point to different attitudes. Around 90% of the respondents think that suicide can never be justified, around 60% think the same about abortion, while one half of the respondents think that euthanasia can never be justified.

Hypothesis 5 (H5) referred to testing attitudes towards suicide, euthanasia and cloning on both factors (“prohibition of abortion” and “permission for abortion”). The analysis of variance of each was conducted.

5.1 Suicide and abortion

To determine the relation between attitude towards suicide and “prohibition of abortion” factor, the analysis of variance revealed that towards prohibition of abortion relatively most inclined are the respondents who do not accept suicide (.042), and the least inclined are those respondents who find suicide acceptable (-.746). Statistically significant difference was found between the respondents who do not accept suicide and those who find suicide acceptable. The respondents who find suicide unacceptable accept prohibition of abortion significantly more.

No statistically significant differences were found for the factor “permission for abortion” among the groups with regards to un/acceptability of suicide.

	M	F =26.700 p < 0.01	Contrast
Unacceptable	.042		1>2,3
Neutral	-.400		
Acceptable	-.746		

Table 8 – “Prohibition of abortion” with regards to un/acceptability of suicide

5.2 Euthanasia and abortion

Attitude towards euthanasia	Permission for abortion		Prohibition of abortion	
	M	F = 27.063 p<0.01 Contrast: 3>1,2	M	F = 81.492 p<0.01 Contrast: 1>2,3
Unacceptable	-.100		.172	
Neutral	.063		-.125	
Acceptable	.286		-.480	

Table 9 – “Prohibition of abortion” and “permission for abortion” with regards to un/acceptability of euthanasia

Towards the “prohibition of abortion” the most inclined are the respondents who find euthanasia unacceptable (.172), and the least inclined are those who find euthanasia acceptable (-.480). Statistically significant differences were found between the group who finds euthanasia acceptable and other two groups. The analysis of variance revealed that not accepting euthanasia means inclination towards accepting prohibition of abortion (Table 9).

Towards “permission for abortion” the most inclined are the respondents who find euthanasia acceptable (.286), and the least inclined are those who find it unacceptable (.100). Statistically significant differences are found between the group who see eutha-

nasia as acceptable and other two groups. Accepting euthanasia means inclination towards accepting abortion (Table 9).

6. Abortion and socio-demographic characteristics of respondents

In order to determine to what extent some socio-demographic characteristics, religiosity and the importance of faith in life (predictors) can interpret attitude towards abortion we have conducted the regression analysis of the set of predictors and “prohibition of abortion” and “permission for abortion” factors (Cifrić/Marinović Jerolimov, 2007:262-263). “Prohibition of abortion” (criterion variable) is statistically significantly correlated with most characteristics (predictors): education, religiosity, place of birth, sex, age, the importance of faith in life and place of residence. Education best interprets “prohibition of abortion”. The most inclined towards prohibition of abortion are the respondents with the lower level of education. Among the respondents with the lower level of education there are more “strongly religious” (54%) than among the respondents with higher or the highest level of education (25%) (Marinović Jerolimov, 2005:309). The most inclined towards prohibition of abortion are the respondents who think of themselves as religious, who see faith as important in life, older respondents and those who live in smaller (rural) areas. Also, relatively inclined are male respondents and those who are born in smaller (rural) areas. As an explanation we can say that the dominance of rural identity with its traditional values, low level of education and religiosity, especially Christian, presents a set inclined towards prohibition of abortion. The set of predictors interpret 16% of criterion variable variance (“prohibition of abortion”).

The regression analysis of the set of predictors and the factor “permission for abortion” show that the set of predictors very weakly interprets the concept of permitting abortion as a criterion variable. Only 2.2% of variance are criterion variables.

IV. Conclusion

The question about abortion is the question about life and as such presents a relevant bioethical question in modern society, because it deals with life – of the woman as well as the child. And when life is an issue, it is a bioethical issue. The literature and global discourse show that (a) today, practically, there is no consensus about abortion in modern society. In some countries it is permitted and in others prohibited, with some exceptions; (b) theoretically, there is no general consensus about abortion and different arguments are given, as can be seen in abundance of literature.

There are two opposing attitudes: acceptance and unacceptability of abortion with different arguments from moral, social to individual rights and freedoms.

Moral status of the embryo is not the only reason for prohibiting abortion. There are other social circumstances when abortion is differently perceived. Therefore, the research displays some circumstances which support legal prohibition of abortion: a) crime and moral disturbance, b) endangering the life of the woman, c) endangering the demographic survival of the nation, as well as the circumstances which support permission for abortion: a) when the fetus has serious congenital disorder, b) when the woman is unmarried, c)

when the married couple does not want any more children, d) when the family is in a poor economic situation.

Besides these circumstances, two more aspects are important: a) that abortion should be prohibited by law or that it should not be regulated by law, and b) that the woman should make her own decision.

What have the results presented in this paper revealed? We will give several conclusions which arise from the analysis of the results, i.e. from the testing of the hypotheses.

1. *Domination hypothesis* (H1). There is no prevailing attitude among the respondents towards the general issues regarding prohibition of abortion. Only 30% of the respondents think that it is necessary to prohibit abortion by law, while 46% think that this issue should not be regulated by law, or that it should be left to the woman (61.9%).

The respondents accept that abortion should be *prohibited* because: a) it is a crime and a serious moral disturbance – 32.1%; b) it endangers the life of the woman – 35.1%; c) it endangers the demographic survival of the nation – 29.8%. Abortion should be *permitted* when: a) the fetus has serious congenital disorder – 73.7%; b) the woman is unmarried – 43.2%; c) the married couple does not want any more children – 39.4%; d) economic situation of the family is very poor – 42.2%. Therefore, only one third of the respondents accept prohibition of abortion by law, however, in certain cases, abortion is permitted – especially when the fetus has serious congenital disorder.

2. *Consensus hypothesis* (H2). The factor analysis revealed two factors which we labelled “prohibition of abortion” and “permission for abortion”. They are arguments in favour of the set hypothesis about the existence of two opposing points of view in Croatian society.

3. *Religiosity hypothesis* (H3). With regards to “religious self-identification” the analysis of variance revealed statistically significant differences. Two groups have been identified. The respondents who think of themselves as “strongly religious” are more inclined towards prohibition of abortion. All other groups of respondents are more inclined towards “permission for abortion”.

4. *Immortality of the soul hypothesis* (H4). With regards to attitude towards life after death there were three significant groups of respondents. Among them most “believe in life after death” (28.6%). They are followed by the group who think “this cannot be understood” (23.5%), while 22.7% “does not think” about life after death. The analysis of variance has found that the most inclined towards the factor “prohibition of abortion” are “strongly religious”. Between them and all other groups there is statistically significant difference. For the factor “permission for abortion” the results are reversed.

5. *Suicide hypothesis* (H5). The analysis of variance has revealed that for “prohibition of abortion” statistically significant differences exist between two groups: the respondents who find suicide, euthanasia and human cloning “unacceptable” and other two groups: the respondents who find suicide, euthanasia and human cloning “acceptable” and those who have “neutral” attitude towards these issues.

For the factor “permission for abortion” there are statistically significant differences between the respondents who are relatively more inclined to accept “euthanasia” and other two groups: who do not accept or are neutral towards euthanasia. With regards to attitude

towards “suicide” and “human cloning” no statistically significant differences were found for the acceptance of “permission for abortion”.

6. The regression analysis of the set of predictors (religiosity, the importance of faith in life and some socio-demographic characteristics) and the factor “prohibition of abortion” revealed that there are statistically significant correlations between the factor and most of the predictors, and 16.1% of variance was interpreted. This factor is best interpreted through education. The most inclined towards prohibition of abortion are the respondents with the lower level of education, those who find faith important in life, religious respondents, older respondents and those from smaller (rural) areas.

The regression of the mentioned set of predictors of the “permission for abortion” interprets only 2.2% of variance.

The research provided arguments for the conclusion that in Croatian society there is a “division” of opinion among the population in their attitude towards abortion. This means that there are two recognizable concepts about abortion in society: prohibition and permission. For prohibition of abortion the most prominent are the moral arguments – especially the theological argument that the fetus is actually a person – but there are other arguments as well: medical and demographic.

Abortion is not only a moral issue, but there are also other aspects: medical, family, economic, demographic, etc. Even when there is a principal prohibition of abortion in some exceptions abortion is permitted. The question is how these exceptions relate to the argument of “murder”. Moral arguments concern people individually – the one who is deciding to have an abortion as well as the one (the doctor) who is performing it. Their motives can differ.

However, there are opposing arguments which support permission for abortion. Permission for abortion is a liberal attitude where abortion is prohibited, but with exceptions in very concrete situations. Undoubtedly, it has been shown that religious respondents as well as those who are not inclined to accept suicide, euthanasia and human cloning are significantly more inclined to accept prohibition of abortion.

Literature

- Baloban, S./Črpić, G. (2000). Spolnost – odnos prema seksualnom ponašanju. *Bogoslovska smotra*, 70(2):395-419.
- Barloewen, von C. (2000). *Der Tod in der Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel.
- Cifrić, I. (2005). Verantwortung für das Leben oder Konformismus? (Internationale Konferenz “1. Südosteuropäisches Bioethik-Forum”, Mali Lošinj, 2005). In: Čović, A./Hoffmann, Th. S. *Integrative Bioethics*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 178-194.
- Cifrić, I. (2007). *Bioetička ekumena. Odgovornost za život susvijeta*. Zagreb: Pergamena.
- Cifrić, I./Marinović Jerolimov, D. (2007). Pobačaj kao bioetički izazov. *Sociologija i prostor*, 45(3-4):247-260.
- Damschen, G./Schönecker, D. /Hrsg./ (2003). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Epikur (1957). Pismo Menoikeju. In: Bošnjak, B., *Filozofija od Aristotela do renesanse*. Zagreb: Matica hrvatska, pp. 144-148.

- Goldberger, G. (2005). Revitalizacija religije u sjeni nasljedja liberalne zakonske regulative: stavovi o pobačaju. *Sociologija sela*, 43 (2):409-437.
- Kami, A. (1973). *Mit o Sizifu*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Knoblauch, T/Zingerle, A. (2005). *Thanatosoziologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Matulić, T. (2006). *Život u ljudskim rukama*. Zagreb: Glas koncila.
- Marinković, J. (1987). *Ogledi iz filozofije odgoja*. Zagreb: Školske novine.
- Marinović Jerolimov, D. (2005). Tradicionalna religioznost u Hrvatskoj 2004.: između kolektivnoga i individualnoga. *Sociologija sela*, 43(2):303-336.
- Müller, T. (2005). *Begleitetes Sterben als gesellschaftliches Phänomen*. Marburg: Tectum Verlag.
- Polić, M. (1993). Smrt u životu i odgoju. In: Polić, M. /ur/. *Odgoj i svije(st)*. Zagreb: HFD (Biblioteka Filozofska istraživanja), pp. 83-98.
- Potter, V. R. (2007/1971). *Bioetika. Most prema budućnosti*. Rijeka: Medicinski fakultet et al.
- Sorta, Bilajac, I. (2005). *Od eutanazije do distanzije*. Rijeka: Medicinski fakultet (Master thesis).
- Tomašević, L. (2004). *U hodu s vremenom*. Tomislavgrad: NO.
- Weingarten, M. (2004). *Sterben (bio-ethisch)*. Bielefeld: Transkript Verlag, Bd. 13.

Leiblichkeit und Leibferne

Ein kritischer Blick auf die Gender-Theorie und ein Gegenentwurf

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Institut für Philosophie, Technische Universität Dresden

Zusammenfassung

Die seit rund 25 Jahren im angloamerikanischen Raum entfachte Sex-Gender-Theorie wirft einen Unterschied von biologischem Geschlecht (sex) und zugeschriebener (kultureller, sozialer, geschichtlicher) Geschlechtsidentität (gender) auf, und zwar im Sinne eines Dualismus. Etwas anders formuliert lässt sich von Determinismus durch Natur versus Voluntarismus durch Selbst- und Fremdwahl sprechen: „Habe“ ich ein Geschlecht oder mache ich mich mit einem Geschlecht meiner Wahl identisch – anders: Ist Frau immer schon Frau oder wer „macht“ Frau zu Frau und Mann zu Mann? Im feministischen Kanon der Sex-Gender-Debatte können beide kontroverse Positionen beispielhaft einerseits an der Lacan-Schülerin Luce Irigaray (*1932) und andererseits an Judith Butler (*1956), Rhetorikprofessorin in Berkeley, entwickelt werden. Zwar widersprechen sich beide elementar, ihr Ziel ist jedoch dasselbe: den Zwiespalt zu entschärfen, ja aufzuheben. Dennoch bleiben sie – so die auszuführende These – dem angeblich unterlaufenen Dualismus je auf ihre Weise verhaftet: Irigaray der „Natur“, Butler der „Kultur“ des Geschlechtes. Beide Einseitigkeiten werden gegenwärtig auch durch andere Disziplinen gestützt: auf Seiten des Naturalismus durch die Genetik (Hinweis auf den Chromosomensatz xx und xy) und die Evolutionstheorie (Hinweis auf den genetischen Vorteil durch geschlechtliche Fortpflanzung); auf Seiten der Kulturtheorie durch den Konstruktivismus und eine Radikal-Semiotik (nach der es keine „Sachen“, nur noch Zeichen über Zeichen über Zeichen gibt. Demgegenüber muss das Thema Leiblichkeit umfassend phänomenologisch angegangen werden. Dazu gibt es Vorarbeiten von Edith Stein, Husserl, Merleau-Ponty und neuerdings von Michel Henry. Das Thema bewegt sich damit nicht nur auf einer anspruchsvollen gedanklichen, sondern auch auf einer hoch aktuellen Ebene.

Dass die Gender-Theorie einige Sackgassen aufweist, vor allem im Blick auf ein fehlendes Verständnis von „Leib“, lässt sich unschwer feststellen. Erfreulich ist aber, dass nicht nur „von außen“ kommende, sondern in jüngster Zeit eine anspruchsvolle inner-feministische Kritik der Gender-Problematik erfolgt, die in den Grundzügen auf jene Sackgassen verweist und ein Weiterdenken freiräumt.¹ Diese Kritik steht in der Regel im Rahmen philosophischer Denkansätze wie Phänomenologie und Hermeneutik und macht diese fruchtbar für ein Aufdecken der verborgenen, unbewußten oder auch nur unausgesprochenen Voraussetzungen für Gender. Damit kann die relativ lähmende Debatte, ob Geschlecht Natur oder Kultur sei, wieder Fahrt aufnehmen und vor allem in andere Denkmöglichkeiten vorstoßen.

Die seit rund 25 Jahren im angloamerikanischen Raum entfachte Sex-Gender-Theorie wirft einen Unterschied von biologischem Geschlecht (sex) und zugeschriebener (kultureller, sozialer, geschichtlicher) Geschlechtsidentität (gender) auf, und zwar im Sinne

¹ Vgl. die Sammelbände: Silvia Stoller/Veronica Vasterling/Linda Fisher (Hg.), *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, Reihe: Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven NF 9, Würzburg: Königshausen und Neumann 2005; sowie aus der Argumentation des Christentums: Michelle M. Schumacher (Hg.), *Women in Christ. Towards a New Feminism*, Grand Rapids 2004.

eines Dualismus.² Etwas anders formuliert lässt sich von Determinismus durch Natur versus Voluntarismus durch Selbst- und Fremdwahl sprechen: „Habe“ ich ein Geschlecht oder mache ich mich mit einem Geschlecht meiner Wahl identisch – anders: Ist Frau immer schon Frau oder wer „macht“ Frau zu Frau und Mann zu Mann? Im feministischen Kanon der Sex-Gender-Debatte können beide kontroverse Positionen beispielhaft einerseits an der Lacan-Schülerin Luce Irigaray (*1932) und andererseits an Judith Butler (*1956), Rhetorikprofessorin in Berkeley, entwickelt werden. Zwar widersprechen sich beide elementar, ihr Ziel ist jedoch dasselbe: den Zwiespalt zu entschärfen, ja aufzuheben. Dennoch bleiben sie – so die auszuführende These – dem angeblich unterlaufenen Dualismus je auf ihre Weise verhaftet: Irigaray der „Natur“, Butler der „Kultur“ des Geschlechtes. Beide Einseitigkeiten werden gegenwärtig auch durch andere Disziplinen gestützt: auf Seiten des Naturalismus durch die Genetik (Hinweis auf den Chromosomensatz xx und xy) und die Evolutionstheorie (Hinweis auf den genetischen Vorteil durch geschlechtliche Fortpflanzung); auf Seiten der Kulturtheorie durch den Konstruktivismus und eine Radikal-Semiotik (nach der es keine „Sachen“, nur noch Zeichen über Zeichen über Zeichen gibt, oder mit den Worten von Gertrude Stein: „Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose...“ Denn was eine Rose „wirklich“ sei, entgehe der Sprache).

Luce Irigaray: Geschlecht ist ontologisch vorgegeben.

Irigaray besteht auf der sexuellen Differenz als einer *ontologischen* Differenz (in Anlehnung an Heidegger) oder als einem nicht weiter aufzulösenden Unterschied: Insofern ist für sie die Sex-Gender-Dualität zugunsten der sexuellen Vorgabe aufzuheben.

Aus ihrem umfangreichen Schrifttum lassen sich drei Hinsichten auf die Naturhaftigkeit von Geschlecht herauschälen³:

- Die Geschlechtsdifferenz ist insofern unter allen sonstigen Unterscheidungen zwischen Menschen (nach Alter, Ethnie, Kultur etc.) einzigartig, als sie nicht zu unterlaufen oder aufzuheben sei;
- in der Folge bedeutet dies eine grundsätzliche Unergründbarkeit oder Nichterkennbarkeit des anderen Geschlechts⁴;
- Geschlechtsdifferenz ist nicht nur körperlich, sondern auch sprachlich bestimmt; Sprache und Geschlechtlichkeit formieren und verstärken sich gegenseitig, sind ausgeprägt und unhintergebar symbolisch vermittelt⁵.

Der letzte Überschritt in den symbolischen Bereich von Geschlecht lässt auch Welt und Dinge binär – geschlechtlich – lesen: Ein Beispiel sind die weiblichen und männlichen Artikel vieler Sprachen für nicht-menschliche Gegenstände und Zusammenhänge. Andererseits könnte mit demselben Argument gleichfalls eine „konstruierte“ oder „fließende Identität“ verbunden werden: Weshalb ist „die Sonne“ im Deutschen weiblich, „sol“ aber in den romanischen Sprachen männlich konnotiert? Irigaray beharrt jedenfalls auf dem

² Vgl. den Artikel von Olivier Boulnois, „Die sexuelle Differenz“, in: *IKZ Communio* 4 (2006).

³ Das Folgende führt weiter aus eine Argumentation von Veronica Vasterling, „Zur Bedeutung von Heideggers ontologischer Hermeneutik für die feministische Philosophie“, in: Silvia Stoller u. a. (Anm. 1), 67–95; hier: 87.

⁴ Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz* (1984), Frankfurt: Suhrkamp 1991, 21.

⁵ Zur Bedeutung von „symbolischer Vermittlung“ s. erneut Olivier Boulnois.

unhintergehbaren, letztlich ontologischen Unterschied des Geschlechts, bei allen individuell und sozial möglichen Variablen, die ja nicht aus dem binären System heraustreten, auch wenn sie die Zuordnung männlich-weiblich umdrehen.

Mit der Ausweitung der Körperlichkeit auf das Symbolische ist Irigarays *politisches* Ziel bestimmbar: die Entlarvung und Zerstörung einer bisherigen westlich-maskulinen Deutungshoheit von Kultur, Geschichte, Ökonomie und das Aufbrechen einer neuen, durchgängig binären Kultur – allerdings eben um den Preis der Unergründbarkeit des anderen Geschlechts. Dieser Preis habe in Zukunft Bemächtigungsversuche des „Unbekannten“ über das „Unbekannte“ auszuschließen – so die „Ethik der Differenz“. In einem weiten Sinn handelt es sich um die Ethik, ein unerreichbar Anderes einfachhin zuzulassen, ihm (politischen) Platz einzuräumen, in diesem Fall konkret: dem weiblichen Anderen einen gleichgewichtigen Blick auf Welt nicht mehr vorzuenthalten.

Judith Butler: Geschlecht ist semantisch konstruiert.

Butlers Ansatz ist demgegenüber *erkenntnistheoretisch*: Alles Wirkliche muss durch Erkennen/Sprechen vermittelt sein, auch der (eigene) Körper. Normativität könne niemals aus der Natur, immer nur aus Kultur stammen; die Rede von Mann und Frau im Blick auf den Körper sei in ihrer verborgenen, durchwegs unbewussten Normativität aufzudecken. Erst der Imperativ der heterosexuellen Norm führe zu einer binären Geschlechtswahrnehmung: Allein diese sei erlaubt und sinnvoll – und werde daher als einzige eingeblendet. Andere geschlechtliche Möglichkeiten gerieten damit von vornherein aus dem Blick. Wenn diese Konstruktion – Geschlecht als Folge einer latenten, nicht begründeten Norm – durchschaut sei, verfallende damit auch die Auffassung von einem „anderen“ Geschlecht.⁶

Konkret bedeutet „Durchschauen“ eine neue Praxis und Gegennormierung: Homosexualität, möglicherweise sogar inzestuöse Verbindungen werden als *politisches* Mittel vorgeschlagen, um als Ziel den Staat und die Gesetzgebung zu einer Abschaffung bisheriger Normierungen zu zwingen und die individuelle Wahl variabler Geschlechtsbetätigung außerhalb irgendwelcher Normen zu ermöglichen. Staat und Recht werden in Bezug auf Geschlecht unnötig; Staat wird in Individuen atomisiert, deren Geschlechtsbezeichnung als (vorläufige) Geschlechtsorientierung nicht mehr abgefragt werden darf.

Butlers Radikal-Konstruktivismus unterläuft der Absicht nach ebenfalls den Sex-Gender-Dualismus, indem Erkennen, Sprache und Symbolik einfach auf den Körper geschrieben werden, und zwar eher vom Individuum, weniger von einer gemeinsamen Kultur ausgehend (genauer: Kultur soll über Individuen verändert werden). Die Faktizität des Körpers gilt als leer, als *tabula rasa* je meines Entwurfes; insofern kann (soll?) er mehrfach und immer wieder überschrieben werden. Fließende Identität hat auch das (aufklärerische) Denken von Subjekt als oktroyierte Norm aufzudecken. Dieser Vorschlag geht folgerichtig an die Grenzen der Sprache, sofern sie unterschwellige Normen oder eben binäre geschlechtliche Zuweisungen tradiert. Tatsächlich ist die Umformung von Sprache ebenfalls ein politisches Ziel dieser Art von Konstruktivismus.⁷ Auch Grammatik

⁶ Vgl. Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt: Suhrkamp 1997.

⁷ Vgl. Ann Pauwels, „Gender Inclusive Language: Gender-Aspekte der Globalisierung der englischen Sprache“, Vortrag im Gender-Kompetenz-Zentrum der HU Berlin vom 16. April 2004. Sie betonte, in Singapur werde

wird aufgebrochen: In englisch-sprachigen Ländern, vor allem in USA und Australien, wird anstelle von he/she oder her/his tendenziell das „gender-neutrale“ they oder their im Sinne eines Singulars (!) propagiert, auch wenn es grammatisch missverständlich wird. („This person carries their bag under their arm.“) In Spanien ist es unter der sozialistischen Regierung bereits Gesetz, anstelle von Vater und Mutter in den Geburtsurkunden nur noch „Progenitor A“ und „Progenitor B“ einzutragen, um Geschlechtsangaben zu vermeiden.⁸ Dass es damit sprachlich nur noch „Erzeuger“, nicht aber mehr „Gebärende“ gibt, ist offensichtlich gegen eine sperrige Sprache, die noch prämodernen Mustern verhaftet bleibt, in Kauf zu nehmen.⁹ Erinnert sei an Doderers Dictum:

„Das Grammatische ist autonom; es hat eigene Gesetze, die weder vom Theologischen, noch vom Moralischen, noch von Wissen und Kenntnissen – insbesondere nicht von solchen in der Psychologie! – oder etwa gar vom Disziplinären abzuleiten sind; es ist so autonom wie das sexuelle Wohlgefallen etwa, das ebenfalls von keinem außerhalb seiner liegenden Gebiete her erregt, und von dort aus auch kaum wesentlich beeinflusst werden kann. Hier wie dort fallen unsere Wert-Skalen dahin, kann ein anderes Wert-System geholt werden.“¹⁰

Kritische Rückfragen

Vergleicht man Irigaray und Butler, so wollen beide den Sex-Gender-Dualismus auflösen; dennoch sind ihre Theorien unvereinbar. Eben dies führt in die Sackgasse, verrät „einen Mangel an Reflexion hinsichtlich der Beziehung zwischen Ontologie und Epistemologie“¹¹.

Irigaray setzt zwar nicht naiv auf eine unvermittelte „Erfahrung“, weist aber letztlich ihre These von der „Nichtverstehbarkeit“ des anderen Geschlechts nicht aus. Begründen kann sie dies nur auf den *faktisch* unterschiedlichen männlichen oder weiblichen Körper, diese Faktizität müsste aber erkenntnistheoretisch tiefer durchdacht, nämlich symbolisch überstiegen werden. Denn in der Folge würde die ontologische Differenz auch ein schwerwiegendes Problem aufwerfen: Sofern Welt (nur) über den eigenen Körper erschlossen wird, würde es letztlich zur Erschließung zweier nicht oder schwer aufeinander beziehbarer Welten kommen – die ontologische Differenz würde sich zu einer Doppelwelt des männlichen oder weiblichen Blicks erweitern. Um diese These zu stützen, müsste noch eine je eigene geschlechtsdifferente Sprache, Kultur, Sozialität aufgewiesen werden (wo gab und gibt es sie in der Geschichte – oder müsste man von einer kruden durchgängigen Ausschaltung dieser zweiten weiblichen Welt ausgehen?); zumindest muss eine weiblich gelesene Welt nach Irigaray in Zukunft politisch eingefordert werden. Kommunikationshemmungen sind damit vorgezeichnet, und zwar auf Dauer – sogar um so mehr, je

das singular verstandene „they“ nur zu 3,6% benutzt, in Australien dagegen zu 74,9% (geschrieben und gesprochen). Pauwels ist Professorin für Linguistik, The University of Western Australia. Vgl. http://www.teagirl.arts.uwa.edu.au/presentations_and_publications.

⁸ Beim Kongress für die Familie in Valencia (Juli 2006), wozu der Heilige Vater erwartet wurde, sagte Kardinal Trujillo in Anspielung auf dieses Gesetz, man müsse wohl jetzt „the Holy Progenitor“ begrüßen.

⁹ Tatsächlich hatte auch die PDS 2001 in den Deutschen Bundestag den Antrag eingebracht, Geschlechtsbezeichnungen als diskriminierend aus dem Personalausweis zu tilgen.

¹⁰ Heimito von Doderer, *Commentarii. Hellblaues Buch*, 10. 4. 1953, xx, 202.

¹¹ Vasterling, a.a.O., 89.

mehr sich die als dominant betrachtete männliche Kultur auf nur *ein* mögliches Modell von Welterschließung zurückzunehmen hat. So angenehm vieles bei Irigaray berührt, zumal sie auf dem Boden der Differenz und des Staunens am anderen bleibt¹², so gelingt die Brücke zum anderen Geschlecht nur in der Weise von Beschwörungen. Erkenntnistheoretisch bleibt unklar, wieso der „andere“ Körper nicht zugleich zur Selbsterfahrung führt – bleibt er tatsächlich im Bereich des „ganz anderen“?

Insofern ist Irigarays vermeintliche „Naivität“ zwar nicht einfach ihrem ontologischen Ausgang als solchem verdankt, sie speist sich aber rückwirkend aus dem gewünschten Ziel: eine „andere Welt“ von und für Frauen zu legitimieren. Um diesen Preis werden aber einheitliche, vermittelbare Weltansichten oder doch wenigstens „Segmente“ von Übereinstimmung nicht wirklich thematisiert: Wo grenzt sich Unterschied von Spaltung ab? Wo unterläuft bleibende Differenz das Denken und die gemeinsame Aufgabe einer gemeinsamen Welt? Ist Geschlecht durch nichts „aufzuheben“? Ist Weltansicht tatsächlich durchgehend sexuell konnotiert – also vom Leib anfangend über die Seele bis zum Geist? Spitz gefragt: Gibt es doch die „weibliche Mathematik“? Selbstverständlich würde Irigaray dies verneinen, aber theoretisch erhellt sie nicht den Selbstüberstieg des Geschlechts durch (gemeinsame) Sprache und Symbolik. Erkenntnis bleibt tendenziell rückgebunden an Leib und Geschlecht.

Butler andererseits lässt eine entgegengesetzte, tief problematische Ausblendung, fast überscharf, erkennen. Ihr „Linguizismus“¹³ verstärkt sogar den Sex-Gender-Dualismus, den er aufzulösen beabsichtigt: Sie versteht den Körper als un-wirkliches, un-soziales, passives Objekt, nicht mehr als Subjekt des Diskurses: Er spricht nicht mehr mit, macht selbst keine Aussage mehr über sich. Dieses Verstummen oder Sich-willenslos-Überschreiben-Lassen weist auf ein entschieden dominantes Verhalten zum Körper hin: Keinesfalls ist er mehr „Leib“ mit eigener „Sprachlichkeit“, zum Beispiel in seiner unterschiedlichen Generativität von Zeugen und Empfangen/Gebären oder in seiner unterschiedlichen leibhaften Erotik von Eindringen und Annehmen/Sich-Nehmen-Lassen. Zum „Ding“ reduziert, bleibt er gleichgültig gegenüber dem willentlich Verfügbaren. Aus Leib mit der Wortwurzel *lb-* (wie in „Leben“ und „Liebe“) wird endgültig Körper (*corpus* in der Nähe von *corpse*). Seine Symbolik wird nicht fruchtbar, die phänomenale Selbstaussage kastriert.¹⁴

Die radikal dekonstruktivistische Gender-Theorie steht dem Gedanken einer Gegebenheit des Geschlechts deswegen abweisend gegenüber, weil darin ein rascher Schritt vom Sein zum Sollen vermutet wird. Dieses Tabu wäre aber mittlerweile umgekehrt zu befragen: Statt des „biologistischen Fehlschlusses“ herrscht hier ein „normativistischer Fehlschluss“: Normen werden einfach – je nach Situation, je nach Individuum – als willkürlich gesetzt verstanden und daher aufgehoben, ohne je einen sachlichen Bezug vorauszusetzen. Das Ich kennt keine Fleischwerdung; der Körper ist „Platzhalter des Nichts“ und Hüter

¹² „Admiration“ im Sinne von „Erstaunen“ wird zu einem zentralen Begriff in: Luce Irigaray, *Passions élémentaires*, Paris: Minuit 1982.

¹³ Vasterling, a.a.O., 91.

¹⁴ Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, „Zwischen Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung“, in: *IKZ Communio* 3 (2001), 225–237, wo auch Edith Steins Phänomenologie der Leiblichkeit herangezogen wird.

der ‚tabula rasa‘ seiner scheinbar völlig ausgeräumten Ankunfts-stätte“¹⁵. So gesehen liefert Butler eine erneute Variante der extremen Bewußtseinsphilosophie mit ihrer hartnäckigen Körper-Geist-Spaltung (die eigentlich als „phallogozentrisch“ angegriffen wird). Der Vorwurf maskulinistischer Subjektzentriertheit mit Fixierung des Objekts ist solcherart geradewegs umzudrehen. Butlers Epistemologie schaltet Ontologie einfachhin aus. Von woher der Wunsch zur Überschreibung (genauer: Beschriftung) des Körpers genommen wird, bleibt unklar – gibt es nicht wenigstens vage reale Vorgaben für diesen Wunsch? Wenn schon Text: Ist der Leib nicht wenigstens ein „Palimpsest“, will sagen ein Dokument, dessen Erst-Beschriftung, obwohl ausradiert, hie und da wieder durchschimmert? Ist er nicht sogar ein „Kryptogramm“, ein „Intext“, der im (beliebig?) dekonstruierbaren Text hartnäckig aufscheint?¹⁶ Die Dekonstruktion des Leibes gerinnt zur Geste des Imperators, der in fremdes unkultiviertes Gebiet eindringt und es besetzt – obwohl er dies doch selbst „ist“. Widerstandslos, ja nichtig bietet sich der Leib als „vorgeslechtlicher Körper“ an.

Vorgabe und Anverwandlung

Der Gedanke der Selbstgestaltung des Menschen – im Blick auf Butler – ist an sich gesehen weder sachlich falsch noch moralisch böse. Er gründet in der merkwürdigen – auszeichnenden wie gefährlichen – Tatsache, dass der Mensch unter den anderen Lebewesen tatsächlich eine Sonderstellung einnimmt, auch im Blick auf sein Geschlecht – schon rein naturwissenschaftlich betrachtet. Die Sonderstellung beruht – nach Jahrzehnten der vergleichenden Verhaltensforschung bekannt – auf der Instinktarmut, der erstaunlichen „Unbehaustheit“ des Menschen in der Welt. Positiv: Er hat zwar keine Reiz-Reaktions-Sicherheit wie ein Tier, dafür aber Freiheit vom Instinkt und Freiheit zur Welt und zu sich. Freiheit *von* bietet volles Risiko der Fremd- und Selbstgefährdung. Freiheit *zu* bildet zugleich die schöpferische Flanke: zur Gestaltung von Welt und Mensch – als *homo faber*. Anthropologie kommt daher nicht umhin, den Menschen als spannungsreiche Wirklichkeit zu beschreiben, das heißt als zwischen Polen „ausgespannt“: dem Pol einer gegebenen Ausstattung der „Natur“ und dem Gegenpol der Veränderung: einem Werden, einem Futur, der „Kultur“. „Werde, der du bist“, formuliert der orphische Spruch, aber was so einfach klingt, ist das Abenteuer eines ganzen Lebens. Abenteuer, weil es weder eine „gusseiserne“ Natur noch eine beliebige „Kultur“ gibt, sondern *datum* und *factum* in lebendiger Beziehung stehen: zwischen Grenze der Gestalt (positiv: dem „Glück der Gestalt“) und Freiheit (positiv: „dem Glück des Neuwerdens“).

In Anwendung auf die vorliegende Frage heißt das: Ein Tier *hat* seine Geschlechtlichkeit und muss sie nicht gestalten; daher ist seine naturhaft gesicherte Sexualität frei von Scham und funktional eindeutig auf Nachkommenschaft gerichtet. Ein Mensch *ist* und *hat* seine Geschlechtlichkeit *und* muss sie gestalten: Sie ist nicht einfach naturhaft gesichert, vielmehr kulturell bestimmt und schambesetzt wegen des möglichen Misslingens; außerdem

¹⁵ Ferdinand Ulrich, „Der Nächste und Fernste – oder: Er in Dir und Mir. Zur Philosophie der Intersubjektivität“, in: *Theologie und Philosophie* 3 (1973), 317–350; hier: 318.

¹⁶ Ein Kryptogramm ist eine Folge von Buchstaben, die in einen Text eingelassen sind, aber durch eine Hervorhebung (z. B. durch Rahmen, eine Figur) in einem zweiten Zusammenhang zu lesen sind; meisterhaft sind etwa die Kryptogramme von Rabanus Maurus.

ist sie funktional nicht notwendig an Nachkommenschaft gebunden. Wir sind nicht distanzlos eins mit der Geschlechtlichkeit, sondern von ihr distanziert: In ihr tut sich ein Freiraum für Glücken und Misslingen auf, auf dem Boden der unausweichlichen Spannung von Trieb (naturhafter Notwendigkeit) und Selbst (dem Freimut der Selbstbildung). Fleischwerdung im eigenen Körper, Anverwandlung der körperlichen Vorgabe in den eigenen Leib, „Gastfreundschaft“ („hospitalité“ bei Levinas) gegenüber dem anderen Geschlecht sind die Metaphern, die den Vorgang der Annahme, nicht der Rebellion oder Neutralisierung, Nivellierung und „Verachtung“ der Vorgabe kennzeichnen.

Zugleich gilt es im Blick auf Irigaray, aus dem Geschlecht keine Barriere zu bauen, sich nicht ins Anderssein zu verbarrikadieren, der möglichen Verliebtheit ins Doppel-Rätsel des Eigenseins und Andersseins nicht nachzugeben. Auch die Mythen wissen von der Versuchung, in der „Brünne“ Brunhildes, im Schlaf Dornröschens, im Namen-Rätsel der Turandot eigen-sinnig zu verharren, den Löser nicht zuzulassen, ihm unübersteigliche Hindernisse zu bauen, die er möglicherweise mit dem eigenen Tod bezahlt.¹⁷ Gerade die älteren Mythen lassen den Geschlechterkampf zu Ungunsten beider enden – im tödlichen Missverstehen, in der Hassliebe des Unerreichbaren; erst das Märchen lässt die Beziehung glücken.

Daher ist das zwiefache Geschlecht einer kulturellen Bearbeitung nicht nur zugänglich, sondern sogar darauf angewiesen. Nur – im Unterschied zu Butler –: Selbstgestaltung ist in eine komplexe Ausgangslage gestellt. Geschlechtlichkeit ist zu kultivieren, aber *als* naturhafte Vorgabe (was könnte sonst gestaltet werden?). Kultivieren meint: weder sich ihr zu unterwerfen noch sie auszuschalten. Beides, Natur und „Überschreibung“, lässt sich an den zwei unterschiedlichen Zielen der Geschlechtlichkeit zeigen: der erotischen Erfüllung im anderen und der generativen Erfüllung im Kind, wozu allemal zwei verschiedene Geschlechter voraussetzen sind. „Zur erotischen Rechtfertigung des Menschen gehört das Kind“ – solche Sätze können neuerdings wieder philosophisch geschrieben werden.¹⁸ Und auch das Kind selbst ist wiederum kein Neutrum, sondern tritt als „Erfüllung“ des Liebesaktes selbst in das zweiheitliche Dasein.

Zur kulturellen Bearbeitung gehört andererseits, aus der Zweiheit in eine *gemeinsame* Welt zu blicken. Fruchtlos wird die Geschlechtsdifferenz dann, wenn sie aus der Zweiheit einen Antagonismus des Herrschens und Sich-Unterwerfens (beides auch noch gegenseitig) ableitet. Diese Verstörung der Geschlechter ist hinlänglich bekannt und kulturgeschichtlich wirksam (gewesen). Zu diesem Geschlechterkampf, zum Messen aneinander kann die zunächst „unschuldige“ Vorstufe des Sich-Nicht-Verstehens durchaus verleiten. „Frauensprache“/„Männersprache“ ist immer noch nicht die Sprache zweier gegenseitig Taubstummer, oder weniger dramatisch ausgedrückt: ist immer noch nicht Schicksal. Denn: Gerade auch das Geschlecht will noch einmal überstiegen, transzendiert werden – eben auf den anderen hin; in diesem Übersteigen liegt die Beglückung, eben im Finden des „Anderen“. Wo das Geschlecht im leeren Suchen zerschellt, was zu den tragischen Möglichkeiten gehört, ist damit nicht schon sein Kern des „Über-sich-Hinaus“ trügerisch.

¹⁷ Vgl. dazu H.-B. Gerl-Falkovitz, *Frau – Männin – Menschin. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer: Butzon&Bercker 2009.

¹⁸ Ferdinand Fellmann, „Das Paar“. *Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*, Berlin: Parerga 2005.

Religiöse Kulturen wissen von der Möglichkeit eines Alleinseins, das sich auf ein göttliches Gegenüber bezieht – über das Geschlecht hinaus.

Welche Lösungen wahrt das Christentum?

Es macht die Not unserer Existenz aus, dass sie alle Lebensvollzüge degradieren kann. Es gibt die Zweckgemeinschaft Ehe, den Selbstgenuss im Sex, das frustrierte, leergewordene Zölibat, das erzwungene, lähmende Alleinsein. Bibel und Kirche, die an dieser Stelle immer seltener befragt werden, „wahren“ jedoch eine „Lösung“ der geschlechtlichen Phänomene. Wenn am Ende eines philosophisch argumentierenden Artikels das Christentum als Erkenntnisquelle eingeführt wird, scheint dies ein unzulässiger Ebenenwechsel zu sein. Es geht dabei aber gerade nicht um theologische Setzungen, sondern um jenen intellektuellen Thesaurus, der in den eher narrativen biblischen Sätzen und in den Theologien der Jahrhunderte phänomenal erschlossen werden will. Es ist aller Energie des Denkens wert, den Aussagen über den Ur-Sprung des Geschlechts nachzudenken. Was wird darin sachlich „verwahrt“?

Zunächst eine Einsicht in Fehlentwicklungen, an zweiter Stelle eine Formulierung von „Fleischwerdung“, auch im Geschlecht.

Tatsächlich gibt es vor dem Maßstab der Bibel drei große (Fehl)entwicklungen schon antiker Art, die bis zum heutigen Tage wirksam sind. Zum einen: Die Vergötterung des Geschlechts wird wie alle welthaften Götzendienste abgewiesen (Ex 20, 4f). In einer magischen Kultur sind alle ekstatisch-rauschhaften Zustände, auch der Sexualgenuss, als unmittelbare Anwesenheit eines geheimnisvoll Göttlichen (*Numinosen*) gesehen, gefeiert, ja angebetet worden, z.B. in der Form von Fruchtbarkeitsriten. In der heutigen Form hat sich dies als das verantwortungslose Überwältigen-Lassen durch den Trieb, dem man sich wie einer fremden Macht ausliefert, erhalten. Mit dieser Potenz wird auch in den Medien gespielt: mit dem Feuer einer tiefen, noch ungeordneten Faszination, die „wie von außen“ anspringt.

Zum zweiten verwirft die Bibel den egozentrischen Ich-Genuß, der das Gegenüber nur werkzeuglich (sklavisch) nimmt – hier fällt das Wort „Unzucht“ (Mk 7, 22; Röm 13, 13; Gal 5, 19; 1 Petr 4, 3). Aus seiner scheinbaren Antiquiertheit übersetzt: Man kann den Leib zum (animalischen) Körper degradieren, die Persönlichkeit ausklammern und den Trieb zum mechanischen Ablauf herabsetzen. Solche „Abspaltungen“ bringen den ‚Sex‘ hervor, der im Grunde die Beziehung zu einer Ware erniedrigt und, noch deutlicher ausgedrückt, gerade die Frau, neuerdings auch der Mann, als Ware verkauft. – Noch im 19. Jahrhundert betrachtete übrigens eine atheistisch eingefärbte Medizin – im Soge der Aufklärung – alle Leibvorgänge als bloße Maschinenreaktionen (1748 erschien das berühmte Buch „L’Homme machine“ / „Die Menschmaschine“ von La Mettrie). Auch seelische Empfindungen, die Liebe eingeschlossen, wurden als steuerbare Abläufe gedeutet, als unfrei-mechanisch. In diesem Sinne konnte man auch von „Geschlechtsteilen“ an der Körpermaschine sprechen. Solche „Teile“ können verkauft oder hergegeben werden, aber „das Ganze“ behält man für sich, auch in der Geschlechtsbeziehung.

Drittens widerspricht die Bibel aber auch einer nicht minder gefährlichen Einschätzung eines übersteigerten Idealismus: Der Leib wird vom Geist getrennt gesehen und diesem

untergeordnet. Wieder wird hier die Person in ihre „Teile“ zerschnitten, nur dass das Geistige als Maßstab empfunden wird. Hier kommt es zur Scham, überhaupt einen Leib zu haben (wie in der Spätantike häufig formuliert), ja der Bereich der Sexualität wird als tierisch empfunden. Das orphische Wortspiel „Körper-Gefängnis“ (*soma sema*) wirkt durch die abendländische Geistesgeschichte in mannigfaltigen (auch christlichen) Umsetzungen. Diese Wirkung ist umso stärker, als ja tatsächlich Leib, Sexualität und Geist nicht einfach aufeinander zugeordnet sind; nicht zuletzt ist die Scham eine Antwort auf dieses Empfinden, in seinen Anlagen uneinheitlich zu sein. Auch außerhalb des Christentums gibt es, wie die Kulturgeschichte breit belegt, eine Fülle von unterschiedlichen Überformungen des Geschlechts durch Tabu, Askese, Triebverzicht.

Diesen Überformungen des Geschlechts stehen Entwürfe gegenüber, die den Leib – im Alten wie im Neuen Testament – als Träger der Personalität (subjektiv) sehen, und (intersubjektiv) weitergehend als Träger aller Beziehungen, zu Welt, den Menschen, zu Gott. Im Alten Testament ist die innere Nähe von Geschlechtsliebe und Gottesbeziehung mit großer Unbefangenheit ausgesprochen, am strahlendsten im Hohenlied, wo die leibliche Liebe der beiden Menschen zueinander auch auf die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf gelesen werden kann (und in der mystischen Tradition lange gelesen wurde). Nicht zuletzt: Gerade die *Fleischwerdung* Gottes ist ein Neueinsatz und eine Herausforderung: Wie kann Gott überhaupt einen Leib und ein Geschlecht annehmen? Dies ist entgegen allen Idealisierungen leibloser Göttlichkeit die eigentliche Unterscheidung von allen anderen religiösen Traditionen, sogar vom Judentum. *caro cardo* – das Fleisch ist der Angelpunkt. Die Inkarnation Gottes setzt das gesamte Leibphänomen in ein neues, unerschöpfliches Licht¹⁹ – nicht minder die leibliche Auferstehung zu todlosem Leben. Auch Kirche wird als Leib gesehen, das Verhältnis Christi zur Kirche als bräutliches (Eph 5, 25), und die Ehe wird zum Sakrament: zum Zeichen realer Gegenwart Gottes in den Liebenden. Es ist dieses Rückbinden des Geschlechts in seinen zentrifugalen Möglichkeiten an den ganzen Menschen, das die Bibel vorstellig macht: damit der ganze Mensch sich übersteigt, und nicht nur seine Biologie oder sein Geist ins Leere, ins Du-Lose wegstreben.²⁰ Stattdessen spricht die Sprache, wieder einmal überraschend, vom Gegen-Über: worin der Anteil des „Über“ gerade am Du zu erfahren ist. Auch dahin muss Geschlecht bearbeitet, kultiviert werden, aber nicht um seiner Zähmung oder sogar Brechung willen, sondern seiner wirklichen und wirksamen Ekstase wegen.²¹ Ekstase meint: „Liebe. Man verlegt den Mittelpunkt aus sich selbst heraus.“²²

Allerdings: „Aber wiederum in eine endliche Sache.“²³ Das Glücken der Geschlechtlichkeit kann daher weder durch das Sakrament noch durch anderen Segen garantiert werden, aber christlich angeben lassen sich die Elemente, unter denen die schwierige Balance gelingen kann: a) den Leib in seinem Geschlecht und b) in der Anlage für das

¹⁹ S. die phänomenologische Analyse bei: Michel Henry, *Fleischwerdung*, übers. v. Rolf Kühn, Freiburg: Alber 2000.

²⁰ Rilke thematisiert immer wieder eine Liebe, die über das Du des Mädchens hinweg in „Weltraum“, ins „Offene“ geht; vgl. die zweite Duineser Elegie.

²¹ Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichen Denken*, Gräfelting: Resch 2001.

²² Simone Weil, *Cahiers. Aufzeichnungen*, übers. v. Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. München: Hanser 1993, II, 83.

²³ Ebd.

Kind als Vorgabe anzuerkennen. Anders: Im Endlichen zu verbleiben – im Geschlecht sich nicht selbst genug sein können, im Kind zu „sterben“. Das ist kein naiver Naturbegriff mehr, sondern die schöpferische Überführung von Natur in kultivierte, angenommene, endliche Natur.

Dennoch und gerade deswegen steht sie im Raum der Übersteigerung und nicht in einem flachen Materialismus. c) Auch der Eros wird in den Bereich des Heiligen gestellt: im *Sakrament*. Auch Zeugung und Geburt werden in den Bereich des Heiligen gestellt: Sie sind paradisiisch verliehene Gaben (Gen 1, 28). Nie wird nur primitive Natur durch Christentum (und Judentum) verherrlicht: Sie ist vielmehr selbst in den Raum des Göttlichen zu heben, muss heilend bearbeitet werden. Hildegard von Bingen sagt den schönen Satz, Mann und Frau seien „ein Werk durch den anderen“ (unum opus per alterum). Wie tief solches Werk im Leiblichen verankert ist, zeigt eben das Kind. „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes“, formulierte der Pietist Friedrich Christoph Oetinger. „Fruchtbarkeit ist das Ende der Werke Gottes“, könnte man der Sache nach weiterformulieren, leiblich und geistig verstanden.

Geschlecht ist Selbstgewinn und Selbstverlust im anderen, es ist fleischgewordene Grammatik der Liebe. Leib ist schon Gabe, Geschlecht ist schon Gabe – aber nicht im Festhalten als „meine“, „dir“ unzugängliche Habe, sondern im Weitergeben, sogar im Entäußern, im Armwerden am anderen, zugunsten des anderen. Aber auch nicht im Verwerfen der Gabe und in ihrem Umschreiben zur Selbstbemächtigung, in der Sterilität der Verweigerung: Ich will mir nicht gegeben sein. Nicht zufällig entfaltet sich heutiges phänomenologisches Fragen an einem Denken der „Gabe“, wie Husserls Letzt-Begriff der „Gegebenheit“ weiterformuliert wird.²⁴

Geschlechtlichkeit ist Grund und Ur-Sprung des von uns nicht Machbaren, der Passion des Menschseins.

„Liebe, Schmerz der getrennten Existenz. Zwei Wesen sollen eines sein, doch wenn sie eines wären, würde sich dieses Wesen selber lieben, und welchen schlimmeren Albtraum könnte man sich vorstellen? (...) Narziß verlangt von sich selbst, ein anderer zu werden, um ihn lieben zu können. Der Liebende verlangt von der Geliebten, daß sie er wird.“²⁵

Reich an dieser Zweiheit und arm durch sie – mit ihr begabt, uns selbst aber nicht genügend, wie Platon im Symposion zeigte, abhängig von der Zuwendung des anderen, hoffend auf die Lösung durch den anderen, die aus dem Raum des Göttlichen kommt und in ihrer höchsten, fruchtbaren Form dorthin zurückleitet (Gen 1, 27f). Was also im griechischen Denken ein „Fehl“ ist: die mangelnde Einheit, wird im biblischen Denken zum Glück der Zweiheit, die vom *einen* Ursprung unterfangen wird.

Zu modischer Breite angewachsen ist heute ein ideologisch unterfüttertes Ausweichen vor dem anderen Geschlecht, seiner Zumutung durch Anderssein. Männer flüchten sich zu Männern, Frauen zu Frauen. Homoerotik vermeidet jeweils die Zwei-Einheit aus Gegensatz, sie wünscht Zwei-Einheit aus Gleichem (allerdings nur quasi, weil ein Partner doch die „andere“ Rolle übernimmt). Könnte über alle Morallehren hinweg, die doch wenig greifen, die alte Genesis-Vision heute erneuert werden, dass sich in dem Einlassen

²⁴ Vgl. dazu die phänomenologischen Arbeiten von Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, Bernhard Waldenfels, Michel Henry, in einem weiteren Sinn auch von Martin Buber und Ferdinand Ulrich.

²⁵ Simone Weil, *Cahiers* II, 75.

auf das fremde Geschlecht eine göttliche Spannung, die Lebendigkeit des Andersseins und die Not(wendigkeit) asymmetrischer Gemeinschaft ausdrückt? Schöpferisches, erlaubtes, leibhaftes Anderssein auf dem Boden gemeinsamer göttlicher Grundausstattung – mit dem Antlitz von Frau oder Mann: Das ist der Vorschlag des Christentums an alle Einebnungen, Dekonstruktionen, Neutralisierungen.

Im Blick auf die programmatische Bedeutung des Geschlechts sieht Maximus Confessor (um 580–662) ein einigendes Ziel dieser glücklichen Zweiheit, worin ihr jetzt noch mögliches Unglück: die postlapsarische Verstörung, der fruchtlose Kampf gegenseitiger Unterjochung, gegenseitigen Nicht-Verstehens aufgehoben ist. Geschlecht kann ja auch von seinem Wortsinn, dem „Geschlachtetsein“ oder Häftigsein, her gelesen werden. Die Brutalität des Nur-Geschlechts, der „Fluß-Gott des Bluts (...) ach, von welchem Unkenntlichen tiefend“²⁶, muss daher nach Maximus endgültig vermenschlicht werden:

„Zuerst einigte Gott in sich uns mit uns selbst, indem er die Scheidung in Mann und Weib aufhob und uns aus Männern und Weibern, an denen diese Unterschiedenheit des Geschlechtes das Hervorstechendste ist, einfach und schlechthin zu Menschen machte, im wahren Sinne des Wortes, da wir ganz nach ihm geformt wurden, sein unentstelltes Ebenbild heil und unversehrt an uns tragend, an dem kein Zug von Vergänglichkeit und Verderbnis mehr sein kann; dann einigte er mit uns um unserwillen die ganze Schöpfung, indem er durch das, was die Mitte einnimmt, die Extreme des Alls zusammenfaßte, wie die Glieder eines Ganzen, das Er selbst ist, um sich herum Paradieseswelt und Menschenwelt miteinander untrennbar verwebend: so verband er Paradies und Erde, Erde und Himmel, Sichtbarkeit und Geisterwelt miteinander, da er Leib, Sinnlichkeit, Seele und Geist in sich vereinigte, ganz wie wir sie haben.“²⁷

Das meint nicht neue Leibferne, es meint den nach-denkblichen Horizont verwirklichter Leiblichkeit, die ohne einen transzendierenden Horizont schwerlich zu denken ist.

Nachklang aus Brüssel: *Gender Mainstreaming*

Besteht überhaupt eine Verbindung von der dargestellten radikalen Theorie des konstruierten Geschlechts zu dem heute – auch in Deutschland – politisch geforderten *gender mainstreaming*?

Befragen wir die eher unklare Definition des Europarates von 1998:

„Gender mainstreaming besteht in der (Re-)Organisation, Verbesserung, Entwicklung und Evaluierung politischer Prozesse mit dem Ziel, eine geschlechterbezogene Sichtweise in alle politischen Konzepte auf allen Ebenen und in allen Phasen durch alle an politischen Entscheidungen beteiligten Akteure und Akteurinnen einzubeziehen.“

Im Übrigen gibt es kaum einen überzeugenden Versuch, dieses Ungetüm von Begriff (also Nicht-Begriff?) in andere Sprachen zu übersetzen.

Offenbar ist mit der vagen Formel kein radikal dekonstruktivistischer Ansatz verbunden. Im Gegenteil scheint damit eine Art Zauberformel gefunden, um allzu begrifflich spröde Überlegungen fernzuhalten und eher pragmatisch vorzugehen. In diesem vagen Sinn

²⁶ Rainer Maria Rilke, Die dritte Duineser Elegie, in: Rilke, *Werke*, Frankfurt: Insel 1980, II, 449.

²⁷ Maximus Confessor, *All-Eins zu Christus*, hg. u. übers. v. E. v. Ivanka, Einsiedeln: Johannes 1961, 52f.

haben neuerdings muslimische Frauen aus Pakistan, Iran, Libanon, Marokko, Tunesien bis in die USA sogar den Gender-Jihad ausgerufen.²⁸

Trotz dieses „weichen“ pragmatischen Verständnisses ist zurückzufragen:

- Als gleichstellungspolitisches Instrument ist gender mainstreaming in dieser Definition global, daher diffus und wenig justitiabel formuliert. Wieweit kann es unter welchen Kriterien überprüft/evaluiert werden? Eine Veröffentlichung in 2004 versammelt dazu mehrheitlich kritische Beiträge.²⁹ Und auf welche Konzeption von Frau hin soll verändert werden? Weder zu den Kriterien der Evaluation noch zu den Kriterien einer „geschlechterbezogenen Sichtweise“ ist etwas ausgesagt. Es gibt aber keine subjektlosen Prozesse. Wer befördert oder verhindert die neue Sichtweise? Wo beginnt eine neue Ideologie?³⁰
- Ist gender mainstreaming ein stumpfes, nur modisches Instrument, das reale Fraueninteressen außer Acht lässt? Geschlechterforschung ist zweifellos deswegen notwendig, weil Ungleichheit und nachteilige Ungleichbehandlung – trotz aller Rechtsgleichheit – ein politisch weltweites Faktum und ein empörendes Faktum sind. In diese Forschung gehören aber auch nicht nur modische Begriffe wie Alterität, sondern die konkreten Gebiete, worin sich Ungleichheit manifestiert: Arbeit/Hausarbeit, Ehe, Kindererziehung (nicht: Kinderbetreuung), Alter. Zu diesen Stichworten verzeichnet das neue *Lexikon Gender Studies*³¹ auffallend wenig. Wird mit gender mainstreaming nur die weiße akademische Frauenschicht bedient?
- Abgesehen von der Frage der evaluierbaren Durchsetzung stellt sich die vorgängige Frage, ob durch den Begriff Gender nicht – wenigstens unterschwellig – ein leibfernes Selbstverständnis transportiert wird. Was bedeutet der in der Brüssler Definition zentrale Ausdruck „geschlechterbezogene Sichtweise“? Seit etwa zehn Jahren werden Diskussionen unter dem Titel *gender scepticism* geführt, die der Frage nachgehen, ob es überhaupt sinnvoll ist, bei allem und jedem vorrangig nach weiblichen oder männlichen Gesichtspunkten, Handlungsoptionen, Lesarten der Welt zu suchen. Wird damit nicht ein universaler Dualismus in die Welt gesetzt, der viele Dinge semantisch überschreibt, die Welt in eine weibliche und in eine männliche aufteilt? Falls dies sinnvoll sein sollte: Wie wird dieser Dualismus lebenspraktisch überbrückt? Wird der Ausbau „zweier Welten“ zwingend?
- Kritisches Weiterdenken ist jedenfalls gefragt, um die beiden „blinden Flecken“ der gender-Theorie aufzudecken: den übergangenen Leib und die übergangene Generativität. Leben und Lebengeben ist Folge biologischer Geschlechtlichkeit und nicht sozialen Geschlechtes.

²⁸ Vgl. Alfred Hackensberger, „Emanzipation im Namen des Islam. Muslimische Frauen proklamieren den Gender Jihad“, in: *NZZ* Nr. 159 vom 12. Juli 2006, 25.

²⁹ Ute Behning u. a. (Hg.), *Was bewirkt Gender Mainstreaming? Evaluierung durch Policy-Analysen*, Frankfurt 2004.

³⁰ Auf vermutbare Hintergründe zugunsten einer ideologischen Gleichgeschlechtlichkeit hat verwiesen: Volker Zastrow, „Gender Mainstreaming. Politische Geschlechtsumwandlung“, in: *FAZ* Nr. 138 vom 19. 06. 2006, 8.

³¹ *Metzler Lexikon Gender Studies / Geschlechterforschung. Ansätze, Personen, Grundbegriffe*, hg. v. Renate Kroll, Stuttgart 2002, 450 S. Vgl. die Rezension von Wiebke Hüster, „Beim Stichwort ‚Hausarbeit‘ fehlen die Literaturangaben“, *FAZ* 3.1.2003. Vgl. *Genus – Geschlechterstudien. Gender-Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, hg. von Hadumod Bußmann/Renate Hof, Stuttgart 2005.

- Zwei katastrophale vernetzte Vorgänge bedrohen die europäische Gesellschaft zutiefst und bereits nachhaltig: die demographische Entwicklung und die (erneut gestiegenen) Abtreibungszahlen. Frauenpolitik kann daher nicht nur gender-Politik sein; sie hat Leiblichkeit und Generativität als zwei mehr als semantische Faktoren gezielt zu behandeln, zu stützen, aus dem bloß individuell „interpretierten“ Bereich zu einer vorrangigen Aufgabe staatlicher Förderung zu machen. In diesem Sinne wäre deutlich ein neues „Kinder mainstreaming“ anzumelden.
- Ist die Kategorie *gender* nicht zu einlinig und monokausal, um Wirklichkeit sinnvoll und human zu verändern? Daher sind in der Diskussion über *gender mainstreaming* ja weitere Kategorien der Ungleichheit benannt worden, die mit *gender* wenig zu tun haben: Klasse und Rasse/Ethnie. Angesichts eines religiös fundierten (und bejahten) Unterschieds der Geschlechter wie etwa im Islam, Hinduismus, Shintoismus etc. müsste dazu sogar noch die Religion treten. Nachhaltige Veränderung bedürfte also weit komplexerer Denkmuster als nur des *gender*-Begriffs. Bedeutet seine Durchsetzung eher eine „furchtbare Vereinfachung“, die gerade unter globaler Rücksicht allenfalls in der „Ersten Welt“ greift?
- Ist die „Schwesterschaft“ aller Frauen eine problemfreie Selbstverständlichkeit? Ist die Universalität dieses Anspruchs nicht eine genehme Selbsttäuschung? Der Riss im Selbstverständnis von Frauen wird – gerade in globaler Wahrnehmung – immer größer. Kulturell und religiös begründete Sichtweisen von Frau lassen sich kaum vereinen; konkret gehört z. B. dazu ein „haariges“ Thema wie Mädchenbeschneidung (in Europa!), die durchwegs von Frauen ausgeführt wird.
- *gender* könnte als ein spätes Ergebnis von Aufklärung angesehen werden; diese unterliegt bekanntlich immer einer immanenten Dialektik. In diesem Fall kann befürchtet werden, dass *gender* bisherige Maßstäbe des Weltverhaltens nicht nur positiv, sondern auch negativ verdrängt oder vereinseltigt z. B. die qualitative Beurteilung von Ethik: Ist Abtreibung frauenfreundlich oder frauenfeindlich? Ist die Ganzkörperverhüllung frauenfreundlich oder frauenfeindlich? Erlaubt die *gender*-Optik überhaupt noch *gender*-freie Wertmaßstäbe? Oder ist *gender*-freies Denken bereits maskulin oder politisch unkorrekt oder voraufklärerisch?

Es wäre der Katholizität des Nachdenkens angemessen, die Aussagen des Evangeliums als mögliches Korrektiv ins Spiel zu bringen. Auch für den neuen „Hauptstrom“ des Denkens gilt: Weder „Natur“ (Biologie) noch „Kultur“ (zugeschriebene Rolle) sind von sich aus „heil“ oder können durch soziale Maßnahmen zu einer überzeugenden Integrität und Identität ausgestaltet werden. Die grundsätzliche „Versehrtheit“ der menschlichen Existenz bedarf selbstverständlich menschlicher Anstrengung zur Heilung oder wenigstens Linderung. Dennoch ist es entscheidend, den Horizont der Lösung nicht nur innergesellschaftlich anzusetzen.

Die biblische Genesis weiß von der „Verstörung der Geschlechter“ und durch das Geschlecht; sie weiß auch von einem (Er)Löser. Eine solche Sicht belastet nicht, sie entzerrt die übertriebene All-Veränderung, das Unterlegenheitssyndrom, die eingebaute Frustration des Nichtändernkönnens. Und hier beginnt ein wichtiger Beitrag zur Problemlösung. Der Glaube lehrt nämlich einen Vorbehalt: Darin erscheint hiesiges politisches Tun und

Verändern als notwendig, aber als vorläufig und kontingent. Säkulare Heilsideologien müssen christlich immer erneut auf ihren totalitären Kern hin kritisiert werden. Solcherart kritische Gesellschaftspolitik erlaubt Optionen, verhindert aber Fundamentalismen, auch solche der „Befreiung“.

Feminism in the Light of the Bioethical Pluri-Perspectivism*

Hrvoje Jurić

Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb

Abstract

This text is based on the assumption that it is necessary to ensure, concerning the history, current situation and the perspectives of bioethics, a broader scope of dealing with bioethics in matters of both subject and methodology. Just as bioethics cannot from the subject-matter point of view be narrowed down to the concept of (bio)medical ethics (or even “clinical bioethics”), so it cannot from the methodological standpoint be considered a mere sub-discipline of philosophical ethics (“practical” or “applied” ethics). The broadening of the subject-matter of bioethics finds its motivation in the insight that the issues of techno-scientific era faced by modern man are interwoven with the issues concerning other living beings and nature as a whole. The understanding of the interwoven character of the issues at matter has both created a fertile ground for networking various approaches and shaped the unique platform for discussing ethical problems regarding life. It is the task of integrative bioethics to develop these initial premises.

Integrative bioethics is defined as an open space of encounter and dialogue between different approaches in order to articulate, discuss and deal with ethical questions about life both in its entirety and in each of its segments, about life in all its forms, levels, phases and appearances. The key concept of integrative bioethics is pluri-perspectivism. It refers to the unification and mediation through dialogue of not only various scientific approaches (multi-, inter- and trans-disciplinarity) but also non-scientific contributions that include various forms of reflection, various cultural traditions, i.e. various standpoints relying on cultural, gender, religious, political and other particularities.

In this pluri-perspective horizon of integrative bioethics, feminism figures as only one – though, it should be pointed out, obligatory – perspective, because no particular approach is sufficient in itself, but gets to expose its full value only in network and on equal footing with other perspectives. Paraphrasing a well-known saying by Kant, one could say that pluri-perspectivism (and integrative bioethics) remains empty without feminist approach, while feminist approach (and feminist bioethics) remains blind without incorporating pluri-perspective approach. If methodological postulations of integrative bioethics were consistently implemented in practice, there would be no need to develop the strategies of feminist “occupation” of bioethical space, which automatically implies the liberation of feminism from the fear of its under-representation in bioethical discussions.

Thus, the basic thesis of the text is that the bioethics–feminism debate should consider the possibility of not only feminist contribution to bioethical issues and to the formation of a broader bioethical approach, but also bioethical (in the previously determined integrative sense) contributions to self-understanding and auto-conceptualization of feminism.

The aim of this text is to consider the relationship between feminism and bioethics, as well as between feminist bioethics and integrative bioethics. There is no need to convince anybody that the feminism is good or bad. This text rather goes one step further and starts from the conclusion that the basic analyses and claims of feminism are in principle rea-

* This paper is part of the “Foundation of Integrative Bioethics” project led by Ante Čović at the Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Zagreb, which is funded by the Ministry of Science, Education and Sports of the Republic of Croatia.

sonable and justified, so that we could – without any biases and prejudices – criticize feminism, trying to emphasize its undisputable contributions and reject its weak sides.

Bioethics and Integrative Bioethics

The history of bioethics is very well-known and there is no need to repeat the key historical moments and concepts that have marked the development of bioethics. It will be sufficient to point out that it is necessary to ensure – concerning the history, current situation and the perspectives of bioethics – a broader scope of dealing with bioethics in matters of its subject as well as the methodology, looking for such ideas in the history of bioethics, starting with the concept of bioethics given by Van Rensselaer Potter who invented the very term *bioethics*.¹

Just as bioethics should not, from the subject-matter point of view, be reduced to the concept of (bio)medical ethics (or even “clinical bioethics”), it should not be, from the methodological standpoint, considered as a mere sub-discipline of philosophical ethics (“practical” or “applied” ethics). The broadening of the subject-matter of bioethics finds its motivation in the insight that the issues of techno-scientific era faced by modern man are interwoven with the issues concerning other living beings and nature in general. The understanding of the interwoven character of the issues at matter has both created a fertile ground for networking various approaches and shaped the unique platform for discussing ethical problems regarding life. It is the task of an *integrative bioethics* to develop these initial premises.

Integrative bioethics could be defined as an open space of encounter and dialogue between different approaches in order to articulate, discuss and deal with ethical questions about life both in its entirety and in each of its segments, about life in all its forms, levels, phases and appearances.

The key concept of integrative bioethics is *pluri-perspectivism*. It refers to the unification and mediation through dialogue of not only various scientific approaches (multi-, inter- and trans-disciplinarity) but also non-scientific contributions that include various forms of reflection, various cultural traditions, i.e. various standpoints relying on cultural, gender, religious, political and other particularities.

Feminism and Feminist Bioethics

Just like bioethics, feminism has its theoretical side and practical side, which are historically and conceptually interconnected. Such two-sided development of feminism seems to be necessary, because it focuses both on the theoretical (philosophical, ideological) and practical (cultural, social, political) roots and consequences of androcentric-patriarchal matrix, which tends to subdue women, transforming thoughtless prejudices and historically founded differences into the ontological or even metaphysical facts.²

¹ Cf. Hrvoje Jurić, “Stützpunkte für eine integrative Bioethik im Werk Van Rensselaer Potters”, in: Ante Čović / Thomas Sören Hoffmann (eds.), *Integrative Bioethik / Integrative Bioethics*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2007, pp. 68–92.

² Cf. Gordana Bosanac / Hrvoje Jurić / Jasenka Kodrnja (eds.), *Filozofija i rod* (Philosophy and Gender), Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1995, especially the following texts: Lino Veljak, “Ontologiziranje rodne

Therefore, the main aim of feminism is to weaken and de-construct the androcentric and patriarchal matrix, as well as the binary sex/gender-difference which produces social-political inequalities at the large as well as the small scale. Feminism does it in different ways, but we can extract two basic strategies. Firstly, it is the emphasizing of the sex/gender-difference, which at the same time emphasizes femininity as a realization of natural, bodily and sensible/emotional dimensions of the human, which were systematically less-favored and expelled from the different levels of private, public and social life. Secondly, it is an attempt to develop feminist approach as a more comprehensive gender approach, and to develop feminist and gender approach as a realization of (concrete) humanism.

All these characteristics of feminism in general are the characteristics of so-called *feminist bioethics*, too.

Feminist bioethics has its roots in the 1960s, exactly when bioethics itself emerged. However, it was an indirect connection, a kind of historical coincidence, although we could try to find some deeper connections between emergence of bioethics, on the one hand, and emergence of women's health movement, on the other hand. Women's health movement has dealt with different urgent issues of that time, such as health care, abortion, etc. Focal point of this civil movement, which soon found its theoretical explanations, was under-representation of female perspective in the discussion and regulation of the issues that are directly and mostly (if not exclusively) connected with woman's body, health, well-being and life.

The core of the emerging feminist bioethics was the insight that the turn from the field of immediate practical steps to more profiled theoretical reflections should be made. The first goal of this effort was the critique of gender insensibility of mainstream bioethics and bioethicists. If the women's dealing with the questions directly connected with women's health and well-being was the beginning of the feminist bioethics, then its second and real beginning was an attempt to conceptualize all the explicit and implicit issues that play an important role within this context.

Feminist bioethicists have noticed the fact which is today close to be obvious, namely, that

“The professions and disciplines from which bioethics emerged – medicine, theology, philosophy and law – have long been male-dominated, male-focused and sometimes misogynist. Early bioethical writings, even when addressing issues of primary concern to women, like abortion, rarely considered women's views specifically or engaged with feminist thinking on these issues. They showed little awareness of the patriarchal character of institutions within which bioethical issues arose, or of the possible impact on bioethical issues of cultural assumptions about differences between women and men. (...) A particular gendered perspective went largely unremarked. Bioethical debate and the principles underlying it were assumed to be open to all rational minds and uncontaminated by such contingencies as gender.”³

diferencije kao apstraktna teza klasičnoj metafizici” (Ontologization of Gender Difference as an Abstract Antithesis to Classical Metaphysics), pp. 11–122, and Gordana Bosanac, “Univerzalnost i rod” (Universality and Gender), pp. 23–32.

³ Jan Crosthwaite, “Gender and Bioethics”, in: Helga Kuhse / Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Malden / Oxford / Carlton, 2004, p. 32.

Step by step, feminist critique of bioethics became a recognized point within bioethical discussions. As Jan Crosthwaite points out, we can notice

“the increasing recognition of feminist thinking as an important contribution to critical reflection on intellectual traditions and social institutions. The contributions of women and feminists can be both disturbing and enriching: disturbing because they are often critical of health-care institutions and practices, and also of bioethics and its reflections on these; enriching (and essential) because they are disturbing and because they bring to debates the diverse but often distinctive experiences, interests and values of women.”⁴

But yet, during the 1990s, the feminist bioethicists turned from the more or less limited critique of mainstream bioethics to forming their own bioethical position, dealing with not only specific gender issues in medical care and biomedical research, but also with broader spectrum of bioethical issues, as well as with the theoretical and philosophical questions which are the basis of every bioethical reflection.

Feminist thinkers realized, according to Margrit Shildrick, that they cannot simply reflect the differential lived experience of women, but they should also mobilize a specific feminist slant to theory itself.⁵ We could interpret this step as the third and most important beginning of the feminist bioethics.

Feminist Contribution to Bioethics

The main feminist contribution to bioethical debate can be seen in feminist critique of gender-insensitivity of mainstream bioethics and bioethicists. And not only of gender-insensitivity. It is not merely a coincidence that feminist bioethics precisely has initiated (and to date systematically practiced) the critique of bioethics regarding its hooded or latent biases in relation to not only gender, but also race, nation, religion, class, physical disability, etc. Also, it is not merely a coincidence that the feminist approach ultimately unmasked the paternalism in medical care, because the concept of paternalism is deeply connected with patriarchal structures of our civilization, culture, society and everyday life. Furthermore, holistic view on human life and health (directed against biomedical reductionism) is something that obtained a status of equality in bioethical debates thanks to feminism and feminist bioethics.

Feminist bioethics, as a productive relationship between feminism and bioethics, could develop, on the one hand, comprehensive and integrative view on the diverse phenomena of life and world (which could be seen as the contribution of bioethics), but on the other hand, it is possible only if certain sensibility towards the particularities exists; of course, the sensibility upgraded with critical thinking (which could be seen as the contribution of feminism).

Bioethical Contribution to Feminism

As a final remark, I will try to show what conclusions can be derived from confrontation between feminism and integrative bioethics. In other words: how could integrative bio-

⁴ Ibid.

⁵ Cf. Margrit Shildrick, “The Critical Turn in Feminist Bioethics. The Case of Heart Transplantation”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, Vol. 1 (2008), No. 1, pp. 28–47.

ethics provide help to feminist bioethics and feminism itself? In order to answer this question, I would like to underline the fact that the feminism is closely and deeply connected with bioethics. At least, regarding two points.

First of all, the modern feminism and bioethics emerged at the same time. Of course, feminism has its long history, going back to suffragette movement in the 19th century. But the modern feminism (“second wave feminism”) arises simultaneously with bioethics: in the 1960s, as a part of emerging civil rights movements. Moreover, both feminism and bioethics started as civil movements, slowly shaping its theoretical framework.

The second point is the bioethical conception of Van Rensselaer Potter, commonly known as “the father of bioethics”. In his book *Global Bioethics*, Potter writes about “global bioethics and the feminine point of view” and says that

“global bioethics is the logical outcome of the impact of feminine viewpoint upon medical bioethics and ecological bioethics.”⁶

Using mostly the famous book *In a different voice* by Carol Gilligan⁷ – i.e. the distinction between “male” concept of justice and rights, and “female” concept of care and responsibility, introduced by Gilligan – Potter shows to what extent the feminist approach influenced his own concept of bioethics, as well as the bioethical debates in general. Moreover, Potter shows to what extent feminist (or Gilligan’s) insights into the essence of men’s, women’s and human psychology and action are useful for developing the broader and universal bioethical view. Here it will be sufficient to quote one Potter’s sentence:

“The greatest barrier to the widespread acceptance of global bioethics is the ‘macho’ morality of male autonomy and dominance: dominance over women, with unlimited reproductive function in males and confinement of women to the reproductive role; dominance over nature; and conflict with other males.”⁸

In spite of these facts, there are some serious objections to recent feminist bioethics that should be mentioned.

My criticism towards the feminist bioethics is focused on two tendencies I distinguish in recent feminist-bioethical debates. First objection concerns the thematic level, while the second one touches the problem of methodology.

At the first level (thematic one) it should be objected that the mainstream of feminist-bioethical debates still remains limited to the biomedical questions, from clinical treatments and health care, through abortion and birth-control, to the new biotechnologies. As mentioned before, this kind of limitation (or narrowness) was – and unfortunately, still is – a “child disease” of bioethics, which was (and, also, still is) largely criticized.

At the second level (methodological one) it should be objected that feminists are very often extremely exclusive, which means limited to only one perspective (the feminist one), even only one ethical position inside feminism (for example, “care ethics”).

⁶ Van Renssealer Potter, *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988, p. 86.

⁷ Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological development and Women’s Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

⁸ V. R. Potter, *Global Bioethics*, p. 90.

Nevertheless, both limitations could be rejected by inclusion of feminist bioethics into the pluri-perspective horizon of integrative bioethics.

In the pluri-perspective horizon of integrative bioethics, feminism figures as only one – though, it should be pointed out, *obligatory* – perspective, because no particular approach is sufficient in itself, but gets to expose its full value only in network and on equal footing with other perspectives. Paraphrasing a well-known saying by Kant, one could say that pluri-perspectivism (and integrative bioethics) remains *empty* without feminist approach, while feminist approach (and feminist bioethics) remains *blind* without incorporating pluri-perspective approach. If methodological postulations of integrative bioethics were consistently implemented in bioethical theory and practice, there would be no need to develop the strategies of feminist “occupation” of bioethical space, which automatically implies the liberation of feminism from the fear of its under-representation in bioethical discussions.

Therefore, I suggest that we should position the feminism in the pluri-perspective horizon, in order to better understand it and to make it more effective, but at the same time (or even before that) it means that feminism should be opened toward the pluri-perspectivity within itself. In other words, the precondition for the inclusion of feminism into the pluri-perspective horizon of integrative bioethics is the recognition of the plurality of feminist perspectives, be it racial, class, cultural, political, philosophical, etc.

Feminism hold true, as any other perspective should, the claim that we should constantly be directed against dogmatism, even if we know that every well-constructed, and theoretically and socially recognized worldview or position tends to be dogmatic. The best cure for this disease is the concept of emphasizing one perspective regarding particular issues and contexts, rather than self-limiting to one perspective regardless of the special circumstances.

The second thing that I would like to at least mention is a possible assistance that integrative bioethics could provide to feminist bioethics at the thematic level. Namely, from the perspective of integrative bioethics, the very notion of *feminist bioethics* could be (and should be) extended, in order to imply not only feminist approach to the problems of biomedicine, but also an extension of the feminist approach into the field of ecological ethics and ecophilosophy.

Nevertheless, the capability that is necessary to make such extensions, necessary to break described limitations, feminism already has in itself. At the thematic level, it is the fact that, besides mainstream feminist bioethics (dealing mostly with biomedical issues), also exists *ecofeminism*, with its different variations (dealing with ecological issues from the feminist perspective).⁹ It is very interesting (and surprising) that – as far as I know – there are no close connections between so-called *feminist bioethicists* and so-called *ecofeminists*.

⁹ Cf., for example, Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman and Littlefield, New York, 2000; Val Plumwood, “Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments”, *Australasian Journal of Philosophy*, No. 64/1986, pp. 120–138; Ariel Key Salleh, “Deeper than Deep Ecology: The Eco-feminist Connection”, *Environmental Ethics*, No. 6/1984, pp. 339–345.

At the methodological level, it should be mentioned that feminism already has a perspectival view. Moreover, feminism builds itself on the basis of changing the perspectives and extending the horizons. It is, generally speaking, one of the main results and successes of feminism.

I do not think that the feminism is necessarily particularistic. Of course, like any other theory and practice which is critical towards social perversions, feminism should be methodologically particularistic, but only to a certain extent, on the descriptive level. The normative claims should be valid universally, regardless of race, class or gender. If feminist bioethics implies some kind of “women-only-bioethics”, it is not sustainable.

Conclusion

Aforementioned positive tendencies in feminism should be developed and cultivated. In that sense, feminism can, should and must be viewed as one of the key perspectives when speaking about pluri-perspectivism.

Finally, it means that the dialogue between bioethics and feminism should consider the possibility of not only *feminist* contribution to bioethical issues and to the formation of a broader bioethical approach, but also *bioethical* contributions to self-understanding and auto-conceptualization of feminism. Nevertheless, the latter could be discussed only if we start from bioethics in the previously determined integrative sense, emphasizing its core – the theory and practice of pluri-perspectivity.

Bioethics and Law

Karel Turza

School of Medicine, University of Belgrade

Abstract

In the first part of the paper, the author exposes, in brief, the nature of the relationship between morality and law in general and especially within the era of late (reflexive) modernity (or postmodernity). The author's thesis is that law has – over the past 50 years – gradually occupied/regulated even those sectors of individual and group life which used to be, throughout history, an exclusive “territory” of the rule of morality (e.g., intimacy). The trend of “*totalisation of law*” strongly imposes the following question: *who needs morality, and ethics respectively, any more?*

In the second part of the paper, the author deals with bioethics – actually, *integrative bioethics* (since it embraces law) – as a discipline that could, in such constellation, preserve/sustain the very sense of morality and of moral reflection. Integrative bioethics becomes here a *critical meta-theory* of regulation of the relationships within late modern (reflexive/postmodern) systems of human interdependence.

First of all, let us see: *what is morality?*

Morality is a set of: α) values and norms regarding good and evil, and right and wrong respectively, and β) individual and group attitudes towards these values and norms.

Now, let us briefly analyze this – some would say rather complicated – definition. Firstly, it consists of two parts. On the one hand there is (α), so to say, an *objective entity*, or a *structure* [a set of values and norms regarding good and evil / right and wrong, that exists within a wider system of human interdependence – *community (Gemeinschaft) or society (Gesellschaft)* – or within a social/cultural (racial, ethnic, religious, sub-cultural, professional etc.) group(s)]; and, on the other hand, there are (β), so to say, *subjective entities*, (individual and group) *attitudes* towards the values and norms, namely, towards that “objective” entity/structure (i.e., α).

What does that mean? That means that we can speak about *objective* and *subjective* aspects of morality. Yet – and that's important! – *in an analytical way only*. This means that the division actually does not exist in reality, but is a product of our (analytical) abstraction. More specifically: there is no set of values and norms (regarding good and evil, and right and wrong) – **morality as such** – that exists beyond and/or without human beings (individuals and groups) and their action! (This conception is, in a way, a combination of Berger/Luckmann's idea of *social construction of reality*, and Giddens' *theory of structuration*, or “*the duality of structure*”. See: Berger and Luckmann, 1966 and Giddens, 2001.) And the action is always based on their attitudes.

Excourse 1: The nature and structure of attitudes

Attitudes – as is suggested by social psychologists (see, e.g., Rot, 1973) – are relatively stable systems of (**A**) positive or negative assessment of certain thing, idea or person(s)/group(s) – based on knowledge – then, (**B**) positive or negative emotion regarding

it/them and (C) readiness to act in favour or against it/them. In short, an attitude consists of three elements: **A.** cognitive element (we always have certain knowledge about something or somebody), **B.** emotion and **C.** will. [E.g., prejudices (ethnic, racial, religious, gender etc.) are the kind of attitudes within which the cognitive element (A) is more often than not rather weak, but the emotional one is always strong;¹ and that's why prejudices are very resistant to change.]

So, the attitudes towards good and evil, and right or wrong are – moral attitudes. It is, by the way, generally accepted that a sane moral attitude consists of equally developed three (A, B, C) elements. If any of them is omitted, the (moral) attitude becomes – problematic! An illustrative – though extreme – example of that is a psychopath (a person who suffers from a severe mental disorder, and who often behaves in a violently aggressive way): he/she knows (A) very well the difference between good and evil (or right and wrong), his/her will (C) to act in accordance with his/her insights is also normal, but he/she has no emotions (sympathy and/or empathy) (B) regarding other human beings (that's why psychopaths become, sometimes, cold-blooded serial murderers).

For further clarification of the definition, it is necessary to define, briefly at least, *values* and *norms*.

Values are abstract ideas – held by individuals and groups – about what is desirable, proper, good or bad ...

Norms are rules of behaviour which reflect or embody values.

It is also important, I think, to say few words on the very basic dichotomy regarding morality, namely on *good* and *evil*. *Good* does not exist as such. That is to say, there is no *good* without us, namely without our efforts to act in favour of *good*. On the other hand, *evil* has no problem at all to exist as such. If you have a house, for example – a trivial, yet an illustrative example – and if you leave it with paying no attention to what's going on with its roof, walls, doors, windows etc., it will soon become a ruin. Similarly, if you behave in the same way towards your parents, children, spouse, relatives, friends, colleagues and so on, i.e., if you neglect and/or ignore their emotions, needs, opinions, interests, problems etc., your personal and social relationships will, sooner or later, become a ruin too; *evil* will work it out without your help!²

Now, let us see what is the relationship between the *structure* (*set of values and norms regarding good and evil, and right and wrong*), and individual and group *attitudes* towards it. As I've already said, there is no (moral) *structure* (morality) as such (as an objective entity); it exists if, and only if, it is supported by our (individual and/or group) moral *attitudes*, namely by our *knowledge* (about what is good and evil, and right and wrong respectively), our *emotions* (regarding that) and, finally, our *will* (*readiness*) to act in favour, or against that set of values (and norms).

It is also important to stress here that we cannot talk anymore about morality (or moral structure) of a society or culture; e.g., of French morality, or German morality, or morality

¹ If you ask a racist, for instance, why is he/she intolerant of a different race, the answer is more often than not a mere stereotype, a general statement without proper rational arguments ("they are evil", or "they are dull", or "they are dirty and they stink" etc.), but emotionally rich – usually overloaded with hate.

² Edmund Burke's words (actually, it is only widely accepted that Burke really said that): "*all that is necessary for the triumph of evil is that good men do nothing*" (or, "*evil prevails when good men do nothing*") expresses clearly the point of the story.

of Serbian, or Italian, or American... society. What really does exist nowadays, within various systems of human interdependence, are numerous (individual and/or group) *varieties of morality*. In other words, we live with/within the *moral pastiches*. In a world of which the main “hall-marks” are ambiguity, contingency, and risk (Bauman, 2001; Beck, 1992); in a world where various, sometimes rather opposite value systems and normative orders have (or attempt to get) wider recognition and legitimacy. (E.g., some people in Serbia, Croatia, Bosnia and Herzegovina... are convinced that those who have been accused for war crimes during the nineties are immoral persons and criminals; some, however, regard them as heroes; both moral/ethical positions have certain legitimacy, that is to say, public support within the countries.)

Next issue in the context is – *ethics*. In short, *ethics* is a branch of philosophy that deals with morality, namely, with a set of: **α**) values and norms regarding *good* and *evil*, and *right* and *wrong* respectively, and **β**) individual and group *attitudes* towards the values and norms.

What about bioethics? Bioethics is a multidisciplinary, interdisciplinary, and pluri-perspective intellectual project that deals with ethical and moral aspects of *life* (bios) as *such*. It thus embraces ethical/moral questions within numerous sectors of *life*, and of the disciplines of natural sciences, social sciences, humanities, philosophy, theology – such as: biology, chemistry, biomedical sciences, environmental studies, sociology, psychology, law, economics, demography, cultural studies, gender studies, medical ethics, ethics, anthropology, epistemology..., that deal with the sectors, as well as the so-called *sensus communis* reasoning (*doxa*) on the issues. That’s why *bioethics* is an integrative, “bridge” project.

And, now, on the *law*. *Law* is a system of rules (norms that reflect certain value system) established by the authority for regulating the behaviour/conduct of members, both individuals/groups and institutions, of a state/country (or between states/countries and their members respectively – international law). This, in fact, simple definition needs however some clarifications, for many reasons. Yet, it is sufficient to say, in the context, that: a) law is always based on and supported – namely, can be produced, and implemented, actually, enforced only – by power [i.e., state power, that is to say, legitimate use of power by a government’s bureaucracy, the military and police (by the way, *power*, in general, *is*, in short, *a capacity of something* – e.g., *an institution* – or *somebody to impose/enforce its/his/her will, in spite of the resistance*)], and b) law is always based on a certain value system.

So, there are some significant differences and, on the other hand, similarities between morality and law. Perhaps the main difference is that law implies formal sanctions defined (and enforced) by state (legislative, executive and juridical power), namely by the relevant institutions (parliament, government, courts of justice, police, army...); on the other hand, morality, more often than not, relies on the so-called informal, both positive and negative sanctions (negative sanctions are, e.g., guilty conscience/feeling of guilt, anxiety, fear etc., or condemnation, disregard, contempt, disdain... of those who behave immorally).

Similarities between morality and law are, say, structural though. It is because both morality and law consist of a certain value system and normative order (based on the value system). What does that mean?

Value systems, generally, consist of various levels of values (and/or sets of values) that depend on their significance within certain social/cultural group, society, or the world.

Excourse 2: On private property (and atheism)

Private property has existed as one of the main values all over the world over millennia. It was annihilated by the Bolshevik (communist) revolutions during the 20th century. The entire value system of the most communist countries was over seven decades built on a radically different “value axiom” that can be expressed by a simple slogan: “private property is nothing but theft!” However, private property has, as it is well known (ever since 1989), renewed its dominance as a crucial value – almost globally. When we say crucial value, it means that it (private property) has been, and still is, in certain situations, of even higher value than life! For, to kill a person (just) because he or she jeopardizes someone’s private property is still a legal act in some countries (namely, legal systems). Regarding atheism, it also existed – as a value system – side by side with the so-called social, actually, state property within communist countries. And, it was abandoned, so to say, literally over night – in favour of religious feelings, customs and habits (even those – some of them I personally know – who used to be militant atheists, became very true believers). So, the (value) shift, ever since 1989, has been, in the former communist countries rather radical! That shift has not been, so far, in my opinion, reflected thoroughly, both by social scientists/philosophers..., and lay persons and groups.

Morality and law are overlapping to a certain degree.³ Sometimes significantly, sometimes slightly; sometimes they, however, do not correspond at all, or are (even diametrically) opposed. Law can never embrace the entire area of the life-world (*Lebenswelt*) that is, one way or another, treated by morality. On the other hand, some things/issues that are regulated/sanctioned by law are beyond morality or, in other words, have nothing to do with morality. So, when I say that both moral and law value systems deal with good and evil / right and wrong, it is true, but – in principle, only! To kill a human being is an evil act, for both morality and law. Law has, regarding the act, much more exceptions though (e.g., to kill a burglar who has violently entered your house, or to kill an enemy soldier at a battlefield..., are acts often justified as legal acts, although they can be entirely morally dubious.⁴

³ An inspiring conception on the (close) relationship between morality and law certainly was the one offered by Immanuel Kant. For it is a significant anticipation of what we call nowadays: *the rule of law* (or *formal rationality*). Its heuristically very fruitful *reading/understanding* – in the context of bioethics – is given by Ante Čović (see: Čović, 2000 and Čović, 2004). Dealing *hic et nunc* with the conception, actually, with its contemporary relevance, would require much more space and would be, in fact, unnecessary; particularly because Čović’s contribution to the issue is – as has been already said – very fruitful.

⁴ For example, a person XY killed a person XZ. According to a reasonable suspicion, XY was arrested and prosecuted, but because of the lack of evidence, or because his/her advocate was extraordinary convincing, or because the jury (or the judge) was corrupted etc., the defendant (XY) was not found guilty! So, XY – who really was a murderer! – remained “not guilty”! And he/she remained innocent – not guilty for killing a human being – and thus free!?! What can ethics/morality really do about that? Well, actually (*de facto* and, especially, *de iure*), nothing! For, modern systems of human interdependency are based on the so-called formal rationality (rather than on *substantial rationality*), namely, that, among other things, the rule of law (of *formal rationality*) prevails generally, even in such, the above mentioned case(s). (It should be stressed here that the difference between *formal* and *substantial* rationality, in this context, is not the one made by Max Weber (e.g., see: Turza, 2003)).

The story requires further argumentation; the best argumentation in the context is the one that is filled up with various cases that might enrich logical structure of the story. Since there are quite many cases/situations/issues of the kind (a voluminous book could be made of them), I offer here – a short and random choice:

In the USA (or in South Africa etc.), racial segregation was – legal. Or, in the Hitler's Third Reich Germany, the concentration camps (e.g. Auschwitz) were – legal. Or, abortion is legal in some countries, although it is not supported, or is even strongly condemned in the public. Or, euthanasia is not legal in most countries, although there are some convincing ethical and moral reasons to stop unbearable suffering of human beings. Or, marriage between homosexuals (and even adopting children by homosexual couples) is legal in some countries, though such sexual orientation is strongly opposed to the main moral standards. Etc.

One of the main issues regarding the relationship between morality/ethics and, on the other hand, law nowadays is, in my opinion, the totalization of law. Meaning that law has, over the past several decades, entirely occupied not only the so-called public sphere, but also the very private, and intimate(!) sectors of human existence. E.g., what was usual part of everyday life few decades ago, namely, usual human behaviour (for instance, between spouses, or between parents and their children – to disagree and/or to fight about some problems, or to even beat each other...) today is more often than not sanctioned by the law(s). [*“Do not beat your wife (or children)”*], used to be a moral imperative or, at least, suggestion; today it is an illegal act, an act – against the law.] That hyper-regulation of the life world (*totalization of law*) – especially in the Western Hemisphere – came into being as a result of gradual turning of relatively coherent moral entities/orders into what Bauman calls (in his definition of postmodernity), as I have already mentioned, – the state of ambivalence and contingency, and also, fluidity, liquidity, changeability of moral regulation.⁵ In such situation, or because of that character of the most contemporary systems of human interdependence, the question *who needs ethics* (or *do we need ethics at all*) has become rather usual.

The answer to that question has not – or, better, has only partly – come from philosophy or ethics though. Over the past few decades, bioethics has been the project that has, in fact, refreshed, and rehabilitated and enforced not only ethics (and philosophy; see about that in: Čović, 2004), but also many other intellectual disciplines (actually, all the disciplines that face moral questions, dilemmas, controversies...), by supplying them with numerous new topics, issues, questions, dilemmas... Its most recent form – *integrative bioethics*, as a *multi-, inter-, pluri-* etc. project – has had particular significance.⁶ As a moral reflection of the entire bios, i.e. *life* – bioethics in general (and especially *integrative bioethics*) treats law as a fragment of life only, meaning that (contemporary) law, together with its strong tendency to occupy totally even those parts of our lives that used to be exclusively regulated by moral reflection and action, needs critical re-thinking. *Integrative bioethics* can do that.

⁵ “What has happened today” – adds Bauman – “is that a number of important human actions were declared morally adiaphoric (i.e., neither sinful nor virtuous – K.T.), indifferent from the moral viewpoint.” (Bauman, 2001: 20).

⁶ See on that in: Čović (2004) and Jurić (2000).

Bibliography

- Bauman, Zygmunt (2001), in: *The Bauman Reader*, ed. by Peter Beilharz, Blackwell, Malden and Oxford.
- Beck, Ulrich (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality: Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, Garden City, New York.
- Čović, Ante (2004), *Etika i bioetika*, Pergamena, Zagreb.
- Giddens, Anthony (2001), *Sociology*, Polity Press, Cambridge, Oxford.
- Jurić, Hrvoje (2000), in: *Izazovi bioetike*, ed. by Ante Čović, Pergamena, Zagreb.
- Rot, Nikola (1973), *Socijalna psihologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Turza, Karel (2003), „Da li su modernost i društvo sinonimi?“, *Treći program Radio Beograda*, No. 117-118, Beograd.

Cultural Anthropology: Medico-Historical and Bioethical Aspects

Amir Muzur

School of Medicine, University of Rijeka

Abstract

Cultural anthropology, a discipline dedicated to the study of cultural-biological interferences and of the “marginal(ized)” social groups and phenomena, might be a precious source of topics worthy of modern medico-historical and bioethical evaluation.

Such topics as circumcision, left/right handedness, medical taboos, cannibalism, vampirism, witchcraft, etc., offer excellent material for an interdisciplinary approach. Using the aforementioned topics as examples, the present paper attempts to design for each single topic a sketch for a didactic methodology aiming at the integration of medico-historiographic and bioethical-discursive tools in describing, explaining, criticising, and generalising phenomena erroneously presumed to be related to the past or to a particular geographic area.

Introduction

There is a lot of confusion regarding the term “anthropology”. After the detachment of physical anthropology (*biologische Anthropologie* in the German-speaking circle), the differences of understanding, branching, and naming begin to be quite huge. While the “rests” use to be termed “cultural” and/or “social” anthropology in the Anglo-Saxon part of the world¹ (with subdivisions like historical, pre-historical/archeological, and linguistic anthropology), the Germans differentiate *philosophische*, *pädagogische*, and *theologische Anthropologie*, while “cultural anthropology” for them is *Ethnologie* (*Volkskunde* as the study of one's own culture, and *Völkerkunde* as a study of the so-called “primitive” cultures).² The French have gone the farthest (which is logical, considering that historical anthropology was born there with the *Annales* journal), splitting *l'anthropologie historique* into *histoire d'alimentation*, *histoire de la famille et de la sexualité*, *histoire de l'enfance*, and *histoire de la mort*.³ Even more difficult problem, however, is to detach sociology and ethnology (outside the German-speaking circle) from historical anthropology. Ethnography has sometimes been treated as “microscopic anthropology”,⁴ while ethnographers have been qualified as those who only take notes of a social discourse. According to Le Goff, ethnologists do not pay attention to the notion of dia-

¹ In America, after Tylor, “cultural anthropology” is more used as a term, while in Great Britain, after Frazer, “social anthropology”. Cf. Nikola Skledar, *Čovjekov opstanak: uvod u antropologiju* [Survival of the man: an introduction to anthropology], *Filozofska istraživanja* Series, vol. 95 (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1996), 47.

² Cf. Dieter Haller, *dtv Atlas Ethnologie* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005), 11. Some authors combine those divisions by differentiating physical-biological, socio-cultural, and philosophical anthropology. Cf. Skledar, *Čovjekov opstanak*, 46.

³ Cf. Amir Muzur, “Antropologijska nomenklatura: o ispreplitanju terminologije i ideologije” [Anthropological nomenclature: on the entwinement of terminology and ideology] in *Ars speculandi: lektira kao izgovor za razmišljanje* [Ars speculandi: reading as an excuse for thinking] (Rijeka: Izdavački centar Rijeka, 2004), 97-98.

⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books Inc., 1973), 20-21.

chronicity,⁵ while Gurevich defines the field of interest of ethnologists as “relatively small and structurally simple communities in which temporal changes are excluded.”⁶ In Eastern Europe, students were taught that anthropology was a Western name for sociology, which was certainly wrong, since anthropology is interested both in society and in the individual. One of true differences between ethnology and cultural anthropology, however, is that anthropology is attracted by historical outcasts and marginalized subgroups like witches, prostitutes, homosexuals, beggars, etc.⁷ Although, clearly, cultural anthropology is not ONLY interested in those subgroups, in the present paper, it is understood precisely in that way: as a discipline investigating complex space- and time- more or less bound groups and phenomena, offering to analysis their medico-historical, ethical, and many other aspects. Presented here are some of those topics, more to illustrate the field and principles than to impose any kind of limitations.

Topic example 1: Circumcision

The Ebers Papyrus mentions the circumcision of boys, aged between 6 and 14. That fact was one of the major standpoints of Freud's theory that Moses, the founder of Jewish monotheism, actually, had been an Egyptian. Nowadays, circumcision is still practiced by Jews, Muslims, Ethiopians, and some other cultures. According to Jewish practice, circumcision is done by a physician or a skilled layman, the *mohel*, at the 8th day after boy's birth. Jesus Christ himself, a Jew by birth, was circumcised. In the Muslim world, a recommendation exists that circumcision (*suna*) be done on the 7th day upon birth, but a shift of the date is allowed all until puberty (in some Arabic tribes, circumcision is performed even immediately before wedding). That practice is based upon tradition, since the Koran does not mention it at all. There are as well peoples practicing female circumcision. While, in the case of men, circumcision means cutting off the foreskin covering the glans, women circumcision can signify the excision of the foreskin of the clitoris, cutting off the clitoris (clitoridectomy), or even infibulation (cutting off the clitoris, the labia minora, and the first 2/3 of the labia maiora: that part is sewn up and a small opening is left behind). Motivated by the ambition to reduce sexual drive and preserve virginity, clitoridectomy is practiced in the primitive cultures of Australia, New Guinea, Malaysia, India, the Middle East, and in certain parts of Africa and South America, while infibulation is practiced in Sudan, Somalia, and Nigeria. If a woman survives an operation like infibulation (mostly performed by a midwife in non-hygienic conditions), it certainly means that for the rest of her life she will feel pain while urinating or having sexual intercourse (after each parturition, a re-infibulation is performed).

Islam does not prescribe any kind of circumcision for women, although the majority of theological schools principally do recommend it. The removal of a part of the foreskin is allowed if not for other reasons, then to prove the tolerance of Islam toward pre-islamic cultures. However, considering that, according to Islamic laws, woman has right to di-

⁵ Jacques Le Goff, *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, transl. Arthur Goldhammer (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), II.

⁶ Aaron J. Gurevich, *Historical Anthropology in the Middle Ages* (Cambridge; Polity, 1992), 28.

⁷ One has to object, on the other hand, that, in the communist Eastern Europe, those outcasts were systematically neglected or denied.

voce if a husband does not satisfy her sexually, Islam, actually, implicitly forbids clitoridectomy and infibulation.

Medico-historical aspects of circumcision are quite interesting. (The procedure has been often a motive of paintings.) First of all, it is not clear what circumcision, actually, means. Modern medicine speculates about a premeditated prevention of the cancer of penis and uterus, as well as of sexually transmitted diseases. According to other theories, circumcision might be viewed as a kind of ritual purification, or of a symbol of affiliation to one particular nation or religion.⁸

Medico-ethical and bioethical aspects of circumcision, again, raise other questions: Is tradition to be prohibited by laws? Which kinds of circumcision are useful and therefore acceptable (there are hospitals where male circumcision is done routinely)? If we are supposed to ban female circumcision, for instance, should we think of other practices that compensate its symbolism?

Topic example 2: Handedness

Although we have known for a long time that the earliest cave paintings reveal a clear domination of right-handedness,⁹ we still have no particularly acceptable answer to the questions: Why asymmetry? And why so dominant right prevalence? Theories of human right-side predominance have gone so far to propose that the reason lies in early men handling sword with the right hand and passively covering the hearth with a shield using the left hand, or in early women, holding babies in the left hand, near the tranquilizing hearth beat, while developing the right hand by working in the field.¹⁰ On the other hand, modern findings of an anatomical asymmetry of the *planum temporale* and some other left-side brain structures, as well as many functional asymmetries,¹¹ do not either offer a solution, but only remind of the old question of the priority of hen or egg, respectively. It seems, however, certain that handedness determines much more in our everyday functioning than just language and hand motorics.¹²

The real era of lateralization studies began in the 1860s, when Paul Broca, a French surgeon, discovered that the majority of the patients he had followed, developed speech production difficulties after a right-hemisphere defect. Today, we know that between 70% and 95% of humans have left-hemisphere language specializations.¹³ Most of them also

⁸ For an overview of the medico-historical aspects of circumcision, cf. Amir Muzur, "Medicina starog vijeka" [Medicine of the Antiquity], in Ante Škrobonja, Amir Muzur, and Vlasta Rotschild, *Povijest medicine za praktičare* [Medical history for practitioners] (Rijeka: Adamić, 2003), 30-31.

⁹ Stanley Coren, *Left-Hander Syndrome: The Causes and Consequences of Left-Handedness* (New York: Macmillan, 1992).

¹⁰ Cf. Franco Fabbro, *Destra e sinistra nella Bibbia: uno studio neuropsicologico* (Rimini: Guaraldi, 1995), pp. 61-63.

¹¹ Cf. M. P. Bryden, *Laterality: Functional Asymmetry in the Intact Brain* (New York/London: Academic Press, 1982); Michael C. Corballis, *Human Laterality* (New York: Academic Press, 1983); Alan Beaton, *Left Side, Right Side: A Review of Laterality Research* (London: Batsford Academic and Educational, 1985); Stephen M. Kosslyn, Michael S. Gazzaniga, Albert M. Galaburda, and Carolyn Rabin, "Hemispheric specialization," in *Fundamental Neuroscience*, eds. Michael J. Zigmond, Floyd E. Bloom, Story C. Landis, James L. Roberts, and Larry R. Squire (San Diego/London/Boston/New York/ Sydney/Tokyo/Toronto: Academic Press, 1999), pp. 1521-1542.

¹² <http://www.guardian.co.uk/science/2005/feb/07/neuroscience.highereducation>

¹³ Cf. <http://www.indiana.edu/~primate/brain.html>

have a left-hemisphere dominance for hand motor function, but those rare persons can be found with the speech center left and left-handedness or reversely.

We also know that left-handedness may be caused either genetically or pathologically. Autosomal linkage between handedness and palm pattern D in the fourth interdigital area was one of the first indications in favour of a genetic basis for handedness.¹⁴ In 2007, the finding of the *LRRTM1* gene was reported, which appears to be responsible for handedness.¹⁵ The other cause of left-handedness seems to be a shift after pathological changes in the right hemisphere.¹⁶

The obviousness of the right predominance, however, lead the man to accept it as the rule and, typically, to ban the aberrations from that rule. Linguistics already presents an abundant spectrum of discriminatory hints: *right* in English, *Recht* in German, as well as the appropriate terms in many other languages, equate *right* in the sense of orientation with *right* in the sense of straightness, moral integrity, intellectual correctness, common sense, happiness, beauty, and judicial norm.¹⁷ On the other hand, Greek *laiós* and Latin *laevus*, the root of modern Slavic words *lijevi*, *levi*, *ljavi*, etc., or German *links* and English *left*, originally meant “deviated, bent toward the earth,”¹⁸ as well as English *sinister*, meaning wrong, weird, irregular.¹⁹ Those terms, nevertheless, are only the reflections of everyday practice: utensils, musical instruments, sports equipment, etc. have mostly been designed for the right-handed. Moreover, a general attitude that prevailed in our society, and is still prevailing in many undereducated families, has quite actively fought “the aberration” of left-handedness: in the extreme situations, left-handed children were accused of being possessed by the devil, or of being a communist; left hand of a left-handed child used to be tied behind the back, etc.²⁰ There have been, of course, noble counter-tendencies trying to oppose the discrimination of the left-handers in the modern world. However, despite of the existence of a series of monographs and studies,²¹ how many primary-school teachers, actually, know how to teach left-handed children to write?

It is possible that the difficult position for left-handers in our society would have been resolved earlier if medical ethics would have had raised that question. Since it did not, the resolution of the problem had to wait until neurology found evidence that forcing a (pathological) left-hander to switch the hand might provoke serious disturbances in brain

¹⁴ Cf. D.C. Rife and H. Warner Klöpfer, “An investigation of the linkage relationships of the blood groups and types with hand patterns and handedness”, *Annals of Eugenics* 6 (1941): 26-65.

¹⁵ Clyde Francks et al., “*LRRTM1* on chromosome 2p12 is a maternally suppressed gene that is associated paternally with handedness and schizophrenia”, *Molecular Psychiatry* 12 (2007), 1129-1139.

¹⁶ A. M. Galaburda and M. Habib, “Cerebral dominance: biological associations and pathology”, *Discussions in Neurosciences* 6, no. 2 (1989). On a hypothesis explaining pathological lefthandedness, see: T. A. Markow, “Human handedness and the concept of developmental stability”, *Genetica* 87, no. 2 (1992): 87-94.

¹⁷ Cf. Fabbro, *Destra e sinistra nella Bibbia*, p. 17.

¹⁸ Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* [Etymological vocabulary of Croatian or Serbian language], vol. 2 (Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1972), pp. 376-377.

¹⁹ There are several excellent studies treating cultural-anthropological aspects of the left-right phenomenon. Except for the already quoted work by Franco Fabbro (*Destra e sinistra nella Bibbia*), cf. also the paper by Michael Peters, “Left and right in classical Greece and Italy”, *Lateralità* 2, no. 1 (1997), 3-6.

²⁰ <http://handedness.org/action/leftwrite.html>

²¹ Cf. Margaret M. Clark, *Left-Handedness: Laterality Characteristics and Their Educational Implications* (London: University of London Press, 1957); Margaret M. Clark, *Teaching Left-Handed Children* (NY: Philosophical Library, Inc., 1959).

functioning and that left-handers can achieve success as well as right-handers, if not better.²²

Topic example 3: Incest

The taboo of incest, forbidding sexual relations among parents and children or among the descendants of the same parents, is particularly curious for cultural anthropologists, medical historians and ethicists. Writing about the customs of the tribes of New Guinea, Margaret Mead revealed that, among the Arapeshes, incest is avoided for the reason that a bond between relatives would reduce the gain of new property.²³ Another theory has tried to explain the taboo by speculating on human “natural, intrinsic abominance” toward incest, supported by the presumption that children raised up together feel less sexual attraction to one another. Against that hypothesis, however, the data from North America speak, that up to 15% of children under 18 have practiced incestuous relations.²⁴

Although its mechanism is not clear, most probably the roots of the incest taboo are both biological and cultural.²⁵ From the medico-historical point of view, the certainly interesting fact is that sexual intercourse between close relatives is banned by all known cultures,²⁶ but also that there are huge differences in defining how “close” the relatives must be.²⁷

Nowadays we know that exogamy (i.e., the practice/rule of marrying outside certain designated social groups²⁸) offers more possibility to eliminate harmful gene combinations, as well as the favourable ones. Ethical dimensions of incest and incest taboo, therefore, become more complex.

Topic example 4: Cannibalism

Since Homer's Polypheme up to Spanish deforming of *carib* (an Indian word for “brave”) into *canib*-al,²⁹ man was trying to find an appropriate term for anthropophagy, typically ascribed to all non-allied or foreign groups. There are various motivations for cannibalism: profane (mere alimentation), cult (consuming parts of a dead body in order to obtain the power of the killed), judiciary (as a punishment), symbolic (for example, Christ's flesh and blood in Christianity), and necessitous (*Anthropophagie aus Not*).³⁰

²² Cf. Fabbro, *Destra e sinistra nella Bibbia*, p. 61; cf. <http://www.indiana.edu/~primate/left.html>

²³ Margaret Mead, *Spol i temperament u tri primitivna društva* [Sex and temperament in three primitive societies], transl. Dunja Rihtman Auguštin (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004).

²⁴ P. Whelehan, “Review of incest: a biosocial view,” *American Anthropologist* 87 (1985), 678.

²⁵ William A. Haviland, *Kulturna antropologija* [Cultural Anthropology, 9th ed.], transl. Vesna Hajnić (Jastrebarsko: Naklada Slap, 2004), 217.

²⁶ Cf., for instance: Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* (New York: William Morrow & Co., 1961), 89.

²⁷ Cf. Haller, *div Atlas Ethnologie*, 105.

²⁸ Cf. Peter B. Hammond, *An Introduction to Cultural and Social Anthropology* (New York/London: The Macmillan Company/Collier-Macmillan Ltd., 1971), 152.

²⁹ Christian W. Thomsen, *Menschenfresser in Mythen, Kunst und fernen Ländern* (Erfstadt: Area Verlag, 2006), 46.

³⁰ Cf. Haller, *div Atlas Ethnologie*, 107.

One of the most influential ethnographic contributions to the topic of anthropophagy was Métraux's study of the ritual cannibalism in the Tupinambá tribe of Brasil, describing washing, dismembering, smoke-drying, and consuming of war prisoners. The explanation for the ritual by the Indians themselves was bloody revenge.³¹ There are, nevertheless, also some authors denying cannibalism in general (except, maybe, for the cases of "necessitous anthropophagy" and human pathology).³²

At any rate, anthropophagy has proved to be inspiring from the point of view of mythology, religion, philology, psychology, erotics, gastronomy, and art:³³ that entanglement is particularly curious also for medical historians, who might be attracted, for instance, to analyse and verify anatomical descriptions, but also for ethicists, who might discuss the abuse of myths and false reports, or the use of symbols in healing.

Other topics

Circumcision, handedness, incest, and cannibalism are taken here only as examples from the huge pool of topics exploitable for medico-historical and medico-ethical/bioethical approach.

In the same way, one could think of studying medico-historical and medico-ethical/bioethical aspects of magic³⁴, miraculous healings³⁵, saintly cults³⁶, prostitution³⁷, homosexuality³⁸, oneiromancy³⁹, vampirism⁴⁰, witchcraft⁴¹, etc.

³¹ Alfred Métraux, *Kult und Magie der Indianer Südamerikas: Magier und Missionare am Amazonas*, transl. Isotta Meyer (Gifkendorf: Merlin Verlag, 2001), 59-105.

³² Nick Fiddes, *Meso: prirodni simbol* [Meat – a natural symbol], transl. Suzana Kovačević (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2002), 137-148; W. Arens, *The Man Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* (New York: Oxford University Press, 1979).

³³ Thomsen, *Menschenfresser*.

³⁴ Haviland, *Kulturna antropologija*, 367; Haller, *dtv Atlas Ethnologie*, 255; Hammond, *Anthropology*, 284-286; Gábor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, transl. S. Singerman (Princeton: Princeton University Press, 1990); etc.

³⁵ Amir Muzur, *Čudesna izlječenja: usporedna studija s osobitim osvrtom na kasni srednji vijek* [Miraculous healings: a comparative study with special regard to the late Middle Ages] (Rijeka: Adamić, 2001);

³⁶ Cf. Muzur, *Čudesna izlječenja; Ante Škrobonja, Sveti od zdravlja: ilustrirani leksikon svetaca zaštitinika* [Saints protectors from diseases: an illustrated lexicon] (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004); cf. Luciano Stroppellone, *I santi e la medicina: medici, taumaturghi, protettori* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994); etc.

³⁷ Fernando Henriques, *Historia prostitucije* [Prostitution and society], 2 vols, transl. Antun Patik (Zagreb: Epoha, 1968); Jacques Rossiaud, *La prostituzione nel Medioevo*, transl. Ezio Pellizer (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1995); etc.

³⁸ Beverly Greene and Gregory M. Herek, eds., *Psihologija ženske i muške homoseksualnosti: teorija, znanstvena istraživanja i kliničke primjene* [Lesbian and gay psychology: theory, research and clinical applications], transl. Mirna Zelić (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 1999); etc.

³⁹ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, transl. James Strachey (New York: Avon Books, 1965); Carl Gustav Jung, *Dreams*, transl. R. F. C. Hull (New York: MJF Books, 1974); Adrienne von Taxis and Eva Geelen, *Traumdeutung und der Lexikon der Traumsymbole* (Vienna: Tosa Verlag, 2002); etc.

⁴⁰ Wayne Bartlett and Flavia Idriceanu, *Legende o krvi: vampiri kroz povijest i mir* [The legends of blood], transl. Lucija Horvat (Zagreb: Naklada Ljevak, 2006); Amir Muzur, "Opatijci dugih oćnjaka" [The Opatijans with long canines], in *Liburnijski mikrokozam: studije, osvrti, afekti* [Liburnia's microcosm: studies, reviews, passions] (Opatija/Rijeka: Katedra Čakavskog sabora Opatija/Izdavački centar Rijeka, 2003), 108-111; etc.

⁴¹ Haviland, *Kulturna antropologija*, 369; Haller, *dtv Atlas Ethnologie*, 255; Hammond, *Anthropology*; 286-288; P. G. Maxwell-Stuart, *Storia delle streghe e della stregoneria*, transl. Daniele Ballarini (Rome: Newton & Compton editori, 2003); Jakob Sprenger and Heinrich Institoris, *Der Hexenhammer*, transl. J. W. R. Schmidt (Erfststadt: Area Verlag, 2005); Grado Giovanni Merlo, *Streghe* (Bologna: Il mulino, 2006); Brian P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, transl. Alberto Rossatti (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1999); Jean-Michel Sallmann,

Discussion

There have been more attempts to integrate anthropology into medical ethics/bioethics and medical history. That seems quite logical, since, already in the Kantian sense, anthropology is a discipline studying the physiological and pragmatic aspects of the man.⁴² Based partly on that idea, a term “medical anthropology” began to be used by the end of the 18th century, seeking for the integration of human body and soul (*psyche – soma; Körper – Seele*). A German physician Christian Friedrich Nasse was especially advocating that approach (1778-1851), stressing anthropology as “the discipline of the entire being and living of the man.”⁴³ Nasse's ideas, again, were accepted and spread by the Heidelberg medievalist and professor of medical history, Heinrich Schipperges (1918-2003), understanding “medical anthropology” as a study of human nature, history (biography), relationships (to the surrounding, language, etc.), suffering (and compassion), and finally diagnosis, therapy, ethics, and politics.⁴⁴

Although all of the listed concepts have sense, and some of them most probably even have a future in medical education, the goal of the present paper has primarily been to promote the idea that cultural anthropology, as it is, represents an extremely abundant source of topics for studying medical history and medical ethics and bioethics, and for at least three reasons:

- 1) Those topics have proved to successfully provoke curiosity and interest in students (and not only in students: public lectures with such topics usually are well attended, which opens a possibility to exploit those topics also in popularizing medical history and/or medical ethics and bioethics);
- 2) The complexity of those topics, their entwinement or non-entwinement with space and time, enables and even imposes an interdisciplinary approach with a multilayered analysis and results that sometimes reveal much broader and more exciting aftermaths than expected (cf. miraculous healings as a source for modern neuropsychimmunological research);
- 3) The topics used as models in this paper do not only stir up integration of medical history and medical ethics and bioethics with other medical and social disciplines, but also impose intercultural insights and comparisons, providing students with a perspective which has long since become one of the imperatives of globalization.

Le streghe: amanti di Satana, transl. Ida Sassi (Trieste: Electa/Gallimard, 1995); Bob Curran, *A Bewitched Land: Ireland's Witches* (Dublin: The O'Brien Press, 2005); Amir Muzur, “Vještice na kastavskoj duši” [Witches preying upon Kastav's hind], in *Liburnijski mikrokozam: studije, osvrti, afekti* [Liburnia's microcosm: studies, reviews, passions] (Opatija/Rijeka: Katedra Čakavskog sabora Opatija/Izdavački centar Rijeka, 2003), 121-123; etc.

⁴² „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“ Immanuel Kant, „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt“, in *Werkausgabe*, 4th ed., vol. 10 (12 vols), ed. Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982), p. 399.

⁴³ “*Die Lehre von dem ganzen Sein und Leben des Menschen*.” Christian Friedrich Nasse, “Die Aufgabe der Anthropologie,” *Zeitschrift für die Anthropologie 1* (1823): 1-29.

⁴⁴ Paul Chummar Chittilappilly, *Zwischen Kosmos und Zeit: medizinische Anthropologie bei Heinrich Schipperges (Zum Gespräch zwischen Medizin und Ethik)* (Frankfurter Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin, Band 14) (Hildesheim: Olms/Weidmann, 2000), 228-233.

Ethical Principles in Modern Psychiatry

Slobodan Loga

Academy of Sciences and Arts of Bosnia and Herzegovina, Sarajevo

Abstract

In the field of medicine, ethical principles have been declared since Hippocrates (4th century B.C.) and found their place in:

- general medicine practice;
- medical studies;
- psychiatric practice;
- research in medicine and psychiatry;
- study of effects of drugs.

A number of ethical issues are currently evidenced in psychiatry: patient's confidence in psychiatrist, psychiatric diagnosis, research in psychiatry, biological treatments in psychiatry, child psychiatry, work with older patients, forensic psychiatry, psychiatry in community, forced treatment, suicide, psychiatric genetics, etc.

Introduction

Ethics is a philosophical discipline that studies the origin of morality, criteria for the evaluation of morality, as well as goals and sense of moral purpose and action. Principles of ethics are applied to almost all aspects of human activities that regulate human relationships. Therefore, it is understandable why ethics has long ago found its practical meaning in medicine, much earlier than in other aspects of human activity. In the field of medicine, principles of medical ethics are already rooted in the framework of the Hippocratic Oath (4th century B.C.) and found its place in:

- general medical practice, as it has been since the time of Hippocrates (mental disorders are not mentioned in the oath!);
- medical research;
- psychiatric practice (psychiatry is recognized as a separate medical specialization in the nineteenth century);
- research in psychiatry (which insist on informed consent and the "right to treatment");
- study of the effects of psychopharmacs.

Historical aspects of ethical considerations in psychiatry

Before the mid-twentieth century, no special attention was paid to ethical issues related to research in psychiatry. Treatment of mentally disturbed people in ancient times in Europe ranged from very harsh methods, as described by Celsius (1st century), such as application of purgative, bloodletting, beatings, cold bath, to more moderate methods of treatment

(Soranus, 1st and 2nd century), in which the respect of patients, affirmation of relative freedom of movement and correct relations are taken as granted¹.

The Middle Ages have not brought prosperity in medicine, especially in the treatment of mentally disturbed patients. Treatment was mostly in the hands of religious officials, depending on the religion to which one belonged. Islam had a human care of patients. Muslims believed that mental patients were favorites of God, and that an insane could give the message of truth. The Jewish tradition, as specified in the Talmud, described mental patients as victims of illness, not as possessed by evil forces. Christian religion had established human rights for the mentally disturbed people, but the practice of the officials led towards the direction of abusing patients.

French Revolution, as it is well known, changed the mode of treatment of mental patients in the West. Philippe Pinel removed the chains in which mental patients were restrained. Two centuries after the Revolution, the concept of a mental hospital was on the rise, and significant improvements in the care of patients came as a result. Ethical principles of medicine were declared in many countries already in the nineteenth century. In the twentieth century, psychiatry and allied medical disciplines have been changing the focus of interest from long-term care of the patient towards finding the effective ways of treatment. Psychiatrists gave up the attitude that hospitalization helps mentally disturbed patients and started seeking better ways of treatment in the community. The tragic misuse of medicine during the Second World War by Nazi doctors caused the emergence of Nuremberg's statements – ethical rules for medical research. This statement was subsequently incorporated in the Helsinki Declaration (1964)². World Medical Association passed the Geneva Declaration (1948), and afterwards also adopted the International Code of Medical Ethics (London, 1949)³. Both documents represent a modern version of the Hippocratic Oath. World Psychiatric Association adopted a Hawaiian declaration (1977), which represents the first set of ethical rules for psychiatrists, and it basically appeared as a reaction to the mistreating of mental patients in the USSR. After that, individual national psychiatric associations formulated their own codes of ethics. Ethical issues were discussed in the medical associations, and the Helsinki Declaration is generally adopted. It was later amended (Tokyo, 1975, and Venice in 1983)⁴.

Ethical issues in contemporary psychiatry

Numerous ethical issues take place in contemporary psychiatry:

¹ Bloch, S., Chodoff, P., Grean, SA (ed.): *Psychiatric ethics*, Third edit. Oxford Univ. Press, Oxford, NY., 1999.

² World Medical Association: *The Declaration of Helsinki*, Adopted by the 18th World Medical Assembly, Helsinki, Finland, June 1964. Amended by the 29th World Medical Assembly, Tokyo, Japan, October 1975; 35th World Medical Assembly, Venice, Italy, October 1983; and the 41st World Medical Assembly, Hong Kong, September 1989. <http://www.med.umich.edu/irbmed/ethics/Helsinki/HelsinkiDeclaration.html>

³ World Medical Association: *International Code of Medical Ethics*, Adopted by the 3rd General Assembly of the World Medical Association, London, England, October 1949 and amended by the 22nd World Medical Assembly Sydney, Australia, August 1968 and the 35th World Medical Assembly Venice, Italy, October 1983 and the WMA General Assembly, Pilanesberg, South Africa, October 2006.

⁴ Hawaii Declaration: *Universal declaration of human rights*, United Nations General Assembly, December 10, 1948.

- Maintaining patients' confidence and preserving medical secrets often puts psychiatrists to temptation. The rules are sometimes in collision with the statutory regulations; public discussion about the patient; means of storage of medical documentation; meeting the public interest regarding the fate of individual patients and educating students and others in and about psychiatry.
- Psychiatric diagnosis (diagnostic process in psychiatry today is limited by itself), which can be manifested in the society as disgrace, punishment, wrong diagnosis, stigma, etc.
- Examination in psychotherapy, to which informed consent is usually not applied, in practice does not take into account the cost-effectiveness of procedures and sometimes is even carried out as an exploitation of patients.
- Biological treatment in psychiatry (psychosurgery, electroconvulsive therapy, etc.), because it often leads to a change of structure of the patient's personality.
- Child psychiatry, because it leaves a lifelong stigma towards people at the beginning of their life, and creates a dilemma for psychiatrists about proper treatment, hospitalization, and research.
- Specific ethical issues appear working with older patients, particularly conflicts of interest between the family and the patient.
- Forensic psychiatry, which definitely neglects the ethical values of trust. It is applied differently in various countries.
- Psychiatry in the community also sets ethical dilemmas, such as privacy, confidentiality, the use of forced treatment, risk of other injuries, frequent paternalistic intervention, etc.
- Forced treatment, which is mainly regulated by statutory regulations,
- Suicide, which often leads a psychiatrist into a dilemma whether to intervene or not.
- Research in psychiatry, where the following principles are to be applied: causing the minimum damage in the patient, use of the informed consent, and seeking permission from ethical committees.
- Psychiatric genetics, in which the principles of bioethics and of informed consent are applied.

Ethics of psychiatric investigation

The specific factors, which are the basis of psychiatric research, are: personality of the rapists, the nature of mental disorders, and the cultural, religious and political environment in which the testing is performed.

The essence of ethical issues in the psychiatric investigation lies in the application of patients' informed consent, risk-benefit assessment, respect for human rights of patients, and pharmacoeconomic estimates.

Psychiatrist in his/her work is bounded by legal and ethical obligations. The interests of patients are inviolable, which means that the patient cannot be tested if it is not for his or her benefit.

According to the various, previously mentioned, declarations, there are regulations in each member country of the United Nations, the rules that apply to therapy and to therapeutic research. According to general principles, the research must be:

- in accordance with the ethical and scientific principles and the previously approved experiments on animals;
- conducted by scientifically qualified persons;
- the importance of objective research must be reasonable in relation to risk for the patient who is subject to testing;
- researcher must be, first and foremost, concerned about the welfare of the patient, rather than testing for nothing.
- Special attention must be devoted to treatments that change the psychological structure of the patient.

In therapeutic research the psychiatrist investigator should be free to use a new treatment if, according to his opinion, the treatment gives hope for saving the life, restoring health, or reducing the suffering of the patient. It is necessary to obtain written consent of patients, after giving a full explanation of the conditions of treatment. In the case of legal incapacity of the patient, consent must be obtained from a legal caregiver. Psychiatrists may conduct medical research and therapeutic treatment of their patients if the purpose of such treatment is to reach new medical knowledge, but one always needs to have in mind the welfare of the patient.

Ethical committees are in fact samples of society in general, seeking to control the work of researchers and thus to have an insight into the moral aspects of the research. They are organized in almost all countries where psychiatric examinations are performed. Their task is to consider the ethical aspects of research protocols and to ensure that the rights of patients and volunteers are being protected. In countries where there are no ethical committees, an investigator can commence a study when he/she signs with the sponsor that they agree with the testing procedure and thus bear full moral and material responsibility for the violation of ethical principles.

Written informed consent is an integral part of any research on humans. This means that each individual who submitted to a research (patient or volunteer) should sign the consent to participate in the study. Before that, the researchers inform the patient about the aims, methods, and should also inform patients about the benefits or potential hazard of the techniques used. Investigator should enable the respondent to sign the consent freely or to decline, and to drop the study at any moment he/she decides to.

Summary

Progress of technology and medicine, within the framework of psychiatry, will open new ethical issues and influence further course of research in all aspects of mental disorders, especially in biological psychiatry. It is certain that, apart from respect for the principles already adopted, human rights of patients will come more and more into play as they are continuously being redefined, as well as the patients' freedom to participate (or not) in research studies on new and more efficient methods of treating mental disorders.

IV.

Religiöse Perspektiven in der Bioethik / Religious Perspectives in Bioethics

From Medical Ethics to Bioethics

The Development in Catholic Theology, as well as in American and European Cultures

Luka Tomašević

Catholic Faculty of Theology, University of Split

Abstract

During the last decades our world has been confronting many ethical problems and ethics is more and more sought in human conduct and profession. Man has come into enormous power over the world and life, but he has also, willingly or not, become more responsible for 'the threats' against his very life as well as against the life of other creatures. Within this context a discussion on biocentrism has ensued which should replace Christian biblical *anthropocentrism*. At any rate, man has encountered a request to expand his moral sphere because the nature needs his protection while he no longer needs to protect himself from nature. It is exactly this level that poses a paradox: *only man can give protection to nature and the whole life in it*. Having crossed all the limits, he has to establish them again.

Once again he has to search for these limits within himself, which is exactly what the original Christianity demands: to act according to one's pure belief (St. Peter). The aim of this work lies in trying to give the answer to questions of how to preserve life and healthy environment, how to achieve harmony between the development and modern ideas and trends as well as what the right relationship between man and his environment is. The author primarily points out the rising of *pastoral medicine* in the Catholic theology whose appearance was caused by the development of medical science and which gradually transforms into today's bioethics that is acknowledged by theology. He then proceeds speaking about the disharmony between man and nature, about the rising of 'animal rights' movement and finally about the beginnings of scientific and global bioethics which has developed in the USA and which has spread throughout the world. However he also tries to speak about the European path of bioethics stressing out the fact that this term is far older because it was made in Germany in the year 1927 and which far more corresponds to the idea of integrative bioethics.

1. From pastoral medicine to bioethics

In many catholic theological-moral textbooks of the second half of the 20th century there is a treatise under the name of medical ethics, enticement to which was given primarily by the Pope Pius XII.¹ In these treatises the moral theologians apply the religious morality on medicine. In the USA moral theologians, some authors interested in the relationship between science and religion, Catholics and Protestants have significantly contributed to the rebirth of medical ethics, especially in the period from 1965 to 1975.² Through its history the Catholic moral theology has studied the ethical issues connected with life and physical integrity under the aspect of virtue of righteousness or under the Fifth of the Ten Commandments. There has been a talk on abortion, suicide, amputations of parts of the body because of therapeutic motives, on medical procedures in 'difficult childbirths'; on

¹ Cf. F. Angelini (ed.), *Pio XII: Discorsi ai medici*, Roma, 1963.

² Cf. L. Walters, "La religione e la rinascita dell'etica medica negli Stati Uniti: 1965-1975", in: E. E. SHELPH (ed.), *Teologia e bioetica*, Bologna, 1989, pp. 37-57.

the act, place and time of marriage, on dying etc. In the course of many centuries there was a general attitude towards these issues so that the moral theology was able to clearly distinguish what was right and what was wrong.

Already by the end of the 19th century the moral theologians realized that, because of scientific, cultural and social reasons, there was a need to gain more profound knowledge on new medical advances which posed a problem to the people who did practical work (parish priests).

Namely, these people had to give correct answers to doctors and congregation on ethical dilemmas which were arising because of the rapid and successful development of medicine as well as because of the new conception of nature and life. This gave way to the creation of pastoral medicine, a new theological and scientific moral discipline which has become a part of theological curriculum.

The aim of its creation was to give students of theology, i.e. the candidates for priests, certain practical knowledge on anatomy, physiology, hygiene and psychology, so that in the future they could righteously deal with these problems in life.

In this way, from its very beginnings the basic questions of medical ethics arose: abortion, contraception, various addictions, euthanasia, reanimation, the care for the handicapped and mentally- ill people.

More recently those concerning the beginning and the ending of life came forth: genetic engineering, eugenics, pre-natal diagnostic and treatment, various possibilities of artificial insemination, embryo experiments, cloning, the transplantation of organs, the change of sex, vivisection, the research of medicines, the prolongation of life, the selection of patients because of restricted amount of medicine or instruments, the criterion of determining death, the right to die with human dignity, the respect of corpse, professional secret, the right and obligations of health workers and patients.³

³ The first pastoral medicine text was the one of C. Capellmann, *Pastoral-Medizin*, 1878, which by 1920 had 18 editions. Beside the German (original) there was the Latin text, too. The last classical text of the pastoral medicine is by A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Wien, 1949-1952. Cf. also A. Niedermeyer, *Compendio di medicina pastorale*, Torino, 1955. Even today there is a course called *Pastoral Medicine* at the Catechist Institute in Zagreb. Its curriculum is the following: Introduction: general terms, authenticity, historical overview, definitions; Mutuality of pastoral and medical profession; Monastery medicine; The Church in service of the sufferer; Medical anthropology and anthropometry; Medicine: definition; general terms; division of medicine: scientific and unofficial; Deontology: medical (professional) ethics: general terms, Hammurabi's code of law, Hippocrates' oath, Geneva formulation of the Hippocrates' oath; The most important medical and staff duties towards the patient – the respect for human life and health: medical associations; Health (definition), medical institutions and their duties; Illness: etymology and definition, historical development of the term *illness* (Hippocrates, Galen, Sydenham, 19th and 20th century), division of illnesses; Male and female reproductive organs, their structure and function; Fertilization, the shaping of embryo and fetus, the mechanics of parturition; The natural planning of parenthood – Billings' and Ritzer's method; Methods and means of contraception: bioethical aspects, side-effects and risks of hormone preparation and intrauterine devices; Intentional abortion – medical complications; Fertilization in vitro: bioethics, clinical methodology; Cloning; Life stages in population: childhood, puberty and adolescence; Professional illnesses; The most important heart and coronary illnesses, hypertension; Climacteric syndrome, osteoporoses, aging, death, euthanasia; Cancer patient and its environment; Transplantation; AIDS: general notes, statistics, clinical aspects, the care of the sick and dying; Prionic diseases; Emergent and re-emergent infectious diseases and bioterrorism; In vitro and other methods of aided fertilization; The ideas of palliative care – challenge for the 21st century; Ethics in time of gene technology; Medicine, medical profession and doctor's formation for life according to the views of the Church; The Pope John Paul II's message at the Tenth World Day of the Sick in 2002.

Therefore, the theologians' interest in medical ethics was exclusively pastoral while deductive method in accordance with the traditional religious doctrine was adopted in the elaboration of medical and ethical issues. This was the ethics created by theologians for the doctors and religious people.

We should not just mention but stress out the fact that in Christianity medical treatment is closely related to the very salvation and that it was used by the first Church whose role was later taken over by the Christian monks in their monasteries. The fact that the church managed to impose its therapeutic spirit on the chivalry of the Middle Ages is interesting. Every knight had to take oath that he would defend churches and protect the weak, the sick, the lepers and pilgrims. It even managed to form chivalric orders which exclusively served in hospitals and liberated Christian slaves.⁴

Not only did Christianity accept Hippocrates' medical ethics⁵ but it also enriched it with new terms and values through the practice of its doctrine and work. Namely, Christianity introduced the term *human person* into its theological understanding of man which had immediate consequences on the approach to patients and their treatment. In such a manner the *Christian individualism* was created which, in distinction from *classical dualism*, stresses that the whole man, his body and soul, is unique and being such *creature of God* he was put on this world and is responsible for the development of the world and life.

In the mystery of the Jesus' Embodiment and Redemption man, especially the one who is sick and who is in need, is especially valued because he is made equal to Christ which is once again the decisive factor for the Christians on the last eschatological court (Compare Mt 25, 40).

This new perception of man and world, which were created and redeemed, and also inspired by the parable of the Good Samaritan, creates in Christianity the sense of need to care and cure the sick and weak.⁶

Catholic moral theology was also talking about the fact that the doctor primarily needs to be a *philosopher*, i.e. that he has to be able to establish the right relationship with the patient who is not a thing but a person, and that he should not just be a *technician*, i.e. that he has to find out *who* his patient is before treating him. According to Christian beliefs the doctor primarily has to be a servant to the suffering ones and a brother to the sick brothers of Christ. Moreover, in the theological sense he is the Good Samaritan, i.e. the very Christ who alleviates sufferings of the sick. In the evangelical sense the patient is *Christus patiens* while the doctor is *Christus servus*.⁷

⁴ Cf. L. Ciccone, "Bioetica. Storia e problematiche oggi", in: G. Cina – E. Locci – C. Rocchetta – L. Sandrin (eds.), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Torino, 1997, pp. 136-137.

⁵ Cf. S. Spinsanti (ed.), *Documenti di deontologia e etica medica*, Milano, 1985; D. Gracia, *Fundamentos de bioetica*, Madrid, 1989.

⁶ The first known hospital was established in Rome at the end of the 12th century in the St. Maria in Saxia church by order of the Pope Innocent III.

⁷ We find the first synthesis of moral medicine in *Summa moralis* by St. Antoninus, the bishop of Florence (1383-1459). This book had an enormous influence on theology till the 18th century (until the year 1740 it had 20 editions). Its third volume is named *De statu medicorum* and it talks about "de officio, vitiis, ac salariis medici". St. Antoninus talks about medical competence, the assistance in dying, about the morality of subscribed drugs, about the abortion, etc.

Exactly on the basis of this theology the Church has developed its moral theology which clearly emphasised the sanctity and inviolability of every creature's life, condemned abortion, infanticide, euthanasia, mutilating; it also developed its medical ethics.

For a very long time the Church theology has been dealing with all today's biomedical problems on the basis of the treatise *De iustitia* on the model of St. Thomas of Aquinas, or the Fifth Commandment 'You shall not murder'. However, already in 1621 *legal work* was created while the *pastoral* one was created by the end of the 19th century.⁸

In the last century, especially after the World War II, many questions of medical ethics were brought up, enticed by the Nazi experiments in the fields of medicine and genetics as well as by the huge technological advancement which could turn against the very life.⁹

In many of his speeches to doctors and scientists Pius XII talks about the value and inviolability of human life, abortion, contraception and marriage sexuality, artificial insemination, sterilization, experiments on humans, surgery, reanimation, side effects of painkillers, painless parturition.

At these times the general philosophical questions on the application of ethics in human life arise because the sense and sensitivity for ethical problems connected to human life develop enormously. Clear demands to take firm ethical attitudes towards all criminal acts in the field of research of life are put forward. Thus the idea of human dignity and rights develops which was realized in the United Nation's *Declaration of Human Rights* in 1948., *The Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* (Rome 1950) as well as in *The Code of Medical Ethics* (Geneva 1949) comprising the Geneva Physician's oath, similar to that of Hippocrates, which clearly asks for the respect of life from the very conception.

After this, human rights, especially the right to live, entered into constitutions and laws of many countries. However, with the sense of human rights, the philosophical and ethical enquiry of their basis and justification also begins. Namely, there was the need to give answer to a basic question: what are human rights based on and where are their limits? It becomes clear to everyone that they should not just be legally proclaimed but also rationally justified in accordance with the ethical dignity of man. *The right to live* is not enough, there is also need for the *philosophy of life*.

Together with the legal and philosophical development, bio-medical research and new discoveries on that field were in progress.¹⁰

New possibilities and discoveries of *genetic engineering* are significant.¹¹ All these technologies and scientific achievements examine life from its very beginnings and can

⁸ In 1621 the first work on legal medicine has been published: P. Zachia, *Quaestiones medico-legales*.

⁹ Cf. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica I. Fondamenti ed etica biomedica*, 2nd edition, Milano, 1994, p. 47.

¹⁰ The most important discoveries were the following: contraceptive pill (Pincus) was discovered in 1952; with this, human sexuality underwent considerable changes, as well as the psychology of women; in 1954 reanimation starts to be applied: a completely new, complex and extraordinary discipline which makes the preservation of life (bringing somebody back to life) possible to those who would, because of illness, poisoning or car accidents, be condemned to death; in 1959, in Belgium, the first child was conceived with the help of artificial insemination; in 1978, after many years of research, in England, the first child conceived *in vitro* was born; with this, the unimagined path of human reproduction with the help of new technologies was set.

¹¹ Cf. A. Serra, "Le nuove frontiere della genetica e dell'embriologia", in: G. Concetti (ed.), *Bambini in pro- vetta*, Roma, 1986, pp. 9-41.

influence the very procreative process as well as control the whole genetic course of development. This means that these sciences and techniques touch man's greatest value: life. By touching the very life they touch living man as well. Moreover, the experiments on human embryos touch the very source of life which poses new ethical questions on humanity.

All people of good will are becoming aware that scientific and technological advances in the field of biomedicine are calling for *limits and restrictions*. This becomes more necessary when we know that the state laws are not adequate and complete enough taking the absolute values of life into consideration. It is well known that laws as well as scientific research, especially the one in medicine, can be under a huge political influence of ideologies.

At this period moral theologians felt the need to create manuals not only for priests but for doctors as well. Thus, the first *theological medical ethics* was created.¹²

In the fifties of the last century the best works of that kind were created.¹³

Shortly after, there comes the Second Vatican Ecumenical Council which in its very *Pastoral Constitution Gaudium et Spes* expresses its apprehension of man and family; then comes the encyclical *Humanae vitae* on marriage and transfer of life¹⁴; *Declaration on Procured Abortion*, 17 November 1974; *Declaration on certain questions concerning sexual ethics*, 29 December 1975; *Declaration on euthanasia*, 5 May 1980; as well as the letter to the bishops on the *Sterilization in catholic hospitals*, instruction *Donum vitae*, 22 February 1987; and finally Pope John Paul II's speech on bioethical questions and on very bioethics in the encyclical *Evangelium vitae* in 1995.¹⁵

From this context stems contemporary bioethics which was mentioned for the first time in official documents by the very encyclical *Evangelium vitae* as a new scientific discipline. It is exactly this bioethics which was considered to be the science that deals with concrete problems and by analyzing the rational processes tries to determine the paths of action in order to diminish the conflicts in the society.¹⁶

Today's bioethics therefore commences as the moral reflection inside 'the new medical situation' as a interdisciplinary and multi perspective science or the field 'in which, in the interaction of various perspectives, outposts and criteria for the orientation in questions related to life or the criteria and circumstances of its preservation are made'. It is the part of 'moral philosophy' which seeks and passes judgements on the rightness and usefulness of certain human conducts on life. Bioethics therefore stands somewhere in the middle of

¹² Cf. the following manuals: H. Bon, *Precis de Medicine Catholique*, Paris, 1936; P. Tiberghien, *Medicine et morale*, Paris, s.d.

¹³ Cf. Ch. McFadden, *Medical Ethics*, Philadelphia, 1953; J. Paquin, *Morale et medicine*, Montreal, 1955; G. Kelly, *Medico-Moral Problems*, St. Louis, 1958.

¹⁴ Paul VI, 26 June 1968. What is interesting is that this encyclical uses Catholic theological unity. Many theologians did not want to agree with its doctrine, especially in the pastoral part.

¹⁵ All the editions of the Doctrine of the Faith are edited by Libreria Editrice Vaticana. However, the official edition is always at Acta Apostolicae sedis (AAA), while the official Vatican journal is *L'Osservatore Romano*. All the documents can be found in the collection *Enchiridion Vaticanum*, which has a few volumes edited in Dehoniane, Bologna.

¹⁶ Cf. M. Žitinski-Šoljić, "Pravo na život pretpostavlja pravo na pravedan život", in: A. Čović (ed.), *Izazovi bioetike*, Zagreb, 2000, pp. 27-29.

conceptual assumptions of certain objective values and historically ethical lines of directions which are imposed on it.¹⁷

The roots or its origin must also be searched in the changes of distribution of economical power, in the increasing growth of human rights and in the ever bigger autonomy of individuals. Namely, in our society there is a conflict of legitimate rights and interests among people, which has led to various dilemmas and created the conflict of values. Bioethics is exactly the science that deals with concrete problems and by analyzing the rational processes tries to determine the paths of action in order to diminish the conflicts in the society.¹⁸

Also the new theological reflection about bioethics in Catholic Christianity (37) can be divided into at least four phases, and the fifth one is in sight.

In the first phase, that from 1960s to 1970s, theological reflection was directed toward the ability of alternative artificial insemination 'in vitro' and transferring of embryo into the womb afterwards (FIVET).

Subsequently, in 1978 two events drew the attention of the public: the birth of the first 'in vitro' baby (Louise Brown) and false assertion of David Rorvik (*In His Image*) that he had personally met an American millionaire who cloned a son, completely to his image, with the help of some scientist.

The third phase of theological reflection started in 1993, after the announcement of the possibility of dividing human embryo in order to create more genetically identical embryos.

The fourth period is that of today in which, after the cloning of mammals, it is possible that the first cloned human baby (Eve) has been born as well as the possibility of cloning human embryos for therapeutic purposes.

The fifth phase began with the decoding of human genome to which theologians as well as Church pay a lot of attention. Human genome consists of genes, very small material units of inheriting. Genes are physically connected like a string of pearls and one gene conducts the synthesis of one protein. (38)

Naturally, the decoding of human genome caused ethical debates because of the genetic manipulation over man and environment. Therefore, demands have been made to respect the integrity and dignity of every man, as well as his personal privacy. (39)

2. Disharmony between man and environment and the emergence of 'animal rights' movement

We are all experiencing a painful fact: the disharmony between man and his environment (from the beginning of the last technical revolution) has significantly increased over the last decades so that we are starting to talk about the *preservation of nature and life* in it. Over the last decades our western society has become a consumer society whose model of

¹⁷ Cf. G. Russo (ed.), *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Roma, 1995.

¹⁸ Cf. M. Žitinski-Šoljić, "Pravo na život pretpostavlja pravo na pravedan život", in: A. Čović (ed.), *Izazovi bioetike*, Zagreb, 2000, pp. 27-29.

success was imposed on the whole world, a model that has destroyed the equipoise in the whole biosphere.

Water, air and earth have been polluted and exactly these three are the source of life. This means that on Earth the life of man as well as the life of animals has been endangered. The logic of profit that exploits everything – people, animals and all earth reserves in a ferocious way – rules in the consumer society. Exactly this unreasonable and ferocious development has shown its strong barbarism in the destruction of everything, i.e. life in general. Therefore the time has come for a man to realize that earth is his as well as the home of all the living creatures and that he is the one who has to achieve balance on it. When we are talking about our life and natural environment, in the last decades two words of great importance have emerged: *preservation* and *viable development*.

However, many people talk about this exclusively bearing in mind usefulness for humans and satisfaction of human needs so that the environment becomes a mere instrument, which is, according to others, humiliating both for man and his environment.¹⁹

Already in Greek philosophy²⁰, there was a talk on human place and action in nature²¹ but a methodical discussion began in 1964 when the first scientific book on the relationship between man and nature was published.²² Since then there has been a talk on natural resources that are not renewable and need to be used wisely.

In this way revolutionary ideas, like Pinochot's *principle of preservation* or Leopold's *ethics*, which are the basis of today's environmental philosophies, began to form. However, the sense of the environment being endangered is first felt in the sixties of the last century when a book *Silent Spring*²³ was published by an American biologist Rachel Carson in which she warns that by destroying nature, man is destroying himself. From these times and these reflections of himself and his place in the world, begin the objections to Christianity stating that it is guilty for the wrong development because it had put man in the world as a 'master' over nature which is being subdued and thus destroyed by him.²⁴

Political and economical systems come under accusations because they were looking upon nature as a means. Science and technology are also blamed because of their materialistic and reducing attitudes. At the same period, eastern philosophies are being promoted, especially the Taoist worship of nature, the Buddhist compassion for all forms of suffering, and a new movement, known today as New Age, is being born. The whole society suddenly becomes sensitive to nature and animals so that new environmental movements are started, such as today's well-known Greenpeace; the very Church reveals its environmental saints like St. Francis of Assisi who preached and argued for the brotherhood with all living creatures and who was declared the patron of ecologists by the Pope John Paul II.²⁵ At the same time the legislatures of many countries pass laws in favour of environment preservation and sustainable development. Therefore in western societies an

¹⁹ Cf. Benedict XVI, Speech in Sydney 2008.

²⁰ Platone, *Crizia*, 110, 111, in: *Opere complete* 6, Bari, 2000.

²¹ Cf. M. E. Zimmerman et al. (eds.), *Environmental Philosophy*, Englewood Cliffs, 1998.

²² G. P. Marsch, *Man and Nature. Or, Physical Geography by Human Action*, 1864.

²³ R. Carson, *Primavera silenziosa*, Milano, 1999.

²⁴ L. White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, 1967, p. 155.

²⁵ John Paul II, *Apostolic Brief*, 29th November 1979.

enormous discussion issued which was transferred into science, developed environmental philosophy and produced a huge number of journals and magazines as well as the talk on ethics of research, nature environment...²⁶

This new reflection manifests itself best in the following sentence: 'Leave this flower for others to enjoy it!' This sentence calls for good manners but it also implies that this is the best way to express your love for nature. But let us think about another sentence: 'Do not touch this flower so that it could enjoy its life undisturbed!' In the first case the flower should not be touched because of the pleasure that it offers to man, while in the second the flower has the right to live and the man has to respect that.

When animals are in question, the violence over them started to be discussed together with the emergence of animal movement which has two major developing directions: the first fights for the *liberation* of animals, the other for their *rights*. The main ideologist of the first direction is an Australian philosopher Peter Singer²⁷ whose book was called 'the bible of the animal liberation movement' from the day it was printed in the year 1975. Singer strongly pleads for the utilitarian philosophy and stands for the maximisation of pleasure and reduction of suffering and pain. The basic moral principle lies in an equal appreciation and interest. This means that the interests of every creature in question must be taken into consideration and equally appreciated as the interests of every other being. Further on, referring to Bentham's ideas (1748-1832)²⁸ he claims that the ability to feel the suffering and pleasure is not only necessary but also sufficient condition for us to say that a certain creature has interest; at the absolute minimum the interest does not suffer.

Reversely, if a certain creature is not capable of suffering or experiencing pleasure and happiness, there is nothing that could be taken into consideration. Anyway, Singer wonders what are the characteristics that distinguish between humans and non-human animals; characteristics which would allow us to exclude them from our sphere of moral care and which would diminish the importance of their suffering. As it was often stated, is the ability to communicate, intellectual abilities or creativity some of these characteristics? The idea that they are exclusively human characteristics is more and more questionable. Even if they were exclusively human abilities, it would not give us the right to discriminate animals, since for example higher IQ does not justify an individual if he is taking advantage of a person with a lower IQ. The only characteristic that can include or exclude certain creature from our moral sphere is the ability to experience pain and/or pleasure. Taking any other characteristic into consideration, the differences among human population are often much higher than among some group of non-human animals (e.g. chimpanzee) and humans. Therefore, taking this characteristic for a distinction would be immoral, i.e. it would be speciesism and discrimination. So, the question is not if they can form judgements, if they can talk but if they can suffer. (Bentham). History is full of arbitrary drawn

²⁶ Cf. *Environmental Ethics, Ecophilosophy, The Deep Ecologist, Between the Species*.

²⁷ P. Singer, *Oslobođenje životinja*, Zagreb, 1998, p. 270. It is the second edition in which much of the content is the response to the discussions which ensued after the first edition in 1975. Singer is an author with a broad range of interests, theoretician and an 'activist' at the same time. He is interested in the whole range of ethical questions, especially those related to life and death, advances in medicine and science connected with biology, status of animals and environment. He is the author of various articles and books including: *Democracy and Disobedience* (1973), *Practical Ethics* (1979), *Rethinking Life and Death* (1995), etc.

²⁸ J. Bentham was the first to create the animalistic philosophy with his work *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789.), London – New York, 1982.

lines which excluded Jews, black people, homosexuals and women. Singer looks upon the animal rights movement as the continuation of fight against discrimination (a very fertile attitude for those fighting for the rights of animals). By definition ‘speciesism is prejudice or biased attitude in favour of the members of someone’s own race and against the interests of the members of some other race.’

On the other hand, *animal rights* ideology has developed whose initiator is an American philosopher Tom Regan.²⁹ Similarly to Singer, he also claims that non-human animals have moral rights. Regan bases his philosophy on the German philosopher I. Kant, although he rejects his idea that only the rational creatures are worth respecting. Regan points out that humans routinely ascribe to themselves the inherited values as well as the right to be respected with dignity, to the ones that are not rational, including children and mentally ill people.

Today’s discussion on animal rights³⁰ can be classified into three levels. The first level is imbued with radical biocentrism which states that all living creatures have equal rights. Man is nothing more than the first among equals; ontologically he does not differ from other living creatures.

The second level is based on the consciousness of scientific and technological civilization which has wiped out many natural ecosystems, eradicated many animal species and endangered the existence of many of them by bringing them on the verge of extinction. As a result of this in many democratic countries legislatures protect certain animal species or the whole ecosystems, while at the same time discussions on the ethical implications of animal protection in the circumstances of ecological crisis and the ever growing human lust for wealth are being held. In this fashion some animal species such as bear, wolf, lynx, griffon vulture, Adriatic dolphin and the whole range of other animal and vegetable plants have been protected by law in Croatia.

The third level is the level of arbitrary (non-governmental) animal rights organizations which granted themselves the rights to comment on public speech, individual deeds and judge those who wear fur etc. This has already come to the point of absurdity in the society that is burdened with contradiction and inconsistency because animals are not supposed to be killed even for food anymore.³¹

3. Emergence of scientific bioethics

The emergence and the name of bioethics are linked to V. R. Potter II, a professor at Wisconsin University in the USA who invented and launched it into the world of science under the ‘the science of survival’³² name. Its content stretches on humanistic and social studies. In 1970 Potter published that the term is a compound of two Greek words βίος (bios-life) and ἠθός (ethos-ethics). He drew the attention to the fact that during the last

²⁹ T. Regan, “The Case for Animal Rights”, in: P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*, New York, 1985, pp. 13-26; cf. also T. Regan, *Defending Animal Rights*, Urbana – Chicago, 2001.

³⁰ In our country the first one to talk about animalism and animal rights was Nikola Visković; cf. N. Visković, *Životinja i čovjek*, Split, 1996. There are also a few translations of animal ethics books in Croatian.

³¹ Cf. T. Matulić, “Prava životinja?”, *Glas Koncila*, No. 17 (1609), 24th April 2005.

³² The compound was created by V. R. Potter, “Bioethics: The Science of Survival”, *Perspectives in Biology and Medicine*, 1970; 14; pp. 127-153.

decades human knowledge on biology has been extending overwhelmingly and that some ethical values need to be applied. A year later, he published another book titled 'Bioethics –the bridge to future' which enticed many philosophers, theologians, sociologists, doctors, biologists and lawyers so that the bibliography on bioethics was massively accumulating.³³ Here bioethics is conceived as a certain bridge toward a more secure future. The point in question is that bioethics should become a connection between natural and social studies, i.e. between biological science and ethics. Potter thus pointed out that the sustainable development of humanity must necessarily include ethical system and ethical values of human behaviour.³⁴ With this bioethics entered the world of science in the USA and later on in the whole world.

Today we know that the term *bioethics* much older and that it has its roots in Europe, i.e. in Germany. This term is for the first time used by the Protestant theologian Fritz Jahr from Halle in 1927. He was under the strong influence of scientific development of 19th century and he dealt with comparative study of psychology, i.e. human, animal and plant psychology, under the influence of Buddhist thought which was brought to Europe by Arthur Schopenhauer.³⁵

However, it has to be emphasised that the primary reflection on bioethics comes from two Catholic laymen: a doctor A. E. Hellegers and his friend D. Callahan, a philosopher. Already in 1969 Callahan was the founder of *The Hastings Center* or *The Institute of Society, Ethics and Life* in Hastings-on-Hudson town near New York, while in 1971 at the University of Georgetown as the part of *Kennedy institute* (Joseph and Rose Kennedy Institute) Hellegers was the one to introduce bioethics as *the study of human reproduction and bioethics*. In this way, *new medical ethics*, which was a synonym for bioethics for a very long time, was created.³⁶

From the catholic point of view, the year 1968 and the coming up of the Paul VI's³⁷ encyclical 'Humanae vitae' made a great contribution to the birth of bioethics. A Hellegers, who was the member of the Papal family council, strongly opposed the doctrine of 'Humanae vitae'. He and Callahan then created bioethics independent of the Doctrine of Church. For this reason, the above mentioned centres were founded which were ecumenically orientated in their beginnings but which later secluded themselves to the extent that at the end they denied any relationship between bioethics and theology. Researchers such as L. Walters, T. Beauchamp, J. Childress, W. T. Reich, as well as catholic theologians B. Häring, R. McCormick, C. Curran, S. Hawerwas, J. Fuchs and the protestant P. Ramsey joined Hellegers. Later on Callahan tried to create certain religious bioethics. From the Catholic part, there was an attempt to create the catholic bioethics³⁸ at the very 'Kennedy Institute of Ethics' as well as at the University of Georgetown i.e. at its 'Centre

³³ Cf. D. Callahan, "Bioethics", in: W. T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, 2nd edition, New York, 1995, p. 250.

³⁴ Cf. I. Šegota, "Što je bioetika?", in: I. Šegota, *Nova medicinska etika (bioetika)*, Rijeka, 2000, p. 11.

³⁵ Cf. H.-M. Sass, "Foreword", in: M. Cheng-tek Tai, *The Way of Asian Bioethics*, New Jersey, 2008, pp. II-III.

³⁶ Cf. H.-M. Sass, "Foreword", in: M. Cheng-tek Tai, *The Way of Asian Bioethics*, New Jersey, 2008, pp. II-III.

³⁷ Cf. J. Lozano Barragan, *Metabioetica e biomedicina. Sintesi di principi e applicazioni*, Città del Vaticano, 2005, p. 26.

³⁸ For the Christian roots of approaches to bioethics see: S. B. Rae – P. M. Cox, *A Christian Approach in a Pluralistic Age*, Grand Rapids – Cambridge, 1999.

for the Advanced Studies of Ethics'. The names of American theologians such as E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, B. Ashley and E. K. O'Rourke have to be mentioned.

Some consider the protestant bishop and theologian J. Fletcher as the founder of the first bioethics in America, his works being *Situation Ethics*, *Ethics of Genetic Control* and the book *Morals and Medicine*.³⁹ This would actually be the beginning of the first bioethical phase in America.⁴⁰

Today many look upon bioethics from a broader aspect connecting it with demography issue as well as with ecology. Generally accepted definition of bioethics is that it is a 'systematic research of human behaviour at the scientific and health care fields as long as this behaviour is analysed in the light of moral values and principles.'⁴¹ The term bioethics today comprises human responsibility for all forms of life that exist in the world (so called biocentrism). Not only human attitude towards his own life, but towards the life of other people, nature and all living creatures.⁴² In this sense, the newest definition of bioethics has appeared: 'Bioethics is love of life'. It was launched by a New Zealander Darryl Raymond Johnson Macer,⁴³ but actually its real author is the Pope John Paul II and his encyclical 'Evangelium vitae'.⁴⁴

According to the American bioethicist Daniel Callahan, bioethics is divided into four branches: *theoretical, clinical, political and cultural*.⁴⁵ However, some good experts and historians of bioethics divide it into: *elementary, general, medical or clinical, alimentary, social, ambiance and animal*.⁴⁶

Today's issues caused by *medically aided insemination, cloning and endangering life in general*, especially because of the lack of ethical awareness and responsibility of today's development and science, entice the discussion on the relationship between bioethics and law as *bio-law*.⁴⁷

At this period bioethics is conceived as a 'systematic research of human behaviour at the scientific and health care fields as long as this behaviour is analysed in the light of moral values and principles'.⁴⁸ Therefore, we are talking about scientific and systematic research which includes finding causes and norms not only at work but also in the interdisciplinary dialogue between science, philosophy, ethics, law, theology, social studies and today

³⁹ J. Fletcher, *Morals and Medicine*, Princeton, 1954.

⁴⁰ The work of P. Ramsey, *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*, New Haven, 1970, is considered to be the end of this epoch.

⁴¹ The definition was given by W. T. Reich, "Introduction", in: *Encyclopedia of Bioethics*, ed. by W. T. Reich, 1st edition, New York, 1978; 2nd edition, New York, 1995.

⁴² Cf. E. Schockenhoff, *Etica della vita*, Brescia, 1997, pp. 21-23.

⁴³ D. R. J. Macer, *Bioethics is Love of Life*, Christchurch, 1998.

⁴⁴ *Evangelium vitae* is the eleventh encyclical of the Pope John Paul II, it has four chapters and is dedicated to values and inviolability of human life. This means that it is all dedicated to bioethics and it is a respond to the demand of the bishops gathered at the Consistory from 4 April to 7 April 1991 for the Pope to bring his judgment on all the burning issues of the new medical ethics.

⁴⁵ Cf. I. Šegota, *Nova medicinska etika (bioetika)*, Rijeka, 1994, p. 12.

⁴⁶ Cf. G. Russo, *Bioetica. Manuale per teologi*, Roma, 2005, pp. 11-14.

⁴⁷ In Croatian language cf. T. Matulić, "Bio-jus' kao odgovor na pravne aspekte i izazove unutar 'bio-ethosa': Pokušaj definicije nekih aspekata u odnosu između bioetike i prava", *Vladavina prava*, Vol. IV (2000), No. 2, pp. 43-64.

⁴⁸ W. T. Reich, "Introduction", in: *Encyclopedia of Bioethics*, ed. by W. T. Reich, 1st edition, New York, 1978.

especially biogenetics and biotechnology. It all comes down to a question: what are those values and norms?

From the very beginnings, bioethicists dealt with basic problems and talked about the status of human embryo, the disability to reduce man to a simple means of gaining certain results, man's primacy of the law at his birth and death, the justification of the 'wish' of sterile people to have their own children.

At the same time there was a search for a certain general ethics which would be the bedding of rational lay and Christian thought, as well as rejecting the usage of market and usefulness criteria in medicine, especially when human organs are in question. Afterwards, there was a talk on the cloning of plants (legitimate), animals (questionable) and finally humans which generated great discussions, raised hopes and fears.⁴⁹ Today we are all facing the challenge of study and final decoding of human genome.⁵⁰

Today we are talking about *global bioethics* based on deliberation and ethical reflection on the results of empirical sciences and biotechnology.⁵¹ Conceived in such a manner, bioethics has actually become *applied ethics* and a bridge between science and ethical theories, whose aim is to promote human welfare respecting the whole nature and life in it. This is exactly the reason why, in discussions on bioethics, conflicting opinions are expressed when talking about its epistemology, anthropology and principles. Therefore, it can be said that there are more bioethical streams. Today, speaking in a simplified manner, there are at least two bioethical streams: lay liberal and religious or bioethics open to transcendental and bioethics closed to transcendental.⁵²

In the nineties of the last century the so-called *postmodern global* bioethics comes into existence, whose most important author is Hugo Tristram Engelhardt.⁵³ Today it is being addressed as *new paradigm*⁵⁴ with all the characteristics of postmodernism such as subjectivity, ethical relativity and scepticism on all levels of life and work. Its followers claim that the Christian ethics has been surpassed in today's world of pluralism and that it can no longer provide answers to scientific and biomedical challenges. In today's world, the old ethical models and principles can no longer be applied and therefore there is a need to create new ethics, the so-called *consensus ethics* i.e. ethics of agreeing, which would be unanimously accepted and followed according to the opinion of majority.

If a certain consensus cannot be reached then there is no need for ethical discussion and everyone should act according to the binomial price/ gain i.e. in a utilitarian fashion.

The aim of new paradigm and its spirituality is the creation of sustainable development by creating global ethics. With this, global welfare will be achieved under *quality of life* name and concept. The very quality of life is a certain perception of every individual of his place in life in the context of his own culture and system of values in relation to his aims,

⁴⁹ Cf. L. Ciccone, *Bioetica. Storia, principi, questioni*, Milano, 2003, pp. 9-21.

⁵⁰ For the basic terms of human genome in Croatian see: D. Polšek – K. Pavelić (eds.), *Društveni značaj genske tehnologije*, Zagreb, 1999.

⁵¹ I. Šegota, *Van Rensselaer Potter II: "otac" bioetike, Bioetički svesci*, 6 (1999), pp. 7-8.

⁵² Cf. J. Lozano Barragan, *Metabioetica e biomedicina. Sintesi di principi e applicazioni*, Città del Vaticano, 2005.

⁵³ Cf. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York – Oxford, 1986.

⁵⁴ Cf. Kim Yersu, *A Common Framework for Ethics of the Twenty First Century* (1999), UNESCO, Division of Philosophy and Ethics, www.unesco.or.kr/ethics/yersu_kim.htm.

expectations, models and interests. The very term is under the influence of physical and mental health, personal beliefs, social relations, the very rationality and the so-called particular condition that one finds himself in World Health Organization, *Quality of Life*. The quality of life includes six domains: physical and mental health, level of independence, social relations, personal context (economy, freedom, security, information, participation, surroundings, traffic, climate and transport), spirituality, religion and personal beliefs.

The basis of everything is one's own autonomy and self-determination with as less social obligations as possible.

Taking values into consideration, global ethics rejects the freedom of enterprise, national sovereignty, religion, dogmas, natural law and traditional values because they have created ethical vacancy and are all out of date; it goes on promoting values that make calm life possible. Therefore, new values are inspired by peace: love, sociability, participation, care, making decisions collectively, democracy, decentralization, negotiation, condemning others of no kind, rejection of war, respect for life, freedom, equity and equality, mutual respect and integrity.

Bioethische Problematik als Bindeglied des Christentums und des Islams*

Velimir Valjan

Franziskanische Theologische Fakultät, Sarajevo

Zusammenfassung

Mittlerweile ist offensichtlich geworden, über welche Möglichkeiten die zeitgenössische Wissenschaft hinsichtlich des Menschen und in Anbetracht seines Lebens, seiner Geburt, seines Heranwachsens, des Sterbens und der Umwelt verfügt und was die heutige Biotechnologie alles fähig ist zu vollbringen. Gerade in Zeiten großer Menschheitschritte und Entdeckungen erscheint die Bioethik als intellektuelle Antwort auf diese Herausforderungen und entpuppt sich als ein neues Gebiet, in dem zur Vorsicht gerufen wird und, bezüglich der verschärften sittlichen Dilemmata, die von Seiten der biotechnologischen Errungenschaften generiert werden, Wege gesucht werden eine Grundorientierung zu erstellen. Es ist jedoch nicht möglich zur erwähnten Grundorientierung, sowohl nur im Horizont einzelner wissenschaftlicher Disziplinen, als auch im Bereich einzelner Religionen, zu gelangen. Man kann die erstrebte Grundorientierung nur in einem gemeinsamen, integrierenden Horizont verwirklichen, in den Wissenschaftler verschiedener Disziplinen und Theologen verschiedener Religionen mit ihren jeweiligen spezifischen Perspektiven miteinbezogen werden. Hier ist die Rede von einem interdisziplinären Zugang, unter dem man das Überblicken des jeweiligen Problemfeldes aus verschiedenen Perspektiven versteht.

Das Konzept einer pluriperspektiven und integrativen Bioethik kann sich ganz besonders geradezu in der kulturellen und religiösen Vielfalt Bosnien und Herzegowinas als fruchtbar erweisen. Christentum und Islam schenken als vorherrschende Religionen in Bosnien und Herzegowina der Bioethik ein immer größeres Interesse. Es stellt sich dabei die Frage, ob es gelingen kann einige gemeinsame Perspektiven zu finden, in denen beide Religionen in den bioethischen Diskurs treten können? Folgendes muss dabei hervorgehoben werden: So sehr ich als katholischer Theologe eine positive Antwort im Blick habe, bin ich mir auch im Klaren, dass ich nicht über das Recht verfüge einseitig dem Christentum und dem Islam gemeinsame Perspektiven und Ziele zu bestimmen. Diese müssen von Christen und Muslimen gemeinsam, durch einen dialogischen Prozess, erstellt werden.

Genauso wie es keine besondere „katholische“ oder „islamische“ Mathematik oder Medizin geben kann, so kann es auch keine „katholische“ oder „islamische“ Bioethik geben; eher sollte man von einer Pluralität der Positionen der einzelnen Religionen sprechen. Möglicherweise verlaufen eventuelle Konfliktlinien weniger zwischen Islam und Christentum an sich, sondern eher innerhalb der jeweiligen einzelnen Religion selbst. Es scheint mir, als seien die Konfliktlinien größtenteils zwischen christlichen und christlichen, bzw. zwischen islamischen und islamischen Positionen zur Bioethik. Ganz gewiss ist unter anderen auch dies eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit im Versuch des Erstellens von gemeinsamen Perspektiven in Sachen Bioethik.

* Dieser Beitrag ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Begründung einer integrativen Bioethik“ entstanden, das von Ante Čović an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb geleitet und vom Ministerium für Wissenschaft, Bildung und Sport der Republik Kroatien gefördert wird.

Es wird ein beschwerlicher, jedoch nicht unmöglicher, Weg sein gemeinsame bioethische Perspektiven und Ziele zweier Religionen ganz präzise zum Ausdruck zu bringen. Dies ist auch nicht das Ziel dieses Vortrags; das eigentliche Ziel dieses Vortrags ist zu beweisen, dass sowohl die Bibel als auch der Koran der Biotechnologie nicht widerstreiten (I), und dass gemeinsame Anhaltspunkte in der Struktur des christlichen und islamischen Bioethikdiskurses vorhanden sind. Der Autor ist darauf hinaus zu zeigen, dass im Rahmen des Dialoges der Religionen, sowohl nach innen als auch nach außen, gemeinsame Anhaltspunkte und Ziele der Religionen gesucht und gefunden werden können, wenn es darum geht für aktuelle bioethische Fragen angemessene Antworten zu finden.

I. Christentum, Islam und wissenschaftlicher Fortschritt

1. Bibel und wissenschaftlicher Fortschritt

Im Unterschied zu den Menschen der Bibelzeit erlebt sich der Mensch des biotechnologischen Zeitalters als ein Individuum, das manipulierbar ist, aber das andererseits auch fähig ist sich bis zu seinen äußersten Grenzen zu verwirklichen. Der Mensch der Bibelzeit erlebte sich wesentlich anders: er ist in eine Welt hineingeworfen, in der numinöse Mächte und Gewalten herrschen, über welche er keine Macht ausüben kann. Andererseits ist dieser Mensch auch sehr davon überzeugt, dass ihm der Schöpfer eine Mission anvertraut hat, nämlich die Erde sich untertan zu machen (Gen 1, 28), den Tieren, anderen Lebewesen und Dingen einen Namen zu geben, die göttliche Schöpfung zu erkunden und die selbe weiterzuführen. Nach christlicher Ansicht ist der Mensch durch Christi Erlösungswerk endlich frei von allen numinösen, magischen und anonymen Mächten und Gewalten, die über ihn einst walteten. Nun ist er fähig sein eigenes und das Geschick der Welt in eigene Hände zu nehmen. Vielmehr ist dies jetzt seine Aufgabe. Doch auch weiterhin ist die Möglichkeit der freiwilligen Knechtschaft offen geblieben. Diese Möglichkeit wird dem Menschen durch seine eigenen Errungenschaften und Geisteserzeugnisse gegeben, und diese kann er als Idole verehren.

Dagegen erhebt das Neue Testament seine Stimme: der von Christus ganzheitlich befreite Mensch darf nicht wieder in die Gefangenschaft anonymer Mächte geraten, nach dem Pauluswort: „Macht euch nicht die Art dieser Welt zu eigen“ (Röm 12, 2). Des Menschen Aufgabe ist es neue Selbstverwirklichungsmöglichkeiten zu suchen und dabei verantwortlich frei zu sein. Bleibende Botschaft des Christentums ist: der Mensch ist dazu berufen sich ganzheitlich zu entwickeln, um somit Gottes schöpferische Tat weiterleiten zu können; er muss durch seine Selbstverwirklichung die neue Schöpfung der Endzeit anstreben. Doch dort, wo der „technische“ Mensch anfängt seine Freiheit auf's Spiel zu setzen und sich wieder in Gefangenschaft nehmen lässt und somit sich in Gefahr bringt, da wird er zur Bekehrung (Metanoia, Wegänderung, Kurswechsel) gerufen. Neben dem Glauben in Gottes Offenbarung kommt auch das Wissen über „neue Offenbarungen“, die durch naturwissenschaftliche Forschung vermittelt werden. Die Bibel ist nicht gegen wissenschaftlichen Fortschritt gerichtet, da dieser sich menschlichen Wohlstand und Glückseligkeit als Ziel gesetzt hat. Sowohl Galileo Galilei, als auch F. Bacon waren nicht der Meinung, sie hätten sich von der christlichen Tradition losgelöst. F. Bacon erläuterte seinen Glauben in den Fortschritt durch Berufung auf eine Bibelstelle, die über „wach-

sendes Wissen“ (Dn 12, 4) spricht. Auf diese Weise wird die Prophezeiung der jenseitigen endgültigen Zeit zu einer Motivation für die irdische Zeit des Fortschritts, der seinen Anfang schon in den „modernen“ Errungenschaften, die F. Bacon „Nachahmung göttlicher Werke“ nannte, gefunden hat.¹

Dem Beispiel der alttestamentlichen Propheten folgend, beten auch heute noch Priester für Kranke und salben sie mit Salböl ein, damit sie gesund werden und Gott ihnen Sünden unterlasse (vgl. Jak 5, 14-16). Wenn also Jesus die Kranken heilt und mit göttlicher Kraft das Übel besiegt, dann besteht das Glück im Diesseits in folgendem: Mangelhaftigkeiten im menschlichen Dasein beseitigen und die Menschheit von Krankheiten befreien.

2. *Koran und wissenschaftlicher Fortschritt*

Ähnlich wie nach der Bibel der Mensch von Gott geschaffen ist und zum Herrscher der Erde gemacht wurde, die er kultivieren soll, um auf ihr leben zu können, so ist auch im Koran die Erde von Gott geschaffen (20, 4) und für den Menschen „zur Wiege“ gemacht (2, 22), „zum Wohnsitz“ (40, 64), „zum Ruheplatz“ (51, 48) und zum „Teppich“ (71, 19), auf dem der Mensch gemütlich gehen könnte. Gott schuf weiterhin auf Erden den Ackerbau und die Tiere und die Nachkommen, und all dies hat er so eingerichtet, dass der Mensch die Früchte davon esse und zum Lebensunterhalt verwende (16,67). In den Tieren und Erdgütern schuf er dem Menschen großes (16,67), und im Nektar der Bienen einen Trank, in dem Heilung für die Menschen liegt (16,69). Er ruft den Menschen auf, von den Früchten der Erde und von dem, was seine Hände schufen, zu speisen. In den Korantexten ist Adam der Vertreter Gottes, der das Land bebaut und Samen sät, der Brot zum essen macht und einen besonderen Trank zu sich nimmt, um sich von seinen Bauchwehen zu befreien. Der Islam lädt den Menschen ein die Erde zu erkunden und ihre Energien sinnvoll zu nutzen. Dem Koran nach sind „die Kinder neben dem materiellen Wohlstand zur Zierde des diesseitigen Lebens“ (18,46). Der Prophet lud die Menschen zur Fortpflanzung, zur Erdnutzung und zum Landbau ein. Er heilte ebenfalls Krankheiten durch die Gabe des Wissens, das in prophetischen Büchern, prophetischer Medizin und alten Weisheiten vorhanden ist.

Der Koran ermuntert den Menschen sich Wissen anzueignen, zu lernen und schätzt, ähnlich wie auch die Bibel, die Erkenntnis sehr hoch. Gott lehrt den Menschen das, was er nicht kennt und weiß (96, 5), er schuf für den Menschen alles, was ist auf Himmel und Erden, damit er darüber nachdenke und sich Wissen aneigne, damit er nach dem Verborgenen suche, das Gott ihm enthüllt und das er lehrt, wem er will (2,255, 72,26, 27). Der Islam stellt der Erforschung der Gesetze und Geheimnisse der Welt keine Hindernisse. Der Mensch ist schon von Natur für Forschung bestimmt. Auf der Suche nach Nutzen und Gut sprengt er Grenzen und schafft mit seinem Wissen von der Menschheit Qual und Leiden. Auf diese Art und Weise führt er ihn aus seinem Kummer, der Armut und den Wehen heraus. Wenn jedoch die Wissenschaft den Respekt für diese geschaffene Ordnung zeigt, wenn es zu einem Werteschwund kommt, wenn Befruchtung und das Entstehen von neuen Lebewesen den Schöpfer verletzt, dann reflektiert sich das auch negativ auf den Menschen und seine religiösen Gefühle.

¹ Vgl. A. Grabner-Haider (Hrsg.), *Praktični biblijski leksikon*, Zagreb 1977, S. 230, 417–418.

3. Der Missbrauch von Biotechnologie beunruhigt Christen und Muslime

Das „Klonen“ des Schafes Dolly beunruhigte Medien, islamische Juristen, die Kirche, Wissenschaftler, Philosophen und einfache Menschen. Wie bekannt, war Dolly das erste Säugetier, das durch ein Klonverfahren erzeugt wurde, bei dem ausdifferenzierte Zellen als Spender der Erbinformation dienten. Bei der „Herstellung“ von Dolly im Roslin-Institut nahe Edinburgh in Schottland wurden 277 Eizellen (Scottish Blackface) mit Zellkernen aus den Euterzellen des Spendertiers, Finn Dorset, geimpft. Daraus entstanden 29 Embryonen, von denen eines, Dolly, überlebte. Leihmutter war auch ein Scottish-Blackface-Schaf. Streng genommen handelt es sich bei Dolly aber nicht um einen richtigen Klon, da die Gene der Mitochondrien nicht vom Spendertier, sondern von den Eizellen mit übernommen wurden. Somit wurde keine hundertprozentige genetische Übereinstimmung mit dem Ausgangstier erreicht. Doch dieses Verfahren brachte viele Wissenschaftler auf die Idee, dass derselbe Prozess auch auf den Menschen angewendet werden kann aufgrund der „Ähnlichkeit“ des Schafes und der Frau: beide gehören zur Gruppe der Säuger. Während eine Gruppe von Wissenschaftlern nicht nur große Schwierigkeiten, sondern auch große Probleme mit Menschenklonen sah, war zur selben Zeit die andere Gruppe von dieser Idee begeistert. Es schien, als seien die Türen zur menschlichen Unsterblichkeit auf Erden und die Befreiung von allen Qualen nun endlich geöffnet. Solche Begeisterung stieß gleich zu Anfang auf Misstrauen und Besorgnis auf Seiten religiöser Menschen, da die „Erschaffung“ des Menschen durch den Menschen im direkten Widerspruch zum Glauben an Gott als den einzigen und alleinigen Schöpfer steht.

Nach den Lehren der Bibel und des Korans ist Gott der einzige und alleinige Schöpfer. In der Bibel steht, Gott habe die Welt mit seinem Wort geschaffen (vgl. 2 Kön 4, 6) und dass Gott „das Nichtseiende ins Dasein ruft“ (vgl. Röm 4,17). So schuf er die Welt aus dem Nichts (ex nihilo) und den Menschen bildete Gott, der Herr, aus Staub vom Erdboden und hauchte in seine Nase Atem des Lebens; so wurde der Mensch eine lebende Seele (Gen 2,7). Danach schuf er ihm einen Partner als sein Gegenüber (Gen 2,18): „da ließ Gott Adam in einen tiefen Schlaf fallen, dann nahm er eine seiner Rippen und verschloss deren Raum mit Fleisch, und er machte aus dieser Rippe eine Frau, die er Adam beigesellte. Da sagte Adam: ‚diese ist nun Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch, sie heißt Frau‘ ... Der Mann verlässt Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Körper“ (Gen 2,21-24).

Diese Partnerin provoziert Adams Verlangen (Gen 3,16); er wird intim mit ihr, und sie wird schwanger und bringt neues Leben zur Welt (vgl. Gen 4, 1, 25). Die Nachkommen des ersten Elternpaares bekommen auch Nachkommen und errichten ihre Familien (vgl. Gen 4, 17-23). Somit sind die Anstrengungen der Menschen im Schöpfungswerk darauf hinaus große Nachkommenschaft zu haben, die die Erde bewohnt und bebaut. Gott hat den Menschen also

„nach seinem Ebenbild als Mann und Frau erschaffen und hat sie beide gesegnet, indem er sagte: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde und macht sie euch Untertan“ (Gen 1,27-28).

Adam, Symbol des Menschen schlechthin in der Bibel, blieb nicht in den vorgegebenen Grenzen der Wirklichkeit. Doch trotz seiner Grenzüberschreitungsversuche blieb er den von Gott gegebenen Naturgesetzmäßigkeiten gehorsam.

Ähnlich ist es auch im Koran: Gott „erschuf alle Dinge und jedem gab er seinen Anteil“ (25,2). Er schuf Himmel, Erde, Leben, Tod, Menschen, Frau usw. Am Schöpfungswerk hat er keinen Teilhaber (13,16). In folgendem Text wird Gott als Schöpfer beschrieben: „Ich habe aus Lehm etwas geschaffen, was so aussieht wie ein Vogel“ (3,49). Der Mensch ist von Gott geschaffen „aus einer Portion Lehm, dann machte er ihn zu einem Tropfen in einem festen Behälter, darauf formte er den Tropfen zu einem Blutklumpen, dann den Blutklumpen zu einem Fleischklumpen und diesen zu Knochen, und er bekleidete die Knochen mit Fleisch, darauf schuf er den Menschen als neues Geschöpf“ (23,12-14). Es wird weiterhin gesagt, dass Gott sprach, er habe „die Menschen in beiderlei Geschlecht erschaffen, männlich und weiblich, aus einem Tropfen Samen, wenn er ausgestoßen wird“ (53,45-46), und es möge „der Mensch doch bedenken, aus was er erschaffen ist! Er ist aus verächtlichem Wasser gemacht, das zwischen Lende und Brust herauskommt. Gott hat die Macht, ihn zurückzubringen ins Leben“ (86,5-8). Und an einer anderen Stelle steht folgendes geschrieben: „Er erschuf euch im Leib einer Mutter in einem Schöpfungsakt nach dem anderen“ (6,39). In den angegebenen Korantexten wird also beschrieben, wie ein Embryo in einem festen Gefäß entsteht. Damit wird hingewiesen auf die enge Verbundenheit des Embryos und der Gebärmutter. Das ist ein Verweis darauf, dass der Koran den Menschen als ein Lebewesen mit eigener Würde schon von der Empfängnis an definiert. All dies wird durch Gottes Anwesenheit bestärkt.

Zusammenfassend können wir aus den angegebenen Texten schließen: die Bibel und der Koran heben beständig hervor, dass nur Gott Schöpfer im wahrsten Sinn des Wortes ist und dass niemand anders schaffen kann wie er, da er aus dem Nichts schafft. Was geschaffen wird aus schon Vorhandenem ist kein Schaffen, sondern Produzieren. Im Christentum und im Islam ist der von Gott geschaffene Mensch nicht nur ein Zellhaufen, ein materielles Etwas, sondern ein Geisteswesen, das sich bestimmten sittlichen Imperativen und Werten unterordnen muss, um nicht ins Chaos zu geraten. Den Menschen achtet man im Christentum und Islam als die erhabenste Kreatur Gottes, und deswegen ist es ganz verständlich, dass religiöse Menschen ganz aufgebracht und beunruhigt waren, als zu ihnen die Nachricht vom Menschenklonen kam.

II. Analogien in der Struktur des christlichen und islamischen Diskurses in Bioethik

1. Strukturen des christlichen Diskurses in Bioethik

In der christlichen Diskussion über bioethische Fragen gibt es im Prinzip zwei Ausgangspunkte. Der erste Ausgangspunkt setzt an bei der Frage über Konsequenzen („Wozu führt das?“): wie soll man vom ethischen Standpunkt die Konsequenzen der Biotechnologie beurteilen? Dabei kann ich fragen: Welches sind die Konsequenzen der einzelnen Handlungen? (es handelt sich um die ethische Beurteilung von Handlungen: z. B. wie soll man entscheiden, wann eine Person, die aus einer Familie mit Erbkrankheit stammt, das Recht hat, nach einer vorherigen Diagnostik, seine Familie zu planen?). Es kann auch anders gefragt werden: Welche Konsequenzen resultieren aus einem bestimmten und akzeptierten Rechtssystem (hier handelt es sich um die ethische Beurteilung bestimmter Regeln, z. B. wie soll man es beurteilen, wenn sich die Gentechnik nur auf therapeutische Klone und nicht auf reproduktive einschränkt)?

Die christliche Diskussion meidet diesen Ausgangspunkt, weil die christliche theologische Ethik sich traditionell gegen ethisch-theologische Überlegungen, die das sittlich Korrekte durch die Konsequenzen beurteilen, verwahrt. Viele theologisch-ethische Projekte schauen sehr skeptisch auf den Utilitarismus² als einen typischen Ausdruck des Konsequentialismus³. Stattdessen versucht man klare Richtlinien zu erarbeiten.

Der zweite Ausgangspunkt ist nicht so sehr an Konsequenzen interessiert, sondern am Verbots- bzw. Verpflichtungscharakter unseres Tuns („Was soll sein?“): Was darf die Biotechnologie tun und was soll sie unterlassen? Wie kann z. B. eine bestimmte Handlung in einer bestimmten Situation ethisch richtig sein ohne dass nach ihren Konsequenzen gefragt wird? (ethische Beurteilung einer Handlung): z. B. die Beurteilung der Anwendung der präventiven genetischen Diagnostik. Ich kann auch eine andere Frage stellen: an welche allgemeinen ethischen Regeln (ethische Beurteilung der Regeln) soll ich mich halten?: z. B. wie kann man therapeutische und wie reproduktive Klone beurteilen?

Der zweite Ausgangspunkt ist im Christentum wichtiger als der erste, der konsequentialistische. Das hat damit zu tun, dass christliche theologische Ethik traditionell „deontologische“ Ethik ist (aus dem Griechischen *to deon*: „das was sein soll“ anstatt dessen, was ist – verpflichtend).⁴ Der größte Vorteil dieses Ausgangspunktes liegt darin, dass, im Gegensatz zum Konsequentialismus, das sittlich richtige Tun nicht nur auf seinen instrumentellen Wert eingeschränkt wird und bei Fragen, die nicht konsequentialistisch zu beantworten sind, neue Perspektiven geöffnet werden.⁵ Zu erwähnen ist auch, dass bei diesem Ausgangspunkt auch bestimmte Gefahren lauern, wie etwa, dass die Bioethik als normative Pflichtlehre auf eine Ethik der Gebote und Verbote reduziert wird. Wie dem auch sei, eines ist ganz sicher zu stellen: bei beiden Ausgangspunkten ist zu bemerken, dass man beim Formulieren bioethischer Prinzipien im christlichen Kontext sehr stark im Rahmen christlicher Anthropologie und theologisch-anthropologischer Voraussetzungen bleibt. Der Ausgangspunkt ist und bleibt der Mensch als das erhabenste Geschöpf Gottes und seine Würde, die daraus resultiert.

2. Strukturen islamischer Diskurse in Bioethik

Es scheint mir, man könne auch im islamischen Kontext ähnliche Ausgangspunkte erkennen. Das wiederum heißt, dass zwischen Islam und Christentum Analogien in den Strukturen bioethischer Diskurse existieren.

Im islamischen Diskurs spielt oft das „*maslaha*“-Kriterium („ehrwürdige, nützliche, erlöserische Sache“) eine große Rolle. Dabei ist auch hier die Frage: Wie soll man die Resultate und Nachwirkungen der Biotechnologie vom ethischen Aspekt her bewerten („Wozu führt etwas?“); z. B. soll man therapeutisches Klonen zulassen, da die Konsequenzen dieses Verfahrens zum Wohl der Menschheit beitragen oder doch nicht?

² Vgl. O. Höffe (Hrsg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, München 1975; B. Williams, *Kritik des Utilitarismus*, Frankfurt 1979.

³ Vgl. Ph. Pettit (Hrsg.), *Consequentialism*, Aldershot 1993; M. A. Slote, *Common Sense Morality and Consequentialism*, London 1985.

⁴ Vgl. V. D. Ross, *The Right and the Good* (1930), Oxford 2002; V. D. Ross, *Foundations of Ethics* (1939), Oxford 2000.

⁵ Vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt a.M. 2003.

Der zweite Ausgangspunkt eines islamischen bioethischen Diskurses gründet auf Normen, die aus dem Koran entspringen. Anhand dessen wird dann folgende Fragestellung aufgeworfen: Welche biotechnologischen Praxen sind in Einklang mit diesen Normen und welche sind es nicht? Diese Position fragt also nicht nach den Konsequenzen einer Handlung, sondern nach den Merkmalen des Verbotes, bzw. einer menschlichen Handlung. Ein gutes Beispiel dafür wäre das reproduktive Klonen und die daraus folgende Frage, ob ein solches bioethisches Verfahren gegen die Souveränität Gottes des Schöpfers gerichtet ist.

Im Unterschied zur christlichen bioethischen Grundorientierung ist die Prinzipienformulierung im islamischen Kontext viel weniger anthropozentrisch gekennzeichnet. Das ist auch der Hauptgrund islamischer Vernachlässigung des Themas der menschlichen Würde.

3. Analogien in Themen und Inhalten christlicher und islamischer Bioethikdebatten

Sowohl in christlicher als auch in islamischer Bioethik gibt es ein breites Spektrum bioethischer Fragen. Angesichts bioethischer Themen, Inhalte und Fragestellungen muss man feststellen, dass es zwischen Christentum und Islam eine verblüffende Ähnlichkeit gibt. Es folgen nun einige Beispiele dafür:

- Das Thema der göttlichen Souveränität im Rahmen bioethischer Diskussionen. Die Frage, die dabei gestellt wird, lautet: Ist die Anwendung moderner Technologie im Einklang mit dem Willen Gottes, mit seinem Schöpfungsakt oder ist sie eher der Ausdruck menschlicher Korruption und seines Willens zur Macht?
- Das Thema menschlicher Verantwortung. Hier fragt man z. B. nach den Rechten künftiger Generationen: Haben künftige Generationen das Recht auf eine intakte Schöpfung oder haben jetzige Generationen das Recht auf genetische Selbstbestimmung z. B. zu Zwecken der Gesundheitsverbesserung?
- Das Dilemma der Theodizee: Dient die Biotechnologie bei ihrem Versuch der Leidverminderung oder gar Abschaffung der Verherrlichung Gottes oder ist es ein hochmütiger Versuch die Schöpfung Gottes zu verbessern?

4. Muslime und Christen – gemeinsame Grundlagen in der Bioethik

Vor jeder Rede über gemeinsame Grundlagen des Christentums und des Islams in der Bioethik sollte man jedoch, um der Sache gerecht zu werden, erst einmal die Unterschiede erwähnen. Einen wesentlichen Unterschied haben wir vorhin schon hervorgehoben: islamische bioethische Prinzipien sind viel weniger anthropozentrisch geprägt als christliche. Bioethikdiskurse sind weiterhin im Islam primär an die Rechtslehre gebunden, christliche jedoch an Theologie. Charakteristisch für christliche Bioethikdiskurse ist, dass sie sich auf verschiedene theologische Teilgebiete beziehen (z. B. die Schöpfungslehre oder die Anthropologie) und dass die Implikationen theologischer Aussagen auf dem Gebiet der Ethik reflektiert werden. Ethik steht im Christentum im Dialog mit der aufgeklärten Ethik der Ratio. Das verleiht der christlichen Bioethikdebatte eine andauernde Spannung zwischen autonomer Ethik und christlicher Dogmatik. Damit ist der christlichen Bioethikdebatte eine kritische Stimme und der Raum für Kreativität und Flexibilität gewährleistet.

Das sind nur einige Unterschiede zwischen Islam und Christentum in der bioethischen Diskussion. Sonst kann man ruhig von gemeinsamen Grundlagen und Zielen des Islams und des Christentums in Bioethik sprechen.

5. Bezugspunkte des Christentums und des Islams in bioethischen Prinzipien

Insgesamt gibt es drei wesentliche gemeinsame Bezugspunkte im Islam und Christentum: Gott, Mensch und Natur (Schöpfung, Kreatur).

Nach islamischer Anthropologie ist der Mensch ein freies Wesen. Seine Freiheit ist jedoch keine unbegrenzte Freiheit: er ist für seine Handlungen verantwortlich und muss Rechenschaft ablegen vor Gott. Wie man menschliche Autonomie und die Determinierung des Menschen von Seiten Gottes miteinander versöhnen kann, ist im Koran gegeben. Dasselbe gilt auch für das Christentum, bloß mit dem Unterschied des relevanten heiligen Textes: im Christentum ist es die Bibel.

Die Stellung des Menschen in der Welt: dem Menschen ist von Gott eine Sonderstellung gegeben. Diese Sonderstellung meint aber nicht willkürliches Verfügen über die Schöpfung, sondern fürsorgliches und verantwortliches Achten und Wahren der Schöpfung Gottes.

6. Von der Bioethik zur Lebensethik

Mein Anliegen ist es, den christlich-islamischen bioethischen Dialog in einen breiteren Rahmen zu stellen. Bioethik sollte in religiösen Kontexten nicht mehr als eine Teilethik angesehen werden, denn dann kommt man in die reduktionistische Versuchung bioethische Thematik nur innerhalb der Gentechnik und Biomedizin zu bearbeiten. Eine solche Bioethik ist keineswegs fähig den bioethischen Herausforderungen der Gegenwart gerecht zu werden. Sie ist, um mich der Worte des Tübinger Theologen Hans Küng zu bedienen, „weltunfähig“.

Anstatt dessen muss man in religiösen Kontexten die Bioethik als einen Versuch wahrnehmen, der die gesamte menschliche Praxis in der Biosphäre ethisch reflektieren will. Damit werden dann auch neue Perspektiven eröffnet, und dann wird man auch in religiösen Umgebungen nicht den zahllosen Teilethiken zum Opfer fallen. Anstatt Umwelt-, Tier-, Pflanzen-, Medizin-Ethik eine allumfassende Lebensethik. Ein, meines Erachtens nach, wichtiger Schritt in dieser Hinsicht wurde vom Internationalen Komitee der UNESCO unternommen. Da versuchte man eine Deklaration über universale bioethische Normen zu erarbeiten. Darauf bin auch ich hinaus, wenn es um religiöse Kontexte in Sachen Bioethik geht.

Die Strukturen, Gesamtkontexte und Bezugsfelder christlicher und muslimischer Diskurse in der Bioethik

Dževad Hodžić

Fakultät der Islamwissenschaften in Sarajevo

Zusammenfassung

Die biotechnologischen Herausforderungen verbinden Christen und Muslime, die bei der Bewahrung der Schöpfung in gemeinsamer Verantwortung vor dem einen Gott stehen. Für beiden gilt: Der Mensch darf nicht alles, was er kann, weil er nicht sein eigener Schöpfer ist.

Christentum und Islam haben gemeinsame religiöse Ausgangspunkte und gemeinsame Ziele in der Bioethik. Christliche und muslimische bioethische Ansätze bewegen sich nach diesen gemeinsamen Zielen innerhalb ähnlicher Diskursrahmen, Gesamtkontexte und Bezugsfelder. Diese ähnlichen Diskursrahmen, Gesamtkontexte und Bezugsfelder gründen sich auf folgende gemeinsame referente Prinzipien und Orientierungen.

In der Bibel und im Koran wird die Würde des Menschen als unantastbar dargestellt. In der Bibel wird der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet. Im Koran wird der Mensch als das höchste von Gott geschaffene Wesen betrachtet, das die Würde des Trägers der Seele Gottes besitzt und als Wesen, das in der Natur Gottes erschaffen wurde, der Gottesvertreter auf Erden ist. Das heißt, dass der Mensch nie allein als Mittel zum Zweck dienen darf.

Das menschliche Leben ist göttliche Gabe. Das heißt, dass das menschliche Leben der Verfügbarkeit des Menschen entzogen ist.

Das menschliche Leben ist unteilbar. Mit anderen Worten, menschliches Leben entwickelt sich nicht zum Menschen, sondern als Mensch. Aus dieser Tatsache folgt: Das menschliche Leben ist menschlich von Beginn an.

Neben den Genen und Neuronen sind die sozialen, psychologischen und religiösen Dimensionen konstitutiv für den Menschen. Menschen mit Behinderungen, Krankheiten und Benachteiligungen befinden sich im Mittelpunkt christlicher und islamischer ethischer Lehre.

In diesen Ansätzen gibt es gleichwohl bestimmte Unterschiede.

1. In christlichen bioethischen Debatten ist der Ansatz, der nach dem Verpflichtungscharakter unseres Tuns fragt (deontologische Ethik), von primärer Bedeutung. In muslimischen bioethischen Debatten ist der Ansatz, der nach den Konsequenzen unseres Tuns fragt (konsequentialistische Ethik), von primärer Bedeutung.

2. Christliche bioethische Debatten sind theologisch kontextualisiert. Im islamischen Kontext ist Moral scharf mit Recht verbunden, und deshalb vollziehen sich islamische Diskurse zur Bioethik zumeist im Kontext der Jurisprudenz.

3. Als gemeinsame Bezugsfelder christlicher und muslimischer Diskurse in der Bioethik kann folgende Frage dienen: Was für eine ‚Beziehung‘ gibt es zwischen Gott, Mensch und Natur im Christentum und im Islam? Christliche und islamische Antworten auf diese Frage sind nicht völlig übereinstimmend. In erster Linie ist die christliche Anthropologie viel theozentrischer als die islamische Theologie. Dieser Unterschied ist besonders für die ökologische Dimension der Bioethik von Bedeutung.

I.

Zuerst eine Anmerkung: Ich will über christliche und muslimische Perspektiven in der Bioethik reden. Ich gehe aber davon aus, dass in diesem Kreis die christliche Perspektive bekannter ist. Deswegen werde ich dem muslimischen Diskurs in der Bioethik etwas mehr Aufmerksamkeit schenken.

Die biotechnologischen Herausforderungen verbinden Christen und Muslime, die bei der Bewahrung der Schöpfung in gemeinsamer Verantwortung vor dem einen Gott stehen. Für beide gilt: Der Mensch darf nicht alles, was er kann, weil er nicht sein eigener Schöpfer ist. Christentum und Islam haben gemeinsame religiöse Ausgangspunkte und gemeinsame Ziele in der Bioethik. Christliche und muslimische bioethische Ansätze bewegen sich nach diesen gemeinsamen Zielen innerhalb ähnlicher Diskursrahmen, Gesamtkontexte und Bezugsfelder. Diese ähnlichen Diskursrahmen, Gesamtkontexte und Bezugsfelder sind auf folgenden gemeinsamen referenten Prinzipien und Orientierungen gegründet.

In der Bibel und im Koran wird die Würde des Menschen als unantastbar dargestellt. In der Bibel wird der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet. Im Koran wird der Mensch als das höchste von Gott geschaffene Wesen bezeichnet, das die Würde des Trägers der Seele Gottes besitzt,¹ des Gottesvertreters auf Erden,² des Wesens, das in der Natur Gottes erschaffen wurde.³ Das heißt, dass der Mensch nie allein als Mittel zum Zweck dienen darf.

Das menschliche Leben ist göttliche Gabe. Das heißt, dass das menschliche Leben der Verfügbarkeit des Menschen entzogen ist.⁴

Das menschliche Leben ist unteilbar. Mit anderen Worten, menschliches Leben entwickelt sich nicht zum Menschen, sondern als Mensch. Aus dieser Tatsache folgt: Das menschliche Leben ist menschlich von Beginn an.⁵

Neben den Genen und Neuronen sind die sozialen, psychologischen und religiösen Dimensionen konstitutiv für den Menschen.⁶

Menschen mit Behinderungen, Krankheiten und Benachteiligungen befinden sich im Mittelpunkt christlicher und islamischer ethischer Lehre.⁷

II.

In christlichen und islamischen bioethischen Ansätzen gibt es gleichwohl bestimmte Unterschiede.

¹ *Koran*, Al-Higr: 29.

² *Koran*, Al-Baqara: 30.

³ *Koran*, Ar-Rum: 30.

⁴ *Koran*, Al-Mulk: 2.

⁵ *Koran*, Al-Hajj: 5, Al-Mu'minun: 14, Gafir: 67.

⁶ *Koran*, Ar-Rum: 21.

⁷ *Koran*, Al-Baqara: 155.

I.

In christlichen bioethischen Debatten ist der Ansatz, der nach dem Verpflichtungscharakter unseres Tuns fragt, von primärer Bedeutung. Was darf Biotechnologie tun, was muss sie unterlassen? Man fragt danach, ob in einer bestimmten Situation eine bestimmte Handlung ethisch richtig ist. Es ist allgemein bekannt, dass viele christliche Moraltheologen dem Utilitarismus sehr skeptisch gegenüber stehen.

In muslimischen bioethischen Debatten ist sehr oft der Ansatz von primärer Bedeutung, der nach den Konsequenzen unseres Tuns fragt. Das heißt: Unsere bioethischen Beurteilungen und Entscheidungen sollen nicht nur deontologisch, sondern auch theologisch, basierend auf dem *maslaha*, d.h. auf dem allgemeinen Interesse oder dem Gemeinwohl, begründet werden. Selbstverständlich darf *maslaha* in der biotechnologischen Praxis und ihren Herausforderungen nicht im Gegensatz zum Prinzip der Menschenwürde stehen. Das ist eine Sache. Und noch eine Bemerkung ist sehr wichtig: Wir übersetzen *maslaha* als *allgemeines Interesse* oder als *Gemeinwohl*. Wir dürfen dieses allgemeine Interesse aber nicht im modernen Sinn des Wortes verstehen. In der islamischen Theologie ist allgemeines Interesse immer sehr stark mit Gottes Willen verbunden.

Im ethischen und rechtlichen Sinne der Scharia wird *istislah* als ein methodisch-rechtlicher Vorgang, durch welchen *maslaha* begründet wird, wie folgt definiert: „die Schaffung der Vorschriften auf Grund von allgemeinen Interessen und Nutzen“ (*maslaha al- mursala*).⁸

Viele bedeutende muslimische Gelehrte wie Juwaini, Shafi, Ghazali, Razi, Ibn Taymiyya und Shatibi widmen dem Konzept der *maslaha* viel Aufmerksamkeit. Die Mehrheit sieht in diesem Prinzip das ethische Konzept des Gemeinwohls bzw. des öffentlichen Interesses.⁹

In seiner ethischen Dimension beinhaltet das Prinzip des Allgemeinwohls ein utilitaristisches Kriterium. So stellen muslimische Rechts- und Moralphilosophen Prinzipien auf, mit deren Hilfe manches ethische bzw. rechtliche Urteil hinsichtlich der Interessenskonflikte gebildet wird, wie z.B.: das Beheben (Verhindern) von Schaden hat Priorität vor Nutzenerzielung; ein größeres Interesse hat Vorrang vor dem kleineren; allgemeines (öffentliches) Interesse hat Vorrang vor dem besonderen (privaten); ein größerer Schaden wird vom kleineren behoben. Das heißt, dass man nur kleineren Schaden hervorrufen darf, um einen (größeren) Schaden aufzuheben; ein Schaden wird nicht durch einen gleichen Schaden behoben; der besondere Schaden wird beim Verhindern des allgemeinen geduldet; Verbotenes wird in der Not erlaubt und die Not hat ihre Grenzen.¹⁰

⁸ Enes Ljevaković, „Konzept općeg interesa u islamskom pravu“ (= Konzept des Gemeinwohls im islamischen Recht), in: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, No. 7, Sarajevo 2001, S. 29–53, hier S. 30.

⁹ So führt Ghazali (*Al-Mustasfâ min 'ilm al-usul*, Vol. I, Muthana, Bagdad 1970, S. 286–287), wie viele andere Autoren, an, dass man unter dem Begriff *maslaha* die Bewahrung der elementaren Zwecke (*maqsud*) des Gesetzes (*schar'*) zu verstehen hat, die in der Bewahrung der Religion, des Lebens, des Verstandes, der Nachkommenschaft und des Eigentums enthalten sind. Neben diesen grundsätzlichen Zwecken, die in der muslimischen Rechtsphilosophie als unerlässliche Dinge (*daruriyyat*) definiert werden, bezieht sich das Gemeinwohl (*maslaha*) auch auf andere Bedürfnisse, Nutzen und Werte, die in folgende Kategorien eingeordnet werden: Dinge, die das menschliche Leben ohne Schwierigkeiten ermöglichen (*hadiyyat*) und Dinge, die zur Einführung von schönen Bräuchen zwischen Menschen und dem Ausbau der hohen Moral beitragen (*tahsiniyyat*).

¹⁰ Vgl. E. Ljevaković, „Konzept općeg interesa u islamskom pravu“, S. 36–37.

Im modernen muslimischen Denken wird der Begriff *maslaha* von bedeutenden Denkern wie etwa Muhammed 'Abduh als ein Prinzip der Rechtsdeutung und als ein Prinzip der Veränderung, der Dynamik und Anpassungsfähigkeit gedeutet.¹¹ In diesem Zusammenhang ist es wichtig daran zu erinnern, wie der moderne malikitische Rechtsgelehrte Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, der ehemalige Rektor der Universität Zaytun in Tunesien, unter besonderer Beachtung der Bioethik und Ökologie das wichtigste Ziel der Scharia definierte: Seiner Definition zufolge ist das wichtigste Ziel der Scharia die Erhaltung der Weltordnung und die Förderung ihres guten Zustandes, und das wird durch die Erhaltung des Wohlstandes des menschlichen Geschlechts erreicht, welchem diese Welt zur Verantwortung gegeben wurde, die sich auf den Verstand, die Praxis und das Schicksal anderer Wesen, die auf dieser Erde leben, erstreckt.¹²

Auf der praktischen Ebene setzt dies aber voraus, dass man mit großen wissenschaftlichen Forderungen, mit zahlreichen komplexen, sozialen und politischen Schwierigkeiten in muslimischen Gesellschaften rechnen muss und in diesem Zusammenhang *maslaha* als von Gott festgesetztes Guten durchdenken soll. Mit anderen Worten, das allgemeine Interesse (*maslaha*) muss einerseits fachlich, objektiv, kompetent und demokratisch, und das bedeutet multidisziplinär, multiperspektivistisch und vor den Augen der Öffentlichkeit bemessen werden. Andererseits muss dieses Bemessen des allgemeinen Interesses die globalen Ausmaße der biotechnologischen Wirkung und die Weitläufigkeit der Folgen eines solchen Agierens weit in der Zukunft beachten. Das verändert gänzlich den klassischen, systematischen, methodischen und inhaltlichen Rahmen der Kriterienbestimmung des Gemeinwohls. Auf dem Gebiet der biotechnologischen Praxis kann der kommunitäre Rahmen für das allgemeine Interesse nicht mehr nur eine lokale, gegenwärtige oder menschliche Gemeinschaft sein. Bei der moralischen Abwägung müssen die weltweite Menschheit, zukünftige Generationen und die biologische Gemeinschaft als Ganzes berücksichtigt werden.

2.

Christliche Bioethische Debatten sind theologisch und anthropologisch kontextualisiert. Die Formulierung bioethischer Grundsätze im christlichen Kontext ist primär von der christlichen Anthropologie und von anthropologischen Voraussetzungen geprägt. Im islamischen Kontext ist Moral eng mit Recht verbunden, und deshalb vollziehen sich islamische Diskurse zur Bioethik zumeist im Kontext der Jurisprudenz. Aus diesem Grund ist die muslimische Position, allgemein genommen, in den Fragen der Stammzellenforschung, des therapeutischen Klonens, der Gentherapie, der Pränataldiagnostik und der Präimplantationsdiagnostik etwas liberaler. Es geht um folgendes. In der islamischen Tradition gibt es eine prophetische Überlieferung, die besagt, dass die göttliche Embryonenbeseelung, je nach den verschiedenen Überlieferungen, am 40., 80. oder 120. Tag stattfindet. Denn vor der Beseelung hat der Embryo entweder einen niedrigen oder gar keinen moralischen Status. Das heißt, dass die Embryonenforschung, therapeutisches

¹¹ Vgl. Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*, Islamic Research Institute, Islamabad 1977, S. 162-164.

¹² Zitiert nach: Fikret Karčić, „Zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu“ (= Die bewährte Werte im Scharia-Recht), in: *Etika u islamu*, Zagrebačka džamija, Zagreb 1991, S. 151–156, hier S. 155.

Klonen, die Gentherapie, die Pränataldiagnostik und die Präimplantationsdiagnostik laut dieser Überlieferung erlaubt sind, wenn der Embryo noch nicht beseelt ist. Selbstverständlich ist die informierte Zustimmung des verheirateten Paares eine wesentliche Voraussetzung für alle oben erwähnten biotechnologischen Behandlungen.

Hier müssen wir bemerken, dass viele muslimische Gelehrte dieses Argument ablehnen. Sie gehen einfach davon aus, dass der Embryo ein menschliches Lebewesen von Anfang an ist. Der Schwangerschaftsabbruch gilt prinzipiell in allen islamischen Rechtsschulen als verboten. Dennoch ist die hanafitische Rechtsschule hinsichtlich des Schwangerschaftsabbruchs am flexibelsten. Denn nach Ansicht dieser Rechtsschule ist der Schwangerschaftsabbruch im Zeitraum vor den ersten vier Schwangerschaftsmonaten erlaubt, falls es dafür gute Gründe gibt. Nach der malikitischen, schafitischen und hanbalitischen Schule ist der Schwangerschaftsabbruch gleich nach der Zeugung verboten.

3.

Als gemeinsame Bezugfelder christlicher und muslimischer Diskurse in der Bioethik kann folgende Frage gestellt werden: Was für eine ‚Beziehung‘ besteht zwischen Gott, Mensch und Natur im Christentum und im Islam? Christliche und islamische Antworten auf diese Frage sind nicht völlig übereinstimmend. Einerseits ist die christliche Theologie viel anthropozentrischer als die islamische Theologie. Andererseits ist das ökologische Bewusstsein im muslimischen modernen Diskurs und besonders in muslimischen Gesellschaften auf niedrigerer Ebene angesiedelt als das ökologische Bewusstsein im christlichen modernen Diskurs.

Das bedeutet, dass wir den Menschen immer im Zusammenhang des Ganzen der lebendigen Natur denken sollen. Mit anderen Worten, wir sollten in heutigen theologisch-bioethischen Debatten (christlichen und islamischen) das ganze Leben vielmehr im Modus der Strategie der Einheit betrachten. Das bedeutet, dass viele einzelne und verschiedene Fragen aus dem Bereich der Biomedizin, der Tierethik, des Umweltschutzes, der Wissenschaft und der Technik in der Bioethik integriert werden sollen. Das wird oder würde ein bemerkenswerter Beitrag zur integrativen Bioethik.

Können die buddhistischen Selbstopfer der Jātaka-Erzählungen die Motivationsgrundlage für die Übertragung von Organen sein?

Makoto Ono

Universität Soai, Osaka

Zusammenfassung

Auch in Japan machen sich viele Diskurse über die Übertragung von Organen gegenseitig Konkurrenz. Buddhistisch-ethische Diskurse in Japan affirmieren die Übertragung von Organen oft unter Rückgriff auf die Darstellung von Selbstopfern in den Jātaka-Erzählungen. Nach einer Jātaka-Erzählung opferte der Prinz eines Landes seinen Körper für eine kraftlose und abgemagerte Tigermutter, um ihr Leben und das Leben ihrer fünf ausgehungerten Jungen zu verlängern. Im nächsten Leben wurde der Prinz als Buddha wiedergeboren. Das in dieser Erzählung beschriebene Selbstopfer kann als äußerst barmherzige buddhistische Tat interpretiert werden. Es gibt viele weitere Selbstopfer-Beschreibungen in den Jātaka-Erzählungen. Deswegen werden diese Erzählungen oft als buddhistische Grundlage für die Übertragung von Organen zitiert. Es gibt aber auch andere buddhistische Standpunkte, die die Anführung dieser Erzählungen als Grundlage für Organübertragungen kritisieren. Ein solcher kritischer Standpunkt lautet, dass das Wesen dieser Erzählungen nicht die barmherzige Tat an sich sei, sondern die Bereitschaft, die strenge Realität in der Kette gegenseitiger Opfer in der tierischen Welt zu akzeptieren. Ein Disputant der Jōdo-Shin-Schule, die die Endlichkeit des Menschen scharf hervorhebt, sieht ein, dass der Mensch diese äußerst barmherzige Tat eigentlich nicht begehen kann, deswegen sei diese Erzählung nicht realistisch. Ich möchte prüfen, ob die Selbstopfer in den Jātaka-Erzählungen eine buddhistische Motivationsgrundlage für die Organübertragung sein können oder wie man sich vom buddhistischen Standpunkt aus dazu verhalten soll.

Auch in Japan machen sich viele Diskurse über die Übertragung von Organen gegenseitig Konkurrenz. Buddhistisch-ethische Diskurse in Japan affirmieren die Übertragung von Organen oft unter Rückgriff auf die Darstellung von Selbstopfern in den Jātaka-Erzählungen. Nach einer Jātaka-Erzählung opferte der Prinz eines Landes seinen Körper für eine kraftlose und abgemagerte Tigermutter, um ihr Leben und das Leben ihrer fünf ausgehungerten Jungen zu verlängern. Im nächsten Leben wurde der Prinz als Buddha wiedergeboren. Das in dieser Erzählung beschriebene Selbstopfer kann als äußerst barmherzige buddhistische Tat interpretiert werden. Es gibt viele weitere Selbstopfer-Beschreibungen in den Jātaka-Erzählungen. Deswegen werden diese Erzählungen oft als buddhistische Grundlage für die Übertragung von Organen zitiert. Es gibt aber auch andere buddhistische Standpunkte, die die Anführung dieser Erzählungen als Grundlage für Organübertragungen kritisieren. Ein solcher kritischer Standpunkt lautet, dass das Wesen dieser Erzählungen nicht die barmherzige Tat an sich sei, sondern die Bereitschaft, die strenge Realität in der Kette gegenseitiger Opfer in der tierischen Welt zu akzeptieren. Ein Disputant der Jōdo-Shin-Schule, die die Endlichkeit des Menschen scharf hervorhebt, sieht ein, dass der Mensch diese äußerst barmherzige Tat eigentlich nicht begehen kann, deswegen sei diese Erzählung nicht realistisch. Ich möchte prüfen, ob die Selbstopfer in den Jātaka-Erzählungen eine buddhistische Motivationsgrundlage für die Organübertra-

gung sein können oder wie man sich vom buddhistischen Standpunkt aus dazu verhalten soll.

Auch in Japan machen sich die vielen Diskussionen über das Für und Wider der Organübertragung gegenseitig Konkurrenz. Im buddhistisch-ethischen Diskurs wird die Organübertragung oft mit Hinweis auf die Selbstopfer-Erzählungen aus den *Jātaka* gerechtfertigt. Unter *Jātaka* versteht man Sammlungen von Erzählungen, in welchen die Vorleben des Buddha Śākyamuni geschildert werden. Insbesondere der Pāli-Kanon enthält eine *Jātaka*-Abteilung, die aus 547 Erzählungen dieser Art besteht. Sie berichten von den guten Handlungen, die Buddha Śākyamuni auf seinem Weg zur Buddhaschaft vollbrachte, als er noch ein Bodhisattva, d.h. eine Vorstufe des Buddha, war. Im Zuge der Verbreitung des Buddhismus beeinflussten die *Jātaka* auch die klassische Literatur, etwa die „Erzählungen aus tausendundeiner Nacht“ (Alf Layla wa Layla, The Book of One Thousand and One Nights) und die Fabeln des Äsop (Αἰσώπου Μύθοι).

Man kann die Selbstopfer-Erzählungen freilich als Taten größter Barmherzigkeit im Sinne des Buddhismus interpretieren, und aus diesem Grunde werden sie im Zusammenhang mit Organtransplantationen häufig zitiert. Doch es gibt auch andere buddhistische Standpunkte, die kritisch zu einer solchen Inanspruchnahme der *Jātaka* stehen. Eine dieser kritischen Stimmen behauptet, dass der Fokus bei diesen Erzählungen nicht auf der barmherzigen Tat als solcher liege, sondern in der Bereitschaft, die strenge Realität der Kette gegenseitiger Aufopferung in der Tierwelt anzuerkennen. Ein weiterer Diskurs-Teilnehmer aus der Jōdo-Shin-Schule, die die Endlichkeit des Menschen stark betont, bemerkte, dass diese Erzählungen eigentlich an der Wirklichkeit vorbeigingen, da der Mensch zu keiner (vergleichbar radikal) barmherzigen Tat imstande sei.

Ich möchte im Folgenden überprüfen, ob die Selbstopfer-Erzählungen der *Jātaka* Begründungen für Organübertragungen liefern können und wie man sich aus buddhistischer Sicht zu dieser Frage verhalten soll.

Bevor in Japan das Organübertragungsgesetz 1997 in Kraft trat, war es rechtlich untersagt, Organe aus dem lebenden Körper zu entnehmen und weiter zu verpflanzen. Damit eine Organtransplantation nach dem neuen Gesetz zulässig ist, muss der Spender im Voraus der Entnahme seiner Organe schriftlich zugestimmt haben und die Bestätigung seines Hirntodes vorliegen. Doch erst wenn die Familie des Spenders am Totenbett der Organentnahme nicht widerspricht, kann der Eingriff vorgenommen werden.

Zur Vorbereitung des Gesetzes wurde ein Notuntersuchungsausschuss eingerichtet, der sich mit dem Hirntod und der Organübertragung auseinandersetzte. Hier fanden viele Diskussionen statt. Die Mehrheit in dieser Kommission vertrat die Meinung, dass der Hirntod dem Tod des Menschen gleichzusetzen sei, so dass ab diesem Zeitpunkt einer Transplantation der noch lebenden Organe nichts im Wege stehe. Aber es gab auch einige Disputanten, die der Prämisse Hirntod = Tod nicht bedingungslos zustimmten. Ihre Minderheitsposition wurde als Zusatz in den Bericht des Ausschusses aufgenommen. In diesem Zusatz wird der Begriff „Hirntod“ aus verschiedenen Gründen kritisiert; dennoch wird die Möglichkeit einer Organtransplantation zu diesem Zeitpunkt eingeräumt. Hauptgrund für dieses Zugeständnis könnte implizit die These sein, dass das Leben eines Menschen, der [kann] von der medizinischen Operation gerettet werden kann, würdiger sei. Fast alle Vertreter der Minderheitsposition waren Philosophen oder Geistliche. Daher

zögerten sie, den Begriff „Tod“ zu erweitern. Das zwang sie auf der anderen Seite dazu, eine Begründung zu finden, warum Organe aus einem „lebenden“ Menschen entnommen werden können. Im Bericht heißt es:

„Mit Rücksicht auf den Wert des menschlichen Lebens ist es natürlich wünschenswert, dieses Leben des Empfängers möglichst zu verlängern, auch wenn es unmöglich sein sollte, die vollkommene Gesundheit des Körpers wiederherzustellen. Auch wenn der Spender nur äußerlich beinahe tot ist, widerspricht es weder der christlichen Haltung der Liebe noch der buddhistischen Haltung des Bodhisattva, seinen noch nicht toten Körper dem Leben, das durch Transplantation gerettet werden kann, darzubringen. Obwohl wir nicht zustimmen können, dass der „Hirntod“ bereits der „Tod“ ist, sind wir nicht dagegen die ärztliche Transplantationsbehandlung zuzulassen.“¹

Hier verwendet die erwähnte Ausschussminderheit die Haltung eines buddhistischen Bodhisattva als mögliches Argument für die Organtransplantation. Obwohl die Passage sehr vorsichtig formuliert ist („wir sind nicht dagegen“), hatten einige der Kommissionsmitglieder offenbar die barmherzige Praktik eines Bodhisattvas im Auge, insbesondere das so genannte „*shashin* 捨身“ („Loslassen des Körpers“).

Dieser Begriff steht im Zusammenhang mit den sechs Übungen bzw. Vollkommenheiten (*ropparamitsu* 六波羅密), durch die der Bodhisattva die Erleuchtung zu erreichen sucht. Eine davon ist das selbstlose Schenken, *fuse* 布施 (*dāna*). *Shashin* ist die äußerste Form dieses selbstlosen Schenkens: man gibt seinen eigenen Körper auf, um den Buddha zu verehren oder andere dadurch zu retten. In vielen buddhistischen Sūtren finden sich Erzählungen, in denen diese Aufgabe des eigenen Körpers als Musterbeispiel für das selbstlose Schenken dargestellt wird. Auch in den Jātaka wird wiederholt von einer solchen Selbstaufopferung des späteren Buddha Shākyamuni berichtet, natürlich um ein solches Verhalten als positiv und zur Erleuchtung führend zu empfehlen. Ich möchte zwei Erzählungen zusammenfassend darstellen.

Im 17. Kapitel des Goldglanz-sūtras (*Konkōmyō-kyō* 金光明經, s. *Suvarnaprabhāsottama-rāja-sūtra*, *Suvarnaprabhāsa-sūtra*)“ und im „Sūtra über Weisheit und Torheit“ (*Kengū-kyō* 賢愚經) steht folgende berühmte Anekdote:

Als Buddha Śākyamuni in einem seiner Vorleben der dritte Prinz von Makadara, Makasatta, war, opferte er seinen Körper für eine kraftlose und abgemagerte Tiger-Mutter auf, um ihr Leben und das Leben ihrer sieben halbverhungerten Kinder zu verlängern.

Diese ganz berühmte Erzählung wurde zu einem Motiv der alten Kunst in Zentralasien und China. Auch in Japan wurde diese „Selbstaufopferung für die Tiger“ (*shashin shiko* 捨身飼虎) auf dem sogenannten „Prachtkäfer-Tabernakel“ (玉虫厨子) des Horyuji-Tempels dargestellt.

Eine weitere Geschichte stammt aus dem Jātaka mala, Band 2:

Als Buddha Śākyamuni in einem seiner Vorleben der König Śibi war, meditierte er sitzend in einem ruhigen Wald. Eine Taube, die von einem Falken gejagt wurde, flog zu ihm. Der König hatte Mitleid mit der Taube und nahm sie in Schutz. Kurz darauf flog der Falke zum König. Der König mahnte den Falken dazu, das Leben der Taube zu verschonen. Aber der

¹ 脳死と臓器移植 *Nōshi to zōki ishoku* („Gehirntod und Organenübertragung“), hrsg. v. Takeshi Umehara, Asahi Shinbunsha, Tokyo 2000, S. 471.

Falke jammerte: „Ich habe schon mehrere Tage nichts gegessen. Ich muss auch leben. Wenn ich die Taube nicht fressen kann, werde ich abmagern und sterben. Bitte gib mir die Taube!“ Der König verstand, dass beide im Recht waren. Es fiel ihm nur noch ein, sich selbst Fleisch aus dem Oberschenkel zu schneiden und es dem Falken zu geben. An dieser Wunde starb er schließlich. – In Wirklichkeit war die Taube aber eine Inkarnation des Gottes Indra. Indra wusste, dass König Śibi den Buddhismus übte und ein Gelübde abgelegt hatte. Daher kam er, um den König zu prüfen. In dieser Geschichte ist Indra am Ende von der Entschlusskraft des Königs so beeindruckt, dass er ihm das Leben zurückgibt.²

Wenn man Gründe sucht, mit denen man im Buddhismus die Organtransplantation untermauern könnte, wird man zuerst auf diesen Gedanken der Freigebigkeit (*dāna*) und diese Erzählungen von der Selbstaufopferung (*shashin*) des Bodhisattvas stoßen.

Professor Takeshi Umehara, ein berühmter japanischer Philosoph und Buddhist, war Mitglied des erwähnten Ausschusses und einer derjenigen, die Stellung gegen die Definition des Todes als Hirntod bezogen haben, gleichzeitig aber die Transplantation für zulässig erklärten. Seiner Meinung nach ist es legitim, Organe zur Verfügung zu stellen, wenn es aus dieser geistigen Haltung des Bodhisattvas entspringt. Er sagt:

„Der Mahāyāna-Buddhismus weist eine Haltung, die nur auf den eigenen Profit aus ist, zurück. Eigener Nutzen muss stets vom Nutzen der anderen begleitet sein und in gewissen Fällen muss der eigene Nutzen dem Nutzen der anderen sogar geopfert werden. Dies ist die Bodhisattva-Übung.“³

Darauf zitiert er die Erzählung vom Prinz Makasatta.

Hinter der Haltung, den Gehirntod mit dem Tod gleichzusetzen, vermutet Professor Umehara eine europäisch-kartesianische Idee und westlichen Pragmatismus. Besonders kritisiert er auch den Standpunkt, das menschliche Wesen im Sinne von Descartes für nichts anderes als eine Funktion der Vernunft bzw. des Geistes zu halten. Die Funktion des Geistes ist zwar wichtig, aber nicht absolut. Da auch das Leben der Tiere und Pflanzen, die keinen Geist besitzen, Leben sei, müsse man das Leben von einem weiteren Begriff her denken. Kurzum, Umehara protestiert dagegen, den Hirntod schon als den menschlichen Tod anzusehen, aber er versucht die Organspende mit der Bodhisattva-Übung der Jātaka zu rechtfertigen.

Diese Stellungnahme eines berühmten Philosophen hat viele buddhistische Diskussionen, insbesondere auch viele Vorbehalte und Kritik hervorgerufen. Ich möchte hier nur einige dieser Gegenpositionen vorstellen:

Die buddhistische Idee des *dāna* aus den Jātaka kann zwar das Angebot von Organen motivieren, aber sie kann nicht die Annahme von Organen rechtfertigen. Der Buddhismus hat stets eine Geisteshaltung gefördert, die weder am Leben noch am Tod hängt, er weist die Anhaftung an den Körper zurück. Gerade deshalb scheinen die Jātaka-Erzählungen zur Organspende zu ermutigen. Aber aus dem gleichen Grund sollte man nicht auf die Verlängerung des eigenen Lebens fixiert sein. Die Verlängerung des eigenen Lebens stellt aus

² Vgl. „*Rokudo-jikyō* 六度集經“, in: *Tiashō-Tripitaka (Taishō-Shinshū-Daizōkyō)*, hrsg. v. Takakusu Junjirō u.a., Taishō-issaikyō-kankōkai, Tokyo 1923–1934, Bd. 3, S. 1.

³ Ebd., S. 276. Vgl. ebd., S. 299.

Sicht des Buddhismus, streng genommen, noch keinen Legitimationsgrund für den Organempfänger dar.

Auch die Idee des Dana aus den Jātaka kann nicht unbedingt als Grund für die Organtransplantation angesehen werden. Denn eine Dana-Handlung gilt erst als Bodhisattva-Übung, wenn alle drei beteiligten Elemente – der Spender, der Empfänger und die Gabe – rein und unverdorben sind. Wenn beispielsweise der Organempfänger auf den Tod des Organspenders wartet, ist die Dana-Handlung im Ganzen verdorben, auch wenn die Motivation des Organspenders rein sein sollte. Dies demonstriert nochmals, dass die Jātaka-Erzählungen zwar gute Gründe für die Organspende liefern, dass aber der Organempfang wegen des darin enthaltenen egoistischen Motivs der Verlängerung des eigenen Lebens als durchaus fragwürdig erscheint.

Es sind noch weitere Argumente gegen die Vereinnahmung der Jātaka-Erzählungen durch die Transplantationsbefürworter vorgetragen worden. Der bedeutende Religionswissenschaftler Tetsuo Yamaori wendet sich dagegen, dass man Jātaka-Erzählungen wie die vom Prinzen Makasatta überhaupt (bloß) als Ausdruck des Dana-Geistes interpretiert. Yamaori interpretiert shashin shiko, indem er den Ursprung dieser Erzählung auf die Jagdkultur der nordchinesischen Völker zurückführt. Dementsprechend sieht er das Grundmotiv dieser Erzählungen nicht in der religiösen Lehre, sondern in der Darstellung des Existenzkampfes als Natur-Gesetz. Nach Yamaoris Meinung deuten diese Erzählungen nicht nur auf die menschliche Idee des Opfers bzw. den religiösen Humanismus des Dana, sondern schon auf das Gesetz der Natur. Das Gesetz der Natur lautet, dass, wer andere fühlende Wesen tötet und isst, darauf gefasst sein muss, ebenfalls getötet und gefressen zu werden. In der alten Jagdkultur befand sich auch der Mensch unter diesem Gesetz der Natur und diese Erzählung zeigt ursprünglich eine Möglichkeit, dass auch der Mensch von Tieren gefressen wird.

„Ich meine, man darf nicht so schön vom Angebot des Körpers im Sinne der Dana-Idee reden, ohne das Schicksal, von Tieren gefressen zu werden, einzuräumen. Wenn man sich, indem man eine Bebauungskultur gebildet hat, von der Verkettung des Fressens und Gefressenwerdens befreit hat, darf man nicht mehr eine Ethik von Hirntod und Organtransplantation lehren.“⁴

Yamaori liest aus den Jātaka-Erzählungen also keine schöne Ethik des Buddhismus, sondern er erkennt darin die radikale Kette vom Leben und Tod aller Lebewesen, d.h. die Unbeständigkeit des Lebens in der Natur.

Yamaori sagt:

„Ebenso wie kleine Steine und Tiere sterben, stirbt auch der Mensch. Der Buddhismus lehrt eigentlich nur diese strenge Tatsache.“

Deswegen können die Jātaka-Erzählungen auch als Argumente gegen die Organtransplantation angeführt werden: Sie fordern eine radikale Überwindung der Anhaftung an diesem Leben.

⁴ 山折哲雄 Tetsuo Yamaori, 臓器移植は仏教の精神に反する („Die Transplantation der Organen widersprechen dem buddhistischen Geist“), in: 私は臓器を提供しない („Ich biete nicht Organe an“), hrsg. v. Makoto Kondo u.a., Yōsensha, Tokyo 2000, S. 162.

Auch ein anderer Buddhologe, Ichijo Ogawa, glaubt, dass die Jātaka-Erzählungen nicht als Begründung für die Organtransplantation taugen. Er behauptet, die Dana-Übung gründe eigentlich in der Barmherzigkeit. Aber diese Barmherzigkeit – so argumentiert Ogawa vom Standpunkt der Jōdo-Shin-Schule – kann nicht der Mensch, sondern nur der Buddha wahrhaft ausüben. Die Bodhisattva-Übung, von der Umehara spricht, ist für Ogawa eigentlich keine Barmherzigkeitsübung. Er schreibt:

„Die Bereitschaft, Organe zu spenden, gründet zwar in einem gewissen guten Willen, aber nicht in der Barmherzigkeit Buddhas. Was die Jātaka-Erzählungen lehren, ist etwas anderes als die Barmherzigkeit, die die Wahrheit des Lebens wissen lässt. Denn nur gute Handlungen, die das Leben von Menschen oder Tieren gerettet haben, werden erzählt. Es werden zwar verschiedene gute Handlungen aus Śākyamunis Vorleben erzählt, weil er die Erleuchtung erlangt hat, aber er erlangt die Erleuchtung nicht wegen der guten Handlungen in seinen Vorleben. Auch lehrt die Erzählung selbstverständlich nicht, dass wer in dieser Welt Organe gespendet hat, im nächsten Leben Buddha wird. Darum können die Jātaka-Erzählungen nicht als Grund dafür gelten, dass die Organspende eine Barmherzigkeitsübung ist.“⁵

Ogawa führt den Gedanken nicht bis zur letzten Konsequenz fort. Dennoch scheint er den buddhistischen Diskurs von der ethischen Ebene zu trennen. Der Buddhismus ist für ihn eine Lehre, die dem Menschen tatsächlich ermöglicht, die Buddhaschaft zu erlangen. Aber nach dem Standpunkt der Jōdo-Shin-Schule, die die Endlichkeit des Menschen in aller Deutlichkeit feststellt, ist Ogawa überzeugt, dass der Mensch barmherzige Taten in dieser Radikalität und reinen Gesinnung nicht vollbringen kann. Deswegen lehren diese Erzählungen vom Standpunkt der Jōdo-Shin-Schule bzw. Ogawas zwar etwas über das Wesen der Buddhaschaft, nämlich Buddhas Barmherzigkeit, aber keinen praktikablen Weg für gewöhnliche Menschen, der zur Buddhaschaft führt. Die echte Barmherzigkeit ist nur Sache des Buddha.

Ogawa schreibt:

„Wir existieren aufgrund von unendlichen Bedingungen (*en* 縁). Wenn diese unendlichen Bedingungen erlöschen, erlischt das ‚Ich‘, d. h. gibt es kein substantielles, beständiges ‚Ich‘. Das ‚Ich‘ ist eigentlich nur ein Bündel der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen und was das ‚Ich‘ erscheint, ist das ‚Ich‘, das man willkürlich vergegenständlicht. Deswegen ist das ‚Ich‘ leer und kann nicht vergegenständlicht werden. Dies ist die Lehre von der Leerheit (*kū* 空, s. *sūnyāta*) bzw. das Gesetz des bedingten Entstehens (*engi* 縁起).“

„Sobald man diese Lehre erkennt, erscheint die eigentliche Seinsweise des ‚Ich‘. Obwohl das Ich nicht vergegenständlicht werden kann, vergegenständliche man das ‚Ich‘. Die echte Barmherzigkeit lehrt diese Tatsache zu erkennen.“⁶

Von diesem Standpunkt aus lässt sich möglicherweise weiterfragen: Gibt es nicht auch den Rest eines egoistischen Motivs im Organspender? Aus welchen Gründen ist er zur Organspende überhaupt bereit? Liegt es vielleicht doch daran, dass er sein eigenes Leben

⁵ 小川一乗 Ichijō Ogawa, 仏教からの脳死・臓器移植批判 (*Eine Kritik an Hirntod und Organtransplantation aus dem Buddhismus*), Hozokan, Kyoto 1995, S. 62f.

⁶ Ebd., S. 53.

in gewandelter Form verlängern will? Oder möchte er damit eine gewisse Selbstgefälligkeit befriedigen?

Die Diskussion um die Jātaka-Erzählungen zeigt jedenfalls eine Besonderheit der buddhistischen Religion: sie lehrt keinen Schöpfergott, der direkt moralische Befehle erteilen würde. Außerdem zeigt sich darin, wie schwierig es ist von buddhistischer Perspektive aus die Organtransplantation zu begründen, da der Buddhismus das Hängen am Leben eigentlich relativiert.

V.

**Anfang und Ende menschlichen Lebens /
The Beginning and the End of Human Life**

The Contingency of the Beginning and the Autonomy of the Person – A Look at Jürgen Habermas’ Argument against Liberal Eugenics

Stephan Kampowski

John Paul II Pontifical Institute, Vatican

Abstract

In his work *The Future of Human Nature* Jürgen Habermas makes reference to Hannah Arendt’s notion of “natality”, presenting us with an intriguing intuition that sees an interrelation between the contingency of the person’s beginning and his capacity to understand his life to be truly his own. For Habermas, a person’s knowledge of having been genetically manipulated by his parents, even with the best of intentions on their part, is likely to be an impediment to this person’s spontaneity, since he finds alien intentions inscribed in his very body. A liberal eugenics may introduce an element of domination and inequality into the parent-child relationship, exerting a control that goes far beyond previous modes of parental influence by means of education and guidance.

In this paper we will present Habermas’ argument in greater detail. In particular, we will reflect on his curious claim that what is at stake with liberal eugenics is nothing less than the condition of the possibility of morality, an affirmation that can be understood only by looking in at the presuppositions provided by his theory of communicative action and discourse ethics.

I. Introduction

Δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τῆν γῆν. Give me where to stand and I will move the earth. This is Archimedes’ famous exclamation after his discovery of the principle of leverage. We notice of course that this Archimedean point needs to be outside of that which it is supposed to move. To move the earth, one needs a point outside the earth, removed from it. In this paper I want to suggest that the metaphor of the Archimedean point, originally elaborated by Hannah Arendt in her book *The Human Condition*,¹ can also be applied to the thought of Jürgen Habermas and his argument against liberal eugenics. The human person, in order to be a responsible moral agent, needs a point to stand that is removed from the intervention of peers. This Archimedean point is presented by the spontaneity of the new beginning that the person is himself in his lived bodily existence. For Habermas, taking away the novelty of the person’s beginning – for instance by genetically manipulating the body at the moment of its constitution – means to obstruct his ability to enter into communicative contexts with others and ultimately threatens his capacity to live as a moral being.

Habermas discusses this relationship between the newness of the person’s beginning and his capacity for morality in his very interesting booklet *The Future of Human Nature*. One of the key citations in this work is indeed from Hannah Arendt:

The new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting.²

¹ H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1998², 257-268.

² *Ibidem*, 9, cited in J. HABERMAS, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge, UK 2003, 59.

Freedom, the capacity to take initiative and to begin something new, is, for Arendt, rooted in the human condition of natality, that is, in the simple fact that men are born. Because they are new beginnings in virtue of their birth, they can set new beginnings in time, or in other words, they are free – in fact, they are principles of freedom. At another place Arendt writes,

“Because they are *initium*, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘that there be a beginning, man was created before whom there was nobody’), said Augustine in his political philosophy.”³

Taking up Arendt’s thought on the relationship between birth and freedom and applying it to eugenic practices, Habermas does not so much aim at demonstrating that liberal eugenics are, for whatever reasons, immoral, but rather intends to say that these practices may endanger the very capacity of humans to be moral beings.⁴ Let us now examine his argument in more detail, beginning by discussing the essential elements of his action theory and discourse ethics inasmuch as these will provide us with important presuppositions needed to understand his case against liberal eugenics.

II. Communicative Action

Action in general for Habermas quite simply amounts to “mastering situations.”⁵ A “situation” comes about whenever there is need to coordinate one’s interests with others, which, when done properly, will take place linguistically.⁶ We note right away that this is a narrow concept of action, limiting it to something connected to conflicts of interest. What if there is no “situation,” in which there is something to negotiate? Could Robinson Crusoe have acted alone on his island, even before he met Friday? Action for Habermas does not seem to be more or less co-extensional with every free transitive human act, as it is for St. Thomas, nor could it be defined as the “new beginning,” deriving from the agent’s spontaneous initiative, as Hannah Arendt has it. Rather, for him it is essentially understood as dealing with conflict situations, and as such it can take on two fundamental forms: communicative action and strategic or instrumental action. The medium of communicative action is speech and its goal is consensus.⁷ The goal of strategic action, in contrast, is not

³ H. ARENDT, *The Human Condition*, cit., 177.

⁴ Cfr. J. Habermas, *The Future*, cit., 47-48: “With the genetic programming of human beings, domination of nature turns into an act of self-empowering of man, thus changing our self-understanding as members of the species – and *perhaps* touching upon a necessary condition for an autonomous conduct of life and a universalistic understanding of morality.” In his postscript Habermas writes that his argument “is not itself a moral argument. But it is an argument that appeals to the preconditions for preserving a moral self-understanding of persons” (*ibidem*, 94).

⁵ J. HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, MIT Press: Cambridge MA, 1990, 134.

⁶ Cfr. *ibidem*, 135: “A *situation* denotes a segment of a lifeworld that has been delimited in terms of a specific theme. A *theme* arises in connection with the interests and objectives of actors. It defines the *range* of matters that are *relevant* and can be thematically focused on. Individual *action plans* help put a theme in relief and determine the *current need for consensual understanding* that must be met through the activity of interpretation. In these terms the action situation is at the same time a speech situation.”

⁷ Cfr. *ibidem*, 134: “I speak of *communicative* action when actors are prepared to harmonize their plans of action through internal means, committing themselves to pursuing their goals only on the condition of an agreement—one that already exists or one to be negotiated—about definitions of the situation and pers-

consensus but success. It does not necessarily take place by means of speech, and if it does, this speech does not always have to be sincere. In strategic action, the agent does whatever it takes to make another do what the agent wants without having thereby to convince him: threats, lies, rewards, violence: all that matters is that the other complies.⁸

In developing his theory of communicative action, Habermas introduces a conceptual distinction between three worlds in which an agent lives, which for him serve as system of reference for anyone engaging in the effort to reach a consensus with others. There is first of all the *objective world*, which is the world of facts, such as that today is Wednesday or that a cat is sitting on John's car. Correct statements about facts in the objective world Habermas simply calls *true*. Then, there is the *social world*, which is the world of interpersonal relationships. Speech acts that aim at building or renewing interpersonal relationships in a legitimate way are called *right*. Finally there is the *subjective world* of a person's inner life: his convictions, but also his moods, everything about which true things can be said but to which he alone has access. True statements about these are called *truthful*.⁹ Inasmuch as these three worlds present a complete system of reference for anyone engaged in communicative action, any breakdown in communication can be put at the door of at least one of these worlds, their respective truth claims being denied:

When someone rejects what is offered in an intelligible speech act, he denies the validity of an utterance in at least one of three respects: *truth, rightness, or truthfulness*.¹⁰

Habermas' claim is that a communicative context aiming at consensus requires all three of these. The agent's claims must be factually true, socially right and subjectively truthful or sincere. Otherwise a person could not be said to be aiming at understanding; he would act strategically and not communicatively, trying to manipulate the other into doing what he wants him to do instead of convincing him and reaching an agreement with him.

III. Discourse Ethics

Habermas' discourse ethics presupposes his theory of communicative action. His motivation in developing it is to create a cognitive morality in the absence of any metaphysical foundation. For him, a child of the Enlightenment, metaphysics has effectively been abolished. We live in a post-metaphysical age.¹¹ This means that morality for him cannot be based on any claims about nature, human or otherwise. If we want to order our common

pective outcomes." A page later Habermas writes that in a communicative context "the action situation is at the same time a speech situation" (*ibidem*, 135).

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 133: "If the actors are interested solely in the *success*, i.e., the *consequences* or *outcomes* of their actions, they will try to reach their objectives by influencing their opponent's definition of the situation, and thus his decisions or motives, through external means by using weapons or goods, threats or enticements. Such actors treat each other *strategically*."

⁹ Cfr. *ibidem*, 136: "Speech acts serve not only to represent (or presuppose) states and events—in which case the speaker makes reference to something in the *objective world*. They also serve to produce (or renew) interpersonal relationships—in which case the speaker makes reference to something in the *social world* of legitimately ordered interactions. And they serve to express lived experience, that is, they serve the process of self-representation—in which case the speaker makes reference to something in the *subjective world* to which he has privileged access. It is this reference system of precisely three worlds that communicative actors make the basis of their efforts to reach understanding."

¹⁰ *Ibidem*, 137.

¹¹ Cfr. J HABERMAS, *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*, trans. William Mark Hohengarten, MIT Press, Cambridge, MA 1994.

life and interaction, to his mind we cannot look to nature, nor God, nor any other metaphysical concept. However, in contrast to his mentors, Max Horkheimer and Theodor Adorno, who somewhat despairingly concluded that enlightened reason could not so much as come up with an argument against murder,¹² Habermas remains highly confident of human reason. For him, the project of modernity has not been surpassed, it is merely unfinished.¹³ In case we should wonder what allowed two thinkers as diverse as Habermas and the then-Cardinal Ratzinger to have a peaceful and fruitful discussion at the Catholic Academy in Munich in 2004, discussing the foundations of public morality, the necessary common ground may be found precisely here: the high regard for human reason.¹⁴ For Habermas, with the help of discourse ethics it is possible to have a cognitive morality even in the absence of metaphysical foundations.

First of all, however, it must be said that what this discourse ethics can actually establish is limited to questions of justice. Habermas emphatically distinguishes between the just and the good and correspondingly between what he calls morality and ethics. Morality concerns questions of justice – and here alone a universal consensus can be reached among all people – while ethics concerns questions of the good life, which cannot be universalized and can claim validity only within the context of a concrete and limited life form in which they go unchallenged.¹⁵ The use of the words “morality” and “ethics” to mark this distinction may strike us as a little arbitrary, particularly when we notice the curious fact that given these definitions – morality referring to the just and ethics to the good – Habermas would of course have to speak of a discourse theory of *morality* and not a discourse *ethics*, since his interest is in the just and not in the good. He himself notices this problem but decides to maintain the nomenclature which by now has become customary.¹⁶ Apart from the confusion about words, the concepts however seem clear: For Habermas there is a distinction between the just and the good. The first can be universalized and hence become the object of a cognitivist morality, while the second is confined to particular contexts. A consensus about what is just, for Habermas, can be expected of every rational agent independent of space and time, while a consensus about what constitutes the good life cannot be reasonably counted on. Habermas emphasizes that with this he does not want to

¹² Cfr. T. ADORNO and M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1971, 107.

¹³ Cfr. J. HABERMAS, “Modernity: An Unfinished Project,” in: M. PASSERIN D’ENTRÈVES and S. BENHABIB, eds., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, MIT Press, Cambridge, MA 1997, 38-55.

¹⁴ Cfr. J. HABERMAS and J. RATZINGER, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco 2006.

¹⁵ Cfr. J. HABERMAS, “Was macht eine Lebensform ‘rational’?” in: ID., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991, 31-48; here: 39: “Moral questions, which, under the aspect of universalizable interest or justice, can in principle be decided upon in a rational manner, are now to be distinguished from evaluative questions, which, under their most universal aspect, present themselves as questions of the good life (or of self-realization) and which are open to a rational discussion only within the unproblematic horizon of a historically concrete life form or an individual way of life” (my own translation).

¹⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, MIT Press, Cambridge, MA 1994, vii: “It is my hope that these essays reflect a learning process. This holds at any rate for the explicit distinction between moral and ethical discourses. It is worked out for the first time in the Howison Lecture ... delivered at Berkeley in 1988 and dedicated to my daughter Judith. Since then it would be more accurate to speak of a ‘discourse theory of morality,’ but I retain the term ‘discourse ethics,’ which has become established usage.”

exclude questions about the good from rational treatment, as they remain important within their own settings.¹⁷

How then for Habermas does discourse ethics, without recourse to metaphysics, allow us to make universally valid statements about what is just? The core of discourse ethics is constituted by a reformulation of Kant's universalizability principle:

Every valid norm must satisfy the condition that the consequences and side effects its *general* observance can be anticipated to have for the satisfaction of the interests of *each* could be freely accepted by *all* affected.¹⁸

Justice, in other words, is universalized interest. The just course of action is the one that is equally in the interest of all. But how can we find out what is in the interest of all? The answer is simple: we need to ask them, i.e., we need to enter into actual discourse with each other. Here is an important way in which Habermas' universalizability principle is different from Kant's. Kant said, "I ought never to act except in such a way *that I can also will that my maxim should become a universal law.*"¹⁹ Could I want the logic and principle on which I act to be universalized? Would I want to live in a society where theft is the law of the land? If I cannot want this, then I must not steal on the pains of contradicting myself. It is evident that each man can happily carry out this thought process for himself. We can imagine Kant sitting in his armchair, thinking and concluding that he should not lie because he would not want to be lied at. Although there is a certain idealization going on also in Habermas, what is required here, in contrast to Kant, is *actual* discourse.²⁰ The philosopher does not decide by himself on what is just. In fact, it is not just the philosopher who engages in the activity of reflecting but everyone affected by the "situation" in need of a decision. Thus guided by the new universalizability principle, which asks for what is in the interest of all, discourse for Habermas will discover the just way of procedure.

Now one may object that here everyone may simply affirm his own subjective whims, so that this discourse may turn out to become a battle of arbitrary wills rather than an honest quest for justice. Here Habermas gives a transcendental pragmatic argument pointing to the conditions of the possibility of discourse itself, which he derives from his theory of communicative action. Discourse, inasmuch as it seeks a solution that is in the interest of all, looks for consensus, and as such it is *the* paradigm of communicative action.²¹ We remember that by its very nature, communicative action presupposes the truthfulness or sincerity of the agents, along with their intent to make statements that are socially legitimate and factually true. These reappear among the conditions for the possibility of discourse.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, vii: "Going beyond the sterile opposition between abstract universalism and a self-contradictory relativism, I endeavor to defend the primacy of the just (in the deontological sense) over the good. That does not mean, however, that ethical questions in the narrow sense have to be excluded from rational treatment."

¹⁸ *Ibidem*, 32.

¹⁹ I. KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton, Harper Torchbooks, New York, NY 1964, 70 (4:402).

²⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Moral Consciousness*, cit., 203: "Discourse ethics rejects the monological approach of Kant, who assumed that the individual tests his maxims of action *foro interno* or, as Husserl put it, in the loneliness of his soul. The singularity of Kant's transcendental consciousness simply takes for granted a prior understanding among a plurality of empirical egos; their harmony is preestablished. In discourse ethics it is not. Discourse ethics prefers to view shared understanding about the generalizability of interests as the *result* of an intersubjectively mounted *public discourse.*"

²¹ Cfr. *ibidem*, 158: "Communicative action ... has a corresponding form of reflection, i.e., discourse."

Anyone who seriously engages in argumentation must presuppose that the context of discussion guarantees in principle freedom of access, equal rights to participate, truthfulness on the part of participants, absence of coercion in adopting positions, and so on. If the participants genuinely want to convince one another, they must make the pragmatic assumption that they allow their 'yes' and 'no' responses to be influenced solely by the force of the better argument.²²

By their very willingness to enter into discourse, all partners, on pains of a performative self-contradiction, necessarily need to grant all these presuppositions. These, then, are the formal normative foundations of a universal morality of reason as proposed by Habermas: freedom of access to the debate, equal rights, truthfulness, absence of coercion.

While of course Habermas' pragmatic transcendental conditions for discourse may at times be very helpful, the attempt to base morality entirely on them brings with it a good number of problems, which have been rightly criticized and which we will mention here only briefly: there is, for instance, the question of what to do with people who are not able to express or defend their interests argumentatively because they lack the necessary intelligence: embryos, young children, the mentally disabled, the not-so-highly intelligent. And even among people strong enough to enter into discourse with each other, it remains unlikely that the best *reasoned* argument will always win. It is much more probable that best *presented* argument will win, quite independent of its internal merits.²³

Further, before being able to defend his interests, a person has to know them. But often, these are not clear even to the person himself. In fact, Robert Spaemann once called the fundamental question of morality the question of what we really want.²⁴ Is that which seems good to us good in truth? Where are our true interests? Habermas' discourse partners have already decided this question. That we could be mistaken about our true interests does not seem to occur to Habermas, and his discourse ethics does nothing to help us here. Besides, his theory seems to presuppose that there is in fact a solution to every "situation" that is in the interest of all concerned. This does not need to be granted. Let us imagine ten people sitting in a life boat that can support only nine without sinking. It is clearly in the interest of all ten to survive. But there is no possible solution that allows for their universal interest to be achieved, no matter how much they enter into discourse with each other.

Furthermore, there is the simple fact that discourses take time, and indeed, they are in principle open-ended. As the history of philosophy shows, there has hardly been an argument that has been refuted for good. It seems that for most every argument one can find a counter-argument, just to present another argument against the counter-argument. Art is long but life is short.²⁵ Choices have to be made under the conditions of real life, which most often do not allow for a limitless discourse. In fact, action as we know it is never the conclusion of a rational deliberation. As Blondel puts it, to act is inherently to risk, to venture out and gamble:

²² Cfr. J. HABERMAS, *Justification and Application*, cit., 31.

²³ Cfr. R. SPAEMANN, *Happiness and Benevolence*, trans. Jeremiah Alberg. University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2000, 134: "Real discourse, which has practical questions for its object, is never free of domination. It privileges those, for example intellectuals, who can speak well."

²⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, C. H. Beck, Munich 1999⁶, 36.

²⁵ Cfr. R. SPAEMANN, *Happiness*, cit., 137.

Practice, which tolerates no delay, never entails perfect clarity; the complete analysis of it is not possible for a finite mind. ... In every act, there is an act of faith.²⁶

Action is a realm where one will not find certainty. One has to act before the discussion has come to a definitive result, so that discourse ethics seems impractical in real life situations.

There is however yet another, and perhaps even more fundamental objection, which we want to dwell on more in this present context. It can be summed up in the question: Why be moral at all? Why should I want to be interested in justice at all? The transcendental pragmatic conditions of discourse presuppose that someone already desires to live in just relationships but they cannot by themselves explain that desire. Habermas is well aware of this problem and in response he makes reference to the motivating force of concrete life traditions. After all it is from the ethical sphere, the realm that regards questions of the good life, that the motivation to live justly derives:

Moral insights effectively bind the will only when they are embedded in an ethical self-understanding that joins the concern about one's own well-being with the interest in justice. Deontological theories after Kant may be very good at explaining how to ground and apply moral norms; but they still are unable to answer the question of why we should be moral *at all*.²⁷

We may see this as an implicit admission on Habermas' part that the distinction between the *just* and the *good* cannot be consistently maintained. Abstract morality does not seem to be able to do without concrete ethics. We will take up this argument again towards the end of this essay.

IV. Liberal Eugenics and the End of Morality

Having briefly outlined Habermas' discourse ethics, we are now in a position to understand why for him the very conditions of the possibility of morality are at stake with genetic manipulation and liberal eugenics. As we have seen, morality, for Habermas, refers to the just ordering of interhuman relationships. Justice in turn amounts to universalized interest, which is established by discourse among equals. For this to be possible, the discourse partners will have to be able to understand themselves as autonomous and responsible agents who can claim for themselves the same rights of access to the debate that they grant to others. Habermas' well-justified concern is that once one generation begins to engineer the next generation, the two will no longer be able to meet on equal footing and the members of the engineered generation may find it hard to take full responsibility for their own lives.

Let us look at the concrete case of genetic manipulation and assume for a moment that it were a realistic technological possibility. Habermas' case rests on the distinction between therapy and enhancement, although he is aware of the fact that this distinction is not unproblematic.²⁸ Human attributes, such as size or intelligence, come in a field that is

²⁶ M. BLONDEL, *Action (1893). Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, trans. Oliva Blanchette, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2003, 4.

²⁷ J. HABERMAS, *The Future of Human Nature*, cit., 4.

²⁸ Thus, in *ibidem*, 117-118, n. 3, Habermas cites Nicholas Agar who writes, "Liberals doubt that the notion of disease is up for the moral theoretic task the therapeutic/eugenic distinction requires of it" (N. AGAR, "Liberal

widely distributed. Some people are taller and others shorter within a wide range of what is considered normalcy. When is someone so short that to administer a growth hormone to him goes by the name of therapy, and when is someone simply short within a field of normal distribution so that that an intervention to make him taller would be enhancement? The answer will often be unclear and always be context-dependent. But supposing that, despite a wide grey area, the distinction can in principle be maintained, what difference does it make for Habermas whether a person is the subject of therapy or enhancement?

A genetic intervention at the embryonic stage that has a “clinical attitude,” aiming at the cure of a disease or malformation of whatever kind, does not pose a problem for him, as one can assume the consent of what he calls the “future person” (to call the embryo a person is too big of a metaphysical commitment for him—but this is not our argument now).²⁹ A child that later learns that at the embryonic stage of his development his parents authorized a procedure that preserved him from being blind or from having only one leg would hardly object. To *heal* an embryo is to treat him within an anticipated communicative context. Healing is a form of communicative action because consensus is given or can be reasonably presupposed.³⁰

For Habermas things are different if it is a question of genetic enhancement. Here consensus cannot be presupposed and hence the action takes place in an instrumental context. While the parents can safely assume that their child would want to be able to see, they cannot assume that he would necessarily want to have a great musical talent or be geared towards becoming a great runner.³¹ This is the case even with the improvement of general human capacities, such as intelligence, which would simply seem to open a wide field of opportunities. At first sight it would seem that one could not have enough of these.³² Some intelligence is good and thus more of it should be better still. But Habermas points out that the human condition is ambiguous enough for any capacity to be sometimes a blessing and sometimes a curse.³³ There may be situations when a bad memory and with it the ability to forget can be a great blessing. Besides, we are unable to foresee the effects of a particular capacity in given life-context. A child’s high intelligence could cause him to be envied by his peers and thus be a source of suffering for him, or it may be reason of pride for him and be to his own undoing. As Habermas puts it,

“Even in the best of cases, our finite spirit doesn’t possess the kind of prognostic knowledge that enables us to judge the consequences of genetic interventions within the context of a future life history of another human being.”³⁴

Eugenics,” in: H. KUHSE and P. SINGER, eds., *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, 171-181.

²⁹ J. HABERMAS, *The Future of Human Nature*, cit., 43.

³⁰ *Ibidem*, 43: “In the case of *therapeutic* gene manipulation, we approach the embryo as the second person he will one day be. This clinical attitude draws its legitimizing force from the well-founded counterfactual assumption of a possible consensus reached with another person who is capable of saying yes or no.”

³¹ *Ibidem*: “In any case, *assumed* consensus can only be invoked for the goal of avoiding evils which are unquestionably extreme and likely to be rejected by all.”

³² Cfr. C. VIANO, “Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica,” *Rivista di Filosofia* 95 (August 2004): 277-296, here 292: “What would a son of parents say who, although they could have done it, did not want to give him a good memory, which he then could have used however he wanted?” (my own translation).

³³ Cfr. J. HABERMAS, *The Future of Human Nature*, cit. 85-86.

³⁴ *Ibidem*, 90.

All this goes to say that consensus about enhancement cannot be reasonably assumed and that hence such interventions are instrumentalizing the child. When he reaches the age of reason and comes to learn about his parents' programming him, he will find that alien intentions have intervened in the relationship that he has to himself.³⁵ His spontaneity in relating to himself in his mental and bodily existence may well be impaired by finding his parents' expectations for him enshrined in his very body. Habermas states his point very clearly when he says,

“Eugenic interventions aiming at enhancement reduce ethical freedom insofar as they tie down the person concerned to rejected, but irreversible intentions of third parties, barring him from the spontaneous self-perception of being the undivided author of his own life.”³⁶

Incidentally, what matters here is not so much the actual effect of the genotype on the phenotype – even though a certain effect can be presupposed inasmuch as the procedure is deemed efficient – but rather the parents' intention in carrying out the intervention.³⁷ His very body becomes the incarnation of what his parents expect of him. It is true that it probably belongs to what it means to be a parent to have expectations of and hopes for one's child. And people educate their children precisely to improve them and to lead them into the direction of the hopes they have for them, and of course education can go wrong. Instead of taking place in a communicative setting, where it introduces our children to reality and aims at making them free and responsible, it could take place in an instrumental way, where parents try to shape their children according to their prefixed idea. As one commentator on Habermas' book says, one of the main elements of a healthy understanding of education is the commandment “Do not make an image.”³⁸ We must let go of the image we have of our children and help them discover who they are. The fact that sometimes education may go wrong by becoming the way that parents force their children into correspondence with their own ideas can hardly be used as a justification of genetic enhancement.³⁹

Besides, there is an important aspect in which education is fundamentally different from genetic enhancement, inasmuch as the latter presents a direct intervention on the bodily identity of the child, intervening at the point when the body is constituted. Education, in contrast, leaves at least this point untouched: the point when the body is formed and when the person is given the basic stock of his abilities and limitations is contingent. Basing

³⁵ *Ibidem*, 53: “Irrespective of how far genetic programming could actually go in fixing properties, dispositions, and skills, as well as in determining the behavior of the future person, *post factum* knowledge of this circumstance may intervene in the self-relation of the person, the relation to her bodily or mental existence.”

³⁶ *Ibidem*, 63.

³⁷ Cfr. *ibidem*, 124, n. 54: “It is primarily the intention governing the eugenic intervention that counts. The person concerned knows that the manipulation has been carried out with the sole intention of action on the phenotypic molding of a specific genetic program, and this of course on condition that the technologies required for this goal have proved to be successful.”

³⁸ Cfr. M. JUNKER-KENNY, “Genetic Enhancement as Care or as Domination? The Ethics of Asymmetrical Relationships in the Upbringing of Children,” *Journal of Philosophy of Education* 39 (2005): 1-17; here, 12: “Adults accompanying children's ‘social birth’ have to walk a tight line between respect for their difference *and* respect for their dependence. In both, they have to be able to distinguish between their own desires and hopes, and the reality of the other. The biblical command, ‘Thou shalt not make an image of me’ (cf. Ex 20) captures this attitude. For the Swiss author Max Frisch, making an image of the other person and fixing him to it is ‘the ultimate betrayal.’ It appears that the foremost pedagogical quality is to be able to control one's own projections.”

³⁹ J. HABERMAS, *The Future of Human Nature*, cit., 84: “Insofar as they can be criticized on the same grounds, the one sort of practice can't be invoked as a way of disburdening the other one from the same objection.”

himself on Helmuth Plessner, Habermas points out how the body is not only something I *have* but also something I *am*, and hence the genetic intervention touches my very being and identity.⁴⁰ The problem is that

“eugenic programming of desirable traits and dispositions ... commits the person concerned to a specific life-project or, in any case, puts specific restrictions on his freedom to choose a life of his own.”⁴¹

In the context of education the person can always take a reflexive stance towards his educators: He can say, “I am here and you are there.” He can say, “No.” He has the option of changing his stance over time, to accept or reject what is being handed on to him. Education is always interactive and therefore the child will always have “the role of a second person.” For this reason, the “expectations underlying the parents’ efforts at character building are essentially ‘contestable,’” and the person will be able to subject his own socialization process to a “critical appraisal”, thus compensating for “the asymmetry of filial dependency”⁴².

The genetically modified person has no such option with respect to the intervention, which had an effect on his very identity, so that a reflexive stance cannot be taken. The instrumental determination

“does not permit the adolescent looking back on the prenatal intervention to engage in a *revisionary* learning process. *Being at odds* with the genetically fixed intention of a third person is hopeless. The genetic program is a mute and, in a sense, unanswerable fact.”⁴³

The modification cannot be rejected but is necessary part of who that person is. Now this modification was instrumentally imposed on him outside any communicative context.⁴⁴ As a result, the relation between the parents and the child will take on the character of designers to product, where he will hardly be able to see himself as a person of “equal birth” or “equal dignity.”⁴⁵ And in his relation to himself, the designed person may find it difficult to take up full responsibility for who he is. To a very significant degree, who and what he is he owes to others, who can be credited or blamed for his defining traits. It will be hard for him to be “at home” in his own body⁴⁶ and to see himself as the responsible author of his own life.⁴⁷

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, 50: “A person ‘has’ or ‘possesses’ her body only through ‘being’ this body in proceeding with her life. It is from this phenomenon of being a body and, at the same time, having a body [*Leibsein und Körperhaben*] that Helmut Plessner set out to describe and analyze the ‘excentric position’ of man. ... The primary mode of experience, and also the one ‘by’ which the subjectivity of the human person lives, is that of a body.” Cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlin: 1928.

⁴¹ J. HABERMAS, *The Future of Human Nature*, cit., 61.

⁴² *Ibidem*, 62.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, 87: “The argument against alien determination draws its strength completely from the fact that a genetic designer, acting according to his own preferences, assumes an irrevocable role in determining the contours of the life history and identity of another person, while remaining unable to assume even her counterfactual consent.”

⁴⁵ *Ibidem*, 29.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 57.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 29.

V. Conclusion

To conclude, insofar as for Habermas the capacity to enter into discourse with others as equal and responsible partners is the very condition of morality, genetic enhancement may indeed strike at the core of our capacity to be moral beings. But why should we *want* to be moral beings? In response Habermas sees the need to refer to a “species ethics,” which regards the question of the good life proper to the particular community of the human species, in which justice is considered to be a good. And yet, although currently we may all in fact agree on this, for him consensus about the good is always contingent. Affirmations about the good cannot be universalized. Hence Habermas is left with an appeal to how we still feel today about the matter:

Without the emotions roused by moral sentiments like obligation and guilt, reproach and forgiveness, without the liberating effect of moral respect, without the happiness felt through solidarity and without the depressing effect of moral failure, without the “friendliness” of a civilized way of dealing with conflict and opposition, we would feel, or so we still think today, that the universe inhabited by men would be unbearable. Life in a moral void, in a form of life empty even of cynicism, would not be worth living. This judgment simply expresses the “impulse” to prefer an existence of human dignity to the coldness of a form of life not informed by moral considerations.⁴⁸

If what is really at stake is the abnegation of the human capacity for morality, even in the restricted sense of concern for justice, this conclusion, which does nothing more than to refer to an impulse and a preference, is of course rather weak. In fact, Habermas’ argument in *The Future of Human Nature* reveals the central deficiency of his discourse ethics: the distinction between the just and the good cannot be maintained to the end. The just is also always a good, which is the reason why we are motivated to be just.

Yet independent of what Habermas’ argument against genetic enhancement reveals about his discourse and action theory, his case against liberal eugenics is strong: by aiming at the constitution of our very body, it strikes at the heart of human identity and inhibits the person to conceive of himself as a free and responsible individual. Only a person conceived naturally, i.e., contingently, is independent of others at least to the point of not directly owing his existence and makeup to them. His beginning is contingent just as anyone else’s and in this he is their equal and has no one else to blame. Habermas states his case very well when he says,

“We can achieve continuity in the vicissitudes of a life history only because we may refer, for establishing the difference between what *we* are and what happens *to us*, to a bodily existence which is itself the continuation of a natural fate going back beyond the socialization process. The fact that this natural fate, this past before our past, so to speak, is not at our human disposal seems to be essential for our awareness of freedom.”⁴⁹

Δός μοι ποῦ στᾶω καὶ κινῶ τῆν γῆν. Give me where to stand and I will move the earth. To move the earth we need a place outside the earth. We can only be free with respect to anything, free to move it, if we can in some ways stand outside of it. It is Habermas’ provocative suggestion that we can be free in the realm of human affairs only if we have a place to stand that is withdrawn from direct human intervention. Such a place is provided

⁴⁸ *Ibidem*, 73.

⁴⁹ *Ibidem*, 60.

by our contingent bodily beginning. When we genetically manipulate a person or use other, already available eugenic methods, it is as if we were to remove the sure ground from under his feet, the ground on which he can stand to actualize his freedom.

Process of Human Reproduction

The Natural Model of Injection Moulding of Living and Non-Living Substances

Igor Čatić, Hrvoje Tiljak*, Maja-Rujnić-Sokele and Goranka Petriček*
*Faculty of Mechanical Engineering and Naval Architecture, University of Zagreb; *Faculty of Medicine, University of Zagreb*

Abstract

Injection moulding of living and non-living substances is the cyclic process for the production of parts highly complicated with a wide weight-range and high level of precision. We started 40 years ago with the analysis of injection moulding of thermoplastic melts, using the theory of systems. After much extended research in this field, we have used the results for the description of more than 240 different methods of injection moulding of plastics, rubber and ceramics compounds, metals and injection moulding of living tissue in one model. The results of our investigations of the basic functions of injection moulding process show that some of the functions: preparation of substances, injection, primary shaping and structuring of parts as well as heat exchange are invariant for this method of production of parts. This gave us the idea to find out the natural model of injection moulding. The reproduction of higher animals and human beings is a natural model of injection moulding. We will describe the natural model of injection moulding using the laws of theory of systems. The *injection moulding* of human beings is very similar to reactive injection moulding of integral polyurethane (PUR) parts. Can we use some ideas from the growth of the fetus in the production of these parts?

1 Introduction

Injection moulding or die casting of substances and materials is the most advanced and speeded cycling primary shaping method. After much extended research in this field, using also our results from the analysis of injection moulding by using the theory of systems [1,2] we came to the conclusion that with one model we can describe more than 240 different methods of injection moulding of plastics, rubber and ceramics compounds, metals (non-living substances) and injection moulding of the living tissue (parts of backbone). [3-5]

Within our study of theory of systems of injection moulding we also made a description of functions of injection moulding process. We found out that some of them are invariant for the process. We have known for a long time that many of the artificial products, materials and production methods are based on the similar ones in the nature. We asked ourselves the following question: which process can represent the natural model of injection moulding? The answer was the method of reproduction of higher animals and human beings is the natural model of injection moulding. The *injection moulding* of human beings is very similar to reactive injection moulding (RIM) of integral PUR parts. We will describe the natural model of injection moulding using the laws of theory of systems.

2 Injection moulding of substances

Injection moulding (die-casting) of living and non-living substances is artificial cyclic method of primary shaping, which is characteristic for the function of change. Substance with the necessary shear viscosity is injected into a cavity with the prescribed cavity-wall temperature. By gelation and/or cooling, some kind of reactions, such as polymerization and/or cross-linking or some other mode, a moulding is obtained, a product with a defined shape and properties, which can subsequently be demoulded. The injection moulding can be reactive like RIM or PUR or non-reactive like injection moulding of thermoplastic melts. Some very important facts about the more complicated and complex variant of injection moulding, reactive injection moulding in function of describing the subject of this study, the reproduction of human beings, will be discussed.

The reactive injection moulding is a production method, during which we first have to obtain the primary shape of a product (manufacturing technology) and then make the material with physical and chemical application properties (processing technology). [6] Fig. 1 shows the reactive injection moulding system with the necessary functions and elements (based on [7,8]).

In the case of reactive primary shaping, the function of change must contain the following partial functions: [1,2]

$$F_C = F_{CM,ps} + {}^1 F_{CP,psm} + F_{CP,ps} + F_{CP,rsm} = F_{CPSR} \quad (1)$$

where: F_C – function of *change*, $F_{CM,ps}$ – *manufacturing* function during primary shaping, $F_{CP,psm}$ – *primary structuring* (processing function during primary shaping) on molecular level, $F_{CP,ps}$ – *primary structuring* on supramolecular and higher levels, $F_{CP,rsm}$ – *restructuring* on molecular level, F_{CPSR} – function of *change* during reactive primary shaping.

If the function of primary structuring on molecular level must be fulfilled during the injection moulding (reactive process), the mould serves as a batch reactor. [9]

¹ The meaning of the signs “+” in the equations (1) is only that these functions exist, and do not refer to the nature of relations between the functions.

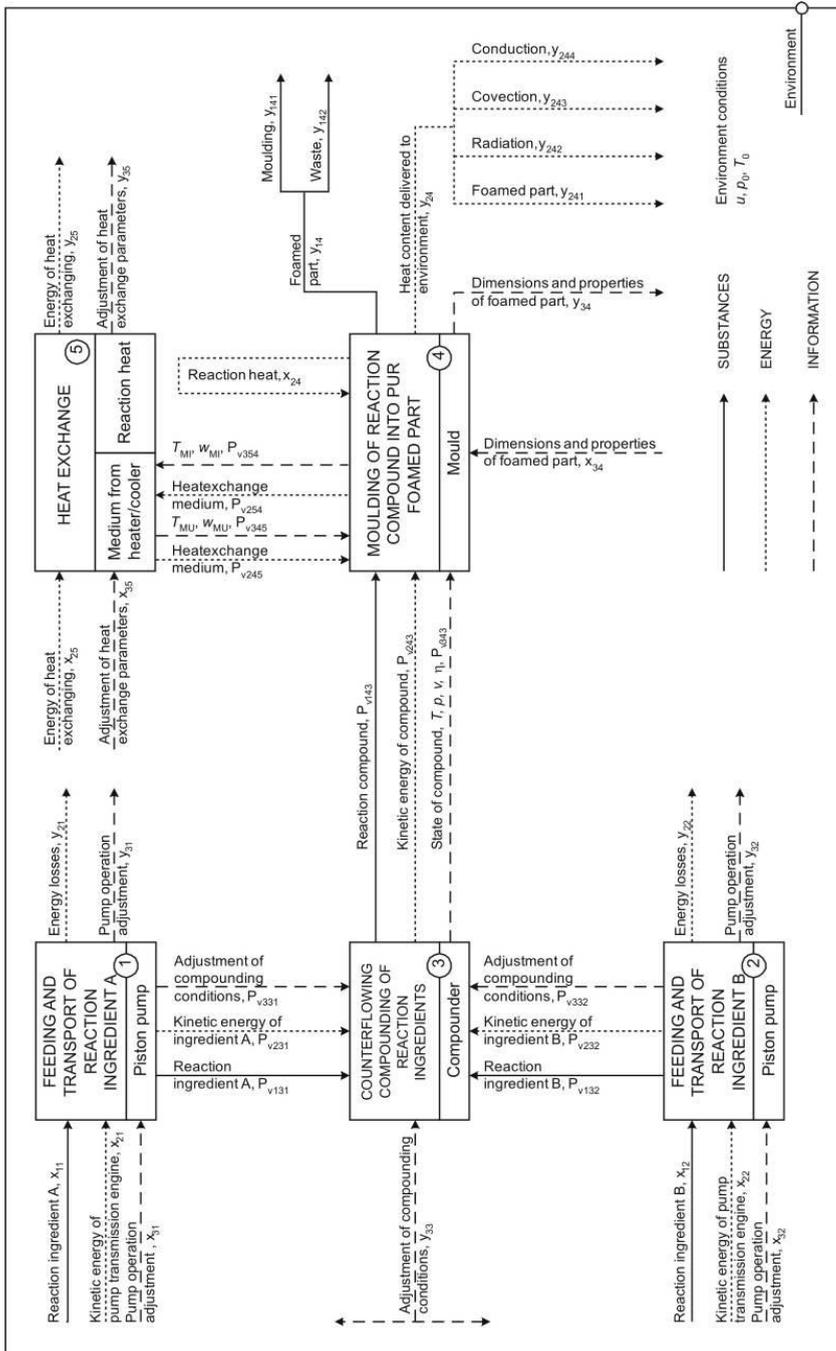


Figure 1: Reactive injection moulding of integral PUR foamed parts (based on [7,8]).

3 Functions necessary for injection moulding of substances

We defined the functions necessary for injection moulding of substances. Injection moulding of substances is a cyclic procedure of primary shaping and primary structuring (functions of making a 3D body with the necessary application properties of this body) which will be realized by injection of substances (transport function) with necessary shear viscosity (preparation of substances) from the unit for preparation and injection of substances into cavity (function of primary shaping and primary structuring, function of change) at the proper wall-temperature (function of accumulation of energy). [3,10]

Our next question was which functions are invariant in this method? These functions are:

- injection of substances
- achieving of necessary shear viscosity of substances
- achieving of necessary temperature of cavity wall and consequential primary shaping.

One of the strongest trends in modern natural science and technology is to find the impulse in nature for developing new products or production methods, or *inspired by biology*. Based on previous research in the field of theory of systems, we came to the following conclusion: “Natural model of injection moulding or die casting is the process of reproduction of higher animals and human beings”. [11]

4 Description of process of human reproduction as injection moulding of substances

One of the main reasons for such effort was also to make technical support for bioethical description of artificial human reproduction. We have tried to do this by using the laws of analysis of systems.

4.1 Prerequisites for analysis of systems of human reproduction

In all technical systems of things, like this one for human reproduction, all the phenomena can be described as information or energy or substances (form of matter formed from atoms). [6] In all general systems, along with this natural one, there are five classes of functions. These functions are: change, transport, accumulation as well as functions of change and holding of state. These laws of theory of systems were used also during systems description of the process of human reproduction as well as we done during description of reactive injection moulding system for production of integral PUR foamed parts (Fig. 2).

The necessary system for human reproduction is a simple one (as opposite to complicated), because there are only two elements: female and male.

Each system for injection moulding including also the system for human reproduction has three basic functions. These are: preparation of liquid with necessary shear viscosity and its injection into cavity in which a body grows, and achieving the necessary temperatures for optimal fertilization.

4.2 Flow of information

Encouragement for each sexual intercourse, as well as the one for reproduction of human beings starts on the information level. In this case there is an impulse being directed from male to female, stimulation of hormones which define the desire for sexual intercourse. This is achieved by heating the body to the necessary process temperatures and realizing the necessary flow of substances. The information carriers necessary for fertilization are sperm and egg cell.

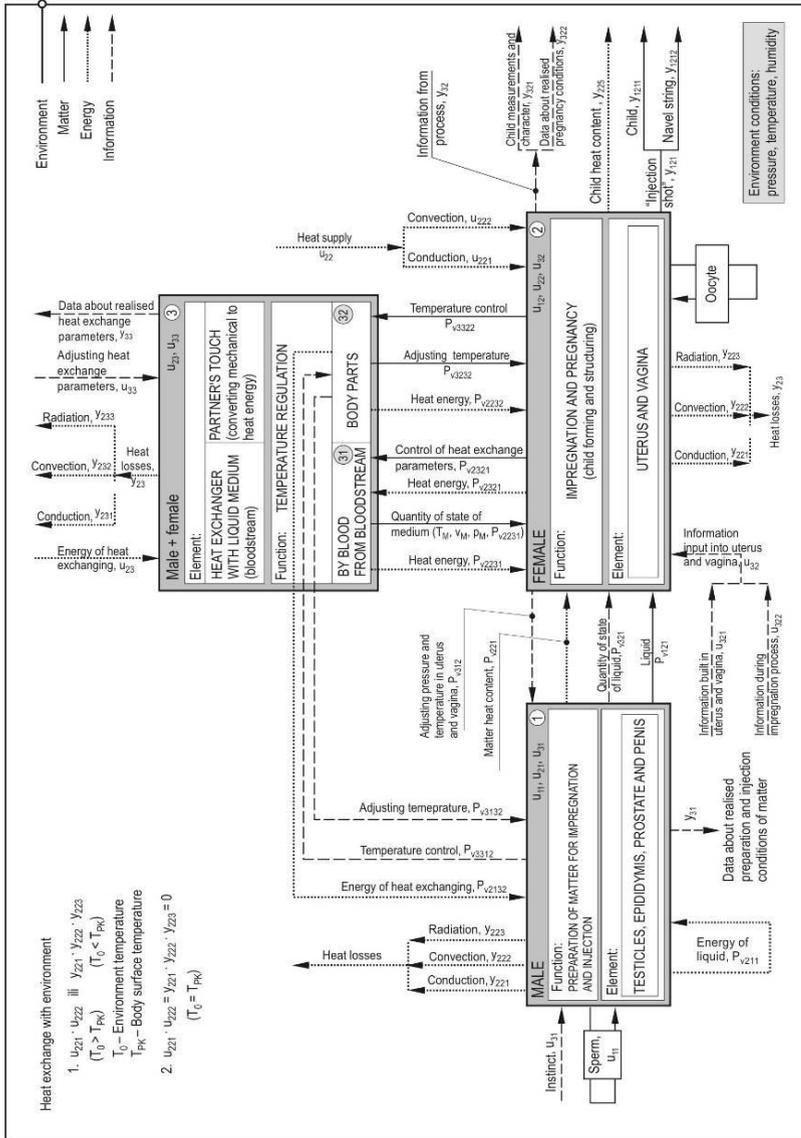


Figure 2: Functions and elements necessary for reactive process of human reproduction

4.3 Temperature regulation during sexual intercourse

For reaching the necessary temperatures for the intercourse (energy activity) both partners must be in action. We can differentiate outside and inside temperature regulation during intercourse.

Outside temperature regulation is realized by the partners' contact (transformation of mechanical friction energy into heat) during foreplay and intercourse. For this reason foreplay is very important sub-function of the outside temperature regulation during the process of reproduction.

Inside temperature regulation is realized by cavern like bodies responsible for penis erection and swelling as well as humidification of vagina. Finally, the necessary rise of temperatures for the climax, ejaculation and squeezing of vagina is realized by the transformation of mechanical friction energy into heat by moving penis in and out of vagina. Thus, a certain time is necessary for reaching the climax. Extra-genital manifestations of temperature rise during the climax are tachycardia and jump of blood pressure.

4.4 Preparation of substance for impregnation

Both partners participate in this activity. In the case of female, the ovaries create egg cells (oocytes) in month cycles under the influence of systematic periodical secretion of hormone. During ovulation the egg cell is liberated from the ovary and transported through the ovary to the uterus in which fertilization is realized by joining one egg cell and one sperm.

Testicles are placed in the scrotum that is outside other body hollows. This is necessary because the optimal temperature for production of sperms must be somewhat lower than the body temperature. The final forming and storage of the sperms is in the epididymis. The sperm is the liquid that the male injects by ejaculation during the intercourse. This liquid is a compound of substances from the testis and prostate and is transported along spermatid duct or ureter through a rigid penis near the womb (uterus).

Penis is a means of transport; some sort of a pump which directly injects ejaculate (sperm) into terminal part of vagina. At the same time, the entering of penis into vagina fulfils one additional function, the closing of the *cavity*, womb. Vagina directs the ejaculate and stores the excess of ejaculate.

4.5 Fertilization

The function of creation of the human body (primary shaping) is realized in the womb by joining the spermatozoid and the egg cell. At the moment this part of the process of human reproduction is within our study and from our point of view insufficiently described. The growth of human body is basically the process of making biomacromolecules; living matter like nucleic acids or proteins. This process is activated by homeobox, a DNA sequence found within genes. We assume that the full description of the process of growth of the human body, like the growth of human bones (natural integral foam) can be very useful for better reactive injection moulding (RIM) of polyurethane integral foams.

A cycle of body's growth is the pregnancy. The womb as bioreactor must be at the proper level of temperature and has the function of protecting and preserving the fetus (function

of storage). Placenta is the fastening on the wall of the womb and enables the transport of blood. Blood supplies energy and nourishing substances through navel string. After the growth has been completed, the fetus can leave the womb, and the mother and child, connected by navel string, are separated.

5 Definition of human reproduction process

Human reproduction is a reactive cyclic process of injecting the compound with a necessary shear viscosity into the womb at the prescribed temperature. The human body becomes the being by bioreactions necessary to produce biomacromolecules, that is biopolymers and with pushing the body from the womb (bioreactor) and separation of mother and child connected by navel string. Information about the development and growth of a child depends on the genes.

6 Conclusion

The study of natural model of injection moulding is a part of our research within the project entitled: *Application of theory of systems in analysis of general technology*. Under the term general technology we understand the natural technology such as human reproduction and human or artificial technology such as reactive injection moulding of PUR.

We found out and described basically the natural technological process, the human reproduction as a natural model for injection moulding or die casting for processing plastics, rubber compounds, ceramic compounds and metals or combination of the mentioned substances or materials.

The second most important conclusion from our study is that full description of the forming and growth of a fetus and its transformation into child can be very useful for all artificial methods making at least the integral foams like those from PUR.

Acknowledgement

This work is part of the research included in the project Application of theory of systems in analysis of general technology supported by the Ministry of Science, Education and Sports of the Republic of Croatia. The authors would like to thank the Ministry for the financing of this project.

References

- [1] Čatić, I., Razi, N., Raos, P.: Analiza injekcijskog prešanja polimera teorijom sustava (Analysis of systems of injection moulding of polymers), Društvo plastičara i gumaraca, 1991.
- [2] Čatić, I., Rujnić-Sokele, M.: The systemic analysis of injection moulding, *Polimery*, 47 (2002)1, 15-21.
- [3] Čatić, I., Johannaber, F.: Injekcijsko prešanje polimera i ostalih materijala (Injection moulding of polymers and other materials), Društvo za plastiku i gumu i Katedra za pre-radu polimera FSB-a, Zagreb, 2004.
- [4] Berginc, B., Čatić, I., Kampuš, Z.: The systemic analysis of metal injection moulding, ANTEC, SPE, Boston, May 1 to 4, 2005, 610-614.

- [5] Berginc, B., Čatić, I., Kampuš, Z.: The systemic analysis of metal injection moulding, *Polimeri* 27(2006)1, 7-12 (open source: polimeri.fsb.hr)
- [6] Ropohl, G.: *Eine Systemtheorie der Technik (Theory of systems of Technology)*, Hansers Publishers, Munich, Vienna, 1979.
- [7] Čatić, I., Orlić, R.: Sistemska analiza reakcijskog injekcijskog prešanja integralnih PUR pjena (System analysis of reactive injection moulding of integral PUR foams), *Polimeri* 7(1986)6, 189-191.
- [8] Čatić, I., Orlić, R., Raos, P.: Sistemska analiza prerade polimera na primjeru reakcijskog injekcijskog prešanja poliuretanskih pjenastih tvorevina (Analysis of polymer processing based on theory of systems on example of reactive injection moulding of polyurethane foamed parts), *Plastika i guma* 8(1989)1, 1-14.
- [9] Čatić, I., Marincel, Đ.: Mould as a Batch Reactor, 48th ANTEC, Society of Plastics Engineers, Dallas, 1990, 695-699.
- [10] Čatić, I.: How to predict the future of materials technology?, lecture on University of Acron, Acron, May 2004.
- [11] Čatić, I., Tiljak, H., Petriček, G., Rujnić-Sokele, M.: Prirodni model injekcijskog prešanja (Natural model of injection moulding), 6. Lošinjski dani bioetike, Hrvatsko filozofsko društvo, M. Lošinj, June 11-13th, 2007.

In Utero Gene Therapy

Who Decides for a Fetus?

Jasminka Pavelić

Rudjer Bošković Institute, Zagreb

Summary

Gene therapy uses intracellular delivery of genetic material for the treatment of disease. The idea is to insert normal genes with correct information into the DNA of the cell that contains malfunctioning gene.

Special issue in the field of gene therapy is somatic gene delivery in utero where genes or stem cells are applied to the fetus. Somatic gene therapy means that not all the cells of an organism are the target of genetic manipulation, but merely the pathologically relevant cells of specific tissue or organ. This means that genetic manipulation will not be passed on the descendants. However, to be justified, such a treatment must offer a clear advantage over transplantation or post-natal gene therapy treatment. Some of the advantages include targeting of otherwise inaccessible organs, avoidance of early disease related tissue damage, and induction of immune tolerance against the vectors or the therapeutic transgenic protein.

Current research interests in fetal gene therapy include mostly fetal stem cell therapy as well as gene therapy for treatment of monogenic diseases. However, successful treatment has usually been recorded only in immunodeficiencies, while it failed in all other disorders attempted so far.

Not unlike other pioneering medical approaches, fetal gene therapy still presents with many unknowns and potential risk factors. Therefore, it is extremely important to assess the potential risks thoroughly both from a scientific and from an ethical point of view. Some of them are general risks of gene therapy, while others are unique to this approach and also raise specific ethical questions, of which one of the most important is the legal and ethical status of the fetus.

General remarks

New technologies offer great promise in medicine, but at the same time face enormous hurdles during early stages of development. Nowhere is this better illustrated than in recounting progress in gene therapy during the first decade of human clinical trials. The interest in gene therapy was born in late 1980's when the clinicians and scientists realized that the classical ways of treatment of patients suffering from tumors are not sufficient.

Gene therapy represents genetic modification of the cell. The goal is to treat the disease or to prevent its development by the administration of DNA rather than a drug. The idea is to insert normal genes into the DNA of the cell that contains malfunctioning gene. It uses intracellular delivery of the genetic material for the treatment of disease. If such treatment is done *in vitro* the transfected cell are subcloned and added to the patients. There are numerous sites through which transgene could be delivered to the organism (*in vivo*). In opposite to systemic delivery by injecting transgene into the blood circulation stands aerosolic delivery as well as targeting the specific organ. Alternatively, transgene can be delivered into the cell *in vivo* or *in situ* as either "naked" DNA or packed into vector system, such as modified retroviruses, adenoviruses or liposomes. There is a consensus

that gene therapy should be a therapy, rather than enhancement – “improving the human species”.

The first human gene therapy trial began over 20 years ago. In the year 1990, it was successfully conducted on a 4 years old girl (DeSilva Ashanti) who suffered from ADA (adenosine deaminase deficiency), the disease that severely weakens immune system. The untreated disease is fatal. This gene therapy trial had a happy ending. Silva is now a healthy young lady. Apart from this study most gene therapy trials have had an acceptable safety profile but with limited clinical benefit. Major concerns about safety of gene therapy were raised following the death of Jesse Gelsinger, an 18-year old participant in phase I gene therapy clinical trial that used first generation adenovirus vector to treat the inherited metabolic disorder, ornithine transcarbamylase deficiency. This tragic death opened numerous discussions about safety and ethics of gene therapy. Since its formation in 1975, the US Recombinant DNA Advisory Committee (RAC) has advocated the open public discussion of advanced therapeutic products and protocols. The gene therapy has grown up in this environment. But now, gene therapy researchers must also publicly acknowledge the first death clearly attributable to the experimental therapy.

Against this background, the proposed use of gene therapy in the fetus may appear premature. Fetal gene therapy means gene delivery to the somatic cells *in utero*. The genes or stem cells are applied to the fetus, possibly in the first trimester of the pregnancy when all organs are present in rudimentary form. However, in order to be justified, fetal gene therapy must offer the clear advantage over transplantation or post-natal gene therapy treatments. The advantages include: avoidance of early, disease related, tissue damage, induction of immune tolerance against vector and therapeutic transgene protein, and targeting of organs which are less accessible in the adult, advantage of the small fetal size, rapid division of fetal cells and better possibility to take up the genes.

The therapeutic genes are delivered to the cell by the use of vector systems. They are usually divided into two classes: viral and non-viral. The mostly used viral vectors include modified retroviruses, adenoviruses and adeno-associated viruses. Non-viral gene delivery is mostly performed by lipofection (Waddington et al., 2005). However, in fetal gene therapy stem cells have a central role. Viral vectors are usually disabled viruses that bind to target cell over specific receptors and deliver the viral genome to the nucleus where transcription occurs. The most widely used vectors are retroviruses, among them murine leukemia virus. The therapeutic provirus is produced by replacing viral genes with therapeutic gene. Adenovirus derived vectors are also broadly used. Therapeutic gene is usually inserted in a place of early genes.

Stem cells for fetal gene therapy are usually collected from fetal liver, cord blood, bone marrow and peripheral blood (Kling, 1996; Jones, 1999). The most immature are fetal liver stem cells lacking capability of inducing graft versus host disease. At the same time they possess the highest proliferative and regenerative capabilities (Jones, 1999). The fetal liver is usually collected before 14th day of fertilization, since immunocompetent T lymphocytes are not yet present in the liver before this date. This precaution prevents the occurrence of any significant graft-versus-host disease. When adult bone marrow cells are used, they are usually T-cell depleted to reduce the incidence and severity of GVHD. This approach is very efficient but is also responsible for an increased risk of graft failure.

There are various methods for applying gene into fetus. Intraplacental injection has been attempted in mice, rats, guinea pigs and rabbits. Intraamniotic application is possible in all animal models. For instance, adenoviral delivery of human factor IX gene into fetal mice resulted with therapeutic level of transgenic protein after birth (David et al., 2001). Intra-tracheal application has been only attempted in fetal sheep by using retroviral and adenoviral vectors. Transgene expression was, however, transient (David et al., 2001). Current research interests include targeting gene therapy for treatment Cystic fibrosis, Duchene muscular dystrophy, systemic blood disorders (haemophilia B) and immunodeficiencies – fetal stem cell gene therapy. Successful treatment has usually been recorded in immunodeficiencies (Westgren et al., 2002). Altogether, 9 of the total 15 patients had engraftment (mostly SCID patients) and immunological benefit, and 7 of them are presently alive (Touraine et al., 2004).

The fears and the risks

As with any type of medical treatment, human fetal gene therapy does have many known and unknown, potential and real risks. These risks have been the basis for some rationale and some less rational fears. It is extremely important to assess the potential risks of *in utero* gene therapy both from a scientific and ethical point of view.

The potential risks are acute toxicity and immunogenicity of the vector and transgene product, the possibility for germ line transmission and the danger of insertional mutagenesis. The specific risks of fetal gene therapy are: 1) the concerns about both the mother as well as the fetus, with a bias for life and well being clearly in preference of the mother; 2) a more hypothetical risk concerns the possibility that a certain therapeutic gene product may be particularly harmful to the fetus, and possibly for maternal organism as well.

An important consideration for the assessment of risk/benefits of fetal gene therapy is that termination is a reasonably safe maternal option for dealing with an inherited genetic disease.

However, some adult people with disabilities have the attitude that their disabilities are not disease and, therefore, should not be treated.

The ethics

Will the development of fetal gene therapy negate the right to abortion? This addresses the question of the legal and ethic status of the fetus. However, it is important to emphasize that the “preivable fetus is totally dependent on a pregnant women’s autonomous decision for its status in medicine”. This includes: the prospective mother’s right to abortion even of a non-affected fetus (recognized in many societies), and the decision to abort an affected fetus or subject it to *in utero* gene therapy. The availability of fetal gene therapy should not in any way infringe her autonomy in these decisions.

On the other hand, for those who would only reluctantly have an abortion to avoid post-natal disease or not have an abortion whatever the genetic status of the fetus, the offer of *in utero* gene therapy for a condition diagnosed during pregnancy would add a new option to decision making.

Following from this, it should be reiterated that it is the mother who has to make the decision and who therefore has to be fully informed in order to be able to give consent.

Is it ethical to alter the genes of someone who hasn't been born yet and hasn't given his or her consent? Before saying YES or NO consider the following possibilities:

1. If the mutation causing the disease is manifested as a surplus of genetic material, and we have some molecular scissors we could send in and cut it, would it be unethical?
2. Suppose that a pregnant woman were told that if she ate a certain substance, like apples, which she would normally eat, there is a high risk that her child would develop some nasty condition. Isn't perfectly ethical for her to abstain from eating apples, making decision for her child?

On the other hand, ethical acceptability of fetal gene therapy depends on the view on moral status of human embryo. Because, in addition to technical constraints there are also ethical limits which society as a whole may place on a certain medical problem. For instance, from Chinese perspective, human embryo does not have same moral status as a person. It is considered as a form of human life, biological but not personal, so it is allowed to change them genetically without any moral dilemma.

Do we have the right to make genetic decision on behalf of future generations? Some would argue on principle that this violates individual rights unacceptably. The others might argue that we have duty to future generations to seek to eradicate genetic diseases wherever we reasonably can. However, this seems unrealistic in practice.

Although clinical application is currently limited to a small number of highly selected disorders, there is reason to believe that a dramatic increase in application will occur in the near future. The majority of scientific community believes that prenatal interventions to prevent severe and irreversible damage to fetuses have a future. However, the warnings against repeating mistakes made during the eugenics movement should be on the first place.

References

- Waddington SN, Kramer MG, Hernandez-Alcove R et al. In utero gene therapy: Current challenges and perspectives. *Mol Ther* 11: 661-676, 2005.
- Kling J. Gene transfer to the mothers of all cells. *Nat Biotechnol* 14: 269, 1996.
- Jones DRE. Why do in utero stem cells transplants sometimes fail? *Mol Med Today* 5: 288-291, 1999.
- Westgren M, Ringdén O, Bartmann P, et al. Prenatal T-cell reconstitution after in utero transplantation with fetal liver cells in a patient with X-linked severe combined immunodeficiency. *Am J Obstet Gynecol* 187: 475-482, 2002.
- David AL, Themis M, Cook T, et al. Fetal gene therapy. *Ultrasound Rev Obstet Gynecol* 1: 14-21, 2001.
- Touraine J-L, Raudrant D, Golfier F, et al. Reappraisal of in utero stem cell transplantation based on long-term results. *Fetal Diagn Ther* 19:305-312, 2004.

Sterbebegleitung oder Sterbehilfe als ärztlicher Auftrag

Peter R. Ritter

Medizinische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum

Zusammenfassung

Pflicht des Arztes ist es, einen sterbenden Patienten zu begleiten. Seine therapeutischen Möglichkeiten beinhalten neben einer suffizienten Analgesie vor allem die Sicherstellung pflegerischer Zuwendung, menschenwürdiger Unterbringung, die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse wie Hunger und Durst und die Linderung resp. Bekämpfung von körperlich belastenden Symptomen, die den Prozess der Agonie begleiten. Eine so verstandene Hilfe beim Sterben entspricht der ärztlichen Standesethik und gründet ihren verpflichtenden Charakter auf die schriftlich niedergelegten Leitlinien der Bundesärztekammer. Mit ihr soll der Respekt vor der Würde und personalen Autonomie des Kranken in einem sittlich vertretbaren Maßstab seine operationale Anwendung finden und das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient begründen. Die Palliativmedizin erlaubt dies durch gezielten Einsatz bestimmter therapeutischer Optionen und – im Falle der Analgosedierung – auch durch die Akzeptanz des vorzeitigen Todes eines Sterbenden als Folge dieser Behandlungsmaßnahmen. Dabei richtet sich jedoch die primäre ärztliche Intention auf die Linderung der krankheitsassoziierten Symptome und nicht auf das Ziel eines möglichst raschen Sterbens.

Eine gezielte Hilfe zum Sterben hat aus historischen Gründen erst in jüngerer Zeit Stoff für eine gesellschaftliche Debatte geliefert, die sich vor dem Hintergrund einer liberalen Gesetzgebung in benachbarten europäischen Ländern nun auch in Deutschland aufzut. Befürworter der Möglichkeit eines ärztlich assistierten Suizids oder einer Tötung auf Verlangen verweisen in ihrer Argumentationsstruktur auf jene Patientenautonomie, die den Wunsch nach einem selbstbestimmten Sterben im Falle einer infaust verlaufenden Erkrankung einschließt und dafür Respekt fordert. Gegner verweisen hingegen auf die Gefahren, die eine Relativierung des Tötungsverbotes zeitigten und das Individuum innerhalb sozialer Verbände der möglichen Willkür interessegeleiteten Missbrauchs preisgäben. Dabei scheint eine begriffliche Unschärfe zwischen den Termini „aktive“ und „passive“ Sterbehilfe die Debatte zusätzlich zu polarisieren.

Aus den unterschiedlichen Perspektiven einer ethischen Bewertungsstrategie vermag eine Entlastung von Verantwortung in keinem der beiden Fälle gelingen. Eine mögliche Lösung ließe sich dagegen im Verweis auf die Intention verorten, mit der ein Arzt den Sterbeprozess seines Patienten begleitet und welche letztendlich die moralische Richtschnur seines Handelns repräsentiert. Allerdings ist die Ausnutzung aller gebotenen palliativen Möglichkeiten, die den Sterbeprozess erleichtern, ein Gebot medizinischer Fürsorge, das den Entscheidungsspielraum diesbezüglich nicht einengt, sondern erweitert.

1. Einführung

Das Problem der Sterbehilfe hat zuletzt in Deutschland durch die fragwürdige Beihilfe eines Juristen zur geplanten Selbsttötung einer ehemaligen Krankenschwester kontroverse Diskussionen entfacht.¹ Dabei ist gerade in Deutschland die Frage nach der moralischen

¹ Gemeint ist der ehemalige Hamburger Justizsenator Roger Kusch, der einer berenteten Würzburger Krankenschwester namens Bettina Schardt, im Sommer 2008 auf deren Verlangen Medikamente zur Selbsttötung verschaffte und ihren Tod in einer Videoaufzeichnung festhielt. Eine Besonderheit dieses Falles von Sterbehilfe lag in dem Umstand begründet, dass Frau Schardt nicht an einer zum Tode führenden Erkrankung litt, sondern mit diesem Akt im Rahmen ihres altersbedingten Kräfteverfalls die drohende Aufnahme in ein Pflegeheim zu verhindern suchte.

und legalistischen Zulässigkeit einer vorsätzlichen und aktiven Verkürzung des menschlichen Sterbeprozesses durch die negativen Erfahrungen während der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft belastet.² Die langjährige Tabuisierung dieses Themas entsprang nicht zuletzt dem Umstand, dass eine Vielzahl von Ärzten während jener Zeit an der Ermordung von Kindern oder erwachsener Behinderter unmittelbar beteiligt war.³ Der Aufarbeitungsprozess scheint bei weitem noch nicht abgeschlossen und führt aktuell unter anderem dazu, dass die liberaleren Regelungen der benachbarten Beneluxstaaten innerhalb der deutschen Ärzteschaft auf eine prinzipielle Ablehnung stoßen.

Dagegen legen die Ergebnisse aus Umfragen unter der Bevölkerung nahe, die Möglichkeit aktiver Sterbehilfe als Teil der personal gelebten Autonomie zu begreifen, die aus dem menschlichen Selbstverständnis erwächst.⁴ Die Schwierigkeiten entstehen hierbei zu einem aus dem faktischen Verbot einer solchen Maßnahme, die allerdings nicht expliziter Gegenstand einer gesetzlichen Regelung ist. Zum anderen stehen einem aus Krankheit begründetem Wunsch nach Freitod die alternativen Überlegungen einer palliativmedizinischen Behandlung wie der Hospizgedanke⁵ entgegen. Insbesondere auf diese beiden Umstände fokussiert sich in Deutschland die medizinische Verweigerung einer Assistenz zum Suizid, welche nach Meinung des überwiegenden Anteils der Ärzte ihrer berufsethischen Auffassung grundsätzlich entgegensteht.

Die folgende Betrachtung soll daher mehrere Aspekte untersuchen, die sich im Zusammenhang mit Sterbehilfe ergeben. Dabei müssen sowohl die Motive derjenigen, die für sich das Recht auf einen vorzeitigen Tod reklamieren, als auch moralische Überlegungen zur Diskussion kommen. Ferner verdienen die möglichen sozialetischen Folgen einer Legalisierung genauso Beachtung wie eine Analyse der gegenwärtigen palliativmedizinischen Praxis.

2. Grundsätzliches

Die Begleitung Sterbender gehört seit der Neuzeit zu den genuin ärztlichen Aufgaben.⁶ Idealerweise offenbart sich in ihr der Anspruch, den möglichen Nutzen therapeutischer Maßnahmen gegen das Prinzip der Schadensabwehr abzuwägen, da in dieser Situation die übliche medizinische Bemühung um Lebensverlängerung hinter die Palliation zurücktritt. Da sich die Zeit bis zum Tode prozesshaft variabel gestaltet, lassen sich für die Interaktion zwischen Arzt und Patient unterschiedliche Modelle beschreiben, die sich jedoch prinzipiell an den Bedürfnissen des Sterbenden orientieren müssen. Empathische Zuwendung, die Vermittlung von Geborgenheit und Verständnis, wie auch Berücksichtigung verbliebener Wünsche bilden in der Regel ein mögliches Fundament für diese Beziehung. Problematisch gestalten sich oft hingegen jene Entscheidungen, die ein Arzt stellvertre-

² Vgl. hierzu Frewer 2001.

³ Vgl. Fangerau und Noack 2006.

⁴ Eine Anfang Juli 2008 in Nordrhein-Westfalen durchgeführte Studie an 1.007 repräsentativ ausgewählten Bürgern im Alter zwischen 14 und 70 Jahren ergab, dass nahezu zwei Drittel für sich selbst Sterbehilfe in Erwägung zögen (Pressemitteilung vom 11.07.08 des Institutes Innofact AG Research & Consulting, Düsseldorf).

⁵ Vgl. hierzu die zehn *Grundprinzipien eines Hospizes* nach Student 1987, S. 232–240.

⁶ Sterbebegleitung als ärztliche Aufgabe im modernen Sinne findet erst in der medizinischen Fachliteratur zu Anfang des 18. Jahrhunderts Erwähnung wie beispielsweise in der Schrift „Entwurf einer allgemeinen Therapie“ des Hallenser Mediziners Christian Reil (1759–1813), der auch zeitweilig Goethe ärztlich betreute.

tend für seinen Patienten trifft, falls dieser nicht mehr in der Lage sein sollte, seiner Autonomie in Handlungsakten phänomenalen Ausdruck zu verleihen. Neben Berücksichtigung formulierter Willensabsichten, wie sie beispielsweise Gegenstand von Patientenverfügungen sein können, oder Exploration des jeweiligen sozialen Umfeldes, in dem sich der Kranke bewegt hat, bleibt die letzte Entscheidungsverantwortung beim Arzt. Dies bedingt daher eine Reflexion zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, die sich zudem an legalistischen Grenzen orientieren muss und die Bedingungen des ärztlichen Berufsethos zu berücksichtigen hat.

Moralische Aspekte, die in einer solchen Art der therapeutischen Verbindung zwischen Arzt und Patient von besonderer Bedeutung sein können, gewinnen ihre normative Kraft aus der soziokulturellen Auseinandersetzung mit dem als gut Akzeptierten und Erstrebenswerten auf der einen wie der Ablehnung des Verwerflichen auf der anderen Seite. Insofern rekurriert ein medizinethischer Diskurs weniger auf eine Sonder-, denn vielmehr Bereichsethik, die ihre Wurzeln in allgemeinen moralischen Wertvorstellungen verortet. Moralisches Handeln offenbart hier seinen praktischen Charakter und verweist inhaltlich auf die bekannten Behandlungsmaximen: Wohlhandeln (*bene facere*), Schadensvermeidung (*nihil nocere*) und Fürsorge (*salus aegroti suprema lex*).

Die ärztliche Praxis palliativmedizinischer Behandlungsstrategien beansprucht für sich, evidenzbasierte Methoden in ein methodisches Gesamtkonzept zu überführen, das einer wissenschaftlichen Überprüfbarkeit genügt. Insbesondere für Schmerztherapien gelingt dies ohne weiteres und hält auch einer Formalisierung stand, die interindividuellen Unterschieden dennoch Rechnung trägt. Weniger standardisiert ist dagegen der Umgang mit Sterbenden, soweit er Kommunikation, finale Analgosedierung⁷ oder schlicht die Vorbereitung auf den bevorstehenden Tod betrifft. Hier erweist sich ein hoher Anteil subjektiv unterschiedlicher Vorgehensweisen prozessbestimmend, was ein besonderes Licht auf die Persönlichkeit des behandelnden Arztes wirft. Besonders problematisch ist überdies eine medikamentöse Sterbebegleitung, die – vorsätzlich, oder zumindest billigend – die Verkürzung der Sterbephase durch die Anwendung potenter Opiate in Kauf nimmt.⁸

Sowohl juristische Unsicherheiten, als auch moralische Deutungsschwierigkeiten lassen ein erhebliches Konfliktpotential für Arzt und Gesellschaft vermuten, das überdies durch die Berührung eines historisch bedingten Tabus zusätzliche Probleme aufwirft. Ärzte übernehmen ihre Rolle als Sterbebegleiter daher weniger mit der gewohnten Rollenidentifikation eines Heilenden, als vielmehr mit der ebenfalls anspruchsvollen Zielsetzung zu lindern und Beistand zu leisten.

Dort, wo der Anspruch ärztlicher Kunst ausschließlich auf die körperliche Rehabilitierung des Patienten abzielt, scheint per se jedes palliativ intendierte Handeln frustrierend zu sein. Allerdings ist die ethische Entscheidungskompetenz eines Mediziners mehr denn je auf solchen Problemebenen gefordert, die sich im Umfeld eines sterbenden Menschen aufbauen und den Arzt jenseits juristischer Grenzen auf seine persönliche Verantwortung

⁷ Gezielte Reduktion des Bewusstseinsniveaus eines Patienten in der Endphase seiner Erkrankung, um unerträgliche Symptome und Belastungen palliativmedizinisch zu lindern. Hierunter zählen die Bekämpfung von Schmerzen, Atemnot und insbesondere Todesangst.

⁸ Dies entspricht formal der indirekten Form der Sterbehilfe.

zurückwerfen. Der besonders problematische Bereich der aktiven wie passiven Sterbehilfe erscheint hierfür exemplarisch.

3. Begriffsklärungen

Sterbehilfe und Sterbebegleitung sind nicht extensional gleich, sondern beinhalten unterschiedliche Begriffsbestimmungen. Die deutsche Bundesärztekammer hat in ihren *Grundsätzen zur ärztlichen Sterbebegleitung*⁹ die Pflichten des Arztes diesbezüglich konkretisiert und als standesethisch verbindlich erklärt.

Neben der expliziten Bezugnahme auf das Selbstbestimmungsrecht des Patienten verneint die Erklärung jedoch eine unumstößliche ärztliche Verpflichtung zur Lebenserhaltung, die sich vor dem Hintergrund des eingetretenen Sterbeprozesses ohnehin relativiert.¹⁰ Aus der Fülle palliativmedizinischer Maßnahmen orientiert sich der Behandlungsalgorithmus letztlich jedoch an dem konkreten oder mutmaßlichen Willen des Patienten, ohne dabei den Arzt von seiner Verantwortungshoheit entbinden zu können. Ferner ist erwähnenswert, dass in Zweifelsfällen die Lebenserhaltung im Vordergrund steht und somit alle ärztliche Therapie auf dieses Ziel verpflichtet.¹¹ Dies umfasst auch stellvertretende Entscheidungen, die mögliche Bevollmächtigte oder der Arzt in eigener Person treffen müssen, sofern der Patient dazu nicht mehr in der Lage sein sollte. Damit ist Sterbebegleitung in dem so verstandenen Sinne ein gleichermaßen ethisches Gebot wie auch eine Standespflicht, der nachzukommen prinzipiell ohne Alternativen bleibt.

Deutlich problematischer erscheint dagegen der Versuch, die Hilfe *beim* Sterben auf eine solche auszuweiten, die mittels einer aktiven Handlung den Tod des Kranken intendiert. Jedoch scheint eine begriffliche Abgrenzung dieser als *aktive Sterbehilfe* bezeichneten Handlungsform von einer *passiven* oder *indirekten* Variante nicht grundsätzlich so klar zu gelingen, wie dies bei oberflächlicher Betrachtung der Fall sein könnte. Entscheidend und für die weitere Diskussion bestimmend ist dagegen folgendes Kriterium: Gegenüber der erwähnten Sterbebegleitung stellt die aktive Form eine vorsätzliche Hilfe *zum* Sterben dar. Wie bereits dargestellt lassen sich definitorisch unter dem Oberbegriff „Sterbehilfe“ neben jener erwähnten aktiven Form noch zwei weitere Entitäten abgrenzen: a) wer *passive* Hilfe beim Sterben leistet, verzichtet auf bestimmte lebensverlängernde Behandlungsmaßnahmen oder bricht bereits eingeleitete willentlich ab. b) In ihrer *indirekten* Form nimmt ein Arzt hingegen wissentlich den vorzeitigen Tod als mögliche Nebenwirkung der eingesetzten schmerzstillenden oder bewusstseinsstrübenden Medikamente in Kauf.¹²

Beide Arten kommen in der Regel nur dann zur Anwendung, wenn die Kriterien eines bereits eingesetzten Sterbevorganges oder zumindest einer im Verlauf weit fortgeschrittenen Erkrankung mit infauster Prognose erfüllt sind, d. h. keine konkrete Aussicht besteht, durch die Einleitung oder Fortsetzung der Behandlung eine Besserung des Zustandes erreichen zu können. Eine genaue Abgrenzung kann im Einzelfall bisweilen misslingen und diesbezüglich der herrschenden Unsicherheit noch Vorschub leisten. Er-

⁹ Deutsches Ärzteblatt, Heft 19; 2004.

¹⁰ Zur Definition des Sterbenden vgl. ebd., S. 1.

¹¹ Vgl. diesbezüglich die Stellungnahme des Präsidenten der Bundesärztekammer zu dem auch in Deutschland Aufsehen erregenden Fall der amerikanischen Patientin Terry Schiavo.

¹² Vgl. AWMF-Leitlinien; Anästhesie und Intensivmedizin, 40. Jg., Nr. 2/99.

schwerend kommt hinzu, dass in Deutschland keine eindeutige gesetzliche Regelung existiert, die Rechtssicherheit für diesen Bereich gewähren könnte. So bewegen sich ärztliche Handlungen bei der Versorgung sterbender Patienten unter Umständen auf einem strafrechtlich relevanten Niveau, das von unterlassener Hilfeleistung (§ 323c StGB), Misshandlung von Schutzbefohlenen (§ 225 StGB), Totschlag (§§ 212, 213 StGB) bis hin zur Tötung auf Verlangen (§ 216 StGB) oder Mord (§ 211 StGB) reicht.

Ausschlaggebend für eine mögliche Strafverfolgung ist dabei die Freiwilligkeit, die ein entscheidungsfähiger Patient entweder durch eigene Willensäußerung oder in Stellvertretung mittels Verfügungen, bzw. Vorsorgevollmachten in Person eines bestellten Betreuers aufzeigt. Dennoch hat sich im Jahre 2006 der 66. Deutsche Juristentag mehrheitlich für eine gesetzlich eindeutige Regelung der Sterbehilfe ausgesprochen, die auch die Verbindlichkeit von Patientenverfügungen einschließt. Nach einer kontrovers geführten Diskussion im Deutschen Bundestag am 29.03.07 fand dieser Vorschlag jedoch keine parlamentarische Mehrheit.

Die öffentliche Debatte um die moralische Zulässigkeit, mögliche gesellschaftliche Akzeptanz, bzw. legalistisch eindeutige Regelung der Sterbehilfe jenseits einer unbezweifelbaren ärztlichen Verpflichtung zur Sterbebegleitung hält an. Besondere Brisanz gewinnt sie dabei vor dem Vergleich der Rechtspraxis benachbarter europäischer Länder wie Holland, Belgien oder der Schweiz, die hier eine deutlich liberalere Position vertreten.

4. Problemstellung

Die kontrovers geführte gesellschaftliche Debatte über die Zu- oder Unzulässigkeit aktiver Sterbehilfe orientiert sich weniger an der genannten Begriffskategorie als vielmehr an den möglichen sozialen Folgen. Ein Kernargument zielt auf die eindringliche Warnung, die mögliche Freigabe assistierter Tötung auf Verlangen des Patienten würde sowohl einem Relativismus in der Indikationsstellung als auch dem Missbrauch aus niederen Motiven heraus Tür und Tor öffnen.¹³ Das historische europäische Trauma infolge der deutschen nationalsozialistischen Gewaltherrschaft mit ihren planmäßig organisierten Massentötungen unter dem verbrämenden Euphemismus der Euthanasie¹⁴ hat ein geschichtlich begründetes Misstrauen gegenüber jedweder Form vorsätzlich intendierter Sterbehilfe gezeitigt.

Während Befürworter im Recht auf personale Selbstbestimmung als Ausdruck der Achtung autonomer Willensentscheidung ein Kernargument für die ihrer Meinung nach notwendige Liberalisierung der bestehenden Praxis zu erkennen glauben, berufen sich die Gegner insbesondere auf das so genannte „Slippery-slope“-Argument: sie fürchten gesellschaftliche Auswirkungen, die einem Dammbbruch gleichkämen und auf eine Relativierung des Tötungsverbotes hinausliefen. Die schon erwähnte historische Entwicklung der Euthanasie¹⁵ in Deutschland bis 1945 scheint ihnen diesbezüglich Recht zu geben, wenngleich die nationalsozialistische Tötungspraxis aus einem Klima sozialdarwinisti-

¹³ Diese Betrachtungsweise repräsentiert im Wesentlichen das *Slippery-slope*-Argument (Argument der schiefen Ebene). Allerdings weist Birnbacher zu recht auf die Relativgewichte solcher Argumentationen hinsichtlich unterschiedlicher Geltungsbereiche hin (Birnbacher 2006, S. 185).

¹⁴ Vgl. Faulstich 2000, sowie Kaul 1979 und Klee 1983/1985/1986.

¹⁵ Vgl. diesbezüglich Frewer 2001.

scher Mentalität erwuchs, deren Wurzeln bis weit in das 19. Jahrhundert zurückreichten. Den eigentlichen Höhepunkt dieser Entwicklung beförderte insbesondere die wirtschaftliche Notlage Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg und bereitete den Nährboden für Hitlers Rassenwahn nebst seiner faktischen Umsetzung in Gestalt des Völkermordes.

Heutige Argumentationsstrukturen fokussieren dagegen weniger die Allokationsproblematik begrenzter wirtschaftlicher Ressourcen sondern mehr die sich aus dem Individualrecht ergebenden Konsequenzen für den Umgang mit autonomen Patienten. Diese verfügen nach allgemeiner Überzeugung über ein genuines Recht, die eigene Lebensplanung in personalem Selbstverständnis unter Einschluss des – möglicherweise auch vorzeitigen – Endes ihrer physischen Existenz zu verantworten. Insbesondere der Verweis auf ein Sterben in Würde trägt dieser Auffassung von Persönlichkeit Rechnung und begreift *ex negativo* jede Verweigerung eines selbstbestimmten Todes als unerträglichen Eingriff in die Sphäre willentlicher Eigenverantwortung.

Diese Auffassungen sind nicht zuletzt deswegen problematisch, da sie nur unzureichend die konkrete Situation Sterbender berücksichtigen und zudem einen moralischen Konflikt zwischen Arzt und Patient ignorieren, der sich zwangsläufig ergibt. Die Tatsache, dass der Mensch als autonomes Wesen in Freiheit und Würde Respekt für seine Eigenverantwortlichkeit beansprucht, steht im Prinzip außerhalb jeder Kritik.¹⁶ Allerdings verdienen jene Voraussetzungen Beachtung, die ein solches Selbstverständnis überhaupt erst ermöglichen und letztlich die phänomenale Grundlage dafür liefern, einen Menschen als autonomes Wesen akzeptieren zu können. Ein möglicher Schlüssel für dieses Verständnis könnte im Begriff der Person liegen, obgleich deren Deutung auch differenzierte Einstellungen zulässt.¹⁷

Abgesehen von methodologischen und anthropologischen Problemen, die sich an dem Begriff der Person manifestieren, ergeben sich zusätzliche Schwierigkeiten für die Interaktion zwischen Arzt und Patient, sofern der Kranke als Ausdruck seiner autonomen Selbstbestimmung einen Tötungswunsch formuliert. Diese erwähnten Schwierigkeiten berühren zum einen das diskursive Verhältnis zwischen beiden Akteuren, zum anderen verletzen sie den Anspruch auf moralische Integrität im ärztlichen Handeln. Die konsequente Durchsetzung des eigenen Willens findet ihre Beschränkung dort, wo sie durch prospektive Verletzung gesetzter Regeln andere in der Wahrung ihrer Rechte einschränkt. Dementsprechend gerät jedes Ansinnen, das vorsätzlich auf einen Bruch mit den erwähnten Normen abzielt, zunächst einmal in die Perspektive des Unmoralischen. Eine solche Grenzübertretung stellt der Wunsch nach Beihilfe zum Suizid zunächst einmal dar und kompromittiert damit einen Teil des ärztlichen Selbstverständnisses, das eine vorsätzliche Beendigung des Lebens ächtet.¹⁸ Auch unter der Voraussetzung, dass der Patient sein Ansinnen nach reiflicher Überlegung und unter Abwägung möglicher Alternativen

¹⁶ Vgl. hierzu Artikel 1 des Grundgesetzes, der auf die Unantastbarkeit menschlicher Würde abhebt.

¹⁷ Die Wiederentdeckung des Personenbegriffes in der Philosophie findet ihr Echo in ethischen und anthropologischen Diskursen, wobei es allerdings an einer allgemeingültigen Definition mangelt. Dies rührt zum einen aus der historischen Begriffsentwicklung, die ihre Wurzeln in der Antike hat, als auch aus den unterschiedlichen hermeneutischen Ansätzen, die auf den Personenbegriff rekurrieren. Vgl. hierzu Sturma 1997 und 2001.

¹⁸ Stellvertretend für eine Vielzahl von gleichlautenden Stellungnahmen ärztlicher Berufsverbände sei hier exemplarisch auf die Deklaration des Weltärztebundes zur Euthanasie anlässlich dessen Generalversammlung in Madrid, Oktober 1987, verwiesen: „Euthanasie, d.h. die absichtliche Herbeiführung des Todes eines Patienten, selbst auf dessen Wunsch oder auf Wunsch naher Angehöriger, ist unethisch.“ (Zitiert in Schell 2002, S. 155.)

aus freien Stücken getroffen hat,¹⁹ ergibt sich aus der ärztlichen Sichtweise ein moralischer Konflikt: Er vermag den Arzt als potentiellen Akteur nicht von seiner Verantwortlichkeit zu entbinden, selbst wenn er sich auf den Respekt vor der patienteneigenen Autonomie berufen sollte. Auch ein Töten aus Mitleid verfehlt die Strategie einer moralischen Begründung, weil es weder dem Patienteninteresse dient, noch den tötenden Arzt von einer faktischen Verletzung der Standesethik zu entlasten vermag. Dies gilt umso mehr für den Fall, dass ein Patient gar nicht mehr in der Lage ist, den möglichen Sterbewunsch zu äußern, sondern lediglich sein Leiden per se phänomenaler Gegenstand der Interpretation wird.

Trifft hingegen ein Arzt die Entscheidung, einen nach seiner Einschätzung unerträglich leidenden Patienten vorzeitig sterben zu lassen, bzw. zu töten, ohne sich des genuinen Interesses des Betroffenen zu versichern, so würde er damit faktisch den geschlossenen Behandlungsvertrag zwischen beiden aufkündigen. Der Patient müsste also in der Angst leben, dass er in medizinischer Hinsicht allein aufgrund des von ihm ausgehenden phänomenalen Symptomkomplexes eine Relativierung seines Lebensanspruches erfahre.

Die Kenntnis vergleichbarer Fälle einer Tötung ohne vorherige Kenntnis des Opfers muss daher ein Klima des Misstrauens gegenüber dem behandelnden Arzt erzeugen, was die diskursive Beziehung beider von vornherein unzumutbar belastet. Die Problematik liegt in der möglichen Rechtfertigung einer Euthanasiepraxis, die es vorzieht, aus Mitleid oder wegen eines intellektuell-kognitiven Defizites einen Patienten ohne dessen Einverständnis zu töten.²⁰ Eine mögliche moralische Begründung fußt daher ausschließlich auf einer Beobachterperspektive, die sich anmaßt, aus den kategorialen Einschätzungen ihrer vermeintlichen fachlichen Deutungshoheit, über Wert oder Unwert des Lebens entscheiden zu dürfen. Und auch die wiederholt historisch angeführte Argumentation, dass bei einer organisch bedingten Einschränkung kognitiver Fähigkeiten die Endgültigkeit dieses Vorgehens und seine Folgen nicht erfassbar seien, verkennt den Umstand jenes persönlichen Anrechtes auf Glückseligkeit, das nicht genuin an intellektuelle Fähigkeiten gebunden scheint.²¹

Eine normative Begründung aktiver Sterbehilfe verlangt daher eine intensive Auseinandersetzung innerhalb des Arzt-Patient-Verhältnisses und gleichermaßen eine kritische Reflexion moralischer Wertvorstellungen. Der sich abzeichnende Konflikt zwischen einer

¹⁹ Die Problematik der Authentizität des Sterbewunsches und ihrer Bewertung durch einen Arzt gründet nicht zuletzt in der Einsichts- und Einwilligungsfähigkeit des Suizidwilligen. Vollmann verweist in Hinblick auf mögliche Störfaktoren zurecht auf psychische Störungen im Sinne eines depressiven Syndroms, die Beachtung finden müssen und einer objektiven Prüfung nach validen und reliablen Kriterien bedürfen (Vollmann 1998, S. 93–96).

²⁰ Vgl. Singer 1984.

²¹ Hier spiegelt sich ein besonders prekäres Problem medizinischer Einschätzungen: sie objektivieren aus der Perspektive der dritten Person eine physiologische Störung nach kategorial gefassten Kriterien. Insbesondere der Krankheitsbegriff rekrutiert sich aus einem bestimmten Muster körperlicher Fehlfunktionen oder leiblicher Desintegration im Vergleich zu einem als normal definierten Kollektiv. Damit gelingt zwar die Detektion solcher Anomalien auch unter differentiellen Umweltbedingungen, jedoch gestaltet sich die Abgrenzung im Falle unvollständiger Symptomkomplexe gegenüber nicht Erkrankten schwieriger, als dies zunächst den Anschein haben könnte. Die Grenze zwischen Normalem und Anormalem, Gesundem und Krankem ist daher nicht unbedingt eine quantitative denn vielmehr qualitative und erwächst vor einem spezifischen kulturellen Hintergrund. Insbesondere psychische Störungen sind ein gutes Beispiel für diese Trennschärfe.

nicht mehr *passiven* und noch nicht *aktiven* Form der Sterbehilfe lässt sich daher nur aus dem Blickwinkel einer sittlich rechtfertigbaren Vorgehensweise lösen.

5. Moralische Aspekte

Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient²² erwächst aus gegenseitiger Wertschätzung, Rücksichtnahme und Vertrauen.²³ Aus der ursprünglich paternalistischen Beziehung, die den fachlich begründeten Wissensvorsprung des Arztes als Rechtfertigung dafür anführte, patienteneigene Interessen nur eingeschränkt berücksichtigen zu müssen – was faktisch einer Entmündigung gleichkam –, bewerten gegenwärtige Modelle beide Akteure als gleichberechtigt. Allerdings sind die Grenzen weniger scharf, als dies soziologische Konstrukte nahe legen, da insbesondere die situativen Rahmenbedingungen wechseln können. Ein akuter Notfall mit Gefahr für Leib und Leben lässt erfahrungsgemäß keinen Spielraum für eine diskursive argumentative Abwägung des Für und Wider bestimmter Handlungsalternativen, sondern zielt auf eine möglich rasche und gezielte Sicherung der Patientenintegrität. Dies kann auch auf Kosten einer ausreichenden Aufklärung erfolgen, die ansonsten eine Grundlage für das Arzt-Patientenverhältnis darstellt. Je weniger dringlich sich das Handlungsinteresse darstellt, desto ausführlicher gestaltet sich der partnerschaftliche Diskurs, der überdies die Rolle des Arztes als Dienstleister betont. Eine so getroffene Vereinbarung im Sinne eines Behandlungsvertrages verteilt im Idealfall scheinbar die Verantwortung entsprechend anteilig und trifft Vorsorge für unerwartete oder gefährliche Folgen. Zwar entsteht der Kontakt zwischen beiden Partnern mehr oder minder aus einer Situation von Not und Hilfe, jedoch bleibt die Durchführungsverantwortung in den Händen des Arztes. In einer Notfallsituation nimmt dieser sie im Patienteninteresse wahr, ohne sich dessen spezieller Motivationslage ausreichend versichern zu können, was prinzipiell eine hohe Anforderung im moralischen wie juristischen Sinne darstellt.

Moralisch gesehen kann keiner der Beteiligten, weder Arzt noch Patient, die Verantwortung für den Behandlungsakt alleine tragen; dies gilt streng genommen auch dann, wenn ein Arzt aus widrigen Umständen heraus gezwungen wäre, in einer Geschäftsführung ohne Auftrag stellvertretend für den ihm anvertrauten Menschen zu entscheiden. Ein solches gelebtes ärztliches Berufsethos, das Fakten nicht zu Normen hypostasiert, sondern Handlungen idealerweise an Regeln ausrichtet, erfordert gleichermaßen auch auf Patientenseite eine entsprechende sittliche Grundhaltung. Wer ein sittenwidriges Verhalten einfordert, kann nicht auf die Erfüllung seiner Wünsche setzen, nur weil er sich auf die unbedingte Respektverpflichtung seiner personalen Autonomie beruft.²⁴ Hier gilt glei-

²² Vgl. Wolff 1999.

²³ Andere Ansätze innerhalb der Tugendethik setzen differente Schwerpunkte. So zählen beispielsweise Beauchamp und Childress unter die fünf Zentraltugenden *Mitleid*, *Urteilskraft*, *Vertrauenswürdigkeit*, *Integrität* und *Gewissenhaftigkeit*. Vgl. Beauchamp/Childress 2001, S. 32 ff.

Thomasma und Pellegrino betonen als medizinpraktisch relevante Aspekte *Vertrauenswürdigkeit*, *Mitleid*, *Klugheit*, *Gerechtigkeit*, *Tapferkeit*, *Maß*, *Integrität* und *Selbstlosigkeit*. Vgl. Pellegrino/Thomasma 1993, S. 63 ff.

²⁴ Zur Struktur der Arzt-Patient-Beziehung und ihrer wechselseitigen ethischen Rücksichtnahme vgl. Wieland 1999, S. 76.

chermaßen die Reziprozität der moralischen Anspruchshaltung mit seinem für Beziehung maßgeblichen wechselseitigen Pflichtcharakter.²⁵

Dabei verfehlt die Vorstellung, Medizinethik sei eine Sonderethik, genau diesen allgemein bindenden Regelstatus, der erst ein Funktionieren gesellschaftlicher Konstrukte ermöglicht. Eine übertriebene Tolerierung von Ausnahmen aus dem Pflichtkanon einer sanktionsbewehrten allgemeinen Ethik innerhalb kultureller Wertegemeinschaften schafft Nischen für vorsätzlichen Missbrauch. Nicht zuletzt aus diesem Grunde erscheint die medizinische Ethik weniger als eine Sonderethik denn als eine Ethik besonderer Situationen.²⁶ Und auch die alleinige Beachtung des Rechtes schafft keinen Ersatz für eine moralische Gewissensbildung, mit dem sie erfahrungsgemäß auch nicht unmittelbar übereinstimmt. Stattdessen könnte eine konsequente „Verrechtlichung“ medizinischen Handelns, das sich ausschließlich an den legalistischen Folgen ärztlicher Praxis orientiert, zu einer reinen Defensivhaltung führen. Der Patientenanspruch auf eine individuelle, problemorientierte und persönliche Umstände berücksichtigende Hilfe müsste sich von vornherein dem direkt konkurrierenden ärztlichen Interesse unterordnen, juristische Konsequenzen des eigenen Handelns unter allen Umständen zu vermeiden. Der Mut, Eigenverantwortung im persönlichen Handeln so zu leben, dass rationale Aspekte mit patienteneigenen Bedürfnissen harmonieren, erfordert eine sittliche Überzeugung: Sie setzt Vertrauen in eine moralisch einwandfreie Entscheidungsfreiheit, gleichermaßen für den Patienten wie auch sich selbst das Richtige zu tun.

Dieses Prinzip moralisch legitimierter Entscheidungshoheit erschöpft sich jedoch im Bereich der Sterbehilfe. Aus dem Tötungsverbot²⁷ ableitbar erscheint der Verzicht auf jedwede Handlung, die in ihrem aktiven Grundcharakter den vorzeitigen Tod des Patienten beabsichtigt. Das kulturell tradierte Tötungsverbot der abrahamitischen Religionen zielt auf die gesellschaftliche Friedenspflicht, die allein ihren Mitgliedern die Sicherheit körperlicher Unversehrtheit auch im Konfliktfall gestattet oder zumindest den Verlust des Lebens verhindert. Ausnahmen hiervon ergeben sich aus Situationen, die eine vorsätzliche Übertretung des Gebotes beispielsweise in einer Notwehrlage, bei quasi institutionalisierten Konflikten in Kriegshandlungen oder der Anwendung der Todesstrafe für Kapitalverbrechen rechtfertigen können.²⁸ In jedem Falle stellt die Verpflichtung „Du sollst nicht töten“²⁹ eine starke deontologische Norm dar, die innerhalb des Alltages zunächst keiner kritischen Hinterfragung mehr bedarf.

Der Pflichtcharakter einer deontologischen Ethik zielt auf Freiwilligkeit, die eine Unterwerfung jeder vernünftigen Natur aus einsichtsfähigen Gründen unter das moralische Gesetz fordert.³⁰ Aus der Perspektive utilitaristischer Gesinnungen relativiert sich dieser

²⁵ Dies ist jedoch an die Einsichtsfähigkeit des Patienten gebunden, welche jedoch krankheitsbedingt mangelhaft ausgebildet sein kann.

²⁶ Vgl. Pöltner 2002, S. 21.

²⁷ Zur möglichen Relativierung des Tötungsverbotes durch eine klassisch utilitaristische Argumentation vgl. Birnbacher 2006, S. 178 ff.

²⁸ Dies soll nicht bedeuten, dass sich aus der faktischen Umsetzung einer institutionalisierten oder gesellschaftlich konsentierenden Form der Tötung unter bestimmten definierten Umständen auch gleichzeitig eine moralische Legitimation ableiten ließe. Insbesondere die Ächtung der Todesstrafe in vielen Ländern zeugt von einer differnten Bewertung.

²⁹ Altes Testament; Exodus 20, 2–17.

³⁰ Diese Haltung findet sich in Kants kategorischem Imperativ. Vgl. Kant 1974, S. 61.

Zwang hin zu pragmatischen Nützlichkeitsüberlegungen.³¹ Wechselseitigen Interessen Rechnung zu tragen und im Falle medizinischer Entscheidungen beiden Akteuren jene Handlungsfreiheit einzuräumen, welche die Grenzen des jeweils anderen respektiert, wäre ein solches Desiderat des klassischen Utilitarismus. Für die konkreten Überlegungen zur Tötung auf Verlangen gäbe es nach dieser Lesart also prinzipiell kein explizites Denkverbot, solange die Beachtung von Interessenssphären gewahrt bliebe. Eine *nicht freiwillige Tötung*, wie sie beispielsweise einem schwerst geschädigten Kleinkind oder einem Patienten im irreversiblen Koma zudedacht sein könnte, würde voraussetzen, dass ein Interesse weiterzuleben mangels kognitiver Einsichtsmöglichkeiten erst gar nicht existierte und dementsprechend auch keine Verletzung zuwiderlaufender Intentionen erkennbar wäre.³² Anders gestaltet sich hier jedoch die Fremdperspektive: die prinzipielle Furcht, eine Lebensverkürzung deswegen zu erleiden, weil die Formulierung eigener Interessen aufgrund körperlicher Behinderungen misslänge, dürfte für viele Beobachter eine negative Signalwirkung haben.

Hinzu tritt der berechtigte Zweifel – wie im Falle einer möglichen nicht freiwilligen Tötung geistig Behinderter –, ob tatsächlich die Evaluation eines fehlenden Lebensinteresses methodisch ohne Weiteres gelingt. Stattdessen verpflichtet die epistemische Lücke zwischen Eigen- und Fremdbeurteilung zu einer Entscheidung zugunsten des Lebens und gegen seine gezielte Vernichtung. Jedoch auch für die Fälle, in denen die kognitiven Funktionen nicht eingeschränkt erscheinen, gibt es durchaus kritische Anmerkungen für eine freiwillige Lebensverkürzung unter Inanspruchnahme ärztlicher Hilfe. Gerade die sozialen Implikationen einer überalternden, demographisch sich wandelnden Gesellschaft mit Ressourcenknappheit und Allokationskonflikten bauen für den Einzelnen Druck auf. Wer im hohen Lebensalter sozial depriviert ist oder seinen Angehörigen weder finanziell noch pflegerisch zur Last fallen möchte, könnte sich eher für einen assistierten Suizid entscheiden, als er dies unter gegenläufigen Umständen täte. Von echter Freiwilligkeit könnte in diesem Entscheidungsmodus keine Rede mehr sein. Wer dennoch fest an die Einsichtsfähigkeit eines Patienten glaubt, muss daher diese grundsätzlichen Einwände als potentielle Korrektive gemeinsamer Entscheidungen akzeptieren. Und auch hier greift das bereits oben angeführte Argument, dass sich ärztliche Verantwortung nicht in blindem Vertrauen auf Einsichts- und Entscheidungsfähigkeit an den Patienten delegieren ließe.³³ Gerade die Unsicherheit, mit der solche Übereinkünfte vor dem Hintergrund komplexer Hierarchien von Gründen erfolgen, sollte die Sicherheit der Akzeptanz regelhaft in Frage stellen.³⁴

³¹ Dies ist hier sehr polarisierend formuliert; für eine differenziertere Analyse insbesondere der häufig gegenüber dem klassischen Utilitarismus erhobenen Einwände vgl. Bimbacher 2000, S. 178 ff.

³² Vgl. Singer, P. 1984, S. 230 ff.

³³ Sofern dieser adäquat aufgeklärt wäre. Dabei lässt sich gegenüber einer überwiegend im 19. Jahrhundert angesiedelten *Verschweigepraxis* gegenüber Sterbenden eine Entwicklung hin zu umfassender Aufklärung erkennen. Vgl. Feldmann 2004, S. 104.

³⁴ Dies beleuchtet insbesondere den Umstand, dass sich solche Entscheidungsfindungen vor dem Hintergrund lebensbedrohlicher oder anderer Ausnahmesituationen abspielen und damit ein hohes Potential von Emotionalität oder psychischer Irritation aufweisen.

Ein ähnliches Problem ergibt sich, wenn der Blick eine streng teleologische Perspektive³⁵ einnimmt. Ein gerne angeführtes Argument von Befürwortern aktiver Sterbehilfe richtet sich diesbezüglich auf die Nivellierung des möglichen Unterschiedes zwischen aktiver und passiver Variante: Wenn das entscheidende Ergebnis sowohl der aktiven Tötung wie des Sterbenlassens der Tod ist, dann macht eine begriffliche und inhaltliche Differenzierung zwischen beiden Varianten per se keinen Sinn.³⁶ Ganz im Sinne teleologischer Mentalität ist hier also der Prozess von untergeordnetem Interesse gegenüber seinem Ausgang, der jedoch von Anfang an intentionale Bedeutsamkeit beansprucht. Um einer Eskalation in der Wahl möglicher Methoden Vorschub zu leisten, bliebe dennoch eine Beschränkung auf die Anwendung „humaner Mittel“³⁷ bei der vorzeitigen Herbeiführung des Todes geboten. Allerdings wäre jenseits der Vermeidung von Qualen der eigentliche Tötungsprozess selbst frei von moralischer Bewertung und lediglich die qualitative Struktur seines Zielpunktes Gegenstand eines ethischen Diskurses über mögliche Zulässigkeit oder Ablehnung.³⁸

Eine solche Haltung erscheint zum einen in Hinblick auf den hier behandelten Gegenstand problematisch, zum anderen für ihr eigenes Referenzsystem inkonsequent: Das eigentliche Prozessergebnis, nämlich der Tod, stellt den Endpunkt einer Entwicklung dar, der durch das Fehlen jeglichen Bewusstseins kein Verbesserungsempfinden für den Betroffenen gestattet. Zudem missachtet sie die Empfindungsqualitäten des Kranken in der Sterbephase: die mögliche Wahl der Mittel zur Herbeiführung eines vorzeitigen Endes spielen im Ausgang des Ergebnisses nur eine untergeordnete Rolle. Im Falle aktiver Sterbehilfe beschränkte sich demnach eine teleologische Orientierung auf die Beobachterperspektive.

6. Mögliche Lösungen

Die Authentizität des Sterbewunsches ist von einer Vielzahl emotionaler wie auch sozialer Faktoren³⁹ abhängig und erweist sich nicht selten über die Zeit als inkonstant. Wie bereits oben angedeutet existieren zudem keine verlässlichen Kriterien, die diesem Umstand Rechnung trügen und eine eindeutige Differenzierung im Einzelfall gestatteten.

³⁵ Es ist diesbezüglich anzumerken, dass in Abgrenzung zu deontologischen Ethiken auch utilitaristische Varianten zu den teleologischen Formen zählen.

³⁶ In diesem Sinne argumentiert Singer. Vgl. Singer 1984, S. 207.

³⁷ Dies kann allerdings einer erheblichen Variabilität innerhalb des jeweiligen Interpretationsraumes unterliegen.

³⁸ Ähnlich äußern sich auch Siep und Quante (Siep/Quante 2000).

³⁹ Mögliche emotionale Faktoren, die den Entscheidungshorizont beeinflussen können, sind unter anderem in der Patientenführung, der Art der Aufklärung über ungünstige Prognosen sowie der Begleitung des sich anschließenden Verarbeitungsprozesses zu suchen. Gerade bei der Mitteilung einer Krankheit mit tödlichem Ausgang durchläuft ein Großteil der Patienten mehr oder minder konstant eine Phasenabfolge psychischer Zustände, die Kübler-Ross in fünf immer wiederkehrende Abschnitte eingeteilt hat: 1. Nichtwahrhabenwollen und Isolierung; 2. Zorn; 3. Verhandeln; 4. Depression; 5. Zustimmung (Kübler-Ross 2001). Insbesondere innerhalb der vierten Phase durchlebt der Kranke eine Perspektivlosigkeit, die den Sterbewunsch übermächtig erscheinen und Zweifel an dessen Authentizität aufkommen lässt. Daneben lassen sich auch soziale Umstände für diesen Effekt identifizieren, die ihren Ursprung in der demographischen Entwicklung haben und auch zunehmend eine gesellschaftliche Rolle spielen. Insbesondere die soziale Isolation des alten Menschen und seine mitunter zusätzliche krankheitsbedingte Stigmatisierung lassen in Einzelfällen den Wunsch nach einem vorzeitigen Tode aufkommen, um niemandem mehr zur Last zu fallen.

Die bereits angesprochene teleologische Perspektive bewertet lediglich die Handlungsziele als moralisch gut oder böse. Aus dieser Sicht macht es, wie schon erwähnt, wenig Sinn, den Unterschied zwischen aktiver Hilfe zum Sterben oder einer Unterlassung möglicher lebensrettender Maßnahmen aufrechtzuerhalten. Da das Ergebnis in beiden Fällen dasselbe ist, bezieht sich auch eine ethische Verantwortung nur darauf. Dies erscheint in höchstem Maße kontraintuitiv, da es für die meisten Ärzte durchaus einen klaren Unterschied macht, selbst Hand anzulegen oder passiv zu bleiben.⁴⁰

Und tatsächlich bleibt die Dimension der Verantwortlichkeit für beide Handlungsalternativen gleich, solange deren Intention identisch ist. Diese Intention ist daher das einzige Kriterium für die moralische Bewertungsebene: Denn auch derjenige Arzt, der einen Verzicht auf bestimmte Aktivitäten willentlich in seinen Handlungen umsetzt, trägt die gleiche Verantwortung für seine Entscheidung wie sein aktiv vorgehender Konterpart, solange die Inkaufnahme des vorzeitigen Todes Teil eines bewussten Abwägungsprozesses ist.⁴¹

Ein oftmals verwendetes Argument, durch passives Verhalten der Natur ihren Lauf zu gestatten, ist in sich inkonsistent, da es scheinbar die Verantwortung an eine vernunftbegabte Einheit zu delegieren sucht, die lediglich auf einer mythischen Ebene existiert.⁴²

Es scheint daher von untergeordneter Bedeutung zu sein, wie der Sterbevorgang auf der Ebene operativer Umsetzung eine Beschleunigung erfährt; worin liegt dann allerdings der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen? Eine mögliche Antwort dürfte wie bereits erwähnt in der Intention begründet sein, mit der sich ein Arzt einer bestimmten therapeutischen Maßnahme bedient oder auf sie verzichtet. Es ist eben dieser Vorsatz, der klar auf das Handlungsergebnis abzielt und die Bewertung der möglichen Mittel unter das primäre Zielinteresse stellt. Von dieser Perspektive aus ist es dann tatsächlich belanglos, welchen Grad an Aktivität das vermeintliche Tun des Arztes aufweist. Entscheidend ist, dass er den Rahmen legaler und moralischer Akzeptanz wahrt und sich des Einverständnisses seines ihm anvertrauten Patienten versichert.

Dennoch heiligt auch hier der Zweck nicht die Mittel. Wer die Vielfalt palliativer Möglichkeiten außer Acht lässt, um sich ganz dem Patienteninteresse nach einem vorzeitigen Lebensende zu verpflichten, verletzt seine beratende Funktion gleichermaßen, wie er sich moralisch den Vorwurf gefallen lassen muss, seine beruflichen Fähigkeiten nicht in einem ausreichenden Maße anzuwenden. In der ärztlichen Intention kann also per se kein primäres Tötungsinteresse zu suchen sein, denn dies widerspräche allen berufsethischen Grundsätzen. Dagegen könnte Mitleid in Verbindung mit einer unreflektierten Anerkennung personaler Autonomie ein mögliches Motiv darstellen. Allerdings setzt das „Mitleiden“ die Person des Leidenden voraus, ein Umstand, dem ein vorzeitig herbeigeführtes

⁴⁰ Gründe hierfür bestehen in dem unmittelbar kausalen Zusammenhang, auf den Bobbert hinweist (Bobbert 2003, S. 315).

⁴¹ Allerdings gestattet die Bewertung aus der Fremdperspektive nicht unbedingt eine objektiv sichere Unterscheidung zwischen den einzelnen Intentionen. Auch hier gilt die Internalisierung verbindlicher ethischer Normen als Voraussetzung für eine Handlungsbeurteilung, deren motivationale Grundstruktur idealerweise unter allen Mitgliedern einer Kulturgemeinschaft identisch sein sollte.

⁴² Man muss jedoch nicht soweit gehen, Ärzten einen Psychismus zu unterstellen, der sich auch tatsächlich mit dem sonstigen wissenschaftlich geprägten Welt- und Berufsbild nicht zur Deckung bringen ließe. Schon eher spricht aus einer solchen Argumentation das Eingeständnis hermeneutischer Erkenntnisbegrenztheit und bisweilen auch ein Stück Resignation.

Lebensende nicht Rechnung zu tragen vermag. Stattdessen würde eine authentisch gelebte Empathie nicht von vornherein auf die Vernichtung des Kranken abzielen, sondern die Umstände seiner personalen Würde zu berücksichtigen wissen. Es erscheint nicht wesentlich, ob sondern wie diese letzte Lebensphase ihre jeweilige Gestaltung erfährt und mitmenschliche Anteilnahme gewährleistet.

Aufgabe des Arztes muss hier aus standesethischen Überlegungen wie auch moralischer Selbstverpflichtung die Sterbebegleitung sein, die neben einer menschenwürdigen Unterbringung auch Pflege und schmerzlindernde Therapie beinhaltet. Nur so vermag er die personale Autonomie und Würde des Sterbenden zu wahren, indem er diesem in seiner leiblichen Existenz als phänomenales Gegenüber begegnet und gemäß dessen Bedürfnissen handelt.⁴³ Unter diesen Umständen entbehrt ärztliche Sterbebegleitung des oft erhobenen Vorwurfs, physisches Leiden sinnlos zu verlängern oder den bisweilen vom Patienten formulierten Wunsch nach Hilfe zum Sterben zu missachten. Entscheidend ist, dass sich die Adäquation der zum Einsatz kommenden Mittel in den Rahmen des Patienteninteresses und seines sozialen Umfeldes einfügt.

Aus dieser Haltung heraus ist die Inkaufnahme eines vorzeitigen Todes als Nebeneffekt einer suffizienten Schmerztherapie gerechtfertigt, weil sie die Existenz des Behandelten nicht vorsätzlich per se bedroht. Gerade dieses sich in physisch erfahrbarer Leiblichkeit manifestierende Sein mit all seiner Versehrtheit ist und bleibt das Ziel medizinischer Bemühungen. Seine intentional befürwortete Vernichtung missachtet dagegen jenen Aspekt von Fürsorge, der sich in einer vollzogenen Tötung pervertiert.

In der Regel richtet sich die Angst des Patienten im Umfeld der Sterbephase auf das Erdulden von Schmerzen oder Atemnot, deren mangelhafte Bekämpfung nicht selten die primäre Motivation für eine assistierte Tötung darstellt. Erst die Unterbindung dieser Symptome schafft die eigentliche Voraussetzung, das Sterben als Teil des eigenen biographischen Lebensweges akzeptieren zu können. Hier ergibt sich letztlich der kommunikative Raum, Abschied zu nehmen oder bestimmte Angelegenheiten zu regeln. Und auch die bisweilen als quälend empfundene Bewusstheit des eigenen Hinscheidens kann zum Gegenstand modifizierender Intervention im Sinn einer therapeutischen Analgosedierung werden. Der Unterschied zu jeder Form aktiver Sterbehilfe liegt eben lediglich in der Tatsache begründet, dass alle diese genannten Maßnahmen zunächst auf den Menschen als Person abzielen und ihn auch jenseits seiner krankheitsbedingten Einschränkungen als sozial vollwertiges Mitglied der Gesellschaft akzeptieren. Da diese Mitgliedschaft in der Regel auf einer Kooptation personaler Integrität fußt, ist die leiblich-phänomenale Existenz deren Grundvoraussetzung. Ein Arzt, der sich in palliativer Hinsicht eines sterbenden Patienten annimmt, erfüllt damit gleichermaßen seine sich selbst auferlegte Aufgabe aus einem Geist der Fürsorge und Respekts vor dem ihm an-

⁴³ „Menschenwürdig sterben kann nicht heißen, getötet werden. Die Würde eines Sterbenden achten heißt, sein Sterben achten. *Würdig* besagt: teilhaftig eines Sterbebestandes. Menschen*un*würdig stirbt nicht, wem die verlangte Tötung, sondern wem der Sterbebestand in der Vielfalt seiner palliativ-medizinischen und mitmenschlichen Möglichkeiten verweigert wird. Lebensschutz ist in sich *Sterbeschutz*, wen anders das Sterben eine Phase des Lebens ist.“ Pöltner 2002, S. 271 (Hervorhebungen im Original).

vertrauten Menschen.⁴⁴ Derjenige allerdings, der im scheinbaren Patienteninteresse tötet, verliert langfristig den Bezug für diese Wertschätzung, da er deren phänomenale Ausdrucksmöglichkeiten unreflektiert verkürzt und damit zunehmend die kriterialen Voraussetzungen für seine Entscheidungen relativiert.⁴⁵

Nur in der diskursiven Auseinandersetzung mit dem Sterbenden durch Gespräche, Hilfeleistungen und Reflexion lässt sich der eigentliche Prozess als Lebensakt für beide Beteiligte annehmen.⁴⁶ Die Konfrontation mit Sterben und Tod erlaubt jenseits des *memento mori* für den Arzt eine kritische Würdigung seiner Bemühungen im Einzelfall und eine operationale Verbesserungsmöglichkeit seiner therapeutischen Ziele. Sie gestaltet darüber hinaus eine intime Beziehung, die ihre Objektivität einzig aus der reflektorischen Betrachtung der eigenen Vergänglichkeit, wie sie sich im Sterben des Patienten offenbart, erlangen kann. Daher bleibt die Intention des Arztes der einzige Vergleichspunkt seiner moralischen Integrität, die auch ein juristisches Regelwerk nicht zu ersetzen vermag. Mögliche Behandlungsfehler, die scheinbar das Gegenteil des Bezweckten bewirken, erwachsen daher im günstigsten Falle aus einer Fehleinschätzung der Situation oder einer mangelnden Erfahrung in solchen Grenzbereichen. Im schlechtesten Falle sind sie Ausdruck fahrlässigen Desinteresses oder mangelnder Sorgfalt. Ihre Vermeidung kann nicht dauerhaft gelingen, da sie Ausdruck und Attribut einer genuin fehlbaren Natur sind; sie taugen jedoch in keinem Falle als Argument für eine Befürwortung des assistierten Suizids, der für die dann mangelnde Möglichkeit therapeutischer Fehler den zu hohen Preis einer Existenzvernichtung desjenigen zahlt, der zum putativen Opfer solcher Fehlbehandlungen werden könnte.

Literatur

- AWMF-Leitlinien; Anästhesie und Intensivmedizin, 40. Jg., Nr. 2/99
- Beauchamp, Tom L. und Childress, James F.: Principles of Biomedical Ethics, 5th Edition; New York 2001
- Birnbacher, Dieter: Bioethik zwischen Natur und Interesse; Frankfurt a. M. 2006
- Bobbert, Monika: Sterbehilfe als medizinisch assistierte Tötung auf Verlangen: Argumente gegen eine rechtliche Zulassung; in: Düwell, Markus und Steigleder, Klaus (Hrsg.): Bioethik; Frankfurt a. M. 2003
- Fangerau, H. und Noack, T.: Rassenhygiene in Deutschland und Medizin im Nationalsozialismus; in: Schulz, S.; Steigleder, K.; Fangerau H.; Paul, N. W. (Hrsg.): Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin; Frankfurt a. M. 2006
- Faulstich, H.: Die Zahl der „Euthanasie“-Opfer; in: Frewer, a. und Eickhoff, C. (Hrsg.): „Euthanasie“ und die aktuelle Sterbehilfe-Debatte – Die historischen Hintergründe medizinischer Ethik; Frankfurt a. M./New York 2000
- Feldmann, Klaus: Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick; Wiesbaden 2004

⁴⁴ Eine in diesem Sinne gelebte sittliche Einstellung bewahrt den Arzt vor einer paternalistischen Umdeutung seiner Rolle gegenüber dem Patienten. Aus dem Krankheitsverlauf eines moribunden Patienten lässt sich diese jedenfalls nicht ohne Weiteres ableiten.

⁴⁵ Vgl. hierzu auch Jonas 1987, S. 254 ff.

⁴⁶ Das bedeutet konkret, dass sich die Beziehung zwischen Sterbendem und Arzt wechselseitig gestaltet, also auch durchaus das anthropologische Grundverständnis zu verändern vermag.

- Frewer, Andreas: Geschichte und Ethik der Euthanasie: Der „gute Tod“ und die Aufgabe der Medizin; in: Brandenburgisches Ärzteblatt 12/2001, 11. Jahrgang, S. 375–378.
- Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung; Deutsches Ärzteblatt, Heft 19; 2004
- Jonas, Hans: Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung; Frankfurt a. M. 1987
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Frankfurt a. M. 1974
- Klee, E.: „Euthanasie im NS-Staat – Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“;“; Frankfurt a. M. 1983
- Klee, E. (Hrsg.): Dokumente zur „Euthanasie“; Frankfurt a. M. 1985
- Klee, E.: Was sie taten – Was sie wurden – Ärzte, Juristen und andere Beteiligte am Kranken- und Judenmord; Frankfurt a. M. 1986
- Kübler-Ross, Elisabeth: Interviews mit Sterbenden; München 2001
- Pöltner, Günther: Grundkurs Medizinethik; Wien 2002
- Pellegrino, Edmund D. und Thomasma, David C.: The Virtues in Medical Practice; New York/Oxford 1993
- Schell, W. (Hrsg.): Sterbebegleitung und Sterbehilfe. Gesetze, Rechtsprechung, Deklarationen, Richtlinien, Stellungnahmen; Hannover 2002
- Siep, Ludwig und Quante, Michael: Ist die Herbeiführung des Todes im Bereich des medizinischen Handelns philosophisch zu rechtfertigen?; in: Holderegger, A. (Hrsg.): Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht; Freiburg 2000
- Singer, Peter: Praktische Ethik; Stuttgart 1994
- Student, J.-C.: Bedingungen für ein menschenwürdiges Sterben – Die zehn Grundprinzipien der Hospiz-Bewegung; Mensch-Medizin-Gesellschaft 12, 1987
- Sturma, D.: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität; Paderborn 1997
- Sturma, D. (Hrsg.): Person; Paderborn 2001
- Vollmann, J.. Ärztliche Lebensbeendigung und Patientenselbstbestimmung. Eine medizinethische Stellungnahme; Dt. med. Wschr. 123, 1998; S. 93–96
- Wieland, Wolfgang: Strukturtypen ärztlichen Handelns; in: Sass, Hans-Martin (Hrsg.): Medizin und Ethik; Stuttgart 1999
- Wolff, Hanns P.: Arzt und Patient; in: Sass, Hans-Martin (Hrsg.): Medizin und Ethik; Stuttgart 1999

Suicide and Physician-Assisted Suicide

Ethical, Philosophical and Medico-Legal Study

Bardhyl Çipi

Faculty of Medicine, University of Tirana

Abstract

To take one's own life deliberately is a paradox, biological monstrousness, and a crime against nature, because suicide denies the instinct of self-preservation. Suicide is a psychoactive phenomenon present in all world countries. This paper presents some historical data on suicide, highlighting the positions of several philosophers, some among them being Plato, Kant, David Hume etc.

The paper also analyzes the opposed pro- and contra- attitudes towards suicide from the ethical point of view, as well as the issue of physician-assisted suicide as a form of active euthanasia. The paper presents some data on causes and forms of suicides in Albania, where an increase in suicide rate has recently been noticed. The most frequent form of suicide is the phostoxin poisoning, due to the general availability of this posin and to the influence of media coverage of such suicides.

1. Introduction

Suicide is defined as an individual's actions to end his/her own life in order to escape a situation that he/she thinks it's unbearable.

Philosophical issues of suicide are predominately concerned with the contemporary end of life dilemmas, euthanasia assistance, physician assistance in suicide etc.

Suicide, which is traditionally abhorred, constitutes a denial of the instinct of self-conservation and for that reason the intentional taking of one's own life is considered a paradoxical act, a biological monstrosity, a crime against the nature.

Nowadays, it constitutes a problem for nations all around the world, a problem consisted of different aspects (medico-legal, ethical, philosophical, sociological, medical, psychiatric) that concern both the treatments of suicide attempts and the suicide prevention.

In fact, there are innumerable studies regarding these issues.

In this paper we will examine only some of its aspects presented in summary form: medico-legal forms, ways of committing suicide, reasons for suicide (predisposing, determining and circumstantial), models of suicide in the narrower sense, ethical issues from the historical point of view and regarding the general attitudes towards suicide, assisted suicide, the suicide situation in Albania, and finally the examples of actions of suicide prevention and help offered in cases where a tentative is made.

2. Medico-legal forms of suicide and the ways of committing it

Medico-legal forms of suicide in general:

- direct suicide – caused directly by persons taking their own life, connected with the loss of self-preservation instinct;

- indirect suicide – usually by persons performing useful activities, e.g. in cases of physician's death while curing patients suffering from infectious diseases or during an attempt to save the life of a person in danger, to protect the homeland or the family. In these cases suicide could be concerned as a heroic gesture.

Some other forms are:

- individual suicide;
- collective, or massive suicide, e.g. in cases of religious cults;
- contagious suicide, e.g. the cases where many persons in Japan have died jumping together in an active volcano;
- the so-called Japanese 'kamikaze' suicide during the Second World War;
- hara-kiri suicide, also seen in Japan;
- suicide-homicide, mostly of couples, when one of them kills the partner and then oneself;
- double suicide, i.e. of lovers or married couples;
- simulated suicide, when death occurred as a murder or an accident; for example a murder by strangulation where the victim is hanged in order to be considered as a suicide;
- dissimulated suicide, i.e. the case when the family of the victim, due to ethical-religious reasons or insurance problems, try to conceal the suicide presenting it as a homicide or an accident.

The methods of performing suicide, examined in forensic medicine, are the following:

- firearm injuries;
- hanging;
- drowning;
- fall from a height;
- poisoning;
- burning (fires etc.);
- electrical injuries;
- incision and stab wounds (the use of sharp knives is characterized by the parallel wounds e.g. in the neck or wrist area);
- combined suicides (e.g. suicide by firearms immediately followed by intentional drowning as well).

There are some differences in choosing the method regarding sex –suicides by hanging and firearms are more common in men, while poisoning and drowning are more frequent in women.

The subject of methods of suicide from the medico-legal point of view is too vast to be considered here in its full spectrum.

3. Suicide reasons

They are divided as follows:

- predisposing reasons;
- determining reasons;
- circumstantial reasons.

a) Predisposing reasons

- sex: suicides are 2-3 times more often encountered in men than in women;
- season: more often in warm season, more in June than in February;
- age: it begins from the age of 10 augmenting step by step as the age increases;
- their number is doubled in urban areas than in country side;
- widowed or divorced persons commit suicide three times more than the single or married people; this is equal for both sexes;
- profession: it is more often encountered in people without profession;
- social, political, economical influences are undisputable, as has happened in Germany after the First World War and in the United States in 1931 during the time of the Great Depression etc.
- psycho-physiological state: suicides are more often encountered during the moments of physiological crisis of puberty and menopause.

b) Determining reasons

Psychiatric diseases: schizophrenia, depression, melancholia with its forms of melancholy, maniac and impulsive suicides, which comprise 40% of the suicides.

In these cases the suicide can be explained by the negation of the instinct of self-preservation. As it is known, this instinct is linked with a biological law, connected with one or more DNA genes. In fact, an important role in its exceptional biological mechanism plays the serotonin mediator system. This is explained by the fact that the treatment of the depression of phobic phenomenon, which is considered as one of the most important factors causing suicide, a great help offer drugs that act on this serotonin mediator system.

The connection of suicides with disturbances of mental diseases, from the social point of view, has urged us to try to use the frequency of suicide as an index to determine the psychic health of a population as a whole.

- Alcohol also helps in the increase of the number of suicides.
- Imitation also interferes, especially regarding the ways and weapons used to carry out the suicide.

c) Circumstantial reasons

Such as are: arrest, fear of discrimination, deaths inside the family, poverty, affective conflicts, business failure, loss of money and property, gambling, getting old, etc.

Circumstantial reasons come into action in persons with mental disturbances, demolishing a poor psychic equilibrium, inciting in this way an emotive shock, a moral trauma followed by committing suicide. The suicide act can also be explained by the fact that the

person is facing a grave circumstantial reason which surpasses one's adaptation capabilities.

4. Suicide models

In order to develop an accurate and full explanation of all the reasons of suicide, from the physiological and sociological point of view, some theories or models have come into sight:

- *Medical model* understands suicide in terms of disease; if suicide is not itself a disease, then it is the product of disease, usually mental illness, as it was explained by the determining causes of suicide.
- *Cry-for-help model* – suicide is a cry for help, an attempt to seek aid in altering social environment. According to this model, the victim accomplishes or tries to commit suicide as an appeal addressed to the third persons to put one out of his/her grave situation.
- *Sociogenic model (Emile Durkheim)* – this model sees suicide as the product of social forces varying with type of social organization within which the individual lives. Hence a clear correlation does exist between disintegration of social links and the danger of suicide. The fuller the integration of the person in social life is the safer one feels against the suicide. Nevertheless, in some societies in which individuals are very highly integrated into the society, and their behaviors rigorously governed by social codes and customs, suicide is institutionalized and required by the society (e.g. in the Hindu practice of *sati*, or voluntary widow-burning). This is termed 'altruistic suicide'. While the weakness of links between the individual and the society, accompanied with full or partial loss of norms and common values, increase the danger towards suicide that is differently called 'anomic suicide'. A good example is the increase of suicide during the grave crisis of the industrialized countries.

Therefore, every human being during his life is constricted to arrange his position in social, professional and familiar reality many times, and each time it becomes more complex and uncertain.

Differing from the medical model, which seeks causes for suicide in the individual's illness (mainly mental), the sociogenic model accepts or supports social reasons as causes of suicide. So it considers the suicide as an answer to a wrong or defective social reality.

5. Ethical issues in respect to the attitude towards the suicide

From the historical point of view, the term 'suicide' was used for the first time in the thirteenth century; the term "self-homicide" was more usual before that, while the attitudes shown towards it have been quite different. E.g. in the time of the ancient Greece, according to Plato: Suicide must be prohibited because the human being, as a soldier of the God, must not abandon his duty.

In ancient Athens, last respects for the person who committed suicide were banned. For example, the individual's hand was cut off and was buried in another place. Even the Catholic faith has shown a strong attitude towards the suicide, while Kant has defined it as

an offense towards the mankind. But the British philosopher David Hume, who published his essay titled *On Suicide* in 1757, supports the opinion that suicide does comprise neither sin nor crime, because it must be considered as an act on the liberty that the human being possesses.

From the ethical point of view, there are two important opinions on suicide: one allows it and the other one does not accept it.

The first attitude that supports or allows the suicide is based on the principle of freedom, the respect of which stands higher than life itself, but it is in opposition with the wrong which can be caused to another person. A human being does not have the right to commit suicide, but has the permission to take one's own life, because the right to a worthy life corresponds to the obligation of having or living a worthy existence. If this is not possible, for different reasons that do not depend on the will of the person, the continuation or interruption of life has for him the same value. Therefore, self-taking of life or suicide will be considered as an indifferent action from the moral point of view and as a result quite acceptable.

According to the author Montherlant:

“The human being commits suicide out of respect he has for life, when it ceases being worthy to him.”

So the moral of freedom and dignity can lead to the acceptance of suicide. This can also be met in cases of loss of social prestige, fear of losing self-confidence etc., as it generally happens in the majority of cases with the old people committing suicide.

According to this stance, even the physician has to respect the principle of individual freedom, of the human right to decide to continue living or to interrupt it, except the case when he is suffering from mental disease. He must not feed by force individuals on hunger strike. In fact, according to this opinion, suicide must be considered a natural selection which eliminates human beings with deficiencies; so it serves as a means of protecting life. As a result, to leave somebody to die means to facilitate the life of those who want to live.

The second attitude or opinion that is opposed to suicide is supported by the Catholic faith based on the principle: “Do not kill”. This principle has to be respected by every individual. Suicide is considered a criminal act, even a serious one, because that action will make the appearance of repent of the victim impossible. This is based on the argument that a human being's life is not only exclusive property of the victim, but it belongs to the society as well which has partially contributed to bring up and educate this person.

Furthermore, physician, whose profession has as a goal to protect human life and to hinder death, does not have to accept the suicide, and needs to treat the person that has tempted to commit suicide, especially because this person at the moment of this act would be considered as a sick person that has lost self-control.

A physician will not be worthy of his profession if he faces an attempt of an individual committing suicide by cutting one's veins of the wrist, and does not intervene trying to stop the patient's hemorrhage.

6. Physician-Assisted Suicide

Assistance of a third person, generally a physician, in committing suicide, comprises another issue which can be discussed from the ethical point of view. Arguments *pro et contra* allowing such practices are more or less the same as those of suicide in general and active euthanasia. But, from the juridical point of view, the approach is quite different. Although the realization of suicide is not considered as a legal violation in any country, the help offered in order to carry it out in many countries constitutes a criminal act, with the penalty of up to 14 years of imprisonment, e.g. in England and Canada. Nevertheless, the cruelty of the mentioned condemnation is lessened in the most of these cases, which in fact have been relatively rare.

In some countries, proposals are made in order to review the amplitude of condemnations regarding these cases.

Meanwhile, the organizations in support of active euthanasia, or those in support of the right to death with dignity, have asked that in cases which the assistance to suicide is offered without any interest, it does not need to be considered as a criminal act and therefore not worthy of prosecution.

7. Suicide in Albania

In our country suicide appears as a serious problem, because the number of such cases increases almost on a daily basis.

There are, in fact, a lot of studies and publications on medico-legal, social and juridical aspects.

In a full medico-legal study of the central forensic service in Tirana, during the 40 year period (1958–1997), based on the examination of 6206 cases, suicides comprise 10.9% of total number of deaths, with male-female ratio 2:1, data similar to those seen in foreign literature.

In this study, suicides categorized according to methods used are:

- firearm injuries: 132 cases (2.12%);
- fall from a height: 96 cases (1.54%);
- hanging: 138 cases (2.22%);
- drowning (in water): 70 cases (1.12%);
- poisoning: 114 case (1.83%);
- incised and stab wounds: 13 cases (0.20%);
- burns: 65 cases (1.04%);
- electricity: 5 cases (0.08%);
- car trauma: 3 cases (0.05%);
- rail trauma: 9 cases (0.14%).

According to the latest data of Albanian Police (August 2008), the total numbers of suicide victims for each year are the following:

- year 2003: 170 victims

- year 2004: 173 victims
- year 2005: 214 victims
- year 2006: 210 victims
- year 2007: 216 victims
- year 2008: 331 victims

It is clearly seen that the number of suicides is increasing. This situation, except the causes linked with those predisposing, determining (mental disturbances) and circumstantial reasons mentioned above, can also be explained regarding the social reasons. Therefore, in these cases the so-called socio-genic model can be applied. The introduction of liberal democracy with unlimited freedom of the individual, accompanied with the weakening of links between the individual and the society, has had influence on the increase of suicide cases, which in these conditions are considered to be of anomic character.

In Penal Code there is an article regarding suicide in general (article 95: Bringing about of suicide), which is formulated this way:

“Bringing about of suicide or the attempt to commit suicide of a person as a result of systematic bad treatment or other repeated behaviors which heavily impair the dignity of the person, carried out by the person who is superior to him is punished by fine or up to five years imprisonment.”

Application of this article, regardless of the increase of the number of suicides in recent years, has been almost insignificant – only in four cases in 2003, 2004, 2007 and 2008.

Another interesting observation has to do with the fact that in recent years there is a considerable increase of cases of poisoning with phostoxin, an insecticide and pest control substance with a high toxicity due the presence of phosphin (PH₄).

There were 72 suicide cases connected with this method, according to a study of the Institute of the Forensic Medicine in Tirana, during the period 2000–2004, predominantly women. Classified according to the years:

- year 2000: 2 cases;
- year 2001: 4 cases;
- year 2002: 14 cases;
- year 2003: 15 cases;
- year 2004: 37 cases.

In the following years the number of these cases even increased. Possible reasons for this increase, along with the reasons mentioned above, include the factor of simple availability of this substance, which is imported in Albania without any control.

Another reason for the increasing number of poisoning is, of course, the high publicity of these cases in mass media. This is connected with the predisposing reason of imitation of the suicide methods.

8. Suicide prevention measures

Measures for the prevention of suicides and treatment of suicide attempts have to deal with the increase of the attention, especially towards persons more exposed to suicide, such as

the young generations and teenagers who are facing social and economic difficulties, persons with poor psychic equilibrium that have experienced different traumas, senior people who live in poor and difficult situations etc.

There is also the importance of providing somatic and psychiatric treatment for individuals who attempted suicide, especially in the following days after the attempt. The important role here plays the patient's family.

9. Conclusions

- Suicide is a negative social phenomenon with a multitude of ethical, philosophic, medico-legal, and legal aspects, etc.
- The full and deep knowledge will help with the detection, diagnosis and prevention, and also the treatment of such cases.
- Suicide cases in Albania are lately continually increasing, which creates the need for better understanding of different aspects, in order to take the best preventive measures.
- Regarding the phostoxine poisonings, it is necessary that the selling of this substance has to be carried out in phyto-pharmacies, by prescriptions only and their ambulatory selling must be totally prohibited. Also the mass media, radio and TV have to be more careful and reserved in giving news on suicides by this poisoning substance.

Bibliography

- Ancora L., *Medicina Legale 3*, Ciampi Editore, 2006, 398-400.
- Bakillari L., 75 suicides, only one in tribunal, Albanian journal *Korrieri*, Tirana, 19 August 2008.
- Bruci Z., Vako A., Mortal poisoning from phostoxin, *The Review of Albanian Legal Medicine* 4, 2006, 9-16.
- Çipi B., *Bioethics in a Legal Medicine Point of View*, Tirana, 2005, 76-79.
- Debout M., Durigon M., *Médecine Légale Clinique*, Paris, 1994, 153-170.
- Macchiarelli C., *Medicina Legale*, Torino, 2008, 173-175.
- Simonin C., *Médecine Légale Judiciaire*, Paris, 1956, 883-888.
- Ymaj B., Medico-legal aspects of suicidal deaths during 2000-2003, *The Review of Albanian Legal Medicine* 2, 2005, 17-29.
- Zeneli Xh., *Legal Thanatology*, Tirana, 2006, 186-187.