

Philosophische Begründungsansätze in der gegenwärtigen Bioethik

Dissertation

zur Erlangung des
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg,
Fachbereich Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften

von Frau Miyun Kweon

geb. am 05.05.1965 in Gangneung, Südkorea

Erstgutachter: Prof. Dr. Matthias Kaufmann

Zweitgutachter: PD Dr. Alexander Aichele

Tag der Verteidigung: 01.07.2008

urn:nbn:de:gbv:3-000013956

[<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=nbn%3Ade%3Agbv%3A3-000013956>]

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	5
1.1. Die Frage der Universalisierbarkeit und der philosophischen Begründung bei bioethischen Fragen.....	5
1.2. Plan dieser Dissertation.....	10
2. EINE ANNÄHERUNG AN DIE BIOETHIK DURCH KANTS KATEGORISCHEN IMPERATIV.....	13
2.1. Die Frage der Lesart des kategorischen Imperativs	14
2.1.1. Die Einteilung des kategorischen Imperativs.....	14
2.1.2. Der Begriff der Person bei Kant.....	21
2.2. Kritik an Singers Ansichten durch diejenigen, die mit Hilfe der dritten Formel des kategorischen Imperativs bioethische Themen zu begründen versuchen	27
2.3. Die dritte Formel und die Frage nach dem moralischen Status eines ungeborenen Menschen	35
3. DIE ERSTE FORMEL DES KATEGORISCHEN IMPERATIVS UND DIE FRAGE DER VERALLGEMEINERUNG IN BIOETHISCHEN THEMEN	44
3.1. Die Frage der Verallgemeinerbarkeit im kategorischen Imperativ	44
3.2. Die Maxime und deren Verallgemeinerbarkeit.....	47
3.3. Die Kantische Verallgemeinerbarkeit und ihre verschiedenen Interpretationen.....	52
3.3.1. Zur Lesart, die die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime als inhaltsleer kritisiert.	54
3.3.2. Zur Lesart, die die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime durch eine affirmative Auslegung zu ergänzen sucht	56
3.3.3. Zur Lesart, die die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime durch Verallgemeinerung konsequenzbezogener Überlegungen zu ersetzen sucht.....	62

4. BIOETHISCHE THEMEN, VON DER HARESCHEN	
VERALLGEMEINERUNGSFRAGE AUS BETRACHTET	68
4.1. Die Nutzlosigkeit der Frage nach dem Personsein des Fötus in der Abtreibungsdebatte.	68
4.2. Abtreibung aus der Sicht der Goldenen Regel – Universaler Präskriptismus und Abtreibung.....	72
4.3. Hares Ansicht über die Embryonenforschung	80
5. EINE ANNÄHERUNG AN BIOETHISCHE THEMEN UNTER DEM ASPEKT DER	
MITTLEREN PRINZIPIEN	91
5.1. Gedanklicher und zeitlicher Hintergrund der mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress.....	94
5.2. Die vier Prinzipien der mittleren Reichweite von Beauchamp und Childress	99
5.3. Die Abstraktheit der vier Prinzipien und deren Spezifizierung	103
5.4. Kritik an der Grenze der mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress unter dem Aspekt der Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik	108
5.4.1. Die mittleren Prinzipien aus der Sicht der Embryonenforschung.....	109
5.4.2. Die mittleren Prinzipien aus der Sicht der Präimplantationsdiagnostik.....	113
5.5. Nachprüfung der mittleren Prinzipien durch die Universalisierbarkeit	117
6. BIOETHISCHE THEMEN UNTER DEM ASPEKT DER HABERMASSCHEN	
DISKURSETHIK	122
6.1. Propädeutische Skizze der Diskursethik als einer verbesserten sowie erweiterten Kantischen Ethik	122
6.2. Anwendungsprobleme der Diskursethik und deren Umgang mit den bioethischen Themen	127
6.2.1. Anwendungsfrage der Diskursethik.....	127
6.2.2. Embryonenexperimente unter dem Aspekt der Diskursethik – Grenze des Diskurses	130

6.3. Die Intervention von Jürgen Habermas in die Bioethik	136
6.3.1. Klonen und Sklavenargument	136
6.3.2. Habermas' Intervention in die Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik	139
6.3.2.1. Grenze der Differenzierung zwischen der Menschenwürde und der Würde des menschlichen Lebens	143
6.3.2.2. Differenzierung zwischen dem Gewachsenen und dem Gemachten	146
7. REFLEKTIRTER UTILITARISMUS UND BIOETHISCHE THEMEN	150
7.1. Klassischer Utilitarismus und Regelutilitarismus	150
7.2. Untersuchung der Kritik am Utilitarismus	154
7.2.1. Kritik an den unmoralischen Präferenzen	156
7.2.2. Kritik an der Überforderung	158
7.2.3. Kritik an der Ungerechtigkeit	163
7.3. Überprüfung der utilitaristischen Argumente zur Embryonenforschung	169
7.4. Eine Annäherung an die Bioethik durch den reflektierten Utilitarismus	174
8. SCHLUSS	178
ABKÜRZUNG	181
LITERATUR	182

1. Einleitung

1.1. Die Frage der Universalisierbarkeit und der philosophischen Begründung bei bioethischen Fragen

Bekanntlich hat der amerikanische Biologe und Krebsforscher Van Rensselaer Potter 1970 den Terminus 'Bioethik' eingeführt, um auf eine neue Disziplin, die biologisches Wissen mit dem Wissen des menschlichen Wertsystems verbindet, hinzuweisen. Andre Hellegers und seine Kollegen, die 1971 *The Kennedy Institute of Human Reproduction and Bioethics* an der Georgetown Universität mit gegründet haben, haben zur Anwendung auf die Ethik der Medizin und der biomedizinischen Forschung diesen Begriff enger gefasst.¹ Heutzutage wird er viel häufiger im engeren Sinne auf die ethischen Fragen angewandt, die aus den biologischen und medizinischen Wissenschaften resultieren, obwohl er immer noch gelegentlich für die ökologische Ethik verwendet wird.² In diesem Sinne kann Bioethik als ein Zweig der Ethik, genauer gesagt, der angewandten Ethik angesehen werden.

Mir scheint, dass mit Michael Tooleys Aufsatz »Abtreibung und Kindstötung« (1972) und Judith Jarvis Thomsons Aufsatz »Eine Verteidigung der Abtreibung« (1971) zahlreiche bioethische Debatten begonnen wurden. In seinem Aufsatz hat Tooley in provozierender Weise argumentiert, dass menschliche Föten und Säuglinge kein Recht auf Leben haben, weil sie die Bedingung dafür noch nicht erfüllen: Die Bedingung, dass sie des Wunsches fähig ist, weiter als Subjekt von Erfahrungen und anderen mentalen Zuständen zu existieren; dies setzt sowohl voraus, dass sie den Begriff von einem solchen fortdauernden Wesen haben, als auch, dass sie sich selbst für ein solches Wesen halten.³ Deshalb können die Abtreibung von Föten und die Tötung von Säuglingen moralisch akzeptabel sein. Im Gegensatz dazu kann, so Tooley, sich herausstellen, dass der Missbrauch von erwachsenen Mitgliedern anderer Arten – Katzen, Hunden, Eisbären – moralisch unhaltbar ist, weil es gut möglich ist, dass diese Tiere Eigenschaften besitzen, die sie mit dem Recht auf Leben ausstatten.

¹ Raanan Gillon, »Bioethics, overview«, in: Ruth Chadwick (Hg.), *Encyclopedia of applied ethics*, Volume 1, Academic Press, San Diego, 1998, S. 306.

² Helga Kuhse and Peter Singer (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden, 2006, S. 1.

³ Michael Tooley, »Abortion and Infanticide«, in: Helga Kuhse and Peter Singer (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, S. 30. Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes findet man als »Abtreibung und Kindstötung«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, S. 169.

Mit ihrem Aufsatz argumentiert Thomson: „Das Recht auf Leben besteht nicht im Recht, nicht getötet zu werden, sondern vielmehr im Recht nicht ungerechterweise getötet zu werden. (...) Es reicht keineswegs aus, zu zeigen, dass der Fötus eine Person ist, und uns daran zu erinnern, dass alle Personen ein Recht auf Leben haben – wir müssen uns auch beweisen, dass den Fötus zu töten sein Recht auf Leben verletzt, d. h. dass Abtreibung ungerechte Tötung ist.“⁴ Auf dieser Grundlage sagt sie, dass Abtreibung unter bestimmten Umständen erlaubt werden kann.

Im Gegensatz dazu ist Abtreibung bekanntlich nach katholischer Morallehre Tötung unschuldigen Menschenlebens.⁵ Neben dieser religiösen Ansicht vertritt Don Marquis eine nicht religiös begründete Ansicht gegen Abtreibung. In seinem Aufsatz »Why abortion is Immoral« behauptet er, dass Abtreibung unmoralisch sei, es sei denn, das Leben einer Frau wäre bedroht, wenn die Schwangerschaft fortgesetzt wird, oder die Schwangerschaft einer Frau beruht auf einer Sexualstraftat, beispielsweise einer Vergewaltigung. Den Grund dafür sieht er in seinem Argument: „Was die Tötung eines erwachsenen Menschen auf den ersten Blick grundsätzlich falsch macht, ist der Verlust seiner oder ihrer Zukunft.“⁶ Auf diesem Argument basierend sagt Marquis weiter, dass Föten eine wertvolle Zukunft wie unsere haben (Zukunft-wie-unsere-Argument⁷) und deshalb Abtreibung moralisch unzulässig ist, weil diese den Verlust der Zukunft der Föten bewirkt.

Über dreißig Jahre nachdem die Abtreibung als ein Thema der Bioethik öffentlich diskutiert wurde, ist die Debatte darüber theoretisch noch nicht beendet. Praktisch ist auch der Streit um die Abtreibung immer noch im Gange. Nach den Nachrichten am Donnerstag, den 10. Mai 2007 unterstützt Papst Benedikt XVI die Exkommunikation von Pro-Abtreibungs-Politikern. Er hatte auf dem Flug nach Brasilien vor Journalisten zur Liberalisierung des Abtreibungsrechts in Mexiko und Brasilien eine Stellungnahme abgegeben. Dabei äußerte er sich zustimmend zu den Drohungen von Kirchenmännern, Politiker, die ein Gesetz zur Abtreibungsliberalisierung im Gemeinderat von Mexiko-Stadt beschlossen hatten, zu exkommuni-

⁴ Judith Jarvis Thomson, »A defense of Abortion«, in: Helga Kuhse and Peter Singer (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, S. 44-45. Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes findet man als »Eine Verteidigung der Abtreibung«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, S. 118.

⁵ Vgl. <http://www.internetpfarre.de/abtreib.htm> (zuletzt aufgerufen am: 23.02.2008).

⁶ Don Marquis, »Why abortion is Immoral«, in: Helga Kuhse and Peter Singer (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, S. 55.

⁷ Marquis, ebd., S. 57.

zieren oder von der Kommunion auszuschließen. Der Papst sagte dazu: Das Töten von unschuldigen Kindern sei nicht vereinbar mit der Kommunion.⁸

Hingegen fährt das Abtreibungsschiff der niederländischen Nichtregierungsorganisation *woman on waves* ab und zu in die internationalen Gewässer vor der Küste von Portugal, Argentinien und anderen Ländern, um den Frauen, die unter unerwünschten Schwangerschaften leiden und wegen des konservativen Abtreibungsverbots ihres Landes keine Hilfe bekommen können, zu helfen und endlich das Abtreibungsrecht zu liberalisieren.⁹

Aus dem bisher Gesagten könnte man sagen, dass es kaum eine Möglichkeit gibt, auf die Frage der Abtreibung eine objektive und weltanschaulich unparteiische Antwort zu finden. Darüber hinaus wird sich dieser Umstand bezüglich der anderen Fragen der Bioethik nicht ändern: Sterbehilfe, Embryonenforschung oder Präimplantationsdiagnostik usw. Bedeutet dies dann, dass wir bei der Lösung der bioethischen Fragen keine andere Wahl haben, als eine subjektive Entscheidung zu treffen? Oder sind die bioethischen Fragen nur situationsethisch zu lösen?¹⁰ Wenn es so wäre, bliebe nichts anderes übrig, als darauf zu verzichten, unsere Handlungen durch allgemeine Prinzipien oder Normen zu begründen, und als unsere Handlungen auf der Grundlage unseres gesunden Menschenverstandes und eigenen Gewissens der jeweiligen Situation gemäß auszuführen und zu bewerten. Aus situationsethischer Sicht ist es aber schwer zu bewerten, ob man bei situationsgebundenen Einzelfällen keine gefühlsmäßige, gewinninteressierte und subjektive, sondern eine vernünftige, gerechtigkeitsorientierte und möglichst objektive oder intersubjektiv akzeptierbare Entscheidung trifft, obwohl angenommen wird, dass man in der Lage ist, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen. Freilich dient der gesunde Menschenverstand (*common sense*) vor allem als Kriterium dafür, ob man vernünftig handelt und urteilt. Aber der gesunde Menschenverstand kann ungesund sein, wenn er nur unreflektiert und rücksichtslos angenommen wird. In dieser Hinsicht könnte er sich vielmehr als ein Mittel des kollektiven Egoismus oder der Herrschaft der Mehrheit über Minderheiten entpuppen, die die Maske der Objektivität oder Allgemeingültigkeit trägt.

In Hinblick darauf bin ich der Ansicht, dass zugunsten einer vernünftigen Entscheidung über ethische, sogar heikle bioethische Fragen es neben dem gesunden Menschenverstand immer noch des reflexiven Gleichgewichts (des Überlegungsgleichgewichts) bedürfte,

⁸ <http://www.n-tv.de/800707.html> (zuletzt aufgerufen am: 20.12. 2007).

⁹ Vgl. »Abtreibungsschiff vor Portugals Küste«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. August 2004, Nr. 202, S. 7.

¹⁰ Siep ist z. B. der Meinung, dass Fragen der Sterbehilfe nur noch situationsethisch zu lösen seien. Vgl. Ludwig Siep, *Konkrete Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, S. 353.

das auf dem kritischen Denken basiert. Des Weiteren könnte man kaum darauf verzichten, auf der Grundlage der Prinzipien über Handlungen zu reflektieren oder diese Prinzipien zu unterstellen, um bei ähnlichen Situationen eine konsequente moralische Urteilsbildung anzustreben. Diesbezüglich bin ich der Meinung, was Hare von Kant gelernt hat, ist, dass ein Moralprinzip nur dann legitim sein kann, wenn es zu universalisieren ist, ganz gleichgültig, ob eine solche Universalisierungsthese keine konkreten Inhalte hat.

Wir leben in einer Welt der pluralischen Gesellschaften, wo sich die weltanschaulich unterschiedlichsten Standpunkte gegenüberstehen. In dieser Welt können wir weltanschaulich unsere Gegner nicht überzeugen. Hier kann der Diskurs uns keine Versicherung des Konsenses geben.¹¹ Denn die weltanschaulichen Streitfragen sind nicht durch vernünftige und logische Argumentation zu lösen. Wie man zwischen Evolutionslehre und Schöpfungslehre keine Konvergenz findet, können die streitenden Parteien ebenso wenig darin übereinstimmen, wann das Leben, genauer gesagt, das schutzwürdige Leben beginnt. Denn sie betrachten den Standpunkt des Gegners nicht als das, was aus rationalen Argumentationen resultiert, sondern als das, was auf dogmatischem Glauben – sei dieser religiös oder wissenschaftlich – basiert.

Wenn vorausgesetzt wird, dass man keine vernünftigen, allgemein konsensfähigen Antworten auf die Fragen finden kann, die von den unterschiedlichsten Parteien weltanschaulich ganz anders verstanden und interpretiert werden, bleibt dann nichts anderes als der ethische Relativismus oder Subjektivismus übrig?

Mit Hilfe des ethischen Relativismus kann man die Sittenbilder der fremden Völker auf vernünftige Weise verstehen. Darüber gibt es gar keinen Zweifel.¹² So wurde berichtet, dass innerhalb der eskimoischen Volksgruppen alte und schwache Menschen getötet wurden.¹³ Dies kann man vor dem Hintergrund der extremen Lebensverhältnisse verstehen, die durch die große Unwirtlichkeit des Lebensraums und knappe Lebensmittel gekennzeichnet sind.¹⁴ „Nur so ist es verstehbar, dass die moralische Norm, seinen Eltern Gutes zu tun und ihnen Leid zu ersparen, dadurch erfüllt wird, dass man ihnen einen qualvollen Tod erspart,

¹¹ Dieter Birnbacher, »Welche Ethik ist als Bioethik tauglich«, in: ders., *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, S. 47.

¹² Vgl. Melville J. Herskovits, »Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte«, in: *Texte zur Ethik*, Dieter Birnbacher und Norbert Hoerster (Hg.), *Texte zur Ethik*, 13. Aufl., dtv, München, 2007, S. 39 ff.

¹³ Dazu siehe Anja Schulte, *Altentötung in Nordamerika: eine quellenkritische Untersuchung*, Frankfurt am Main, Magisterarbeit, 2000, S. 13-43.

¹⁴ Vgl. Annemarie Pieper, *Einführung in die Ethik*, 5. Aufl., Francke, Tübingen, 2003, S. 33.

indem man sie auf schmerzlose Weise tötet und somit die Überlebenschance der Jungen vergrößert.“¹⁵

Unter veränderten Umständen sowie verbesserten Lebensverhältnissen könnte es aber als eine vernünftigeren und humanistischere und deshalb universalisierbare ethische Norm betrachtet werden, alte und schwache Menschen zu schützen und zu pflegen. Den so genannten Ehrenmord kann man unter der Tradition des patriarchalischen Familiendespotismus verstehen, ohne damit einverstanden zu sein. Wer würde aber aus der Sicht der Gleichberechtigung von Männern und Frauen sowie der grundlegenden Menschenrechte ihn als vernünftig oder universalisierbar zu behaupten wagen?

Deshalb kann man aus dem bisher Gesagten ohne Schwierigkeit einen Schluss ableiten: Zunächst geht es bei der Legitimierung der moralischen Normen um deren Universalisierbarkeit. Dies gilt für Kant, Hare, Beauchamp und Childress, Habermas und sogar Singer. Daher lässt sich sagen: Es ist offensichtlich, dass eine solche Universalisierbarkeit eine Kernrolle für die Legitimierung der moralischen Normen – gleichgültig, ob man sie dabei deontologisch oder teleologisch vornimmt – spielt.

Davon ausgehend, dass die Universalisierbarkeit als ein wichtiges Kriterium für die Rechtfertigung einer moralischen Regel fungiert, werde ich auf die Frage eingehen, welche moralische Regel auf welchem Grund in der weltanschaulich pluralischen Gesellschaft zur Universalisierbarkeit gelangen könnte. Dazu werde ich mich damit beschäftigen, auf welche Moraltheorie man sich berufen kann und welche uns für die Universalisierbarkeit der moralischen Normen eine plausible Grundlage bieten könnte. Dabei ist es offensichtlich, dass man sich für die philosophische Begründung der moralischen Normen zuerst an den gesunden Menschenverstand anlehnen kann. In einer modernen Gesellschaft, wo weltanschaulich unterschiedlichste Menschen aus vielen verschiedenen Gruppen zusammen leben, kann er jedoch schwer als angemessenes Mittel für eine plausible Begründung der moralischen Normen fungieren.

Aus der Sicht des gesunden Menschenverstandes betrachten wir das Leben aller Mitglieder unserer Spezies als heilig. Woraus ist nun aber diese Sicht entstanden? Die Griechen und Römer töteten bekanntlich missgestaltete oder schwache Säuglinge, indem sie diese in Gebirgsgegenden aussetzen. Platon und Aristoteles waren der Meinung, dass der Staat die Tö-

¹⁵ Pieper, ebd.

tung missgestalter Säuglinge durchsetzen sollte.¹⁶ Unsere Achtung vor dem Leben aller Menschen geht nun aber, wie Singer sagt, auf das Christentum zurück. Thomas von Aquin sagte: Ein menschliches Leben auslöschen ist dieselbe Sünde gegen Gott wie gegen einen Herrn, dessen Sklaven man tötet.¹⁷ Auf diese Weise ist in der Sicht der Achtung des Lebens aller Menschen die Sicht der christlichen Ethik versteckt. Was wir aus der Sicht des gesunden Menschenverstandes (*common sense*) als zweifellose Wahrheit betrachten, kann ähnlicherweise spezifische oder ethnische Vorurteile enthalten.

In der pluralischen Gesellschaft bedürfte es daher der religiös-weltanschaulich neutralen Begründung der moralischen Normen, um die Zustimmung von möglichst vielen Menschen zu finden. Dabei ist der gesunde Menschenverstand nicht ausreichend, und es ist erforderlich, das kritische Denken hinzuzufügen. Dadurch kann man ein Überlegungsgleichgewicht erreichen. Auf der Grundlage dieses Überlegungsgleichgewichtes kann man die Legitimität und Unzulänglichkeit einer moralischen Perspektive darlegen und damit zukunftsorientierte Alternativen suchen. In der vorliegenden Dissertation orientiere ich mich daran.

1.2. Plan dieser Dissertation

Auf Grund der oben angeführten Problematik werde ich im zweiten Kapitel darlegen, dass man die Anderen nicht überzeugen kann, wenn man mit Hilfe der dritten Formel des kategorischen Imperativs (Zweckformel) die Würde des Embryos oder des Fötus begründen will. Dafür ist es entscheidend darzulegen, wann ein Embryo oder Fötus als reales Menschenwesen und darüber hinaus als Person betrachtet werden kann. Ich argumentiere, dass manche Darlegungen nicht plausibel oder akzeptabel sind. Hinsichtlich der Frage nach dem Beginn des Lebens bringen manche Autoren keine philosophischen Begründungen vor, sondern legen nur Überzeugungsbekanntnisse ab. In diesem Sinne sind die Begründungsversuche bioethischer Themen, besonders der Schutzwürdigkeit des Embryos, anhand der dritten Formel bisher kaum erfolgreich.

Diesbezüglich sage ich, dass die für die Begründung der Bioethik bedeutsamere Formel des kategorischen Imperativs die erste Formel (Verallgemeinerungsformel) sei. In dieser

¹⁶ Peter Singer, *Praktische Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1994, S. 121; vgl. dazu die Texte von Platon und Aristotels: Platon, *Der Staat*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979, S. 192 (460 c); Aristoteles, *Politik*, Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart, 1971, S. 316 (1335 a).

¹⁷ Singer, ebd., S. 122.

Hinsicht werde ich mich im dritten Kapitel mit der Bedeutung der ersten Formel für bioethische Fragen beschäftigen. Es geht bei der ersten Formel des kategorischen Imperativs vor allem um die Verallgemeinerung der Maximen. Bei der Verallgemeinerbarkeit der Maximen geht es um ein Denken und Wollen, das keinen Widerspruch erzeugt (Nichtwidersprüchlichkeit oder Konsistenz). Worauf Kant hier abzielt, ist die Übereinstimmung der Mitglieder eines Gemeinwesens hinsichtlich einer Handlungsmaxime. Darauf gründend prüfe ich die Lesarten der Kantischen Verallgemeinerbarkeit der Maxime und versuche darzulegen, welche Lesart für die Lösung der bioethischen Frage sinnvoll ist.

Im vierten Kapitel werde ich aus der Sicht des universalen Präskriptivismus von Hare – der auf der Perspektive der moralischen Präferenz und der universalen Präskription fußt –, mit dem dieser den Kantischen kategorischen Imperativ mit dem Utilitarismus in Verbindung zu bringen versucht, seine Behauptungen über verschiedene bioethische Themen prüfen und darüber hinaus darlegen, was sie mit seiner Universalisierungsstrategie zu tun haben und inwieweit sie plausibel sein können. Dabei werde ich Hares Argument für die Präferenz der zukünftigen Personen erläutern und damit überprüfen, in welcher Hinsicht er es für die Frage der Bioethik, besonders für die der Abtreibung und Embryonenforschung verwendet.

Im fünften Kapitel werde ich auf die mittleren Prinzipien von Tom L. Beauchamp und James F. Childress eingehen. Ihnen zufolge gibt es in der medizinischen Ethik als einer Bereichsethik wegen der Pluralität ethischer Theorien und moralischer Überzeugungen im klinischen Bereich keine einzige, ‘objektiv’ richtige Handlungsoption. Auf der Grundlage dieser Auffassung bemühen sie sich darum, gemäßigte Prinzipien für die Medizinethik, die von mehreren gegeneinander streitenden Parteien akzeptiert werden können, zu suchen. Hier werde ich die Grenze der mittleren Prinzipien der biomedizinischen Ethik von Beauchamp und Childress kritisch überprüfen und sie unter dem Aspekt der Universalisierbarkeit erläutern.

Im sechsten Kapitel werde ich, davon ausgehend, die Diskursethik als den Versuch zu betrachten, das Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs neu zu formulieren, mich mit der Frage der Anwendung der Diskursethik auf die Bioethik beschäftigen. Daraufhin werde ich mich damit auseinandersetzen, wie Habermas auf die Themen der Bioethik (u. a. Klonen und Genmanipulation) eingeht. Dabei werde ich sein Sklaven- und Asymmetrie-Argument der freien Handlungen zwischen Klon und Erzeuger kritisch überprüfen. Darauf gründend werde ich erklären, warum Habermas’ Argument kaum überzeugend ist.

Im siebten Kapitel werde ich auf Grund des bisher Gesagten auf die Frage eingehen, welche ethische Position zur begründeten Beantwortung der bioethischen Fragen plausibel vorzulegen ist. Hierbei möchte ich die Standpunkte des ‘reflektierten Utilitarismus’ formulie-

ren. Dafür werde ich den Kritiken am Utilitarismus folgend dessen Rehabilitierungsmöglichkeit begründen und damit auf die Frage der Embryonenforschung eingehen.

2. Eine Annäherung an die Bioethik durch Kants kategorischen Imperativ

Kants kategorischer Imperativ lässt sich in zwei verschiedenen Weisen auf bioethische Fragen anwenden: Zum einen kann man Kants dritte Formel: „*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 brauchest*“¹⁸, auf Themen der Bioethik anwenden. Zum anderen kann man anhand der Formel: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“¹⁹, die Kant als einen einzigen Imperativ bezeichnet, bioethische Themen untersuchen.

In diesem Kapitel möchte ich mich um der Einfachheit der Darlegung willen unter den verschiedenen Themen der Bioethik auf Embryonenforschung und Schwangerschaftsabbruch beschränken. Wenn man sich anhand der dritten Formel des kategorischen Imperativs mit diesen Themen befasst, stößt man auf die Frage der Menschenwürde. Föten, die abgetrieben werden, und Embryonen, die als Materialien für die Forschung verwendet werden, sind Wesen, die bezüglich ihres Schicksals ihre eigene Meinung nicht äußern können. Sie sind nur Objekte der Handlung anderer. Wenn man diesen Wesen etwas antun will, muss man sich die Frage der Würde dieser individuellen Wesen stellen. Hierbei möchte ich die Frage zunächst offen lassen, ob und wann diese Wesen als Mensch anerkannt werden können und wie man behaupten kann, dass sie dasselbe Recht haben wie wir normalen Menschen.

Man sollte vorher die Frage klären, ob die Menschheit denn eine Würde hat. Darauf kann man auf verschiedene Art und Weise antworten. In erster Linie kann man sich an Kants Behauptung anlehnen, dass der Mensch als Zweck an sich selbst existiert.²⁰ An die Stelle dessen, was einen Preis hat, könne, so behauptet Kant, auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; das, was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, habe eine Würde.²¹ In diesem Sinne kann man mit der dritten Formel des kategorischen Imperativs auf die Fragen der Bioethik eingehen. Dabei geht es um die Erläuterung der Behaup-

¹⁸ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), Kant Werke in 10 Bänden (KW) (Hg. von W. Weischedel), Bd. 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, BA 67. Im Hinblick auf die Klassifizierung des kategorischen Imperativs gibt es Meinungsunterschiede. Katrin Braun z. B. teilt den kategorischen Imperativ in nur zwei Unterkategorien ein und bezeichnet die gerade zitierte Formel als die zweite. Vgl. dazu dies., *Menschenwürde und Biomedizin*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2000, S. 70.

¹⁹ GMS, BA 52.

²⁰ Vgl. GMS, BA 64.

²¹ GMS, BA 77.

tung, dass man die einzelnen Menschenwesen als Zweck behandelt. Die Zweckbehandlung bedeutet Kant zufolge, dass man die Menschheit nicht als Mittel eines Zwecks, sondern als Zweck an sich selbst behandelt. Dies steht in direkter Verbindung damit, dass man die Menschheit unter dem Gesichtspunkt der Würde betrachtet. Kant zufolge sind Menschenwesen als vernünftige Wesen diejenigen, die nicht als Mittel für andere Zwecke verwendet werden dürfen. So ist die Menschheit würdevoll, weil sie nicht durch andere Äquivalente ersetzt werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man wohl sagen, dass Kants dritte Formel des kategorischen Imperativs einen guten Grund für den moralischen Standpunkt anbietet, dass man jedes Menschenwesen nach seiner Würde begreifen soll.

Wenn man aber die dritte Formel auf einzelne Themen der Bioethik anwenden will, muss man zuerst jene Frage beantworten, die wir oben offen gelassen haben: Wann kommt einem einzelnen Menschenwesen Würde zu? Für die Begründung der Würde des einzelnen Menschenwesens ist es entscheidend, darzulegen, wann ein potenzielles Menschenwesen wie ein Embryo oder ein Fötus als reales Menschenwesen und darüber hinaus als Person betrachtet werden kann. Aber manche Darlegungen scheinen mir nicht besonders plausibel oder akzeptabel zu sein. Im Hinblick auf die Frage nach dem Beginn des Lebens bringen manche Autoren m. E. keine philosophischen Begründungen vor, sondern legen, wie ich später zeigen werde, nur Überzeugungsbekennnisse ab. In diesem Sinne scheint es mir, dass die Begründungsversuche bioethischer Themen anhand der dritten Formel bisher kaum erfolgreich waren.

Aus diesem Grund könnte man sagen, dass die für die Begründung der Bioethik bedeutsamere Formel des kategorischen Imperativs die erste sei. In dieser Hinsicht möchte ich nun die Aporie aufzeigen, die dann entsteht, wenn man aufgrund der dritten Formel Behauptungen über die Themen der Bioethik zu begründen versucht. Danach werde ich mich mit der Bedeutung der ersten Formel für bioethische Fragen beschäftigen. Darüber werde ich allerdings erst im dritten Kapitel berichten.

2.1. Die Frage der Lesart des kategorischen Imperativs

2.1.1. Die Einteilung des kategorischen Imperativs

In diesem Abschnitt werde ich hauptsächlich auf der Grundlage des Texts von Kant seinen kategorischen Imperativ kurz rekonstruieren. Ein Imperativ ist Kant zufolge eine For-

mel des Gebots, das einen subjektiven Willen dazu nötigt, etwas zu tun oder zu unterlassen.²² Der Wille aber tut nicht immer etwas, auch wenn man es für gut hält, dies zu tun. Denn der Wille eines Handelnden ist nur subjektiv. „Daher sind Imperative nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken“²³ Mit anderen Worten, es bedarf eines Imperativs, weil ein subjektiver Menschenwille an sich nicht gut ist und er nicht immer das tut, was er für gut hält.

Nun gebieten alle Imperative, entweder hypothetisch oder kategorisch. Ein hypothetischer Imperativ stellt die praktische Notwendigkeit einer Handlung dar, die als Mittel für etwas, was man will, angesehen wird. Der hypothetische Imperativ besagt nur, dass eine Handlung für eine mögliche oder wirkliche Absicht gut sei. Hingegen ist der kategorische Imperativ derjenige, der eine Handlung ohne Beziehung zu irgendeiner Absicht, d. h. ohne irgendeinen anderen Zweck für sich als objektiv notwendig erklärt.²⁴ Anders gesagt, kategorisch ist der Imperativ, der, ohne irgendeine durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung vorauszusetzen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet.²⁵ „Er betrifft nicht die Ma-

²² Vgl. GMS, BA 37.

²³ GMS, BA 39.

²⁴ Vgl. GMS, BA 39-40.

²⁵ Vgl. GMS, BA 43. In diesem Sinne ist der Kategorische Imperativ als Moralgebot bei Kant ein unbedingtes Gebot, das unter jeder Bedingung eingehalten werden soll. Diesbezüglich kritisiert Harald Köhl in jüngster Zeit die Unbedingtheit der Kantischen Moralgebote. Harald Köhl, *Abschied vom Unbedingten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2006.

Köhl zufolge ist eine solche Unbedingtheit zwar für Kant immanent plausibel, aber keine notwendige und hinreichende Bedingung für das Vorliegen eines Moralgebotes. Denn es gibt neben nicht-hypothetischen Moralgeböten auch hypothetische Moralgeböte (vgl. ebd., S. 190-191), und es gibt noch nicht-moralische Forderungen, die in strukturell demselben Sinne wie dem Kantischen Moralgebot unbedingt sind (vgl. ebd., S. 324-326). Er betrachtet mit Philippa Foot die Kantischen kategorisch-unbedingten Forderungen als nur einen Typus nicht-hypothetischer Moralvorschriften (vgl. ebd., Abschnitt, 4.7.). Ihm zufolge gibt es unter den Moralschriften sowohl kategorisch-unbedingte als auch hypothetisch-bedingte (vgl. ebd., Abschnitt 6.9.). Er ist mit Bernard Williams der Ansicht, dass Kant unrecht habe, indem er diese unbedingte praktische Notwendigkeit so konstruiert habe, als sei sie der Moral eigentümlich. Denn es gibt noch andere als die moralischen Forderungen, die in strukturell demselben Sinne unbedingt, ‘existenzielle’ Handlungsvorschriften sind (ebd., S. 326). In Bezug darauf interpretiert er, dass Kants Pflicht gar nicht in jedem Fall eine ‘unbedingte praktische Notwendigkeit’ besagt (ebd.). So ist die Moral nicht das Königreich des Unbedingten, sie hat auch Anteil an der Sphäre des Bedingten (ebd., S. 335).

terie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt.“²⁶

Wenn ich mir, so erklärt Kant den Unterschied zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen Imperativ, einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht im Voraus, was er enthält, bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthält. Er enthält außer dem Gesetze nichts als die Notwendigkeit der Maxime, die diesem Gesetze gemäß sein muss. Und das Gesetz enthält keine Bedingung, auf die es eingeschränkt wäre, so bleibt nichts übrig als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt. Nur aufgrund der Angemessenheit der Maxime gegenüber dem Gesetz kann man sich also vorstellen, dass dieser Imperativ allgemeingültig ist.²⁷ Aufgrund dieser Argumentation meint Kant, der kategorische Imperativ sei nur ein einziger, und zwar dieser: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*“²⁸ Nennen wir dies die erste Formel des kategorischen Imperativs. Dabei ist die Maxime Kant zufolge das subjektive Prinzip, d. h. der Grundsatz, nach dem ein Subjekt handelt. Das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, das für jedes vernünftige Wesen gilt, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. h. ein Imperativ.²⁹ In diesem (einzigen) kategorischen Imperativ ist also ein Verallgemeinerungsprinzip dargestellt, nach dem ein subjektives Handlungsprinzip jedes Individuums zum allgemeinen Gesetz wird. In diesem Imperativ, den Kant als einen einzigen kategorischen Imperativ bezeichnet, besteht m. E. kein anderes als das Verallgemeinerungsprinzip der Maxime. Wenn man sich also mit Kants kategorischem Imperativ beschäftigt und ihn als ein moralisches Praxisprinzip zu verstehen versucht, muss man diese Verallgemeinerungsfrage wohl für die wichtigste Frage halten. Anders gesagt, Kant hat mit seinem kategorischen Imperativ versucht, die Maxime als ein subjektives und zugleich als ein für alle vernünftigen Wesen gültiges Prinzip zu begreifen. Bei der Betrachtung moralischer Themen im Sinne des Kantischen kategorischen Imperativs muss jeder Handelnde erwägen, ob seine Handlungsmaximen auch für alle anderen gültig sein können.

Kant aber drückt seinen einzigen kategorischen Imperativ auch mit anderen Sätzen aus. Darum wird Kants Ethik von manchen unterschiedlich rezipiert. Ich möchte kurz darstellen, wie er seinen Imperativ unterschiedlich formuliert. Im Hinblick darauf, wie der einzige kate-

²⁶ GMS, BA 43.

²⁷ Vgl. GMS, BA 51-52.

²⁸ GMS, BA 52.

²⁹ Vgl. GMS, BA 52, Fußnote.

gorische Imperativ auf die Praxis angewandt werden kann, scheinen mir seine anderen Formulierungen einleuchtender als die ursprüngliche.³⁰

Kant sagt: „Wenn nun aus diesem einzigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht (...) abgeleitet werden können, so werden wir (...) doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch (durch die Pflicht: Kweon) denken und was dieser Begriff sagen wolle.“³¹ Man könnte diesen Satz so interpretieren, dass die ‘Imperativen der Pflicht’ sich aus dem einzigen kategorischen Imperativ ergeben, auch wenn die Frage unentschieden bleibt, ob der Begriff der Pflicht in seinem Gehalt nicht leer ist. Dazu sagt Kant Folgendes:

„Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*“³²

Nennen wir diesen Satz die zweite Formel des kategorischen Imperativs. Mir scheint, dass zwischen der ersten und der zweiten kein großer Unterschied besteht. In der zweiten wurde der Ausdruck ‘als ob’ verwendet³³ und an die Stelle des ‘allgemeinen Gesetzes’ tritt das ‘allgemeine Naturgesetz’. Hier heißt das Wort ‘Natur’ die Natur des Menschenwesens, nämlich die Vernunft. Deshalb kann der Ausdruck ‘das allgemeine Naturgesetz’ als das allgemeine Gesetz interpretiert werden, das für alle Menschen als vernünftige Wesen gilt. Kant selbst unterscheidet das allgemeine Gesetz vom allgemeinen Naturgesetz, indem er vier Beispiele anführt, um die Pflicht des Menschen zu erklären. Im dritten Beispiel (einer, der sein Talent nicht entwickelt, obwohl er ein Talent hat) meint Kant: Wenn wir uns einen vorstellen, der in sich ein Talent findet, aber sich in bequemen Umständen sieht und vorzieht, dem Vergnügen nachzuhängen, als sich um Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Anlagen zu bemühen, dann können wir sagen, dass sein Verhalten zum allgemeinen Gesetz werden kann, aber nicht zum allgemeinen Naturgesetz. Der Unterschied zwischen dem ersteren und dem letzteren ist wohl darin begründet, dass Kant von einer vollkommenen Pflicht redet. Unter einer vollkommenen Pflicht versteht er diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung gestattet. Obwohl er von der unvollkommenen Pflicht nicht redet,

³⁰ Vgl. Richard Norman: *The Moral Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1983, S. 102.

³¹ GMS, BA 52.

³² GMS, BA 52.

³³ Man kann einen als-ob-Satz aus der Sicht der (regulativen) Idee interpretieren. Dazu siehe Dieter Schönecker, *Kant: Grundlegung III, Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1999, S. 200 ff.

kann man wohl sagen, dass sie diejenige ist, die Ausnahmen zum Vorteil der Neigung macht.³⁴

Nisters' Interpretation zufolge können Maximen, die gegen eine vollkommene Pflicht verstoßen, nicht als allgemeines Naturgesetz gedacht werden, und Maximen, die einer unvollkommenen Pflicht widerstreiten, können nicht als allgemeines Gesetz gewollt werden.³⁵ Nun können Kant zufolge einige Handlungen nicht einmal ohne Widerspruch als allgemeines Naturgesetz gedacht werden.³⁶ Es gibt eine Handlungsmaxime, die beim Versuch ihrer Verallgemeinerung einen Widerspruch erzeugt. Also widerspricht die Verallgemeinerung einer solchen Maxime schon beim gedanklichen Versuch sich selbst. Es gibt hingegen eine Handlungsmaxime, die beim Versuch ihrer Verallgemeinerung keinen Widerspruch herstellt, d. h. als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann. Eine solche Maxime aber würde sich – in der Praxis – dann widersprechen, wenn sie zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben würde.³⁷ Dies entspricht der unvollkommenen Pflicht gegen sich (derjenige, der sein Talent nicht entwickelt) und der unvollkommenen Pflicht gegen andere (derjenige, der anderen nicht hilft). Dies bedeutet: Die Maxime, die aufgrund der Neigung als allgemeines Gesetz bezeichnet werden kann, kann vom Gesichtspunkt der Vernunft her betrachtet nicht als allgemeines Gesetz bezeichnet werden.

Deshalb kann man sagen, dass die erste und die zweite Formel trotz des formalen Unterschieds den gleichen Inhalt haben: Wir müssen es wollen können, dass unsere Handlungsmaxime für alle gültig sein wird. Kant zufolge ist dies „der Kanon der moralischen Beurteilung derselben (d. h. der Maxime: Kweon).“³⁸ Aber die zweite Formel besagt nun nach Kant, dass Pflicht nur in kategorischen, keineswegs in hypothetischen Imperativen ausgedrückt

³⁴ Vgl. GMS, BA 53, Fußnote. Und Kants Klassifizierung der Pflicht findet man auf den Seiten BA 53-57 der GMS. Man kann das wie folgt als Tabelle zeigen:

	gegen sich	gegen andere
Vollkommene Pflicht	Selbstmord-Beispiel	Versprechen-Beispiel
Unvollkommene Pflicht	Talente-Beispiel	Hilfe-in-der-Not-Beispiel

Ralf Ludwig, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992, S. 108-109.

³⁵ Thomas Nisters, *Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1989, S. 17-19.

³⁶ Vgl. GMS, BA 57.

³⁷ Vgl. GMS, BA 56-57.

³⁸ GMS, BA 57.

werden kann.³⁹ Darüber hinaus meint Kant, „imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (...) enthalten müsste, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt.“⁴⁰

Jedoch sind wir Kant zufolge nicht so weit, a priori zu beweisen, dass der gleiche Imperativ wirklich stattfindet, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.⁴¹ Kant weist darauf hin, dass für den apriorischen Beweis die Realität dieses Prinzips aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur (Gefühle, Hang und die besondere Richtung, die nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste) nicht abgeleitet werden darf. Was daraus abgeleitet werde, das könne zwar eine Maxime für uns abgeben, aber kein Gesetz.⁴² Deshalb kann man beim apriorischen Beweis nicht auf etwas Empirisches angewiesen sein. „Alles also, was empirisch ist, ist, als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei.“⁴³

Der apriorische Beweis der Realität des kategorischen Imperativs besteht meiner Meinung nach darin, dass man es uns einleuchtend macht, dass ein handelnder Wille nicht auf Erfahrungen fußt. Dies bedeutet, dass der Wille, der auf dem kategorischen Imperativ gründet, aus dem allgemeinen, von Erfahrungen unabhängigen Prinzip deduziert werden muss. Kant sagt: „Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann (also für alle vernünftigen Wesen: Kweon) Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann.“⁴⁴ Kant erklärt den Grund dieses Prinzips: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. Dieses Prinzip sei ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen und zugleich ein für alle vernünftigen Wesen gül-

³⁹ GMS, BA 59. Richard Norman sagt: Die zweite Formel fordere uns auf, einen einzigen kategorischen Imperativ auf die Welt zu verwenden. Wir müssten erwägen, ob unsere Maxime der Handlungen, wenn verallgemeinert, den empirischen Tatsachen entsprechen könnte, in der wir zu handeln haben. Norman, ebd., S. 102.

⁴⁰ GMS, BA 59.

⁴¹ GMS, BA 59.

⁴² GMS, BA 59-60.

⁴³ GMS, BA 61.

⁴⁴ GMS, BA 66.

tiges objektives Prinzip. Dies stellt Kant als Postulat dar, und er sagt, dieses Prinzip sei ein oberster praktischer Grund, und alle Gesetze des Willens müssten daraus abgeleitet werden können.⁴⁵ Daher sagt Kant: „Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *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 brauchest.*“⁴⁶ Nennen wir diesen Satz die dritte Formel des kategorischen Imperativs.

Allerdings könnte man sagen, dass diese dritte Formel als die praktische Variante des einzigen kategorischen Imperativs der oberste Grund ist, durch den alle unsere moralischen Handlungen ohne Widerspruch begründet werden können. Mit anderen Worten ist sie meines Erachtens keine moralische Anweisung, an der man sich in konkreten Situationen orientieren könnte, sondern nur ein letzter Grund, mit dem man all seine moralischen Handlungen und Urteile aus der Sicht der Vernunft überprüfen kann. Darauf werde ich später eingehen.

Daraufhin muss man fragen, ob sich denn dieser praktische Imperativ überhaupt bewerkstelligen lässt. Kant zufolge ist nicht aus Erfahrungen abzuleiten, dass die Menschheit oder jede vernünftige Natur ein Zweck an sich selbst ist. Für diese unmögliche Ableitung kann man zwei Gründe anführen: Der erste besteht in der Allgemeinheit des Prinzips, dass die Menschheit (und jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst ist. Denn ein solches Prinzip betrifft alle vernünftigen Wesen, für deren Bestimmungen keine Erfahrung ausreicht. Der zweite besteht darin, dass die Menschheit nicht als subjektiver Zweck der Menschen, d. i. als Gegenstand unseres Zwecks, sondern als objektiver Zweck, d. i. als das oberste Gesetz gedacht wird, das unsere subjektiven Zwecke einschränkt.⁴⁷ Hieraus kann man auf das praktische Prinzip des Willens schließen, das die oberste Bedingung für die Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, also „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ darstellt.⁴⁸ Von daher sagt Kant, alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille werde also nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben deshalb allererst dem Gesetze unterworfen, angesehen werden müsse.⁴⁹ Hierbei müsse jedes vernünftige Wesen sich als gesetzgebend betrachten, weshalb es ein autonomes Wesen ist.

⁴⁵ Vgl. GMS, BA 66 und Fußnote.

⁴⁶ GMS, BA 66-67.

⁴⁷ Vgl. GMS, BA 67-70.

⁴⁸ GMS, BA 70.

⁴⁹ Vgl. GMS, BA 70-71.

Darüber hinaus stehen alle vernünftigen Wesen nach Kant in einer systematischen Verbindung miteinander, weil sie einem gemeinschaftlichen objektiven Gesetz unterworfen sind, nach dem jedes vernünftige Wesen sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll. Jedes vernünftige Wesen ist also ein Glied im Reich des Zwecks. Das Reich des Zwecks gründet sich auf die Beziehung dieser Wesen zueinander. Jedes vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens ermöglichten Reiche der Zwecke betrachten, und zwar unabhängig davon, ob es sich dabei als Glied oder als Oberhaupt des Reichs betrachtet. Denn sonst könnte es sich und andere nicht als Zweck an sich selbst betrachten.⁵⁰ „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“⁵¹ Diese Würde ist kein relativer Wert, wie Marktpreis und Affektionspreis, sondern der innere Wert, den etwas an sich selbst hat. Was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich sein kann, hat Würde. „Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, (...) und dies zwar nicht um irgendeines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.“⁵²

Von daher sagt Kant: *Ein jedes vernünftige Wesen muss so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.*⁵³ Nennen wir dies die vierte Formel des kategorischen Imperativs.

2.1.2. Der Begriff der Person bei Kant

Wie oben erwähnt, hat die Menschheit Würde, weil sie einen inneren Wert hat, der über allen Preis erhaben ist und niemals durch etwas anderes ersetzt werden kann. Manche Ethiker sagen, Kants Ethik basiere auf der Erkenntnis der Menschenwürde.⁵⁴ Hierbei zitieren

⁵⁰ Vgl. GMS, BA 75-76.

⁵¹ GMS, BA 77.

⁵² GMS, BA 76.

⁵³ GMS, BA 83.

⁵⁴ Vgl. dazu z. B. Wojciech Bołoz, Gerhard Höver (Hg.), *Utilitarismus in der Bioethik*, LIT Verlag, Münster, 2002, S. 56.

wir nochmals Kants Text: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“⁵⁵ Was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich sein kann, hat Würde. Hierbei sagt Kant, „nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend(sic! -es) Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“⁵⁶ Wie Katrin Braun zusammenfasst, ist die Menschheit hierbei Kant zufolge ein Zweck an sich. Und als Zweck an sich kommt der Menschheit Würde zu, bzw. Würde zu haben und ein Zweck an sich zu sein, ist bei Kant gleichbedeutend.⁵⁷ Kurz gesagt, hält Kant die Sittlichkeit sowie die Menschheit (als Fähigkeit der Sittlichkeit) für die Grundlage der Würde. Deswegen könnte man sagen, die Menschheit als Zweck an sich selbst zu behandeln bedeutet, sie als dasjenige Wesen zu behandeln, das Würde an sich selbst hat. Die dritte Formel gründet auf dieser Denkungsweise. Autonomie, Selbstgesetzgebung und Freiheit sind die Brücke des dritten kategorischen Imperativs zum vierten. In diesem Sinne stehen m. E. die dritte Formel und die vierte auf gleicher Bedeutungsebene.

Wenn man jedoch mit dieser dritten Formel auf die Frage der Bioethik eingeht, stößt man auf andere Fragen wie die Folgende: Warum soll oder kann man die Menschheit als Zweck an sich selbst behandeln? Was für ein Wesen kann als Menschenwesen und darüber hinaus als Person bezeichnet werden? Und wann hat ein solches Wesen das Recht der (gemeinen) Menschen? Aus diesem Gesichtspunkt muss man zunächst den Begriff der Person erläutern. Nun versteht Kant in seiner dritten Formel, so könnte man sagen, die Person (genauer gesagt die Persönlichkeit) als Voraussetzung der Würde. Wie ich oben schon einmal zitiert habe, ist die Moralität nach Kant die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann und Würde hat. Deshalb kann man sagen, dass Kant eine Person als dasjenige Wesen versteht, das als ein vernünftiges Wesen in der Lage ist, moralisch zu handeln. Das Wesen, das Vernunft hat, ist hierbei gleichbedeutend mit dem, das fähig ist, moralisch zu handeln. So ist eine Person ein Wesen, das in der Lage ist, etwas vernünftig zu beurteilen und zu behandeln. Eine Person ist „ein mit praktischem Vernunftvermögen und

⁵⁵ GMS, BA 77.

⁵⁶ GMS, BA 77.

⁵⁷ Vgl. Braun, *Menschenwürde und Biomedizin*, S. 70.

Bewusstsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen.“⁵⁸ Eine solche Konzeption kann man schon bei Locke finden. Er definiert eine Person als „ein denkendes intelligentes Wesen, das Vernunft und Reflexion besitzt und sich als sich selbst denken kann, als dasselbe denkende Etwas in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten.“⁵⁹ Personsein heißt nämlich nach Locke das „Sich-Selbst-Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens“⁶⁰, und die Identität der Person besteht in der Identität des Bewusstseins.

Eine solche Konzeption hat Kant natürlich auch. Kant sagt, „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst“⁶¹, und vernünftige Wesen werden Person genannt.⁶² Wenn es aber darum geht, wie man Begriffe wie Menschheit, Menschen, Person genau definieren und wie man darüber hinaus Kants Konzeption derselben interpretieren kann, muss man diese im Detail erläutern. Denn für bioethische Debatten ist es relevant, ob und wie sich der Begriff ‘Mensch’ vom Begriff ‘Person’ unterscheidet. Für den Versuch, mithilfe des kategorischen Imperativs Kants, besonders der dritten Formel desselben, bioethische Themen aufzugreifen, ist es entscheidend, wie man Kants Konzeption der Person auslegt.

Mit ‘Menschheit’ wollen wir beginnen. ‘Menschheit’ heißt ursprünglich menschliche Natur. Kants Wort ‘Menschheit’ kann m. E. in vielen Kontexten so verstanden werden. Nun aber bedeutet sie in ihrer lexikalischen Definition Gesamtheit der Menschen, alle Menschen oder Menschengeschlecht. Die Menschheit ist also ein Sammelbegriff, ein Allgemeinbegriff, und im Gegensatz dazu sind Mensch und Person distributive Begriffe, Individualbegriffe. Und Mensch heißt dasjenige Lebewesen, das sprechen und denken kann und sich dadurch vom Tier unterscheidet. Nun ist Person hingegen ein einzelner Mensch, nämlich ein Mensch als Individuum, in seiner spezifischen Eigenart als Träger eines einheitlichen, bewussten Ichs. Solche Definitionen spiegeln die Entwicklungsgeschichte dieser Begriffe wider. Begriffsgeschichtlich gesehen⁶³ bedeutet bekanntlich das lateinische Wort ‘persona’ ursprünglich ‘Mas-

⁵⁸ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anthro), KW, Bd. 10, B 318/A 320.

⁵⁹ Singer, *Praktische Ethik*, S. 120. Und vgl. John Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Bd. I: Buch I und II, Felix Meiner, Hamburg, 1968, S. 419.

⁶⁰ Locke, ebd., S. 420.

⁶¹ GMS, BA 64.

⁶² GMS, BA 65.

⁶³ Hier werde ich anlehnend an das *Historische Wörterbuch der Philosophie* von Joachim Ritter (Schwabe & Co. AG Verlag, Basel/Stuttgart, 1989) mit Bezug auf meine Argumentation die Definition der Person kurz zusammenfassen. Für eine nähere Erläuterung zur Geschichte des Begriffs der Person siehe: Dieter Sturma, *Philosophie der Person*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1997, S. 44-57.

ke'. In Bezug darauf hat Cicero dem Begriff 'persona' die Bedeutung jener Rolle zugeschrieben, die der Schauspieler darstellt und darüber hinaus der Mensch in der Gesellschaft spielt.⁶⁴ Aus der 'persona' als Maske ging die Bedeutung 'Rolle, Figur, Charakter' schon früh hervor. Personsein vor dem Recht ist nebenbei nach dem *codex Justinianus* das Recht, das z. B. der Sklave nicht besitzt. Die Person, die das Recht hat, unterscheidet sich von der Sache dadurch, dass sie das Recht hat, über sich selbst zu verfügen und ihre Handlungen selbst zu bestimmen. In der christlichen Tradition der Spätantike hat Boetius Person wie folgt definiert: Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur („Persona est rationalis naturae individua substantia“⁶⁵). In dieser Definition diente Person als Bezeichnung für das vernunftbegabte Individuum, für die Individualität.⁶⁶

Im Mittelalter waren sowohl die ursprüngliche Bedeutung der Person als 'Maske' wie der davon abgeleitete Ausdruck 'Rolle' nicht mehr geläufig. Der Begriff 'persona' bedeutete im Mittelalter zunächst 'Mensch' schlechthin. Er bezeichnete dann stets bestimmte menschliche Individuen, nie den Menschen im Allgemeinen oder als Spezies. Darüber hinaus wird die Bedeutung der Person als Würdenträger vornehmlich aus der Bibel abgeleitet. Danach wurde die Definition von Boetius „Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur“ ergänzt durch die Definitionen von Richard von St. Viktor „Person ist die nichtmitteilbare Existenz einer intellektuellen Natur“ und „Person ist eine Hypostase, die durch eine die Würde betreffende Eigentümlichkeit unterschieden ist.“ Hierbei hat Richard von St. Viktor aus der Definition der Person den Substanzbegriff entfernt.⁶⁷ Substanz ist etwas Allgemeines und Person dagegen etwas Individuelles, Einzigartiges, Unmittelbares. Aufgrund dieser Individualität, die durch etwas anderes nicht ersetzt werden kann, unterscheidet sich eine Person von jeder anderen. Üblicherweise bezeichnet man hierbei mit Person diejenigen, die sich durch eine besondere Würde oder gesellschaftliche Anerkennung auszeichnen. Person gehört zum moralischen Sein, weil sie die Eigentümlichkeit der Würde besagt. Als Person wurden vor allem diejenigen Menschen bezeichnet, die eine besondere Würde besitzen, wie Prälaten und Fürsten, also geistliche und weltliche Würdenträger. Da aber die Vernunftnatur an sich eine Würde ist, die jedem Menschen als solchem zukommt, wird der Begriff auf jedes menschliche Individuum angewandt. Diese rationale Natur äußert sich vor allem in der Fähigkeit, Gutes und Böses, Wahres und Falsches zu unterscheiden, trifft also sowohl auf Gott als

⁶⁴ Vgl. Sturma, *Philosophie der Person*, S. 46.

⁶⁵ Wieder zitiert aus: Sturma, ebd., S. 49.

⁶⁶ Vgl. Sturma, ebd., S. 49 und Johann Kreuzer, »Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters«, in: Dieter Sturma (Hg.), *Person*, mentis, Paderborn, 2001, S. 63 ff.

⁶⁷ Vgl. Sturma, ebd., S. 51 und vgl. Johann Kreuzer, ebd., S. 66 ff.

auch auf Engel und Menschen zu. Jeder Mensch ist also Person und hat Würde, vorausgesetzt, dass er vernünftig ist.

In der Neuzeit ist J. Locke, auch wenn er keine neuen Eigenschaften in den Begriff der Person einführt, für dessen Geschichte von Bedeutung.⁶⁸ Aus der Sicht angelsächsischer Empiristen versteht er unter Substanz gewisse Qualitäten der Erfahrung eines Individuums. Wie oben zitiert, ist Locke zufolge eine Person „ein denkendes intelligentes Wesen, das Vernunft und Reflexion besitzt und sich als sich selbst denken kann, als dasselbe denkende Etwas in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten.“ Das Selbstbewusstsein konstituiert Identität. Die Identität der Person wird nach ihm dadurch konstituiert, dass ich zu einem späteren Zeitpunkt weiß, dass ich zu einem früheren eine Handlung begangen habe. Durch diese Aneignung früherer Zustände meines Ichs bin ich für die Handlung verantwortlich, die ich früher begangen habe. Darüber hinaus muss die personale Identität in der Zukunft anerkannt werden, damit ich für meine jetzige Handlung verantwortlich sein kann. In diesem Punkt wird das Selbstinteresse des Menschen wichtig. Als ein Wesen, das für die eigene Handlung verantwortlich sein kann, suche ich das Glück im Hinblick auf mein Interesse. Hierbei muss ich mich als personale Identität konstituieren. Nun aber entspringt diese Identität nach Locke aus einem Bezug zur Zukunft, nämlich zu dem über unendliche Qual oder Glück entscheidenden göttlichen Gericht. Im Blick auf das Gericht vermag sich die Person jetzt mit ihrer Vergangenheit zu identifizieren. So sind Selbstinteresse und Verantwortlichkeit im Blick auf Gottes Gericht praktische Wurzeln der personalen Identität. Person ist also keine religiösen und moralischen Qualitäten des einzelnen Menschen vorausgehende Bestimmung seiner Würde mehr, sondern das Ergebnis eines subjektiven Prozesses. Person wird durch sich selbst. Es ist zwar das Recht des Menschen, Person zu werden, er kann es aber auch verspielen, indem er nämlich gegen die Gesetze Gottes handelt, von deren Befolgung sein Glück und somit das Ziel seines Selbstinteresses und seine Sorge abhängen. Deshalb verlieren nach Locke diejenigen, die gegen Gottes Gesetze handeln, ihre Personenrechte und dürfen getötet werden. Auf diese Weise hat Locke zwischen Person und Mensch differenziert. Nicht jeder Mensch ist Person, sondern nur derjenige, der Vernunft und Reflexion besitzt, nämlich durch seine Identität anhand seines Selbstbewusstseins für seine Handlung verantwortlich sein kann.⁶⁹

Bisher habe ich mit Hilfe der Definition von Joachim Ritter den Begriff Person kurz zusammengefasst. Bevor Locke den Personbegriff vom Menschenbegriff unterscheidet, wur-

⁶⁸ Vgl. Sturma, ebd., S. 53 ff.

⁶⁹ Für eine nähere Erläuterung des Lockeschen Personbegriffs siehe: Udo Thiel, »Person und persönliche Identität in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts«, in: Dieter Sturma (Hg.), *Person*, S. 80-85.

de jeder Mensch neben den Engeln und Gott als dasjenige Wesen angenommen, das die Vernunftnatur hat. Jeder Mensch ist also Person und hat Würde. Person aber ist nach Locke keine im Voraus anzunehmende Bestimmung des einzelnen Menschen, sondern diejenige, die jeder einzelne Mensch durch sich selbst als Ergebnis erwirbt. Der Mensch habe zwar das Recht, Person zu sein, und sei würdevoll, weil er in seiner Natur die Vernunft habe. Derjenige aber, der gegen Gottes Gesetze, nämlich gegen die vernünftige Ordnung handle, verliere ein solches Recht und dürfe getötet werden.

Wer seine Behauptungen über bioethische Themen utilitaristisch begründen will, stützt sich m. E. auf Lockes Ansicht, wie man beispielsweise bei Peter Singer deutlich sieht. Wenn man nun mithilfe der dritten Formel des kategorischen Imperativs auf bioethische Themen eingehen will, muss man zunächst, wie schon erwähnt, Kants Definition von Mensch und Person genau untersuchen. Im dritten Paralogismus der Personalität in seiner *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant den Begriff Person folgendermaßen erklärt: „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist sofern eine Person. (...) Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen.“⁷⁰ Gleichwohl könne diese Identität der Person keineswegs aus der Identität des Ichs folgen. Denn es könne, empirisch gesehen, einen Wechsel geben, der es nicht erlaubt, die Identität des Bewusstseins als des Ichs beizubehalten, obwohl das Ich logischerweise immer mit sich identisch sei und ihm immer noch das gleich lautende Ich zuzuteilen sei. Insofern sei die Person nicht absolut beharrend. An diesem Punkt führt Kant den Begriff ‘Persönlichkeit’ ein. Kant zufolge ist der Begriff ‘Persönlichkeit’ zum praktischen Gebrauche nötig und hinreichend.⁷¹ Dies bedeutet, dass die Identität der Person aufgrund des moralischen Gesetzes gewährleistet wird. Die Frage, was der Ursprung der Würde der Menschen ist, beantwortet Kant folgendermaßen: „Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirischbestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (...) unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit.“⁷² Kurz gesagt, der Ursprung der Würde der Menschen ist die Persönlichkeit. Menschen gehören Kant zufolge nicht nur zur Sinnenwelt, sondern auch zur intelligiblen Welt. In dieser Beziehung ist der begriffliche Unterschied zwi-

⁷⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) (Hg. von Raymond Schmidt), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, A 361-362.

⁷¹ Vgl. KrV, A 365.

⁷² Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), KW, Bd. 6, A 154-155.

schen Mensch und Person nicht ganz klar. Anders als Locke hat Kant zwischen Mensch und Person nicht streng differenziert. An die Stelle der Unterscheidung zwischen Mensch und Person bei Locke tritt m. E. bei Kant die Unterscheidung zwischen Person und Persönlichkeit. Die Person heißt auch Persönlichkeit, sofern sie zur intelligiblen Welt gehört. Mit anderen Worten ist Persönlichkeit das Vermögen der Person, durch das eine Person die eigentliche Person sein kann. Also gehört Person zwar sowohl zur Sinnenwelt als auch zur intelligiblen Welt, aber sie ist der Persönlichkeit unterworfen.⁷³

Aus dieser Argumentation lässt sich wohl folgern, dass Kant Person von Mensch nicht unterschieden hat. Aber bei Kant ist nicht jede Person immer würdevoll, sondern nur diejenige Person hat Würde, die zur intelligiblen Welt gehört, nämlich vernünftig ist. Eine solche Person ist nach Kant Zweck an sich selbst. „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst.“⁷⁴ Mit anderen Worten ist die Person nur bei ihrem vernünftigen Dasein Zweck an sich selbst. Deshalb muss man darauf aufmerksam sein, in welchem Kontext Kant die ‘Person’ zum Ausdruck bringt, wenn man auf Kants Personbegriff eingeht. Vor allem muss man sich damit befassen, in welchem Kontext Kant sagt, welche Menschen und welche Personen Zweck an sich selbst sind und Würde haben.

2.2. Kritik an Singers Ansichten durch diejenigen, die mit Hilfe der dritten Formel des kategorischen Imperativs bioethische Themen zu begründen versuchen

Meiner Unterteilung des kategorischen Imperativs zufolge lautet dessen dritte Formel: „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 brauchest.“⁷⁵ Hierbei kann das Wort ‘Menschheit’ als Gesamtheit der Menschen, nämlich alle Menschen eben nach der lexikalischen Definition verstanden werden. Darüber hinaus kann der Begriff ‘Person’ in dieser

⁷³ Vgl. KpV, A 155.

⁷⁴ KpV, A 155-156.

⁷⁵ GMS, BA 66-67.

Formel in erster Linie als jeder individuelle Mensch verstanden werden. Da der Begriff 'Menschheit' nun im kantischen Kontext die Bedeutung 'menschliche Natur' enthält, ist dem Begriff 'Person' die menschliche Natur zuzuteilen. Diese menschliche Natur ist vor allem die vernünftige Anlage der Menschen. Dann kann man m. E. die 'Person' als ein vernünftiges Wesen verstehen, das der Persönlichkeit unterworfen ist. Aber diese Person gehört, wie oben erwähnt, sowohl zur Sinnenwelt als auch zur intelligiblen Welt. Diese Person hat eine Eigentümlichkeit, die nicht durch irgendetwas anderes ersetzt werden kann, eben weil sie zur intelligiblen Welt gehört. Sie ist deshalb Zweck an sich selbst und hat Würde. Mit anderen Worten ist sie Zweck an sich, weil sie dasjenige Menschenwesen ist, das zur vernünftigen Beurteilung und Handlung fähig ist. Mit Kants Worten ist es genau so: „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst.“⁷⁶ Und „Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (...) bloß als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt.“⁷⁷

Diejenigen, die mit der dritten Formel des kategorischen Imperativs bioethische Ansichten zu begründen versuchen, gehen davon aus, dass Kant die Person für einen Zweck an sich hält. Unter diesem Gesichtspunkt betrachten sie Kants Ansicht als eine, die von Grund aus nicht anders ist als ältere abendländische Deutungen der Gottebenbildlichkeit und des Menschen, z. B. bei Thomas von Aquin.⁷⁸ Aufgrund dieses Standpunktes versuchen sie sogenannte utilitaristische Ansichten über bioethische Themen zu kritisieren. In der Gegenwart, kann man sagen, sind die Vertreter des utilitaristischen Standpunktes in der Bioethik Michael Tooley und Peter Singer. Ihr Standpunkt knüpft meist an den Personbegriff von John Locke an. Er ist deshalb auf der Dissoziation von Mensch und Person gegründet.⁷⁹

Hier untersuchen wir Singers Ansicht. Dabei werde ich nicht auf alle Ansichten des Utilitarismus in der Bioethik eingehen, sondern nur auf diejenige, aufgrund derer Singer zwischen Mensch und Person unterscheidet. Singer ist der Meinung, ein menschliches Wesen könne zunächst als Mitglied der Spezies *Homo sapiens* verstanden werden. In diesem Sinne könne wissenschaftlich entschieden werden, ob ein Lebewesen als Mensch zu betrachten sei oder nicht. Ein von menschlichen Eltern gezeugter Fötus sei ohne Zweifel vom ersten Mo-

⁷⁶ GMS, BA 64.

⁷⁷ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (MS), Tugendlehre, KW, Bd. 7, A 140.

⁷⁸ Vgl. Hartmut Kreß, Hans-Jürgen Kaatsch (Hg.), *Menschenwürde, Medizin und Bioethik*, LIT Verlag, Münster, 2000, S. 13.

⁷⁹ Vgl. Braun, ebd., S. 109.

ment seiner Existenz ein menschliches Wesen – auch ein Säugling ohne Gehirn. Wenn man aber von einem ‘wirklich menschlichen Wesen’ oder von ‘wahrhaft menschlichen Eigenschaften’ spreche, meine man damit ein Wesen, das Rationalität, Selbstbewusstsein usw. besitzt. Hierbei zitiert Singer Lockes Personbegriff: „ein denkendes intelligentes Wesen, das Vernunft und Reflexion besitzt und sich als sich selbst denken kann, als dasselbe denkende Etwas in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten.“ In diesem Sinne unterscheidet Singer Person von Mitglied der Spezies *Homo sapiens*. Singer zufolge ist nicht jedes Wesen, das biologische Eigenschaften der Spezies *Homo sapiens* besitzt, zugleich Person. Nur dasjenige, das Rationalität und Selbstbewusstsein besitzt, sei Person.⁸⁰ Auf diese Weise weist Singer wie R. M. Hare darauf hin, dass die biologischen Fakten, an die unsere Spezies gebunden ist, keine moralischen Bedeutungen haben.⁸¹ Wenn wir erwähnenswertenmaßen zu den Ursprüngen der westlichen Zivilisation, in die Zeiten der Griechen und Römer, zurückgehen, sehen wir – so Singer –, dass die Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* nicht genügt, um den Schutz des Lebens zu garantieren. In jener Epoche habe man es für besser gehalten, ein unter ungünstigen Vorzeichen begonnenes Leben zu beenden, als ein solches Leben mit all seinen Problemen zu verlängern. Die Ansicht, dass das Leben des Menschen heilig ist, sei auf dem christlichen Glauben gegründet, dass alle von menschlichen Eltern Geborenen ein von Gott gegebenes Schicksal haben und dass die Tötung eines Menschen die Anmaßung von Gottes Recht bedeutet.⁸²

Wenn man nicht akzeptiert, dass jeder Mensch eine Person ist, kann man nicht sagen, dass der Mensch das gleiche Recht auf Leben hat wie eine Person. Deshalb hat ein menschliches Wesen, das nicht als Person betrachtet werden kann, kein Recht auf Leben. Auf diese Weise sagt Singer z. B.: „Da kein Fötus eine Person ist, hat kein Fötus denselben Anspruch auf Leben wie eine Person.“⁸³ Diejenigen, die aus der Sicht der dritten Formel des kategorischen Imperativs Singers Standpunkt kritisieren, gehen von der Interpretation aus, dass Kant zwischen Mensch und Person nicht unterscheidet.

Ich habe schon weiter oben darauf hingewiesen, dass Kant zwischen Mensch und Person nicht streng differenziert hat. Das scheint mir unbestritten. Und der einzelne Mensch be-

⁸⁰ Singer, *Praktische Ethik*, S. 118-120.

⁸¹ Ebd., S. 121. Und Hare sagt, dass die Frage – zumindest im Fall des Embryos – einfach nichts mit der moralischen Frage zu tun hat, ob oder zu welchem Zeitpunkt aus ihm ein eigenständiges menschliches Wesen wird. Richard Mervyn Hare, *Embryonenforschung: Argumente in der politischen Ethik*, in: Hans-Martin Sass (Hg.), *Medizin und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1989, S. 137.

⁸² Vgl. Singer, *Praktische Ethik*, S. 121-123.

⁸³ Singer, *Praktische Ethik*, S. 197.

sitzt wie das Tier Instinkte und Triebe, aber zugleich im Unterschied zu den Tieren auch eine vernünftige Anlage. Durch diese vernünftige Anlage vermag er sich von den Tieren zu unterscheiden. Deshalb heißt dieses rein Menschliche, das durch die vernünftige Anlage gestaltet wird, Menschheit. In diesem Sinne ist die Menschheit eine regulative Idee. Der Mensch gehört sowohl zur Sinnenwelt als auch zur intelligiblen Welt. Mit Kants Worten: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein.“⁸⁴ Der Mensch als Menschheit ist also heilig. Und wie oben zusammengefasst, gehört eine Person nach Kant sowohl zur Sinnenwelt als auch zur intelligiblen Welt. Und die menschliche Anlage, die eine solche Person von der Sinnenwelt zur intelligiblen Welt erhebt, ist die Persönlichkeit. Dieser Persönlichkeit gehören Vernunft, Freiheit, Moralität zu. In diesem Sinne ist auch die Persönlichkeit eine regulative Idee. Der Begriff ‘Mensch’ ist ein repräsentativer Singular, der das Menschengeschlecht darstellt. Der Begriff ‘Menschheit’ bedeutet im kantischen Kontext nicht nur die Menschengattung, sondern auch die menschliche Natur als vernünftige Anlage. Der Begriff ‘Person’ meint den einzelnen Menschen, der nicht durch etwas anderes ersetzt werden kann. Dies ist so gemeint in der dritten Formel des kategorischen Imperativs, in der Kant die Worte „sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen“ verwendet. Aber ein einzelner Mensch kann nicht durch eine solche Individualität Würde haben. Vielmehr durch die Persönlichkeit als reine menschliche Natur in jeder Person kann ein einzelner Mensch, nämlich eine Person Würde haben.⁸⁵ Von den Bedeutungsinhalten her gesehen hat Kant, wie schon erwähnt, zwischen Mensch und Person nicht unterschieden. Gleichwohl hat er den Menschen von der Menschheit unterschieden und darüber hinaus zwischen Person und Persönlichkeit differenziert. Deshalb könnte man sagen, der Bedeutungsbezug eines einzelnen Menschen auf die Menschheit ist für Kant dem Bedeutungsbezug einer Person auf die Persönlichkeit gleich. Ferner ist m. E. der Begriff ‘Menschheit’, sofern er nicht Menschengattung oder Menschengeschlecht, sondern die menschliche Natur (nämlich Vernunft) bedeutet, fast gleichbedeutend mit dem Begriff ‘Persönlichkeit’.⁸⁶

⁸⁴ KpV, A 155.

⁸⁵ Otfried Höffe weist darauf hin, dass Kant den Grund für die Menschenwürde, nämlich für den absoluten inneren Wert nicht nur in der Denkfähigkeit des Verstandesmenschen, sondern vielmehr in der Moralfähigkeit des Vernunftmenschen sieht, während Pascal die ganze Würde des Menschen im Denken sieht. Vgl. Otfried Höffe, »Menschenwürde als ethisches Prinzip«, in: *Gentechnik und Menschenwürde*, DuMont, Köln, 2002, S. 130.

⁸⁶ Joerden ist der Auffassung, dass es nicht überzeugend ist, den Ausdruck „Menschheit“ in der Zweckformel Kants als „Menschengeschlecht“(genus humanum)“, also die „gesamten Menschen“ auszulegen. Des Weiteren behauptet er, dass ein Verständnis des Ausdrucks „Menschheit“ im Sinne bloßen „Menschseins“ oder eine Inter-

Nun aber betonen die Kritiker von Singers Standpunkt, dass es für Kant zwischen Mensch und Person keinen Unterschied gibt. Eben daraus ergibt sich die Behauptung, dass jeder Mensch von Natur aus eine Person ist. Mit anderen Worten können sie anhand dieser Interpretation behaupten, dass jeder Mensch Würde bzw. einen absoluten Wert hat, eben aufgrund der Tatsache, dass er ein Mensch, nämlich ein Mitglied der Menschengattung ist. Genauer gesagt, sie behaupten, das Menschsein sei durch bloße biologische Angehörigkeit zur Menschengattung garantiert. Aber dies sagt Kant so nicht. Otfried Höffe schreibt, obwohl er der Meinung ist, die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch genüge, damit man auf die volle Achtung der Menschenwürde Anspruch hat: „Sachlich gesehen erklärt Kant zunächst nicht etwa die biologische Gattung der Menschen zum Zweck, sondern das, was den Menschen als Menschen ausmacht: die *humanitas*“.⁸⁷ Die Kritiker sind jedoch anderer Meinung. Sie lehnen sich an Kants andere Texte an, damit sie ihre Behauptungen begründen können. Hier möchte ich Alexander Lohners Ansicht als Beispiel anführen. Indem Lohner sagt, dass Kant mit der dritten Formel unmissverständlich klar geäußert habe, was offensichtlich *alle* Menschen meint – hierbei versteht er unter Menschheit ‘alle Menschen’ –, zitiert er einige Sätze aus der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

pretation desselben Ausdrucks als „Menschlichkeit“ sowie als „Humanität“, auch als „Wesen des Menschen“ das Problem der Anwendbarkeit dieser Formulierung des kategorischen Imperativs nicht wirklich löst. Denn wer diese Formel, so Joerden, auf ein konkretes Verhalten anwenden wollte, müsste vorher wissen, was denn „menschlich“ (human) ist und was nicht. Deshalb ist er der Auffassung, dass es eine typische *petitio principii* ist, diese Formel auf eine konkrete Handlung anzuwenden, ohne Erklärung dafür, was menschlich ist und was nicht. Was nach Ansicht Joerdens kernhaft ist, ist die Auffassung, dass es nicht plausibel ist, die „Menschheit“ in der Zweckformel Kants als „Menschengeschlecht“, als die „gesamten Menschen“ auszulegen. Doch erklärt er den Unterschied zwischen Mensch und Person, darüber hinaus zwischen Person und Persönlichkeit nicht. Stattdessen schlägt er vor, den Begriff „Menschheit“ in der Zweckformel Kants durch den Begriff „Freiheit“ zu ersetzen. Von daher sucht er einen Grund zu finden, zwischen der „Menschenwürde“ und der „Gattungswürde“ zu differenzieren. Ein Menschenwesen, das zur Praxis der Freiheit nicht fähig ist, könne als Angehöriger der Menschengattung Gattungswürde haben. Auf diese Weise sollte auf die Gattungswürde zwar acht gegeben werden. Wenn sie aber mit der Würde der individuellen Menschen nicht im Einklang stehe, stehe sie unter der Würde der Individuen. Mit diesem Argument behauptet er, dass Menschenembryos vor der Hirntätigkeit für Experimente verwendet werden könnten. Vgl. Jan C. Joerden, »Der Begriff „Menschheit“ in Kants Zweckformel des kategorischen Imperativs und Implikationen für die Begriffe „Menschenwürde“ und „Gattungswürde“«, in: Matthias Kaufmann und Lukas Sosoe (Hg.), *Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005, S. 179 ff.

⁸⁷ Höffe, ebd., S. 129. Und vgl. S. 132.

„Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person (...), d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedliches Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann.“⁸⁸

Hier hat Lohner mit Kürzungszeichen (...) einige Satzteile wie „und, vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person“⁸⁹ ausgelassen. Er betont damit nur Ichbewusstsein, nicht die Einheit des Bewusstseins. Von daher versucht er das Vermögen des Personseins und Personwerdens als die naturgegebene Potenz der Menschengattung zu bezeichnen, und zwar aufgrund dessen, dass man ein Ichbewusstsein haben kann. Daraufhin behauptet er, dass die Möglichkeit des Ichbewusstseins als Bezeichnung für das Personsein und somit als Grund für die besondere moralische Würde des Menschen betrachtet werden kann. In dieser Hinsicht behauptet er, dass Säuglinge bzw. kleine Kinder über die dem Menschen wesensmäßige Personalität und Würde verfügen. Ferner sagt er, ein Embryo sei für Kant eine Person, indem er Kants Wort ‘Zeugung’ in der *Metaphysik der Sitten* als ‘Befruchtung’ interpretiert.⁹⁰ Hierbei möchte ich nicht zum Thema der Diskussion machen, dass es heutzutage viele wissenschaftliche Berichte darüber gibt, dass auch Tiere wie Schimpansen oder Orang-Utans Ich- und Selbstbewusstsein haben. Wenn man aber hier Kants Text genauer untersucht, kann man m. E. ihm nicht zustimmen, es sei denn, man erwähnt, dass Kant das Wort ‘Person’ an anderen Stellen unter einem anderen Aspekt gebraucht. Kant spricht hier von der Einheit des Bewusstseins, nicht von der Möglichkeit des Bewusstseins. Der Mensch hat Kants Erklärung zufolge das Ich in Gedanken, auch wenn er – als ein kleines Kind – es noch nicht aussprechen kann. Das ist eine Tatsache, die durch die Einheit des Selbstbewusstseins gegeben ist. Kant spricht hier – so interpretiere ich – nicht von Möglichkeit, sondern von Wirklichkeit. Ein kleines Kind hat ein wirkliches, aber nicht ausgesprochenes Selbstbewusstsein, obgleich es vorher bloß sich selbst fühlte, ohne zu denken.⁹¹

Darüber hinaus spricht Kant nicht von Föten und Embryonen, anders als es Lohner auslegen will. Aus Kants Texten kann man deswegen keinen deutlichen Hinweis darauf erhal-

⁸⁸ Anthro, BA 3-4. Lohner hat ‘unterschiedenes Wesen’ in Kants originalem Text durch ‘unterschiedliches Wesen’ ersetzt. Alexander Lohner, »Kein Lebensrecht für ungeborene Kinder?«, in: Wojciech Bołoz, Gerhard Höver (Hg.), *Utilitarismus in der Bioethik*, LIT Verlag, Münster, 2002, S. 55.

⁸⁹ Anthro, BA 3.

⁹⁰ Vgl. Lohner, ebd., S. 55-56.

⁹¹ Vgl. Anthro, BA 3-4.

ten, ob Föten und Embryonen als Person betrachtet werden können oder nicht. Wie gerade oben erwähnt, sagt Kant nicht, ob ein Kind anhand seiner Möglichkeit des Selbstbewusstseins Würde hätte. Vor allem spricht Kant nicht über irgendeinen moralischen Status von Föten und Embryonen. Wenn man aufgrund von Kants Ethik, insbesondere des kategorischen Imperativs darauf eingehen möchte, muss man aus Kants eigenen Texten Schlussfolgerungen ziehen. Hierbei geht es darum zu klären, ob Föten und Embryonen als Menschenwesen zu betrachten sind, ob sie dasselbe Recht bzw. dieselbe Würde haben wie die gewöhnlichen Menschen. Die Individualität eines einzelnen Menschen, seine Menschheit und seine Persönlichkeit (im Sinne von Grund für seine Würde), die ihn als Menschen ausmachen, sind m. E. nicht Themen, die zu diesen Fragen etwas beitragen könnten. Mit anderen Worten kann man nicht bloß aufgrund des kategorischen Imperativs und der darauf bezogenen Argumentationen diese Fragen beantworten. Denn darin findet man vor allem keine sachliche Antwort darauf, ob Föten und Embryonen Menschenwesen sind.

Hierbei richten wir unser Augenmerk auf Kants Ausdruck 'vernünftige Wesen', den er bei der Formulierung der dritten Formel des kategorischen Imperativs gebraucht. Man kann Menschenföten und Menschenembryonen als diejenigen Wesen bezeichnen, die die Potentialität haben, sich in Zukunft zum vernünftigen Wesen zu entwickeln. Diese Potentialität selbst kann man zweifellos nicht bestreiten. Kann man aber unter 'allen vernünftigen Wesen' etwas verstehen, das auch diejenigen umfasst, die nur die Potentialität besitzen, sich zum vernünftigen Wesen zu entwickeln? Nur derjenige, der den Ausdruck 'alle vernünftige Wesen' so umfassend interpretiert, kann den Standpunkt vertreten, unter dem Singer mit Hilfe Kants dritter Formel kritisiert wird. (Dabei mag es in Bezug auf konkrete Umstände viele Streitigkeiten geben. Es geht z. B. darum, welcher Embryo in welchem Stadium als ein mit der Potentialität zum vernünftigen Wesen ausgestattetes Wesen bestimmt werden soll. In dieser Beziehung können Meinungsverschiedenheiten entstehen, und zwar im Hinblick auf die Bedeutungen von 'wirklich mit eigener Fähigkeit' bzw. 'entwicklungsfähig auf eigene Faust'.) Bekanntlich ist Kant nicht der Meinung, dass von der logischen Möglichkeit der Dinge auf ihre Realität zu schließen ist. Im Zusammenhang mit seiner Argumentation für die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes sagt Kant: „Der Begriff (allerrealsten Wesens: Kweon) ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand von *nihil negativum* unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; (...) Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale)

zu schließen.⁹² Daraufhin sagt Kant: „Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet.“⁹³ Hierbei macht Kant deutlich, dass es widersprüchlich ist, von der Möglichkeit der Dinge ihre wirkliche Existenz direkt abzuleiten.

Daher kann man sagen, es gebe keinen Grund, anzunehmen, dass Kant behauptet hätte, jeder Mensch habe Würde, eben weil er ein Mitglied der Menschengattung ist. Hingegen hat nach Kant ein einzelner Mensch Würde, eben weil er in seiner Person die Persönlichkeit besitzt, aufgrund derer ihm die Menschnatur aus Freiheit, Verantwortung und Moralität zugeteilt ist. In diesem Sinne muss man m. E. Kants These so verstehen, dass die Menschheit selbst eine Würde und zugleich Zweck an sich ist. Es ist nicht Kants Ansicht, dass alle Menschen bloß anhand der Angehörigkeit zur Menschengattung Würde haben.⁹⁴ In diesem Sinne äußert Lohner m. E. nur seine Meinung, die Kant selbst nicht geäußert hat, als er sagt: „Nach traditioneller (auch Kantischer: Kweon) und philosophisch wohlbegründeter Auffassung ist eine Person jedes Wesen einer Art, deren Mitglieder normalerweise die Möglichkeit haben, Ich-Bewusstsein und Rationalität zu erwerben. Das bedeutet: Jeder Mensch ist eine Person. Wir müssen davon ausgehen, dass der Mensch nicht erst durch die Aktualisierung geistiger Akte zur Person ‘wird’, sondern bereits durch die Potenz, geistige Akte zu realisieren, eine Person ist. Es müssen alle personalen Vermögen des erwachsenen Menschen bereits vor ihrer Aktua-

⁹² KrV, A 596/B 624, Fußnote.

⁹³ KrV, A 597/B 625.

⁹⁴ Diesbezüglich hat Dieter Teichert eine ähnliche Ansicht wie meine: „Menschen, als Mitglieder einer biologischen Art, besitzen als solche keinen absoluten Wert. Nur dank ihrer Vernünftigkeit, ihrer Erkenntnishandlungen, werden Wesen zu Personen. Nicht-vernünftige Menschen, wie etwa Demente oder Kleinkinder, sind nach Kant keine Personen. (...) Die Person ist dadurch gekennzeichnet, dass sie Handlungen vollzieht und fähig ist, ihre Handlungen prinzipiell nach Maßgabe des Sittengesetzes zu gestalten.“ Dieter Teichert, *Personen und Identitäten*, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, S. 204–205.

Hierbei ist Teicherts Behauptung darin meiner einig, dass die biologische Zugehörigkeit zur Menschengattung für Kant kein Grund für das Personsein ist. Aber sein belegloser Hinweis scheint inakzeptabel zu sein, Kant differenziere offensichtlich durch Vernünftigkeit und Erkenntnishandlungen zwischen Mensch und Person. Vielmehr sagt Kant, wie erwähnt: „vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person“ (Anthro, BA 3). In Bezug auf die Einheit des Bewusstseins hat ein kleines Kind nach Kant – so interpretierte ich – ein wirkliches, aber nicht ausgesprochenes Selbstbewusstsein, obgleich es vorher bloß sich selbst fühlte, ohne zu denken (Anthro, BA 3-4). Deshalb ist Teicherts Behauptung auch nicht plausibel, Kant bezeichne Kleinkinder nicht als Personen.

lisierung in der menschlichen Natur des Embryos als Potential grundgelegt sein.⁹⁵ Diese Potentialität fungiert nebenbei für ihn als Grund dafür, dass er Singer kritisiert: „Das Argument Singers, gewisse Menschen seien keine Personen, übersieht, dass man zwischen Personsein und Personverhalten unterscheiden muss.“⁹⁶ So wie ein schlafender Mensch mit Gewissheit genauso Person sei wie im wachen Zustand, obwohl er keinerlei spezifisch personale Leistungen vollbringe, so sei auch der Nasciturus, auch wenn er sich noch nicht so verhalte wie der gesunde, nicht schlafende, erwachsene Mensch, trotzdem ebenso eine Person wie dieser. Hierbei bedeutet für Lohner Person zu sein, nur Ich-Bewusstsein potential zu besitzen. Aber das ist nicht so bei Kant.

Lohners Ansicht beruht auf seinem theologischen Standpunkt, den er mit Hilfe von Kants Ethik zu verstärken sucht. Und aufgrund der dadurch gewonnenen Begründungen versucht er Singer zu kritisieren. Für Lohner gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen neugeborenen Kindern und Erwachsenen, zwischen Föten und Erwachsenen, zwischen Embryonen und Erwachsenen und sogar zwischen Frühembryonen und Erwachsenen. Alle Menschen sind nach ihm gleiche Wesen, die gleiche Rechte haben, auch wenn sie sich in ihren Entwicklungsstadien voneinander unterscheiden.

Abgesehen von dem Punkt, dass es nicht Kants Ansicht ist, die Potentialität zum Menschen garantiere die Person (Persönlichkeit), ist Lohners Ansicht wie andere theologische Standpunkte auch in anderer Hinsicht fraglich. Sie gibt vor allem keine überzeugende Antwort darauf, wann das Leben wirklich beginnt und welches Menschenwesen das Recht auf Leben hat. Diese Fragen bilden einen Teil der folgenden Diskussion, in der es vor allem um die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Fötus sowie Embryos geht.

2.3. Die dritte Formel und die Frage nach dem moralischen Status eines ungeborenen Menschen

⁹⁵ Lohner, ebd., S. 60.

⁹⁶ Ebd. Diese Ansicht übernimmt er von Stephan Schwarz, der behauptet, dass selbst die Abtreibung bei von Vergewaltigungen verursachten Schwangerschaften nicht erlaubt werden darf. Lohner schließt diese extreme Ansicht jedoch aus. Vgl. Stephen Schwarz, *Die Verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem*, Communio, Köln, 1992.

Unter ungeborenen Menschen verstehe ich sowohl Föten und Embryonen in der Gebärmutter als auch Frühembryonen *in vitro* einschließlich des befruchteten Eis. Das Wort ‘Status’ bedeutet nicht nur Verfassung und Stand, sondern auch die gesellschaftliche und rechtliche Stellung von etwas. Wenn man deshalb rechtlich unbestritten entscheiden könnte, ob die ungeborenen Menschen ebenso gleiche Menschenwesen wie wir gewöhnlichen Menschen sind, würde man daraus ihren moralischen Status leicht ableiten können. Darin besteht mit Bezug auf die Menschenwürde die ungelöste schwierige Frage, ob und ab wann ein ungeborener Mensch als Mensch bezeichnet werden kann, der ein eigenes Recht auf Leben und eine eigene Würde hat. Deshalb geht die Frage nach der Menschenwürde auf die Frage zurück, ab wann ungeborene Menschen als Mensch betrachtet werden können. Aber eben darin besteht die Schwierigkeit. Gibt es eine klare Grenzlinie des Lebensbeginns, die von allen akzeptiert werden könnte?

Schon längst haben sich viele mit dieser Frage auseinandergesetzt, indem sie z. B. die Frage der Abtreibung aus der Sicht der Ethik oder der Moralphilosophie diskutierten. Während das Pendel, wie Singer es ausdrückt, weiterhin nach Pro oder Kontra ausschlägt, hat es keine der streitenden Parteien vermocht, die Überzeugungen ihrer Gegner in nennenswertem Maße zu ändern.⁹⁷ Bekanntlich wurde die In-vitro-Fertilisation (IVF) bei bestimmten Arten der Unfruchtbarkeitstherapie zur Standardmethode, nachdem 1978 Louise Brown durch IVF zur Welt gekommen ist. Inzwischen sind viele Embryonen bei Experimenten zerstört worden. Da das IVF-Verfahren oft mehr befruchtete Eier produziert und sich zu Embryonen entwickeln lässt, als auf sicherem Wege in den Uterus einer Frau implantiert werden können, gibt es viele eingefrorene Embryonen, die niemals gebraucht, sondern vermutlich zerstört, der Forschung zur Verfügung gestellt oder auch an andere unfruchtbare Paare weitergegeben werden. Mithilfe neuerer Technologien können nun Embryonen auf genetische Anomalien hin untersucht und, falls es solche gibt, beseitigt werden.⁹⁸ Wie Singer selbst sagt, werfen die Abtreibung und Experimente, die zur Vernichtung von Embryonen führen, schwierige ethische Fragen auf, weil die Entwicklung eines menschlichen Wesens ein sich stufenweise vollziehender Prozess ist.

Betrachten wir zuerst die Abtreibungsfrage. Ein zentrales Argument gegen den Schwangerschaftsabbruch gründet darauf, dass zwischen dem befruchteten Ei und dem Kind ein Kontinuum besteht, so dass es keinen Punkt gibt, der eine moralisch bedeutsame Zäsur zwischen beiden markieren würde. Daher behaupten die Konservativen, die sich im Allge-

⁹⁷ Vgl. Singer, *Praktische Ethik*, S. 177.

⁹⁸ Vgl. Singer, *Praktische Ethik*, S. 178.

meinen auf religiöse Ansichten stützen, dass wir sowohl Föten als auch Embryonen einschließlich Frühembryonen und befruchteten Eiern den Schutz garantieren müssen, den wir jetzt dem Kind gewähren.⁹⁹ Singer prüft, ob die Geburt, die Lebensfähigkeit, die Bewegung eines Fötus und dessen Bewusstsein als Trennungslinie zwischen dem befruchtetem Ei und dem Kind dienen können. Aus seiner Überprüfung zieht er die Schlussfolgerung, dass der Versuch der Liberalen, eine moralisch entscheidende Trennlinie zwischen dem Neugeborenen und dem Fötus zu ziehen, gescheitert ist. Die Konservativen bewegen sich deshalb nach Singer auf festem Boden, wenn sie betonen, dass die Entwicklung vom Embryo zum Säugling ein stufenweise verlaufender Prozess ist.¹⁰⁰ Wenn man aber akzeptiert, so argumentiert Singer, dass Mitglied der Spezies *Homo sapiens* zu sein und Person zu sein nicht ein und denselben Sachverhalt darstellen, d. h. biologische Menschengattung nicht gleichzeitig Person bedeutet, gibt es keinen Grund anzunehmen, dass ein Fötus eine Person sei. Bei jedem fairen Vergleich moralisch relevanter Eigenschaften wie Rationalität, Selbstbewusstsein, Bewusstsein, Autonomie, Lust- und Schmerzempfindungen und so weiter haben das Kalb, das Schwein und das viel verspottete Huhn, so Singer weiter, einen guten Vorsprung vor dem Fötus in jedem Stadium der Schwangerschaft. Hierbei weist Singer m. E. darauf hin, dass es zwischen einem Fötus und einem neugeborenem Kind sowie Erwachsenen durchaus einen wichtigen, ernstzunehmenden Unterschied gibt, obwohl zwischen beiden eine stufenweise verlaufende, ja stufenlose biologische Kontinuität besteht. Er behauptet, dass ein Fötus keine Person sei, so dass dieser nicht denselben Anspruch auf Leben habe wie eine Person. In diesem Sinne geht es bei der Abtreibung darum, ob ein Fötus dazu fähig ist, Schmerz zu empfinden. In diesem Sinne ist es auch moralisch relevant, die schmerzhaft Tötung eines Fötus, der möglicherweise Schmerz empfinden kann, zu vermeiden.¹⁰¹ Aufgrund des wissenschaftlichen Befundes, dass die Großhirnrinde, die mit der Schmerzempfindung oder allgemeiner mit der Bewusstseinsbildung verbunden ist, bis zur 18. Schwangerschaftswoche nicht sehr weit entwickelt ist, behauptet Singer, dass ein Schwangerschaftsabbruch an sich moralisch neutral ist, sofern er vor der 18. Woche durchgeführt wird.¹⁰²

Singer zufolge haben auch ein befruchtetes Ei und ein Frühembryo bis zum vierzehnten Tag keinen moralischen Status, weil sie bis zu diesem Zeitpunkt unmöglich ein Bewusstsein oder Schmerzempfinden haben können. Die Potentialität derselben zum Menschen sowie

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 181. Die meisten theologischen Ansichten vertreten diesen Standpunkt. In jüngster Zeit möchte ich Lohner als Beispiel dafür erwähnen.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 181-186.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 196-198.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 214-215.

zur Person stellt für ihn in dieser Beziehung kein Gegenargument dar. Denn wie man im Allgemeinen von der Prämisse „A ist ein potentiell X“ den Schluss „A hat die Rechte von X“ nicht ableiten könne, so könne man aus der Potentialität des Fötus (des Frühfötus sowie des befruchteten Eis) nicht den Schluss ziehen, dass eine potentielle Person die Rechte einer Person hat.¹⁰³ Singers Ansicht fußt, wie erwähnt, im Grunde genommen auf der Unterscheidung zwischen Mensch und Person.

Alle von Theologen unternommenen Kritikversuche, die sich auf die folgenden Argumente gründen, greifen also auf eine Kritik an dieser Unterscheidung zurück: Angehörigkeit zur Menschengattung, Kontinuität der biologischen Entwicklung, Identität in moralrelevanter Hinsicht, Potentialität des Fötus sowie des (Früh-)Embryos. Diese Argumente sind, wie oben untersucht, eng miteinander verbunden. Ich habe in meiner Auseinandersetzung mit einigen Ansichten des jungen Theologen Lohners versucht, solche Argumente zu kritisieren. Nun aber versuchen auch Philosophen einen ähnlichen Standpunkt wie Singer zu kritisieren, der zwischen Mensch und Person differenziert. Sie benutzen dabei auch die oben aufgestellten Argumente. Mir scheint, dass Robert Spaemann und Ludger Honnefelder es sind, die unter den deutschsprachigen Philosophen jenen Standpunkt vertreten, der zwischen Mensch und Person in moralischer Hinsicht nicht differenziert.¹⁰⁴ Hierbei werde ich Spaemanns Ansicht kurz zusammenfassend untersuchen. Eine der Schlussfolgerungen vorweggenommen, hält Spaemann daran fest, dass alle Menschen Personen sind. Reinhard Merkel dagegen hält am Gegenstandspunkt fest. Laut Merkel, der Spaemanns Ansicht um der Kritik willen zusammenfasst, gibt es vier Argumente, die alle Menschen als Personen betrachten: (1) Speziesargument, (2) Kontinuumsargument, (3) Potentialitätsargument, (4) Identitätsargument.¹⁰⁵ Dabei gab es inzwischen unterschiedliche Pro- und Contra-Debatten, an denen Merkel selber auf der Contra-Seite teilnahm, und diese wurden als ein Buch herausgegeben.¹⁰⁶ Zitieren wir diese vier Argumente nach einer kurzen Zusammenfassung Bernhard Irrgangs: „Das Speziesargument lautet: (1) Jedes Mitglied der Spezies Mensch hat Würde, (2) jeder menschliche Embryo ist Mitglied der Spezies Mensch; also (3) jeder menschliche Embryo hat Würde. Das Kontinui-

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 198-200.

¹⁰⁴ Birnbacher bezeichnet Spaemanns Auffassung als Äquivalenz-Doktrin und ihn als dessen Vertreter. Im Gegensatz dazu gebe es eine Nicht-Äquivalenz-Doktrin und deren Vertreter sei Peter Singer. Vgl. Dieter Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, S. 58.

¹⁰⁵ Vgl. Reinhard Merkel, *Forschungsobjekt Embryo*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2002, S. 130.

¹⁰⁶ Gregor Damschen und Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003. Knoeffler hält diese vier Argumente für klassisch. Vgl. Nikolaus Knoeffler, *Menschenwürde in der Bioethik*, Springer, Berlin/Heidelberg, 2004, S. 56.

tätsargument lautet: (1) Jedes menschliche Wesen, das aktual Person ist, hat Würde, (2) jeder menschliches Embryo wird sich, unter normalen Bedingungen, kontinuierlich (ohne moralrelevante Einschnitte) zu einem menschlichen Wesen entwickeln, das aktual Person ist; also (3) jeder menschliche Embryo hat Würde. Das Identitätsargument lautet: (1) Jedes Wesen, das aktual Person ist, hat Würde, (2.1) viele Erwachsene, die aktual Person sind, sind mit Embryonen in moralrelevanter Hinsicht identisch, also (2.2) die Embryonen, mit denen sie identisch sind, haben Würde, (2.3) wenn irgendein Embryo Würde hat, dann alle, also (3) jeder Embryo hat Würde. Das Potentialitätsargument: (1) Jedes Wesen, das potenziell Person ist, hat Würde, (2) jeder menschliche Embryo ist ein Wesen, das potenziell Person ist, also (3) jeder menschliche Embryo hat Würde.¹⁰⁷

Diese sogenannten SKIP-Argumente stellen ausgedehnt die Problematik der Menschenwürde dar. Und neben diesen Argumenten gibt es das semantische Argument, das Vorsichtsargument, das Argument der schiefen Ebene und das gradualistische Argument.¹⁰⁸ Diese Argumente laufen m. E. schließlich darauf hinaus, darzulegen, ob befruchtete Eier und Embryonen Mitglieder der Menschengattung sind oder nicht. Darüber hinaus führen sie wiederum auf die Debatte zurück, ob alle Menschen als Personen betrachtet werden können oder nicht. Hierbei werde ich die jeweiligen Pro- und Contra-Argumente nicht wieder zur Diskussion stellen. Ich werde bezüglich des Speziesarguments Spaemanns Ansicht und Merkels Ansicht miteinander kontrastiert rekonstruieren. Nun aber können die SKIP-Argumente noch kürzer neu formuliert werden: Weil befruchtete Eier oder Embryonen jene Wesen sind, die genetisch das gleiche Genom wie normale Menschen haben (Identität), besitzen sie die Möglichkeit (Potentialität), sich unter normalen Bedingungen kontinuierlich ohne moralrelevante Einschnitte zu normalen Menschen zu entwickeln (Kontinuität). Also sind sie Angehöriger der Menschengattung und haben deshalb Würde (Spezies). Diese SKIP-Argumente sind eng miteinander verknüpft, weil sie die Mitgliedschaft der befruchteten Eier und Embryonen zur Menschengattung sowohl in der auf dem Genom fußenden biologischen Identität, die die befruchteten Eier und Embryonen sich mit den normalen Menschen teilen, als auch in der Kontinuität und Potentialität der Entwicklung derselben zu normalen Menschen finden. Und sowohl Identitätsargument als auch Kontinuitätsargument beruhen inhaltlich zwangsläufig auf dem Potentialitätsargument. Denn sie müssen die Potentialität, d. h. die Möglichkeit der befruchteten Eier und Embryonen voraussetzen. Das Speziesargument, das behauptet, dass be-

¹⁰⁷ Bernhard Irrgang, *Einführung in die Bioethik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2005, S. 55-56.

¹⁰⁸ Knoeffler, ebd., S. 56.

fruchtete Eier und Embryonen Mitglieder der Menschengattung sind, fußt zwangsläufig auf dem Potentialitätsargument.

Die Schwierigkeit des Potentialitätsarguments besteht in der Frage, wie die Würde eines Menschenwesens, das zur potentiellen Vernunft- und Moralbegabtheit nicht fähig ist, z. B. eines Menschen, der wegen grundlegender genetischer Veränderungen an einer schweren Geisteskrankheit leidet, begründet werden kann. Darin zeigt das Potentialitätsargument seinen Schwachpunkt. Um dieses Problem zu vermeiden, greift Spaemann auf das semantische Argument zurück.¹⁰⁹ Hierbei gibt er seine ausschlaggebende Begründung darin, zwischen etwas und jemand zu differenzieren und festzuhalten, dass beide aufeinander nicht rekurrieren können.¹¹⁰ Darauf gegründet argumentiert er: (1) Menschen werden am (sich von anderen Tieren unterscheidenden: Kweon) artspezifischen, (sich von anderen Menschen unterscheidenden: Kweon) individuellen Genom identifiziert. (2) Menschliche Keime besitzen ein artspezifisches, individuelles Genom. (3) Also sind menschliche Keime jemand. (4) Also kommt menschlichen Keimen Menschenwürde zu.¹¹¹ Aufgrund dieses Argumentes ist Spaemann der Auffassung, dass schwer Debile, wie Tiere, nicht eins mit ihrer Natur, mit ihrem Sosein seien, weil ihre Natur defekt sei. Aber wir nähmen es unmittelbar wahr, dass der Debile nicht zurückgekehrt sei in das Tierreich, sondern zur Menschengattung gehöre. Obwohl er in der Personengemeinschaft nur Empfänger physischer und psychischer Wohltaten sei, gehöre er unmittelbar dem Menschengeschlecht an.¹¹² Nun lässt das semantische Argument Spaemanns sich viel einfacher rekonstruieren: „Die Sacheigenschaft eines menschlichen Keimlings“ ist „deshalb ausgeschlossen, weil Person und Sache begrifflich einander ausschließen. Aus einer Sache kann niemals eine Person werden. Es ist die körperliche Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts in Zeugungsakt, der eine dritte Person hervorzubringen vermag.“¹¹³ Wie Knoeffler richtig bemerkt, ist dieses Zitat offenkundig ein semantischer Fehlschluss. Aus der semantischen Nichtrückführbarkeit von Person („jemand“) auf Sache („etwas“) wird auf biologische Nichtrückführbarkeit geschlossen. Allerdings begründet Spaemann nicht, warum der menschliche Keim semantisch als jemand gekennzeichnet werden muss.¹¹⁴

¹⁰⁹ Vgl. Knoeffler, ebd., S. 70.

¹¹⁰ Vgl. Robert Spaemann, *Personen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996, S. 261.

¹¹¹ Knoeffler, ebd., S. 71.

¹¹² Vgl. Spaemann, ebd., S. 259-260.

¹¹³ Christian Starck, »Verfassungsrechtliche Grenzen der Biowissenschaften und Fortpflanzungsmedizin«, in: *Juristenzeitung* 22, 2002, S. 1065-1116. Hierbei wieder zitiert in: Knoeffler, ebd., S. 71.

¹¹⁴ Knoeffler, ebd., S. 71-72.

Hierbei möchte ich die Ansicht von Reinhard Merkel hinzuziehen. Merkel zufolge hält das Speziesargument (einschließlich desselben von Spaemann) daran fest, dass menschlichen Embryonen Würde gerade aus der Tatsache zukommt, dass sie der Menschengattung zugehörig sind. Dieses Argument ist jedoch „ein Sein-Sollen-Fehlschluß“, das aus dem Tatsachenerkenntnis ein normatives Urteil ableitet, nämlich „ein naturalistischer Fehlschluß“.¹¹⁵ Auch wenn man die Frage der Richtigkeit von Spaemanns Schluss, menschliche Embryonen hätten Menschenwürde, offen lässt, kann die Tatsache, dass menschliche Embryonen biologisch und genetisch der Menschengattung zugehörig sind, kein Grund für einen solchen Schluss sein, wie Merkel darauf hinweist. „So wenig wie wir es innerhalb der Gattung Mensch für normativ akzeptabel halten, allein aus der besonderen biologischen Beschaffenheit bestimmter Teilgruppen auf deren besondere Rechte zu schließen – etwa aus der Zugehörigkeit zur Gruppe »Männer« auf Rechte, die Frauen nicht zukommen, oder der Zugehörigkeit zur Gruppe »Weiße« auf Vorrechte gegenüber Schwarzen –, genauso wenig können wir solche Vorrechte für die gesamte Spezies allein aus deren biologischer Beschaffenheit ableiten.“¹¹⁶

Deshalb sind die Behauptungen von Philosophen wie Spaemann und anderen, die die Würde der menschlichen Keime und der menschlichen Embryonen aus der Zugehörigkeit zur Menschengattung ableiten, trotz ihrer unterschiedlichen Argumentationsweisen m. E. im Grunde nicht viel anders als die der Theologen.¹¹⁷

Kehren wir nun zur dritten Formel zurück. Der Anspruch auf den Lebensschutz der Föten sowie Embryonen ist mit der Frage nach deren Würde verbunden. Diese Würde bezieht sich auf die Frage, wann sie als dasjenige Wesen betrachtet werden können, das moralische Relevanz besitzt. Die Theologen, die ich bisher analysiert habe, vertreten die Ansicht, dass Kant zwischen Mensch und Person nicht unterscheidet und Kant alle Menschen von Natur aus

¹¹⁵ Merkel, ebd., S.131. Vgl. ders., »Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung«, in: G. Damschen und Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003, S. 35.

¹¹⁶ Merkel, *Forschungsobjekt Embryo*, ebd., S. 132-133 und vgl. ders., »Contra Speziesargument«, in: Damschen und Schönecker (Hg.), S. 37-38.

¹¹⁷ Siehe dazu Damschen und Schönecker (Hg.), ebd. Im Gegensatz dazu gibt es jene Philosophen, die diese Argumente nicht akzeptieren und die von ihm postulierte angeborene Identität zwischen Mensch und Person nicht übernehmen. Sie sind deshalb in einigen Hinsichten Singer ähnlich, obwohl sie in vielerlei Hinsicht Singer nicht folgen. Matthias Kaufmann z. B. ist der Meinung, dass der moralische Status des eben befruchteten Eis und der des neugeborenen Kindes nicht miteinander identisch sind, obwohl das erste die Potentialität hat, sich zum zweiten und darüber hinaus zur Person zu entwickeln.

Vgl. Matthias Kaufmann, »Contra Kontinuumsargument: Abgestufte moralische Berücksichtigung trotz stufenloser biologischer Entwicklung«, in: Damschen und Schönecker (Hg.), ebd., S. 96.

als Personen betrachtet. Daraus ergibt sich die Behauptung, dass die Würde des Menschen in jedem Fall unantastbar ist und kein Mensch (also auch kein Embryo oder kein befruchtetes Ei) bloß als Mittel eines anderen Zwecks gebraucht werden darf. Das ist wie oben erwähnt nicht Kants Ansicht, sondern eine theologische Bekenntnis.

Aber auch wenn man die Unterscheidung zwischen Mensch und Person annimmt, bleibt ein Problem ungelöst. Es ist nämlich nicht leicht, überzeugend zu begründen, wann das Leben beginnt. Es ist nicht plausibel zu behaupten, dass befruchtete Eier und Frühembryonen Personen sind wie die gewöhnlichen Menschen. Jedoch ist es auch unbestritten, dass sie in ihren biologischen Eigenschaften Mitglieder der *Homo sapiens* sind und deshalb die Potenz besitzen, sich unter bestimmten Bedingungen zu Personen zu entwickeln. Eben darauf aufbauend, versuchen diejenigen Philosophen, die die Unterscheidung zwischen Mensch und Person nicht akzeptieren wollen, ihren Gegnern zu widerstehen: „Wenn der Schutz der Menschenwürde dem Menschen *als Menschen* zukommt, kann sein Beginn nicht von anderen Voraussetzungen abhängig gemacht werden als dem Begriff des Menschenseins selbst.“¹¹⁸ Dieser Begriff selbst soll bestimmen, wann denn das Leben der menschlichen Wesen beginnt. In dieser Beziehung kann man demjenigen nicht leicht widerstehen, der behauptet, dass das Ei und der Frühembryo von Anfang an Menschen seien. Denn wir können die Tatsache selbst nicht verneinen, dass sie als Menschengattung die gleiche biologisch-genetische Identität besitzen wie die gewöhnlichen Erwachsenen.

In diesem Sinne würde ich sagen: Wenn derjenige, der mit Hilfe der dritten Formel des kategorischen Imperativs bioethische Themen begründen will, die Unterscheidung zwischen Mensch und Person dementieren würde, würde er sich von Kants Ansicht trennen. Wenn er sie hingegen anhand einer solchen Unterscheidung begründen will, sollte er zunächst begründen, wann das Menschenleben beginnt. Dabei gelingt es ihm nicht, seine Gegner zu überzeugen, obwohl er wissenschaftliche Berichte z. B. über Primitivstreifen als Grund dafür anführt, dass der Embryo bis zu diesem Zeitpunkt kein Mensch ist, weil er vorher bewusstlos und schmerzempfindungslos ist. Gleichwohl halten seine Gegner wahrscheinlich daran fest, dass Bewusstlosigkeit und Schmerzempfindungslosigkeit des Embryos kein Grund dafür sind, dass er nicht lebensschutzwürdig sei. Dabei wird uns klar: Wenn die Frage der Menschenwürde auf die des Beginns des (schutzwürdigen) Lebens zurückgeht, wird es keine plausible

¹¹⁸ Ludger Honnefelder, »Pro Kontinuumsargument: Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen Menschen zum geborenen Menschen«, in: Gregor Damschen und Schönecker (Hg.), ebd., S. 76. Den gleichen Inhalt legt er auch in dem folgenden Beitrag dar: „Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos“, in: Ottfried Höffe und drei Autoren, *Gen-technik und Menschenwürde*, DuMont, Köln, 2002.

Argumentation geben, mit der man seine Gegner überzeugen könnte. In diesem Sinne kann man erkennen, dass die meisten Argumente für die Menschenwürde keine philosophisch begründeten Argumente, sondern irgendwelche Weltanschauungs- und Überzeugungsbekenntnisse sind.

Darum scheint es nicht universal konsensfähig zu sein, mit Hilfe der Zweckformel des kategorischen Imperativs unmittelbar Behauptungen über bioethische Themen zu begründen. Vielmehr scheint bezüglich der Universalisierbarkeit des Moralgesetzes die erste Formel prüfenswert zu sein. Darauf werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

3. Die erste Formel des kategorischen Imperativs und die Frage der Verallgemeinerung in bioethischen Themen

3.1. Die Frage der Verallgemeinerbarkeit im kategorischen Imperativ

Im vorigen Kapitel habe ich versucht darzulegen, dass man andere nicht überzeugen kann, wenn man mit Hilfe von Kants dritter Formel des kategorischen Imperativs (die Zweckformel) seine eigenen bioethischen Ansichten zu begründen sucht. Wenn man aufgrund der Ansicht der meisten Theologen (und Philosophen), dass Kant zwischen dem Begriff des Menschen und dem der Person nicht unterscheidet, behauptet, jeder Mensch einschließlich des befruchteten Eis und des Frühembryos, die biologisch und genetisch zur Menschengattung zählen, besitze eine schützenswerte Würde, dann irrt man sich. Denn Kant unterscheidet, so würde ich interpretieren, zwischen dem Menschen und der Person. Obwohl er zwischen beiden keine direkte scharfe Unterscheidung trifft, differenziert er den Menschen mit Hilfe von Begriffen wie Menschheit und Persönlichkeit von der Person. In dieser Hinsicht ist es irreführend, in Anlehnung an Kant, besonders an die dritte Formel des kategorischen Imperativs, die bioethische Behauptung zu begründen, dass Embryonen und Föten, sogar befruchtete Eier und Frühembryonen das gleiche Recht haben wie gewöhnliche Menschen. Wie bereits erläutert, sagt Kant, dass der Mensch als ein vernünftiges Geschöpf heilig, nämlich Zweck an sich selbst ist, und dass Moralität die Bedingung ist, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann. Kants Argumentation gründet auf der Idee der Persönlichkeit als der regulativen Idee der Person und auf der Idee der Menschheit als der regulativen Idee des Menschen.

Also kann man die Formel „Menschheit in der Person - als Zweck-Brauchen“, nämlich die dritte Formel des kategorischen Imperativs nicht als etwas betrachten, was uns für jede konkrete moralisch-ethische Frage Handlungskriterien anböte. Diese dritte Formel ist die praktische Variante der ersten Formel des kategorischen Imperativs, die Kant als den einzigen kategorischen Imperativ bezeichnet. Deshalb ist die erste Formel, wie schon erläutert, der oberste Grund, der alle unsere moralischen Handlungen ohne Widerspruch begründen kann. Sie ist nur ein letzter Grund, anhand dessen unsere Handlungen und Urteile aus der Sicht der Vernunft überprüft werden können, aber kein Kriterium für konkrete moralische Handlungen in einer Situation. Daher kann man die dritte Formel nicht als diejenige verstehen, die uns gebietet, dass wir jedes Mitglied der Menschengattung als gleichberechtigt, als Zweck an sich

selbst behandeln müssen. Sie ist vielmehr ein Gebot, das von uns verlangt, in konkreten Situationen unsere Handlungsmaximen im Sinne der Vernünftigkeit zu überprüfen, nämlich sie aus der Sicht der Verallgemeinerung zu rechtfertigen.

Des Weiteren steht die Frage der Menschenwürde in enger Beziehung zur Frage des Beginns des Lebens. Denn die Frage, welches Menschenwesen schützenswerte Würde hat, geht auf die Frage zurück, ab wann ein Mitglied der Menschengattung als ein würdevolles und schützenswertes Wesen zu betrachten ist. Wie ich dargelegt habe, gibt es hierbei kein überzeugendes Argument, das die allgemeine Übereinstimmung aller gewährleisten würde. Vom theologisch-philosophischen Standpunkt aus behauptet man, dass jedes Menschenwesen, ganz gleich ob befruchtetes Ei oder normaler Erwachsener, ein gleichberechtigtes Recht auf Leben hat, weil es genetisch sicherlich zur Menschengattung gehört. In diesem Punkt ist es ein Trugschluss, wenn man sich um der Verstärkung seiner Behauptung willen auf Kants Personbegriff beruft und behauptet, Kant unterscheide nicht zwischen Mensch und Person. Denn Kant hat, wie gesagt, entgegen dieser Behauptung, zwischen beiden tatsächlich unterschieden. Dies gewährleistet aber noch nicht die Richtigkeit der Gegenbehauptung, dass ein Menschenwesen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht dasselbe Lebensrecht hat wie wir Erwachsenen, auch wenn man akzeptiert, dass ein befruchtetes Ei oder ein Frühembryo bis dahin bewusstlos und nicht empfindungsfähig ist. Dennoch ist es auch unbestrittene Wahrheit, dass es die Potenz hat, sich unter bestimmten Umständen zu einer Person zu entwickeln.

Dies macht uns deutlich, dass es nicht erfolgreich sein kann, mit der dritten Formel des kategorischen Imperativs auf bioethische Fragen einzugehen. Dies ist zum einen deshalb so, weil die Frage nach der Menschenwürde sicherlich eng mit der Frage nach dem Beginn des Lebens verbunden ist und es diesbezüglich keine allgemeine Übereinstimmung unter uns geben kann. Zum anderen deshalb, weil es in der Interpretation der dritten Formel des kategorischen Imperativs unüberwindbare Unterschiede gibt. Im letzten Kapitel habe ich argumentiert, dass die dritte Formel keine Handlungsanweisung für einzelne konkrete Situationen darstellt. D. h. sie besagt nicht, dass man ein Wesen unter allen Umständen als Zweck an sich selbst betrachten soll, sondern dass man jedes Wesen aus der Sicht der Vernünftigkeit behandeln soll. Unter der Vernünftigkeit kann man die gemeinsame Anlage der Menschen verstehen. Daher kann man sagen, dass die dritte Formel des kategorischen Imperativs eine Art von Verallgemeinerung einer Maxime darstellt. Eben darum ist sie eine praktische Variante der ersten Formel des kategorischen Imperativs. Inhaltlich gesehen zeigen die beiden ein und denselben Inhaltsbezug. Daher könnte man sagen, dass es beim kategorischen Imperativ vor al-

lem um die Verallgemeinerung der Maximen geht und in dieser Hinsicht die dritte Formel auf die erste zurückgeht.

Richard Norman bemerkt, dass es beim kategorischen Imperativ um Rationalität und Universalität geht. Die erste und die zweite Formel des kategorischen Imperativs verlangen ihm zufolge, dass wir als vernünftige Wesen unsere Handlungsmaximen verallgemeinern können. Und die dritte Formel fordert von uns, die Vorstellung von uns selbst als vernünftigem Wesen zu verallgemeinern und alle anderen Menschenwesen ebenso als vernünftige Wesen zu behandeln. Schließlich synthetisiert die vierte Formel die zweite und die dritte, indem sie die zwei Ideen, ‘universale (oder allgemeine) Gesetze’ und ‘vernünftige Wesen’, zusammen bringt. Insofern wir vernünftige Wesen sind, können wir alle dieses Vernünftigsein (mit anderen Worten diese vernünftige Haltung) als allgemeines Gesetz wollen. Allgemeine Gesetze sind etwas, dem wir in einer hypothetischen Gemeinschaft der vernünftigen Wesen zustimmen können, und sie sind Gesetze, die von allen Mitgliedern einer solchen Gemeinschaft als vernünftigen Wesen Respekt fordern.¹¹⁹

Der Aspekt der Verallgemeinerung und Universalisierung im kategorischen Imperativ ist seit langer Zeit viel diskutiert worden. Ich möchte mich hier bezüglich bioethischer Themen auf die Ansichten jener Philosophen beschränken, die mir für meine Argumente relevant erscheinen. Dafür werde ich zuerst Lesarten der Verallgemeinerung der Maxime im kategorischen Imperativ von Kant nachspüren. Ich möchte vor allem die Ansicht von R. M. Hare in Betracht ziehen. Denn er hat sich bekanntlich vom Standpunkt der sprachanalytischen Philosophie aus mit den Fragen der Moralphilosophie auseinandergesetzt und seit relativ langer Zeit sogar mit bioethischen Fragen wie Schwangerschaftsabbruch, In-vitro-Fertilisation usw. befasst. Darüber hinaus hat er Peter Singer, der bezüglich bioethischer Themen provokative Fragen stellt, intensiv beeinflusst, und er selbst befindet sich bezüglich der Verallgemeinerungsfrage in der Ethik, insbesondere in der Bioethik im Zentrum der Diskussion.

Wie ich im letzten Kapitel und gerade oben erwähnt habe, ist (wie die anderen Formeln) die dritte Formel: *„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“*¹²⁰, keine Handlungsanweisung für konkrete Situationen, sondern lediglich ein letzter Grund, aus dem man die Verallgemeinerung seiner Maxime wollen kann. Darin ist der Mensch als vernünftiges Wesen begründet. Aufgrund dieser vernünftigen Anlage als Menschennatur können wir andere auch als vernünftige Wesen behandeln und unsererseits erwar-

¹¹⁹ Vgl. Richard Norman, *The Moral Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1983, S. 103.

¹²⁰ GMS, BA 67.

ten bzw. fordern, dass wir von den anderen als vernünftige Wesen behandelt werden. In diesem Sinne bringt die dritte Formel meiner Meinung nach implizit eine Art Verallgemeinerung zum Ausdruck. Aus diesem Grund ist sie die praktische Variante der ersten Formel: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“¹²¹.

In der ersten und zweiten Formel („*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*“¹²²) erkennt man deutlich die Frage der Verallgemeinerung.¹²³ In beiden Formeln ist die Forderung nach Verallgemeinerung der Handlungsmaxime enthalten. Wie erwähnt, sagt Norman, dass es beim kategorischen Imperativ um Vernünftigkeit¹²⁴ und Universalität geht. Darauf gründend versteht er Kants Verallgemeinerbarkeit in einem doppelten Sinne, einem schwachen und einem starken. Für ihn bedeutet die Verallgemeinerbarkeit nämlich zum einen ein Prinzip der Konsistenz, zum anderen ein Prinzip der Unpersönlichkeit (d. h. Nichtindividualität) der Vernunft.¹²⁵ Das, was hierbei verallgemeinert werden soll, – d. h. der Gegenstand der Verallgemeinerung – ist aber die Maxime.¹²⁶

3.2. Die Maxime und deren Verallgemeinerbarkeit

Kant zufolge ist die Maxime „das subjektive Prinzip des Wollens“¹²⁷, und sie ist (anders ausgedrückt) „das subjektive Prinzip zu handeln“ und „muss vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (...) bestimmt, und ist also der Grund-

¹²¹ GMS, BA 52.

¹²² GMS, BA 52.

¹²³ Zum Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Formel siehe das erste Kapitel.

¹²⁴ In seinem Buch benutzt Norman das englische Wort ‘rationality’. Mir scheint, dass er in diesem Fall die Rationalitätsproblematik nicht berücksichtigt, die von Max Weber über die erste Generation der Frankfurter Schule bis Habermas immer wieder behandelt wurde. Er versteht unter ‘rationality’ nur Vernünftigkeit, Vernunftsein, oder Vernunft haben. Darum umschreibe ich hier das Wort nicht mit ‘Rationalität’, sondern mit ‘Vernünftigkeit’.

¹²⁵ Vgl. Norman, ebd., S. 106-107.

¹²⁶ Vgl. Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, S. 86.

¹²⁷ GMS, BA 15, Anm.

satz, nach welchem das Subjekt handelt (...).¹²⁸ Dabei unterscheidet Kant inhaltlich nicht zwischen ‘handeln’ und ‘wollen’.¹²⁹

Schwemmers Neuformulierung zufolge unterscheidet sich eine Maxime als Prinzip, Grundsatz oder Regel (des Wollens sowie des Handelns) von einzelnen ‘Wollungen’ – in unserer Terminologie: Entschlüssen – oder Handlungen; und zwar in zweifacher Hinsicht: (a) Eine Maxime beschreibt Handlungs- oder Entschlussgewohnheiten, eben Regelmäßigkeiten des Handelns oder Sich-Entschließens, und nicht einzelne Handlungen oder Entschließungen. (b) Eine Maxime gibt nicht nur eine Beschreibung der »äußeren« Handlungsgewohnheit bzw. drückt die Entschlussgewohnheit nicht nur in Termini des beschreibbaren »äußeren« Handelns aus, sondern sie bringt die »innere« Gesinnung zum Ausdruck.¹³⁰ Kurz gesagt: Eine Maxime ist das subjektive Prinzip des Entschließens oder der Handlung und sie ist eine regelmäßige oder gewohnheitsmäßige Handlungsanweisung. Ferner sagt Schwemmer: „Eine Maxime ist eine Norm, der ein Handelnder faktisch, d. h. noch unabhängig davon, ob diese Norm begründet werden kann oder nicht, in seinen Zwecksetzungen folgt.“¹³¹ Daher ist eine Maxime auch eine private Lebensregel, die moralisch neutral ist. Sie ist in diesem Sinne keine verallgemeinerbare, sondern lediglich eine individuelle Regel. Dabei interessiert sich keiner dafür, sie zu verallgemeinern oder darüber nachzudenken, ob auch andere sie akzeptieren würden oder nicht. Es ist z. B. mir und anderen ganz gleichgültig, ob ich es zu meiner Regel mache, jeden Morgen um 10 Uhr aufzustehen, oder wenn jemand aus Gewohnheit immer nach dem Essen Kaffee trinkt. Denn eine solche Maxime hat überhaupt kein Verallgemeine-

¹²⁸ GMS, BA 52, Anm. Und Schwemmer unterscheidet:

Praktische Grundsätze	
Praktische Gesetze =objektive Grundsätze =Imperative	Maximen =subjektive Grundsätze
Kategorische	Hypothetische

Hier weist Schwemmer darauf hin, dass Kant diese Terminologie: Prinzip, Grundsatz, Gesetz, nicht einheitlich verwendet. Vgl. Oswald Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, S. 136.

¹²⁹ Diesbezüglich versucht Ralf Ludwig darzulegen, wie die Interpreten Kants die Maxime erklärt haben und wo sie fragwürdig sind. Vgl. Ralf Ludwig, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992, S. 32-52.

¹³⁰ Schwemmer, ebd., S. 137.

¹³¹ Oswald Schwemmer, »Vernunft und Moral«, in: Gerold Prauss (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973, S. 259. Hier wieder zitiert aus Joachim Aul, »Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik«, in: Rüdiger Bubner u. a. (Hg.), *Kants Ethik Heute*, Neue Hefte für Philosophie, Heft 22, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, S. 65.

rungspostulat. In dieser Hinsicht hat eine Maxime unbestritten Subjektivität und Wollensbezug als Merkmale.¹³²

Welche Maxime ist es nun, die verallgemeinert werden kann und deren Verallgemeinerung man wollen kann? Anders ausgedrückt, welchen Charakter hat die Maxime, die verallgemeinert werden kann, und in welchem Zusammenhang kann sie verallgemeinert werden? Oder was ist gemeint, wenn Kant sagt, dass man seine Maxime verallgemeinern wollen kann? Es kommt beim kategorischen Imperativ von Kant m. E. darauf an, dass es Maximen gibt, die man in ethisch-moralischer Hinsicht beurteilen kann. Beim Verallgemeinerungsversuch kann man sich nur mit solchen Maximen beschäftigen und sie im Weiteren aus der Sicht der Verallgemeinerung zu rechtfertigen suchen. Doch aus welchen Gründen kann man seine Maxime verallgemeinern wollen?

Diesbezüglich sagt Otfried Höffe: Maximen sind Handlungsregeln, die nicht von außen auferlegt, sondern vom Handelnden selbst gesetzt sind und seine faktisch letzten Bestimmungsgründe darstellen. Die Maximen seien selbst gesetzte Handlungsgrundsätze von der Art: ehrlich oder betrügerisch zu leben, in Achtung oder Verachtung von Leib und Leben der Mitmenschen, in Hilfsbereitschaft oder Gleichgültigkeit gegenüber ihrer Not, im Willen zur Rache oder der Bereitschaft zu verzeihen.¹³³ Höffe zufolge kann die Maxime, um die es beim kategorischen Imperativ von Kant geht, aus zwei Gründen verallgemeinert werden; erstens deshalb, weil sie der letzte Bestimmungsgrund für eine Handlung ist, zweitens deshalb, weil sie eine Selbstgesetzgebung ist.¹³⁴ Damit ist m. E. gemeint, dass eine sich verallgemeinernde Maxime nicht auf einer von außen gegebenen, sondern einer von innen entstehenden Absicht oder einem Zweck gründet (Selbstzweck und Selbstgesetzgebung). Die Verallgemeinerbarkeit einer Maxime kann nicht von höheren Grundsätzen abhängen. Dies ist bekanntlich genau der Grund für die Verallgemeinerbarkeit der Maxime, von dem Kant fest überzeugt ist. Die Begründung der Verallgemeinerbarkeit geht also vom Begriff des sittlichen Guten als des schlechthin Guten aus.¹³⁵

Im letzten Kapitel habe ich darauf hingewiesen, dass Kant allgemeine Gesetze von allgemeinen Naturgesetzen unterscheidet, indem er die vollkommene und die unvollkommene Pflicht erläutert. Wie ich dort erwähnt habe, können Maximen, die gegen eine vollkommene Pflicht verstoßen (Selbstmord, falsches Versprechen), nicht als allgemeines Naturgesetz ge-

¹³² Vgl. Walter Brinkmann, *Praktische Notwendigkeit. Eine Formalisierung von Kants Kategorischem Imperativ*, mentis, Paderborn, 2003, S. 97-109.

¹³³ Otfried Höffe, *Sittlich-politische Diskurse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, S. 61.

¹³⁴ Vgl. Höffe, ebd., S. 62.

¹³⁵ Vgl. Höffe, ebd., S. 62.

dacht werden, und Maximen, die einer unvollkommenen Pflicht widerstreiten (Talente-nicht-Entwickeln, Notleidenden-nicht-Helfen), können nicht als allgemeine Gesetze gewollt werden.¹³⁶

Dabei bemerkte ich in Anlehnung an Kant, dass einige Handlungen nicht einmal ohne Widerspruch als allgemeines Naturgesetz gedacht werden können.¹³⁷ Solche Handlungsmaximen erzeugen schon beim Denken an die Verallgemeinerung einen Widerspruch. Es gibt hingegen eine Handlungsmaxime, die beim Denken an die Verallgemeinerung keinen Widerspruch ergibt und somit als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann, aber – in der Praxis – sich selbst widersprechen würde, wenn man sie zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erheben wollte.¹³⁸ Dies entspricht der unvollkommenen Pflicht gegen sich (Kants Beispiel von demjenigen, der sein Talent nicht entwickelt), derselben gegen andere (Kants Beispiel von demjenigen, der anderen in Not nicht hilft). Dies bedeutet: Obwohl eine Maxime gemäß einer Neigung als ein allgemeines Gesetz bezeichnet werden kann, kann sie vom Gesichtspunkt der Vernunft her betrachtet nicht als solches bezeichnet werden.

Kant behauptet explizit, dass das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit ein schlechthin formales Prinzip ist. Für Kant ist dies die Voraussetzung dafür, dass es ein authentisch moralisches Prinzip sein kann. Wenn dieses Prinzip mit irgendeinem Inhalt verbunden wäre, wäre es kein moralisches Prinzip mehr.¹³⁹ Bekanntlich ist Hegel der Hauptgegner des Formalismus der Kantischen Ethik, des kategorischen Imperativs.¹⁴⁰ Hegel bezeichnet das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit als nutzlos, weil es ein bloß formales Prinzip ist.¹⁴¹ Im Gegensatz zu Kants Erläuterung ist Hegel der Meinung, dass jede Handlung absolut ohne Widerspruch verallgemeinert werden kann. In diesem Punkt versteht Hegel den Widerspruch auf dem Horizont der logischen Form. Nach Hegel behauptet Kant, dass die Maxime des lügenhaften Versprechens beim Geldborgen ohne Widerspruch nicht verallgemeinert werden kann, weil das Versprechen selbst dann unmöglich wäre, wenn das lügenhafte Versprechen verallgemeinert werden könnte. Nach Hegels Einwand ist das Nichtsein des Versprechens selbst widerspruchsfrei und

¹³⁶ Vgl. Nisters, ebd., S. 17-19.

¹³⁷ Vgl. GMS, BA 57.

¹³⁸ Vgl. GMS, BA 56-57.

¹³⁹ Vgl. Norman, ebd., S. 110.

¹⁴⁰ Habermas formuliert aufgrund seines Interesses Hegels Einwände gegen die Kantische Ethik: gegen den Formalismus, den abstrakten Universalismus, die Ohnmacht des bloßen Sollens und den Terrorismus der reinen Gesinnung. Vgl. Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (EzD), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, S. 9-11.

¹⁴¹ Hier werde ich Normans Zusammenfassung kurz wiederholen.

lediglich der Voraussetzung widersprechend, dass das Versprechen existieren soll. Auf gleiche Weise ist jede unrichtige oder unmoralische Handlung selbst widerspruchsfrei und sie ist nur der Voraussetzung widersprechend, dass man richtig oder moralisch handeln soll. Also könnte jede unmoralische Handlung gerechtfertigt werden, wenn sie nur vom Standpunkt der Formalität aus betrachtet würde. Denn Unmoralität (das Fehlen der Moralität) ist selbst kein Widerspruch und der Bedingung widersprechend, dass man moralisch sein soll oder es Moralität geben soll. Deshalb kann das formale Prinzip keine Konklusion erzeugen, wenn ihm selbst irgendwelche Voraussetzungen nicht gegeben sind. Kants Ethik ist, so Hegels Kritik, ein abstrakter leerer Formalismus, der uns keine moralische Anweisung geben kann.¹⁴²

Hegel zufolge ist die Materie (oder der Inhalt: Kweon) der Maxime, also das, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelheit, und die Form der Maxime ist die Allgemeinheit oder Einheit.¹⁴³ Hierbei spricht Hegel m. E. aus seiner dialektischen Sicht über das Verhältnis der Form zur Materie (oder zum Inhalt). Die Form ist Hegels Auffassung nach nicht unabhängig von der Materie, sondern „die Form setzt die Materie voraus“ und „umgekehrt ist die Form von der Materie vorausgesetzt.“¹⁴⁴ Hierbei zitieren wir eine Formulierung, die Habermas als Hegels Kritik am Kantischen Formalismus bezeichnet: „Weil der kategorische Imperativ verlangt, von allen besonderen Inhalten der Handlungsmaximen und der Pflichten zu abstrahieren, muss die Anwendung dieses Moralprinzips zu tautologischen Urteilen führen.“¹⁴⁵

Aber Günther Patzig hat m. E. mit Recht bemerkt, dass der Widerspruch, in den jemand gerät, der eine sittlich verwerfliche Maxime wählt, kein strikt logischer Widerspruch sein kann. Denn Einsichten in die Natur des Menschen und in das voraussichtliche Verhalten einer Gruppe von Mitgliedern eines Gemeinwesens, so sagt Patzig, gehen offenbar in eine solche Betrachtung jeweils mit ein. Es gehe bei der Kantischen Theorie nicht darum, ob der von Kant angedeutete Widerspruch als rein logischer Widerspruch exponiert werden könne. Es wäre nicht Kants Absicht, gleichsam aus dem Nichts heraus durch bloße logische Reflexionen Regeln für das menschliche Verhalten zu spinnen. Vielmehr wäre es seine Absicht, eine theoretische Grundlage zu finden, von der aus die immer schon vorausgesetzten moralischen Verhaltensregeln in einer Gemeinschaft von Menschen mit bestimmten sozialen Institutionen

¹⁴² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften«, in: ders., G.W.H. Werke in 20 Bänden (HW), Bd. 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986, S. 460. Vgl. Norman, ebd., S. 110-111.

¹⁴³ Vgl. Hegel, ebd., S. 460.

¹⁴⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, HW, Bd. 6, S. 89.

¹⁴⁵ EzD, S. 9.

und Gepflogenheiten verständlich gemacht werden können.¹⁴⁶ In diesem Sinne ist Hegels Kritik an Kants Formalismus nicht zutreffend. Kants Betrachtungsweise ist, so Patzig, formal nur in dem Sinne, dass sie keine bestimmten gesellschaftlichen Einrichtungen und Rechtsformen voraussetzt. Sie sei aber nicht formal und leer in dem Sinne, dass sie auf gesellschaftliche Institutionen überhaupt keine Rücksicht nähme. Im Gegenteil: Das Kriterium der Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen kann offensichtlich überhaupt erst angewandt werden, wenn der einzelne seine beabsichtigte Verhaltensweise im Hinblick auf die in seiner Gesellschaft verwirklichten sozialen Institutionen und Gepflogenheiten betrachtet.¹⁴⁷

Darin ist m. E. der formalistische Charakter der Kantischen Ethik als Maximenethik begründet, worauf in Hegels Kritik keine Rücksicht genommen wird. Diesbezüglich sagt Höffe: „wenn aber im Unterschied zu Kant nicht Maximen, sondern direkt die Handlungen verallgemeinert werden sollen, geht der Sinn einer Maximenethik verloren. (...) Daraus folgt jedoch nicht (...), dass Kant Folgeüberlegungen für das sittliche Handeln insgesamt ausgeschlossen hat.“¹⁴⁸ Darauf werde ich später eingehen.

3.3. Die Kantische Verallgemeinerbarkeit und ihre verschiedenen Interpretationen

Wie oben erläutert, ist eine Maxime das subjektive Prinzip des Wollens und Handelns. Beim kategorischen Imperativ kommt es darauf an, dass es Maximen gibt, die man in ethisch-moralischer Hinsicht beurteilen kann. Beim Verallgemeinerungsversuch beschäftigt man sich nur mit solchen Maximen und versucht sie aus der Sicht der Verallgemeinerung zu rechtfertigen. Dabei kann eine Maxime, die allgemeinen Naturgesetzen entspricht, verallgemeinert werden. In diesem Sinne setzt die Verallgemeinerbarkeit der Maxime den Gesichtspunkt der Vernunft als der menschlichen Natur voraus (Unpersönlichkeit oder Nichtindividualität der Vernunft). Bei der Verallgemeinerbarkeit der Maxime geht es um ein Denken und Wollen, das keinen Widerspruch erzeugt (Nichtwidersprüchlichkeit oder Konsistenz). Das, was Kant hier mit Widerspruch meint, bezieht sich nicht bloß auf formal-logische Angelegenheiten,

¹⁴⁶ Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, S. 154-155.

¹⁴⁷ Patzig, ebd., S. 156.

¹⁴⁸ Höffe, ebd., S. 62.

sondern auf seine Überlegungen zur Übereinstimmung der Mitglieder eines Gemeinwesens untereinander.

Wie Ludwig bemerkt, scheint die Thematik des kategorischen Imperativs unerschöpflich.¹⁴⁹ Es gibt viele Interpretationen über die Kantische Verallgemeinerbarkeit, in denen mit kritischer, ergänzender oder anderer Absicht zur Kantischen Ethik Stellung genommen wird. Im Hinblick auf die bioethischen Themen, mit denen ich mich später beschäftigen werde, scheinen mir folgende Interpretationsvarianten besonders nennenswert:

- 1) die Lesart, die die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime als inhaltsleer kritisiert (G. W. F. Hegel, A. Schopenhauer).
- 2) die Lesart, die sie affirmativ zu ergänzen sucht (D. Henrich, O. Schwemmer, O. Höffe, G. Patzig).
- 3) die Lesart, die sie durch Verallgemeinerung konsequenzbezogener Überlegungen zu ersetzen sucht (utilitaristische Perspektive – R. M. Hare, M. Singer).
- 4) die Lesart, die an die Stelle der Kantischen monologischen Verallgemeinerung diskursive Argumentationen setzt (Diskursethik).¹⁵⁰

Diejenigen, die die erste Lesart vertreten, sind bekanntlich Hegel und Schopenhauer, die ihrerseits Antipoden sind. Zu denjenigen, die die zweite Lesart verfolgen, sind viele deutschsprachigen Philosophen zu zählen. Die dritte Lesart vertreten bekanntlich angelsächsische Philosophen wie M. Singer und R. M. Hare, die von der analytischen Philosophie geprägt sind und aus der utilitaristischen Sicht Kants Theorie zu rekonstruieren versuchen. Die vierte Lesart schließlich – auf die ich später (in Kapitel 6) eingehen werde – ist die Position von Vertretern der Diskursethik wie K.-O. Apel und J. Habermas.

Bevor ich mich mit diesen Lesarten auseinandersetze, möchte ich mit Joachim Aul (der sich an Schwemmers Einsicht anlehnt) darauf verweisen, dass man in Kants Formulierungen des Verallgemeinerungspostulats einen Unterschied finden kann, der die Einteilung dieser Formulierungen in zwei Gruppen nahe legt:

(V I) Eine Maxime muss als allgemeines Gesetz gelten (gedacht werden: Kweon) können.

(V II) Man muss wollen können, dass eine Maxime als allgemeines Gesetz gilt.¹⁵¹

¹⁴⁹ Vgl. Ludwig, ebd., S. 68.

¹⁵⁰ Meine Unterscheidung und Charakterisierung beruht auf den Literaturen, die bisher veröffentlicht und von mir selektiv recherchiert wurden. Ich erhebe keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit dieser Charakterisierung.

Diese in zwei Gruppen eingeteilte Verallgemeinerung gründet auf Kants vier Beispielen. V I entspricht dem Selbstmord-Beispiel und dem Falschen-Versprechen-Beispiel. V II entspricht dem Talente-Nicht-Entwickeln-Beispiel und dem Notleidenden-Nicht-Helfen-Beispiel. Jene Beispiele stehen für die Unmöglichkeit des Denkens, diese für die Unmöglichkeit des Wollens.

3.3.1. Zur Lesart, die die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime als inhaltsleer kritisiert.

Hier werde ich mich mit Hegels Kritik nicht nochmals befassen, da ich sie oben schon erwähnt habe. Schopenhauer ist wie Hegel der Meinung, dass Kants kategorischer Imperativ als moralisches Prinzip nutzlos ist. Mir scheint, dass Joachim Aul Schopenhauers Kritik zutreffend zusammenfasst (und sie mit Hilfe der Ansicht von Ebbinghaus wieder kritisiert). Darum möchte ich im Folgenden Auls Erläuterungen kurz wiedergeben.¹⁵²

Aul zufolge hat Schopenhauer kritisiert, dass Kant den Egoismus zur Grundlage der Moral macht. Schopenhauer hält Kants kategorischen Imperativ für in Wahrheit hypothetisch. Er versucht dies anhand von Kants Beispiel der vollkommenen Pflicht gegen andere, also des 'lügenhaften Versprechens', aufzuzeigen. Die Maxime des falschen Versprechens könne, so Schopenhauer, ohne Widerspruch als verallgemeinerbares Gesetz gedacht werden. Aber ich könne diese Maxime als allgemeines Gesetz nicht wollen. Denn wenn ich die Maxime des falschen Versprechens zum allgemeinen Gesetz erheben wolle, würden die anderen mir nicht mehr vertrauen und mir ebenfalls ein falsches Versprechen geben. Also könne ich ein lügenhaftes Versprechen ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz nicht wollen. Dieses Argument scheint auf den ersten Blick nicht anders als Kants Argument selbst. Aber Schopenhauer verweist darauf, dass diesem 'Nicht-Wollen-Können' nicht Verallgemeinerungsbegehren, sondern ein stillschweigender Egoismus zugrunde liegt.

Wenn ich, so Schopenhauer weiter, meine Maxime, niemandem, der sich in Not befindet, helfen zu wollen, verallgemeinern wolle, so würde jedermann befugt sein, mir seinen

¹⁵¹ Joachim Aul, »Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik«, in: Rüdiger Bubner u. a. (Hg.), *Kants Ethik Heute*, Neue Hefte für Philosophie, Heft 22, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1983, S. 71.

¹⁵² Diese Zusammenfassung (die ich kurz verständlich machen möchte) stammt aus Auls oben zitierter Abhandlung, S. 76-80.

Beistand zu verweigern. Darum könne ich diese Maxime des Nicht-Helfens nicht verallgemeinern wollen. Der Grund für dieses ‘Nicht-Wollen-Können’ rühre im Grunde genommen von einer Art Egoismus her.

Schopenhauer zufolge beruht die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter Reziprozität und ist folglich schlechthin egoistisch. Ich helfe jemandem, der in Not geraten ist, damit auch mir geholfen wird (die Regel „do ut des“). Für Schopenhauer ist eine solche Maxime sogar nach Kants Kriterien selbst nicht verallgemeinerbar. In diesem Punkt lautet Schopenhauers Auslegung: Wenn es mir zum bestimmten Zeitpunkt gut geht und ich keiner Hilfe bedarf, so kann ich die Maxime der Lieblosigkeit (oder Hartherzigkeit) als allgemeines Gesetz wollen. Wenn ich jedoch zu einem späteren Zeitpunkt in Not gerate und auf Unterstützung durch andere angewiesen bin, dann kann ich die Allgemeingültigkeit der Maxime nicht mehr wollen. So erklärt sich meine Hilfsbereitschaft aus meinem Egoismus, dass ich wünsche, dass mir von anderen geholfen werden kann.

Wenn Kants kategorischer Imperativ auf diese Weise aufgrund des Egoismus zustande kommt, sei ihm, so Schopenhauer, keine Notwendigkeit zugehörig. Denn der Egoismus sei passiv daran interessiert, ein mögliches Risiko zu vermeiden, das entstehen würde, wenn ich anderen falsche Versprechen geben oder einem Notleidenden nicht helfen würde. In diesem Sinne sei der Egoismus akzidentiell. Darüber hinaus zeige der Egoismus auch die Tatsache, dass Kants kategorischer Imperativ Bedingungen voraussetze. Deshalb sei er nicht kategorisch, sondern vielmehr hypothetisch. Es ergebe also keinen Sinn, im kategorischen Imperativ nach einer Verallgemeinerbarkeit der Maxime zu suchen.

Bisher habe ich Schopenhauers Kritik kurz zusammengefasst. Hierbei muss man prüfen, ob Schopenhauers Kritik an Kant zutreffend ist. Eine plausible Gegenkritik an Schopenhauers Kant-Kritik besteht darin darzulegen, dass Schopenhauer etwas meint, das Kant niemals gesagt oder beabsichtigt hat. Obwohl es vom egoistischen Standpunkt aus schwer ist, bei der Verallgemeinerung der Maxime Konsequenzerwägungen zu entgehen, schweift seine Kant-Kritik von Kants Denkrichtung ab. Kant hat nirgends behauptet, dass eine böse Tat notwendigerweise auf ihren Urheber zurückschlägt. Ganz im Gegenteil.¹⁵³ Dazu möchte ich Julius Ebbinghaus, der von Aul zitiert wurde, meinerseits zitieren. Er hat nämlich geschrieben, „dass die verallgemeinerte Maxime des Hartherzigen, er mag sich drehen und wenden wie er will, ja nun doch die Fälle, in denen ihm nicht geholfen wird, nicht in Abhängigkeit hält von der Bedingung seines Einverständnisses mit ihr, dass er nämlich gegen Not gesichert sei. Sondern jeder ist nun durch die Maxime befugt, die Hilfe zu versagen, sofern nur er seiner-

¹⁵³ Vgl. Aul, ebd., S. 77.

seits gegen Not gesichert ist, ohne Rücksicht auf die Lage dessen, dem die Hilfe versagt wird. Folglich ist in dem Willen, der die Maxime der Hartherzigkeit als Gesetz will, mit Notwendigkeit der Wille mit eingeschlossen, in dem doch nicht an und für sich unmöglichen Falle der eigenen Not im Stich gelassen zu werden, und folglich ist es ein sich selbst widerstreitender Wille.¹⁵⁴ Anders ausgedrückt: Wenn wir die Verallgemeinerung der Maxime des Hartherzigen nicht wollen können, weil sie selbstkontradiktorisch ist, dann nehmen wir auf irgendwelche Materien der Maxime wie z. B. die Glückseligkeit von anderen (oder meine) keine Rücksicht. Wenn wir daraufhin das den-Notleidenden-Helfen zu unserer Maxime machen, nehmen wir auf diese Glückseligkeit keine Rücksicht. Vielmehr können wir uns vorstellen, dass wir durch unsere Wohltat in Realität unglücklich werden. Das, worauf es bei der Kantischen Verallgemeinerung der Maxime ankommt, ist, so behaupte ich, die formale Bedingung der Verallgemeinerbarkeit derselben. Dies ist m. E. der Bedeutungsinhalt vom 'Wollen-Können'.

3.3.2. Zur Lesart, die die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime durch eine affirmative Auslegung zu ergänzen sucht

Meine Erläuterungen zur Verallgemeinerbarkeit der Maxime im vorherigen Abschnitt (3.2) waren auf die Kant-Interpretationen von Schwemmer, Höffe und Patzig angewiesen. Damit habe ich deren affirmativen Auslegungsstrategien schon teilweise erläutert. Sie versuchen Kants kategorischen Imperativ und die Verallgemeinerung der Maxime aus der Sicht von Kant selbst zu rekonstruieren und sie dadurch gegen Fehldeutungen zu verteidigen. Dies hängt natürlich damit zusammen, dass man Kants Ethik aus heutiger Sicht neu auslegt und somit in der Rezeption der Kantischen Ethik deren Horizont zu erweitern sucht. Diese Herangehensweise verfolgen u. a. D. Henrich, A. Wellmer und Onora O'Neil (und viele andere Philosophen, die ich nicht erwähne).

Da Höffe bemerkt, dass Kant Folgeüberlegungen für das sittliche Handeln nicht ausgeschlossen hat, möchte ich zuerst nochmals auf ihn eingehen. Höffe versucht Kants Beispiel des falschen Versprechens aus der Sicht nichtempirischer Verallgemeinerung darzulegen. Ihm zufolge ist das falsche Versprechen, das Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) diskutiert, nicht nur als äußere Lüge eine vor- und nachteilsneutrale Lüge, sondern auch eine „Schadenslüge“, die einen eher ideellen als konkreten Schaden wie den Verlust der

¹⁵⁴ Aul, ebd., S. 80.

Glaubwürdigkeit verursacht.¹⁵⁵ Dieses Beispiel des Verbots des falschen Versprechens ist in der GMS eine vollkommene Pflicht gegen andere. Die Gründe, aus denen Höffe dieses Beispiel erneut zum Thema der gegenwärtigen Zeit macht, sind zweierlei: Erstens kann man sich die vollkommene Pflicht gegen sich (Kants Beispiel des Selbstmordes) heutzutage kaum als tugendethisches, sondern vielmehr als rechtsethisches Thema vorstellen. Zweitens nimmt der kategorische Imperativ bei vollkommenen Pflichten die strengere und verständlichere Form des Nichtdenkenkönnens im Vergleich zu der Form des Nichtwollenkönnens bei unvollkommenen Pflichten gegen sich (wie dem Talente-Nicht-Entwickeln-Beispiel) bzw. gegen andere (wie dem Notleidenden-Nicht-Helfen-Beispiel) an.

Höffe zufolge steht im Beispiel des falschen Versprechens nicht nur die Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs, sondern auch der ethische Grundlagenstreit zwischen Kant und dem Utilitarismus zur Diskussion.¹⁵⁶ Bekanntlich kommt es dem Utilitarismus auf Handlungsfolgen an, weshalb man ihn eine teleologische, die Kantische Position hingegen eine deontologische Ethik nennt. Worin nun sieht Höffe seine Behauptung begründet, dass Kant Folgeüberlegungen für das sittliche Handeln nicht ausgeschlossen hatte? Dieses Thema betrifft auch die Frage, wo man neben der Stärke der Kantischen Ethik ihre Schwäche findet und wie man sie ergänzen kann. Höffe zufolge „erlaubt auch Kant Überlegungen zu den Folgen, zunächst aber bloß innerhalb eines moralischen Gebotes.“¹⁵⁷ Mir scheint, dass eben dies Höffes Auslegungsthese ist, die auf die Erweiterung des Rezeptionshorizonts für den kategorischen Imperativ Kants abzielt. Für die Begründung seiner These führt Höffe den ‘sprachpragmatisch’ angenommenen Widerspruchsbegriff ein. Ich habe in Anlehnung an Günter Patzig schon darauf hingewiesen, dass die Widersprüche, die Kant durch seine vier Beispiele veranschaulicht, nicht strikt logische Widersprüche sind. Diesbezüglich versucht Höffe den Widerspruch beim Verallgemeinerungsversuch des falschen Versprechens als in zwei Schritte eingeteilt zu rekonstruieren: in einen semantischen Vorschrift und einen rationalen Hauptschritt.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Vgl. Otfried Höffe, »Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens«, in: ders. (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 208-209.

¹⁵⁶ Vgl. Höffe, »Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens«, S. 209.

¹⁵⁷ Otfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, S. 43.

¹⁵⁸ Vgl. Höffe, »Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens«, S. 226-232.

Ich möchte hier Höffes Argumentation kurz wiedergeben. Seine Rekonstruktion des Widerspruchs beginnt mit dem „Begriff der Handlung an sich selbst“¹⁵⁹. Nehmen wir an, dass man fragt: „Darf man, wenn man sich in Not befindet, ein Versprechen abgeben im Wissen und in der Absicht, es nicht einzuhalten?“¹⁶⁰ Diesbezüglich sagt Höffe, dass das bloße Resultat, d. h. das Brechen eines Versprechens, als solches nicht ein sittlich relevantes Phänomen ist. Weder sei ein Kind unsittlich, wenn es – ohne es zu wissen – etwas verspricht, das seine Mittel und Fähigkeiten weit übersteigt und deshalb von ihm nicht eingehalten werden kann, noch sei jemand unsittlich, der sein Versprechen aufgrund höherer Gewalt nicht hält (etwa weil er auf dem Weg zu einem versprochenen Termin in einen Unfall verwickelt wird). Hierbei prüft Kant nach Höffe mit dem kategorischen Imperativ nicht einen beobachtbaren Ereignisablauf, das Halten oder Brechen eines Versprechens, sondern einen Grundsatz der Willensbestimmung. Kant untersuche nämlich, ob man ein falsches Versprechen geben darf.¹⁶¹

Vom Standpunkt der pragmatischen Interpretation gesehen ist das Versprechen nun eine Institution, die uns eine sozial verbindliche Handlungsregel bestimmt, die für pragmatische Zwecke und damit verbundene Nützlichkeiten (d. h. Bequemlichkeiten) sinnvoll ist. Es ist nämlich sinnvoll für die Koordinierung des eigenen Handelns mit dem anderer und damit für ein geregeltes Zusammenleben.¹⁶² Aus dieser pragmatischen Hinsicht könnte eine Lüge, beispielsweise ein lügenhaftes Versprechen gerechtfertigt sein, unter der Voraussetzung, dass es in sozialer Hinsicht nützlich ist. Also taucht in der pragmatischen Interpretation kein logischer Widerspruch auf. Eine Welt, in der man keinem Versprechen traut, so dass man gar nichts versprechen kann, mag nicht wünschenswert sein. Logisch aber ist eine solche Welt nicht unmöglich.¹⁶³ Die empirisch-pragmatische Legitimation ist, so Höffe, sich mit Kant darin einig, dass zu einem Versprechen die Glaubwürdigkeit hinzukommt. In der empirisch-pragmatischen Legitimation gehe es um die konkret geschätzte Glaubwürdigkeit, während es in der rein rationalen Legitimation Kants lediglich auf einen Aspekt, die Ehrlichkeit, ankomme. Die Kontroverse beginne deshalb nicht erst bei der Art der Verallgemeinerung, sondern schon beim Versprechensbegriff.¹⁶⁴

¹⁵⁹ GMS, BA 19.

¹⁶⁰ Höffe, *Ethik und Politik*, 1979, S. 109. Vgl. GMS, S. BA 19.

¹⁶¹ Höffe, *Ethik und Politik*, S. 109-110.

¹⁶² Vgl. Höffe, *Ethik und Politik*, S. 110. Vgl. Höffe, »Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens«, S. 226-227.

¹⁶³ Höffe, *Ethik und Politik*, S. 110-111.

¹⁶⁴ Höffe, »Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens«, S. 227.

In diesem Punkt versucht Höffe den Begriff des Versprechens in zwei Begriffselemente zu differenzieren. Beim Geldleihen sei das eine Element, so Höffe, das ‘generische’ Begriffselement. Das Geldleihen sei ein Geschäft auf Wechselseitigkeit, ein Tausch. Das beiderseitige Nehmen und Geben finde aber nur dann statt, wenn je auf ihre Weise Gläubiger und Schuldner objektiv gesehen zahlungsfähig und subjektiv betrachtet zahlungsbereit sind. Es gebe nur verschiedene Arten, sich Geld zu leihen.¹⁶⁵

Das andere Element sei das ‘spezifische’ Begriffselement. Wenn ein Geldverleiher ohne Pfand nur aufgrund der Glaubwürdigkeit des Versprechens eines Bittstellers diesem Geld leihen möchte, gehe es um zwei Arten der Glaubwürdigkeit: objektive Zahlungsfähigkeit (Kreditwürdigkeit) und subjektive Ehrlichkeit des Versprechens. Diese beiden Seiten der Glaubwürdigkeit nennt Höffe die substantielle – nach Höffes Wort, propositionale – Kreditwürdigkeit und die sprachpragmatische Ehrlichkeit. Nach Höffe greift Kant allein diese zweite Seite auf.¹⁶⁶ Für Kant wichtig ist der Grund für den Glaubwürdigkeitsverlust, der entstehen könnte, wenn man ein falsches Versprechen abgibt. Für die empirisch-pragmatische Legitimation aber ist der Grund für den Glaubwürdigkeitsverlust gleichgültig. Kant interessiere sich für die Ehrlichkeit nicht nur vorrangig, sondern exklusiv, und dafür spreche sein moralphilosophischer Ansatz. Beim Versprechensbegriff gehe es Kant um das willensethische Element, die Ehrlichkeit des Versprechens.¹⁶⁷ Damit beginne der rationale Hauptschritt des falschen Versprechens.

Hierbei könne man, so sagt Höffe, endlich den Widerspruch rekonstruieren. Wenn der Geldverleiher den Bittsteller durch verschiedene Mittel prüft und ihn als nicht rückzahlungsfähig einschätzt, kann der Bittsteller das Geld nicht erhalten, obwohl er ein lügenhaftes Versprechen abgibt. In diesem Fall kann der Bittsteller seinen besonderen Zweck, nämlich das Geldleihen nicht erreichen. Der Grund dafür liegt nun aber nicht im sprachpragmatischen Begriff des Versprechens selbst, sondern in der aus empirisch-pragmatischer Sicht geschätzten Unmöglichkeit der Zurückzahlung. Höffe schlägt vor, diese Unmöglichkeit eine pragmatische Unmöglichkeit oder einen pragmatischen Widerspruch zu nennen.¹⁶⁸

Im Unterschied dazu ist der von Kant beim falschen Versprechen genannte Widerspruch ein Widerspruch im Begriff des Versprechens selbst. Das am Begriff als solchem verstandene Versprechen ist ein Sprachakt, der etwas verbindlich erklärt: zusichern, etwas Be-

¹⁶⁵ Höffe, ebd., S. 227.

¹⁶⁶ Höffe, ebd., S. 227-228.

¹⁶⁷ Höffe, ebd., S. 229.

¹⁶⁸ Höffe, ebd., S. 229.

stimmtes zu tun, oder sein Wort verpfänden. In diesem Sinne beinhaltet m. E. das Versprechen eine Pflicht. Wenn aber jeder Falsches verspricht, verliert das Versprechen seinen eigenen Begriffsinhalt. Also würde niemand glauben, wie Kant sagt, was ihm versprochen ist, sondern jeder würde über derartige Äußerung als eitles Vorgeben, nämlich vergebliches Vortäuschen, lachen. Kant sagt, nach Höffes Interpretation, dass das falsche Versprechen in sprachpragmatischer Hinsicht das Versprechen selbst vernichtet, also selbstkontradiktorisch ist. Deshalb ist eine Maxime des falschen Versprechens zum Geldleihen widersprüchlich.¹⁶⁹

Aufgrund dieser Argumentation sagt Höffe: „Die moralische Pflicht, die Kant in dem Beispiel begründet, beschränkt sich nicht auf den Speziellfall der ‘Geschichte’, auf die Ehrlichkeit beim Geldleihen. Sie erstreckt sich auf Ehrlichkeit insgesamt.“¹⁷⁰ „Wer wissen will, wie er bei einem Geldverleiher Vertrauen findet, insbesondere wie er sich am besten ein unverdientes Vertrauen erschleicht, der braucht Scharfsinn und Erfahrung im Weltlauf. Auch braucht er Erfahrung, um zu wissen, ob er sich aus der Notlage mit Geld befreien kann. Dagegen braucht er nicht mehr die Erfahrung, um zu wissen, dass es in einem falschen Versprechen zwei begriffsinterne, aber inkompatible Zwecksetzungen gibt.“¹⁷¹

Auf diese Weise versucht Höffe die Verallgemeinerung der Maxime nicht-empirisch zu begründen. Damit sucht er die Verallgemeinerung der moralischen Pflicht gegen den (Regel)Utilitarismus zu verteidigen. In diesem Punkt sagt er nicht viel darüber, dass Kant Folgeüberlegungen nicht ganz ausgeschlossen hat. Stattdessen weist er darauf hin, dass Kants Beispiel des falschen Versprechens im Sinne des Sprachpragmatismus verstanden werden muss. Sprachpragmatisch könnte man sagen, dass Kant in seinem Beispiel die mögliche Konsequenz des lügenhaften Versprechens in Betracht zieht. Dabei wäre diese Konsequenz nicht jene, die man durch einen Akt in Wirklichkeit verursacht, sondern jene, die man sich schon vorstellen könnte, wenn man einen solchen Akt zu verallgemeinern versucht. In diesem Sinne meint Höffe – so meine Interpretation –, dass Kant Folgeüberlegungen nicht ausgeschlossen hat. Seine Sichtweise steht meiner Meinung nach mit der Ansicht in Verbindung, Kants Formalismus als einen prozeduralen zu betrachten.¹⁷²

Nun wurde diese Ansicht schon von John R. Silber vertreten. Mir scheint, dass er damit auf der Suche war, eine Möglichkeit zu finden, bezüglich der Verallgemeinerungsfrage

¹⁶⁹ Vgl. Höffe, ebd., S. 231.

¹⁷⁰ Höffe, ebd., S. 231.

¹⁷¹ Höffe, ebd., S. 232.

¹⁷² Über den prozeduralen Formalismus der Kantischen Ethik siehe John R. Silber, »Procedural Formalism in Kant’s Ethics«, in: *The review of metaphysics: a philosophical quarterly*, December 1974, Volume XXVIII, No. 2, Issue No. 110.

der Maxime das Kantische „Wollen-Können“ unter dem Aspekt der Intersubjektivität zu betrachten. Wenn man den Formalismus der Kantischen Ethik als einen „prozeduralen“ Formalismus betrachtet, geht es hierbei nicht um die „Prozedur“ eines realen Dialogs, sondern um diejenige der moralischen Urteilsbildung.¹⁷³ Silber versucht, den Kantischen kategorischen Imperativ im Lichte der von Kant formulierten Maximen des gemeinen Menschenverstandes, besonders der zweiten Maxime („An der Stelle jedes anderen Denken“¹⁷⁴) zu interpretieren. Hier ist Silber m. E. der Ansicht, dass man sich bei der Urteilsbildung durch ein Gedankenexperiment an die Stelle der anderen versetzen und darüber hinaus hier die intersubjektive Grundlage eines moralischen Urteils finden könnte. „Mit Hilfe von diesem Gedankenexperiment gewinnt der moralisch Handelnde einen klareren intuitiven Sinn der Konsistenz und Universalität seines Willens“¹⁷⁵ Auf diese Weise will Silber seine formalistischen Interpretationen der Kantischen Ethik verteidigen und weiter – Wellmers Interpretation zufolge – darauf verweisen, dass eine so genannte monologische Anwendung des kategorischen Imperativs bei der Prüfung von Maximen sehr wohl, wie Kant glaubte, ausreichend sei zur Herbeiführung einer Koinzidenz von individuellem und allgemeinem Willen.¹⁷⁶ In einem solchen Gedankenexperiment schließt sich die Überlegung der Konsequenz nicht aus. Aber Kant legt Silber zufolge keine empirisch abgeleitete Voraussage vor. Um die Universalität und Rationalität des Willens zu bestimmen, argumentiere er lediglich, dass man a priori die Konsequenz bestimmen müsse, die aus einem solchen Willen folgen würde.¹⁷⁷

In diesem Kapitel habe ich bezüglich der Verallgemeinerung der Maxime hauptsächlich Höffes Argumentation nachgespürt, dass Kants kategorischer Imperativ die Überlegung der Konsequenz nicht ausschließt. Diesbezüglich habe ich auch Silbers Ansicht, dass Kants Formalismus als ein prozeduraler betrachtet werden könne, (in Anlehnung an Wellmer) kurz erwähnt. Die weiter entwickelten Fragen, ob der Kantische Formalismus an sich in der Lage ist, den Aspekt der Intersubjektivität zu bieten und welche Beziehung er dann zu der Intersubjektivität der Diskursethik hat, möchte ich aber offen lassen. Denn solche Fragen gehen m. E. über den Bereich, in dem ich in dieser Dissertation darauf eingehen kann, hinaus. Auf die Frage der Intervention der Diskursethik in die Bioethik werde ich später im sechsten Kapitel getrennt eingehen.

¹⁷³ Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, S. 44.

¹⁷⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (KU), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, B. 158.

¹⁷⁵ Silber, ebd., S. 213.

¹⁷⁶ Wellmer, ebd.

¹⁷⁷ Silber, ebd.

3.3.3. Zur Lesart, die die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime durch Verallgemeinerung konsequenzbezogener Überlegungen zu ersetzen sucht

Diese Lesart vertreten wie erwähnt angelsächsische Philosophen wie M. Singer und R. M. Hare, die von der analytischen Philosophie geprägt sind und aus der utilitaristischen Sicht Kants Theorie zu rekonstruieren versuchen. Ich werde mich zunächst vorwiegend mit R. M. Hare auseinandersetzen, weil viele Kritiker Singer und Hare als gleichgesinnt bezeichnen und Hare meiner Meinung nach in der Tat mehr provozierende bioethische Fragen als Singer gestellt hat.

Wir haben oben gesagt, dass Schopenhauer darauf hingewiesen hat, dass sich hinter der Kantischen Verallgemeinerbarkeit der Maximen kein Verallgemeinerungsbegehren, sondern Egoismus verberge. Diese Argumentation bezieht sich auf das zweite Verallgemeinerungsprinzip (VP II) – man muss *wollen können*, dass eine Maxime als allgemeines Gesetz gilt. Die moralische Verpflichtung beruht Schopenhauer zufolge auf vorausgesetzter Reziprozität und ist folglich schlechthin egoistisch. Denn aus allgemeiner Sicht bin ich bereit, anderen zu helfen, weil ich wünsche, dass mir von anderen geholfen werden kann, wenn ich mich in Not befinde. So kann Kants kategorischer Imperativ aufgrund von Egoismus zustande kommen und ist also nicht notwendig, sondern zufällig. Aus dieser Sicht ist es sinnlos, beim kategorischen Imperativ nach der Verallgemeinerbarkeit der Maxime zu suchen.

In diesem Punkt ist Hare der Auffassung, dass das zweite Verallgemeinerungsprinzip (VP II) auf andere Weise noch plausibler gemacht werden kann.¹⁷⁸ Hare sagt, „es gibt im Grund nur zwei Regeln für das moralische Begründen; sie entsprechen den zwei Merkmalen moralischer Urteile, (...) nämlich der Präskriptivität und der Universalisierbarkeit.“¹⁷⁹ Hierbei geht Hare davon aus, dass deskriptive Ausdrücke universalisierbar sind.¹⁸⁰ Deskriptive Ausdrücke finden sich in der Tatsachenaussage: Diese Rose ist rot. „Unter der Universalisierbarkeit deskriptiver Ausdrücke versteht Hare die Tatsache, dass eine Aussage wie »a ist rot« dazu verpflichtet, von jedem anderen Gegenstand, der a in allen relevanten Hinsichten ähnelt,

¹⁷⁸ Vgl. Aul, S. 81.

¹⁷⁹ Richard Mervyn Hare, *Freiheit und Vernunft* (übersetzt von G. Meggle), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, S. 108.

¹⁸⁰ Vgl. Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991 (2. Auflage), S. 91.

ebenfalls zu sagen, er rot ist.“¹⁸¹ Hare selbst sagt: „Wenn ich etwas rot nenne, muss ich auch alles, was ihm ähnlich ist, rot nennen.“¹⁸²

Nun geht es bekanntlich bei den Auseinandersetzungen über Moralsprache (x ist gut) darum, ob sie deskriptive Bedeutungen hat. Anders gesagt, geht es darum, ob moralische Werturteile objektive Bedeutungen haben, denen alle immer zustimmen. Für Naturalisten wäre Hare zufolge die Begründung der Moralaussage einfach, denn sie sind der Ansicht, dass die Wertausdrücke genauso wie die Tatsachenausdrücke deskriptive Ausdrücke sind.¹⁸³ Aber Hare ist dagegen der Meinung, dass die Inhalte der Wertausdrücke nicht ganz auf die der Tatsachenausdrücke zurückgeführt werden können. Gleichwohl ist Hare der Auffassung, dass die Moralaussage deskriptive Bedeutungen hat, weil evaluative Ausdrücke teilweise deskriptive Bedeutungskomponenten teilen. Deshalb hat eine Moralaussage die Eigenschaft der Universalisierbarkeit.¹⁸⁴ Wenn es um die Tatsachenaussage geht, kann man die Universalisierbarkeit der Aussage ohne Schwierigkeit festlegen. Wenn einer sagt: „x ist rot“ und über eine normale Wahrnehmungsfähigkeit verfügt, können die anderen akzeptieren, dass seine Aussage wahr ist, weil x die Eigenschaft ‘rot’ hat. Nun kann man aus der Sicht der Wertaussage sagen: „A ist ein guter Mann“. Wenn man in diesem Fall seine Aussage zu universalisieren versucht, muss man bestätigen, dass A die Eigenschaften eines guten Mannes hat: seine Kinder ernähren, seine Frau nicht schlagen usw.¹⁸⁵ Wenn man beweisen kann, dass A solche Merkmale hat, kann die Aussage „A ist ein guter Mann“ universalisiert werden, da wir dieser Aussage zustimmen können. Des Weiteren handelt es sich dabei eben um keine bloße Worterklärung mehr. Wir geben, so sagt Hare, eine moralische Unterweisung. Anders gesagt, wir geben mit dieser Aussage eine Norm – aus Hares Worten einen moralischen Grundsatz – für gute Männer, die als Vorbild hingestellt werden können und deshalb empfehlenswert für alle sind.¹⁸⁶ Dies ist nach Hare die Präskriptivität der Moralsprache.

Daraufhin beginnt Hare mit Argumentationen für das Universalisierungsprinzip. Hare sagt: „Wenn wir uns in einem konkreten Fall in der Frage, was wir tun sollten, zu entscheiden versuchen, dann halten wir dabei (...) nach einer Handlung Ausschau, auf die wir uns selbst festlegen können (Präskriptivität), von der wir aber auch zugleich bereit sind, sie als Beispiel

¹⁸¹ Alexy, ebd., S. 91.

¹⁸² Hare, ebd., S. 30.

¹⁸³ Vgl. Hare, ebd., S. 30.

¹⁸⁴ Vgl. Alexy, ebd., S. 91.

¹⁸⁵ Vgl. Hare, ebd., S. 38.

¹⁸⁶ Vgl. Hare, ebd., S. 38.

für einen Handlungsgrundsatz zu akzeptieren, der auch für andere in ähnlichen Umständen als Vorschrift zu gelten hat (Universalisierbarkeit).¹⁸⁷

Auf diese Weise erklärt Hare, dass die Moralsprache die Präskriptivität und die Universalisierbarkeit in sich vereint. Nun ist nach Alexys Auslegung das Universalisierungsprinzip die notwendige Bedingung für die Rationalität des moralischen Diskurses. Aber es ist nicht die notwendig-hinreichende Bedingung dafür.¹⁸⁸ Hierbei muss das Universalisierungsprinzip mit dem Prinzip der Präskriptivität in Verbindung gebracht werden. Hierfür benutzt Hare die Goldene Regel: „Du sollst die anderen so behandeln, wie du selbst von ihnen behandelt werden willst“.¹⁸⁹ Um mit dieser Goldenen Regel die Charakteristik der moralischen Sprache deutlich zu machen, führt Hare eine biblische Parabel ein.¹⁹⁰

A schuldet B Geld, und B schuldet C Geld. Wir nehmen an, dass das Gesetz bestimmt, dass Gläubiger ihre Schuldner zur Eintreibung ihrer Schulden ins Gefängnis bringen dürfen. B fragt sich, ob er A ins Gefängnis bringen soll. Hierbei können wir ein Denkeperiment machen. Obwohl B es gern wollen könnte, A ins Gefängnis zu bringen, damit er A zur Rückzahlung des Geldes zwingen kann, müsste er über seine Beziehung zu C nachdenken. Es ist für B selbst gar nicht wünschenswert und von seinem Interesse oder seiner Neigung ganz abweichend, wenn C gerne wollte, dass er B selbst zur Erzwingung der Rückzahlung ins Gefängnis bringt. Deshalb sollte B A ‘moralisch’ nicht ins Gefängnis bringen, weil B selbst nicht wünscht, dass er von C ins Gefängnis gebracht wird. Auf diese Weise reicht es für einen Urteilenden aus, dass er sich hypothetisch in die Situation des Betroffenen versetzt und sich fragt, ob er auch in dieser Situation die Konsequenzen der betreffenden moralischen Regel akzeptieren kann.¹⁹¹

In diesem Denkeperiment für moralische Begründung gibt es Hare zufolge vier notwendige Bestandteile: die Logik der normativen Sprache (in der Gestalt der Universalisierbarkeit und der Präskriptivität), die Kenntnis der Tatsachen, die Wünsche und Neigungen der Betroffenen und die Vorstellung (= Imagination) der Situation der anderen.¹⁹²

¹⁸⁷ Hare, ebd., S. 108-109.

¹⁸⁸ Vgl. Alexy, ebd., S. 96.

¹⁸⁹ Vgl. Hare, ebd., S. 49. Im neuen Testament steht dieser Ausdruck wie folgt: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das sollt auch ihr ihnen tun“. *Die Bibel*, Herder, Freiburg, 1965. Das Evangelium nach Matthäus, 7.12.

¹⁹⁰ Vgl. Hare, ebd., S. 109 ff.

¹⁹¹ Vgl. Alexy, ebd., S. 97.

¹⁹² Vgl. Hare, ebd., S. 113. Vgl. Alexy, ebd., S. 98.

Hieraus kann man eine moralische Norm schließen, ohne irgendwelche normativen Prämissen zur Beurteilung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung zu verwenden. Dies bedeutet nicht, dass normative Aussagen aus Tatsachenaussagen ableitbar sind.¹⁹³ Des Weiteren erwerben wir die moralischen Normen unserer Handlungen nicht aus schon vorhandenen moralischen Normen, sondern aus Folgeüberlegungen der Handlungen. „Das Wesentliche der moralischen Argumentation besteht damit nach Hare nicht in der Deduktion einzelner Urteile aus irgendwelchen Prinzipien, sondern in der Erprobung der Akzeptabilität ihrer logischen Konsequenzen.“¹⁹⁴

Auf diese Weise begreift Hare das Denkeexperiment als den Grund für die Universalisierbarkeit, das fragt, ob ich wünschen kann, dass die anderen mich so behandeln, wenn ich annehme, dass ich mich an die Stelle der anderen versetze. Oben habe ich diesbezüglich Hares Worte direkt zitiert. Anschließend sagt er: „Wenn wir uns irgendeinen Handlungsvorschlag ansehen und finden, dass seine Universalisierung Vorschriften ergibt, die wir nicht akzeptieren können, weisen wir diese Handlung als eine Lösung für unser moralisches Problem zurück – wenn wir die Vorschrift nicht universalisieren können, kann sie kein ‘sollte’ werden.“¹⁹⁵ Dies ist Schwemmer zufolge die Haresche Neuformulierung des Kantischen kategorischen Imperativs.¹⁹⁶ Sie findet die Universalisierbarkeit in der Erprobung der Akzeptabilität der logischen Konsequenzen einer Handlung. Nach Schwemmer hat M. C. Singer vorher ähnlich wie Hare Kants kategorischen Imperativ neu formuliert. „Wenn jeder x tun würde, wären die Folgen verheerend (oder nicht wünschenswert); deshalb sollte niemand x tun.“¹⁹⁷ Dies ist eben die Haresche sowie die Singersche Neuformulierung des Kantischen kategorischen Imperativs, in der Konsequenzüberlegungen von Handlungen im Zentrum stehen.

Nun ist aber Hares Erwägung (der Konsequenzen) bei der Stellung der anderen nach seinen Kritikern darauf gerichtet, was die anderen wünschen und für was sich diese interessieren. Von solchen Wünschen und Interessen aus, die die anderen besitzen, denkt man an die Universalisierbarkeit. Dies ist die Grundlage der Hareschen Universalisierbarkeit. Wenn wir aber aus dieser Sicht an die Universalisierbarkeit denken, müssen wir annehmen, dass jeder der einzelnen die Einschränkung seines Wunschs bzw. Interesses nicht will. Eben in diesem Punkt exponiert die Haresche Universalisierbarkeit eine Schwierigkeit. Wenn es um Wünsche

¹⁹³ Vgl. Alexy, ebd., S. 98.

¹⁹⁴ Alexy, ebd., S. 98.

¹⁹⁵ Hare, ebd., S. 109.

¹⁹⁶ Vgl. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, ebd., S. 142.

¹⁹⁷ Marcus George Singer, *Verallgemeinerung in der Ethik* (übersetzt von C. Langer und B. Wimmer), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, S. 86.

und Interessen geht, will wohl keiner deren Einschränkung. Man könnte sich deshalb einen Extremfall vorstellen.

Hierbei führt Hare aber neben dem Beispiel der Beziehung zwischen Gläubiger und Schuldner ein Beispiel der Beziehung zwischen einem Kriminellen und einem Richter an. Der Kriminelle könnte sagen – so Hare –: Sie würden selbst nicht gerne ins Gefängnis geschickt werden, wenn Sie an meiner Stelle wären; wie können Sie somit Ihre Vorschrift, mich ins Gefängnis zu schicken, universalisieren? Aber wenn Sie es nicht können, wie können Sie dann die Ansicht vertreten, dass Sie mich ins Gefängnis schicken sollten?¹⁹⁸ An diesem Beispiel muss man Hare zufolge die Interessen von mehr Menschen berücksichtigen, die durch das Urteil des Richters beeinflusst werden können, als die zwei Betroffenen am Beispiel von Gläubiger und Schuldner. Dann genügt es nicht, dass der Richter sich an die Stelle des Kriminellen versetzt. Er muss nämlich Rücksicht auf die Interessen jedes Betroffenen nehmen. Des Weiteren muss er zur Entscheidung die Interessen und Neigungen aller Glieder der Gesellschaft berücksichtigen.¹⁹⁹ Dabei muss man die Interessen jedes Betroffenen als gleichwertig betrachten. „Der von Utilitaristen oft akzeptierte Grundsatz ‘Jedermann zähle als einer, keiner mehr als einer’ kann sowohl durch Berufung auf die Forderung nach Universalisierbarkeit gerechtfertigt werden als auch als Antwort auf unsere gegenwärtige Frage dienen.“²⁰⁰

Eben hier entpuppt sich die Haresche Universalisierungsstrategie als Utilitarismus. Hare ist m. E. der Meinung, dass der traditionelle Utilitarismus eben durch die Universalisierbarkeit gerechtfertigt werden kann.²⁰¹ In Anlehnung an den Utilitarismus ist er der Auffassung, dass wir daran gebunden sind, gleiches Gewicht auf die Wünsche aller Parteien zu legen. Das soll die Grundlage der ausgleichenden Gerechtigkeit sein und uns zur größtmöglichen Befriedigung führen. Dies ist die Voraussetzung sowohl für die Versetzung von sich selbst an die Stelle der anderen als auch für die damit verbundene Universalisierbarkeit. Und man kann dadurch ein unparteiisches Moralurteil fällen.²⁰²

Aufgrund des bisher Gesagten versucht Hare die im Kantischen kategorischen Imperativ erscheinende Verallgemeinerbarkeit – in einer mit Hilfe der Goldenen Regel vereinfachten und popularisierten Weise – neu zu formulieren. Dabei gründet er die Universalisierbarkeit auf die Erwägungen der Konsequenzen und sucht nach der Universalisierbarkeit der Hand-

¹⁹⁸ Hare, ebd., S. 135-136.

¹⁹⁹ Vgl. Hare, ebd., S. 136.

²⁰⁰ Hare, ebd., S. 138.

²⁰¹ Vgl. Hare, ebd., S. 141-143.

²⁰² Vgl. Hare, ebd., S. 143.

lungen.²⁰³ Während Schopenhauer meinte, es gebe im kategorischen Imperativ den Egoismus, weshalb er in der Tat ein hypothetischer Imperativ sei und daher nicht verallgemeinert oder universalisiert werden könne, versucht Hare den kategorischen Imperativ anhand der Goldenen Regel und des damit verbundenen, im Sinne der Gegenwart interpretierten Gerechtigkeitsaspektes zu akzeptieren und neu zu formulieren. In diesem Sinne ist Hare m. E. der Auffassung, dass das zweite Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs – man muss *wollen können*, dass eine Maxime als allgemeines Gesetz gilt – im Rahmen des Utilitarismus plausibler wird. Eben dies ist das zweite Merkmal der moralischen Sprache, nämlich die Universalisierbarkeit.

Wie kann man dann diese Universalisierbarkeit auf konkrete bioethische Themen anwenden? Auf diese Frage werde ich in Anlehnung an Hare im nächsten Kapitel eingehen.

²⁰³ Schwemmer und Höffe sind dagegen der Meinung, dass sich Kants Verallgemeinerbarkeit nicht auf Handlungen, sondern Maximen richtet und Konsequenzüberlegungen nicht ausschließt. Vgl. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, S. 142–143 und dazu Höffe, *Sittlich-politische Diskurse*, S. 61–64.

4. Bioethische Themen, von der Hareschen Verallgemeinerungsfrage aus Betrachtet

Im vorigen Kapitel habe ich darauf hingewiesen, dass Hare die Frage der im Kantischen kategorischen Imperativ erscheinenden Verallgemeinerbarkeit mit Hilfe der Goldenen Regel zu vereinfachen und neu zu formulieren versucht. Er sucht dabei nach der Universalisierbarkeit der Handlungen aufgrund der Erwägungen der Konsequenzen und versucht darüber hinaus anhand der Goldenen Regel und des damit verbundenen Gerechtigkeitsaspektes, d. h. des Prinzips der Unparteilichkeit, den kategorischen Imperativ neu zu akzeptieren. Darauf gegründet ist Hare der Auffassung, dass das zweite Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs, wie oben erklärt wurde, – „man muss *wollen können*, dass eine Maxime als allgemeines Gesetz gilt“ – im Rahmen des Utilitarismus noch plausibler wird.

Hares Universalisierungsstrategie basiert auf dem Utilitarismus. Anders ausgedrückt, versucht Hare den Kantischen kategorischen Imperativ und den Utilitarismus miteinander zu verbinden. Hierbei möchte ich die Frage offen lassen, ob Hares derartiger Versuch erfolgreich ist oder nicht. Ich werde untersuchen, von welchem Standpunkt aus Hare seine Behauptungen über verschiedene bioethische Themen äußert, was sie mit seiner Universalisierungsstrategie zu tun haben und inwieweit sie plausibel sein können. Die von Hare konkret behandelten Themen der Bioethik sind verschieden. Er ist sowohl an der Frage der Handlung in der Bioethik, wie In-vitro-Fertilisation, Abtreibung, Empfängnisverhütung, Embryonenexperiment, als auch an Gesundheitswesen und -politik interessiert. Ich werde hier fokussiert auf Abtreibung und Embryonenexperiment seine Ansichten recherchieren.

4.1. Die Nutzlosigkeit der Frage nach dem Personsein des Fötus in der Abtreibungsdebatte

Hare sagt am Anfang seines Aufsatzes »Abtreibung und die Goldene Regel«: „Damit Philosophen eine ethische Theorie auf praktische Dinge erfolgreich anwenden können, müssen sie zuerst über eine Theorie verfügen. Das mag offensichtlich scheinen; oft verfahren sie aber, als wäre es nicht so.“²⁰⁴ Hierbei ist Hare wohl der Auffassung, dass praktisch-ethische

²⁰⁴ Richard Mervyn Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, S. 132.

Fragen durch konsequente Theorie unterstützt werden können und des Weiteren umstrittene Fragen der Bioethik eben durch ein solches konsequentes Theoriesystem unterstützt werden sollten. Mit anderen Worten: Die Sprache der Moral als Grund der praktischen Handlungen müsse universalisiert werden. Nun aber hat sie Hare zufolge – wie oben erörtert – sowohl Universalisierbarkeit als auch Präskriptivität. Sie müsse also nicht nur Universalität, die in jedem Falle als gültig betrachtet wird, sondern auch vorschreibenden Charakter, der uns Orientierung bei Handlungen gibt, haben.

Auf dieser Basis interveniert Hare mit Hilfe seiner Moralsprache in praktisch-ethischen Fragen. Wie wir oben schon erklärt haben, bezieht Hare dabei die Goldene Regel mit ein, um seinen universalen Präskriptivismus überzeugend zu begründen. Ein vertretendes Beispiel von dessen praktischen Anwendungen ist, sich anhand der Goldenen Regel mit der Frage der Abtreibung zu befassen. Die Goldene Regel heißt, wie oben erklärt: „Du sollst die anderen so behandeln, wie du selbst von ihnen behandelt werden willst“.²⁰⁵

Bei der Beschäftigung mit der Abtreibungsfrage versucht Hare zwei Ansatzweisen, die ihm unergiebig scheinen, auszuschließen. Die erste verbindet, so Hare, dieselbe Frage mit Begriffen der Rechte des Fötus oder der Mutter; die zweite hat damit zu tun, als notwendige Voraussetzung der Lösung der Abtreibungsfrage die Frage zu beantworten, ob der Fötus eine Person ist.²⁰⁶

Hare ist der Ansicht, dass man mit der ersten Ansatzweise keine Lösung der Abtreibungsfrage findet, es sei denn, sie wird von irgendeiner überzeugenden Schlussfolgerung ergänzt. Denn niemand könnte einigermaßen plausibel argumentieren, wem bei der Gegenüberstellung des Rechts des Fötus zu dem der Mutter Vorrecht zugestanden werden muss.²⁰⁷ Deshalb ist die erste Ansatzweise keine sinnvolle Lösung der Abtreibungsfrage. Belassen wir es dabei. Hierbei ist bemerkenswert, wie Hare seine Behauptung begründet, die zweite Ansatzweise zu verwerfen.

Hare geht vom Hinweis aus, dass die Frage, ob der Fötus eine Person ist, in verschiedenen Texten als der Schlüssel zu dem Problem angesehen wird, weil sie umfassend und populär ist.²⁰⁸ Wenn wir um des leichteren Verständnisses von Hares Argumentation willen den

²⁰⁵ Hare, *Freiheit und Vernunft*, S. 49. Mit anderen Worten: Wir sollten anderen gegenüber so handeln, wie wir wollen, dass sie uns gegenüber handeln. Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 138.

²⁰⁶ Vgl. Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 133.

²⁰⁷ Hare sagt über die bekannten Beispiele von Judith Jarvis Thomson wie folgt: „Ihre Beispiele sind unterhaltsam und helfen, unsere Vorurteile bloßzulegen, aber sie werden zu nichts sonst in der Lage sein, solange wir keine Methode haben, um zu entscheiden, welche Vorurteile aufgegeben werden sollten.“ Hare, ebd., S. 133.

²⁰⁸ Hare, ebd., S. 134.

Kernpunkt seiner Behauptung vorwegnehmen, hält Hare daran fest, dass die Beschäftigung mit dieser Frage – ob die Fötus Personen sind oder nicht – uns keine sinnvolle Lösung der Abtreibungsfrage gibt. Mit Bezug auf die Debatte der Abtreibungsfrage geht Hare nicht von der Definition der Person aus, denn die Bedeutung der Person sei im alltäglichen Sinne unklar.²⁰⁹ Hiermit ist gemeint, dass ‘Person’ kein metaphysisch oder normativ festgelegter Begriff ist. Hare zieht dazu das Rollschuhbeispiel von H. L. A. Hart heran. „Wenn wir durch ein Gesetz den Gebrauch von Fahrzeugen (wheeled vehicles: Kweon) in einem Park verbieten, und jemand glaubt, mit Rollschuhen in den Park fahren zu können, werden noch soviel Grübeleien und noch so viele Inspektionen von Rollschuhen für uns die Frage nicht entscheiden können, (...) ob sie als solche angesehen werden sollten. (...) Der Richter mag sehr gute Gründe des Gemeinwohls oder der Moral für seine Entscheidung haben, aber er kann sie nicht mit Hilfe irgendeiner physikalischen oder metaphysischen Untersuchung von Rollschuhen treffen, die dartun soll, ob es wirklich Fahrzeuge sind. Wenn er nicht ein allzu weltfremdes Leben geführt hat, dürfte er alles Nötige über Rollschuhe wissen, bevor der Fall überhaupt vor Gericht kam.“²¹⁰

Was Hare hier meint, ist einfach und eindeutig: Der Richter könne alles von Rollschuhen wissen. Aber er könne dadurch nicht entscheiden, ob sie Fahrzeuge sind oder nicht. Denn der Begriff des Fahrzeugs ist unklar, so dass man schwer entscheiden kann, ob Rollschuhe dazu gehören. Ebenso ist es nicht ausreichend für die Entscheidung, ob Föten Personen sind, zu wissen, welche Wesen sie sind. Mit Hilfe der anatomischen Forschung oder des medizinischen Wissens können wir verstehen, wie Föten sich entwickeln. Aber das hilft uns gar nicht bei der Entscheidung, ob sie Personen sind. Denn der Begriff ‘Person’ ist unklar und hat wie der Begriff ‘Mensch’ in der Abtreibungsdebatte viele verschiedene Bedeutungen. Wir haben gesehen, dass ‘Person’ laut John Locke als „Mensch als Individuum, in seiner spezifischen Eigenart als Träger eines einheitlichen, bewussten Ichs“ definiert wird und Peter Singer eine solche Definition als Grund der Differenzierung zwischen Mensch und Person verwendet.

Anders als dieses Argument weist Hare im Hinblick auf den alltäglichen Gebrauch des Wortes ‘Person’ darauf hin, dass dieses Wort unklar ist. Sein Beispiel lautet folgendermaßen: „Wenn die Notiz im Aufzug mitteilt, dass er nicht mehr als sechs Personen tragen darf, ist einer Schwangeren noch erlaubt, fünf erwachsene Begleiter zu haben.“²¹¹ Dieses Beispiel be-

²⁰⁹ Vgl. Richard Mervyn Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, in: ders., *Essays on Bioethics*, Oxford University Press, London, 1993, S. 169.

²¹⁰ Vgl. Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 134-135.

²¹¹ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 169.

deutet, dass ein Fötus im Sinne der alltäglichen Sprache nicht als Person gedeutet wird. Von diesem alltäglichen Sprachgebrauch her gesehen sind gegensätzliche Standpunkte um die Definition der Person für die Lösung der Abtreibungsfrage nicht hilfreich. Denn das Wort 'Person' ist, wie vorhin erwähnt, unklar und hat keine Geltung vom allgemeingültigen Standpunkt. Auch wenn man deshalb die biologisch-anatomischen Eigenschaften des Fötus vorlegt, kann das kein Grund dafür sein, den Fötus als Person zu betrachten.

Andererseits wollen diejenigen, die sagen, wir dürften den Fötus nicht töten, das Personsein des Fötus mit Hilfe anderer Methoden begründen. Sie verstehen nämlich das Personsein des Fötus in dem Sinne, dass ein Fötus dasselbe Recht wie eine normale Person hat. Dabei verstehen sie unter Person einen Träger juristischer Rechte. Darum bestehen ihre Argumentationsgründe in ihrer Behauptung, dass ein Fötus eine Person ist, weil er irgendwelche Rechte hat. Wenn das Rechthaben aber der Grund für die Qualifizierung der Person wäre, könnten wir im Hinblick auf den Fötus nicht wissen, ob er eine Person ist, solange wir nicht entscheiden, ob er solche Rechte hat. Nun aber sind wir nicht in der Lage zu erläutern, warum der Fötus Rechte hat. Ein solches Argument, d. h. das Argument, dass sich das Personsein des Fötus aus dem Rechthaben desselben ableitet, antwortet nicht darauf, warum der Fötus Rechte hat, sondern nur voraussetzt, dass er irgendwelche Rechte hat.²¹²

Diesbezüglich sagt Hare: „wir sind nicht in der Lage, zu sagen, ob der Fötus in diesem Sinne eine Person ist. Dies ist eine moralische, nicht eine tatsächliche Frage, und wir können es nicht beantworten, bis wir die vorgehende Frage, ob wir zum Fötus die gleichen Verpflichtungen wie zum normalen Erwachsenen haben, d. h. ob der Fötus dasselbe Recht wie Erwachsenen hat.“²¹³

Daher kann das Personsein des Fötus nicht dadurch überzeugend nachgewiesen werden, dass er irgendwelche Rechte hat. Mit alltäglichem moralischem Denken – mit Hares Worten: mit moralischem Denken auf der intuitiven Ebene – kann man argumentieren: 1. das absichtliche Töten von anderen unschuldigen Personen ist Mord. 2. Föten sind unschuldige Personen. 3. Also ist das Töten von Föten Mord. Nun aber steht diese Schlussfolgerung unter der Voraussetzung, dass Föten Personen sind oder dass das Personsein der Föten leicht angenommen werden kann und jedermann darin zustimmt.

Diese Voraussetzung ist keine unumstritten akzeptierte Tatsache. Hare sagt: „Wenn ein normatives oder evaluatives Prinzip mit Hilfe eines Prädikats formuliert wird, das ver-

²¹² Vgl. Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 170. Obwohl Hare hierbei nicht offenkundig darauf verweist, ist dieses Argument logischerweise wohl eine Art der *Petitio Principii*.

²¹³ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 170.

schwommene Umrisse hat (wie praktisch alle Prädikate), dann werden wir nicht in der Lage sein, das Prinzip zu benutzen, um Grenzfälle zu entscheiden, ohne vorher einige Norm- oder Wertsetzungen vorzunehmen.“²¹⁴ Von daher ist Hare überzeugt, dass es uns für die Lösung der Abtreibungsfrage nicht hilfreich ist, fortdauernd über das Personsein des Fötus zu streiten. Bei der Debatte über die Abtreibungsfrage ist nicht die Frage, wie wir den Begriff Person zu verstehen versuchen, sondern die Frage, ob das Töten des Fötus gerechtfertigt werden kann, entscheidend.²¹⁵ Also schlägt Hare vor, nach den Eigenschaften des Fötus zu fragen, die vielleicht die Gründe dafür sein können, dass wir ihn nicht töten dürfen, anstatt zu fragen, ob der Fötus eine Person ist oder nicht.²¹⁶

4.2. Abtreibung aus der Sicht der Goldenen Regel – Universaler Präskriptivismus und Abtreibung

Hierbei verweist Hare darauf, dass die Eigenschaft des Fötus, welche wir als den einzigen Grund für das Abtreibungsverbot nennen können, „die *Potentialität* des Fötus ist, sich zu jemand wie uns zu verwandeln“²¹⁷ (Hervorhebung: Kweon). Hare ist nämlich der Ansicht, dass die momentan wirklichen Eigenschaften des Fötus kein Grund für oder gegen Abtreibung sein können. Die Schmerzempfindlichkeit ist z. B. keine ausschließliche Fähigkeit des Fötus, sondern anderen Tieren auch zu eigen. Diesbezüglich ist Hare in seinem Aufsatz »Embryonenforschung: Argument in der politischen Ethik« davon überzeugt, dass „es – zumindest im Fall des Embryos – mit moralischen Fragen einfach nichts zu tun hat, ob oder zu welchem Zeitpunkt aus ihm ein eigenständiges menschliches Wesen wurde.“²¹⁸ „Der Fötus, bevor er die Empfindungsfähigkeit erreicht, besitzt aktuell (*currently*) keine Eigenschaften, die moralisch relevant für seine Behandlung sein könnten und welche auch Austern und die Erdwürmer nicht besitzen. Wenn wir Gründe dafür finden wollen, den Fötus nicht zu töten,

²¹⁴ Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 134.

²¹⁵ Oliver Hallich, *Richard Hares Moralphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2000, S. 162.

²¹⁶ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 171.

²¹⁷ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 171.

²¹⁸ Richard Mervyn Hare, »Embryonenforschung: Argumente in der politischen Ethik«, in: Hans-Martin Sass (Hg.), *Medizin und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1989, S. 137.

müssen wir nach Eigenschaften suchen, die er jetzt nicht hat, aber die er später haben wird, falls er überlebt.²¹⁹

Hierbei müssen wir Hares 'Potentialität' von der in den so genannten „SKIP“ Argumenten unterscheiden. Dabei ist diese darunter zu verstehen, dass der Fötus (oder der Embryo) die Möglichkeit hat, sich im normalen Zustand zu einer Person zu entwickeln. Anders als diese Argumente ist Hare der Auffassung, dass Für- oder Gegenargumente der Abtreibung aufgrund des Begriffs 'Person' uns nur in Verwirrung bringen. Hare nähert sich stattdessen der 'Potentialität' unter dem Interessesaspekt des Fötus, der sich entwickeln und auch in die Welt kommen würde, falls er nicht abgetrieben wird.

Das Interesse des Fötus, das Hare in seine Argumentation einbezieht, ist deshalb nicht etwas Jetziges, sondern etwas Künftiges. Der einzige oder zumindest der wichtigste Umstand, über den wir in Bezug auf Embryonen moralische Frage stellen, ist die Tatsache, dass die Schwangerschaft, falls sie nicht abgebrochen wird, mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Geburt und zum Heranreifen einer Person führt, wie wir es sind.²²⁰ (Hare zufolge handelt es sich auch hier nicht darum, ob der Fötus eine Person ist oder nicht, sondern darum, dass durchschnittliche Erwachsene Personen sind.) Eben darum begreift Hare die Potentialität als den Kernpunkt der Diskussion. Erläutern wir dies näher. Wie am Anfang dieses Abschnittes erwähnt wurde, ist Hare der Auffassung, dass wenn es einen Grund gäbe, die Abtreibung zu verbieten, er nur darin bestehen könnte, dass der Fötus (gleichgültig, ob er zur Zeit eine Person ist oder nicht) die Potentialität hat, sich in der Zukunft zu einer Person zu entwickeln. Betrachtet Hare dann eine solche Potentialität als die Bedingung für das Abtreibungsverbot? So scheint es nicht. Er findet den Grund in den Interessen, die die künftige Person, zu der der Fötus später wird, besitzt. An diesem Punkt bringt er die Frage der Abtreibung mit der Goldenen Regel in Verbindung. Hare fragt danach, aus welchen Interessen sich der Fötus als künftige Person auf die Abtreibungsfrage beziehen kann. Hare fußt auf dem Argument, dass der jetzige Fötus ohne Empfindungskraft in allgemeiner Hinsicht kein Interesse hat. Von daher hält er es nicht für ausreichend zu sagen, dass die Tatsache, dass der Fötus bei der Abtreibung Schmerzen empfindet, der Grund für das Abtreibungsverbot ist. Denn selbst ein Wurm empfindet Schmerzen. Daher sagt Hare: „Das Hauptgewicht des Arguments gegen Abtreibung“ liegt „wahrscheinlich nicht auf dem Leiden des Fötus, sondern auf der Verletzung der Interessen derjenigen Person, zu der sich der Fötus normalerweise entwickeln würde.“²²¹ Nicht der jetzige Fötus,

²¹⁹ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 172.

²²⁰ Vgl. Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 136.

²²¹ Hare, ebd., S. 136.

der keine Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit hat, sondern der jetzige Fötus als die künftige potentielle Person kann bezüglich der Abtreibungsfrage in universalistischer Hinsicht gleich wie jetzige Personen behandelt werden. Hier versucht Hare auf die Abtreibungsfrage die Goldene Regel anzuwenden. Um der Einfachheit seiner Argumentation willen schlägt er vor, die Ausdrucksweise der Goldenen Regel (wir sollten anderen gegenüber so handeln, wie wir wollen, dass sie uns gegenüber handeln) zu ändern: wir sollten anderen gegenüber so handeln, wie *wir begrüßen*, dass uns gegenüber *gehandelt wurde*.²²² Während die Goldene Regel der Bibel in der künftigen Form und hypothetisch ist, ist die Haresche in der vergangenen Form und tatsächlich.²²³ Hare ist der Auffassung: Die so geänderte Goldene Regel weist aus der Sicht des Gebots keinen Unterschied zur originalen auf, und logische Gründe für eine solche Erweiterung können aufgrund des universalen Präskriptivismus in jedem Fall gegeben werden.²²⁴ Auf diese Weise gewinnt Hare das Mittel, mit Hilfe dessen er die Goldene Regel auf die Abtreibungsfrage anwenden kann. „Wenn wir froh sind, dass niemand die Schwangerschaft beendete, die zu *unserer* Geburt führte, dann sind wir *ceteris paribus* aufgefordert, keine Schwangerschaft zu beenden, die zur Geburt einer Person führen würde, mit einem Leben wie dem unsrigen.“²²⁵ Dies fordert Hare zufolge von uns, dass wir anhand eines der logischen Gründe der Universalisierbarkeit der moralischen Urteile, nämlich der Goldenen Regel über die gleichen Fälle, die gleichen moralischen Urteile abgeben sollen. In dieser Hinsicht bin ich darüber froh, dass ich geboren wurde, auch darüber froh, dass meine Eltern ohne Verhütung Geschlechtsverkehr gehabt haben. Unter dem gleichen Aspekt bin ich deshalb verpflichtet, Abtreibung und Verhütung zu vermeiden.

Auf diese Weise stellt Hare sich auf den Standpunkt: Damit das Argument gegen die Abtreibung überzeugend vorgebracht werden kann, muss es auf dem universalen Präskriptivismus gründen. Außerdem müssen wir darauf achten, dass Hare sich weder als engagierter Abtreibungsverteidiger noch als engagierter Abtreibungsgegner in die Frage der Abtreibung einmischt.²²⁶ Hare grübelt nur darüber, welche Ansicht hinsichtlich der Universalisierbarkeit noch überzeugender ist. Vor diesem Hintergrund kann Hares Ansicht über die Abtreibungsfrage auf den ersten Blick so scheinen, als ob sie mit der Ansicht der konservativen Abtreibungsgegner übereinstimmen würde. Deshalb geraten die Kritiker Hares m. E. hinsichtlich der Auslegung der Hareschen Argumentation und der darauf gegründeten Schlussfolgerung in

²²² Hare, ebd., S. 138.

²²³ Vgl. Hare, ebd., S. 138.

²²⁴ Vgl. Hare, ebd., S. 139.

²²⁵ Hare, ebd., S. 139.

²²⁶ Vgl. Hare, ebd., S. 137.

Verwirrung. Wolfgang Lenzen beispielsweise behauptet, dass Hares Position mit der ultrakonservativen einig sein könnte, und tut so, als ob Hare sagen würde, dass Abtreibung, Verhütung und sexuelle Enthaltsamkeit moralisch verwerflich seien.²²⁷ Nun aber kann man ohne Schwierigkeit erfassen, dass Hares Standpunkt von dem der konservativen Katholiken abweichend ist.

Vom Standpunkt der katholischen Kirche aus, die hinsichtlich der Abtreibungsfrage ultrakonservative Ansichten hat, darf die Abtreibung auf keinen Fall erlaubt werden, weil die Kirche der Auffassung ist, dass Föten vom Augenblick der Befruchtung an als menschliche Wesen gleichwertige Wesen wie wir sind und darüber hinaus die Empfängnisverhütung selbst moralisch nicht erlaubt werden kann. Was hierbei zur Vermeidung der Schwangerschaft moralisch erlaubt werden kann, ist die sexuelle Enthaltsamkeit und die Kontrazeption anhand des natürlichen Menstruationszyklus, auch wenn die Verhütung für eine optimale Bevölkerungsgröße unvermeidbar ist. Dass Hare nun die sexuelle Enthaltsamkeit ebenfalls wie die Abtreibung als bedenklich bezeichnet, weicht offenkundig von der Position der katholischen Kirche ab; er bezieht dieses Argument als einen logischen Grund mit ein, um zu zeigen, aus welcher Sicht das Argument des Abtreibungsverbots universalisiert werden kann oder muss.

Aus dieser Sicht des universalen Präskriptivismus versucht er Fälle, in denen die Abtreibung erlaubt werden kann, aufzuzeigen. Deshalb sagt er gleichzeitig, dass die Abtreibung unter dem Aspekt des universalen Präskriptivismus im Allgemeinen vermieden werden sollte, es aber Ausnahmefälle gibt, in denen die Abtreibung erlaubt werden muss. Anders ausgedrückt, Hare ist der Auffassung, dass die Ausnahmefälle, in denen die Abtreibung erlaubt wird, universalisiert werden können, auch wenn sie allgemein verboten werden sollte. Hare sagt: „Wir müssen neben unseren moralischen Urteilen sogar die Ausnahmen der moralischen Urteile, die wir machen, universalisieren.“²²⁸ Um diese These auf die Abtreibungsfrage anzuwenden, greift er die oben erwähnte Potentialität wieder als Kernpunkt der Diskussion auf. Hare lenkt das Augenmerk auf das nächste Kind, das, falls der jetzige Fötus abgetrieben wird, die Mutter später haben könnte (das, falls die jetzige Schwangerschaft weiter fort dauern würde, die Mutter nicht haben könnte). Wir können uns Fälle (aus verschiedenen Gründen: Gesundheitszustand der Mutter, Tod der Mutter und Familieneinkommen) vorstellen, in denen die Mutter keine andere Babys als den jetzigen Fötus gebären würde, wenn die Schwangerschaft fort dauert. Wir können hier wohl eine Auswahl treffen. Nun verweist Hare darauf, dass

²²⁷ Vgl. Wolfgang Lenzen, »Fortschritte in der Bioethik?«, in: ders., (Hg.), *Wie bestimmt man den »moralischen Status« von Embryonen?*, mentis, Paderborn, 2004, S. 16 ff.

²²⁸ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 177.

die meisten, die die Abtreibung ablehnen, das Verhindern der Geburt der jetzigen Föten zwar als falsch bezeichnen, aber über die moralische Qualität der Verhinderung der Geburt des nächsten Kindes, das dank der Abtreibung des jetzigen Fötus zur Welt kommen könnte, nicht nachdenken.²²⁹

Hierbei ist Hare der Auffassung, dass das Interesse des Kindes, das zwar jetzt als Fötus nicht existiert, aber in Zukunft existieren würde, keines ist, das wegen seiner gegenwärtigen Nichtexistenz nicht berücksichtigungswert wäre oder berücksichtigt werden darf. Die Haresche Einstellung, die diese Ansichten unterstützt, fußt auf der Perspektive der moralischen Präferenz und universalen Präsription. „Was ich dabei sage, ist, dass die moralischen Urteile, falls Umstände und alles Eigentum der Menschen einschließlich der Wünsche gleich sind, gleich sein müssen. (...) Wir müssen es (= diese theoretische Doktrin: Kweon) sowohl auf die aktuellen als auch auf die hypothetischen Fälle anwenden.“²³⁰ Was Bettina Schöne-Seifert diesbezüglich ausdrücklich zusammenfasst, zitieren wir, abgesehen von ihrer Kritik an Hares Ansicht: „Universelle Vorschriften, so Hare, dürften keinen Unterschied zwischen den Modi des Realen oder Hypothetischen, des Aktuellen oder Potentiellen machen. Daher müsse möglichen Personen ein ganz identisches Interesse an und den Lebenden eine entsprechende Pflicht zu ihrer Hervorbringung unterstellt werden. Für die These, »Aktualität« sei kein moralisch relevanter Begriff und dürfe daher in universellen Präsriptionen nicht vorkommen, werden zwei Gründe angeführt: (a) könne »Aktualität« nur unter Bezugnahme auf uns definiert werden, die wir jetzt aktualisiert seien: damit würden unerlaubterweise Individuen zu Referenzgegenständen allgemeiner Vorschriften. Und (b) sei es linguistisch kontraintuitiv, bei moralischen Urteilen zwischen aktuellen und potentiellen oder hypothetischen Fällen zu unterscheiden.“²³¹

Hare zufolge entsprechen die Interessen, auf die wir achten müssen, nicht nur dem der gegenwärtigen Föten, sondern auch dem der Kinder, die in der Zukunft zur Welt kommen werden. Darauf gegründet führt er als ein Beispiel dafür jenen Fall an, in dem eine Frau schwanger ist und ihr Fötus eine unheilbare Behinderung hat. Dabei müssten wir sagen, dass sie nach der Goldenen Regel dazu verpflichtet ist, ihn zur Welt zu bringen; sie ist jedoch nicht dazu verpflichtet, alle Kinder, die sie gebären kann, in die Welt zu setzen. Eben hier suggeriert Hare die Perspektive der Präferenz. Wenn wir bei dem moralischen Streitfall die Wahl

²²⁹ Vgl. Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 142-143.

²³⁰ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 174.

²³¹ Bettina Schöne-Seifert, »Zum moralischen Status potentieller Personen«, in: Christoph Fehige und Georg Meggle (Hg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, S. 218.

treffen müssen, gibt es da, so Hare, die Präferenz der Betroffenen. Bezüglich der Abtreibungsfrage müssen wir nicht nur die Präferenz der Mutter, sondern auch die Präferenzen aller Betroffenen berücksichtigen. Wenn wir zwischen beiden potentiellen Menschen eine Wahl treffen müssen, können wir dem Kind, das mehr Glück (sei es sein eigenes oder das der anderen) bringen könnte, die Präferenz (den Vorzug) geben. Aus dieser Sicht der Präferenz legt Hare seinen utilitaristischen Standpunkt ausdrücklich vor. „Wenn der augenblickliche Fötus stark behindert sein wird, sollte er sich zu einem Erwachsenen fortentwickeln, weil beispielsweise seine Mutter Röteln hatte, aber es gute Gründe für die Annahme gibt, dass das nächste Kind vollständig normal und so glücklich wie die meisten Menschen sein wird, wäre es sinnvoll, diesen Fötus abzutreiben und das nächste Kind zur Welt zu bringen, weil das nächste Kind wesentlich froher über sein Leben sein wird als dieses.“²³²

Eben auf diesen Punkt konzentrieren sich die Kritiken an Hares Ansichten. Der Hauptpunkt der Kritiken lautet folgendermaßen: Erstens, inhaltlich gesehen könne Hares Ansicht die Abtreibung behinderter Föten rechtfertigen und sich deshalb an die allgemeine Missachtung des Lebens anschließen. Besonders Lenzen sagt, dass Hare damit die Abtreibung bei eugenischer Indikation zu rechtfertigen versucht.²³³ Lenzen wendet sich gegen die Perspektive, dass das Unrecht, das man einem behinderten Fötus durch Abtreibung zufügt, im Sinne einer utilitaristischen Interessenabwägung in Einzelfällen vielleicht durch die Sorgen und Leiden der Mutter bzw. der betroffenen Familie kompensiert werden könnte. Indem er diese Perspektive als „das Prinzip der Ersetzbarkeit“ bezeichnet, behauptet er, dass das Unrecht, das wir dem behinderten Fötus als einer (potentiellen) Person durch Tötung bzw. Abtreibung antun, nicht dadurch schlicht und einfach kompensiert werden kann, dass ich einer anderen (potentiellen) Person zur Existenz ver helfe.²³⁴ Lenzens Kritik setzt aufgrund der Annahme, dass Föten immer noch Personen sind, einen moralischen Blickwinkel voraus, dass es ein „Unrecht“ sei, Föten zu töten. Lenzen sagt nämlich: „ein Embryo hat, egal in welchem Stadium seiner Entwicklung in utero, ein moralisches »Recht auf Leben«.“²³⁵ Zur Kritik an Hare versucht Lenzen die Frage wieder aufzunehmen, die Hare verworfen hat, d. h. die Frage, ob der Fötus eine Person ist oder nicht. Erwähntermaßen ist Hare der Auffassung, dass eine solche Frage zur Lösung der Abtreibungsfrage unpraktisch und unbeholfen sei. Die Kritik von Len-

²³² Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 143-144.

²³³ Vgl. Lenzen, ebd., S. 19.

²³⁴ Vgl. Lenzen, ebd., S. 19.

²³⁵ Lenzen, ebd., S. 16.

zen an Hare scheint deshalb nicht zuzutreffen. Lenzens Kritik enthält deshalb, so könnte man sagen, das sog. Strohmännchen-Argument (den Strohmännchensirrtum).

Hare macht deutlich, dass eine solche Kritik als ganz und gar inakzeptabel angesehen wird, wenn man vor dem Horizont des gesunden Menschenverstandes denkt. Unter der Voraussetzung, dass die Abtreibung im Allgemeinen verboten werden muss, beschäftigt er sich doch, wie erwähnt, mit der Frage, welche Ausnahme universalisiert werden kann. Deshalb sagt er nicht einmal, dass Föten in jedem Fall, in dem sie behindert sind, abgetrieben werden können. Bettina Schöne-Seiferts Aussage ist m. E. von der Hareschen gar nicht abweichend: „Wirklich sagen lässt sich das (= die Tötung einschließlich Abtreibung: Kweon) wohl nur für einige ganz wenige Schwerstbehinderungen, die Dauerschmerzen und minimale Lebensdauer erwarten lassen.“²³⁶

Vom Hareschen Standpunkt aus müssen wir im Fall der gerechten Notwehr die Tötung verbieten. Ebenso ist das Argument ganz und gar nicht akzeptabel, dass lebende Menschen getötet werden könnten, wenn die Abtreibung erlaubt würde, so wie die Tötung trotz der Anerkennung der Notwehr nicht universalisiert werden kann. Hare sagt: „In vielen Ländern ist die Tötung der Föten unter bestimmten Bedingungen legalisiert worden. Ich weiß keinen Beweis dafür, dass dies zum häufigeren Vorkommen des gewöhnlichen Mords geführt hat. Obwohl die Neigung (*slope*) von der Tötung der Föten zur Tötung der Erwachsenen nicht schlüpfrig (*slippery*) ist, gibt es eine schlüpfrige Neigung von der Tötung der Föten unter bestimmten Bedingungen zur Tötung derselben unter anderen Bedingungen. Dies ist der Grund dafür, dass es eher schwierig ist, die Bedingungen, unter denen Abtreibung zulässig ist, präzise nach dem Gesetz zu begrenzen.“²³⁷

Diesbezüglich behauptet Hare, dass wir zwei Ebenen des moralischen Denkens voneinander unterscheiden müssen: (1) die intuitive Ebene und (2) die kritische Ebene. Die erste intuitive Ebene umfasst die Anwendung erlernter Prinzipien, die ziemlich allgemein und einfach sein müssen, um gelernt werden zu können; die zweite kritische Ebene umfasst die Kritik und möglicherweise die Modifikation dieser allgemeinen Prinzipien im Licht ihrer Folgen auf einzelne Fälle, tatsächliche oder vorgestellte.²³⁸ Die Abtreibungsfrage kann auf diesen zwei Ebenen aufgegriffen werden. Die Aussage, dass die Abtreibung wegen der Tötung der Föten verboten werden sollte, ist nur das Verständnis auf der intuitiven Ebene. Dies ist auch das Ergebnis der gewöhnlichen Erziehung wie die Aussage: „Man darf die unschuldigen Menschen

²³⁶ Schöne-Seifert, ebd., S. 221.

²³⁷ Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 180-181.

²³⁸ Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 146.

nicht töten.“ Und es kann gerechtfertigt und rational sein, die Abtreibung auf dieser intuitiven Ebene im Allgemeinen zu verbieten. Aber wir können unter der Verallgemeinerung dieses Verbots, das auf der intuitiven Ebene betrachtet wurde, uns einzelne Fälle vorstellen, in denen die Ausnahme erlaubt werden sollte. Dabei müssen wir die moralische Ansicht auf der intuitiven Ebene modifizieren können, dass die Abtreibung im Allgemeinen verboten werden muss. Das stellt die kritische Ebene des moralischen Denkens dar. Das können wir Hare zufolge als „durchschnittliche(n) Menschen auf der Ebene des Alltagsverstands“ tun.²³⁹

Die zweite häufig geübte Kritik an Hare ist jene, die aussagt, dass die noch nicht existierenden, nur die Möglichkeit habenden Kinder, zukünftig zur Welt zu kommen, keine Interessen haben können. Lenzen behauptet, dass Hare offenbar den Unterschied zwischen *bloß potentiellen* und *zukünftigen* Personen übersehen.²⁴⁰ Lenzen sagt: „Die ersteren (= die bloß potentiellen Personen) gelangen niemals zur Existenz, haben somit niemals Interessen und sind deshalb keine Individuen im moralisch relevanten Sinn. Die letzteren (= die zukünftigen Personen) hingegen werden existieren und werden dann Interessen entwickeln, die eventuell bereits durch unsere jetzigen Handlungen tangiert werden. Es ist und bleibt eine Binsenweisheit, dass man bloß potentiellen Personen, die niemals zur Existenz gelangen, ebendeshalb weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes antun kann. Deshalb ist es begrifflich unsinnig zu behaupten, dass durch unterlassene Zeugung einer potentiellen Person ein Schaden zugefügt wurde. Die Zeugung ist nämlich notwendige Voraussetzung dafür, dass überhaupt ein Individuum im moralisch relevanten Sinn entsteht; deshalb entzieht sich der Zeugungsakt selber jeglicher moralischen Bewertung.“²⁴¹

Hare weist darauf hin, dass sich in diesen Behauptungen von Lenzen drei Fehler befinden: Erstens, die Annahme, dass es unmöglich ist, *jetzt* etwas zu tun, das *später* Nutzen oder Schaden bewirkt; zweitens, die Annahme, dass es unmöglich ist, *jetzt* etwas zu tun, das jemandem Nutzen oder Schaden bringt, der *jetzt* nicht *existiert* und möglicherweise, wenn wir es tun, überhaupt niemals existieren wird; drittens, der Glauben, dass einem Individuum kein Schaden zugefügt werden kann, wenn dieses Individuum gegenwärtig nicht *identifiziert* werden kann. Gegen den ersten und zweiten Fehler wendet Hare sich mit dem Beispiel der Umweltpolitiker. Wenn diese Kritiken richtig wären, sollten die Umweltpolitiker auf den jeden Gedanken daran verzichten, die Welt unverschmutzt für kommende Generationen bewahren

²³⁹ Hare, ebd., S. 147.

²⁴⁰ Vgl. Wolfgang Lenzen, »Hare über Abtreibung, Empfängnisverhütung und Zeugungspflicht«, in: Christoph Fehige und Georg Meggle (Hg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, S. 234. Vgl. ders., *Liebe, Leben, Tod. Eine moralische Studie*, Reclam, Stuttgart, 1999, S. 261.

²⁴¹ Lenzen, »Hare über Abtreibung, Empfängnisverhütung und Zeugungspflicht«, S. 234.

zu wollen.²⁴² Wenn man es so betrachtet, dann kann man sagen, dass die Ökologen und Umweltpolitiker auf die Interessen der zukünftigen Generationen achten, die noch nicht geboren sind. Durch Bewahrung oder Zerstörung der Umwelt können wir jetzt etwas tun, das später in der Zukunft Nutzen oder Schaden bewirkt und den Menschen der zukünftigen Generationen, die jetzt nicht existieren, Nutzen oder Schaden zufügt. Hares Ansichten zufolge dürften die Interessen der jetzt nicht existierenden Personen wegen ihrer Nichtexistenz nicht vernachlässigt werden. Bezüglich des dritten Fehlers sagt Hare: „Ich kann selbstverständlich den Personen, die in hundert Jahren in diese Kirche zur Andacht kommen werden, Schaden zufügen, indem ich, wie es die Bilderstürmer getan haben, den Statuen die Köpfe abschlage, selbst wenn es unbestimmt ist, wer diese geschädigten Personen sein werden oder ob es überhaupt welche geben wird. Natürlich habe ich sie in einem Sinn bereits identifiziert, nämlich als »die Personen, die (...) zur Andacht kommen werden«. Aber in *diesem* Sinn kann eine mögliche künftige Person durchaus identifiziert werden.“²⁴³ Mit diesen Einwänden, die er gegen die Lenzen'schen angeblichen Fehler erhebt, ist Hare überzeugt, dass er selbst zwischen bloß potentiellen und zukünftigen Personen unterschieden hat. Mit dieser Überzeugung stellt er fest, dass er seine Argumentation in den Kontext des Streits zwischen Utilitarismus und Kantianismus einbettet.²⁴⁴

4.3. Hares Ansicht über die Embryonenforschung

Hares Ansicht über die Embryonenforschung ist inhaltlich gesehen von der Abtreibungsfrage untrennbar. Denn Hares Vorwurf gegenüber zwei Ansatzweisen (Vorrechtszuwillingung zwischen dem Recht des Fötus und dem der Mutter; Personseinserläuterung zum Fötus), die er bei der Beschäftigung mit der Abtreibungsfrage wegen ihrer Nutzlosigkeit auszuschließen versuchte, ist auf die Frage der Embryonenforschung anwendbar. Hierbei prüfen wir angesichts des Berichts von Mary Warnock kurz die britische Auseinandersetzung über die Embryonenforschung, indem wir auf die Potentialität des Embryos fokussieren. Als die Vorsitzende der Kommission der britischen Regierung zur Untersuchung der menschlichen Fortpflanzung und Embryologie hat Mary Warnock empfohlen, dass die Forschung mit

²⁴² Vgl. Hare, »Abtreibung, Empfängnisverhütung und Zeugungspflicht. Replik auf Lenzen«, S. 311-312.

²⁴³ Hare, ebd., S. 313-314.

²⁴⁴ Vgl. Hare, ebd., S. 314.

menschlichen Embryonen unter bestimmten Bedingungen weiter erlaubt sein sollte. Dabei wollte sie sich der Frage nach den Rechten des Embryos annähern, ohne sich mit der Frage zu beschäftigen, ob dieser eine Person ist oder nicht.²⁴⁵ Denn sie glaubt, es sei schwierig, anhand der üblichen Methode, dass man das Kriterium des Personseins an bestimmten Merkmalen festmacht, die ein Wesen besitzt, die Frage zu beantworten, ob ein Wesen eine Person sei oder nicht.

Nach ihrer Einschätzung sind die geforderten Merkmale von verschiedener Art. Aber sie umfassen, so Warnock, fast durchweg die Rationalität (was immer damit gemeint ist) und die Fähigkeit des Wesens, 'sein eigenes Leben wertzuschätzen'.²⁴⁶ Warnock bezeichnet dieses letzte Kriterium, das John Harris neben anderen in die Definition der Person aufnimmt, als gescheitert, weil es verfehlt oder unklar ist. Mit Hilfe dieses Kriteriums könne man die Handlungen von Menschen mit Selbstmordneigung oder die von Menschen, die ihr Leben aus irgendeinem Grund opfern wollen, nicht erklären. Des Weiteren müsste man die meisten Tiere als Personen betrachten, wenn man das Eigenes-Leben-Wertschätzen aufgrund des Überlebenswillens als Personalitätskriterium bezeichnet.²⁴⁷ Darauf gegründet versucht sie, das Personsein eines Wesens aufgrund der Tatsache, dass dieses Wesen Rechte hat und das Wesen, das solche Rechte hat, eine Person ist, zu bestätigen. Diesbezüglich schlägt sie vor, den Embryo 14 Tage lang als Prä-Embryo zu bezeichnen. Dieser Prä-Embryo kann, so Warnock, nicht als Individuum angesehen werden, weil er zu diesem Zeitpunkt den Primitivstreifen, der sich später zur Wirbelsäule entwickelt, noch nicht gebildet hat und sich immer noch zu zwei (oder mehr) Individuen entwickeln kann und deshalb keines der Identitätskriterien hat.²⁴⁸ In dieser Hinsicht konnte die Warnock-Kommission den Frühembryo für unberechtigt erklären, dasselbe Recht wie ein normaler Mensch zu haben. Warnocks Auffassung nach ist der Frühembryo, aus der Sicht der Potentialität, von Eizellen und Samen kaum zu unterscheiden, die für sich keine Menschen werden können, sondern nur in Verbindung miteinander. Denn falls er nicht implantiert wird, wird er absterben. Hierbei verstehen Warnock und ihre Kommission unter Potentialität nicht die bloße Möglichkeit, sondern die reale Möglichkeit. Mit anderen Worten: Eizellen und Samen, die nicht befruchtet sind, und Embryonen unter vierzehn Tagen, die

²⁴⁵ Vgl. Mary Warnock, »Haben menschliche Zellen Rechte?«, Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, S. 215. Die Taktik, die Warnock hier verfolgt, zielt darauf ab, statt anhand des unklaren Begriffs „Person“ das Pro und Kontra der Embryonenforschung abzuwägen, aufgrund der Erwägung des Schutzrechts des Embryos zu argumentieren.

²⁴⁶ Vgl. Warnock, ebd., S. 217.

²⁴⁷ Vgl. Warnock, ebd., S. 217-218.

²⁴⁸ Vgl. Warnock, ebd., S. 228-229.

nicht in die Gebärmutter einer Frau implantiert sind, haben keine Potentialität zu einem Menschen und darüber hinaus zu einer Person. Wenn man es so betrachtet, fällt es nicht schwer zu sagen, dass die Embryonen, die sich zu diesem Zeitpunkt nicht in der Gebärmutter, sondern nur im Labor befinden, kein Recht auf Lebensschutz haben.

Eben aus diesem Grund konnte Warnock und ihre Kommission empfehlen, die Forschung mit menschlichen Embryonen unter vierzehn Tagen unter bestimmten Bedingungen weiter zu erlauben. Auch wenn Hare anerkennt, dass der Bericht der Warnock-Kommission etwas Sinnvolles für das Gemeinwohl hat, weist er darauf hin, dass die Warnock-Kommission nicht erläutert hat, warum ihre Empfehlung sinnvoll ist. In ihrer Empfehlung gibt es Hare zufolge keine Begründung, die die Öffentlichkeit als überzeugend annehmen kann, sondern lediglich einen Kompromiss der einzelnen Mitglieder der Kommission, die verschiedene Standpunkte vertreten.²⁴⁹ Deshalb kann man nach dem Bericht der Warnock-Kommission aus der Sicht der Moralphilosophie keinen logischerweise begründeten Standpunkt erreichen.

Den Grund dafür, dass mit dem Embryo unter vierzehn Tagen experimentiert werden kann, sieht Warnock darin, dass er zu diesem Zeitpunkt noch kein Individuum bildet, nämlich sich noch zu zwei oder mehr Individuen teilen kann und deshalb keine Selbstidentität besitzt. In dieser Hinsicht finden Warnock und ihre Kommission den Grund für die Erlaubnis der Embryonenforschung nur in dem Punkt, dass der Embryo bis zum vierzehnten Tag nach der Befruchtung kein Individuum ist. Deshalb habe er kein Recht auf Leben. Darauf gegründet erklärt sie umgekehrt Embryonen nach dem vierzehnten Tag für berechtigt, Lebensrecht zu haben.

Nun aber bezeichnet Hare erwähnenswertermaßen ein solches Argument als unplausibel. Denn es ist dabei, so Hare, nicht begründet, warum die Embryonen unter vierzehn Tagen kein Lebensrecht und die Embryonen danach hingegen ein solches Recht haben sollen. Dieses Argument setze ohne Begründung voraus, dass ein Individuum ein solches Recht habe.²⁵⁰ Von einem anderen Gesichtspunkt aus fußt dieses Argument auf dem Personsein der Embryonen. Denn es setzt stillschweigend voraus, dass ein Embryo eine Person ist, wenn er das Lebensrecht hat. Wenn das Rechthaben aber das Kriterium des Personseins wäre, könnten wir nicht wissen, ob der Embryo (sowie der Fötus) eine Person ist, solange wir nicht entscheiden, ob er ein solches Recht (Lebensrecht) hat. Nun sind wir nicht in der Lage zu erläutern, warum er das Recht hat. Den Grund dafür findet Warnock darin, dass der Embryo zu diesem Zeitpunkt sich als ein eindeutiges Individuum noch nicht gebildet hat und erst nach diesem Zeitpunkt

²⁴⁹ Vgl. Hare, »Embryonenforschung: Argumente in der politischen Ethik«, S. 130.

²⁵⁰ Vgl. Hare, ebd., S. 128 ff.

anhand der Entstehung des Primitivstreifens reale Potentialität zum normalen Menschen sowie zur Person bekommt. In dieser Hinsicht greift Warnocks Argument inhaltlich gesehen wieder darauf zurück, wann ein menschlicher Embryo als eine Person betrachtet werden kann. Denn die Frage, ab wann er ein Lebensrecht besitzt, ist hier gleichbedeutend mit der Frage, ab wann er zur Person erklärt werden kann.

Deshalb ist dieses Argument, wie ich mit Hares Ansicht oben erwähnt habe, wegen der Unklarheit der Definition der Person nicht überzeugend. Eben darum nähert Hare sich gleichermaßen unter dem Aspekt des Interesses der Frage der Embryonenforschung. Diesbezüglich beginnt Hare sein Argument mit einer Bemerkung über den Aufsatz Michael Lockwoods. Des Weiteren beschäftigt er sich unter dem Aspekt der politischen Ethik mit derselben Frage. Deshalb werde ich hier angesichts der öffentlichen Politik auf Hares Ansicht über die Embryonenforschung eingehen.

Michael Lockwood hat mit seinem Aufsatz »Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik« zu erläutern versucht, was bezüglich der Embryonenforschung moralisch legitim zu tun ist oder was beim Behandeln des Embryos erlaubt sein kann. Lockwood hat bemerkt, dass Fragen wie: „Wann beginnt das Leben?“, „Wann entsteht ein menschliches Wesen?“ und „Wann wird der Embryo oder Fötus zu einer Person?“ nicht Tatsachenfragen, sondern Wertefragen sind.²⁵¹ Wenn die orthodoxen Katholiken behaupten, dass nicht das Leben eines ‘potentiellen menschlichen Wesens’, sondern ‘ein menschliches Leben’ mit einem Potential mit der Befruchtung beginnt, erheben sie keinen reinen Tatsachenanspruch, sondern ein moralisches Urteil, das auf einer bestimmten religiösen Weltanschauung gründet. In diesem Punkt sagt Lockwood, dass es das Beste sei, solche ‘scheinbaren’ Tatsachenfragen beiseite zu lassen und dazu überzugehen, direkt die eindeutige Wertfrage zu beantworten, wie menschliche Embryonen behandelt werden sollen.²⁵² Hierbei zitieren wir wieder den Hauptschluss des Warnock-Berichts, den auch Lockwood zitiert hat:

„Entsprechend empfehlen wir, dass kein lebender menschlicher Embryo, der einer *In-vitro-Fertilisation* entstammt, ob eingefroren oder nicht, sofern er nicht in eine Frau übertragen wird, länger als vierzehn Tage nach der Befruchtung am Leben erhalten werden darf, und dass er nach der Spanne von vierzehn Tage nicht mehr als Forschungsgegenstand verwendet werden darf. Diese Spanne von vierzehn Tage umfasst nicht den Zeitraum, in dem der Embryo möglicherweise eingefroren war. Wir empfehlen weiter, dass das Behandeln oder Gebrauchen

²⁵¹ Vgl. Michael Lockwood, »Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, S. 238.

²⁵² Vgl. Lockwood, ebd., S. 238.

eines der *In-vitro-Fertilisation* entstammenden lebenden menschlichen Embryos als Forschungsgegenstand nach diesem Endpunkt ein kriminelles Delikt darstellen sollte.²⁵³

Nun aber hält Lockwood die Argumentation, die diese Empfehlung der Warnock-Kommission unterstützt, für philosophisch fehlerhaft. Die entscheidenden Gründe seien, so Lockwood, die folgenden: Erstens, Begriffe wie ‘Leben’, ‘Person’, ‘menschliches Wesen’ sind zu unklar, um moralische Fragen zu beantworten. Denn in diesen Begriffen finden sich schon die Wertefragen, und diejenigen, die in diesem Zusammenhang diese Worte verwenden, sprechen deshalb nicht wertneutral, sondern vertreten bezüglich der bioethischen Fragen irgendetwelche bestimmten Standpunkte. Zweitens – dies ist mit Bezug auf unser Thema wichtig –, es ist schwer, der Ausbildung des Primitivstreifens irgendeine moralische Relevanz zuzuerkennen. Denn obwohl ein Embryo erst nach der Ausbildung des Primitivstreifens die Potentialität zum Individuum haben kann, ist die Rede von Potentialität in diesem Zusammenhang mehrdeutig und unbestimmt. Diesbezüglich ist das Entscheidende: Ebenso wenig könnte ein Wesen, das die Potentialität besitzt, sich zu x zu entwickeln, dasselbe Recht sowie denselben moralischen Rang wie x selbst haben, so wie einem Kind beispielsweise, das möglicherweise in der Zukunft ein Astronaut werden könnte, dasselbe Recht und derselbe moralische Rang wie einem realen Astronauten kaum verliehen werden kann.²⁵⁴

Wenn man sagen kann, dass ein Wesen, das die Potentialität hat, x zu werden, dasselbe Recht und denselben moralischen Rang wie x hat, muss man bestätigen, dass ein solches Wesen auf irgendeine Betrachtungsweise identisch mit x ist. Nun ist klar, dass selbst der Kronprinz, der die Potentialität hat, in der Zukunft der nachfolgende König zu werden, kaum dasselbe Recht (und denselben Status) wie der jetzige König hat. Man muss deshalb das in Frage gestellte Recht auf das Lebensrecht beschränken, damit man sich mit Hilfe der verschiedenen Beispiele mit der Frage der Embryonenforschung beschäftigen kann. Dann wird die Frage schon leichter. Lockwood ist anhand der populären Ansicht, die ihm zufolge zutreffende Fragen stellt, der Auffassung, dass die Potentialität, um die es sich handelt, – im Fall, dass man annimmt, dass ein Frühembryo nicht getötet werden darf – kein sicherer Boden dafür ist, dass man einem potentiellen x reale Rechte verleihen kann. Ebenso wenig kann einem Frühembryo das Lebensrecht auf jeden Fall ohne Beschränkung verliehen werden. Hierbei muss man prüfen, welche Identität es zwischen einem Frühembryo und einem normalen Menschen gibt und ob man ihm anhand dieser Identität das Lebensrecht zuerkennen kann. Zwi-

²⁵³ Warnock-Bericht, § 11.22. Hier wieder zitiert aus: Michael Lockwood, ebd., S. 241.

²⁵⁴ Vgl. Lockwood, ebd., S. 241-244.

schen beiden gibt es nun höchstens die biologische und genetische Identität der Menschengattung. Aus dieser Identität ergibt sich die Potentialität des Frühembryos zum normalen Menschen. Jedoch hat ein Frühembryo keine Fähigkeit, seine Identität psychologisch und kontinuierlich in der Zeit festzustellen, wie sie John Locke zu Merkmalen der Person erklärt hat: Bewusstseinsidentität und -konsistenz bei der Erinnerung, Erfahrung, Absicht und Handlung usw.

Wie Lockwood hier anhand des Beispiels des Wassers erläutert, sind es nicht die gewohnten, gewöhnlich beobachtbaren Eigenschaften von Wasser, sondern der Umstand, dass es aus Molekülen zusammengesetzt ist, deren jedes von zwei Wasserstoff- und einem Sauerstoffatom gebildet wird, was Wasser ausmacht. Hier schlägt Lockwood vor, als Grund der Identität etwas Tiefliegendes zu suchen: den Begriff des Gehirnlebens neben dem Begriff des Gehirntodes.

„Auf parallele Weise schlage ich vor, dass wir, bevor nicht die für psychologische Vorgänge notwendigen neuronalen Strukturen entstanden sind, das Leben des menschlichen Wesens als noch nicht begonnen ansehen sollten. Der menschliche Embryo ist mit zwei Wochen ein lebender menschlicher Organismus; aber er sollte nicht als ein menschliches Wesen angesehen werden. Tatsächlich sollte er nicht einmal als ein *potentielles* menschliches Wesen betrachtet werden, geschweige denn als eine potentielle Person – wenn man damit etwas meint, das das Potential hat, von sich aus tatsächlich ein menschliches Wesen oder eine Person zu sein. (Denn der Embryo mit zwei Wochen hat noch nicht einmal ein Gehirn).“²⁵⁵

Warnock und ihre Kommission behaupteten, wie erwähnt, dass der Embryo unter vierzehn Tagen kein Lebensrecht hat, und zwar aufgrund dessen, dass er zu diesem Zeitpunkt kein Individuum ist, weil er bis dahin keine Selbstidentität hat. Lockwood ist mit Warnock darin einig, dass der Frühembryo kein Lebensrecht wie wir normale Menschen hat. Aber anders als Warnock sucht er nach einer anderen Begründung dafür. Er ist, wie vorhin angegeben, der Auffassung, dass der menschliche Frühembryo nicht einmal ein potentielles menschliches Wesen, sondern nur ein lebender menschlicher Organismus ist. In dieser Hinsicht geht er auf die Frage des Interesses der Embryonen ein. Er versucht einen Punkt, mindestens eine grobe Grenze in der Zeit zu finden, nach der es möglich wird zu sagen, dass der Embryo oder der Fötus Interessen und deshalb Rechte hat und wir gegenüber ihm Verpflichtungen haben. Er findet diesen Punkt in dem Stadium, in dem der Embryo mindestens ein primitives Gehirn entwickelt.²⁵⁶ Diese Grenze ist, wie erwähnt, der vierzehnte Tag nach der Befruchtung, nach

²⁵⁵ Lockwood, ebd., S. 247.

²⁵⁶ Hare, »When does Potentiality Count?«, in: ders., *Essays on Bioethics*, S. 84.

dem sich der Primitivstreifen ausbildet. Weil der Embryo zu diesem Tag kein menschliches Wesen, nicht einmal ein potentiell menschliches Wesen ist, hat er kein Interesse. Die von Hare umformulierten These Lockwoods lautet: „Konfrontiert mit einem vierzehn-Tage-alten menschlichen Embryo, mit dem Potential zur Entwicklung zu einer menschlichen Person, ist die Frage, die wir stellen müssen: Ist irgendein Individuum da, für das die Entwicklung dieses Potentials unmittelbar von Vorteil sein würde?“²⁵⁷ Die Antwort darauf ist Lockwood zufolge „nein“. Denn er ist der Auffassung, die geringste Bedingung der Identität zwischen einem Embryo und einer Person, die geboren und irgendwelche Interessen haben würde, falls dieser Embryo überlebt, sei die Bildung eines (primitiven) Gehirns. Der Frühembryo unter vierzehn Tagen hat aber kein Gehirn und nicht einmal einen Primitivstreifen, der sich später zur Wirbelsäule entwickelt. Deshalb gibt es zwischen beiden kaum eine Identität. Der Frühembryo ist kein potentiell Menschenwesen, das später sein eigenes Interesse haben wird, weil er kein Gehirn und sogar kein wirkliches Potential hat, Gehirn zu haben. Was den Frühembryo angeht, ist überhaupt kein Wesen da, das irgendwelche Interessen hat und haben könnte. Das Potential des Frühembryos, sich zu einem Wesen, das eigene Interessen haben könnten, zu entwickeln, heißt nur das nackte. Dieses bloße Potential ist nichts – vielleicht außer unter dem unpersönlichen Aspekt – als die Gelegenheit zu einem lohnenden Leben. Da gibt es kein Wesen, das ein Interesse hat, das sich aus der Entwicklung dieses Potentials ergibt. Das bloße Potential erzeugt keine moralischen Ansprüche oder Rechte.²⁵⁸ Das sagt Lockwood.

In diesem Punkt wendet Hare Folgendes gegen Lockwood ein: Er bemerkt, dass Lockwoods Ansicht darauf gründet, zwischen Frühembryo und Embryo, Fötus sowie Neugeborenem zu unterscheiden. Der Frühembryo kann Lockwoods Meinung zufolge keinen Vorteil haben, aber die anderen schon. Hare macht diesbezüglich klar, dass der Vorteil sowie das Interesse, um die es sich dabei handelt, nicht den jetzigen Wesen, sondern den zukünftigen Personen, zu denen sie später werden, gehören. In dieser Hinsicht sagt Hare, dass der Vorteil sowie das Interesse weder (Früh)Embryonen noch Föten sowie Säuglingen, sondern zukünftigen erwachsenen Personen, zu denen sie später werden, gehören. Wenn man es mit Hare so betrachtet, kann man sagen, dass sowohl der Frühembryo als auch der Embryo, Fötus und Säugling selbst keinen Vorteil haben, den normale Menschen wie wir haben könnten. Dies steht unmittelbar mit Hares Verteidigungsargument gegen den oben erwähnten Lenzen in Verbindung, dass Hare selbst zwischen bloß potentiellen Personen und zukünftigen Personen unterschieden hat. Mir scheint, dass für Hares Ansicht entscheidend ist, bioethische Fragen

²⁵⁷ Hare, ebd., S. 84.

²⁵⁸ Vgl. Hare, ebd., S. 85.

unter seinem utilitaristischen Aspekt zu begründen. In diesem Punkt ist Hares Einwand gegen Lenzen inhaltlich fast gleich mit dem gegen Lockwood. Anders gesagt: Abgesehen davon, dass Lenzen zur konservativen, Lockwood zur liberalen Gruppe zählt, bewegen sich Lenzen und Lockwood mit ihren Einwänden gegen die Haresche Konzeption des Interesses auf demselben Boden. Hares Entgegnungen gründen darauf, seine Absicht klar aufzuzeigen: Das Interesse, um das es dabei geht, ist – sei es dem Fötus oder dem (Früh)Embryo zugehörig – nicht das Gegenwärtige, sondern das Künftige. Deshalb fußt Hares Standpunkt, sei er von der Frage der Abtreibung oder der Embryonenforschungen abgeleitet, immer auf dem gleichen Boden, dem universalen Präskriptivismus. Dabei ist der Kernpunkt erwähnenswertermaßen, dass, was das Interesse angeht, jedes Wesen, sei es ein Reales oder Hypothetisches, ein Aktuelles oder Potentielles, unparteiisch behandelt werden muss.²⁵⁹ Er sagt: „Ich behaupte, dass der Unterschied zwischen tatsächlichen und hypothetischen Fällen moralisch nicht relevant sein kann. (...) Zugegeben, man kann kein *Handelnder* sein, ohne zu irgendeiner Zeit zu existieren. Aber selbst hier gilt, dass moralische Urteile, die man über Handelnde fällt, die wirklich existieren, aufgrund der Universalisierbarkeit auch auf hypothetische ähnliche Handelnde für den Fall, dass sie existieren, anwendbar sein müssen. Dies ist aber nicht von Bedeutung, da wir ja hier von Betroffenen und nicht von Handelnden reden.“²⁶⁰

Im vorigen Kapitel habe ich erklärt, dass Hare der Auffassung ist, dass die Moralsprache die Präskriptivität und die Universalisierbarkeit umfasst. Weil das Universalisierungsprinzip zwar die notwendige, nicht aber die notwendig-hinreichende Bedingung für die Rationalität des moralischen Diskurses ist, muss es mit dem Prinzip der Präskriptivität in Verbindung gebracht werden.²⁶¹ Wenn man beispielsweise ein moralisches Urteil (x ist ein guter Mensch) fällt und es universalisieren will, muss man bestätigen, dass x die Eigenschaften eines guten Menschen besitzt: Hilfsbereitschaft, Sympathie, Altruismus usw. Dabei erklärt man nicht lediglich die Bedeutung eines guten Menschen, sondern zeigt eine Norm, einen moralischen Grundsatz desselben auf. Nun aber ist dabei entscheidend: Wenn man ein moralisches Urteil sowie eine moralische Handlung universalisieren will, muss man sich hypothetisch in die Situation des anderen Betroffenen versetzen und sich fragen, ob er auch in dieser Situation die Konsequenzen der betreffenden moralischen Regel akzeptieren kann. Aus der Sicht der Universalisierung darf man deshalb das Reale vom Hypothetischen nicht unterscheiden.

²⁵⁹ Vgl. Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 174.

²⁶⁰ Richard Mervyn Hare, »Zum moralischen Status potentieller Personen. Replik auf Schöne-Seifert.«, in: C. Fehige und G. Meggle (Hg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, S. 359.

²⁶¹ Vgl. Alexy, ebd., S. 96.

Diesbezüglich macht Hare klar, dass er mit dem Wort „mögliche“ oder „potentielle Person“ nicht beispielsweise einen Embryo meint, der zu einer Person werden kann, sondern diese Person, zu der er werden kann.²⁶² Hierbei meint Hare nicht die nackte potentielle Person, sondern die bestimmte Person, die in der Zukunft in einer bestimmten Situation existieren könnte. Eben an diesem Punkt behauptet er, dass er zwischen der bloßen potentiellen und zukünftigen Person klar unterschieden hat. Darauf sagt er: „Wir, oder doch die meisten von uns, schätzen den Wert unseres eigenen Lebens hoch ein; daher sind wir aufgrund der Universalisierbarkeit verpflichtet, ein ähnliches Leben eines anderen in ähnlicher Weise einzuschätzen. Damit erkennen wir die Pflicht an, *ceteris paribus* solches Leben hervorzubringen. Dies ist unausweichlich eine Argumentation »auf sprachanalytische Weise«; der Schritt von der Einschätzung meines eigenen Lebens zu der des Lebens eines anderen beruht auf der Universalisierbarkeit.“²⁶³ Die Schwierigkeit, die beim Denken der Universalisierbarkeit entsteht, besteht darin, dass in gemeiner Hinsicht niemand wünscht, sein eigenes Interesse zu beschränken. Deshalb ist es nicht hinreichend, sich nur an die Stelle der anderen zu versetzen. Der Urteilende, sei er ein Richter oder ein gewöhnlicher Mensch, muss nämlich Rücksicht auf die Interessen jedes Betroffenen nehmen. Bei seiner Entscheidung muss er, wie erläutert, die Interessen und Neigungen aller Glieder der Gesellschaft berücksichtigen.²⁶⁴

Eben in dieser Hinsicht nähert sich Hare der Frage der Embryonenforschung. Vor allem ist er daran interessiert, wie man beim Verabschieden entsprechender Gesetze sein eigenes Urteil aufgrund der Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen universalisieren kann. Er sagt: „Unser Urteilen über moralische Problemstellungen sollte damit beginnen, dass wir uns fragen, wohin denn unser Handeln bestünde, wenn wir uns einem bestimmten Vorschlag anschließen. Unser Handeln würde bestimmte Konsequenzen nach sich ziehen. Also haben wir uns zuallererst zu fragen: Welches wären diese Konsequenzen?“²⁶⁵ Wir werden, so Hare, mit dem Bemühen um die möglichen Konsequenzen unseres Handelns zumindest einen guten Anfang gemacht haben, und das Thema der Embryonenversuche zeigt dies sehr deutlich. Hares Universalisierungsstrategie beim Beurteilen der moralischen Fragen zeigt hier auch, dass sie auf dem Utilitarismus, der die möglichen Konsequenzen berücksichtigt, gründet. Die Entscheidung, ob ein Handeln moralisch richtig ist oder nicht, besteht nämlich darin, die Kon-

²⁶² Hare, »Zum moralischen Status potentieller Personen. Replik auf Schöne-Seifert«, S. 359.

²⁶³ Hare, ebd., S. 360.

²⁶⁴ Vgl. Hare, *Freiheit und Vernunft*, S. 136.

²⁶⁵ Hare, »Embryonenforschung: Argumente in der politischen Ethik«, S. 130.

sequenzen des Handelns zu berücksichtigen und zu fragen, ob man selbst an der Stelle der Betroffenen diese Konsequenzen annehmen könnte.

Hare sagt, dass es bei der Erwägung der Konsequenzen der Embryonenforschung darum geht, ob die betroffenen Embryonen sog. Restembryonen oder zu Versuchszwecken gezeugte Embryonen sind. Die Frage, die bezüglich der Restembryonen gestellt wird, ist, ob diese dank des Verbotsgesetzes der Embryonenforschung überleben oder nicht. Damit sie überleben können, müssen sie ein Heim finden und implantiert werden (möglicherweise nach einer Gefrierperiode). In diesem Fall wären sie keine eigentlichen Restembryonen mehr. Wenn sie wörtlich eigentliche Restembryonen, nämlich wirklich übrige Embryonen wären, könnten ihnen kein Heim gegeben werden, und sie würden deshalb, gäbe es ein solches Gesetz oder nicht, ebenfalls absterben. Wenn das Gesetz nun deswegen noch strenger werden sollte und bestimmen würde, dass nur solche Embryonen künstlich gezeugt werden dürfen, denen auch ein Heimplatz sicher wäre, könnte und dürfte niemand Restembryonen herstellen, und die erfolgreiche, bis jetzt verwirklichte In-vitro-Fertilisation wäre dann nicht mehr möglich.²⁶⁶ In dem Fall der zu Forschungszwecken gezeugten Embryonen sind die voraussichtlichen Konsequenzen gleich. Denn beim generellen Verbot der Embryonenforschung könnten keine Embryonen hervorgebracht werden, die keinen Heimplatz finden oder sofort implantiert werden können, da die zu Forschungszwecken gezeugten Embryonen das nicht können.

Es ist nun klar, dass das Argument des Verbots der Embryonenforschung auf den Schutz des Lebens der Embryonen abzielt. Aber es spielt, so sagt Hare, als Argument nur dann eine Rolle, wenn durch den Schutz der Embryonen die Möglichkeit der Existenz von Erwachsenen gewährleistet wird. Nun kann man aber bei den Restembryonen und den zu Forschungszwecken gezeugten Embryonen von einer solchen Möglichkeit nicht reden. Hierbei betrachtet Hare die (Früh)Embryonen, besonders die Restembryonen, die zum Zweck des Experiments verwendet werden können, und die von Anfang an zu Forschungszwecken gezeugten Embryonen, nicht als zukünftige Personen. Diese Embryonen sind nicht diejenigen, die zu solchen Personen werden können, die künftig Interessen haben können. Darauf gegründet verweist Hare darauf, dass die Erhaltung der Embryonen zwar zum Verbot der Embryonenforschung abgeleitet wurde, aber das in der Tat mit der Erhaltung der Embryonen nichts zu tun hat oder das zumindest dafür keine Rolle spielt. Deshalb ist er für die Erlaubnis der Embryonenforschung. Denn wenn die Versuche in der technischen Medizin zu Fortschritten führen, wirken sie, so Hare, sich auf wesentlich mehr Leben viel stärker aus: Auf das Leben derjenigen, die Kinder bekommen werden, auf das Leben dieser Kinder und auf das Leben derje-

²⁶⁶ Vgl. Hare, ebd., S. 132.

nigen, die anderweitig an genetischen Schäden leiden, welche mit Hilfe der Forschung beseitigt werden könnten.²⁶⁷ Hierbei entspricht Hares Ansicht genau seiner Behauptung, dass der Urteilende die Interessen aller Betroffenen, darüber hinaus die Neigungen und Interessen aller Mitglieder der Gesellschaft berücksichtigen soll. Auf diese Weise nähert sich Hare vermittels seines universalen Präskriptivismus, der die Konsequenzen beachtet, der Frage der Embryonenforschung. Diesbezüglich schlägt er vor, sich die Mühe zu ersparen, die strittige und nutzlose Frage zu beantworten, wann das menschliche Leben beginnt.

Aus der Sicht des Hareschen universalen Präskriptivismus, der Konsequenzen berücksichtigt, kann man sich unter dem Gesichtspunkt der politischen Ethik der Frage der Embryonenforschung nähern, wobei man bei der Gesetzgebung über die Embryonenforschung auf die Interessen aller Betroffenen unparteiisch achten sollte. In diesem Punkt ist Hares Ansicht durchaus utilitaristisch. Auch wenn ich als ein Erwachsener früher eine Zygote war, die mit Hilfe der In-vitro-Befruchtung gezeugt wurde, bin ich in meinem speziellen Fall sicherlich sehr froh darüber, dass ich gezeugt wurde und dass man mich (oder auch die Gameten, aus denen ich hervorging) nicht vernichtet hat. Wenn es sich dabei um das Verbotsgesetz der Embryonenversuche handelt, bin ich froh, dass es ein solches Gesetz nicht gab. Denn wenn es das Gesetz gegeben hätte, so wäre das Verfahren der In-vitro-Fertilisation, dem ich meine Existenz verdanke, wohl nie erfunden worden.²⁶⁸ Die Interessen, auf die wir bezüglich der Embryonen achten müssen, ist nicht die der gegenwärtigen (Früh)Embryonen, sondern die der zukünftigen Personen, zu denen sie später werden könnten. Unabhängig von der umstrittenen Frage, ob Embryonen sowie Föten ein Lebensrecht besitzen oder nicht, müssen wir bei der Gesetzgebung der Embryonenforschung auf die Interessen der zukünftigen Personen, die sich daraus ergeben werden, als Allererstes achten. In Anlehnung an Hare kann man sagen: Wären die Interesse der Personen, die mit Hilfe der Entwicklung der medizinischen Technik in der Zukunft zur Welt kommen könnten, die ihrer Eltern und die der anderen Personen, die dank derselben Technik ihre Behinderungen heilen lassen könnten, dem Interesse der Embryonen, die durch Versuche zerstört werden (auch wenn man annimmt, dass sie Interessen haben könnten), überlegen, müssten wir den Weg dazu öffnen.

²⁶⁷ Vgl. Hare, ebd., S. 136.

²⁶⁸ Vgl. Hare, ebd., S. 136-137.

5. Eine Annäherung an bioethische Themen unter dem Aspekt der mittleren Prinzipien

Bis hierher habe ich mich, hauptsächlich auf Kant und Hare, besonders auf die dritte und erste Formel des kategorischen Imperativs (bezüglich der ersten Formel auf die Frage der Verallgemeinerbarkeit – oder Universalisierbarkeit – der Maximen) und auf die Möglichkeit, die Kantische Verallgemeinerbarkeit der Maxime durch Universalisierung konsequenzbezogener Überlegungen zu ersetzen, fokussiert, mit den bioethischen Fragen beschäftigt.

Wenn es angeht, mit Hilfe der dritten Formel des kategorischen Imperativs bioethische Themen wie Embryonenforschung und Abtreibung zu begründen, und wenn man dabei die Unterscheidung zwischen Mensch und Person dementiert, kann man – so habe ich behauptet – nicht umhin, sich von Kants Ansicht zu trennen. Wenn man hingegen anhand solcher Unterscheidung die bioethischen Themen begründen will, sollte man zuerst begründen, wann das Menschenleben beginnt. Diesbezüglich kann man klar machen: Wenn die Frage der Menschenwürde auf die des Beginns von (schutzwürdigem) Leben zurückgeht, wird es keine plausible Argumentation geben, mit der man seine Gegner überzeugen kann. Denn die streitenden Parteien bringen bezüglich der Frage der Menschenwürde keine philosophisch begründeten Argumente vor, sondern legen irgendwelche Weltanschauungs- und Überzeugungsbekenntnisse ab. In diesem Sinne ist es uns nicht gelungen, die dritte Formel des kategorischen Imperativs „Menschheit-(in der Person)-als-Zweck-Brauchen“ als einen letzten Grund der ethischen Beurteilungen und Handlungen zu betrachten und dadurch jede (bio-) ethische Frage zu beantworten.

Nun aber erkennt man in der ersten (*„handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“*²⁶⁹) und der zweiten Formel (*„handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“*²⁷⁰) die Frage der Verallgemeinerung. Bezüglich dieser Frage habe ich zuerst die drei verschiedenen Interpretationsversionen untersucht. Unabhängig von den Argumentationsinhalten der jeweiligen Versionen, darüber hinaus abgesehen davon, welche Version plausibler ist, ist es klar, dass man mit dem Kantischen kategorischen Imperativ einen letzten ethischen Grund sucht, unter dem man in jeder konkreten Situation eine Handlungsanweisung haben kann (auch wenn man durch den kategorischen Imperativ keine unmittelbar anwendbaren Anweisungen gewinnen kann). Gleichgültig, ob es sich um die Formel

²⁶⁹ GMS, BA 52.

²⁷⁰ GMS, BA 52.

„Menschheit (in der Person)-als Zweck-Brauchen“ oder um die Formel mit der Verallgemeinerungsfrage handelt, sucht man mit dem Kantischen kategorischen Imperativ ein auf alle Fälle universal anwendbares Prinzip.

Danach habe ich unter dem Aspekt der Universalisierung der ethischen Handlungsregeln auch Hares Universalisierungsstrategie untersucht. Sie basiert auf dem Utilitarismus. Darüber hinaus versucht Hare den Kantischen kategorischen Imperativ und den Utilitarismus miteinander zu verbinden. Dabei sagt er aus der Sicht des universalen Präskriptivismus – der auf der Perspektive der moralischen Präferenz und der universalen Präskription fußt –, dass wir die moralischen Urteile sowohl auf aktuelle als auch auf hypothetische Fälle verwenden müssen.²⁷¹ Bezüglich der Abtreibungsfrage muss man Hare zufolge deshalb die Interessen der künftigen Menschen ebenso wichtig wie die der jetzigen Menschen behandeln. Darum kann die Richtigkeit oder Falschheit der Abtreibung mit Situationsberücksichtigung unter dem Aspekt der moralischen Präferenz und universalen Präskription bestimmt werden. In dieser Hinsicht können wir Hares Behauptung über die Embryonenforschung folgendermaßen zusammenfassen und ernst nehmen, gleichgültig, ob wir ihm zustimmen oder nicht: Wären die Personen, die mit Hilfe der Entwicklung der medizinischen Technik (wie der In-vitro-Fertilisation) zukünftig zur Welt kommen, deren Eltern und die anderen Personen, deren Behinderungen von derselben Technik geheilt werden, den Embryonen, die durch Versuche zerstört werden (wenn man annimmt, dass sie Interessen haben), auf dem Gebiet des Interesses überlegen – unabhängig von der umstrittenen Frage, ob Embryonen das Lebensrecht besitzen oder nicht, ob sie Personen sind oder nicht –, müssten wir den Weg zur Embryonenforschung öffnen.

Hare nimmt die Frage der Universalisierbarkeit im kategorischen Imperativ aufgrund seines Präferenz-Utilitarismus an, findet die Basis seiner Moraltheorie in der Universalisierbarkeit und beschäftigt sich ferner dadurch mit den Fragen der Bioethik. Bei der Frage der Abtreibung und Embryonenforschung hält er es unter dem Aspekt des Interesses für universalisierbar, Handlungsanweisungen angesichts der Interessen aller Betroffenen und der darauf gegründeten Nutzen und Schäden (Vorteile und Nachteile) zu finden.

Wenn man es so betrachtet, kann man sagen: Wenn wir uns mit Hilfe der klassischen Theorie der Ethik, wie Kantianismus oder Utilitarismus, mit bioethischen Themen beschäftigen, wäre es uns ein selbstverständliches Verhalten, uns zu bemühen, ein grundlegendes Prinzip zu finden, mit dem man für alle Fälle Handlungsanweisungen geben könnte. Damit steht die Frage in Verbindung, welche Handlungsmaximen oder welche Handlungsregeln universa-

²⁷¹ Vgl. Hare, »A Kantian Approach to Abortion«, S. 174.

lisierbar sind. Wenn man aber auf die ethischen oder bioethischen – begrenzter gesagt, biomedizinischen – Fragen keine letztbegründete Antwort bekommen kann,²⁷² was sollte man dann machen?

Von dieser Frage gehen die Wissenschaftler, die mittlere Prinzipien suchen, aus. Die prominentesten Vertreter sind Tom L. Beauchamp und James F. Childress. Sie setzen voraus, dass sich in der medizinischen Ethik als einer Bereichsethik wegen der Pluralität ethischer Theorien und moralischer Überzeugungen und der theoretisch-praktischen Konflikte im klinischen Bereich sich keine einzige, ‘objektiv’ richtige Handlungsoption bestimmen lässt.²⁷³ Wenn man eine solche Voraussetzung annimmt, wird es nur zwei Wege geben, aufgrund derer man sich mit den medizinethischen Fragen beschäftigen kann. Der eine ist es, auf ein fundamental allumfassendes Prinzip im medizinischen Bereich zu verzichten. Das bedeutet, dass man anerkennen muss, dass es im medizinischen Bereich (darüber hinaus in jedem Bereich unseres Lebens) kein grundlegendes Prinzip gibt, anhand dessen man auf die bei konkreten Fällen gestellten Fragen Antworten bekommen kann. Wenn es so ist, muss es so sein, dass sich die Ärzte und die Krankenpflege bei der Behandlung der Patienten an kein Prinzip anlehnen können und bezüglich der im Medizinbereich entstehenden Fragen nichts anderes übrig bleibt, als auf ihr gutes Gewissen zu vertrauen und diese kasuistisch zu beantworten.

Der andere Weg ist es, gemäßigte Prinzipien für die Medizinethik, die von mehreren streitenden Parteien akzeptiert werden können, zu suchen, unter der Voraussetzung, dass es im medizinischen Bereich kein letztbegründetes normatives Prinzip geben kann. Diesen Weg gehen Beauchamp und Childress. Ihre Bemühung ist es, auf die bisher kasuistisch beantworteten medizinethischen Fragen mit Prinzipien zu antworten.²⁷⁴ Dies bedeutet, dass sie aufgrund des Eingeständnisses der Unmöglichkeit letztbegründeter normorientierter Antworten auf die verschiedenen Fragen der Biomedizinischen Ethik bemüht sind, über die kasuistischen Beantwortung derselben Fragen hinausgehend jene Prinzipien zu setzen, mit denen man, mit den verschiedenen Situationen konfrontiert, konsistente Handlungsanweisungen bekommen kann. Ihr Ziel ist es, „basierend auf gesellschaftlich und traditionell anerkannten moralischen Vorstellungen und kompatibel mit verschiedenen theoretischen Ausgangspunkten eine Art *com-*

²⁷² Habermas hat auch unter anderem Aspekt gesagt, alle Letztbegründungsversuche seien gescheitert. Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995 (1981), S. 16.

²⁷³ Georg Marckmann, Matthias Bormuth und Urban Wiesing, »Allgemeine Einführung in die medizinische Ethik«, in: Urban Wiesing (Hg.), *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*, Reclam, Stuttgart, 2004, S. 30.

²⁷⁴ Vgl. Dieter Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, S. 37.

mon morality zu formulieren²⁷⁵. Darauf gegründet suchen sie Handlungsrichtlinien, die zwischen den streitenden Parteien annehmbar und konsensfähig sind. Anders gesagt, Beauchamp und Childress versuchen die Universalisierbarkeit auf die mittlere Ebene zu beschränken.

Hier möchte ich den mittleren Prinzipien der biomedizinischen Ethik von Beauchamp und Childress anhand ihrer Texte nachspüren und diese kurz zusammenfassen. Darüber hinaus möchte ich deren Grenze kritisch überprüfen und sie unter dem Aspekt der Universalisierbarkeit illuminieren.

5.1. Gedanklicher und zeitlicher Hintergrund der mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress

Die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress gründen auf der Tatsache, dass sich bislang im Bereich der medizinischen Ethik keine ethische Theorie durchsetzen konnte, die sich ausschließlich auf eine der klassischen Theorien der Moralphilosophie bezieht.²⁷⁶ Anders gesagt: Jede Theorie der klassischen Ethik konnte nicht einmal allein die biomedizinischen Fragen höchst zustimmungswürdig beantworten. Dies beruht vor allem auf dem „Theorienpluralismus in der Philosophie und dem Wertpluralismus in der Gesellschaft“²⁷⁷. Diesbezüglich kann man auf die zeitweilige Unterbrechung des metaethischen Diskurses, der sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts verbreitete, und gleichzeitig auf die Entstehung verschiedener angewandter Ethiken hinweisen. Dies bezieht sich auf die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Änderungen: verschiedene Bürgerbewegungen, wie die 68er Bewegung, die Antikriegsbewegung, Frauenbewegung und Antirassismusbewegung. Dabei konnte die Metaethik – die man auch die sprachanalytische Ethik nennen kann –, die sich mit der Analyse der sprachlichen Bedeutung und der erkenntnistheoretischen Merkmale sittlicher Prädikate wie ‘gut’ und ‘böse’ beschäftigt, die konkreten politischen und moralischen Fragen der Zeit nicht beantworten. Vor diesem Hintergrund entwickelten sich verschiedene Formen der so genannten angewandten Ethik, unter anderem die moderne Bio- und Medizinethik.²⁷⁸ Vor allem er-

²⁷⁵ Johann S. Ach und Christa Runtenberg, *Bioethik: Disziplin und Diskurs*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2002, S. 56.

²⁷⁶ Vgl. Marckmann, Bormuth und Wiesing, »Allgemeine Einführung in die medizinische Ethik«, S. 30.

²⁷⁷ Ebd., S. 30-31.

²⁷⁸ Vgl. Oliver Rauprich, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, in: Oliver Rauprich/Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005, S. 11.

hoben sich aus dem Fortschritt der biomedizinischen Wissenschaft und Technik neue beantwortwürdige ethische Fragen: Verhütungsmittel, Abtreibung, Hirntod, Organverpflanzungen wie Organersatz, Infertilitätsbehandlung usw.

Nun aber konnte man mit Hilfe der früheren angewandten Ethik diese Fragen nicht richtig oder angemessen beantworten. Denn „die Philosophen, die sich von der Metaethik zu den konkreten Problemen in der Biomedizin wandten, waren nicht gut auf die neue Aufgabe vorbereitet. Eine verbreitete Vorstellung war, die richtige Herangehensweise bestünde darin, eine allgemeine Moraltheorie wie den Utilitarismus oder den Kantianismus auf konkrete Fälle und Fragestellungen *anzuwenden*.“²⁷⁹ Hierbei möchte ich der Kritik von Beauchamp und Childress an klassischen ethischen Theorien, auf den Utilitarismus und Kantianismus beschränkt, anhand ihres Buchs *Principles of Biomedical Ethics* nachforschen, um den Hintergrund der mittleren Prinzipien in der Biomedizinethik zu erläutern.

Nach Beauchamp und Childress suggerieren einige Probleme, dass der Utilitarismus keine voll ausreichende moralische Theorie ist: (1) das Problem mit unmoralischen Präferenzen und Handlungen, (2) das Problem mit der Unfähigkeit, zwischen moralisch obligatorischer Handlungen und überobligatorischer (*supererogatory*) Handlungen zu differenzieren, und (3) das Problem der ungerechten Verteilung.²⁸⁰

(1) Das erste Problem lautet folgendermaßen: Wenn ein Forscher anhand der Präferenz aus der Schmerzenszufügung an Tieren oder menschlichen Subjekten in Experimenten die höchste Befriedigung gewinnen würde, würden wir diese Präferenz verdammen und zu hindern suchen, dass sie verwirklicht wird. Der Utilitarismus, der auf subjektiven Präferenzen basiert, ist eine vertretbare Theorie, nur wenn ein Umfang der annehmbaren Präferenzen formuliert werden kann, wo eine derartige Annehmbarkeit unabhängig von den Präferenzen der Handelnden festgestellt wird. Diese Aufgabe scheint mit der Annäherung anhand einer reinen Präferenz inkonsistent zu sein. Wenn man jedoch diesem Aspekt der Präferenz andere Kriterien hinzufügen müsste, dann würde dies über den Rahmen des Utilitarismus hinausgehen.

(2) Das zweite Problem hat Alan Donagan registriert. Beauchamp und Childress zufolge hat er darauf hingewiesen, dass Handlungen, die Utilitaristen zur Erläuterung ihrer Theorie vorstellen, gegen unsere feste moralische Überzeugung eher ideal und lobenswert als obligatorisch seien. Er wollte Suizide schwacher älterer Menschen und von Personen mit schwe-

²⁷⁹ Rauprich, ebd., S. 14.

²⁸⁰ Vgl. Tom L. Beauchamp und James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*. Fourth Edition, Oxford University Press, Oxford/New York, 1994, S. 53-55. Anschließende Erläuterungen sind auch Zusammenfassungen oder partielle Wiedergabe dieser Seiten.

ren Behinderungen, die nicht mehr für die Gesellschaft nützlich sind, als Beispiele einer Handlung bezeichnen, die ungeachtet ihrer Konsequenzen nie zu Recht obligatorisch ist. Die heroische Spende von Körperorganen wie Nieren oder sogar Herzen zur Lebensrettung anderer Personen ist ein anderes Beispiel. Wenn die Utilitaristen solche Handlungen obligatorisch machen würden, wäre der Utilitarismus eine defektive Theorie. Wenn man es so betrachtet, kann man sagen, dass die Utilitaristen fordern, dass wir wie Heilige ohne private Interessen und Zwecke handeln. Beauchamp und Childress zufolge suggeriert diese Kritik, dass der Utilitarismus durch die Durchführbarkeitsprüfung fällt.

(3) Das dritte Problem ist, dass es der Utilitarismus prinzipiell ermöglicht, dass die Interessen der Majorität die Rechte der Minorität überwiegen, und ungerechte Verteilungen nicht hinreichend verleugnen kann. Der Preis dafür ist, dass der Utilitarismus der Gerechtigkeit kein unabhängiges Gewicht zuteilt und deshalb ihm ungerechte Verteilungen gleichgültig sind, indem er darauf besteht, dass der Wert durch die gesamte Nettozufriedenheit verteilt wird. Wenn eine wohlhabende Personengruppe ihrem Leben mehr Wert hinzufügen könnte als dem Leben der Armen in der Gesellschaft, müssten die Utilitaristen empfehlen, dass der hinzugefügte Wert an die wohlhabende Gruppe geht.

Wie ich hier kurz zusammengefasst habe, gibt es in der Kritik von Beauchamp und Childress am Utilitarismus inhaltlich nichts Neues und Nennenswertes. Dieser Umstand gilt ebenso für die Kritik am Kantianismus. Sie lautet so: (1) das Problem der einander widersprechenden Pflichten, (2) das Problem, Gesetze überzubetonen und Beziehungen unterzubetonen, (3) das Problem der Grenzen des kategorischen Imperativs und (4) das Problem der Abstraktheit ohne Inhalt. Nach Beauchamp und Childress scheitert der Kantianismus an der Schaffung einer vollen und ausreichenden Theorie des moralischen Lebens.²⁸¹

(1) Das erste Problem ist, dass Kant ein Problem mit widersprüchlichen Pflichten hat. Beauchamp und Childress sagen: Angenommen, dass wir versprochen haben, mit unseren Kindern auf eine lang geplante Reise zu gehen, nun aber bemerken, dass wir dann unserer kranken Mutter im Krankenhaus nicht helfen können. In diesem Fall entsteht ein Konflikt zwischen der Versprechen-Pflicht und der Hilfe-in-der-Not-Pflicht, die möglicherweise auf eine Schuld von Dankbarkeit gegründet ist. Kant scheint zu sagen, dass wir gezwungen sind, das unmögliche zu tun, also beide Handlungen auszuführen, weil er alle moralischen Gesetze als absolut bezeichnet. Wir können nicht gleichzeitig mit unseren Kindern verreisen und unserer Mutter im Krankenhaus helfen, aber Kant scheint zu verlangen, beide Handlungen auszu-

²⁸¹ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 60-62. Anschließende Erläuterungen sind auch Zusammenfassungen oder partielle Wiedergabe dieser Seiten.

führen. Jede ethische Theorie, die zu dieser Konklusion führt, ist inkohärent, es gibt jedoch keinen klaren Weg, Kants absolutistischem Rahmen zu entgehen.

(2) Auf das zweite Problem weisen Beauchamp und Childress, Rawls einbeziehend, so hin: Kants Argumente konzentrieren sich auf gesetzliche Pflichten, und neue Kantianische Theorien wie die von Rawls' kennzeichnen die vertragliche Basis für Pflichten. Es ist aber den beiden Autoren zufolge fragwürdig, dass Freiheit, Wahl, Gleichheit, Vertrag, Gesetz und andere Themen des Kantianismus eine zentrale Position in einer Moraltheorie zu haben verdienen. Beauchamp und Childress verweisen darauf, dass diese Themen zentrale Bestandteile in legalen und politischen Theorien seien. Der Kantischen Version des moralischen Lebens gelingt es nicht, viele Fragen in den personalen Beziehungen zu beantworten, die verschiedene Verantwortungen erzeugen. Unter Freunden und in der Familie denken oder handeln wir selten unter dem Aspekt von Gesetz, Vertrag oder absoluten Regeln. Dies suggeriert, dass Kants Theorie (ebenso wie der Utilitarismus) besser geeignet ist für die Beziehungen zwischen Fremden als für die zwischen Freunden oder anderen Vertrauten. Eltern z. B. tragen die Verantwortung für ihre Kinder nicht unter dem Aspekt des Vertrags, sondern unter dem Aspekt der Sorge, der Notwendigkeit und der liebevollen Zuneigung. Die Kantische Theorie ist nur vertretbar, wenn sich alle Formen der moralischen Beziehungen – und unsere moralischen Gefühle, Motivationen und Tugenden – auf den gesetzlich geregelten Tausch reduzieren.

(3) In Bezug auf das dritte Problem sagen Beauchamp und Childress wie folgt: Viele unmoralische Handlungen können nicht so leicht als widersprechend bezeichnet werden, wie Kants saubere Beispiele vorschlagen, und Kants kategorischer Imperativ ist für die funktionelle Durchführung sowohl unklar als auch schwierig. Die so genannte Universalisierbarkeit ist darum für die moralische Annehmbarkeit der Regeln nicht geeignet, auch wenn viele mit Kant darin übereinstimmen, dass die Universalisierbarkeit eine notwendige Bedingung der ethischen Urteile, Regeln und Prinzipien ist. Darüber hinaus behaupten Beauchamp und Childress, dass die Argumente des kategorischen Imperativs von Kant so unüberzeugend seien, dass er selbst die Quelle der Argumente außerhalb des kategorischen Imperativs suche. Beispielsweise behaupte Kant, dass der Selbstmord moralisch inakzeptabel sei, weil er eine Pflicht gegen Gott verletze, indem wir uns anvertrauten Posten als Wache in der Welt verlassen. Kants moralische Argumente aus dem kategorischen Imperativ seien also unplausibel, weil seine Position häufiger auf externe Quellen wie die Theologie angewiesen zu sein scheint.

(4) In Bezug auf das vierte Problem entlehnen Beauchamp und Childress Hegels Kritik an Kant. Ihr zufolge fehlt es Kants Theorie an der Fähigkeit, eine immanente Doktrin der Pflicht zu entwickeln, und sie lösche zugunsten der Abstraktheit alle Inhalte und Spezifikatio-

nen aus. Beide Autoren stimmen darin überein, dass Konzepte wie Vernünftigkeit und Menschlichkeit eine zu dünne Grundlage für einen bestimmten Satz der moralischen Normen sind. Kants relativ leerer Formalismus ist dafür zu schwach, in fast jedem möglichen Kontext des täglichen Sittlichkeitsgefühls, in dem die Frage der Durchführbarkeit der Theorie gestellt wird, bestimmte Pflichten zu identifizieren oder zuzuteilen. Sowohl die Abstraktheit als auch die Undurchführbarkeit der Kantischen moralischen Theorie stellen den Grund zur Verfügung, warum ethische Methoden mit überlegten Urteilen beginnen und dann fortsetzen müssten, Prinzipien zu spezifizieren und moralische Ansprüche angesichts der Kohärenz zu prüfen.

Bis hierher habe ich den Kritiken von Beauchamp und Childress am Utilitarismus und Kantianismus nachgespürt. Auch in ihrer Kritik am Kantianismus (oder Kants Theorie) wie am Utilitarismus gibt es inhaltlich nichts Neues und Nennenswertes. Beide Autoren entlehnen die bis jetzt geübten Kritiken von anderen Denkern am Utilitarismus und Kantianismus. Darüber hinaus muss man diesbezüglich darauf hinweisen, dass beide Autoren immer auch von den positiven Seiten des Utilitarismus und Kantianismus sprechen. Von daher ist ihre Absicht klar: Beauchamp und Childress versuchen nicht, den Utilitarismus und Kantianismus (und ferner die anderen klassischen Moraltheorien) nur einseitig zu kritisieren und durch andere moralische Theorien zu ersetzen. Ihr Ziel der Kritik an klassischen Moraltheorien ist es, deren Grenze und Ohnmacht zur Handlungsleitung in bestimmten konkreten moralischen Fragen an den Tag zu bringen. Von daher sagen Beauchamp und Childress, es sei unmöglich, eine systematische ethische Theorie, mit deren Anwendung man die verschiedenen konkreten Fragen richtig und angemessen beantworten kann, zu suchen; es bleibe uns nichts anderes übrig, als auf eine einheitliche Theorie in der Ethik zu verzichten und in den jeweiligen Umständen zu reflektieren und nicht grundlegende, sondern mittlere Prinzipien zu suchen, unter deren Leitungen wir und die anderen, die uns nicht zustimmen, in bestimmten ethischen Fragen miteinander übereinstimmen können. Bei sich verändernden Umständen, sozusagen in der biomedizinischen Ethik, die mit einer sich immer schneller entwickelnden Wissenschaft und Technik des medizinischen Bereichs konfrontiert ist, wird ein solches Problembewusstsein, so kann man sagen, immer stärker. Die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress entstanden vor diesem gedanklich-zeitlichen Hintergrund.

5.2. Die vier Prinzipien der mittleren Reichweite von Beauchamp und Childress

Aus dem oben Gesagten kann man, wie erläutert, leicht weiter argumentieren, dass die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress weder an einer systematisch einheitlichen Moraltheorie noch am letztbegründeten Prinzip, sondern an jenen Prinzipien, in denen verschiedene streitende Parteien miteinander konsentieren können, orientiert sind. Dies ist, wie es Beauchamp und Childress nennen, die auf Prinzipien basierende Theorie der *common morality*. Ihnen zufolge gründet sie auf der Moralität, die durch die Mitglieder der Gesellschaft allgemein geteilt wird. Anders gesagt, sie fußt auf dem unphilosophischen gesunden Menschenverstand und der Tradition.²⁸² Wie Beauchamp und Childress selbst erläutern, braucht eine auf dem gesunden oder gemeinen Menschenverstand basierende Theorie nicht eine auf Prinzipien basierende Theorie zu sein. Wenn sie dies aber nicht wäre, könnte sie nur als eine gewohnheitsmäßige Moralität die bei komplizierten Umständen entstehenden, über die Alltagserfahrung hinausgehenden konkreten Fragen nicht kohärent beantworten. Deshalb ist die *common morality*, die auf dem gesunden Menschenverstand gründet, auf der einen Seite die Voraussetzung dafür, dass die Akteure, die verschiedene Positionen vertreten, auf der mittleren Ebene in konkreten Fällen miteinander übereinstimmen können; die Auf-Prinzipien-Basiertheit ist auf der anderen Seite die Voraussetzung dafür, dass die Akteure auf die verschiedenen konkreten Fragen nicht nach den jeweiligen Umständen willkürlich, sondern kohärent antworten können.

Die Theorie der *common morality* ist weder die Systematisierung der Urteile des gesunden Menschenverstandes noch der gewohnheitsmäßigen Moralitäten, sondern legt eine Basis für die Evaluation und Kritik der Handlungen in Ländern und Gemeinschaften, deren übliche moralische Standpunkte grundlegende Prinzipien nicht anerkennen können. Von daher behaupten Beauchamp und Childress, dass die Prinzipien der Theorie der *common morality* universale Standards auf der mittleren Ebene sind.²⁸³ Beauchamp sagt: „Prinzipienbasierte ethische Theorien betonen objektive moralische Verpflichtungen, jedoch sollten »Prinzipien« nicht als Verpflichtungen *definiert* werden. Moralische Prinzipien sind lediglich relativ allgemein gehaltene Verhaltensnormen, die Verpflichtungen, erlaubte Handlungen und Handlungs-ideale beschreiben. Ein Prinzip ist eine regulative Richtlinie, welche die Bedingungen des Erlaubten, des Verpflichtenden, des Richtigen oder der erstrebten Qualität von Handlungen an-

²⁸² Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 100.

²⁸³ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 100-101.

gibt, die in den Zuständigkeitsbereich dieses Prinzips fallen. Wenn Prinzipien angemessen formuliert sind, können spezifischere moralische Regeln und Urteile von ihnen unterstützt, wenn auch nicht aus ihnen abgeleitet werden. So bieten zum Beispiel Prinzipien der Gerechtigkeit eine Unterstützung für bestimmte Regeln und Urteile hinsichtlich gleicher Behandlung, fairer Besteuerung und gerechter Entschädigung.²⁸⁴

Nun aber haben die vier Prinzipien mittlerer Reichweite von Beauchamp und Childress ihren Ursprung im *Belmont Report* mit dem Untertitel „ethische Prinzipien und Richtlinie zum Schutz der menschlichen Subjekte der Forschung“, der am 18. April 1979 zum Schutz der Versuchspersonen in biomedizinischen und Verhaltensforschungen von der National Commission der USA veröffentlicht wurde.²⁸⁵ Der *Belmont Report* legt drei ethische Grundprinzipien für die Forschungen, die Menschensubjekte mit einbeziehen, vor: die Prinzipien des Respekts vor Personen, des Wohltuns und der Gerechtigkeit.²⁸⁶ Diese drei Prinzipien haben Beauchamp und Childress als ihre mittlere Prinzipien der biomedizinischen Ethik übernommen, wobei das „Prinzip des Respekts vor Personen“ zum „Prinzip des Respekts der Autonomie“ ohne inhaltliche Änderung umgewandelt wurde. Beide Autoren haben diesen drei Prinzipien das Prinzip der Nichtschädigung hinzugefügt. Dabei beruht dies auf der Theorie von William Frankena und W. D. Ross.²⁸⁷ Frankena zufolge sind zwei bedeutende Prinzipien der Moral ‘Wohltun’ und ‘Gerechtigkeit’, die die Frankenasche Version von Humes Postulat sind. Beide Prinzipien sind „dominante Prinzipien in den sechziger Jahren in den USA, waren zugleich in den Institutionen und Praktiken des Gesundheitssystems, das im Wesentlichen in den zwanziger Jahren in den USA entstanden war, und in der langen Tradition der Medizin und der Medizinethik verankert.“²⁸⁸ Dabei ist Frankena davon überzeugt, dass das Prinzip des Wohltuns in sich das der Nichtschädigung enthält.

Darüber hinaus verteidigt Ross mehrere grundlegende und irreduzible Moralprinzipien, die prima-facie-Pflichten ausdrücken: die Pflichten der Treue, der Reparation, der Dankbarkeit. Zusätzlich dazu listen Ross die Pflichten der Selbstentwicklung, der Gerechtigkeit, des Wohltuns und der Nichtschädigung auf. Dabei ist Ross der Überzeugung, dass das Prinzip der

²⁸⁴ Tom L. Beauchamp, »Prinzipien und andere aufkommende Paradigmen in der Bioethik«, in: Oliver Rauprich und Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, S. 49.

²⁸⁵ <http://www.hhs.gov/ohrp/humansubjects/guidance/belmont.htm> (zuletzt aufgerufen am: 2. 3. 2007).

²⁸⁶ Ebd. Dazu vgl. Johann S. Ach und Christa Runtenberg, *Bioethik: Disziplin und Diskurs*, S. 56-57, John H. Evans, »Eine soziologische Sicht auf die Entwicklung der Prinzipienethik«, in: Oliver Rauprich/Florian Steger (Hg.), ebd., S. 192.

²⁸⁷ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 102-104.

²⁸⁸ Ach und Runtenberg, ebd., S. 57.

Nichtschädigung den Vorrang gegenüber dem Prinzip des Wohltuns hat, wenn beide Prinzipien in Konflikt geraten, aber unter den anderen Prinzipien weist er keine Prioritäten zu.²⁸⁹ Auf diese Weise legen Beauchamp und Childress anhand des Belmont-Reports und Frankena sowie Ross vier Prinzipien vor: „das Prinzip des Respekts vor Autonomie“ (*Respekt for Autonomy*), das Prinzip der Selbstbestimmung und des Respekts vor der Autonomie der Patienten oder Versuchspersonen; „das Prinzip der Nichtschädigung“ (*nonmaleficence*), das Prinzip der Schadenvermeidung, das es verbietet, anderen an Leib, Leben oder Eigentum Schaden zuzufügen; „das Prinzip des Wohltuns“ (*beneficence*), das Prinzip der positiven Fürsorgepflicht; „das Prinzip der Gerechtigkeit“ (*justice*).²⁹⁰ Diese vier Prinzipien werden von Beauchamp und Childress auf viele konkrete Fragen des biomedizinischen Bereichs angewendet. „Sie sind nicht als ethische Axiome, sondern eher als »Leitbegriffe« des moralischen Diskurses auf mittlere Ebene zu verstehen und haben den Charakter von prima-facie-Pflichten, die in Konfliktfällen konkretisiert und gegeneinander abgewogen werden müssen.“²⁹¹ Diese vier Prinzipien haben inzwischen eine weite Verbreitung in der Lehre, Forschung und Praxis erhalten, und der systematische Rückgriff auf sie hat sich zu einem bestimmten Typus der biomedizinischen Ethik entwickelt.²⁹² Ich werde im Folgenden diese Prinzipien inhaltlich kurz rekonstruieren.

(1) Das Prinzip des Respekts vor der Autonomie: Dieses Prinzip hat, wie Birnbacher bemerkt, weniger mit der ethischen oder metaphysischen Autonomie im Kantischen Sinne zu tun, dafür aber mehr mit Selbstbestimmung in einem politischen und rechtlichen Sinn.²⁹³ Dabei wird der Begriff der Autonomie hauptsächlich zur Prüfung der Entscheidung in der Gesundheitspflege verwendet. Beauchamp und Childress wollen identifizieren, was von den Regeln der informierten Einwilligung, informierten Ablehnung, Wahrheitserklärung und Vertraulichkeit geschützt wird.²⁹⁴ Das Prinzip des Respekts vor der Autonomie kann in negativer Form wie folgt erklärt werden: „Autonome Handlungen sollten nicht vom kontrollierten Zwang durch andere abhängig sein.“²⁹⁵ Wir müssen individuelle Ansichten und Rechte respektieren, insofern ihre Gedanken und Handlungen Anderen nicht ernsthaft schaden. Die Ärz-

²⁸⁹ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 103-104.

²⁹⁰ Vgl. Ach und Runtenberg, ebd., S. 57.

²⁹¹ Ach und Runtenberg, ebd., S. 57-58.

²⁹² Vgl. Rauprich, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, in: Oliver Rauprich/Florian Steger (Hg.), ebd., S. 16-17.

²⁹³ Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, S. 38.

²⁹⁴ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 120.

²⁹⁵ Beauchamp und Childress, ebd., S. 126.

te sollen die weltanschaulichen Überzeugungen wie Wertvorstellungen des Patienten respektieren, wenn der Patient seine Entscheidungsfreiheit an den Arzt delegiert hat.²⁹⁶ Dies steht mit der Selbstbestimmung, die verschiedene autonome Rechte einschließlich des Rechts der Vertraulichkeit und des Privatlebens stützt, in Verbindung. Das bedeutet die Freiheit von äußerem Zwang und wohlwollender Einflussnahme. Dieses Prinzip stellt auch affirmative Forderungen, besonders die positive Verpflichtung zur respektvollen Behandlung, Informationen zu geben und autonome Entscheidungen zu fördern. Die Ärzte sind verpflichtet, Patienten Informationen zu geben, Verständnis und Freiwilligkeit zu prüfen und zu gewährleisten und dadurch zu einer angemessenen Entscheidung zu verhelfen.²⁹⁷

(2) Das Prinzip der Nichtschädigung: Dieses Prinzip „erklärt eine Verpflichtung, Schaden nicht absichtlich zuzufügen. Es ist in der medizinischen Ethik nah verbunden mit der *Maxime Primum non nocere*: Vor allem (oder zuerst) nicht schaden.“²⁹⁸ Dieser Maxime zufolge ist es verboten, „anderen Schaden an Leib, Leben oder Eigentum zuzufügen oder sie in diesen Hinsichten hohen Risiken auszusetzen. Dieses Prinzip ist das unbestrittenste und schlechthin zentrale Prinzip jeder Ethik überhaupt.“²⁹⁹ Wenn man es aus der Sicht der medizinischen Ethik begreift, kann man einfach sagen, die Ärzte sollten den Patienten keinen Schaden zufügen.

(3) Das Prinzip des Wohltuns: Dieses Prinzip entspricht dem traditionellen Fürsorgeprinzip der ärztlichen Ethik. Ihm zufolge sollen die Ärzte den Patienten zu Nutzen sein und ihr Wohl befördern. Während sich das Prinzip der Nichtschädigung auf die Unterlassung möglicherweise schädigender Handlungen bezieht, fordert das Prinzip des Wohltuns die Verhinderung oder Beseitigung von Schäden und die aktive Förderung des Patientenwohls (sowie die Verbesserung der Situation anderer).³⁰⁰ Nach Beauchamp und Childress bestehen keine scharfen Brüche zwischen der Nichtzufügung von Schaden und der Beförderung von Nutzen. Aber das Prinzip des Wohltuns fordert mehr als das Prinzip der Nichtschädigung, weil die Akteure nicht nur schädliche Handlungen unterlassen, sondern auch positive Schritte zur Hilfe der anderen unternehmen müssen.³⁰¹ In diesem Sinne umfasst dieses Prinzip die ärztliche Verpflich-

²⁹⁶ Birnbacher, ebd., S. 38.

²⁹⁷ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 126-127.

²⁹⁸ Beauchamp und Childress, ebd., S. 189.

²⁹⁹ Birnbacher, ebd., S. 38.

³⁰⁰ Marckmann, Bormuth und Wiesing, »Allgemeine Einführung in die medizinische Ethik«, ebd., S. 32. Dazu vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 190 und 259; Birnbacher, ebd., S. 38.

³⁰¹ Beauchamp und Childress, ebd., S. 259.

tung, Krankheiten zu behandeln oder präventiv zu vermeiden, Beschwerden zu lindern und das Wohlergehen der Patienten zu fördern.³⁰²

(4) Das Prinzip der Gerechtigkeit: Unter der Voraussetzung, dass eine umfassende und einheitliche Theorie der Gerechtigkeit, die unsere verschiedenen Konzeptionen der Gerechtigkeit umgreift, nicht konstruiert werden kann, nähern sich Beauchamp und Childress dem Begriff der Gerechtigkeit unter deren vielen Bedeutungen unter dem Aspekt der Gerechtigkeit der Verteilung.³⁰³ Deshalb beinhaltet dieses Prinzip die Verpflichtung einer fairen Verteilung von Nutzen und Lasten im Gesundheitswesen. In diesem Sinne unterscheidet sich dieses Prinzip von den vorangehenden Prinzipien dahingehend, dass es über die Arzt-Patienten-Beziehung weit hinausgeht und auch Fragen der Gestaltung und Regulierung der verschiedenen Ebenen des Gesundheitswesens betrifft.³⁰⁴

5.3. Die Abstraktheit der vier Prinzipien und deren Spezifizierung

Wie oben erwähnt, behaupten Beauchamp und Childress, dass ihre Prinzipien, die aus der Theorie der *common morality* stammen, universale Standards auf mittlerer Ebene sind. Wenn Prinzipien, wie Beauchamp sagt, angemessen formuliert sind, können spezifischere moralische Regeln und Urteile, wenn auch nicht aus ihnen abgeleitet, von ihnen unterstützt werden. Dies bedeutet, dass die vier Prinzipien von Beauchamp und Childress ein begriffliches Gerüst (*framework*) für die Darstellung und Analyse von Fällen und Themen der biomedizinischen Ethik bilden.³⁰⁵ Dass diese Prinzipien als Gerüst fungieren, bedeutet, dass sie noch abstrakt sind. Wie Hegel Kants Moraltheorie, besonders den kategorischen Imperativ als leeren Formalismus bezeichnet, kritisieren auch K. Danner Clouser und Bernard Gert die Abstraktheit der Prinzipien von Beauchamp und Childress.³⁰⁶ Die Antwort von Beauchamp und Childress auf diese Kritik kann eine Spezifizierung der Prinzipien genannt werden. Sie sagen: „Jede allgemeine Norm, sogar Moralität selbst, enthält Bereiche der Unbestimmtheit, die Reduktion durch weitere Entwicklung und Anreicherung brauchen. Wenn die Prinzipien,

³⁰² Mareckmann, Bormuth und Urban Wiesing, ebd., S. 32.

³⁰³ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 326-327.

³⁰⁴ Vgl. Rauprich, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, S. 21.

³⁰⁵ Vgl. Rauprich, ebd., S. 21.

³⁰⁶ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 28 und 106. Und vgl. K. Danner Clouser und Bernard Gert, »Eine Kritik der Prinzipien«, in: Rauprich u. a. (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, S. 89 und 107.

die in diesem Buch (*Principle of Biomedical Ethics*: Kweon) diskutiert werden, genügend Inhalt haben müssen, müssen wir in einer Weise, die ätherische Abstraktheit übertrifft, den Inhalt spezifizieren können, indem wir auch die Fälle, die richtig unter die Prinzipien fallen, anzeigen. Wenn es einem Prinzip an ausreichender Genauigkeit im Detail fehlt, ist es leer und ineffektiv.³⁰⁷ Aufgrund dieses Arguments wollen Beauchamp und Childress abstrakte Prinzipien mit spezifischeren Unterprinzipien oder Regeln anreichern, damit wir klarere Handlungsrichtlinien für unseren Umgang mit konkreten Angelegenheiten erarbeiten können.

Ihnen zufolge brauchen wir in Bezug auf das Prinzip des Respekts vor der Autonomie es inhaltlich mehr zu konkretisieren, weil es an sich sehr abstrakt und deshalb auf konkrete Fälle schwer anwendbar ist. So wird es zur Regel der informierten Einwilligung (und der informierten Ablehnung), mit Hilfe derer ein Arzt medizinische Handlungsrichtlinien für die Patienten gewinnen kann. In diesem Punkt sagt Beauchamp, dass die Prinzipien weniger *angewandt* als vielmehr *expliziert* sind und für spezielle Aufgaben *passend gemacht* werden.³⁰⁸ Damit ein Arzt anhand des Prinzips des Respekts vor der Autonomie Patienten behandeln kann, muss man die Bedeutung der Autonomie in der Arzt-Patienten-Beziehung erläutern. Anschließend kann man akzeptieren, dass sie in dieser Beziehung die Selbstbestimmung der Patienten bedeutet. Dann muss man nachdenken, was dazu notwendig ist. Daraus kann man ableiten, dass man den Patienten gut informieren muss, dass in der Arzt-Patienten-Beziehung das Subjekt der Informationsmitteilung der Arzt ist und dass der Arzt sich um das Verständnis des Patienten bemühen und bei der freiwilligen Entscheidung dem Patienten helfen soll. Die daraus erfolgende Selbstbestimmung des Patienten ist die Grundlage für die Behandlung des Arztes.

Diesbezüglich sind die Handlungsregeln, die vom Prinzip des Respekts vor der Autonomie unterstützt werden: 1. „Sag die Wahrheit“, 2. „Respektiere das Privatleben der Anderen“, 3. „Schütze vertrauliche Information“, 4. „Erlange Einwilligung zu Interventionen mit Patienten“, 5. „Wenn gebeten, hilf anderen bei den wichtigen Entscheidungen“.³⁰⁹

Von daher kann man sagen, dass eine konkretisierte Regel des Prinzips des Respekts vor der Autonomie die informierte Einwilligung (und die informierte Ablehnung) ist. Diese Regel beinhaltet in der klinischen Praxis die Standards der Bekanntgabe (*Standards of Disclo-*

³⁰⁷ Beauchamp und Childress, ebd., S. 28. Und vgl. Beauchamp »Prinzipien und andere aufkommende Paradigmen in der Bioethik«, S. 54.

³⁰⁸ Vgl. Beauchamp, »Prinzipien und andere aufkommende Paradigmen in der Bioethik«, S. 54.

³⁰⁹ Beauchamp und Childress, ebd., S. 127.

sure), die Anforderungen der Freiwilligkeit und die Kriterien der Einwilligungsfähigkeit.³¹⁰ Dabei gibt es verschiedene praxisbezogene Probleme, dass Ärzte gemäß den jeweiligen Umständen, also gemäß der Entscheidungsfähigkeit der Patienten unterschiedliche Kriterien der Autonomie verwenden müssen. Diesbezüglich kann man von der Verpflichtung, sich eines kontrollierenden Einflusses zu enthalten, vom Kriterienaufbau der stellvertretenden Entscheidung für die Patienten ohne Entscheidungsfähigkeit sprechen.³¹¹ Also steht die Autonomie direkt in Verbindung mit der Selbstbestimmungsfähigkeit der Patienten. Das Prinzip des Respekts vor der Autonomie hat deshalb in Bezug auf dessen genaue Forderungen noch Unbestimmtheit und ist darum immer offen für Interpretationen und Spezifizierungen.

Unter anderem Aspekt kann man auch darauf hinweisen, dass das Prinzip des Respekts vor der Autonomie in bestimmten Situationen mit anderen Prinzipien kollidieren kann und darum sich beschränken muss. Wenn ein Arzt beispielsweise seinen Patienten nicht darüber informiert, dass er Lungenkrebs in einem späten Stadium hat, weil der Arzt ihn daran hindern möchte, darüber zu verzweifeln und seine Selbstheilungskräfte zu verlieren, bedeutet das, dass er einen Raub am Selbstbestimmungsrecht des Patienten begeht. Angenommen, ein Patient mit inoperablem, aber nicht hoffnungslosem Karzinom fragt: „Ich habe keinen Krebs, oder?“, und der Arzt lügt humorvoll: „Sie können jetzt nur noch 20 Jahre lang leben.“ In diesem Fall kann seine Lüge aus der Sicht des Wohltuns gerechtfertigt sein, obwohl sie aus der Sicht der Autonomie den Patienten seiner Selbstbestimmungschance beraubt.³¹²

Darüber hinaus kann dieser Fall mit dem Prinzip der Nichtschädigung in Verbindung gebracht werden. Diesbezüglich ist eine Spezifikation des Nichtschädigungsprinzips das so genannte therapeutische Privileg, „wonach einem Patienten Informationen über seinen Gesundheitszustand vorenthalten werden dürfen oder sollen, wenn die Gefahr besteht, dass ihm diese Informationen psychisch schaden und beispielsweise zu einer Depression beitragen oder zur Resignation führen und damit die Heilungschancen erniedrigen.“³¹³

Bei der Spezifizierung des Prinzips der Nichtschädigung konzentrieren sich Beauchamp und Childress besonders auf Tätigkeiten, die den Tod des Patienten verursachen können. Diesbezüglich lauten die Handlungsregeln, die vom Prinzip der Nichtschädigung unterstützt werden, wie folgt: 1. „Töte nicht“, 2. „Füge anderen keinen Schmerz oder kein Leiden zu“, 3. „Mach nicht andere unfähig“, 4. „Beleidige andere nicht“, 5. „Beraube andere ihrer

³¹⁰ Vgl. Rauprich, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, S. 21. Dazu vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 127 und 144-146.

³¹¹ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 166-181.

³¹² Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 126-127.

³¹³ Vgl. Rauprich, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, S. 22.

Sache des Lebens nicht.“³¹⁴ Diesbezüglich bedarf es der Kriterien zur Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen. Des Weiteren bedarf es der Kriterien sowohl für den Bereich des Rechts des Patienten als auch für die Möglichkeit und Grenzen der Rolle des Arztes bei der Sterbehilfe sowie bei der Entscheidungshilfe für unfähige Patienten.

Unter dem Prinzip der Nichtschädigung interessiert man sich Beauchamp und Childress zufolge für die Schädlichkeit des Schadens *per se* und nicht lediglich für die Verantwortung dafür, Schaden zu verursachen. Nun aber ist es eine negative Verpflichtung zu vermeiden, Personen Schaden zuzufügen. Aus der Sicht der positiven Verpflichtung muss man anderen Nutzen bringen. In diesem Punkt trifft sich das Prinzip der Nichtschädigung mit dem des Wohltuns.

Beispiele für Regeln nach dem Prinzip des Wohltuns sind folgendermaßen: 1. „Schütze und verteidige die Rechte von anderen“, 2. „Vermeide, dass Anderen Schaden zugefügt wird“, 3. „Entferne Bedingungen, die anderen Schaden verursachen können“, 4. „Hilf Personen mit Behinderung“, 5. „Rette Personen in Gefahr“.³¹⁵ Beauchamp und Childress differenzieren zwischen allgemeinem und besonderem Wohltun. Diesbezüglich muss man auf die Fähigkeit der Akteure achten. Damit ist gemeint: das Vermögen von Personen wie Ärzten, die auf der Seite der Adressanten anderen wohl tun, die Selbstbestimmungsfähigkeit von Personen wie Patienten auf der Seite der Adressaten.

In der Arzt-Patienten-Beziehung umfasst das Prinzip des Wohltuns, wie oben erwähnt, die allgemeine ärztliche Verpflichtung, Krankheiten zu behandeln oder präventiv zu vermeiden, Beschwerden zu lindern und das Wohlergehen der Patienten zu fördern. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die Lüge des Arztes nach dem Prinzip des Wohltuns gerechtfertigt sein kann. Die Verwendung von Placebos zu therapeutischen Zwecken kann auch in gleicher Hinsicht gerechtfertigt sein. Aber es bedarf dabei der Spezifikation des Prinzips. Die Lüge des Arztes oder die Verwendung von Placebos ist nur erlaubt, wenn es in bestimmten Situationen aus medizinischen Gründen notwendig ist. Deshalb braucht man die Kriterien der Erlaubnis für Lügen und Placebo-Verwendung in der Praxis. Darüber hinaus muss man bei der Intervention des Arztes im Entscheidungsprozess der Patienten die Rolle des Arztes und die Grenze der Intervention bestimmen. Dies bezieht sich auf den so genannten Paternalismus und auf die Frage der Sterbehilfe. Und unter bestimmten Umständen stehen viele dieser Fragen mit der Frage der Verteilung der Mittel für die medizinischen Behandlungen und mit der Frage der Beurteilung des Lebens in Verbindung. Beispielsweise sind die Fragen, wann man das Beat-

³¹⁴ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 194.

³¹⁵ Beauchamp und Childress, ebd., S. 262.

mungsgerät der Patienten abschalten darf, wie und bis wohin Ärzte zur Sterbehilfe der Patienten beitragen können und dürfen, für konkrete Fälle spezifizierungsbedürftig.

Die Frage der Verteilung der medizinischen Mittel ist direkt mit der Gerechtigkeit der Verteilung verbunden. In diesem Punkt erscheint die Frage der Gerechtigkeit in der biomedizinischen Ethik als die Frage der Verteilungsgerechtigkeit. Bei der Spezifizierung des Prinzips der Gerechtigkeit muss man die kontextbezogene Bestimmung des Rechts, sich der Gesundheitspflege zu nähern, und die Kriterien der Verteilung der Mittel zur Gesundheitspflege erklären.

Nun gibt es Beauchamp und Childress zufolge keinen Vorrang zwischen den vier Prinzipien und auch zwischen deren verschiedenen Spezifikationen. Wenn sie miteinander nicht kollidieren, muss jedes Prinzip als *Prima-facie*-Pflicht eingehalten werden. Anders als Ross, der bei der Kollision zwischen dem Prinzip der Nichtschädigung und dem des Wohltuns dem ersteren den Vorrang gibt, bezeichnen Beauchamp und Childress jedes der vier Prinzipien als gleichberechtigt und übernehmen nur Ross' These der *Prima-facie*-Pflicht. Dass jedes Prinzip seinerseits die *Prima-facie*-Pflicht ausdrückt, bedeutet, dass es kein absolutes Prinzip ist und dass es eingeschränkt werden sollte, wenn es mit anderen Prinzipien kollidiert. Beispielsweise kann man in Bezug auf die Abschaltung eines Beatmungsgeräts bei Komapatienten über den Konflikt zwischen dem *Prima-facie*-Tötungsverbot als einer Spezifikation des Prinzips der Nichtschädigung und dem *Prima-facie*-Gebot, kein sinnloses Leben zu verlängern, als einer Spezifikation des Prinzips des Wohltuns sprechen.

Zur Lösung dieses Konflikts muss man diese Spezifikationen weiter spezifizieren und gegeneinander abgrenzen. So kann man die Abschaltung des Beatmungsgeräts nicht als Tötung, sondern vielmehr als Sterbenlassen bezeichnen. Die vier Prinzipien und deren Regeln müssen bezüglich der konkreten Fälle weitergehend durch das Instrument der Spezifizierung mit kontextspezifischem Gehalt angereichert werden.³¹⁶ Auf diese Weise versuchen Beauchamp und Childress der Abstraktheit ihrer vier Prinzipien die Konkretetheit hinzuzufügen, mit der man auf die Fragen konkreter Fälle im medizinischen Bereich eingehen und Lösungen finden kann.

³¹⁶ Vgl. Rauprich, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, S. 23-24.

5.4. Kritik an der Grenze der mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress unter dem Aspekt der Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik

Hier möchte ich in erster Linie in Anlehnung an Urban Wiesing auf die positive Beurteilung der mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress hinweisen: „Ich kenne unter den zahlreichen Theorien in der Medizinethik keine für den Alltag überzeugendere als die Prinzipienethik. Ihre Grundausrichtung scheint mir die angemessenste zu sein. (...) Die Prinzipienethik gehört zu den nutzenswertesten der verfügbaren Moraltheorien in der Medizin.“³¹⁷ Diese Beurteilung beruht darauf, dass in der modernen wertpluralen Gesellschaft, wo den auf dem fundamentalen Prinzip basierenden klassischen ethischen Theorien bei der Komplexität medizinethischer Probleme keine allumfassende Universalität zugeschrieben werden kann, sie die konsensfähigen, pragmatischsten Lösungen bieten, über die sich verschiedene Parteien miteinander einigen können.

Im Gegensatz dazu ist die bekannteste Kritik an den mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress die von K. Danner Clouser und Bernard Gert. Ein wesentlicher Kernpunkt ihrer Kritik ist deren fehlende Einheit und mangelnde Systematik. Deshalb stehen die Prinzipien von Beauchamp und Childress additiv nebeneinander und ermöglichen keine Herleitung begründeter Handlungsanleitungen.³¹⁸ Nach der Beurteilung von Clouser und Gert kollidieren die Prinzipien von Beauchamp und Childress miteinander und funktionieren nur als Checklisten zur Identifikation der Probleme, weil ihnen eine vereinheitlichende Theorie und Systematik fehlen.³¹⁹

Ausgehend von diesen Ansichten für und gegen die mittleren Prinzipien werde ich mich bezüglich der Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik denselben Prinzipien annähern.

³¹⁷ Urban Wiesing, »Vom Nutzen und Nachteil der Prinzipienethik für die Medizin«, in: Rauprich und Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, S. 85-86.

³¹⁸ Vgl. Ach und Runtenberg, ebd., S. 61.

³¹⁹ Vgl. Ach und Runtenberg, ebd., S. 62. Clouser und Gert, »Eine Kritik der Prinzipienethik«, in: Rauprich und Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, S. 104 ff.

5.4.1. Die mittleren Prinzipien aus der Sicht der Embryonenforschung

Wenn man zur Beurteilung menschlicher Handlungen die Ethik – abgesehen von der Tugendethik – nur in zwei Grundtypen klassifiziert, kann man die deontologische Ethik und die konsequentialistische Ethik als deren Kandidaten benennen.³²⁰ Hierbei kann man Kants Ethik, besonders den kategorischen Imperativ als das bedeutendste Beispiel einer deontologischen Ethik und den Utilitarismus als Konsequentialismus bezeichnen. Bezüglich der Bioethik oder der biomedizinischen Ethik kann man hauptsächlich mit Hilfe dieser zwei Positionen mit konkreten Fällen umgehen. Bekanntlich findet Kants Ethik die Notwendigkeit einer Handlung in der Pflicht. Im Gegensatz dazu findet der Utilitarismus sie im Nutzen der Konsequenz (anhand der Interessen aller Betroffenen). In einem besser entwickelten Verständnis kann man aber sagen, wie Birnbacher bemerkt, dass die deontologischen Ansichten anhand der Pflicht inhaltlich auf die Konsequenzen Acht geben und der Konsequentialist sich trotz seiner Überlegungen über Folgenabwägungen vor der Pflicht, also der absolut und unabwägbaren geltenden Normierung in Acht nimmt.³²¹ Man kann jedoch diese zwei Positionen als fundamentalistische Ansichten in der Ethik, ferner in der Bioethik bezeichnen. Im zweiten Kapitel habe ich darauf hingewiesen, dass Kant selbst das allgemeine Gesetz vom allgemeinen Naturgesetz unterscheidet, indem er vier Beispiele anführt, um die Pflicht des Menschen zu erklären. Kants Beispiel für die vollkommene Pflicht gegen sich selbst ist das Selbstmordverbot, und das Beispiel für die vollkommene Pflicht gegen andere ist das Lügenverbot. Gehen wir über das Beispiel eines Patienten, der wegen einer unheilbaren Krankheit an unerträglichen Schmerzen leidet, auf die Frage des Selbstmordverbots ein. Wenn er das Recht behauptet, in Würde zu leben und auch in Würde zu sterben, und unter dem Aspekt der Selbstbestimmung des Lebens freiwillige Sterbehilfe fordert, kann ein Arzt unter dem Aspekt des Prinzips des Respekts vor der Autonomie seine Forderung akzeptieren. Das bedeutet, dass die Wahl, also der Selbstmord des Patienten, akzeptiert werden kann und die Handlung des Arztes, der gemäß der Entscheidung des Patienten die Sterbehilfe übt, aus der Sicht des Prinzips des Wohltuns gerechtfertigt werden kann.

Zusätzlich habe ich oben darauf hingewiesen, dass die Lüge eines Arztes unter dem Prinzip des Wohltuns legitimiert werden kann. In dieser Hinsicht ist die Kritik möglich, dass die Kantischen Pflichten des Selbstmord- und Lügenverbots für die komplizierten Fragestellungen der modernen Medizinethik kaum angemessene Handlungsanleitungen bieten. Aus der

³²⁰ Marckmann, Bormuth und Wiesing, »Allgemeine Einführung in die medizinische Ethik«, S. 24.

³²¹ Vgl. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, S. 128-130.

Sicht des Utilitarismus werden der Selbstmord als freiwillige Euthanasie und die Lüge des Arztes unter dem Aspekt des Nutzens (aufgrund der Interessen aller Betroffenen), der daraus resultiert, eingeschätzt. Dabei dürfte die stärkste Kritik am Utilitarismus folgende sein: „Der Utilitarismus berücksichtigt ausschließlich die Nutzensumme, aber nicht die Nutzenverteilung und vernachlässigt damit einen wesentlichen Aspekt der Moral, die Verteilungsgerechtigkeit.“³²²

Darauf gegründet werde ich mich unter der Fragestellung der Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik mit den mittleren Prinzipien auseinandersetzen. Wenn es um die Embryonenforschung geht und man mit Hilfe der mittleren Prinzipien praktische Handlungsanweisungen zu bilden versucht, muss man prüfen, wie die mittleren Prinzipien und deren Spezifizierungen zur Embryonenforschung verwendet werden können. In erster Linie sollte man sich durch die vier Prinzipien von Beauchamp und Childress mit den Fragen der Embryonenforschung beschäftigen. Wenn man anhand des Prinzips des Respekts vor der Autonomie auf die Fragen der Embryonenforschung eingeht, ist der unmittelbar Betroffene dieses Prinzips wohl der Embryo, der seinerseits zum Experiment verwendet wird. Nun aber hat kein Embryo ein Selbstbestimmungsvermögen, weshalb man das Prinzip des Respekts vor der Autonomie nicht direkt mit dem Embryo in Verbindung bringen kann. Also sollte man wie im Falle des entscheidungsunfähigen Patienten mit dessen Vertreter auf diese Fragen eingehen.³²³ In diesem Sinne muss man bei der Fragestellung der Embryonenforschung aufgrund des Prinzips des Respekts vor der Autonomie einen Vertreter des Lebensrechts des Embryos hinzuziehen.

Dabei sind die ersten denkbaren Vertreter die Spender von Samen und Eier. Sie sind das Paar, das sich einer künstlichen Befruchtung unterzieht, oder Personen, die für das Experiment freiwillig Samen oder Eier gespendet haben. Denn die zu verwendenden Embryonen werden aus den Personen produziert, die von Anfang an für das Experiment ihre Samen oder Eier gespendet haben, oder sie sind die überflüssigen Embryonen für die In-vitro-Fertilisation, die aus den Samen und Eiern eines unfruchtbaren Paares oder von anonymen Spendern produziert worden sind.

Wenn die Vertreter eine Frau und ein Mann sind, die zu experimentalen Zwecken ihre Samen und Eier spenden wollen, sollten Forscher oder Ärzte anhand der Regel der informier-

³²² Marckmann, Bormuth und Wiesing, »Allgemeine Einführung in die medizinische Ethik«, S. 27.

³²³ Anders als der Ausdruck 'Vertreter' spricht Habermas von der zweiten Person, die sich, wenn sie geboren würde, zu dieser Behandlung verhalten könnte. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, S. 120.

ten Einwilligung (oder der informierten Ablehnung), die eine Spezifikation des Prinzips des Respekts vor der Autonomie ist, hinreichende Informationen und Aufklärung über die Embryonenforschung bieten. Dabei können sie den Nutzen und die Vorteile, die sich aus der Forschung ergeben könnten, nämlich die guten Folgen, wie die Entwicklung der medizinischen Technik und die Heilung unheilbarer Krankheiten, erklären. Dazu müssen sie darüber aufklären, dass die Embryonenforschung letztlich zur Zerstörung des Embryos, der in einer bestimmten Situation die Potentialität zur Person hat, führt. Dies wäre die Voraussetzung für die autonome Entscheidung der Samenspender und Eierspenderinnen als der Vertreter oder Vertreterinnen der Embryos, denen die Selbstbestimmungsfähigkeit fehlt. Nun kann man darauf verweisen, dass der Raum ihrer Entscheidung darauf beschränkt ist, ob sie Samen oder Eier spenden oder nicht.

Obwohl Samenspender und Eierspenderinnen aus gutem Willen freiwillig über die Spende entscheiden und obwohl unfruchtbare Paare damit einverstanden sind, ihre überflüssigen Embryos für Experimente zur Verfügung zu stellen, hat das mit der Billigung der verbrauchenden Embryonenforschung nichts zu tun. Denn sie sind nicht diejenigen Embryos als die Betroffenen, die bei der Forschung zerstört werden. Um dieses Problem zu lösen, bedarf es der Erläuterung, ob Embryos Personen sind, oder ob sie als Wesen, die als normale Menschen wie wir Interessen haben, betrachtet werden können.

In diesem Sinne können die Vertreter auf die Frage, ob man Handlungen erlauben darf, die zur Zerstörung der Embryonen führen, weder mit der Regel der informierten Einwilligung noch mit einer entwickelteren Spezifikation antworten. Denn bei der Embryonenforschung wird die Frage, ob Embryonen Personen sind, die gleiche Rechte wie wir haben, oder ob sie schützwürdige Rechte und Interessen haben, als beantwortungsbedürftig vorausgesetzt. Wenn plausibel argumentiert wird, dass Embryonen und selbst Frühembryonen schützwürdige Personen wie wir sind, geht die Billigung der Embryonenforschung über die Berechtigung der Vertreter oder Vertreterinnen hinaus und verstößt ferner gegen die Regel des Tötungsverbots als einer Spezifikation des Prinzips der Nichtschädigung.

Auch das Prinzip des Wohltuns kann keine Handlungsanleitung für die Embryonenforschung bieten. Denn das Gebot des Schutzes und der Verteidigung der Rechte der Anderen (und die anderen Gebote) als die Spezifikation des Prinzips des Wohltuns kann, sofern es zur Embryonenforschung verwendet wird, erst dann bedeutsam sein, wenn die Frage beantwortet worden ist, ob Embryonen schützwürdige Personen sind oder ob sie schützwürdige Interessen haben. Dieser Umstand verhält sich genauso wie im Prinzip der Gerechtigkeit. Insofern dieses Prinzip als die Verteilungsgerechtigkeit in der Medizinethik verstanden wird und diese Vertei-

lung wiederum als die Frage der angemessenen Verteilung der medizinischen Mittel betrachtet wird, fällt es ihm schwer, als Handlungsanweisung für die Embryonenforschung zu fungieren. Denn solche Fragen haben mit den Embryonen selbst als den Betroffenen, an denen Handlungen geübt werden, wenig zu tun.

Wenn man es so betrachtet, bleibt in Bezug auf die Möglichkeit des Beitrags der mittleren Prinzipien zur Beantwortung der Fragen der Embryonenforschung nichts anderes übrig, als in konkreten Fällen in solchen Maßen weitergehende Spezifizierungen zu leisten, dass die verschiedenen Parteien, die unterschiedliche Weltanschauungen und Werte besitzen, miteinander übereinstimmen. Diesbezüglich kann man sagen: Die Entscheidung der Warnock-Kommission, die die Embryonenforschung auf Embryonen bis zu 14 Tagen beschränkt, ist eine Kompromisslösung zur Konsensbildung auf der mittleren Ebene aufgrund des wissenschaftlichen Arguments der Primitivstreifenbildung. Obwohl die Warnock-Kommission sich nicht an die Prinzipienethik von Beauchamp und Childress anlehnt, ist ihre Bemühung, so könnte man sagen, dem Kompromissversuch des Belmont-Reports der *National Commission* der USA, an den die Prinzipienethik sich anlehnt, ganz ähnlich.

Der Kompromiss kann sich jedoch gemäß der Änderung der Umstände willkürlich ändern, und in diesem Sinne kann er selbst unter den Betroffenen des Kompromisses als trügerisch betrachtet werden.³²⁴ In diesem Punkt stehen die Empfehlung der Warnock-Kommission und die Prinzipienethik von Beauchamp und Childress auf gleichem Boden. Denn die Prinzipienethik verzichtet bewusst auf die letzte Begründung und sucht Prinzipien, die streitende Parteien auf der mittleren Ebene miteinander konsentieren können. Hierbei möchte ich mich auf Steinman berufen, der an Kant anlehnend die Prinzipienethik von Beauchamp und Childress zu kritisieren versucht: „Aus seiner (Kants: Kweon) Perspektive leistet die Prinzipienethik einerseits zuviel, andererseits zuwenig: zuviel, weil sie von der Moralität unserer Überzeugungen ausgeht und daher nicht fragt, ob eine Norm gegebenenfalls auch nicht verbindlich ist; zuwenig, weil sie nur auf das erfolgreiche Zusammenstimmen der Normen sieht und daher ebenfalls nicht nach dem Ursprung der Verbindlichkeit fragt.“³²⁵

Die Prinzipienethik ist nicht viel weniger abstrakt als die andere fundamentale Ethik wie Kants Ethik (oder Utilitarismus), weil sie von immer weiteren Spezifikationen ergänzt werden muss, damit sie auf konkrete Fälle angewandt wird und verbindliche Handlungsan-

³²⁴ Vgl. Rauprich, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, ebd., S.30. Und vgl. Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, ebd., S. 37.

³²⁵ Michael Steinmann, »Ein Prinzip für die Prinzipien. Kantische Einwände gegen den Ansatz von Beauchamp und Childress«, in: Rauprich und Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, S. 127-128.

weisungen geben kann. Darüber hinaus ist sie weder begründet noch plausibel, um als eine philosophische Begründung betrachtet werden zu können, weil sie nur daran interessiert ist, konsenswürdige Kompromisslösungen zwischen streitenden Parteien zu finden.

5.4.2. Die mittleren Prinzipien aus der Sicht der Präimplantationsdiagnostik

Die Präimplantationsdiagnostik (PID) ist eine Art von medizinischer Untersuchung, die aus dem durch In-vitro-Fertilisation erzeugten Embryo eine Zelle entfernt und prüft, ob er bestimmte Erbkrankheiten und Chromosomenbesonderheiten hat und ob er in die Gebärmutter eingepflanzt werden kann oder nicht. Diesbezüglich lautet die Stellungnahme des Deutschen Ethikrates: „Die PID ist dann ethisch und verfassungsrechtlich vertretbar, wenn sie von Paaren mit einem bekannten hohen genetischen Risiko in Anspruch genommen wird, die auf diese Weise verhindern wollen, in einen existenziellen Konflikt dadurch zu geraten, dass die Frau ein Kind mit einer schweren und nicht wirksam therapierbaren genetisch bedingten Krankheit oder Behinderung austrägt.“³²⁶

Hierbei werde ich abgesehen von der Situation in Deutschland die Prinzipienethik unter dem Aspekt der PID untersuchen. In erster Linie gehen wir hinsichtlich des Prinzips des Respekts vor der Autonomie darauf ein. Während man bei der Anwendung dieses Prinzips auf die Embryonenforschung für selbstbestimmungsunfähige Embryos Vertreter braucht, gibt es bei der PID autonome Entscheidungsträger, nämlich die Paare, die eigene Kinder wünschen. Dabei steht dieses Prinzip wohl mit dem Respekt vor der autonomen Entscheidung dieser Paare in Verbindung. Nach der Regel der informierten Einwilligung soll der Arzt ihnen hinreichende Informationen, z. B. die Notwendigkeit der PID wegen wahrscheinlicher Erbkrankheiten bei den betroffenen Paaren und das Problem, das eben durch die PID bei den Embryos auftreten kann, geben. Dazu gehört die „Verpflichtung, sich von kontrollierendem Einfluss zu enthalten“, die den Ausschluss von Zwang, Überredung und Manipulation durch Einzelpersonen bedeutet.³²⁷ In dieser Hinsicht können die Entscheidungen von Ehepaaren nach dem Prinzip des Respekts vor der Autonomie verteidigt und gerechtfertigt werden, wenn sie schon be-

³²⁶ Nationaler Ethikrat, »Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft. Stellungnahme des Nationalen Ethikrates«, in: Urban Wiesing (Hg.), *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*, S. 386.

³²⁷ Beauchamp und Childress, ebd., S. 164 ff. Dazu Daniela Reitz, »Kontextsensitiv, pragmatisch und konsensbildend? Eine anwendungsbezogene Diskussion des ethischen Ansatzes von Beauchamp und Childress am Beispiel der Präimplantationsdiagnostik«, in: Rauprich und Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, S. 424.

hinderte Kinder haben oder an Erbkrankheiten leiden und sich nach der zureichenden Aufklärung über die möglichen Ergebnisse zur Vermeidung behinderter Kinder für die PID entscheiden. Auf diese Weise kann die PID legitimiert werden.

Nun kann man aber unter dem Aspekt der Freiheit von kontrollierendem Einfluss aus der Perspektive der Gesamtgesellschaft ganz anders argumentieren. Wir können annehmen, dass die Paare (Eltern behinderter Kinder oder Behinderte) bei der Entscheidung von gesellschaftlichen Diskriminierungen und Vorurteilen über die Qualität und den Wert des Lebens von Behinderten beeinflusst werden und deshalb die Entscheidung für die PID treffen. Wenn man es so betrachtet, wäre ihre Entscheidung eine, die nicht frei von äußerlichen Einflüssen ist und von unbequemen sozialen Umständen für die körperlich und geistig Behinderten erzwungen wurde. Ohne äußerlich zwingende Bedingungen würden sie eine andere Entscheidung treffen. Dies zeigt, dass die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress beantwortungswürdige Grundfragen wie den Wert des Lebens und die Würde des Menschen absichtlich vermeiden oder nicht in der Lage sind, darauf einzugehen. Unter anderen sozialen Umständen würden diese Paare eventuell eine Entscheidung gegen die PID treffen.

Betrachtet man andererseits die PID vom Standpunkt der Embryonen als Objekte der PID, kann man sich an die oben erwähnte Argumentation der Embryonenforschung anlehnen. Dabei wäre es nötig, die Frage wie den moralischen Status des menschlichen Embryos oder die Frage nach der Würde des Lebens zu beantworten versuchen, obwohl man nicht erwarten kann, eine für alle annehmbare philosophische Antwort zu finden. Weil die Prinzipienethik von Beauchamp und Childress unter Vorbehalt der Beantwortung der Grundfragen praxisnahe konkrete Handlungsrichtlinien aufzustellen versucht, ist es ihrerseits schlüssig, diese Fragen zu vernachlässigen. Die PID aber setzt die Verwerfung und Tötung genetisch belasteter Embryonen voraus, und die Aufstellung der Handlungsrichtlinien für die PID zeigt deshalb ohne Beantwortung der grundlegenden Fragen nur einen politischen und sozialen Kompromiss statt einer philosophischen Begründung.

Dieser Umstand bleibt unverändert, wenn man durch das Prinzip der Nichtschädigung, des Wohltuns oder der Gerechtigkeit auf die Frage der PID eingeht. Die Regel des Tötungsverbots als eine Spezifikation des Prinzips der Nichtschädigung könnte einerseits unter dem Gebot des Schutzes des Lebens als das Verbot der PID gelesen werden. Aber ein ganz anderer Schluss könnte auch abgeleitet werden, wenn die Bestimmung des Status des Embryos anders interpretiert wird. Darüber hinaus sollte man in Bezug auf die Überlebenschancen behinderter Neugeborener, ihre Schmerzen und Heilungsmöglichkeiten dieses Prinzip weitergehend spezifizieren. Dabei muss man den Konflikt der Interessen zwischen den Adressaten dieses

Prinzips, also zwischen den Paaren und den Embryos, die sich zu Kindern entwickeln könnten, berücksichtigen.

Für das Prinzip des Wohltuns ergibt sich das gleiche Problem. Die PID kann aus der Sicht der betroffenen Paare durch die Regel: „Entferne Bedingungen, die anderen Schaden verursachen können“³²⁸, oder durch die allgemeine ärztliche Verpflichtung, Krankheiten zu behandeln oder präventiv zu vermeiden und das Wohlergehen der Patienten zu fördern, legitimiert werden. In anderer Hinsicht kann man aber auf die Probleme hinweisen: gesundheitliche Risiken der IVF-Behandlung, die Möglichkeit der Verletzung des Embryos bei der PID sowie die daran anschließende Pränataldiagnostik und die hohen Gebühren der PID. Wie Daniela Reitz bemerkt, kann die Einschätzung antizipierter negativer gesellschaftlicher Effekte, die dem Wunsch nach einem genetisch eigenen, nichtbehinderten Kind zugeschrieben werden, uns wohl zu einer ganz anderen Schlussfolgerung führen.³²⁹

Aus dem bisher Gesagten kann man nicht leugnen, dass die Prinzipienethik von Beauchamp und Childress in dem Bereich der Medizinethik Nutzen und Vorteile hat und sogar – wie erwähnt nach der Beurteilung Wiesings – zu den nutzenswertesten der verfügbaren Moraltheorien in der Medizin gehört³³⁰; sie kann jedoch die grundlegenden Fragen nicht beantworten, woraus sich verschiedene Ansatzpunkte für die Beschäftigung mit bioethischen Themen ergeben: Sind Embryonen schutzwürdige Menschen? Ab wann können sie als Personen betrachtet werden? Worin besteht die Würde des Menschen? Dabei können die mittleren Prinzipien keine begründeten Behauptungen, sondern nur eklektische Kompromisse aufstellen. Die Kritik von Clouser und Gert an der Prinzipienethik von Beauchamp und Childress, diese sei irreführend, kann in dieser Hinsicht als nicht falsch betrachtet werden.³³¹ Denn auch wenn wir bezüglich der Embryonenforschung oder des Schwangerschaftsabbruchs in bestimmten Situationen über konsensfähige Handlungsanweisungen einen Kompromiss schließen können, wäre das ohne rationale Begründung nur eine nach der gesellschaftlichen und politischen Konstellation vorläufige Übereinkunft zwischen Politikern, Philosophen, Ethikern und Ärzten, die jeweils unterschiedliche Weltbilder haben. Dies kann man darin feststellen, dass die Beteiligten des Belmont-Reports empfehlen, dessen Prinzipien als Aussage über die Politik der medizinischen Abteilung zu akzeptieren.³³² Diesbezüglich stimme ich Daniela Reitz zu, weshalb ich ihre Kritik hier wiedergeben möchte: „Die Argumentation von Childress vermischt

³²⁸ Beauchamp und Childress, ebd., S. 262.

³²⁹ Vgl. Reitz, ebd., S. 429.

³³⁰ Wiesing, »Vom Nutzen und Nachteil der Prinzipienethik für die Medizin«, S. 86.

³³¹ Vgl. Clouser und Gert, ebd., S. 107.

³³² <http://www.hhs.gov/ohrp/humansubjects/guidance/belmont.htm> (zuletzt aufgerufen am: 20. 3. 2007).

politische Kompromissbildung mit begründeter ethischer Urteilsfindung: Ethische Reflexion dient der Systematisierung moralischer Normen und der Begründung von praktischen Urteilen. Politische Kompromissbildung dient der Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und unterliegt anderen Prozessen. Je nach politischer Mehrheitsbildung werden Entscheidungen getroffen. Ausschlaggebend sind hierbei nicht immer stringente Argumentationen, sondern auch politische Machtverhältnisse. Verändern sich politische Mehrheiten oder die Koalitionen von gesellschaftlichen Gruppen, so können in ähnlichen Konfliktsituationen unterschiedliche Entscheidungen getroffen werden. Eine Kohärenz ist in politischen Entscheidungsprozessen nicht in gleichem Ausmaß zu erreichen wie in ethischen Erwägungen. Die Konzentration auf die Ebene des praktischen Kompromisses bei Beauchamp und Childress ohne Klärung von theoretischen Grundannahmen wie dem Status des Embryos führt letztlich zu einer Schwäche in der Begründung des praktischen Urteils.³³³

Bis hierher habe ich mich durch die Embryonenforschung und die PID mit den mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress auseinandergesetzt. Dabei habe ich aber nicht alle zu antizipierenden gesellschaftlichen Prozesse, notwendigen Spezifikationen und Abwägungen erwähnt. Um über die Erlaubnis oder das Verbot der Embryonenforschung und PID zu entscheiden, bedarf es der einheitlichen Argumentation mit kohärenter und überzeugender Begründung für die Erlaubnis oder das Verbot. Diese Problematik gilt ebenso für die Frage der Abtreibung. Ohne begründete Standpunkte für den Wert oder das Interesse des ungeborenen Lebens ist die Ausarbeitung einer Stellungnahme zu diesen Fragen nahezu unmöglich. Auch wenn die streitenden Parteien über die Handlungsanleitungen einen Kompromiss schließen können, könnte es kein Verallgemeinerbares, sondern nur etwas Vorläufiges und etwas Beschränktes sein. In einer anderen gesellschaftlich-politischen Situation ist damit keine andere Lösungsmethode zu erwarten, als sich einem anderen Kompromiss zwischen den verschiedenen Parteien oder der willkürlichen Entscheidung der Betroffenen anzulehnen. Die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress können die Fragen, die anhand des grundlegenderen Kriterien der Würde des Menschenlebens oder der Interessen der Betroffenen begründet werden können – ob Embryos Menschen oder Personen sind, ob sie eigene Interessen haben –, nämlich die Fragen, die z. B. für die Embryonenforschung beantwortungsbedürftig sind, nicht beantworten. Darüber hinaus können sie keine verallgemeinerbare Theorie der Bioethik, die ihr, über den kontextbezogenen Konsens hinausgehend, eine theoretisch grundlegende konsistente ethische Sicht gibt, anbieten.

³³³ Reitz, ebd., S. 426.

In diesem Sinne können die mittleren Prinzipien nicht auf der Ebene der Bioethik, sondern nur auf dem beschränkten Bereich der Medizinethik als Handlungsanweisungen für Ärzte in der Arzt-Patienten-Beziehung anerkannt werden. Dies gilt ungeachtet der Behauptung, dass sie in demselben Bereich als starke und nützliche Anweisungen fungieren und deshalb die nützlichste Theorie in der Medizinethik bilden.

Wenn für die Prinzipienethik von Beauchamp und Childress zur Anwendung auf konkrete Fälle Spezifikation der Prinzipien, Abwägung, gegenseitiger Konsens und letztlich Diskurs unentbehrlich sind, gibt es keinen Grund dafür, dass sie für die Bioethik, besonders für die medizinische Ethik, besser wäre als die fundamentalen Theorien wie der Kantianismus oder Utilitarismus. Überlegungen zur Anwendung auf konkrete Fälle sind mit Hilfe der grundlegenderen Theorie möglich; Argumentationen durch Begründungen können darin überzeugender entwickelt werden. In Bezug auf die Fragen, die sich auf das Weltbild beziehen, ist die Prinzipienethik nicht besser als die Kasuistik.

5.5. Nachprüfung der mittleren Prinzipien durch die Universalisierbarkeit

Die Frage der Universalisierbarkeit spielt für Beauchamp und Childress anders als für Kant und Hare keine entscheidende Rolle für die allgemeine Geltung der moralischen Normen und Regeln. Wenn man mit den mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress auf die Frage der Universalisierbarkeit eingehen wollte, muss man dies im Hinterkopf behalten.

Beauchamp und Childress gestehen, dass sie in der ersten Edition ihres Buchs eine Überlegung zur Rechtfertigung der praktischen Ethik im biomedizinischen Bereich skizzierten, aber es keine anhaltende Theorie der biomedizinischen Ethik und keine systematische Überlegung zu deren Prinzipien und normativen Regeln gab. In der im Jahre 1994 veröffentlichten vierten Edition erklären sie ihre Ansichten über die Methoden der Rechtfertigung ihrer praktischen Ethik. Ihnen zufolge gibt es drei Modelle für die Rechtfertigung: Deduktionismus, Induktionismus, Kohärentismus. Hierbei werde ich den Deduktionismus und Induktionismus nicht erläutern. Der Kohärentismus ist weder eine Methode, die vom abstrakten Prinzip zu konkreten Fällen hinuntersteigt (Deduktion), noch eine, die von konkreten Fällen zum abstrakten Prinzip aufsteigt (Induktion), sondern hat beide Richtungen.³³⁴ Beauchamp und

³³⁴ Beauchamp und Childress, ebd., S. 20.

Childress haben die Universalisierbarkeit als einen Schutz zur Vermeidung des Irrtums bei der Konstruktion der kohärenten Theorie vorgestellt.

Die gegenseitige Ergänzung von Deduktionismus und Induktionismus hat John Rawls als reflexives Gleichgewicht (Überlegungsgleichgewicht) bezeichnet, und in diesem Punkt folgen Beauchamp und Childress Rawls. Das reflexive Gleichgewicht geht von überlegten Urteilen, „in denen unsere moralischen Kapazitäten höchstwahrscheinlich ohne Verzerrung angezeigt werden können“, aus. Deren Beispiele sind Urteile über das Unrecht von Rassendiskriminierung, religiöser Intoleranz und politischer Darstellung. Diese überlegten Urteile bilden sich auf allen Ebenen der Allgemeinheit in unserem moralischen Denken.³³⁵ Wie oben erwähnt, war es das Ziel von Beauchamp und Childress, aufgrund der traditionell überlieferten und gesellschaftlich anerkannten moralischen Vorstellungen eine Art der *common morality* zu konstruieren. Darum bedeuten überlegte Urteile wohl die Urteile, die von denjenigen Menschen, die aufgrund des gesunden Menschenverstandes das rationale Denkvermögen besitzen, allgemein akzeptiert werden können.

Beauchamp und Childress zufolge sind unsere moralischen Regeln in bestimmtem Bereich etwas, das durch überlegte Urteile erlangt worden ist. Aber die so gebildeten moralischen Regeln können nicht für allgemeingültig gehalten werden und sind offen für die Revision. Das Ziel des reflexiven Gleichgewichtes ist es, überlegte Urteile zusammenzubringen, zu beschneiden und zu justieren, damit sie mit den Prämissen der Theorie zusammenstimmen können. Beauchamp und Childress nennen diesen Prozess eine dialektische Strategie für die Kohärenzbildung zwischen den besonderen moralischen Erfahrungen und den allgemeinen moralischen Theorien.³³⁶ Wenn eine Theorie, so Beauchamp und Childress, zu Schlüssen kommt, die mit unseren überlegten Urteilen uneins sind, – beispielsweise, wenn sie erlaubt, dass Kinder ohne Einwilligung als Subjekte der biomedizinischen Forschung verwendet werden –, haben wir Grund, sie zu bezweifeln und zu modifizieren und eine alternative Theorie zu suchen. Wenn ein Moralprinzip in besonderen Fällen unannehmbare Urteile fälle, müsse man dieses Prinzip modifizieren und ergänzen, damit es mit seinen als Ganzes genommenen, besonderen und allgemeinen Überzeugungen kohärent ist. Wenn ein gut begründetes Prinzip – so sagen sie – die Notwendigkeit anzeigt, besondere Urteile zu ändern, fordern die überlaufenden Ansprüche auf Kohärenz, dass diese Urteile justiert werden. Beauchamp und Childress betrachten eine solche dialektische Strategie als Methode, zwischen den besondern und den

³³⁵ Beauchamp und Childress, ebd., S. 20-21.

³³⁶ Beauchamp und Childress, ebd., S. 23.

allgemeinen Urteilen Kohärenz zu bilden. Mit anderen Worten: Sie suchen die gegenseitige Ergänzung von deduktiven und induktiven Methoden.

Hierbei sind es die überlegten Urteile, welche das dialektische Verhältnis zwischen der Anwendung des allgemeinen Prinzips auf die konkreten Fällen und dem Feedback der konkreten Fälle auf das allgemeine Prinzip unterstützen.³³⁷ In dieser dialektischen gegenseitigen Referenz zwischen allgemeinen Regeln und einzelnen Urteilen besteht die Kohärenz der moralischen Regeln, die Beauchamp und Childress als die Hauptbedingung für die moralische Rechtfertigung betrachten. Dabei fungieren die überlegten Urteile als die Basis, moralische Regeln neu zu bilden oder bestehende Regeln zu modifizieren.

Bei der neuen Bildung von Moralnormen bedarf es, so sagen Beauchamp und Childress, nun aber der Schutzmaßnahmen zur Vermeidung der fehlerhaften Konstruktion der Kohärenz. Zwei wichtige davon sind „Ähnlichkeitsbedingung“ und „Universalisierbarkeit“.³³⁸

Erstens verlangt die Ähnlichkeitsbedingung von einer moralischen Forderung, denjenigen Prinzipien und Konzepten, die ihr selbst als Ausgangspunkt zur Verfügung gestellt wurden, treu zu bleiben. Nehmen wir ein Beispiel von Beauchamp und Childress: Angenommen, dass es in unserem gegenwärtigen System der Vertraulichkeit in der Gesundheitspflege ernste Probleme gibt, man einen stärkeren Schutz der Privatsphäre als Maßnahme gegen die Aufhebung der Vertraulichkeit einleitet und dabei nur eine Liste über die Rechte des Privatlebens, die die Krankenhäuser gewähren sollten, anlegt. Auf diese Weise könnte man beim Schutz des Privatlebens eine erhöhte Kohärenz erreichen. Gleichwohl gewährleistet dies keine medizinische Vertraulichkeit. Anders gesagt, wäre es sicher nicht gelungen zu erläutern, was wir zur Stärkung der Vertraulichkeit unternehmen sollen. Auch wenn es bezüglich dessen, was wir unternehmen sollen, die Möglichkeit der Nichtübereinstimmung geben könnte, müssen wir diejenigen Maßnahmen einleiten, deren Ergebnisse zur Stärkung der Vertraulichkeit dienen.

Zweitens ist die Universalisierbarkeit eine andere Schutzmaßnahme zur Vermeidung der fehlerhaften Konstruktion der Kohärenz. Das Konzept der „Universalisierbarkeit“ übernehmen Beauchamp und Childress von Hare fast unverändert. Ihnen zufolge verlangt eine Person, die der Meinung ist, dass Handlung x unter Umstand C1 moralisch gefordert wird (oder moralisch wertvoll, moralisch rechtschaffen ist), dass Handlung x auch unter Umstand C2, falls C2 nicht anders als C1 in irgendeiner Hinsicht moralisch relevant ist, gefordert wird (moralisch wertvoll, moralisch rechtschaffen ist). In Anlehnung an Hare sagen Beauchamp und

³³⁷ Beauchamp und Childress, ebd., S. 23.

³³⁸ Beauchamp und Childress, ebd., S. 25-26.

Childress: „Sittlichkeit (*morality*) erkennt z. B. keinen relevanten Unterschied zwischen *mir* und *ihm* oder *ihr*, wenn Normen von Recht und Unrecht formuliert werden. Dies ist der einzige Weg, in welchem sich Sittlichkeit gegen Neigung, Vorurteil und idiosynkratische Präferenz schützt. (...) Universalisierbarkeit verlangt also Konsistenz der Verpflichtung innerhalb eines moralischen Systems von Urteilen, Regeln und Prinzipien.“³³⁹

Aus dem bisher Gesagten kann man darauf hinweisen, dass die Universalisierbarkeit für Beauchamp und Childress nur eine Schutzmaßnahme zur Vermeidung der fehlerhaften Konstruktion der Kohärenz als der Basis für die Rechtfertigung einer Moraltheorie ist. Wenn man es so betrachtet, kann man auch sagen, dass Beauchamp und Childress ihrerseits das Konzept „Universalisierbarkeit“ als ein Kriterium der Moraltheorie betrachten und akzeptieren. Ihre Universalisierbarkeit spielt sich aber auf einer anderen Ebene als von (Kant und) Hare ab. Bei (Kant und) Hare ist sie die notwendige Bedingung, aufgrund derer Handlungsregeln oder Handlungsmaximen, ferner moralische Regeln oder moralische Prinzipien zur Geltung gebracht werden können (ungeachtet der Kritik, dass der kategorische Imperativ Kants ein leerer Formalismus ohne auf konkrete Fälle anwendbare Regeln ist und der Utilitarismus nur auf die Nutzensummen Acht gibt, aber die Nutzenverteilung vernachlässigt).

Im Gegensatz dazu spielt sich die Universalisierbarkeit von Beauchamp und Childress auf der Ebene ihrer mittleren Prinzipien ab. Für sie ist sie kein notwendiges Kriterium für die Rechtfertigung der moralischen Regeln, sondern eine Schutzmaßnahme der Kohärenz als des Kriteriums für die Rechtfertigung der moralischen Regeln. Durch eine solche Schutzmaßnahme kann sich die Kohärenz auf der Ebene der *common morality*, also unseres gemeinen Moralgefühls aufgrund des gesunden Menschenverstandes bewegen. In diesem Sinne fungiert die Universalisierbarkeit von Beauchamp und Childress nicht als die notwendige Bedingung für die Allgemeingültigkeit einer Moraltheorie sowie eines Moralprinzips, sondern als minimale Bedingung für einen Kompromiss, aufgrund dessen die verschiedenen Parteien auf der mittleren Ebene über irgendwelche Handlungsrichtlinien miteinander konsentieren können. Von daher ist die Universalisierbarkeit von Beauchamp und Childress lediglich eine Schutzmaßnahme, die moralische Regeln für den gemeinen Menschenverstand (*common sense*) akzeptierbar macht und deshalb die Kohärenz unterstützt, und sie betrachten trotzdem diese Kohärenz nicht als die einzige Bedingung für moralische Rechtfertigung. In diesem Sinne kann die Universalisierbarkeit für Beauchamp und Childress keine hinreichende Bedingung sein, die moralische Regeln in der Praxis nützlich und vorteilhaft macht. Sie fungiert als die Basis für den Konsens auf der Ebene der *common morality* unabhängig vom Unterschied der Werte

³³⁹ Beauchamp und Childress, ebd., S. 26.

oder Weltbilder. Mit einer solchen Universalisierbarkeit kann man keine einheitlichen Moraltheorien und konsistenten Moralregeln entwickeln.

In diesem Punkt stehen diese Bemerkungen mit der oben geübten Kritik in Verbindung. Die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress können aus der Sicht der Universalisierbarkeit auf die Fragen der Bioethik, die über die (bio)medizinische Ethik hinausgeht, z. B. auf die Fragen der Abtreibung und Embryonenforschung, keine sinnvollen und nützlichen Antworten geben. Denn sie vermeiden absichtlich die umstrittenen Fragen, die sich auf die Werte und Weltbilder beziehen, und beschränken darüber hinaus die Universalisierbarkeit auf die Kompromisse. Um diese Fragen zu beantworten, braucht man aber eine konsistente philosophische Argumentation, womit man praktische Handlungsanweisungen in der Bioethik konsistent begründen kann.

6. Bioethische Themen unter dem Aspekt der Habermasschen Diskursethik

Im dritten Kapitel habe ich versucht, mich mit der Verallgemeinerungsfrage der ersten Formel des Kantischen kategorischen Imperativs den Themen der Bioethik anzunähern. Dabei habe ich darauf hingewiesen, dass unter den Lesarten der Kantischen Verallgemeinerungsfrage der Versuch der Diskursethik derjenige ist, der die Kantische monologische Verallgemeinerungsmethode durch die der diskursiven Argumentation ersetzt. Nun werde ich zunächst die Hauptcharakteristik der Diskursethik dahingehend resümieren, dass ich diese als den Versuch betrachte, die Kantische Moraltheorie, besonders das Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs, neu zu formulieren. Daraufhin werde ich mich mit der Frage der Anwendung der Diskursethik auf die Bioethik beschäftigen. Schließlich werde ich mich damit auseinandersetzen, wie Habermas, sich unmittelbar oder mittelbar auf die eigene Diskursethik gründend, auf die Themen der Bioethik (u. a. Klonen und Genmanipulation) eingeht.

6.1. Propädeutische Skizze der Diskursethik als einer verbesserten sowie erweiterten Kantischen Ethik

In erster Linie möchte ich die charakteristischen Züge der Diskursethik durch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen ihr selbst und der Kantischen Ethik darlegen. Es gehört nicht zu den Aufgaben dieser Dissertation, den Unterschied zwischen der Apelschen und der Habermasschen Version der Diskursethik, deren Entstehung sowie Neuentwicklung und deren Kritiken, die über zwanzig Jahre lang andauerten, ausführlich zu erläutern. In diesem Abschnitt werde ich bezüglich meiner These „*Philosophische Begründungsansätze in der gegenwärtigen Bioethik*“ die von Habermas selbst erläuterten Konzeptionen der Diskursethik in Anlehnung an seine eigenen Texte kurz zusammenfassen.

Wie Norbert Hoerster zu Recht darauf hinweist, versteht Habermas seine Theorie der Moralbegründung ausdrücklich als Weiterentwicklung und Verbesserung des Kantischen Ansatzes.³⁴⁰ Er sagt, dass die Diskursethik von ihm (und Apel) einen deontologischen, kogniti-

³⁴⁰ Norbert Hoerster, »Habermas' Diskurstheorie«, in: ders., *Ethik und Interesse*, Reclam, Stuttgart, 2003, S. 122. Und Jürgen Habermas, *Erläuterung zur Diskursethik* (EzD), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, S. 9.

vistischen, formalistischen und universalistischen Charakter wie Kants Ethik hat.³⁴¹ Erstens bezeichnet man die Deontologie, d. h. die Ethik als Pflichtenlehre in lexikalischer Hinsicht als „diejenige Form normativer Ethik, dergemäß sich Verbindlichkeit und Qualität moralischer Handlungen und Urteile aus der Verpflichtung zu bestimmten Verhaltensweisen bzw. Handlungsmaximen herleiten – prinzipiell unabhängig von vorgängigen Zwecken und möglichen Konsequenzen des Handelns.“³⁴² Dadurch ist sie jeder teleologischen Ethik entgegengesetzt. Diesbezüglich betrachtet Habermas die Diskursethik als eine deontologische Ethik, unter dem Aspekt, dass das moraltheoretisch erklärungsbedürftige Grundphänomen die Sollgeltung von Geboten oder Handlungsnormen ist.³⁴³ Aber „die Diskursethik erweitert gegenüber Kant den deontologischen Begriff der Gerechtigkeit um jene *strukturellen* Aspekte des guten Lebens, die sich unter allgemeinen Gesichtspunkten kommunikativer Vergesellschaftung überhaupt von der konkreten Totalität jeweils besonderer Lebensformen abheben lassen.“³⁴⁴ Zweitens betrachtet Habermas die normative Richtigkeit als wahrheitsanalogen Geltungsanspruch. In diesem Sinne wird die Diskursethik als eine kognitivistische Ethik begriffen, indem sie im Unterschied zum ethischen Skeptizismus erklärt, dass moralische Normen rational begründet werden können.³⁴⁵ Drittens übernimmt der kategorische Imperativ Habermas zufolge die Rolle eines Rechtfertigungsprinzips, welches verallgemeinerungsfähige Handlungsnormen als gültig auszeichnen. In der Diskursethik tritt an die Stelle des kategorischen Imperativs das Verfahren der moralischen Argumentation. Die Diskursethik ist eine formalistische Ethik, unter dem Aspekt, dass sie sich mit dem formalen Kriterium als dem Rechtfertigungsprinzip der Handlungsnormen beschäftigt.³⁴⁶ „Die Diskursethik gibt keine inhaltlichen Orientierungen an, sondern eine voraussetzungsvolle *Prozedur*, die Unparteilichkeit der Urteilsbildung garantieren soll. Der praktische Diskurs ist ein Verfahren nicht zur Erzeugung gerechtfertigter Normen, sondern zur Prüfung der Gültigkeit hypothetisch erwogener Normen.“³⁴⁷ Viertens ist die Diskursethik ist wie die Kantische eine universalistische Ethik, unter dem Aspekt, dass sie ein

³⁴¹ Vgl. EzD, 1991, S. 11-12.

³⁴² Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2. Artikel: Deontologie, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel/Stuttgart, 1972, S. 114.

³⁴³ Vgl. EzD, S. 11.

³⁴⁴ EzD, S. 20.

³⁴⁵ Vgl. EzD, S. 11. Und vgl. Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Abk. Mkh), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, S. 131.

³⁴⁶ Vgl. EzD, S. 11-12.

³⁴⁷ Mkh, S. 132.

Moralprinzip sucht, das nicht die Intuition einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt.³⁴⁸

So weist Habermas darauf hin, dass die Diskursethik wie die Kantische Ethik einen deontologischen, kognitivistischen, formalistischen und universalistischen Charakter hat, und legt ferner den Unterschied zwischen den beiden wie folgt dar:

„Erstens gibt die Diskursethik die Zwei-Reiche-Lehre auf; sie verzichtet auf die kategoriale Unterscheidung zwischen dem Reich des *Intelligiblen*, dem Pflicht und freier Wille angehören, und dem Reich des Phänomenalen, das u. a. die Neigungen, die bloß subjektiven Motive, auch die Institutionen des Staates und der Gesellschaft umfasst.“³⁴⁹ Darauf gegründet mildert sie den Hiatus zwischen Intelligiblem und Empirischem zu einer Spannung ab, die sich in der faktischen Kraft kontrafaktischer Unterstellung innerhalb der kommunikativen Alltagspraxis selber bemerkbar macht.³⁵⁰ „Zweitens überwindet die Diskursethik den bloß innerlichen, monologischen Ansatz Kants, der damit rechnet, dass jeder Einzelne in foro interno (»im einsamen Seelenleben«, wie Husserl sagte) die Prüfung seiner Handlungsmaximen vornimmt.“³⁵¹ Auf dieser Grundlage erwartet die Diskursethik eine Verständigung über die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen nur als Ergebnis eines intersubjektiv veranstalteten öffentlichen Diskurses. Also bilden nur die Universalien des Sprachgebrauchs eine den Individuen vorgängig gemeinsame Struktur.³⁵² „Drittens erhebt die Diskursethik den Anspruch, jenes Begründungsproblem, dem Kant letztlich durch den Hinweis auf ein Faktum der Vernunft – auf die Erfahrung des Genötigtseins durchs Sollen – ausweicht, mit der Ableitung von ›U‹ aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen gelöst zu haben.“³⁵³ Diese drei Unterschiede sind die Gründe, warum sich die Diskursethik als Weiterentwicklung und Verbesserung des Kantischen Ansatzes betrachtet.

Auf der Grundlage des bisher Gesagten versuche ich nunmehr mit Hilfe der Texte von Habermas die Diskursethik zu erläutern. Nach Habermas' eigenem Ausdruck entwirft die Diskursethik eine „Strategie, die Gehalte einer universalistischen Moral aus den allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen zu gewinnen“. ³⁵⁴ In erster Linie bedeutet dies, dass die Dis-

³⁴⁸ Vgl. EzD, S. 12 und MkH, S. 131-132.

³⁴⁹ EzD, S. 20. Hier steht im Originaltext statt „Zwei-Reiche-Lehre“ „Zwei-Rechte-Lehre“. Dies scheint ein Druckfehler zu sein.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² EzD, S. 20-21.

³⁵³ EzD, S. 21.

³⁵⁴ EzD, S. 18.

kursethik im Gegensatz zum ethischen Non-Kognitivismus (Skeptizismus), der es für unmöglich hält, allgemein verbindliche moralische Normen festzusetzen, den Standpunkt des ethischen Kognitivismus einnimmt, der behauptet, es sei möglich, durch den Gebrauch der Vernunft moralische Normen rational (ferner allgemein) zu begründen. Von daher weist sie ebenso wie die Kantische oder die utilitaristische Ethik das Merkmal der allgemeinen normativen Ethik auf.

Der Ausdruck „Gehalte einer universalistischen Moral“ zeigt, dass die Diskursethik auf dem Standpunkt des Universalismus steht, der die Allgemeingültigkeit der moralischen Normen sucht. Dass sie diese Gehalte unter der Voraussetzung der allgemeinen Argumentation zu finden versucht, teilt die Tatsache mit, dass Habermas die Diskursethik auf dem Grund seiner Universalpragmatik entwickelt. Ihr zufolge nimmt man beim Sprechen vier implizite Geltungsansprüche an. Der Sprecher setzt stillschweigend voraus: (1) Er spricht grammatisch korrekt, damit der Hörer ihn versteht. (Wohlgeformtheit = Verständlichkeit) (2) Seine Äußerung ist im Vergleich zum äußerlichen Realen wahr. (Wahrheit) (3) Seine Äußerung ist das, was seine innerliche Intention wahrhaftig ausdrückt. (Wahrhaftigkeit) (4) Seine Äußerung ist nach bestehenden gesellschaftlichen Normen richtig. (Richtigkeit).³⁵⁵ Nun steht nur die Verständlichkeit mit der Sprache in Verbindung und die anderen Punkte beziehen sich auf das sprachfremde Reale. Die Sprecher erheben unter Bezugnahme auf das sprachfremde Reale ihre jeweiligen Geltungsansprüche: den Geltungsanspruch auf Wahrheit, den auf Wahrhaftigkeit und den auf Richtigkeit. Auf dieser Grundlage wird die Diskursethik zu einem Teil der Universalpragmatik. Dabei versteht sie moralische Äußerungen als jene, die den Anspruch auf Richtigkeit erheben. Aufgrund der Tatsache, dass diese Geltungsansprüche unter der Universalpragmatik mithilfe des Diskurses, d. h. der „durch Argumentation gekennzeichnete(n) Form der Kommunikation“³⁵⁶, erhoben werden, versteht sich die Diskursethik als diejenige Ethik, die die Richtigkeit der moralischen Normen im diskursiven Verfahren findet. Hier zeigt sich der Hauptcharakter der Diskursethik.

Nun sagt Habermas bezüglich der Voraussetzung der allgemeinen Argumentation, unter der eine moralische Norm zur allgemeinen Regel wird, das Folgende: „Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich erge-

³⁵⁵ Vgl. Chongki Kim, *Ästhetischer Gemeinsinn und ästhetische Rationalität*, Humboldt Universität zu Berlin, 2007, S. 134. Dazu vgl. Jürgen Habermas, »Was heißt Universalpragmatik?«, in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, S. 356 u. 440.

³⁵⁶ Jürgen Habermas, »Wahrheitstheorie«, in: Helmut Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Neske, Pfullingen, 1973, S. 214.

ben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.³⁵⁷ Wie schon erwähnt, ist hier gemeint, dass auf Grund der Voraussetzung der allgemeinen Argumentation eine moralische Norm allgemeine Geltung haben kann. Aus dieser Voraussetzung suggeriert Habermas ebenso ein Universalisierungsprinzip, das zu einer moralisch gültigen Norm wird, wie es sich im Kantischen kategorischen Imperativ ausdrückt. „Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als *Teilnehmer eines praktischen Diskurses* Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), dass diese Norm gilt.“³⁵⁸ Ferner stellt Habermas dies als eine einfachere Formel dar: „Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können.“³⁵⁹

So versucht Habermas die Richtigkeit der moralischen Normen im praktischen Diskurs zu finden. Der Diskurs ist dabei, wie erwähnt, die „durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation“. Diese Form heißt das rational-argumentative Verfahren und die Prozedur der gemeinsamen Urteile bzw. Willen, d. h. die der Konsensbildung. Eine moralische Norm kann nur dann objektiv begründet werden und gültig sein, wenn sie den Konsens aller Betroffenen als Teilnehmer am praktischen Diskurs gewinnt. Nun aber ist der Diskurs dabei das, was über die Diskussion oder den Kompromiss hinausgeht, und er muss den folgenden Bedingungen genügen, damit er als ein echter im praktischen Diskurs bezeichnet werden kann: „Erstens darf kein Teilnehmer einen anderen Teilnehmer über seine wahre Meinung täuschen. Zweitens darf kein Teilnehmer gegenüber einem anderen Teilnehmer in irgendeiner Weise Zwang ausüben; der angestrebte Konsens muss freiwillig zustande kommen. Und drittens muss jeder Teilnehmer sich im Wege eines fiktiven Rollentausches in die Situation und die Interessenlage jedes anderen Teilnehmers versetzen.“³⁶⁰ Dies ist unter dem Habermasschen Aspekt die Voraussetzung der allgemeinen Argumentation. Unter dieser Voraussetzung werden die praktischen Diskurse geführt, und unter solchen Diskursen können diejenigen Normen für richtig erklärt werden, die den Konsens aller Teilnehmer finden können. In diesem Sinne ist die Diskursethik eine auf die moralischen Normen bezogene Konsenstheorie. Aber der Konsens ist dabei keine unkritische Übereinkunft, sondern eine, die auf argumentativen Gründen beruht.³⁶¹

³⁵⁷ Mkh, S. 131. Und wieder EzD, S. 32. Vgl. Mkh, S. 103.

³⁵⁸ Mkh, S. 76.

³⁵⁹ EzD, S. 32.

³⁶⁰ Hoerster, ebd., S. 123.

³⁶¹ Vgl. Niels Gottschalk-Mazouz, »Einleitung: Perspektiven der Diskursethik«, in: ders. (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, S. 8.

6.2. Anwendungsprobleme der Diskursethik und deren Umgang mit den bioethischen Themen

6.2.1. Anwendungsfrage der Diskursethik

Erwähnstermaßen ist die Diskursethik eine formalistische Ethik wie die Kantische. Wie oben zitiert, gibt die Diskursethik keine inhaltlichen Orientierungen vor, sondern eine voraussetzungsvolle *Prozedur*, die die Unparteilichkeit der Urteilsbildung garantieren soll. Dabei ist der praktische Diskurs ein Verfahren, das keine gerechtfertigten Normen erzeugt, sondern die Gültigkeit der hypothetisch erwogenen Normen prüft.³⁶² Die Diskursethik will keine Kriterien dafür aufstellen, welche Handlungsanleitungen in irgendwelchen konkreten Situationen moralisch richtig sind, sondern nur die Bedingungen darstellen, unter denen (moralische) Normen für alle Zeiten und Orten gelten können, und bezeichnet lediglich diese als die Regeln der Argumentation.

Deshalb fungiert die Formel: „Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können“, als die Voraussetzung für die Rechtfertigung jeder Normen. In diesem Sinne kann diese Formel der Diskursethik als eine Art Moralprinzip wie der Kantische kategorische Imperativ bezeichnet werden. In der Kantischen Ethik sowie Diskursethik ist es charakteristisch, dass beide die Grundlage der Ethik im formalen Prinzip suchen, das kraft seiner Formalität zugleich universalistisch ist.³⁶³ In diesem Sinne kann die folgende These zustande kommen: „Die Diskursethik ist eine Prinzipienethik im Sinne Kants“³⁶⁴

Dass die Diskursethik eine Erweiterung oder Verbesserung der Kantischen Ethik ist, steht dazu in der unmittelbaren Beziehung, dass sie das Kantische Moralprinzip in Habermasscher Hinsicht neu formuliert, d. h. dass sie das Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs unter dem Habermasschen Aspekt neu formuliert. Für Habermas gibt es jenseits des Mediums rationaler Argumentation keine möglichen Grundlagen normativer (oder auch kognitiver) Geltung.³⁶⁵ Das Verallgemeinerungsprinzip müsse auf den Argumentations-

³⁶² Vgl. Mkh, S. 132.

³⁶³ Vgl. Wellmer, *Ethik und Dialog*, S. 8.

³⁶⁴ Micha H. Werner, »Kants pflichtenethischer Rigorismus und die Diskursethik: Eine maximenethische Deutung des Anwendungsproblems«, Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik*, S. 81.

³⁶⁵ Vgl. Wellmer, ebd., S. 53.

regeln gründen. Nun aber ist er der Auffassung, dass sie wie im kategorischen Imperativ nicht monologisch angewandt werden kann, sondern in den praktischen Diskurs übergehen muss. Anders gesagt, versucht Habermas den Kantischen formal-monologischen Universalismus durch den formal-dialogischen Universalismus zu ersetzen.³⁶⁶ Im Kantischen kategorischen Imperativ („*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“³⁶⁷) wird die Gültigkeit einer moralischen Norm durch das „Wollen-Können“ gewonnen, das auf dem Gedankenexperiment eines Individuums oder dem Denken an der Stelle jedes Anderen (die zweite Maxime des gesunden Menschenverstandes³⁶⁸) gründet. Dabei hat Kant den rationalen Sinn einer moralischen Norm im Lichte des als das moralische Sollen gedeuteten kategorischen Imperativs bestimmt. Dieser kategorische Imperativ setzt die Richtigkeit einer moralischen Norm auf das, was ich als allgemeines Gesetz wollen kann, und das Kriterium des Wollen-Könnens gründet dabei auf dem Faktum der Vernunft (einfacher gesagt, auf der Tatsache, dass wir vernünftige Wesen sind).³⁶⁹ Dass nun die Diskursethik von Habermas das monologische Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs durch das intersubjektive dialogische Verallgemeinerungsprinzip ersetzt, bedeutet, dass für sie die Richtigkeit einer moralischen Norm aus der Sicht der Universalpragmatik auf der sprachlich vermittelten universalen Struktur der Intersubjektivität gründet. Wenn wir die Diskursethik als eine Prinzipienethik bestimmen, haben wir, wie Micha H. Werner zu Recht sagt, zwei Aufgaben zu bewältigen. Erstens müssen wir eine Formulierung für das Moralprinzip vorschlagen und zeigen, dass und wie dieses Prinzip als verbindlich aufgewiesen werden kann. Zweitens müssen wir die Frage beantworten, wie wir uns als moralische Akteure in konkreten Handlungssituationen am Moralprinzip orientieren können und sollen.³⁷⁰ Dabei ist die erste Aufgabe die Frage der Begründung der Diskursethik, und die zweite ist die Frage der Anwendung. Erstens versucht Habermas erwähnenswertenmaßen (mit Apel und gegen Apel) zu zeigen, dass das Moralprinzip auf der allgemeinen Struktur der Argumentation begründet wurde. Dabei versucht er den Grund dafür, dass das Moralprinzip der Diskursethik gilt, darin zu finden, aus der Voraussetzung der allgemeinen Argumentationen das Verallgemeinerungsprinzip abzuleiten. Während die Geltungsbasis eines Moralprinzips beim kategorischen Imperativ Kants auf dem gründet, was ich als allgemeines Gesetz wollen kann, gründet sie bei der Diskurs-

³⁶⁶ Vgl. Wellmer, ebd., S. 10.

³⁶⁷ GMS, BA 52.

³⁶⁸ KU, 158.

³⁶⁹ Vgl. Wellmer, ebd., S. 17 ff.

³⁷⁰ Werner, ebd., S. 81.

ethik auf dem, was wir mit den Anderen durch Argumente konsentieren können. Im Gegensatz dazu, dass Kants „Als-Allgemeines-Gesetz-Wollen-Können“ auf dem Faktum der Vernunft gründet (um des erleichterten Verständnisses willen: auf der Annahme, dass die gewöhnlichen Menschen die vernünftigen, denkfähigen Wesen sind), gründet das Habermassche „Durch-Argumente-Konsentieren-Können“ auf der Annahme, dass wir als sprachfähige Wesen der Kommunikationsgemeinschaft angehören (um des einfacheren Verständnisses willen: auf der Tatsache, dass die gewöhnlichen Menschen argumentations- sowie diskursfähige Wesen sind), d. h. dass sie als sprachfähige Wesen die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft sind. Es ist aber nicht die Aufgabe dieser Dissertation, den diesbezüglich von Habermas geführten Darlegungen und deren Unterschied zu den Apelschen ausführlich zu folgen. Deshalb werde ich die Frage nach der Begründung des Moralprinzips dabei belassen.

Zweitens werden die Anwendungsfragen der Diskursethik als methodische Fragen danach betrachtet, wie die Grundprinzipien der Diskursethik als Prinzipienethik bzw. allgemeine Normenethik auf konkreten Situationen angewandt werden, worauf sie zur Geltung gebracht werden und welche Probleme dabei berücksichtigt werden müssen.³⁷¹ Hierbei bezeichne ich die oben genannte einfachste Formulierung von Habermas als das Grundprinzip der Diskursethik: „Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können“³⁷² Dies kann man mit Böhler anhand der Form des Kantischen kategorischen Imperativs folgendermaßen neu formulieren: „Verhalte dich so, dass Deiner Behauptung bzw. Deinem Plan oder Deiner Tat alle aufgrund von sinnvollen und situationsgerechten Argumenten zustimmen würden (so dass kein sinnvolles situationsbezogenes Argument damit unvereinbar wäre, sondern ein begründeter Konsens in der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft dafür zu erwarten ist)“.³⁷³

Mir scheint, dass Böhlers Formulierung das Grundprinzip der Diskursethik mit Bezug auf deren Anwendung auf konkrete Situationen kurz und gedrängt neu aufgezeigt hat. Auf dieser Grundlage werde ich auf die Frage eingehen, wie es auf die Themen der Bioethik (hier: Embryonenexperimente) sinnvoll angewandt werden kann.

³⁷¹ Vgl. Gottschalk-Mazouz, ebd., S. 13.

³⁷² EzD, S. 32.

³⁷³ Dietrich Böhler, »Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist«, in: Thomas Bausch u. a. (Hg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*, Münster u. a., LIT Verlag, 2000, S. 52.

6.2.2. Embryonenexperimente unter dem Aspekt der Diskursethik – Grenze des Diskurses

Aufgrund der Einsicht, dass Kant auf schwachem Boden steht, wenn er mit dem gemutmaßten Faktum der Vernunft sein Moralprinzip, also den kategorischen Imperativ zu begründen versucht, geht Habermas davon aus, dass die Grundlagen der Moral bereits in der Struktur des verständigungsorientierten Handelns vorhanden sind.³⁷⁴ Aus dieser Voraussetzung der Diskursethik ist die Geltung einer moralischen Norm zwangsläufig auf der Grundlage der Argumentation zu gewinnen. In diesem Sinne weist Kuhlmann darauf hin, dass moderne Ethiken wie die Kantische oder die Diskursethik Verfahrensethiken sind. Unter der Verfahrensethik versteht er eine Ethik, die nur ein (möglichst geschmeidiges) Verfahren zur Erzeugung von Maximen bzw. Entscheidungen aus dem Moralprinzip begründet.³⁷⁵ Dieser Gesichtspunkt ist nicht anders als der Habermassche, zufolge dessen – wie oben zitiert – zu sagen ist, dass die Diskursethik keine inhaltlichen Orientierungen, sondern eine voraussetzungsvolle Prozedur vorgibt, die die Unparteilichkeit der Urteilsbildung garantieren soll.³⁷⁶ Anders gesagt, versucht die Diskursethik nicht unmittelbar auf konkrete Situationen anwendbare Handlungsrichtlinien oder Handlungsmaximen, sondern Bedingungen, unter denen diese durch die richtigen Argumentationsregeln gerechtfertigt werden können, vorzuschlagen. Die Diskursethik als Verfahrensethik will keine Anweisungen dafür geben, welche Handlungen in konkreten Situationen moralisch richtig sind, und ferner kann sie es auch nicht.

Bei der Anwendung der Diskursethik auf die bioethischen Themen geht es nicht darum zu erläutern, ob Handlungsnormen moralisch richtig sind, sondern darum, die Bedingungen zu klären, unter denen sie für richtig gehalten werden können. Dies entspricht der Prüfung dessen, ob Handlungsnormen die Argumentationsregeln richtig befolgen oder nicht. Diese Prüfung orientiert sich daran zu ermitteln, ob diese Normen zu Normen werden können, die „die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können“³⁷⁷, oder ob diese Normen diejenigen sind, denen „alle aufgrund von

³⁷⁴ Vgl. Katrin Braun, *Menschenwürde und Biomedizin*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2000, S. 187.

³⁷⁵ Vgl. Wolfgang Kuhlmann, »Diskursethik und die neuere Medizin. Anwendungsprobleme der Ethik bei wissenschaftlichen Innovationen«, in: Jan. P. Beckmann (Hg.), *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996, S. 104.

³⁷⁶ MkJ, S. 132.

³⁷⁷ EzD, S. 32.

sinnvollen und situationsgerechten Argumenten zustimmen würden³⁷⁸, und sie ist in der intersubjektiven Verständigung und dem darauf gegründeten Diskurs abzulegen.

Auf dieser Grundlage setzt die Diskursethik voraus, dass die Teilnehmer des praktischen Diskurses sprachfähige (sowie handlungsfähige) Wesen sind. Nun aber sind Embryonen und Föten keine Wesen, die ihre Ansichten äußern und begründen können, wenn es sich um die Embryonenforschung und Abtreibung handelt. Ferner sind Menschenwesen wie Hirntote, Komapatienten und Demenzkranke in diesem Punkt nicht anders als sie. Anders ausgedrückt, sind diese keine sinnvollen Diskurspartner, die zurzeit als sprach- und handlungsfähige Wesen ein selbstidentisches Bewusstsein besitzen. Auf der Grundlage dieser Hinweise beschränken wir um einer einfachen und deutlichen Diskussion willen unser Thema auf die Embryonenforschung. Die diskursethische Annäherung an die bioethischen Themen scheint verhältnismäßig wenig Erfolg zu haben. Unter diesem Umstand nähert sich Kuhlmann, der die Apelsche transzendentalpragmatische Diskursethik übernimmt, durch die Frage der überschüssigen Embryonen bei der In-vitro-Fertilisation der Frage der Bioethik an. Für ihn geht es um die folgenden Fragen:

„Wie sollen wir uns angesichts dieser Entitäten verhalten? Dürfen wir sie für Experimente verbrauchen, für Experimente im Zusammenhang der Grundlagenforschung oder für solche gezielter therapeutischer Forschung, für Untersuchungen z. B., die drohende Gefahren für das erfolgreich eingepflanzte Embryo abwehren helfen könnten? Dürfen wir sie einfrieren und auf Vorrat halten für zukünftige Forschung, für spätere Einpflanzung etc.?³⁷⁹“

Hier beschränken wir unsere Fragen auf die verbrauchende Embryonenforschung. Denn Einfrierung und Vorratshaltung von überschüssigen Embryonen sind keine Tätigkeiten, die Embryonen töten. Die eingefrorenen überschüssigen Embryonen können später in Gebärmütter eingepflanzt oder im Labor zerstört werden. Deshalb bleiben die heiklen Fragen hierbei offen.

Die Adressaten der moralischen Forderungen bei der verbrauchenden Embryonenforschung wären überschüssige Embryonen selbst, Spender der Eier oder Samen, Forscher im Labor, Ärzte und unfruchtbare Ehepaare, die die Einpflanzung eines der Embryonen beantragen. Hierbei ist offensichtlich, dass die überschüssigen Embryonen, die aufgrund der Experimente getötet werden, keine sinnvollen Diskurspartner sind. Sie sind nämlich keine Wesen, die anhand ihrer Präferenzen in der Form des Dialogs und der Argumentation ihre Behaup-

³⁷⁸ Böhler, ebd., S. 52.

³⁷⁹ Kuhlmann, ebd., S. 108.

tungen begründen können. Hierin besteht die besondere Situation, dass bei einem praktischen Diskurs wegen des Unvermögens der (potentiellen) Betroffenen als Teilnehmer die diskursethische Grundbedingung für die Begründung einer Behauptung und einer Kritik an dieser nicht erfüllt wird. Dieser Umstand entsteht gleichermaßen bei Menschenwesen wie Föten, Hirntoten, Komapatienten und Dementiapatienten. Er kann der Bedingung für die Rechtfertigung des Konsenses, auf die das Grundprinzip der Diskursethik abzielt, nämlich der Bedingung für die Habermassche ideale Sprechsituation bzw. die Apelsche ideale Kommunikationsgemeinschaft nicht genügen. Deshalb stößt die Diskursethik bei der Beschäftigung mit den Fragen der verschiedenen bioethischen Themen an ihre Grenze.

Freilich besitzt Habermas eine Lösung für ein solches Problem. Ihm zufolge müssen die Interessen der potentiellen Betroffenen des praktischen Diskurses „ersatzweise vorgenommen“ oder „advokatorisch durchgeführt“ werden.³⁸⁰ Wenn es sich um die Kriterien für einen ersatzweise vorgenommenen, advokatorisch durchgeführten Diskurs handelt, ist uns die ideale Sprechsituation nicht behilflich. Denn diese zielt letztlich auf die unverzerrten Argumentationen ab. Ein ersatzweise vorgenommener, advokatorisch durchgeführter Diskurs kann wegen seines kontrafaktischen Charakters der Voraussetzung des rationalen Diskurses nicht genügen, es sei denn, es gibt Kriterien, mit denen man beurteilen kann, ob die Vertreter die Interessen der potentiellen Betroffenen richtig vertreten. Man muss die außerhalb des Bereichs der Diskursethik stehenden Kriterien mit einbeziehen, um auf die Frage nach den Handlungsmaximen für die diskursunfähigen Wesen einzugehen.³⁸¹

In diesem Punkt behauptet Kuhlmann bezüglich der Beantwortung der bioethischen Fragen, dass die Diskursethik die einzige Ethik ist, die die Forderung der modernen Normethik erfüllt. Gleichwohl scheint mir, dass das, was er zur diskursethischen Annäherung an die bioethischen Themen in die Diskussion mit einbringt, gar nicht auf der Diskursethik fußt. Er greift die Ansichten von W. van den Daehle auf, um verschiedene Standpunkte zur Embryonenforschung zu vergleichen. W. van den Daehle nimmt – so Kuhlmann – als Hauptgesichtspunkte die Ideen der *Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, der *Selbstbestimmung der Person* und die der *Freiheit der Wissenschaft* an.³⁸² Was Kuhlmann darauf gegründet sagt, scheint mit der Diskursethik selbst nichts zu tun zu haben.

³⁸⁰ MkH, S. 104. Und vgl. Braun, ebd. S. 191.

³⁸¹ Vgl. Braun, ebd., S. 191 ff.

³⁸² Kuhlmann, ebd., S. 110-111.

„Van den Daehle kommt dann in sorgfältiger Argumentation bei umsichtiger Berücksichtigung des normativen Umfelds zu den – wie ich denke sehr vernünftigen – *Resultaten*: a) Forschung mit menschlichen Embryonen sollte nur zugelassen sein, wenn sie das geeignete und notwendige (also: das einzige) Mittel ist, wichtige Erkenntnisse von unmittelbarer klinischer Relevanz zu erzielen. b) Eine Erzeugung von Embryonen für die Forschung (...) würde in besonders deutlicher Weise demonstrieren, dass menschliche Lebensformen nur noch Mittel zum ‘guten’ Zweck sind. Sie wird also verworfen. c) Eine Kultivierung von menschlichen Embryonen über den Zeitpunkt der Einnistung hinaus, also die Schaffung von differenzierten Föten *in vitro* für die Forschung, muss ausgeschlossen werden. Das zu unserem Beispielfall.“³⁸³

Von daher behauptet Kuhlmann, dass in der Diskursethik der einschlägig verbindliche Maßstab derjenige sei, der sich im Hinblick auf unser Problem als vernünftiger Konsens in einem offenen, nicht-persuasiven inhaltlichen praktischen Diskurs ergeben würde.³⁸⁴ Wie Wellmer zu Recht auffasst, macht es in jedem Fall offensichtlich keinen Sinn anzunehmen, dass wir, unter nicht-idealen Verständigungsbedingungen, unsere realen moralischen Probleme durch die Herbeiführung *realer* Konsense lösen könnten.³⁸⁵ Es wäre in der Realität ein leeres Echo, wenn die Diskursethik bezüglich der bioethischen Themen, besonders in Konfliktsituationen, die Probleme zwischen gegensätzlichen Ansichten als etwas durch einen realen Konsens Lösbares betrachten würde. Nur mit der „Prozedur“ der Konsense kann die Diskursethik auf bioethische Themen angewandt werden, und diese Prozedur wäre nichts anderes, als einen Konsens der niedrigen Stufe durch den Diskurs, d. h. die Vermittlung durch den Kompromiss, zu finden. In diesem Sinne scheint die Diskursethik in der Realität nicht in der Lage zu sein, über die mittleren Prinzipien von Tom L. Beauchamp und James F. Childress hinauszugehen. In diesem Punkt scheint mir, dass sie der von mir geübten Kritik an solchen mittleren Prinzipien nicht entkommen kann.

Die Diskursethik kann die Frage nicht beantworten, ob Embryonen schützenswerte Menschenwesen sind. Kuhlmann selbst behauptet, dass während des Diskurses nicht vorherzusehen ist, welche Konsequenz daraus gezogen wird. Diese Behauptung aber vernachlässigt, dass die Weltanschauungsfragen sowie die Weltbildfragen auf einem (Glaubens)Bekenntnis beruhen, das durch die Argumentation nicht gelöst werden kann. Wenn die Diskursethik die Antwort auf eine Frage, in der ein Gegensatz zwischen voneinander unterschiedlichen Weltanschauungen besteht, als die Konsequenz des Diskurses, der auf einen Konsens abzielt, (oder als der aus dem Diskurs resultierende Konsens) versteht, wäre dieser Konsens nichts anderes als ein Kompromiss der mittleren Ebene.

³⁸³ Kuhlmann, ebd., S. 111-112.

³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 113.

³⁸⁵ Wellmer, ebd., S. 64.

Ferner, wo die Möglichkeit der Verständigung aufhört, können wir uns Wellmer zufolge nur noch überlegen, was die Vernünftigen, die Urteilsfähigen oder die von unserem Handeln Betroffenen – angenommen, dass sie genügend vernünftig, gutwillig und urteilsfähig wären – sagen würden. Trotz der Unmöglichkeit der Verständigung könnten wir uns unter kontrafaktischer Annahme an die Stelle der Anderen versetzen und mit Ihnen einen hypothetischen Dialog führen. In diesem Sinne kann man in jedem moralischen Urteil einen möglichen rationalen Konsens antizipieren. Wenn wir aber, so Wellmer, in jeder – am Ende eben doch immer wieder: monologischen – moralischen Überlegung zu einer Entscheidung der Frage kommen müssten, ob die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Normbefolgung für jeden Einzelnen ergeben würden, von allen zwanglos akzeptiert werden können, dann würden wir niemals zu einem begründeten moralischen Urteil kommen können.³⁸⁶

Diesbezüglich möchte ich Adela Cortinas Aufsatz erwähnen. Mir scheint, dass sie sich des Umstandes bewusst ist, dass es kein diskursethisches Grundlagenwerk zur Bioethik und Biomedizin gibt, in dem Sinne, dass wir mit der Diskursethik als Verfahrensethik keine inhaltlichen Aussagen über die Fragen der Norm machen und wir als Mitglieder eines sozialen Gemeinwesens es als unsere Aufgabe betrachten, uns über die Richtigkeit oder Falschheit der in Frage stehenden Normen zu verständigen und die Bedingungen aufzuzeigen, unter denen die Ergebnisse einer solchen Verständigung legitim sind, und wir als Teilnehmer des Diskurses nichts über die Inhalte erfahren können.³⁸⁷ Auf dieser Grundlage verstehe ich die Überschrift ihres Aufsatzes »Virtualitäten einer erneuerten Diskursethik für die Bioethik« als sinnvoll.

Cortina behauptet, dass sich die Anwendungsfrage bei der Ethik an dem Gedanken der Verantwortung orientiert, da die Anwendung stets von den Konsequenzen und Situationen bedingt wird.³⁸⁸ Dabei versteht sie den Standpunkt der Verantwortungsethik als den, aufgrund dessen wir „für die Konsequenz verantwortlich“ sein können, „die uns einem Ziel, von dessen Wert wir überzeugt sind, näher bringen oder uns davon entfernen können.“³⁸⁹ In diesem Punkt formuliert sie mit Matthias Kettner in der Apelschen Hinsicht (die auf Max Webers verantwortungsethischem Standpunkt fußt) einen neuen dialogischen ethischen Imperativ: „Handle stets so, dass Dein Handeln darauf abzielt, (im Rahmen des Möglichen) die Grundlagen einer

³⁸⁶ Vgl. Wellmer, ebd., S. 64-65.

³⁸⁷ Vgl. Braun, ebd., S. 179.

³⁸⁸ Vgl. Adela Cortina, »Virtualitäten einer erneuerten Diskursethik für die Bioethik«, in: Gottschalke-Mazouz (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik.*, S. 72.

³⁸⁹ Cortina, ebd., S. 73.

idealen Kommunikationsgemeinschaft zu schaffen.³⁹⁰ Darauf gegründet sagt sie, dass die Anwendung nicht in der Vermittlung des diskursethischen Prinzips durch die strategische Rationalität liegt, sondern darin, herauszufinden, in welchem Maße das diskursethische Prinzip die Prinzipien, Ziele und Haltungen in jedem einzelnen Bereich der Lebenswelt prägt und orientiert, was in diesem Fall auf die Bioethik bezogen wäre.³⁹¹

Auf dieser Grundlage versucht sie das Fundament, auf dem die Diskursethik auf die bioethischen Themen angewandt wird, zu legen. Dabei liegt ihr Ausgangspunkt in der These: „Um nicht in einen naturalistischen Fehlschluss zu verfallen, sollte daran erinnert werden, dass ein mit kommunikativer Kompetenz ausgestattetes Wesen würdig ist, bei den es betreffenden Fragen dialogisch berücksichtigt zu werden.“³⁹² Von daher schlägt sie – in diesem Punkt möchte sie meiner Auffassung nach den utilitaristischen Standpunkt überschreiten – Folgendes vor: „Sich bei der Entscheidungsfindung nicht von Vorurteilen leiten lassen, sondern von der ‘Kraft des besten Arguments’, das darin besteht, universalisierbare Interessen zu befriedigen. Die unterschiedlichen Positionen werden sich dann nicht aus der Differenz der Interessen, sondern aus Differenz der Meinungen und Interpretationen ergeben.“³⁹³ Hierbei spielen Autonomie und informierte Einwilligung (die in den mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress eingebracht werden) eine wichtige Rolle. Darüber hinaus bietet sie den folgenden Vorschlag, damit wir das Problem des Verständigungsabbruchs lösen können: „Den Dialog nicht für alle Zeit abbrechen, falls es nicht möglich ist, zu einem Einverständnis zu gelangen, sondern ihn für die Zukunft offen lassen, auch wenn in der konkreten Situation der Konsens nicht möglich gewesen sein sollte.“³⁹⁴ Dies erweitert zu den Rechten der zukünftigen Generationen. Ihr zufolge beschränken sich diese Rechte nicht auf die faktisch vorhandene Kommunikationsgemeinschaft, sondern betreffen auch alle virtuellen Gesprächspartner. Auf diese Weise schlägt sie durch die „Virtualität“ der Diskursethik die Apparate vor, mithilfe derer sie auf verschiedene bioethische Themen angewandt werden könnte.

Aber sie beschäftigt sich überhaupt nicht mit der grundlegenden Frage, also der Frage, welche Menschenwesen schutzwürdig sind. Sie stellt nur die aus der Sicht der Medizinethik gestellten Fragen und geht nicht auf die Grundfrage nach dem Wert des menschlichen Lebens und der Menschenwürde der Embryonen und Föten ein. Die Diskursethik, die sie für die Be-

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ Ebd.

³⁹² Ebd., S. 74.

³⁹³ Ebd., S. 75.

³⁹⁴ Ebd., S. 75.

schäftigung mit bioethischen Themen in die Diskussion einbringt, scheint über die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress nicht hinausgehen zu können.

Außerdem sagt sie bezüglich der Rechte der künftigen Generationen nichts darüber, wie diese potentiellen Dialogpartner virtuell in den Diskurs eingehen können oder wie die realen Dialogsituationen nicht verzerrt werden können, wenn ihre Interessen ersatzweise oder advokatorisch vertreten werden. Dabei ist der „öffentliche Gebrauch der Vernunft“, den sie in Anlehnung an Kants Worte nennt, bei der Lösung solcher Fragen nicht behilflich. Hierbei geht es nicht um den gesunden Menschenverstand, sondern um den Maßstab, mithilfe dessen die Interessen der künftigen Diskurspartner unverzerrt vertreten werden können. In dieser Hinsicht wären ihre Vorschläge für die bioethischen Themen nicht lediglich auf der Grundlage der Diskursethik, sondern auch durch andere Ethiken zu leisten.

6.3. Die Intervention von Jürgen Habermas in die Bioethik

6.3.1. Klonen und Sklavenargument

Habermas hat nach der Geburt des Klonschaffs Dolly an der Debatte um das Klonen teilgenommen und danach dauerhaft in die Fragen der Bioethik interveniert. In diesem Abschnitt werde ich die Habermasschen Ansichten über das Klonen und die Genmanipulation, dem Beitrag in der *Süddeutschen Zeitung* am 17. 1. 1998, dem in *Die Zeit* am 19. 2. 1998 und dem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001) folgend, kritisch untersuchen.

Im Beitrag »Sklavenherrschaft der Gene« bringt Habermas das Argument gegen das Klonen wie folgt vor:

„Die Erbsubstanz eines Neugeborenen wird bis heute als ‘Schicksal’ oder als kontingenter Umstand, als Ergebnis eines zufallsgesteuerten Prozesses verstanden, mit dem die heranwachsende Person leben und worauf sie eine Antwort finden muss. (...) Keine Person darf über eine andere so verfügen und deren Handlungsmöglichkeiten so kontrollieren, dass die abhängige Person eines Stückes ihrer Freiheit beraubt wird. Diese Bedingung wird verletzt, wenn einer über das genetische Programm eines Anderen entscheidet. Auch der Klon trifft sich gewissermaßen in seinen Selbstverständigungsprozessen als eine bestimmte Person an; aber hinter dem Kernbestand dieser Anlagen und Eigenschaften steht die Absicht einer fremden Person.“³⁹⁵

³⁹⁵ Jürgen Habermas, »Sklavenherrschaft der Gene«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 17.01.1998.

Darauf gegründet, behauptet Habermas, dass das Menschenklonen eine Art von Sklaverei sei. Ihm zufolge ist die Sklaverei ein Rechtsverhältnis und bedeutet, dass ein Mensch über einen anderen Menschen als Eigentum verfügt. Gewiss seien wir bisher vom genetischen Programm abhängig. Aber für das Programm selbst könnten wir keine rechenschaftspflichtige Person haftbar machen. Der Klon hingegen ähnelt, so Habermas, dem Sklaven insofern, als er einen Teil der Verantwortung, die er sonst selbst tragen müsste, auf andere Personen abschieben kann. Für den Klon verstetige sich nämlich in der Definition eines unwiderruflichen Kodex ein Urteil, das eine andere Person vor seiner Geburt über ihn verhängt habe. Deshalb werde bei ihm die autonome Bildung der Personenidentität verletzt; das verantwortliche Handeln könne nicht erzwungen werden; für ihn werde das moralische Selbstverständnis angegriffen.

Auf Grund dieser Argumentation bezeichnet Habermas das Klonen von Menschen als etwas der Sklaverei Entsprechendes. „So wie der Sklave dem Willen eines anderen Menschen unterworfen ist, so bleibe auch der absichtlich hervorgebrachte Klon dem Willen seiner Erzeuger ausgesetzt. Der gentechnisch manipulierte Mensch sei gleichsam *ab ovo* seiner Freiheit beraubt. Folglich könne das Klonen von Menschen ebenso wenig gutgeheißen werden wie die Sklaverei.“³⁹⁶

Dieses Sklavenargument hat Gerhardt zufolge mit dem individuellen Ursprung des Freiheitsbewusstseins wenig zu tun. Mit dem Hinweis auf die Entwicklung des Freiheitsbewusstseins des Individuums enthüllt Gerhardt die Schwäche dieses Arguments. Es ist zweifelhaft, so Gerhardt, dass wir unseren Nachwuchs durch Machenschaften seiner Freiheit berauben können, weil jedes Individuum sich seine Freiheit so herausnimmt, wie es ist, und sich dabei in der Regel über die vorgefassten Bestimmungen der älteren Generation hinwegsetzt. Die Missachtung des elterlichen Willens sei, empirisch gesehen, sogar eine besonders günstige Voraussetzung für die Entstehung der eigenen Freiheit. Solange der Wille eines Anderen nicht mit einer aktuellen Gewaltandrohung verbunden sei, dürfte es schwer sein, – auch wenn es nicht unmöglich wäre –, einem Menschen die Freiheit zu entziehen.³⁹⁷

In anderer Hinsicht verweist Braun darauf, dass das Sklavenargument von Habermas nur zutrifft, wenn unterstellt wird, dass menschliches Handeln in erheblichem Ausmaß genetisch bedingt sei.³⁹⁸ In diesem Sinne lässt sich sagen: Auch wenn man annimmt, dass ein Mensch ein genetisch geklonter Mensch ist, wäre es keine plausible Annahme, dass sein Han-

³⁹⁶ Volker Gerhardt, »Das dirkursethisch halbierte Leben«, in: ders., *Die angeborene Würde des Menschen*, Paerga Verlag, Berlin, 2004, S. 53.

³⁹⁷ Vgl. Gerhardt, ebd., S. 54.

³⁹⁸ Braun, ebd., S. 180.

deln genetisch bestimmt ist. So wäre es keine überzeugende Hypothese, dass Klone Wesen sind, die von Grund auf ihrer Handlungs- und Willensfreiheit beraubt seien.

Darauf gegründet, wäre zu sagen: Durch das Klonen können die Eltern die Rechte auf die Selbstbestimmung der kommenden Generation nicht verletzen. Die Annahme, dass das Leben der Klone, die mit einer genetisch bestimmten Anlage ausgestattet sind, – obwohl der Gendeterminismus dies behauptet – in der Gesellschaft einseitig bestimmt ist, ist nur in einer totalitären Gesellschaft denkbar, wie sie z. B. in dem SF-Roman *Brave New World* (Schöne Neue Welt) von Aldous Huxley geschildert wurde. Dass ein Klon das gleiche Leben führt wie die Person, die ihm die Gene übertragen hat, ist nur eine unwahrscheinliche Fantasie. Des Weiteren lässt sich nicht behaupten: Das Selbstbestimmungsrecht eines Menschen, obwohl er ein (von Eltern oder anderen Personen) entworfener Mensch ist, der bestimmte Gene besitzt, wurde ebendeshalb verletzt und beeinträchtigt. Das Argument von Habermas, dass hinter den Anlagen und Eigenschaften des geklonten Menschen die Absicht fremder Personen versteckt ist, kann nicht darauf hinauslaufen, dass er ohne Selbstentscheidung und Selbstbestimmung sklavenähnlich vom Erzeuger abhängig ist. Auch wenn ein geklonter Mensch oder ein genetisch entworfener Mensch einen Grund hat, das von den Eltern gewählte genetische Design zu beklagen, hat er offensichtlich nicht den Status eines Sklaven. Ein Sklave wäre im Allgemeinen gesprochen jemand, der in völliger wirtschaftlicher und rechtlicher Abhängigkeit von einem anderen Menschen als dessen Eigentum lebt. Er ist jemand, der wider Willen durch die Gewalt bzw. den Willen der Anderen seiner Willens- und Handlungsfreiheit beraubt ist. Ein genetisch manipulierter Mensch wäre hingegen derjenige, der über eigene Einsicht, einen eigenen Willen und eigene Bewegungsfreiheit verfügt. Er könnte sich bewusst sein, dass seine genetische Anlage den Anderen bekannt ist und dennoch könnte er diese Tatsache als die Grundlage seiner Natur betrachten. Diese Natur könnte ihn nicht normativ unfrei machen, sondern die Kenntnis seiner genetischen Natur wäre vielmehr die notwendige Bedingung seiner Handlungsfreiheit. Mit Gerhardts Worten: „Die Freiheit beginnt mit jedem Menschen neu, und sie liegt in nichts Anderem als darin, dass er mit dem, was er an sich selbst und eben damit in der Welt vorfindet, so umgeht, wie er es selbst für richtig hält.“³⁹⁹ Aus dem bisher Gesagten wäre zu sagen: Das Sklavenargument, das Habermas gegen das Klonen vorbringt, ist keine sinnvolle Begründung gegen das Klonen. Denn es gründet auf der falschen Annahme, dass der Wille und das Handeln des Klons vom Willen des Erzeugers abhängig sind.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Volker Gerhardt, »Geworden oder Gemacht?«, in: ders., *Die angeborene Würde des Menschen*, S. 76.

⁴⁰⁰ Zimmer sieht im Habermasschen Argument zwei Schwächen: Erstens, es vernachlässigt, dass für den Klon weniger moralische Probleme bestehen würden als für den, der ihn erzeugen lässt. Wer den Klon von sich selbst

6.3.2. Habermas' Intervention in die Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik

Habermas' Intervention in die bioethischen Themen beginnt mit dem Beitrag in der *Süddeutschen Zeitung* und erweitert sich durch die Argumente, die in seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001) vorgebracht wurden, und durch die Repliken auf die Kritik der Anderen an diesen. Habermas' Ansichten, die in diesem Buch dargelegt wurden, liegen wesentlich in dem Sklavenargument, das im Beitrag in der *Süddeutschen Zeitung* vorgebracht wurde, und in dem darauf gegründeten Asymmetrie-Argument der freien Handlungen zwischen Klon und Erzeuger. Auf Grund dieser Argumente bringt er Argumente gegen

oder von einem Anderen erzeugen lässt, maßt sich an, den kombinatorischen Zufall auszuschließen. Natürlich wäre der Klon durchaus nicht genau wie sein Original; die identischen Erbanlagen würden in einer anderen Lebensgeschichte auf andere Weise aktualisiert. Aber wer sich selbst für so ideal hält, dass er einem Anderen genau die eigenen Erbanlagen zumutet, muss größtenwahnsinnig und damit für jede Fortpflanzung ungeeignet sein. Zweitens, man muss nach dem Sklavenargument nicht nur das Klonen ausschließen, sondern letztlich jeden schwerwiegenden, irreversiblen Eingriff in die körperliche Befindlichkeit eines Unmündigen. Aufgrund dieser Logik müssten Eltern ihren kranken Kindern Therapien vorenthalten, damit diese die Freiheit haben, ihr naturgegebenes Schicksal auf sich zu nehmen oder sich später selbst dagegen zu wehren. Dieter E. Zimmer, »Die Natur klonet nur aus Versehen. Lässt sich so ein Klonverbot begründen? Eine Antwort auf Jürgen Habermas«, in: *Die Zeit*, 08/1998.

Habermas behauptet bezüglich dieser Kritik, dass die absichtliche Festlegung der Erbsubstanz bedeutet, dass sich für den Klon ein Urteil lebenslänglich verstetigt, welches eine andere Person vor seiner Geburt über ihn verhängt hat. Daraufhin behauptet er mit Lutz Wingert, dass hier eine interpersonale Beziehung an das Verhältnis von Desinger und Produkt angeglichen wird. Seine Antwort endet schließlich damit, dass in der Beziehung zwischen einem Klon und seinem Erzeuger das Verhältnis der gegenseitigen Achtung, auf dem die Freiheit beruht, verletzt werden muss. „Ein Problem entsteht für beide Seiten – das der moralischen Obszönität einer selbstherrlichen und selbstverliebten Verdoppelung der eigenen genetischen Ausstattung auf seiten des Erzeugers und auf seiten des Erzeugten das Problem eines Eingriffs in eine Zone, die sonst der Verfügung Anderer entzogen bleibt. Die geklonte Person hätte gewiß wie alle Anderen die Freiheit, sich zu ihren Begabungen und Behinderungen zu verhalten und auf diese Ausgangslage produktive Antworten zu finden. Aber für sie wären diese 'Gegebenheiten der Geburt' keine zufälligen Umstände mehr, sondern das Ergebnis eines absichtlichen Tuns. Was für Andere ein kontingentes Geschehen bleibt, kann der Klon einer anderen Person zurechnen. Die Zurechenbarkeit des intentionalen Eingriffs in eine Zone der Unverfügbarkeit bildet den moralisch und rechtlich relevanten Unterschied. Der Ausdruck 'unverfügbar' soll dabei nur heißen: dem Zugriff anderer Person – denen wir, normativ gesehen, gleichgestellt sind – entzogen. (...) Soweit ich sehen kann, müsste das Klonen von Menschen jene Symmetriebedingung im Verhältnis erwachsener Personen untereinander verletzen, auf der bisher die Idee der gegenseitigen Achtung gleicher Freiheit beruht.“ Jürgen Habermas, »Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Replik auf Dieter E. Zimmer«, in: *Die Zeit*, 09/1998.

die Liberalisierung der Genmanipulation vor. Sie fußen darauf, erstens zwischen der Menschenwürde und der Würde des Menschenlebens zu differenzieren, zweitens die Moral in die Gattungsethik einzubringen und drittens das Gewordene vom Gemachten zu unterscheiden. Von daher verweist Habermas, die Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik als Beispiele heranziehend, darauf, dass die Intervention in die menschliche Natur auf den therapeutischen Zweck beschränkt werden muss. Denn nur aufgrund dieses Zwecks ist kontrafaktisch zu begründen, dass wir einen möglichen Konsens der Betroffenen nachträglich finden können.⁴⁰¹ Habermas ist nämlich der Auffassung, dass die liberale Eugenik, die bezüglich der Reproduktionsmedizin die Entscheidung der genetischen Einmischung auf die Logik von Angebot und Nachfrage (oder auf die Beurteilung der Eltern) überträgt, nicht gerechtfertigt werden kann, da sie die Möglichkeit der freien Beurteilung der zweiten Person von Grund auf verhindert. In diesem Sinne wäre Habermas' Argumentationslinie für die Bioethik als eine auf der kontrafaktischen Unterstellung fußende Konsenstheorie zu bezeichnen. Ausgehend von dieser Beurteilung werde ich ihr kritisch folgen.

Habermas geht davon aus, dass die Auseinandersetzung über den Umgang mit Genforschung und Gentechnik bisher ergebnislos um die Frage nach dem moralischen Status des vorpersonalen menschlichen Lebens kreist. Deshalb nimmt er die Perspektive einer „künftige(n) Gegenwart“ ein.⁴⁰² Eine solche Perspektive nenne ich jene, die eine gegenwärtige Handlung durch die (kontrafaktische Annahme der) voraussehbare(n) Konsequenz zu rechtfertigen versucht. Hier zitieren wir Habermas' Verständnis von der Realität, die die Entwicklung von Genforschung und Gentechnik bewerkstelligt:

„Was bisher als organische Natur »gegeben« war und allenfalls »gezüchtet« werden konnte, rückt nun in den Bereich der zielgerichteten Intervention. In dem Maße, wie auch der menschliche Organismus in diesen Eingriffsbereich einbezogen wird, erhält Helmuth Plessners phänomenologische Unterscheidung zwischen »Leib sein« und »Körper haben« eine überraschende Aktualität: Die Grenze zwischen der Natur, die wir »sind«, und der organischen Ausstattung, die wir uns selber »geben«, verschwimmt. Für die herstellenden Subjekte entsteht damit eine neue, in die Tiefe des organischen Substrats hineinreichende Art des Selbstbezuges. (...) Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms stellt Eingriffe in Aussicht, die ein merkwürdiges Licht auf eine naturwüchsige und bis jetzt unthematisch hingegenommene, wie sich nun jedoch herausstellt: wesentliche Bedingung unseres normativen Selbstverständnisses werfen. (...) Denn sobald Erwachsene eines Tages die wünschenswerte genetische Ausstattung von Nachkommen als formbares Produkt betrachten und dafür nach eigenem Gutdünken

⁴⁰¹ Vgl. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, vierte, erweiterte Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, S. 79 und 120.

⁴⁰² Habermas, ebd., S. 9-10.

ein passendes Design entwerfen würden, übten sie über ihre genetisch manipulierten Erzeugnisse eine Art der Verfügung aus, die in die somatischen Grundlagen des spontanen Selbstverhältnisses und der ethischen Freiheit einer anderen Person eingreift und die, wie es bisher schien, nur über Sachen, nicht über Personen ausgeübt werden dürfte.⁴⁰³

Hierbei betrachtet Habermas die von dem Fortschritt der Biowissenschaften und der Entwicklung der Biotechnologien verursachten Veränderungen als die eines gegenseitigen Verhältnisses der Personen. Er ist der Auffassung, dass sich das Verhältnis zwischen den freien sprach- und handlungsfähigen Personen zu einem zwischen Person und Sache bzw. zwischen Herrn und Sklaven ändert. „Der heranwachsende Jugendliche wird eines Tages *selbst* die Verantwortung für seine Lebensgeschichte und für das, was er ist, übernehmen können. Er kann sich nämlich reflexiv zu seinem Bildungsprozess verhalten, ein revisionäres Selbstverständnis ausbilden und auf sondierende Weise die asymmetrische Verantwortung, die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder tragen, retrospektiv ausgleichen. Diese Möglichkeit einer selbstkritischen Aneignung der eigenen Bildungsgeschichte ist gegenüber genetisch manipulierten Anlagen nicht in derselben Weise gegeben. Vielmehr würde die erwachsene Person blind von der nicht revidierbaren Entscheidung einer anderen Person abhängig bleiben und keine Chance haben, die für einen Umgang unter *peers* notwendige Symmetrie der Verantwortung auf dem retroaktiven Wege einer ethischen Selbstreflexion herzustellen. Dem Heranwachsenden bliebe nur die Alternative zwischen Fatalismus und Ressentiment.“⁴⁰⁴

Diese Argumentation beruht auf dem Sklavenargument, das im Beitrag in der *Süddeutsche(n) Zeitung* am 17.1.1998 erschien, und scheint wesentlich unverändert zu sein. Wir haben oben mit Gerhardt auf die Unzulänglichkeit des Sklavenarguments hingewiesen. Nebenbei hat Reinhard Merkel bezüglich dieses Beitrags darauf verwiesen, dass der Ursprung der Gene die Freiheit nicht begrenzt. Habermas' Sklavenargument, das das Menschenklonen als eine Art Sklaverei bezeichnet, sei in mehrfacher Hinsicht nicht haltbar. Angenommen, dass die biologische Bedingung der Handlungsfreiheit (in ihren gattungstypischen Schranken) das Innehaben eines menschlichen Genoms wäre, wäre es ganz gleichgültig für Freiheit und Verantwortung, ob es einem auf zufällige Weise, also in natürlicher Weise oder nach Entwurf gegeben wird. Nicht der Akt der Zuteilung eines Genoms, – so Merkel – sondern allein dieses selbst macht den Menschen so frei und unfrei, wie er eben ist. Im Übrigen würden wir, so Merkel weiter, auch radikal umdeterminierende Eingriffe und selbst solche in ein bereits vorhandenes Genom nicht als 'versklavendes' Abhängigmachen seines Inhabers betrachten,

⁴⁰³ Habermas, ebd., S. 27-30.

⁴⁰⁴ Habermas, ebd., S. 31.

wenn uns das Ergebnis dieser Eingriffe wünschenswert erschiene. In dieser Hinsicht fragt Merkel: Wer wollte die (künftig etwa mögliche) pränatale Korrektur eines schweren genetischen Defekts, also die Ersetzung des natürlichen Zufalls durch einen vorsätzlichen Akt, ernsthaft als versklavende Determinierung des Geheilten beurteilen? Darauf gegründet behauptet er: „Selbst wenn es richtig wäre, dass dem Klon irgendein fassbarer Schaden in Gestalt eines Freiheitsverlustes zugefügt wird: Da er genau diesem ‘schädigenden’ Akt seine Existenz verdankt, verflüchtigt sich der angebliche Schaden zur Schimäre, ja erweist sich geradezu als buchstäblich existentielle Wohltat. (...) Habermas statuiert *ein opferloses moralisches Delikt*. Er statuiert aber darüber hinaus auch *das logische Paradox einer Pflicht ohne Berechtigten* (Hervorhebung: Kweon).“⁴⁰⁵ Merckels Behauptungen widerlegt Habermas: Die in Frage gestellte Differenz (zwischen dem Klon und dem durch natürliche Befruchtung ohne Genmanipulation gezeugten Menschen – einschließlich der In-vitro-Fertilisation) liegt nicht in der Beschaffenheit der Erbanlagen, sondern im moralischen Selbstverständnis, das sich ändert, sobald die betroffene Person die Entscheidung über die natürlichen Grundlagen ihrer eigenen Entwicklung einer anderen Person zuschreibt, weil sie im Spiegelbild eigener Anlagen einer fremden Absicht begegnet.⁴⁰⁶ Von daher erklärt Habermas noch einmal: „Ich meine die anhaltende, in gewisser Weise irreversible Auswirkung der willkürlichen Entscheidung einer anderen Person auf ‘mich’ – nicht, sofern ich überhaupt existiere, sondern auf wesentliche Bedingungen meines Selbstverständnisses.“⁴⁰⁷ Während Merkel unter der empirischen Unterstellung vorzustellen und gleichzeitig zu beurteilen versucht, auf welche Weise der Klon in seinen Umständen handeln kann und in welcher Hinsicht seine Handlung als frei oder unfrei bezeichnet werden kann, betont Habermas die Veränderung des Verhältnisses zwischen den Personen, um die es für das moralische Selbstverständnis des Menschen geht. Dabei behauptet Habermas, dass der Klon von Grund auf der Bedingung seiner freien Willensbildung beraubt wird, da hinter dessen Erzeugung fremde Absichten versteckt sind. In seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* lehnt sich Habermas dieser Behauptung durchaus an. Um sie zu unterstützen, bezieht er, wie erwähnt, die folgende Argumentation mit ein: erstens zwischen der Menschenwürde und der Würde des Menschenlebens zu differenzieren, zweitens

⁴⁰⁵ Reinhard Merkel, »Wer einen Menschen kloniert, fügt ihm keinen Schaden zu. Plädoyer gegen eine Ethik der Selbsttäuschung«, in: *Die Zeit*, 11/1998. Die hier vorgebrachte Argumentation ist eine Zusammenfassung von Merckels Ansichten.

⁴⁰⁶ Jürgen Habermas, »Zwischen Dasein und Design. Die Herkunft prägt das Selbstverständnis. Eine Antwort auf Reinhard Merkel«, in: *Die Zeit*, 12/1998.

⁴⁰⁷ Habermas, ebd.

die Moral in die Gattungsethik einzubringen und drittens das Gewordene vom Gemachten zu unterscheiden.

6.3.2.1. Grenze der Differenzierung zwischen der Menschenwürde und der Würde des menschlichen Lebens

Mir scheint, dass es bei der Debatte um die verbrauchende Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik letztendlich darum geht, die Frage zu beantworten, ob Frühembryonen schützenswerte Menschenwesen sind. Im zweiten Kapitel habe ich darauf hingewiesen, dass die Schutzforderung des Lebens der Embryonen mit der Frage nach deren Würde in Verbindung steht und diese Frage wiederum mit der Frage nach dem moralischen Status der Embryonen sowie nach dem Unterschied zwischen Mensch und Person. Diese Debatte schließt sich der angeblichen SKIP-Debatte an. Diese Debatte wiederhole ich nicht. Nur meine Ansicht wird für die Auseinandersetzung mit den Habermasschen Ansichten kurz wiedergegeben: Die Debatte um die Würde und Schutzwürdigkeit der Embryonen gründet auf der Frage nach der Möglichkeit der Differenzierung zwischen Mensch und Person, die mit der Frage in Verbindung steht, wann das menschliche Leben beginnt. Ferner geht die Frage der Menschenwürde auf die Frage nach dem Beginn des schutzwürdigen menschlichen Lebens zurück. Dabei kann keine Partei – das war eine These von mir – Argumente vorbringen, die ihre Gegner oder die Anderen konsentieren können. Denn die Argumente in der Debatte um die Menschenwürde sind, wie ich darauf hingewiesen habe, nicht diejenigen Argumente, die durch logisch-philosophische Begründungen unterstützt wurden, sondern sie laufen auf das Bekenntnis bestimmter Weltanschauungen bzw. Konfessionen hinaus. Die Debatte über die Schutzwürdigkeit von Embryonen ist immer noch im Gange. (Der Streit um sie wäre mithilfe des Argumentationsprinzips der Diskursethik nicht zu beendigen.)

Habermas ahnt – bevor die angebliche SKIP-Debatte in einem Band herausgegeben wurde – die Grenze der philosophischen Debatte um den menschlichen Embryo folgendermaßen: „In dieser Kontroverse (um die Abtreibung: Kweon) ist jeder Versuch gescheitert, zu einer weltanschaulich neutralen, also nicht präjudizierenden Beschreibung des moralischen Status frühen menschlichen Lebens zu gelangen, die für alle Bürger einer säkularen Gesellschaft akzeptabel wäre. (...) 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 (der Embryonen oder Föten: Kweon) zu gelangen – sei es im Sinne der christlichen Metaphysik

oder des Naturalismus. Niemand zweifelt am intrinsischen Wert des menschlichen Lebens vor der Geburt – ob man es nun »heilig« nennt oder eine solche »Sakralisierung« des Selbstzweckhaften ablehnt. Aber die normative Substanz der Schutzwürdigkeit vorpersonalen menschlichen Lebens findet weder in der objektivierenden Sprache des Empirismus noch in der Sprache der Religion einen für alle Bürger rational akzeptablen Ausdruck.⁴⁰⁸

Aus dieser Erkenntnis behauptet Habermas – auch in seiner diskursethischen Hinsicht –, dass im normativen Streit einer demokratischen Öffentlichkeit letztlich nur *moralische Aussagen* zählen und nur weltanschaulich neutrale Aussagen über das, was gleichermaßen für jeden gut ist, den Anspruch stellen können, für alle aus guten Gründen akzeptabel zu sein. Diesbezüglich ist „der moralische Gesichtspunkt“ derjenige, „unter dem wir Normen und Handlungen immer dann beurteilen, wenn es darum geht, festzustellen, was im gleichmäßigen Interesse eines jeden liegt und gleichermaßen gut für alle ist.“⁴⁰⁹ Matthias Kaufmann verweist darauf, dass ein solcher Standpunkt „im Sinne der Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses“ in der „Moralisierung der menschlichen Natur“ besteht.⁴¹⁰ Das *Moralische* ist – wie Kaufmann mit Recht interpretiert – aus der Sicht der Gattungsethik von Habermas für alle verbindlich, und zu ihm gehören Forderungen wie die nach Unparteilichkeit und Achtung der Menschenwürde, während das *Ethische* zunächst das durch ein bestimmtes Selbstverständnis, aber auch spezifische, oft kulturbedingte Deutungsmuster geprägte Bemühen um ein nicht verfehltes Leben ist.⁴¹¹ Unter dem Habermasschen Aspekt ist die durch das gewöhnliche Verständnis geprägte Ethik, die auf einer bestimmten Kultur bzw. Weltanschauung gründet, in der pluralistischen Gesellschaft, in der verschiedene Kulturen und Weltanschauungen nebeneinander stehen, nicht als vernünftig zu akzeptieren, und wir sollten deshalb eine weltanschaulich neutrale, für alle annehmbare Norm suchen. Diese Norm kann Habermas zufolge als moralisch bezeichnet werden.

Mir scheint, dass eine solche ‘moralische’ Perspektive die der „künftige(n) Gegenwart“ untermauert, die Habermas für die Intervention in die Bioethik einnimmt. Kurz gesagt, ist ein auf einer bestimmten Weltanschauung fußendes Argument nicht für alle Mitglieder der Gesellschaft als richtig zu betrachten; man kann deshalb unter der Perspektive der künftigen Gegenwart bei Unterstellung eines Szenarios, welche Konsequenz aus einer bestimmten Stel-

⁴⁰⁸ Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, ebd., S. 58-61.

⁴⁰⁹ Habermas, ebd., S. 13-14.

⁴¹⁰ Matthias Kaufmann, »Menschheit, Humanität, Menschlichkeit. Begriffsrealismus und moralische Verantwortung«, in: Matthias Kaufmann und Lukas Sosoe (Hg.), *Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?*, Lang, Frankfurt am Main, 2005, S. 216.

⁴¹¹ Ebd., S. 217. Dazu vgl. Habermas, ebd., S. 71 f.

lungnahme zu einer Frage in der Zukunft gezogen werden könnte, beurteilen, ob eine Handlung richtig ist oder nicht. Dies ist der strategische Argumentationsboden, auf dem Habermas auf die Frage der Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik eingeht.

Auf diesem Boden verweist Habermas darauf, dass ein Embryo oder ein Fötus an sich keine Person ist. „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 zugleich zum Individuum und zur vernunftbegabten Person.“⁴¹² Dies wäre unter dem diskursethischen Aspekt, der die kommunikations- und diskursfähigen Menschen als Partner des praktischen Diskurses bezeichnet, eine sinnvolle Argumentation. Aber Habermas behauptet, dass das menschliche Leben vor dem Eintritt in öffentliche Interaktionszusammenhänge als Bezugspunkt unserer Pflichten rechtlich geschützt werden muss, ohne selbst Subjekt von Pflichten und Träger von Menschenrechten zu sein, und darüber hinaus das vorpersonale Leben diesseits eines Stadiums, in dem es in der zugeschriebenen Rolle einer zweiten Person angeredet werden kann, einen integralen Wert für das Ganze einer ethisch verfassten Lebensform behält.⁴¹³ Ihm zufolge kann man in dieser Hinsicht zwischen der Würde des menschlichen Lebens und der jeder Person rechtlich garantierten Menschenwürde unterscheiden.

Hierbei behauptet Habermas offensichtlich, dass ein (Früh)Embryo biologisch zur Menschengattung gehört, aber keine Person an sich ist und dennoch diesem vorpersonalen menschlichen Leben Würde zugeschrieben wird. „Menschliches Leben genießt auch in seinen anonymen Formen »Würde« und gebietet »Ehrfurcht«“⁴¹⁴ Mir scheint, dass eine solche Ansicht von Habermas inhaltlich keinen Unterschied zu den Ansichten Spaemanns und Honnfelders aufweist, die – wie im zweiten Kapitel erwähnt – behaupten, dass Embryonen das gleiche Recht wie Personen haben, da sie biologisch Mitglieder der Menschengattung sind und gleichermaßen die volle Potentialität zu Personen in sich tragen, obgleich man Habermas’ Ansicht wie Gerhardt nicht vorwirft: „Sie (die Diskursethik: Kweon) kommt (bei Habermas’ Auseinandersetzung mit den bioethischen Fragen: Kweon) nur noch in dem Verfahrensvorschlag vor, dem Embryo schon in der Petrischale die Stimme zu geben, die er nach seiner Geburt haben würde.“⁴¹⁵ Ohne Umschweife gesagt, schreibt Habermas den vorgeburtlichen wie vorpersonalen Embryonen eindeutig „Gattungswürde“ zu. Er führt sie jedoch, wie Ludwig

⁴¹² Habermas, ebd., S. 65.

⁴¹³ Vgl. Habermas, ebd., S. 67.

⁴¹⁴ Habermas, ebd., S. 68-69.

⁴¹⁵ Gerhardt, »Das diskursethisch halbierte Leben«, ebd., S. 57.

Sieep angemessen darauf hinweist, eher auf die Intuition der Gattungsethik als auf biologische Gründe der Gattungszugehörigkeit zurück.⁴¹⁶ Um diese Intuition zu begründen, wählt er den Umweg über „die Möglichkeit einer liberalen Eugenik“.⁴¹⁷

Hierbei plädiert Habermas mit gesundem Menschenverstand für die Ansicht, dass im Umgang mit embryonalem Leben es nicht um die gentechnische Eingriffe als solche, sondern um die Art und Reichweite der Verwendung der Gentechnik geht. Bei den Eingriffen in die genetische Ausstattung der Embryonen müsse man diese als „potentielle Mitglieder unserer moralischen Gemeinschaft“, als „die zweite Person, die er einmal sein wird, betrachten.“⁴¹⁸ In diesem Sinne zeigt sich Habermas' Stellungnahme zu Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik als eine Konsenstheorie, die auf der kontrafaktischen Annahme fußt. Bei der Beurteilung, ob die genetischen Eingriffe am Embryo richtig sind oder nicht, wäre es deshalb entscheidend zu erläutern, ob ein Embryo als die potentielle zweite Person diesen Eingriffen zustimmen könnte.

Diesbezüglich bringt Habermas seine schlüssige Behauptung zuerst vor. Ihm zufolge müssen wir die genetischen Eingriffe auf die negative Eugenik, d. h. auf die Logik des Heilens beschränken, und es ist der moralische Gesichtspunkt eines nicht instrumentalisierenden Umgangs mit zweiten Personen, der uns die Last der Grenzziehung zwischen negativer und verbessernder Eugenik aufbürdet.⁴¹⁹ Die Begründung dafür sieht er in der Differenzierung zwischen dem Gewachsenen und dem Gemachten.

6.3.2.2. Differenzierung zwischen dem Gewachsenen und dem Gemachten

In Bezug auf den Diskurs über Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik kann die Diskursethik nur dann bewerkstelligt werden, wenn Embryonen aus der Sicht des auf der kontrafaktischen Annahme fußenden Konsenses als potentielle, künftige zweite Personen betrachtet und als Teilnehmer am praktischen Diskurs aufgefasst werden. Beim Diskurs über sie können verschiedene Teilnehmer benannt werden. Im realen Bereich können Forscher wie Wissenschaftler, Ärzte, Eier- und Samenspender, Eltern, Politiker und Intellektuelle (Philosophen und Soziologen) genannt werden. Embryonen sind, abgesehen von der Debatte darüber,

⁴¹⁶ Ludwig Siep, »Moral und Gattungsethik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jahrgang 2002, Heft, S. 118.

⁴¹⁷ Habermas, ebd., S. 78.

⁴¹⁸ Habermas, ebd., S. 78.

⁴¹⁹ Vgl. Habermas, ebd., S. 79-80.

ob sie als potentielle Personen bezeichnet werden können, biologische Mitglieder der Menschengattung, die nicht in der Lage sind, die Frage nach ihrem Leben und moralischen Selbstverständnis zu beantworten und zu begründen. Sie sind jedoch die Partner der künftigen Gegenwart, die in der Diskurspraxis nicht außer Acht bleiben können. Darum muss man einen Anspruch auf die Interessenvertretung der Embryonen erheben. Dabei geht es darum, wie man die Interessen der Embryonen richtig vertreten kann. Aber man muss davor die Frage beantworten, ob diese denn Interessen haben und welche sie haben, falls ja. Diese Frage steht wohl unmittelbar mit der Frage in Verbindung, ob sie schutzwürdige Menschenwesen sind. Da es bisher vergeblich war, diese Frage plausibel zu beantworten, hat Habermas erwähnenswerten einen Umweg gewählt. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass auch Habermas sich um das Argumentationsfundament bemüht, die Interessen der Embryonen richtig zu vertreten. Eben in diesem Punkt begeht Habermas aber eine *petitio principii*, die voraussetzt, dass Embryonen Interessen haben (mit anderen Worten: Sie sind schutzwürdige Menschenwesen).⁴²⁰

Abgesehen davon, dass der Umweg, den Habermas für die Intervention in die Frage der Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik geht, auf einer *petitio principii* fußt, untersuchen wir die Differenzierung von Habermas zwischen dem Gewachsenen und dem Gemachten: „In dem Maße, wie die zufallsgesteuerte Evolution der Arten in den Eingriffsbereich der Gentechnologie und damit des von uns zu verantwortenden Handelns rückt, entdifferenzieren sich die in der Lebenswelt nach wie vor trennscharfen Kategorien des *Hergestellten* und des *von Natur aus Gewordenen*.“⁴²¹ Habermas behauptet, dass Eltern, die genetische Eingriffe wollten, ohne Konsensunterstellung allein nach eigenen Präferenzen so entschieden hätten, als ob sie über eine Sache verfügten, und ein eugenisch programmierter Mensch müsse

⁴²⁰ Joerden weist in der ersten Fußnote seines Aufsatzes eben auf dieses Problem hin. „Im Unterschied zu der Auffassung von Habermas scheint es mir allerdings nicht möglich zu sein, die Frage nach dem Beginn des ethischen Lebensrechtsschutzes aus der Diskussion auszuklammern.“ Jan C. Joerden, »Der Begriff „Menschheit“ in Kants Zweckformel des kategorischen Imperativs und Implikation für die Begriffe „Menschenwürde“ und „Gattungswürde“«, in: Matthias Kaufmann und Lukas Sosoe (Hg.), *Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?*, ebd., S. 177. Auch Ludwig Siep verweist auf dieses Problem. Vgl., Sieb, ebd., S. 116. Und Spaemann weist in anderer Hinsicht darauf hin: „(...) Erstens die Frage, wer denn und auf Grund welcher Merkmale jener Gemeinschaft angehöre, deren Mitglieder einander Rechenschaft schulden für ihr Tun und Lassen, soweit es andere betrifft. Diese Frage wiederum diskursethisch beantworten zu wollen, scheint ja auf einen Zirkel hinauszulaufen, weshalb ich stets für ein Definitionsverbot des Menschen plädiert habe.“ Robert Spaemann, »Habermas über Bioethik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jahrgang 2002, Heft 1, S. 105.

⁴²¹ Habermas, ebd., S. 83.

mit dem Bewusstsein leben, dass seine Erbanlagen in der Absicht einer gezielten Einflussnahme auf deren phänotypische Ausprägung manipuliert worden sind.⁴²²

Das Bedenkliche dabei ist nach Habermas die Instrumentalisierung des menschlichen Lebens und die darauf beruhende Verletzung des moralischen Selbstverständnisses und der Selbstbestimmung des Menschen als eines autonomen und freien Wesens. Hierbei sagt Habermas aus der Sicht der eigenen Diskurstheorie: „Die moralisch relevante Grenze der Instrumentalisierung ist durch das markiert, was sich am Gegenüber einer zweiten Person allen Zugriffen der ersten Person solange mit Notwendigkeit entzieht, wie die kommunikative Beziehung, also die Möglichkeit von Antwort und Stellungnahme, überhaupt intakt bleibt.“⁴²³

Die programmierte Person sehe in ihrem geänderten Gen die Absicht der Anderen und ihr ‘Selbstseinkönnen’ werde dadurch gestört. Eine solche Ansicht hat keinen wesentlichen Unterschied zu dem oben erwähnten Sklavenargument. Habermas bietet mithilfe der Theorie des kommunikativen Handelns und der Konsentstheorie nur eine ausführlichere Erläuterung an. Die „vorsätzliche Qualitätskontrolle“ bei der Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik ist „die Instrumentalisierung eines unter Vorbehalt erzeugten menschlichen Lebens für die Präferenzen und Wertorientierungen Dritter“⁴²⁴, und für einen so erzeugten Menschen ist die Möglichkeit nicht zugänglich, bei den Diskussionen und Handlungen durch zwanglose Selbstbestimmung und Autonomie im Interaktionsverhältnis einen Konsens zu erreichen.

Auf diese Weise läuft Habermas’ Argumentation auf die Behauptung hinaus, dass wir die Wahrscheinlichkeit nicht ganz ausschließen können, die autonome Lebensführung des Individuums zu reduzieren und das grundlegende symmetrische Verhältnis zwischen gleichberechtigten Personen zu zerstören, wenn wir wissen, dass unsere Erbanlagen eugenisch programmiert worden sind. Diese Behauptung scheint gemäßiger als die des früheren Sklavenarguments zu sein. Aber es gibt inhaltlich keinen Unterschied. Gerhardt verweist, der Änderung der Habermasschen Behauptungen folgend, darauf: „Tatsächlich hat Jürgen Habermas noch vor wenigen Jahren mit dem Sklavenargument Stimmung gegen die Biotechnologie gemacht. Jetzt ist er nicht mehr so sicher und gesteht zu, dass ein Kind, auch wenn es Gründe hätte, das von den Eltern gewählte genetische ‘Design’ zu beklagen, sich jederzeit mit einem ‘So what’ darüber hinwegsetzen könnte.“⁴²⁵ In diesem Sinne kann man nicht leugnen, dass ein genetisch manipulierter Mensch eigene Handlungs- und Willensfreiheit in sich tragen kann.

⁴²² Vgl. Habermas, ebd., S. 90-96.

⁴²³ Habermas, ebd., S. 96-97.

⁴²⁴ Habermas, ebd., S. 58.

⁴²⁵ Gerhardt, »Geworden oder Gemacht?«, S. 75.

Er kann sogar „alles, was er an sich vorfindet, als seine Natur begreifen, auch wenn er von der Disposition durch die anderen weiß.“⁴²⁶ In diesem Sinne scheint der Grund für die Behauptung schwach zu sein, dass das moralische Selbstverständnis des genetisch manipulierten Menschen von fremder Absicht verzerrt wird. Ein solcher Mensch kann jedoch, wie er ist, eine autonome Person sein. Habermas' Argumentation, die durch die Differenzierung zwischen dem Gewordenen (sowie dem Gewachsenen) und dem Gemachten Humangenmanipulation vorzuwerfen versucht, scheint deswegen – obwohl Habermas an seiner Behauptung festhält – nicht gerechtfertigt zu sein.

Freilich gibt es ja stets die Möglichkeit, dass Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik für die verbessernde Eugenik missbraucht werden, ganz gleichgültig, ob man für oder gegen sie ist. Darüber hinaus ist die Debatte über die verbrauchenden Embryonenexperimente und das Klonen zu Therapiezwecken immer noch im Gange, aber die Argumentation gegen sie könnte nicht durch das Argument gegen die positive Eugenik unterstützt werden. Ich möchte mit Kaufmann sagen: „Die als weiteres Indiz von Habermas angeführten Gefühle, (also Intuitionen: Kweon) von ‘Ekel’ und ‘Abscheu’ gegenüber der ‘Vernutzung’ von Embryonen müssen angesichts der vielen Dinge, vor denen Menschen sich ekeln, nicht sehr aussagekräftig sein. Derartige Emotionen können ein erstes Warnsignal darstellen, doch wissen wir, dass sie oft genug durch Sozialisierungsfaktoren erzeugt und nicht immer rational sind.“⁴²⁷ Diesbezüglich möchte ich mit Hilfe von Hares Worten behaupten: die mögliche *slope* vom Klonen und Geneingriff für Heiltherapie zur positiven (mit dem Wort von Habermas: liberalen) Eugenik ist nicht so *slippery*, und sogar eine solche *slope* ist nicht so wahrscheinlich, unter der Voraussetzung, dass wir als vernunftbegabte Personen in der Lage sind, auf die umstrittenen Fragen mit unserer rational-kritischen Denkfähigkeit einzugehen. Es geht nicht lediglich um das Verbot oder die Erlaubnis wissenschaftlicher Forschungen, sondern vielmehr um das Bemühen um ein Fundament des Konsenses über dieses Verbot oder diese Erlaubnis, auf Grund dessen die Mehrheit in der Bevölkerung zustimmen könnte. Wenn Habermas mit Hilfe seiner Diskursethik angesichts der Konsenstheorie nur auf dies verweisen wollte, könnte man es für rational halten; falls nicht, – wenn er anhand seiner Diskursethik einer bestimmten Perspektive die Priorität geben will – scheint es unplausibel zu sein.

⁴²⁶ Gerhardt, ebd.

⁴²⁷ Kaufmann, »Menschheit, Humanität, Menschlichkeit. Begriffsrealismus und moralische Verantwortung«, S. 218-219.

7. Reflektierter Utilitarismus und bioethische Themen

Aufgrund der bisherigen Diskussionen werde ich auf die Frage eingehen, welche Ethik zur Beantwortung bioethischer Fragen die plausibelste ist. Nun aber habe ich schon im vierten Kapitel zugegeben, dass bezüglich der Abtreibung und Embryonenforschung die Haresche utilitaristische Ansicht meine volle Sympathie findet. In diesem Kapitel möchte ich ferner über die Schwierigkeiten des Utilitarismus bei der Beschäftigung mit den bioethischen Fragen berichten und gleichzeitig den Standpunkt des 'reflektierten Utilitarismus', der diese Schwierigkeiten beseitigen könnte, erreichen. Dafür werde ich zur Nachprüfung der theoretischen Kritik am Utilitarismus und der Rehabilitierungsmöglichkeit relativ viel schreiben, um damit wieder auf die Frage der Embryonenforschung einzugehen.

7.1. Klassischer Utilitarismus und Regelutilitarismus

Wie Höffe sagt, hat sich der Utilitarismus im Laufe seiner Entwicklung in eine beinahe verwirrende Zahl von Positionen und Unterpositionen ausdifferenziert. In diesem Punkt ist die utilitaristische Ethik längst nicht mehr eine einzige, in sich homogene Theorie. Trotzdem kann sie durch vier Kriterien bezeichnet werden: das Folgen- (Konsequenzen-) und das Nutzen- (Utilitäts-)Prinzip, das hedonistische und das universalistische Prinzip.⁴²⁸

Dass der Utilitarismus auf dem Folgenprinzip gründet, liegt daran, dass er im Unterschied zur deontologischen Ethik Handlungen bzw. Handlungsregeln (Normen) nicht für sich selbst oder aus ihren Eigenschaften heraus als richtig oder falsch beurteilt, sondern ihre Richtigkeit oder Falschheit von den Folgen her bestimmt. Dass er auf dem Nutzenprinzip fußt, heißt, dass die Folgen an ihrem Nutzen (lat. *utilitas*) gemessen werden.⁴²⁹ Dass er sich auf das hedonistische Prinzip gründet, liegt daran, dass er den Nutzen der Folgen einer Handlung als das Ausmaß des von einer Handlung bewirkten Glücks, Wohlbefindens oder der Befriedigung von Wünschen (Präferenzen) betrachtet.⁴³⁰ Im klassischen Utilitarismus von Bentham und Mill gilt als höchster Wert die Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse und Interessen, also

⁴²⁸ Vgl. Otfried Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Francke Verlag, Tübingen, 1992, S. 9-11.

⁴²⁹ Höffe, ebd., S. 10.

⁴³⁰ Vgl. Dieter Birnbacher, »Utilitarismus«, Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2006, S. 96.

das menschliche Glück. Dabei ist das Ziel die maximale Bedürfnis- und Interessenbefriedigung bzw. die minimale Frustration. Deshalb gilt das als sittlich geboten, was am meisten Lust bereitet (positiver Utilitarismus) oder Unlust vermeidet (negativer Utilitarismus). Das Kriterium der Beurteilung der Folgen einer Handlung ist ihr Gratifikationswert.⁴³¹ Dass der Utilitarismus auf dem universalistischen Prinzip gründet, liegt daran, dass er die Folge einer Handlung vom Standpunkt aller Betroffenen beurteilt. Die Folgebeurteilung soll unparteilich sein, von allen besonderen Sympathien und Loyalitäten absehen.⁴³² Hierfür zeigt Benthams Spruch die Perspektive der Unparteilichkeit wie folgt auf: „Jeder soll als einer zählen und keiner mehr als einer“ (*Everyone to count for one, and nobody for more than one*).⁴³³

Nun können diese vier Prinzipien zu dem einen utilitaristischen Prinzip, also dem Prinzip der Nützlichkeit zusammengefasst werden.⁴³⁴ Demnach ist moralisch richtig die Handlung bzw. die Handlungsregel, deren Folgen für das Wohlergehen aller Betroffenen am angemessensten ist. Diesbezüglich formuliert Höffe (anhand der Formel des Kantischen kategorischen Imperativs) die utilitaristische Maxime folgendermaßen: „Handle so, dass die Folgen deiner Handlung bzw. Handlungsregel für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal sind.“⁴³⁵

Aus dem bislang Gesagten fangen wir an, den klassischen Utilitarismus zu resümieren und auf die ihm innewohnenden Schwierigkeiten hinzuweisen. Bentham sagt: „Unter dem Prinzip der Nützlichkeit ist jenes Prinzip zu verstehen, das schlechthin jede Handlung in dem Maß billigt oder missbilligt, wie ihr die Tendenz innezuwohnen scheint, das Glück der Gruppe (Partei: Kweon), deren Interesse in Frage steht, zu vermehren oder zu vermindern, oder – das gleiche mit anderen Worten gesagt – dieses Glück zu befördern oder zu verhindern.“⁴³⁶ Mit Bezug auf den Begriff der Nützlichkeit sagt er weiter: „Unter Nützlichkeit ist jene Eigenschaft an einem Objekt zu verstehen, durch die es dazu neigt, Gewinn, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück hervorzubringen (dies alles läuft im vorliegenden Fall auf das Gleiche hinaus)

⁴³¹ Höffe, ebd., S. 10-11.

⁴³² Vgl. Höffe, ebd., S. 11 und Birnbacher, ebd., S. 96.

⁴³³ Zugeschrieben von John Stuart Mill in *Utilitarismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, S. 94.

⁴³⁴ Birnbacher sagt, dass der Utilitarismus trotz seiner verschiedenen Varianten durch fünf Eigenschaften gekennzeichnet sei: Konsequentialismus, Teleologie, Ein-Gut-Axiologie, Maximierungsprinzip und Universalismus (Birnbacher, ebd., S. 95). Des Weiteren sagt er, dass der Utilitarismus, obwohl er seit etwa hundert Jahren international stark diskutiert wurde, noch die umstrittenste Variante einer konsequentialistischen Ethik sei. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, S. 217.

⁴³⁵ Höffe, ebd., S. 11.

⁴³⁶ Jeremy Bentham, »Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung«, in: Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, S. 56.

oder (was ebenfalls auf das gleiche hinausläuft) die Gruppe, deren Interesse erwogen wird, vor Unheil, Leid, Bösem oder Unglück zu bewahren; sofern es sich bei dieser Gruppe um die Gemeinschaft im Allgemeinen handelt, geht es um das Glück der Gemeinschaft; sofern es sich um ein bestimmtes Individuum handelt, geht es um das Glück dieses Individuums.⁴³⁷

Dabei bemisst sich das Ausmaß des Nutzens nach der Differenz zwischen Menge und Intensität der durch eine Handlung bewirkten Lust (*pleasure*) und Menge und Intensität bewirkten Unlust (*pain*).⁴³⁸ Nun aber spielt es beim Nutzenkalkül keine Rolle, woher die Lust kommt. Zwischen der Lustempfindung, die der Mensch mit anderen Säugetieren teilt, und der Lustempfindung, die er durch eigene Fähigkeiten genießt, (also zwischen der sinnlichen Lust und der geistigen Lust) gibt es keinen qualitativen Unterschied. Der Spruch „das größte Glück der größten Zahl“ besteht nur in der Absicht, derjenigen Handlung, die das maximale Übergewicht der Lust über die Unlust bewirkt, moralische Richtigkeit zuzuschreiben.

Man kann aber an diesem Standpunkt von Bentham folgende Kritik üben: Wir können kein Kriterium dafür finden, durch eine Handlung das Glück zu vergrößern oder das Leid zu vermindern und die Lust zu vermehren, nämlich die Größe des Nutzens zu vergrößern. Denn es gibt kein Kriterium für das Kalkül von Leid und Lust, also von Glück. Wenn die Bedürfnisse und Interessen der Betroffenen nicht jeweils hinreichend genau bekannt sind, kann die Kalkulation nicht genau geübt werden. Angenommen, dass die eigenen Urteile über die Interessen durch kognitive, emotionale und soziale Täuschung tatsächlich vielfach verzerrt sein könnten, könnte es keine genaue Basis des Kalküls geben.⁴³⁹ Deshalb kann das Glück des Menschen kaum quantitativ gemessen werden. Wenn man die Freude aus der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse wie Ess- und Geschlechtslust für wichtiger als die Freude aus geistigen, schöpferischen oder gesellschaftlichen Tätigkeiten hält, kann der Utilitarismus der Kritik nicht entgehen, dass er nur eine Ethik für Genussmenschen ist. Mills Spruch: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein, als ein zufriedenes Schwein, besser ein unzufriedener Sokrates, als ein zufriedener Narr“⁴⁴⁰, steht der hedonistischen Perspektive, die dem vulgären Verständnis entstammt, entgegen.

„Mill macht zu Recht auf verschiedene Qualitäten von Lust aufmerksam. (...) Einem großen Teil der entsprechenden Einwände entgeht Mill, indem er keinen Hedonismus momentaner Wunschbefriedigung vertritt, sondern einen Hedonismus wohlinformierter Präfe-

⁴³⁷ Bentham, ebd., S. 56.

⁴³⁸ Birnbacher, »Utilitarismus«, S. 98.

⁴³⁹ Vgl. Höffe, ebd., S. 20.

⁴⁴⁰ John Stuart Mill, *Utilitarismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, S. 16.

renzen.⁴⁴¹ Während Bentham mit seinem Utilitarismus einen sozialreformerischen Standpunkt vertritt, der das Privileg des Adels und der oberen Schicht der Bourgeoisie kritisiert, bemüht Mill sich darum, den Utilitarismus für alle Klassen und Schichten, besonders für die Anhänger der christlichen Grundsätze akzeptabel zu machen. „Die wichtigste Revision betrifft den Hedonismus. Während Bentham sinnliche und geistige Lust gleich gewichtet, führt Mill zusätzlich eine qualitative Wertdimension ein, die es erlauben soll, ›höheren‹ Freuden auch dann einen höheren Rang zuzuordnen, wenn sie den ›niederen‹ an Dauer und Intensität unterlegen sind“⁴⁴² Für den Menschen als vernunftbegabtes Wesen liegt ein höheres Glück, so Mill, nicht in der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse und der daraus entstehenden sinnlichen Lust, sondern in der geistigen Lust. Wichtig ist für Mill deshalb nicht nur die Quantität, sondern auch die Qualität des Glücks. Aber mit der Einbeziehung des qualitativen Moments in Lust sowie Glück als Kriterium für die Nützlichkeit wird das Nutzenprinzip als Basis der utilitaristischen Ethik undeutlicher. Dadurch wird die objektive Messbarkeit von Lust und Schmerzen, also die Bewertung des Glücks immer schwieriger und das Nutzenprinzip des Utilitarismus verwickelt sich darum in ein schwer entwirrbares Labyrinth.

Außerdem wird bei dem klassischen Utilitarismus von Bentham und Mill die Frage vernachlässigt, wie die Individuen zur Lustmaximierung der gesamten Gesellschaft behandelt werden sollen. Entspricht nicht dem Prinzip der Gerechtigkeit die Ansicht, dass das Individuum für das Kollektiv geopfert werden kann, oder verletzt es die Verteilungsgerechtigkeit, dass die Lustmaximierung der Gesellschaft durch einige Gruppen oder Einzelne verwirklicht wird, kann man im klassischen Utilitarismus kaum eine Alternative finden, die auf diese Frage eine sinnvolle Antwort geben kann. Diesbezüglich erkennt Sidgwick die Schwierigkeiten, mit denen das hedonistische Kalkül beim empirischen Vergleich von Freude und Leid konfrontiert ist.⁴⁴³ „Selbst wenn jemand sich damit begnügt, seine eignen Freuden vorherzusehen, ist es schwer und so gut wie unmöglich für ihn, bedenkliche Irrtümer zu vermeiden.“⁴⁴⁴

Deshalb scheint das Nutzenprinzip des Utilitarismus, der die Richtigkeit einer Handlung durch das Lust- und Glückskalkül ihrer Folgen zu beurteilen sucht, im praktischen Bereich unwirksam zu sein. In dieser Hinsicht ist das Nutzenprinzip als Kriterium für die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung ungeeignet. „Es ist zu abstrakt und zu wenig motivierend, es überfordert den Akteur kognitiv und normativ, und es birgt das Risiko, dass alltagmo-

⁴⁴¹ Höffe, ebd., S. 22-23.

⁴⁴² Birnbacher, ebd., S. 98.

⁴⁴³ Höffe, ebd., S. 27.

⁴⁴⁴ Henry Sidgwick, *Die Methoden der Ethik*, in: Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, S. 104.

ralische Entscheidungen zu wenig voraussehbar werden, um die erforderliche Erwartungssicherheit zuzulassen.“⁴⁴⁵

Als Reaktion auf diese Kritik ist der Regelutilitarismus entstanden. Während der klassische Utilitarismus sich nun als ein Handlungsutilitarismus versteht, der das Nutzenprinzip auf konkrete Einzelhandlungen bezieht, gibt der Regelutilitarismus den Handlungsregeln, die für unsere alltägliche moralische Praxis nichts anderes als Sekundärprinzipien sind, eigenständige Verbindlichkeit. Mit anderen Worten: Die Gegenstände, auf die das Nutzenprinzip angewandt werden sollte, sind nicht Einzelhandlungen, sondern Handlungsregeln. Im Falle der einander gegenüberstehenden Regeln: „Versprechen muss auf jeden Fall gehalten werden“ und „Versprechen kann, wenn nötig, gebrochen werden“, bezeichnet der Regelutilitarismus diejenige Regel, die im ganzen mehr Nutzen, mehr Lust bietet, als die richtige. Dabei muss man fordern, dass diese Regel immer befolgt wird, insofern die in Einzelfällen bewirkten schlechten Folgen der Regelbefolgung durch den Nutzen der verlässlichen Regelbefolgung im Alltag aufgewogen werden. Während aus handlungsutilitaristischer Sicht in Einzelfällen der schlechten Handlungsfolgen die Verletzung des Sekundärprinzips erlaubt oder gefordert ist, hält der Regelutilitarismus an der Verpflichtung zur Befolgung der Sekundärregel fest.⁴⁴⁶ Von diesem Standpunkt her gesehen, ist der Regelutilitarismus keine konsequentialistische, sondern eine deontologische Ethik. „Die Besonderheit des Regelutilitarismus gegenüber anderen deontologischen Ethiken liegt darin, dass er die Regeln selbst durch die Nützlichkeit ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz begründet sieht. Die auf der Anwendungsebene strikt deontologisch geltenden Sekundärregeln werden auf der Theorieebene gleichwohl konsequentialistisch begründet.“⁴⁴⁷

7.2. Untersuchung der Kritik am Utilitarismus

Im vorigen Abschnitt habe ich darauf hingewiesen, dass das Nutzenprinzip des Utilitarismus, das durch das Kalkül von Lust und Leid aus den Folgen einer Handlung deren Richtigkeit zu beurteilen sucht, in der konkreten Praxis als Kriterium für die Beurteilung einer Handlung nicht geeignet ist, weil das genaue Kalkül der Lust, also des Glücks nicht möglich ist. Selbstverständlich ist dies die grundlegende Schwäche des Utilitarismus. Dass das Glück

⁴⁴⁵ Birnbacher, ebd., S. 99.

⁴⁴⁶ Birnbacher, ebd., S. 99-100.

⁴⁴⁷ Birnbacher, ebd., S. 100.

nicht genau messbar ist, ist nicht falsch. Trotzdem ist das Nutzenprinzip des Utilitarismus nicht verletzbar. Obwohl die Behauptung ferner überzeugend ist, dass das Glück kein einziges anstrebenswertes Gut ist, ist wohl unzweifelhaft, dass es zu den guten Werten gehört. In dieser Hinsicht sollte man die utilitaristische Sicht, die die Richtigkeit einer Handlung in der Leidminimierung und Glücksmaximierung findet, als etwas Regulatives verstehen. Mit Gesangs Worten: „Das Nutzenkalkül ist eine heuristische Fiktion, nicht mehr.“⁴⁴⁸ Höffe sagt in ähnlicher Weise: „Statt den Kalkül wörtlich zu nehmen, könnte er als eine regulative Idee gelten, nämlich als die Forderung, zum Zweck einer abgewogenen Wahl alternative Handlungsmöglichkeiten zu suchen und deren Vor- und Nachteile im Licht des menschlichen Wohlergehens zu bewerten.“⁴⁴⁹ Deshalb dürfte das Nutzenprinzip trotz der Unmöglichkeit eines vollkommenen und objektiven Nutzenkalküls nicht aufgehoben werden. Vielmehr entspricht es unserem alltäglichen moralischen Sinne, dass man jene Handlung als gerechtfertigt betrachtet, die uns Leid vermindert und Lust vermehrt – das ist eine These von mir. In der pluralischen Gesellschaft, wo sich die weltanschaulich unterschiedlichsten Standpunkte gegenüberstehen, kann das Nutzenprinzip des Utilitarismus aus der universalistischen Sicht, die sich an der Zustimmung der möglichst vielen Menschen orientiert, an sich selbst als eine feste ethische Basis für die konkreten Praxen fungieren. Dabei könnte das perfekte und objektive Nutzenkalkül als eine ‘kontrafaktische Annahme’, die in der Realität nicht verwirklicht werden kann, bezeichnet werden. Das Nutzenprinzip kann deshalb zwar nicht als ein konstitutives Prinzip für unsere Handlungen, aber als ein regulatives Prinzip, das bei der Beurteilung unserer Handlungen behilflich ist, angesehen werden. Ebenso wie die Utopie wegen ihrer Nichtexistenz nicht keine Wirkung auf die Realität ausübt, sondern uns eine Orientierung auf eine bessere Gesellschaft hin gibt, könnte das Nutzenprinzip uns eine Handlungsorientierung bieten, mit Hilfe derer wir unsere Handlungen zu denjenigen führen könnten, die möglichst vielen Menschen das Glück verschaffen. In dieser Hinsicht kann der Utilitarismus, so denke ich, uns einen der philosophisch plausibelsten Ansätze zur Beschäftigung mit den bioethischen Fragen geben. Dafür müssten wir aber die am Utilitarismus geübten Kritiken vernünftig durchdringen und ihn aus der Sicht des reflexiven Gleichgewichts umformulieren.

Oben (7.1.1) habe ich darauf verwiesen, dass bei der Zielsetzung des klassischen Utilitarismus als dem „größten Glück der größten Zahl“ die Frage vernachlässigt wird, wie die Individuen dabei behandelt werden sollen, nämlich dass er die Ansicht verteidigen könnte, dass

⁴⁴⁸ Bernward Gesang, *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, Reclam, Stuttgart, 2003. S. 22.

⁴⁴⁹ Otfried Höffe, »Schwierigkeiten des Utilitarismus mit der Gerechtigkeit«, in: Ulrich Gähde und Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Der klassische Utilitarismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1992, S. 294.

für die Vorteile des Kollektivs die Individuen geopfert werden können, ferner dass er es erlaubt, die Lustmaximierung der ganzen Gesellschaft nur durch einige Gruppen oder Individuen zu verwirklichen, also die Verteilungsgerechtigkeit zu verletzen. Im fünften Kapitel habe ich die Kritik am Utilitarismus kurz resümiert: (1) unmoralische Präferenzen und Handlungen, (2) Unfähigkeit, zwischen der moralisch obligatorischen Handlungen und überobligatorischen (*supererogatory*) Handlungen, zu differenzieren und (3) ungerechte Verteilung.⁴⁵⁰ Diese Kritik werde ich in den folgenden Abschnitten für meine Argumentation nachprüfen.

7.2.1. Kritik an den unmoralischen Präferenzen

Die Kritik an den unmoralischen Präferenzen richtet sich hauptsächlich gegen (Singers) Präferenz-Utilitarismus. Erwähntermaßen sind Beauchamp und Childress der Ansicht, dass der Utilitarismus jene Handlungen rechtfertigen könne, die auf den unmoralischen Präferenzen basieren. Eine solche Rechtfertigung entspreche aber unseren alltäglichen moralischen Intuitionen nicht. Der Utilitarismus könne nur dann eine vertretbare Theorie sein, wenn ein Umfang der annehmbaren Präferenzen formuliert werden könne, wobei eine derartige Annehmbarkeit unabhängig von den Präferenzen der Handelnden festgestellt werde. Wenn diesem Aspekt der Präferenz aber die anderen Kriterien hinzugefügt werden müssten, dann würde dies über den Rahmen des Utilitarismus hinausgehen.

Der Präferenz-Utilitarismus beurteilt Singer zufolge „Handlungen nicht nach ihrer Tendenz zur Maximierung von Lust und Minimierung von Leid, sondern nach dem Grad, in dem sie mit den Präferenzen der von den Handlungen oder ihren Konsequenzen betroffenen Wesen übereinstimmt.“⁴⁵¹ Hier möchte ich die Kritik (die besonders auf dem theologischen Standpunkt basiert) nicht wiederholen, die auf die Gefahr verweist, dass der Singersche Präferenz-Utilitarismus bezüglich der bioethischen Fragen uns über eine Grenze hinausführt und sogar zur positiven Eugenik führen könnte.⁴⁵² Besonders ist die Wut der Menschen, die in Deutschland und in anderen Ländern gegen Singer demonstriert haben, verständlich, wenn man auf die Erfahrung Rücksicht nimmt, dass in der Zeit des Nationalsozialismus die

⁴⁵⁰ Vgl. Beauchamp und Childress, ebd., S. 53-55.

⁴⁵¹ Singer, ebd., 128.

⁴⁵² Dazu vgl. z. B. Wojciech Bołoz, »Über die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus in der Bioethik«, ebd. Ludger Honnefelder als Philosoph und Theologe verweist zwar nicht gerade auf diese Gefahr, sondern, wenn man sein Argument vor dem inhaltlichen Hintergrund sieht, ist anders als Bołoz. Dazu Honnefelder, »Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos«, in: Ottfried Höffe u. a., *Gentechnik und Menschenwürde*, ebd.

Zwangseuthanasie sowie Zwangssterilisation an Erb- und Geisteskranken, Behinderten und sozial oder rassistisch Unerwünschten verübt wurden. Im zweiten Kapitel habe ich darauf hingewiesen, dass Singers Ansicht, die die Abtreibung bis zur 18. Schwangerschaftswoche als moralisch neutral betrachtet, (und seine Verteidigung der Tötung behinderter Säuglinge und der positiven Euthanasie) auf seiner Unterscheidung zwischen Mensch und Person basiert. Wenn der Grund für die Entscheidung hier auf einer solchen Unterscheidung beruht, hat das mit dem Utilitarismus selbst nichts zu tun. Wenn Singers Behauptung kritisiert werden sollte, beruht das nicht auf seinem utilitaristischen Standpunkt, sondern auf dem Grund der Unterscheidung zwischen Mensch und Person. Wenn Singer in Hinblick darauf, dass ein Wesen, das sich nicht selbst als eine Entität mit einer Zukunft sehen kann, hinsichtlich seiner eigenen zukünftigen Existenz keine Präferenz haben könne,⁴⁵³ die Abtreibung von Embryonen und die freiwillige und positive Euthanasie von Patienten mit unheilbaren Krankheiten verteidigen wollte, fußt der Grund nicht auf dem Utilitarismus, sondern auf seinem Argument, dass diese Wesen keine eigenen Präferenzen haben. Die Kritik an Singer hat deshalb nichts mit dem Utilitarismus, sondern mit diesem Argument zu tun. Aber ich werde es ohne weitere Diskussion dabei belassen. Denn diese Frage hat nichts damit zu tun, mit Hilfe von Nachprüfung den Utilitarismus zu rehabilitieren.

Die Kritik, dass der Utilitarismus, wenn er nur im eigenen Spielraum bleibt, zwangsläufig zur Verteidigung unmoralischer Präferenzen führt, basiert wohl auf der Beurteilung, dass er sogar jene Präferenzen zwangsläufig zulässt, die mit unseren alltäglichen moralischen Intuitionen nicht übereinstimmen können. Hier kann man fragen, was es bedeutet, unmoralische Präferenzen zuzulassen oder zu rechtfertigen. Bedeutet es, dass der Utilitarismus sogar diejenigen Handlungen rechtfertigen kann, die aus der Sicht der alltäglichen moralischen Intuitionen, ferner anhand des durch den Filter des kritischen Denkens reflektierten Urteils nicht legitimiert werden können? So wie der klassische Utilitarismus, aus der Sicht des Hedonismus sowie Eudämonismus, die Lustmaximierung eines Individuums durch die Befriedigung von dessen Bedürfnissen nicht rechtfertigt, ebenso wenig rechtfertigt der Präferenz-Utilitarismus die Lustmaximierung eines Individuums durch die Befriedigung von dessen Präferenzen. Der Utilitarismus orientiert sich immer unter dem Aspekt des Universalismus an dem „größten Glück der größten Zahl“ als einer regulativen Idee.

Im vierten Kapitel habe ich bei der Beschäftigung mit Hares Ansichten über die bioethischen Fragen seine Argumentation überprüft, dass ein Richter für seine Urteilsbegründung nicht nur sich an die Stelle des Kriminellen versetzen, sondern auch auf die Interessen jedes

⁴⁵³ Singer, ebd., S. 129.

Betroffenen Rücksicht nehmen und zur Entscheidung die Interessen und Neigungen aller Glieder der Gesellschaft berücksichtigen müsse. (Wenn man von den Präferenzen von Nichtbetroffenen spricht, handelt es sich um die sog. äußerliche Präferenz.) Bezüglich der bioethischen Fragen kann man selbst in der Argumentation von Singer, der als das Angriffsziel von Theologen und Anti-Utilitaristen gilt, keine kritikwürdigen Gründe für die Verteidigung unmoralischer Präferenzen finden. Vielmehr erkennt er den universalistischen Charakter des Kantischen kategorischen Imperativs: „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein *allgemeines Gesetz* werde“, und weist darauf hin, dass Hare ihn modifiziert und weiterentwickelt hat und als ein logisches Merkmal moralischer Urteile betrachtet.⁴⁵⁴ Die Utilitaristen von Jeremy Bentham bis J.J.C. Smart – so sagt Singer – halten es für einen universalistischen Standpunkt als Prinzip der Unparteilichkeit, dass jeder als einer und keiner mehr als einer zählen soll. John Rawls, der aus der Sicht der Gerechtigkeit den Utilitarismus kritisiert, nehme dieses Prinzip der Unparteilichkeit auf, indem er grundlegende ethische Prinzipien aus der kontrafaktischen Unterstellung als dem Schleier des Nichtwissens ableite, wobei die Wählenden nicht wüssten, ob sie durch die von ihnen ausgewählten Prinzipien gewinnen oder verlieren würden. Und selbst Jean-Paul Sartre und Jürgen Habermas stimmen darin überein, dass Ethik in irgendeinem Sinn universal sei.⁴⁵⁵ Von diesem Standpunkt aus kann man sagen, dass selbst Singer die Basis der Ethik in der Universalisierbarkeit sieht. Der Grund dafür, dass er heftiger Kritik ausgesetzt ist, besteht wohl darin, dass er aufgrund seiner kritischen Betrachtungsweise die alltäglichen moralischen Intuitionen verletzt und dies unser gewöhnliches moralisches Empfinden für die Menschenwürde nicht zu treffen scheint.

7.2.2. Kritik an der Überforderung

Die Kritik, dass der Utilitarismus es unmöglich macht, zwischen den obligatorischen und den überobligatorischen (*supererogatory*) Handlungen zu differenzieren, basiert auf der Ansicht, dass er die Einzelnen auffordert, zu Heiligen bzw. Helden zu werden, die über keine privaten Interessen und Zwecke verfügen, also sein Nutzenprinzip uns überfordert und darum nur anhand überobligatorischer Leistung verwirklicht ist. Erwähnenswertermaßen geht Alan Donagan auf diese Frage ein. Davor bezeichnet er den Handlungsutilitarismus als unzuverlässig.

⁴⁵⁴ Vgl. Singer, ebd., S. 27.

⁴⁵⁵ Vgl. Singer, ebd., S. 27-28.

Er führt ein Beispiel an: „Es könnte wahr sein, dass mehr Gutes und weniger Böses daraus resultieren würde, deinen bösen, alten und unglücklichen Großvater schmerzlos und unentdeckt zu ermorden, als darauf zu verzichten: Er könnte sich von seinem erbärmlichen Existenz befreien; seine Kinder würden sich über ihre Erben freuen und würden nicht mehr unter seinem Unfug leiden; und du könntest die Belohnung für jene erwarten, die im geheimen Gutes tun. Ernst bezweifelt niemand, dass eine Position mit einer solchen Konsequenz monströs ist. (...) Eine Welt, in der einige Morde schmerzlos und unentdeckt sein können, ist offensichtlich möglich. Und die Vorstellung, dass der Grund, warum es unrecht sein würde, deinen bösen, alten und unglücklichen Großvater schmerzlos zu ermorden, sei, dass in der realen Welt du selbst davon nicht weglaufen kannst, ist monströser als die Ansicht, dass ein solcher Mord zulässig wäre. Daraus schließe ich, dass Handlungsutilitarismus unzulässig ist.“⁴⁵⁶

Die hier von Donagan mit seinem Beispiel geübte Kritik am Utilitarismus ist weniger extrem als die Kritik, dass dieser es zulassen könnte, Unschuldige für die Nutzenmaximierung der ganzen Gesellschaft zu töten. Diesbezüglich hat Smart zwischen dem extremen und eingeschränkten Utilitarismus differenziert. Ihm zufolge ist jener derjenige Utilitarismus, der auf der Doktrin basiert: „Regel spielen keine Rolle – außer per accidens als Faustregeln und als de facto soziale Institutionen, mit denen der Utilitarist zu rechnen hat, wenn er Konsequenzen beurteilt.“⁴⁵⁷ Ihm zufolge ist eine Regel (z. B. Versprechen einhalten; nicht töten) zu brechen, wenn nicht aus deren Befolgung, sondern aus deren Brechung mehr Gutes entstehen würde; im Gegenfall ist sie zu befolgen. Im Gegensatz dazu basiert der eingeschränkte Utilitarismus auf der Doktrin: „Nur in den folgenden Fällen müssen wir eine individuelle Handlung direkt anhand ihrer Konsequenzen prüfen: (a) Wenn die Handlung (z. B. Lügen: Kweon) unter zwei verschiedene Regeln fällt, von denen die eine sie vorschreibt und die andere sie verbietet, und (b) wenn es für den gegebenen Fall überhaupt keine maßgebende Regel gibt.“⁴⁵⁸ Ihm zufolge rechtfertigen wir besondere Handlungen unter Berücksichtigung der allgemeinen Regeln und diese Regeln unter Berücksichtigung des Nützlichkeitsprinzips. Dieser Theorie zufolge können besondere Handlungen obligatorisch sein, auch wenn sie für das maximal mögliche Gute nicht produktiv sind.⁴⁵⁹ Hierbei möchte ich keine Diskussions führen, indem ich nur

⁴⁵⁶ Alan Donagan, »Is There a Credible Form of Utilitarianism?«, in: Michael D. Bayles (Hg.), *Contemporary Utilitarianism*, Anchor Books, Garden City, New York, 1968, S. 188-189.

⁴⁵⁷ J. J. C. Smart, »Extreme and restricted Utilitarianism«, in: Michael D. Bayles (Hg.), ebd., S. 100; die deutsche Übersetzung »Extremer and eingeschränkter Utilitarianism« findet sich in: Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, ebd., S. 167.

⁴⁵⁸ J. J. C. Smart, ebd., S. 101. In der deutschen Übersetzung ebd., S. 168.

⁴⁵⁹ H. J. McCloskey, »An examination of restricted Utilitarianism«, in: Michael D. Bayles (Hg.), ebd., S. 118.

darauf hinweise, dass der extreme Utilitarismus sich auf den Handlungsutilitarismus bezieht, während der eingeschränkte sich auf den Regelutilitarismus bezieht.

Was Donagan nun diesbezüglich sagen wollte, ist, dass der Handlungsutilitarismus in Hinblick auf seine innere Logik etwas Monströses sei, was mit unseren gewöhnlichen moralischen Ansichten nicht übereinstimmen könne. Den Regelutilitarismus, den Richard B. Brandt im Rawlsschen Aufsatz »Zwei Regelbegriffe« (»Two Concepts of Rules«) fand und nannte, hält Donagan für weniger monströs als den Handlungsutilitarismus. Jedoch ist der Regelutilitarismus, so Donagan, auch falsch, wenn man eine tiefgehende Untersuchung durchführt. Denn er macht es schwierig, erstens zwischen Pflicht und überobligatorischer (*supererogatory*) Handlung, zweitens zwischen Pflicht und bestimmt entschuldbarem oder fast entschuldbarem Unrecht zu unterscheiden.⁴⁶⁰ Hier möchte ich Donagans Beispiele anführen:

„Ein Fünftel der Mitglieder einer Gesellschaft sind faul, müßig und verantwortungslos; ihr Verhalten verursacht ihnen schweren Schaden, doch sie dazu zu zwingen, sich noch verantwortungsvoller zu verhalten, würde schwerwiegendes Übel veranlassen; und endlich, wenn die Regel „es ist die Pflicht einer jeden fleißigen und gescheiterten Person, seinem Einkommen entsprechend, einen kleinen, aber spürbaren Teil seines Einkommens für die Unterstützung der faulen, aber bedürftigen Leuten auf die Seite zu legen,“ in der in Frage gestellten Gesellschaft adoptiert würde, würde daraus mehr Gutes und weniger Böses resultieren, als im Fall, wo sie nicht angenommen würde. Ich glaube nicht, dass unsere Gesellschaft von dieser Art ist; aber da eine solche Gesellschaft sicherlich möglich ist, hätte ein dort wohnender Regelutilitarist keine andere Wahl, als sich selbst als moralisch verpflichtet zu betrachten, die vorgeschlagene Regel anzuerkennen.

Nun glaube ich, dass viele eine solche Regel ablehnen würden. Ich meine nicht, dass sie zwangsläufig ablehnen würden, für die unverdienten Armen einen Teil ihres Einkommens auf die Seite zu legen, sondern nur, dass sie vehement bestreiten würden, dass sie verpflichtet wären, so zu tun. Und hätten sie nicht Recht? Ist ihre Handlung ein ausgezeichnete Beispielfall eher der überobligatorischen als der obligatorischen Handlung?⁴⁶¹

Diese Behauptung könnten wir durch ein extremeres Beispiel und Gedankenexperiment noch deutlicher machen. Hier werden Gesangs Beispiele wiedergegeben: „Angenommen, x sieht ein brennendes Flugzeug, und in ihm befinden sich das eigene Kind und ein weltberühmter Chirurg, der allein eine bestimmte, für viele lebensrettende Operationstechnik beherrscht. Weiter angenommen, x weiß um diese Fakten, und es ist nur Zeit, eine Person aus den Flammen zu retten. Wen soll x retten? (...)“⁴⁶² In Hinblick auf das Nützlichkeitsprinzip (und Unparteilichkeitsprinzip) des Utilitarismus müsste man sagen, x soll nicht das eigene

⁴⁶⁰ Vgl. Donagan, ebd., S. 194.

⁴⁶¹ Donagan, ebd., S. 194-195.

⁴⁶² Gesang, ebd., S. 98.

Kind, sondern den Chirurgen retten. Ein anderes unfiktives Beispiel: Das Geld, das die Eltern zugunsten ihres Kindes beim Kauf eines neuen Kleides oder Spielzeugs gern bezahlen wollen, entspricht dem, mit dem man ein Kind in Somalia einen Monat lang ernähren könnte. Sollte man dann aus utilitaristischer Sicht dieses Geld nicht lieber für das Kind in Somalia zur Verfügung stellen?⁴⁶³

Vom Standpunkt der Kritiker aus betrachtet, fordert der Utilitarismus das Individuum auf, zu viel zu tun, auch ferner kaum Verwirklichbares. Wie in der Kritik von Beauchamp und Childress sind die Handlungen, die von den Utilitaristen gefordert werden, eher ideal und lobenswert als obligatorisch. In dieser Hinsicht lässt sich wohl sagen, dass der Utilitarismus uns auffordert, wie Heilige ohne private Interessen und Zwecke zu handeln. Wenn sie aber diese Handlungen als obligatorisch betrachten würden, wäre der Utilitarismus eine fehlerhafte Theorie. Dieser Kritik zufolge befände er sich jenseits der Moral des gesunden Menschenverstandes (*Common-Sense-Moral*) und er ginge über die Grenze unserer Handlungsmöglichkeiten hinaus.

Zugunsten der Nachprüfung dieser Kritik möchte ich davon ausgehen, dass ich darauf hinweise, dass es für die klassischen Utilitaristen Bentham und Mill keine gültige Interpretation ist, dass die Nützlichkeits- oder Glücksmaximierung der ganzen Gesellschaft die Aufopferung der Individuen fordert oder darauf gegründet erreichbar ist. „Das Interesse der Gemeinschaft« ist einer der allgemeinsten Ausdrücke, die in den Redeweisen der Moral vorkommen können; kein Wunder, dass sein Sinn oft verloren geht. Wenn er einen Sinn hat, dann diesen: Die Gemeinschaft ist ein fiktiver Körper, der sich aus den Einzelpersonen zusammensetzt, von denen man annimmt, dass sie sozusagen seine Glieder bilden. (...) Es hat keinen Sinn, vom Interesse der Gemeinschaft zu sprechen, ohne zu wissen, was das Interesse des Individuums ist.⁴⁶⁴ Hier macht Bentham deutlich, dass das Interesse der Gemeinschaft auf den Interessen der Einzelpersonen basiert. An diesem Punkt weicht Mill nicht von Bentham ab.

„Die utilitaristische Moral bejaht die menschliche Kraft der Aufopferung des größten eigenen Gutes für das Gut Anderer. Sie weigert sich lediglich zuzugeben, dass dieses Opfer selbst ein Gut ist. Sie betrachtet ein Opfer als verschwendet, das die Gesamtmenge des Glücks nicht vermehrt oder das zumindest nicht die Tendenz hat, es zu vermehren. Die einzige Selbsthingabe, die sie lobt, ist die Hingabe an das Glück Anderer oder an einige der Mittel, die das Glück Anderer befördern – und zwar entweder das der ganzen Menschheit oder das von Individuen im Rahmen der Grenzen, welche die Gesamtinteressen der Menschheit verlangen. Ich muss noch einmal wiederholen, was die Feinde des Utilitarismus selten gerecht genug sind zugegeben, dass nämlich das

⁴⁶³ Vgl. Gesang, ebd., S. 99.

⁴⁶⁴ Bentham, ebd., S. 57.

Glück, das den utilitaristischen Maßstab für richtiges Verhalten abgibt, nicht das Glück des Handelnden selbst ist, sondern das Glück aller Betroffenen.⁴⁶⁵

Auf diese Weise sagt Mill nicht, dass für das Glück der gesamten Gesellschaft Einzelpersonen geopfert werden dürften, und macht klar, dass der Utilitarismus nicht das egoistische Streben des Einzelnen nach Glück legitimiert, sondern vielmehr das Glück aller Betroffenen sucht. Dabei bleibt ein Problem immer noch bestehen.

Wenn der Utilitarismus nicht für die Aufopferung des Einzelnen zugunsten der ganzen Gesellschaft spricht, ferner wenn die Präferenz und das Glück des Einzelnen nicht mit der Präferenz und dem Glück der ganzen Gesellschaft übereinstimmen, dürften jene für diese geopfert werden? Bentham ist der Meinung, es bedarf eines wirksamen Systems von (religiösen, sozialen und/oder rechtlichen, gesetzgeberischen und administrativen) Sanktionen, die die Harmonie dieser nicht übereinstimmenden Interessen kurz- und langfristig sicherstellen, weil nicht jeder stets aus einem aufgeklärten Selbstinteresse heraus handelt und seine Interessen für die Interessen der Gesellschaft aufopfert. Dies liegt Höffe zufolge in den Grundzügen der Benthamschen Lösung.⁴⁶⁶ Des Weiteren ist es nicht notwendig, eine solche Harmonie ausschließlich von einem Sanktionssystem abhängig zu machen. Sie lässt sich – so sagt Höffe – zumindest auf einer angemessenen Erziehung (zu Rationalität, Solidarität usf.) gründen. Das allgemeine Wohlergehen der Handelnden kann mehr aus ihnen selbst heraus (autonom) als durch öffentliche Strafandrohungen (heteronom) verfolgt werden.⁴⁶⁷ Diese Ansicht geht streng genommen über das Nützlichkeitsprinzip des Utilitarismus hinaus.

Aber wir könnten diese Problematik aus der konsequentialistischen Sicht des Utilitarismus berücksichtigen, der die Richtigkeit einer Handlung anhand von deren Konsequenz beurteilt. Dass der Utilitarismus die Richtigkeit einer Handlung nach deren Konsequenz beurteilt, bedeutet nicht, dass die Richtigkeitsbeurteilung einer Handlung in Hinblick auf deren Konsequenz nachher durchgeführt wird. Wenn es so wäre, könnten wir die Richtigkeit oder Falschheit unserer Handlungen nicht vorher entscheiden, und dabei würde keine moralische Pflicht entstehen. Mit anderen Worten: Der konsequentialistische Ansatz des Utilitarismus basiert nicht auf den erzeugten Folgen, sondern auf den „absehbaren Folgen“ einer Handlung, nämlich den Folgen, die „sich für einen wohl informierten und vernünftig denkenden Beobachter zum Zeitpunkt der Handlung als mehr oder weniger wahrscheinlich darstellen.“⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Mill, ebd., S. 26.

⁴⁶⁶ Vgl. Höffe, *Einführung in die utilitaristische Ethik*, S. 17.

⁴⁶⁷ Höffe, ebd., S. 17-18.

⁴⁶⁸ Birnbacher, »Utilitarismus«, S. 95.

In dieser Hinsicht könnten wir als Handelnde über den konsequentialistischen Ansatz des Utilitarismus von Anfang an die Möglichkeit erhalten, bezüglich des Nützlichkeitsprinzips die gegenüberstehenden Interessen vernünftig miteinander zu harmonisieren. Um das Nützlichkeitsprinzip ohne Verletzung von dessen grundlegender Basis für die Vermehrung des Wohlergehens aller Betroffenen und ohne Aufforderung zur Aufopferung der Einzelnen vernünftig zu modifizieren, bedürfte es wohl der Verständigung der Betroffenen. Für die Rehabilitierung seines Grundansatzes muss der Utilitarismus außerhalb seiner selbst nach einem Ergänzungsprinzip suchen. – Dies ist eine These von mir. Wie Höffe darauf hinweist, ist es dem Benthamischen Versuch nicht gelungen, sich mit dem Nützlichkeitsprinzip mit Hilfe des hedonistischen Kalküls vernünftig zu beschäftigen, und dem Regelutilitarismus als der inneren Verbesserung des klassischen Utilitarismus ist es nicht gelungen, diesen zum Moralprinzip zu führen, das alle wichtigen moralischen Pflichten legitimiert. Die Grundabsicht des Utilitarismus, die die Norm sowie den Zweck der menschlichen Handlungen auf das Wohlergehen der Betroffenen orientiert, ist aber nicht verwerflich und nur deren vernünftige Modifizierung ist wohl zu legitimieren. Höffe schlägt vor, dies „kritischen Utilitarismus“ zu nennen.⁴⁶⁹

In ähnlicher Hinsicht schlägt Gesang aufgrund des „humanen Utilitarismus“ vor, zur Glücksbeförderung der gesamten Gesellschaft ohne Überforderung des Einzelnen eine Spenden- und Engagementpflicht einzuführen und ähnlich wie Singer die Spende einer bestimmten Rate (5-10 %) des Einkommens für (westliche) Normalverdiener zur Beseitigung der absoluten Armut und der gravierenden globalen Ungleichverteilung als Solidaritätsklausel aufzunehmen.⁴⁷⁰ Dabei halte ich es für unangemessen, darüber zu diskutieren, welche Spendenrate für uns keine Überforderung ist und welchen Gruppen der Bevölkerung die Pflicht der Spende und des Engagements auferlegt werden sollte. Diesbezüglich bin ich lediglich der Ansicht, dass Höffes „kritischer Utilitarismus“ und Gesangs „humaner Utilitarismus“ uns einen Ansatz bieten können, den Utilitarismus zu komplementieren.

7.2.3. Kritik an der Ungerechtigkeit

Es ist eine der wichtigen Kritiken am Utilitarismus, dass der Utilitarismus es prinzipiell ermöglicht, dass die Interessen der Majorität die Rechte der Minorität verdrängen, und

⁴⁶⁹ Des Weiteren betrachtet er »selbstkritischen Utilitarismus« als einen besseren Ausdruck. Vgl. Höffe, »Schwierigkeiten des Utilitarismus mit der Gerechtigkeit«, S. 293.

⁴⁷⁰ Gesang, ebd., S. 128 ff.

ungerechte Verteilungen nicht hinreichend verleugnen kann. Dieser Kritik zufolge teilt der Utilitarismus, wie oben (in Kapitel 4) erwähnt, der Gerechtigkeit kein unabhängiges Gewicht zu, und deshalb sind ihm ungerechte Verteilungen gleichgültig, indem er darauf besteht, dass der Wert durch die Nettozufriedenheit insgesamt bestimmt wird. Wenn eine wohlhabende Personengruppe ihrem Leben mehr Wert hinzufügen könnte als dem Leben der Armen in der Gesellschaft, müssten die Utilitaristen empfehlen, dass der hinzugefügte Wert zur wohlhabenden Gruppe geht.

Hierbei werde ich die verschiedenen Definitionen der Gerechtigkeit von Platon bis zur Gegenwart nicht prüfen. Ich weise hier nur darauf hin, dass John Rawls in Bezug auf seine Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus die Gerechtigkeit als Fairness betrachtet. Die Frage der Gerechtigkeit ist nun eine der Grundfragen der Ethik, Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie und des politisch-sozialen Lebens, gleichgültig, in welchem Kulturkreis, Zeitalter und Gesellschaftssystem man lebt. Diese Frage bezieht sich deshalb auf die menschlichen Handlungen und Beziehungen und steht direkt mit der Frage der Menschenwürde und Menschenrechte in Verbindung. Nun aber erkennt der Utilitarismus als eigenständigen normativen Grundbegriff nicht die Gerechtigkeit, sondern lediglich ein ausgedehntes aufgeklärtes Wohlwollen an (»the most extensive and enlightening benevolence«) bzw. die Haltung eines verallgemeinerten Wohlwollens.⁴⁷¹ Wird nun aber die Gerechtigkeit als das Prinzip der Unparteilichkeit verstanden, sind es vor allem Bentham und Mill, welche die Gerechtigkeit gerade aus der Sicht der Unparteilichkeit verstehen. Denn Bentham spricht mit seinem Spruch: „jeder soll als einer zählen und keiner mehr als einer“, vom grundlegenden Unparteilichkeitsprinzip, und Mill führt diesen Spruch als die Basis seines Utilitarismus ein. Wie Höffe sagt, wird mit diesem Spruch eine fundamentale Gleichheit anerkannt, und in der Gleichheit hatte Mill eine Gerechtigkeitsbedeutung gesehen. Mill übersieht aber, so Höffe, dass der Utilitarismus die Gleichheit lediglich als Grundlage für das Kalkül des Kollektivwohls anerkennt, nicht aber als Ergebnis des Kalküls. Dadurch werde in der Tat der Einzelne zu einem bloßen Mittel für einen anderen Zweck; im Kollektivwohl dürfte das Glück der einen gegen das der Anderen verrechnet werden.⁴⁷² Die Kritik von Marx und Engels am Utilitarismus als Zulassung von „exploitation de l’homme par l’homme“ beruht eben auf diesem Punkt. Die Gerechtigkeitsidee wehrt sich gegen die Instrumentalisierung des Individuums zugunsten eines Kollektivs.⁴⁷³ Dies steht direkt mit der Frage der Menschenwürde und Menschenrechte in Verbin-

⁴⁷¹ Vgl. Höffe, ebd., S. 299.

⁴⁷² Höffe, ebd., S. 312-313.

⁴⁷³ Höffe, ebd., S. 313.

dung. Deshalb geht es bei der grundlegenden Kritik am Utilitarismus nicht um die Würde des Menschen als Gattungswesen, sondern um die des Individuums. Die Würde des Individuums ist nichts anderes als das, was von Kant in der Zweckformel des kategorischen Imperativs eingeführt wurde.

Eine Kritik am Utilitarismus, die aus der Sicht der Gerechtigkeit umfangreich und überzeugend ist, wird wohl von Rawls geübt. Hierbei werde ich die Kritik von Rawls am Utilitarismus prüfen, aufgrund derer die Instrumentalisierung des Individuums für das Kollektiv verboten wird. Am Anfangsteil von *eine(r) Theorie der Gerechtigkeit* sagt Rawls:

„Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann. Daher lässt es die Gerechtigkeit nicht zu, dass der Verlust der Freiheit bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird. Sie gestattet nicht, dass Opfer, die einigen wenigen auferlegt werden, durch den größeren Vorteil vieler Anderer aufgewogen werden. Daher gelten in einer gerechten Gesellschaft gleiche Bürgerrechte für alle als ausgemacht; die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte sind kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer Interessenabwägungen.“⁴⁷⁴

Diese Ansicht von Rawls lässt sich als jene betrachten, die den klassischen Utilitarismus kritisiert und den Startpunkt für die Sozialethik in der Gerechtigkeit findet. Deshalb sagt Rawls, er wolle „eine Theorie der Gerechtigkeit ausarbeiten, die eine Alternative zum utilitaristischen Denken im allgemeinen und damit zu allen seinen Schattierungen ist.“⁴⁷⁵ Auf Grund des Sidgwick'schen Utilitarismus sieht Rawls den Hauptgedanken des Utilitarismus darin, „dass die Gesellschaft recht geordnet und damit gerecht ist, wenn ihre Hauptinstitutionen so beschaffen sind, dass sie die größte Summe der Befriedigung für die Gesamtheit ihrer Mitglieder hervorbringen.“⁴⁷⁶ Er versteht das Nutzenprinzip in der klassischen Form als Befriedigung von Bedürfnissen, oder besser: von vernünftigen Bedürfnissen. Dabei betrachtet er die größte Befriedigung der vernünftigen Bedürfnisse der Menschen als Kernpunkt des Utilitarismus, versucht dabei mit dem Ausdruck „vernünftig“ die vulgäre Interpretation des Nutzenprinzips zu verhindern und räumt ein, dass der Utilitarismus auf den ersten Blick einleuchtend und überzeugend sei.⁴⁷⁷

Das Problem der utilitaristischen Gerechtigkeitsvorstellung liegt aber darin, dass der Utilitarismus diejenige Verteilungsmethode als die richtige betrachtet, die lediglich zur höchst-

⁴⁷⁴ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, S. 19-20.

⁴⁷⁵ Rawls, ebd., S. 40.

⁴⁷⁶ Rawls, ebd., S. 40.

⁴⁷⁷ Vgl. Rawls, ebd., S. 43-44.

ten Befriedigung des Kollektivs führt, gleichgültig, wie die Summe der Befriedigungen über die Einzelpersonen verteilt wird.⁴⁷⁸ Nach dem gesunden Menschenverstand hat die Forderung des Schutzes der Freiheit und des Rechts aber vor der Forderung der Vermehrung sowie Maximierung der Glückssumme den Vorrang. Mit dem Utilitarismus argumentiert man, so Rawls, aber anders. Vom Standpunkt des Utilitarismus her gesehen gebe es keinen Grund, der dementieren könne, dass der Freiheitsverlust der Individuen (oder der Minderheit) durch ein größeres Wohlergehen des Kollektivs (oder der Mehrheit) verrechnet werden könnte. „Der Fehler des Utilitarismus ist die Verwechslung von Unparteilichkeit mit Nicht-Person-Sein (*impersonality*).“⁴⁷⁹

Darauf gegründet sagt Rawls: „Jedem Mitglied der Gesellschaft schreibt man eine auf der Gerechtigkeit – oder, wie manche sagen, dem Naturrecht – beruhende Unverletzlichkeit zu, die auch im Namen des Wohles aller anderen nicht aufgehoben werden kann. Es ist mit der Gerechtigkeit unvereinbar, dass der Freiheitsverlust einiger durch ein größeres Wohl Anderer gutgemacht werden könnte. (...) Daher gelten in einer gerechten Gesellschaft die Grundfreiheiten als selbstverständlich, und die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte sind – so wiederholt Rawls: Kweon – kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer Interessenabwägungen.“⁴⁸⁰

Darauf gegründet lässt sich sagen: Auch wenn das Nützlichkeitsprinzip des Utilitarismus, sei es Eudämonismus oder Hedonismus, auf „das größte Glück der größten Zahl“ oder auf „die größte Summe der Befriedigung für die Gesamtheit der Mitglieder“ abzielt, kann es ohne reflektierendes Denken (oder mit Rawls' Worten: reflexives Gleichgewicht, Überlegungsgleichgewicht) darauf hinauslaufen, die Verletzung der Freiheit des Individuums, damit ferner die der Menschenwürde und der Menschenrechte zu vernachlässigen. Nun aber kann man die Frage der Menschenwürde und Menschenrechte in der Zweckformel des Kantischen kategorischen Imperativs finden. Kritik am Nützlichkeitsprinzip des Utilitarismus aus der Sicht der Gerechtigkeit zu üben, bedeutet daher, über den Utilitarismus durch Kants Zweckformel zu reflektieren. Ich bin der Meinung, dass wir außerhalb des Utilitarismus, vor allem in der Kantischen Zweckformel, einen Ansatz finden müssen, mit dem wir die Schwäche oder den Fehler des Utilitarismus dahin gehend korrigieren können, dass wir das Nützlichkeitsprinzip des Utilitarismus als ein regulatives annehmen. Ich schlage vor, einen so modifizierten oder ergänzten Utilitarismus den „reflektierten Utilitarismus“ zu nennen.

⁴⁷⁸ Vgl. Rawls, ebd., S. 44.

⁴⁷⁹ Rawls, ebd., S. 217.

⁴⁸⁰ Rawls, ebd., S. 46.

Vom Standpunkt des reflektierten Utilitarismus aus kann das Nutzenkalkül als regulative Idee angenommen werden; die utilitaristische Behauptung, dass Handlungen, die das Wohlergehen von möglichst vielen Menschen der Gesellschaft sichern, richtig seien, kann als plausibel bezeichnet werden. Jedoch erkennt er an, dass es nicht gestattet ist, die Vermehrung von Glück und Lust des Kollektivs durch die Aufopferung der Individuen und der Verletzung der Würde sowie Rechte der Individuen zu sichern. Daher betrachtet er das Nützlichkeitsprinzip als kein höchstes, sondern als ein begrenztes Ziel. Ich bin der Meinung, dass das Nützlichkeitsprinzip jedoch anders als das Prima-facie-Prinzip ist. Denn dieses Prima-facie-Prinzip ist jenes Prinzip, das man bei der Beurteilung einer Handlung zwar zuallererst berücksichtigen soll, aber unter anderen Umständen muss man jeweils anderen Prinzipien den Vorrang geben, während das Nützlichkeitsprinzip nur durch das Prinzip des Schutzes der Menschenwürde und Menschenrechte eingeschränkt werden kann. Unter dem reflektierten Utilitarismus verstehe ich einen Utilitarismus, der das Nützlichkeitsprinzip als Regulativ betrachtet und das Gerechtigkeitsprinzip mit einbezieht, gleichzeitig diesem den Vorrang gibt.

Des Weiteren bin ich der Ansicht, dass man mit Hilfe dieses reflektierten Utilitarismus der oben erwähnten gewöhnlichen Kritik am Utilitarismus (Kritik an den unmoralischen Präferenzen, Kritik an der Überforderungen und Kritik an der Ungerechtigkeit) entkommen und diesen viel plausibler machen könnte. Inhaltlich gesehen ist der Utilitarismus derjenigen Kritik ausgesetzt, dass er die alltäglichen moralischen Intuitionen und die Moral des gesunden Menschenverstandes (*Common-Sense-Moral*) zerstört. Aber unsere alltäglichen moralischen Intuitionen können aus der unkritischen Übernahme von traditionellen Positionen, Gedanken und Vorurteilen entstehen, und um sie zu modifizieren, brauchen wir ein eigenständiges kritisches Denken.

Die Kritik, dass der Utilitarismus problematisch sei, weil er nicht mit den alltäglichen moralischen Intuitionen (z. B.: die Würde des Menschen darf nicht verletzt werden; unschuldige Menschen dürfen nicht getötet werden) übereinstimme, – sei es das Ergebnis der Erziehung oder die traditionelle Sitte einer Gemeinschaft –, fungiert jedoch zur Vision einer gerechten Gesellschaft als Zielorientierung des gesunden Menschenverstandes. Die Moral des gesunden Menschenverstandes kann den Altruismus des Utilitarismus, der die Selbstaufopferung der Einzelnen fordert, als Überforderung betrachten. Dabei kann das reflektierende Denken, das auf dem gesunden Menschenverstand fußt, anerkennen, dass jeder Mensch aufgrund eigener Präferenzen und Interessen etwas tut. Vom Standpunkt des reflektierenden Denkens aus ist es daher mit der *Common-Sense-Moral* übereinstimmend, nicht vom uneingeschränk-

ten ‘Altruismus’, sondern vom eingeschränkten ‘Egoismus’ auszugehen. In dieser Hinsicht lässt sich sagen: Der Utilitarismus sollte in alltäglichen moralischen Intuitionen, die auf dem reflexiven Gleichgewicht (Überlegungsgleichgewicht) fußen, – dies ist wohl der gesunde Menschenverstand – eine ergänzende Form finden.

Hier bin ich der Ansicht, dass Kants Maximen des Menschenverstandes uns dabei behilflich sein können: 1. Selbst Denken; 2. An der Stelle jedes Anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.⁴⁸¹ Kant erläutert, die erste sei die Maxime des vorurteilsfreien kritischen Denkens, die zweite sei die Maxime, über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils hinausgehend von einem allgemeinen Standpunkt aus über ein eigenes Urteil zu reflektieren, die dritte sei die Maxime der konsequenten Denkungsart (durch die Verbindung von erster und zweiter Maxime).⁴⁸²

Ich habe im vierten Kapitel darauf hingewiesen, dass der Haresche utilitaristische Standpunkt, auf der Verallgemeinerungsthese des Kantischen kategorischen Imperativs fußend, die Universalisierungsthese aufstellt, dass diejenigen Handlungsregeln oder -maximen richtig seien, die universalisierbar sind. Diesbezüglich lässt sich sagen, dass der unkritische Utilitarismus aufgrund seines Ziels, nämlich der Nutzenmaximierung die Universalisierbarkeit verliert. Was Hare von Kant gelernt hat, ist, wie ich in der Einleitung erwähnt habe, dass ein Moralprinzip nur dann legitim sein kann, wenn es zu universalisieren ist. Dies ist eben das, was aus der ersten Formel des kategorischen Imperativs abgeleitet wurde. Nun aber hat eine solche Universalisierungsthese keine konkreten Inhalte. An diesem Punkt verleiht das Nutzenprinzip des Utilitarismus – auch wenn es wie Kants kategorischer Imperativ ein formales Prinzip ist, das uns für konkrete Situationen keine Handlungsrichtlinien gibt – der Form der Universalisierbarkeit einen bestimmten Inhalt: die Nützlichkeit. Aber das Nutzenprinzip des Utilitarismus, also die Idee einer Maximierung der Nutzen, soll m. E. unter einer Kontrollinstanz, also unter der Zweckformel des kategorischen Imperativs stehen. Ein so von der Kantischen Zweckformel modifizierter Utilitarismus, mit meinen Worten: reflektierter Utilitarismus, kann m. E. über eine überzeugende Begründung für die Universalisierbarkeit verfügen. Durch diesen reflektierten Utilitarismus könnte man das Postulat der Nutzenmaximierung als ein begrenztes annehmen und es mit den vom Überlegungsgleichgewicht kritisierten, alltäglichen moralischen Intuitionen in Verbindung bringen.⁴⁸³

⁴⁸¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (KU), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, B. 158.

⁴⁸² Vgl. KU, B. 158-159.

⁴⁸³ An diesem Versuch, den Utilitarismus mit Hilfe der Zweckformel des Kantischen kategorischen Imperativs zu komplementieren, könnte folgende Kritik geübt werden: Die Kantische Ethik, besonders der kategorische

7.3. Überprüfung der utilitaristischen Argumente zur Embryonenforschung

In diesem Kapitel habe ich bisher, dem klassischen Utilitarismus und dessen Varianten folgend, die Inhalte der Kritik am Utilitarismus nachgeprüft und daraufhin behauptet, dass der Utilitarismus noch plausibel sein kann, wenn das Nutzenkalkül als regulative Idee angenommen wird, und dass er gleichwohl zur Aufnahme des Aspekts der Gerechtigkeit mit dem Kantianismus, besonders mit dem Kantischen kategorischen Imperativ in Verbindung gebracht werden soll. Um diesen Standpunkt zu untermauern, werde ich aus der Sicht des klassischen Utilitarismus die bioethischen Fragen überprüfen und auf die Grenzen des Utilitarismus verweisen. Daraus lässt sich der reflektierte Utilitarismus wohl ohne weiteres ableiten.

Oben (7.1.) habe ich darauf hingewiesen, dass die utilitaristische Ethik durch vier Kriterien bezeichnet werden kann: das Folgen- (Konsequenzen-) und das Nutzen- (Utilitäts-)Prinzip, das hedonistische und das universalistische Prinzip. Bei der Beschäftigung mit der Frage der Embryonenforschung unter dem Aspekt des Utilitarismus scheint es effizient zu sein, durch diese vier Prinzipien (die durch das Nutzenprinzip vertreten werden) auf diese Frage einzugehen. Durch die Erwägung, welche Folgen die Erlaubnis oder das Verbot der Embryonenforschung bewirkt, können wir uns dieser Frage annähern. Dabei bedeutet Folgenerwägung, die Vor- und Nachteile zu vergleichen, die die Embryonenforschung sowie der Embryonenverbrauch bewirken werden.

Diesbezüglich möchte ich das Resümee von Mary Warnock benutzen. Die Linderung der Unfruchtbarkeit, die Ermittlung der Ursachen spontaner Schwangerschaftsabbrüche, die Entdeckung neuer Methoden der Empfängnisverhütung und die Möglichkeit der Erkennung von fehlerhaften Genen in sehr frühen Embryonen und sogar von deren Ersetzung können als

Imperativ könne sich keineswegs mit dem Nutzenprinzip des Utilitarismus in Verbindung setzen. Denn Kants Ethik sei – obwohl sie die Überlegung der Konsequenz nicht ausschließt, wie Höffe behauptet – keine hedonistische Ethik, die den Rechtfertigungsgrund einer Handlung in der Maximierung des Glücks findet. In dieser Dissertation möchte ich jedoch nur darauf hinweisen, dass die Schwäche des Utilitarismus mit Hilfe der Zweckformel des Kantischen kategorischen Imperativs ergänzt werden könnte. Ein so ergänzter Utilitarismus wäre in der Lage, Universalisierbarkeit, d. h. die Zustimmung von möglichst vielen Menschen zu gewinnen. Hierbei geht es nur um die Ergänzung des fehlerhaften Utilitarismus, nicht um die eklektizistische Zusammenstellung von Kantianismus und Utilitarismus. Ich möchte auch darauf hinweisen, dass die Einbeziehung der Zweckformel des kategorischen Imperativs sich nicht auf die Bestimmung von Glück bezieht, sondern nur dafür sorgt, dass Menschen nicht aus dem Kreis der Berücksichtigten ausgeschlossen werden.

Vorteile der Embryonenforschung betrachtet werden.⁴⁸⁴ Außerdem kann man die Entwicklung von Heilungsmethoden unheilbarer Krankheiten hinzufügen. Dies alles wäre eine Leidlinderung sowie Lustvermehrung für die Patienten, also eine Vermehrung des Wohlergehens der ganzen Gesellschaft sowohl für die gegenwärtige als auch für die künftige Generation.

Nach Warnocks Resümee – zwischen der Erlaubnis und dem Verbot der Embryonenforschung vertritt Warnock selbst keine bestimmte Position – gehört zu den Nachteilen der Embryonenforschung in utilitaristischer Hinsicht der Schaden, der den Embryonen zugefügt wird. Obwohl diese Embryonen keine Schmerzen erleiden, können sie den Tod erleiden, der schlimmer als Schmerzen ist. Mit anderen Worten: Im Nutzen-Schaden-Kalkül können den Menschen, die bereits geboren wurden, keine Priorität vor denjenigen zuerkannt werden, die gerade erst konzipiert wurden. Wir alle könnten darin übereinstimmen, dass die Tötung einiger Menschen für den Genuss der Anderen moralisch verwerflich ist. Dies könnte auch auf die Embryonenforschung angewandt werden.⁴⁸⁵

Dieses utilitaristische Argument gegen die Embryonenforschung, das Warnock einführt, beruht auf dem Schaden, der den Embryonen zugefügt wird, also dem Tod der Embryonen, der durch die verbrauchende Embryonenforschung entsteht. Wohlgermerkt, dieses Argument basiert nicht auf dem utilitaristischen Standpunkt, sondern auf dem der Gerechtigkeit. Was Warnock als die utilitaristischen Argumente bezeichnet, besteht nur darin, dass Embryonen verbraucht, also getötet werden. Die anderen Argumente haben nichts mit dem Utilitarismus zu tun. Bei der Beurteilung der Tötung der Embryonen geht es um die Schutzwürdigkeit der Embryonen. Mit dieser Frage habe ich mich im zweiten Kapitel schon beschäftigt. Dabei habe ich darauf hingewiesen, dass es bezüglich des moralischen Status des Embryos keine überzeugenden Argumente gibt, über die alle miteinander einig werden können. Der Schaden, der den Embryonen zugefügt wurde, also der Tod der Embryonen, kann nicht als ein utilitaristisches Argument gegen die Embryonenforschung betrachtet werden. Wenn man darauf gegründet eine Argumentation zu führen beginnt, begeht man eine *petitio principii*. Denn man argumentiert auf Grundlage der noch nicht geklärten, deshalb immer noch begründungsbedürftigen Schutzwürdigkeit des Embryos.

Des Weiteren muss die Behauptung, dass dem geborenen Menschen kein Vorrang vor dem gezeugten Embryo eingeräumt werden könne, nicht unter dem Aspekt des Utilitarismus, sondern vielmehr aus der Sicht der Gerechtigkeit akzeptiert werden. Denn eine solche Be-

⁴⁸⁴ Vgl. Mary Warnock, »Experimentation on human embryos and fetuses«, in: Helga Kuhse und Peter Singer (Hg.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford, 1998, S. 392.

⁴⁸⁵ Vgl. Warnock, ebd., S. 393.

hauptung basiert auf der Frage der Menschenwürde (oder genauer: auf der Frage der Würde des menschlichen Lebens). Daher bedürfte es eines anderen Arguments, um unter dem Aspekt des Utilitarismus das Verbot der Embryonenforschung zu begründen. Mir scheint es sinnvoll, Birnbachers Beispiele zu benutzen, die dieser als die utilitaristischen Argumente des Tötungsverbots bezeichnet. Denn man kann mittels dieser Argumente die Gültigkeit des Arguments für das Verbot der Embryonenforschung überprüfen, ganz gleichgültig, ob der Verbrauch der Embryonen als Tötung betrachtet werden kann oder nicht. Birnbacher zufolge gibt es fünf utilitaristische Gründe für das Verbot der Tötung:

(1) Das Leben eines bewussteinfähigen Wesens zu verkürzen, das sein Leben nicht dauerhaft als unerträglich empfindet.

(2) Der Verlust, den Nahestehende, Abhängige und andere durch den Tod des Getöteten erleiden.

(3) Die Angst und Unsicherheit, die eine Tötung (und besonders eine Praxis des Tötens) bei Dritten bewirkt.

(4) Das Risiko, dass jede Ausnahme vom Tötungsverbot, die sich utilitaristisch rechtfertigen lässt, als Freibrief für weitere, unberechtigte Ausnahmen missverstanden wird.

(5) Die Auswirkung von Tötungshandlungen auf das Selbstverständnis indirekt betroffener Individuen.⁴⁸⁶

Hier scheint mir, dass die Gründe (1), (2) und (3) für das Verbot der Embryonenforschung trotz ihrer Unzulänglichkeit überprüfenswert sind.

Grund (1) kann nicht als ein utilitaristisches Argument für das Verbot der Embryonenforschung benutzt werden. Denn die Embryonen führen kein bewusstes Leben, das dauerhaft positiv empfunden wird, ferner hängt die Beurteilung der Richtigkeit oder Falschheit der Tötung der Embryonen davon ab, ob diese Schutzwürdigkeit besitzen.

Falls die Embryonen zu den überschüssigen gehören, die nach der In-vitro-Fertilisation bei Nicht-Benutzung absterben, scheint es unwahrscheinlich, dass es Nahestehende, Abhängige und andere gibt, die durch den Tod der Embryonen einen Verlust erleiden. Den anonymen Eispenderinnen oder Samenspendern verursacht der Verbrauch, also der Tod der Embryonen wohl kaum Verlustgefühle. Daher kann Grund (2) nicht als ein utilitaristisches Argument für das Verbot der Embryonenforschung fungieren.

Grund (3) sieht seine Begründung darin, dass jeder jeden töten könnte, wenn die vorsätzliche Tötung unschuldiger Menschen erlaubt würde. Dieser Umstand untergräbt die

⁴⁸⁶ Vgl. Dieter Birnbacher, »Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus«, in: ders., *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, S. 178-180.

Grundlagen einer Gesellschaft. Aber dieses Argument kann für die Embryonen nicht verwendet werden. Denn die verbrauchende Embryonenforschung scheint keine Angst und Unsicherheit bei den normalen Menschen zu wecken.

Diesbezüglich bin ich aber der Ansicht, dass das utilitaristische Argument von Birnbacher ein relativ sinnvolles Argument gegen die Embryonenforschung bieten kann. Seiner Ansicht nach kann es ein Argument gegen Abtreibung oder Embryonenforschung sein, wenn unsere intuitiven Ängste, die wir davor haben, uns zögern lassen. Dies ist die Sichtweise des so genannten „sentimentalen Utilitarismus“.⁴⁸⁷ Birnbacher sieht das entscheidende moralische Argument gegen die Embryonenforschung nicht darin, „dass sie in irgendeiner vorgegebenen »Rechte« des menschlichen Embryos eingreift oder gegen eine vermeintliche uneingeschränkte Schutzwürdigkeit vorpersonalen menschlichen Lebens verstößt, sondern einfach in der gesellschaftlichen Nichtakzeptanz dieser Art von Forschung aufgrund starker und ersichtlich stabiler Gefühle von Abwehr und Angst.“⁴⁸⁸ In dieser Hinsicht behauptet er: „Gefühlen und Einstellung muss aus utilitaristischer Sicht aber zumindest dann einiges Gewicht zugebilligt werden, wenn sie entweder unabhängig von der in Frage stehenden Praxis wichtige individuelle und soziale Funktionen übernehmen, die sie nicht übernehmen könnten, (...), oder wenn sie sich allen Bemühungen einer Umorientierung durch Argumente hartnäckig widersetzen.“⁴⁸⁹

Mir scheint, dass das utilitaristische Argument gegen die Embryonenforschung mit Hilfe dieses Arguments relativ mehr oder weniger plausibel sein kann. Ich bin der Meinung, dass diese behutsame Position Birnbachers an sich nicht kritikwürdig ist. Eine sinnvolle Änderung kann daraus aber nicht entstehen, wenn man die bestehende Situation ohne Versuche zur Änderung nur duldet. Daher könnte man zwar diese behutsame Sichtweise für das reflektierende Denken (oder das Überlegungsgleichgewicht) immer anerkennen – Birnbacher selbst ist nicht der Ansicht, dass die Embryonenforschung kategorisch unzulässig ist –, aber man sollte gleichzeitig sich bemühen, wenn möglich, eben für das reflektierende Denken alltägliche moralische Gefühle (also Intuitionen) zu modifizieren. Dies wäre eine rationalere Haltung. Und die Einbeziehung unserer alltäglichen moralischen Intuitionen sowie Gefühle in die Berücksichtigung kann eine rationale Lösung der in Frage stehenden Konflikte sein, wenn die Rationalität nicht ausschließlich als instrumentale Rationalität verstanden wird, die nur die Effizienz betont.

⁴⁸⁷ Birnbacher, ebd., S. 51.

⁴⁸⁸ Birnbacher, »Welche Ethik ist als Bioethik tauglich«, S. 51.

⁴⁸⁹ Birnbacher, »Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus«, S. 186.

Die Intuitionen und Gefühle können aber durch überkommene, falsche Informationen und unvernünftige Vorurteile verzerrt sein und daher vom kritischen Denken korrigiert werden. Dies entspricht, wie im vierten Kapitel erwähnt, gerade den zwei Ebenen des moralischen Denkens (intuitive Ebene und kritische Ebene). Z. B. bewegt sich die Ansicht, dass die Abtreibung verboten werden muss, weil sie die Tötung des Fötus bedeutet, auf einer gewöhnlichen, intuitiven Ebene. Eine solche Ansicht kann das Ergebnis der gewöhnlichen Erziehung sein wie die Behauptung, man dürfe unschuldige Menschen nicht töten. Das Abtreibungsverbot kann daher aus der Sicht der intuitiven Ebene in normalen Fällen legitim und rational sein. Aber wir können uns einzelne Fälle vorstellen, in denen die Ausnahme erlaubt werden sollte. Dabei müssen wir die moralische Ansicht der intuitiven Ebene modifizieren können, dass die Abtreibung im Allgemeinen verboten werden muss. Das ist die kritische Ebene des moralischen Denkens, das Hare zufolge „von durchschnittlichen Menschen auf der Ebene des Alltagsverstands“ geleistet werden kann.⁴⁹⁰ Auf diese Weise können wir das moralische Denken auf der intuitiven Ebene (also die moralische Intuition) mit Hilfe des kritischen Denkens korrigieren. Die Reflexion anhand des kritischen Denkens zielt auf die vernünftige Korrektur der intuitiven moralischen Ansichten ab, die durch verschiedene Gründe angezweifelt werden. Von diesem Standpunkt her gesehen, gilt der Birnbachersche Einwand gegen die Embryonenforschung aus der Sicht des sentimentalsten Utilitarismus für mich zwar als ein vorsichtiger, aber nicht als ein nachhaltiger Einwand, der bei kritischer Überlegung immer noch seine Wirksamkeit beweisen könnte.

Aus dem bisher Gesagten scheint klar zu sein, dass das Argument gegen die Embryonenforschung im Allgemeinen sehr schwach ist. Unter dem Aspekt des Utilitarismus können die Argumente für die Embryonenforschung daher plausibler sein als die gegen die Embryonenforschung. Zu den Vorteilen, die durch die Embryonenforschung entstehen können, gehören die Entwicklung von Heilungsmethoden unheilbarer Krankheiten, also die Leidminimierung sowie Glücksmaximierung der Patienten und schließlich die Vermehrung des Wohlergehens der ganzen Gesellschaft einschließlich sowohl gegenwärtiger als auch zukünftiger Generationen.

Wenn man hier die Sicht des von mir vorgeschlagenen reflektierten Utilitarismus mit einbeziehen wollte, müsste man überprüfen, ob die Nutzenmaximierung bei der Embryonenforschung die Gerechtigkeit verletzt. Hierbei muss man fragen, ob die verbrauchende Embryonenforschung die Gerechtigkeit verletzt. Nun aber hängt die Richtigkeit oder Falschheit des Verbrauchs, also der Tötung der Embryonen von der Beurteilung der Schutzwürdigkeit des

⁴⁹⁰ Hare, »Abtreibung und die Goldene Regel«, S. 147.

Embryos ab. Wenn man aber zwischen den streitenden Parteien, die jeweils eigene Weltanschauungen und Wertkodizes entwickelt haben, keine überzeugenden Pro- oder Kontraargumente der Schutzwürdigkeit des Embryos vorbringen kann, kann man die Tötung der Embryonen mit der Frage der Gerechtigkeit nicht in Verbindung bringen. Dabei ist die Beantwortung dieser Frage immer aufgeschoben. In dieser Hinsicht scheint die Gerechtigkeit nicht als ein entscheidendes Argument für das Verbot der Embryonenforschung zu fungieren. In diesem Punkt bedarf es gleichwohl eines Überlegungsgleichgewichts. Obwohl es nicht plausibel ist, aus der Sicht der Gerechtigkeit die Embryonenforschung kategorisch zu verbieten, gibt es unter der Berücksichtigung, dass man sowohl für als auch gegen die Schutzwürdigkeit des Embryos keine plausible Begründung vorbringen kann, stets die versteckte Gefahr, dass die Embryonen missbraucht werden.

Man kann also daraus unschwer einen Schluss ableiten: Wenn die Embryonenforschung aus der Sicht der Nützlichkeit das Glück von mehreren Personen in der Gesellschaft befördern könnte, dürfte es vernünftig sein, den Weg dazu zu öffnen, und dabei müsste man gleichzeitig aus der Sicht des Überlegungsgleichgewichts Maßnahmen gegen den Missbrauch der Embryonen einleiten. Dies ist wohl meiner Ansicht nach die Sichtweise des reflektierten Utilitarismus.

7.4. Eine Annäherung an die Bioethik durch den reflektierten Utilitarismus

Oben habe ich bezüglich des modifizierten Utilitarismus darauf hingewiesen, dass der Utilitarismus zur Überwindung seiner schwerwiegenden Unzulänglichkeit durch die Zweckformel des Kantischen kategorischen Imperativs ergänzt werden sollte. Ich habe vorgeschlagen, einen so modifizierten Utilitarismus als reflektierten Utilitarismus zu bezeichnen. Er ist ein Utilitarismus, der die Sichtweise anerkennt, dass die Nutzenmaximierung und Gerechtigkeit nicht einander gegenüberstehen dürfen, damit er plausibel sein kann. Für einen solchen reflektierten Utilitarismus möchte ich die folgenden Thesen vorlegen:

Der reflektierte Utilitarismus

- 1) geht über die vulgäre oder extreme Interpretation des Utilitarismus hinaus, dass für die Nutzenmaximierung des Kollektivs die Individuen aufgeopfert werden dürfen.
- 2) nötigt Individuen keinen unmäßigen Altruismus ab.

3) bezieht anhand des reflektierenden Denkens die alltäglichen moralischen Intuitionen sowie Gefühle in die moralische Begründung mit ein.

4) bezieht aufgrund des Nutzenprinzips für die Maximierung der Glückssumme die Sicht der Verteilungsgerechtigkeit mit ein, die es nicht erlaubt, dass Vorteile nur wenigen Menschen, also den Privilegierten zufließen.

5) akzeptiert die Sicht der Gerechtigkeit, die es nicht erlaubt, zugunsten der Vorteile des Kollektivs die Würde und das Recht des Individuums zu verletzen.

6) reflektiert einzelne Handlungen mit Hilfe des Denkens an der Stelle jedes Anderen, also aus universalistischer Sicht.

Oben (7.2.2) habe ich darauf hingewiesen, dass Gesang zur Rehabilitierung des Utilitarismus den Ausdruck ‘humanen Utilitarismus’ einführt. Mit diesem Ausdruck könnte man implizieren, es gäbe einen inhumanen Utilitarismus. Daher möchte ich den Ausdruck ‘reflektierter Utilitarismus’ einführen. Ich bin der Ansicht, dass der Utilitarismus rehabilitiert werden könnte, wenn er aus reflektierender Sicht neu verstanden würde. (In dieser Hinsicht scheint Höffes selbstkritischer Utilitarismus – obgleich er dessen Inhalt nicht dargestellt hat – mit meinem reflektierten Utilitarismus konvergieren zu können.) Der reflektierte Utilitarismus müsste deshalb, mit der Kritik am Utilitarismus konfrontiert, aus der universalistischen Sicht diesen rational rekonstruieren. Wenn er sich aus der Sicht des Konsequentialismus an das Nutzenprinzip als „das größte Glück der größten Zahl“ hält und gleichzeitig mit Hilfe des reflexiven Denkens (des reflexiven Gleichgewichts oder des Überlegungsgleichgewichts) die Sichtweise der Gerechtigkeit damit verbindet, kann er sich, über den Kompromiss oder die vorläufige Abmachung hinausgehend, am Wert als dem vermehrten Glück von möglichst vielen Personen orientieren. Freilich könnte man keine konkreten Wege dazu vorlegen. Dies könnte man mit Achtung vor unseren alltäglichen moralischen Intuitionen und mit dem kritischen Denken erreichen.

Ich bin der Ansicht, dass das Nutzenprinzip dafür ein unverzichtbares Grundprinzip ist und auf der Moral des gesunden Menschenverstandes basieren muss, die es ablehnt, die Individuen für das Kollektiv aufzuopfern. Dabei steht eine solche Moral mit Kants Postulat in Verbindung, das gebietet, die Menschen nicht als Mittel, sondern als Zweck zu behandeln. Würde das Nutzenprinzip als solches verstanden, das zulässt, die Individuen für das Kollektiv aufzuopfern, würde es nur auf das Prinzip der Effizienz, also auf die instrumentale Rationalität reduziert. Unter dem reflektierten Utilitarismus verstehe ich daher einen Utilitarismus, der das Nutzenprinzip mit der Zweckformel des Kantischen kategorischen Imperativs in Verbin-

dung bringt. Anders ausgedrückt, ich bin der Ansicht, dass das Nutzenprinzip des Utilitarismus die Hilfe des Kantischen kategorischen Imperativs verlangt, um die Universalisierbarkeit zu realisieren.

Rawls hat dies gefasst, aber verzichtet auf das Nutzenprinzip des Utilitarismus, wodurch er über den Utilitarismus hinausgeht und schließlich in eine idealistische Position einmündet. Deshalb schlägt er eine kontrafaktische Annahme („Schleier des Nichtwissens“⁴⁹¹) vor, derzufolge man gar nicht weiß, welche Handlung für sich vorteilhaft oder nachteilig ist. Sein Hinweis, dass der klassische Utilitarismus keine sinnvollen Antworten auf die Frage der Gerechtigkeit bietet, war richtig, und sein reflexives Gleichgewicht, das er zugunsten der Einbeziehung der Gerechtigkeit in moralische Pflichten sucht, kommt vom Kantischen kategorischen Imperativ her. Mit dem Schleier des Nichtwissens vernachlässigt er die alltägliche moralische Vorstellung, dass alle Individuen Wesen sind, die eigene Interessen haben und aufgrund solcher Interessen und Folgenerwägungen ihrer Handlungen handeln wollen. Was Rawls durch den Utilitarismus erreicht hat, ist der Kantianismus, der über den Rahmen des Utilitarismus hinausgegangen ist.

Diesbezüglich bin ich der Ansicht, dass die Grundabsicht, also die Nutzenmaximierung des Utilitarismus eine unverletzliche Überzeugungskraft hat und mit Hilfe der Zweckformel des kategorischen Imperativs als universalisierbares Moralprinzip betrachtet werden kann. Wenn wir hier die Fragen der Schutzwürdigkeit sowie des Personseins des Embryos mit einbeziehen, geraten wir in Schwierigkeiten. Denn wie oben vielmals erwähnt, können wir durch den Diskurs oder die Argumentation keine sinnvollen Antworten auf die Fragen bekommen, ob Embryonen Personen oder gleiche Wesen wie normale Menschen sind. Die Beantwortung dieser Fragen beruht auf dem Gegensatz der Weltanschauungen. Darüber hinaus stehen Diskurs und Konsens, wie Birnbacher sagt, in keiner notwendigen und in keiner direkten Beziehung zueinander.⁴⁹² In der pluralischen Gesellschaft, wo verschiedene Parteien und Gruppen, die eigene Wertkodizes entwickelt haben, zusammen leben, können wir durch die Beantwortung der Frage, ob Embryonen Personen sind oder nicht, keine sinnvolle Begründung für sowie gegen die Embryonenforschung vorbringen. Wenn es darauf ankommt, die Embryonenforschung zu erlauben oder zu verbieten, verspricht es keinen Erfolg, dies durch die Beurteilung des Personseins des Embryos zu entscheiden. Ebendeshalb ist weder der Standpunkt der Katholiken, der den Embryo ab dem Zeugungspunkt als Person (oder potentielle Person) betrachtet, die das gleiche Recht wie wir normale Menschen hat, noch der

⁴⁹¹ Rawls, ebd., S. 29 und 36.

⁴⁹² Birnbacher, »Welche Ethik ist als Bioethik tauglich«, S. 47.

Standpunkt von Singer, der behauptet, dass er vor der Zeit, Schmerz zu empfinden, keine höheren Rechte hat als Tiere, die Schmerz empfinden können, unplausibel.

Dabei müssen wir uns aus der Sicht der Interessen und des Glücks dieser Frage annähern und gleichzeitig die Würde der Individuen berücksichtigen. Im zweiten Kapitel habe ich argumentiert, dass es keinen Erfolg hat, die Zweckformel von Kant als Argument für den Beweis dafür zu benutzen, dass Embryonen Personen sind. Sie muss vielmehr als ein Prinzip, das es klar macht, die Aufopferung der Individuen für das Kollektiv nicht zu gestatten, also als das Prinzip der Menschenwürde, das auf das Verbot der Instrumentalisierung des Menschen als Individuum verweist, verstanden werden.

Wenn wir so auf dem Prinzip der Würde des individuellen Menschen basieren, können wir die Schwäche des Utilitarismus mindern und damit jene Handlungen suchen, die möglichst vielen Menschen mehr Glück bringen und mehr Interessen mehrerer Menschen befriedigen. Und dies könnte uns eine stärkere Universalisierbarkeit versprechen. Wenn es bezüglich der Embryonenforschung nicht universalisierbar ist, die unklaren Präferenzen und Interessen des Embryos für wichtiger und mehr Glück versprechend als die Präferenzen und Interessen der Patienten und Ärzte zu halten, ist das Umgekehrte viel universalisierbarer.⁴⁹³

⁴⁹³ Aber mir scheint, dass Hoersters Behauptung, dass die Universalisierbarkeit nicht allein der Grund für die Rechtfertigung einer moralischen Norm sei, auch eine vernünftige ist. (Vgl. Norbert Hoerster, »Hares Utilitarismus«, in: ders., *Ethik und Interesse*, S. 158 ff.). Auch wenn eine Norm in einem Kulturkreis universalisierbar ist, könnte sie in anderen Kulturkreisen keine universale Geltung haben. Eine Alternative, mit der man die Konflikte und Gegensätze der moralischen Vorstellungen schlichten kann, ist m. E. die Toleranz, mit der man die gegenseitigen Unterschiede anerkennt. Deshalb könnte die Toleranz eine Ergänzung zur Universalisierbarkeit sein.

8. Schluss

Bisher habe ich mich mit der Frage beschäftigt, mit welcher Ethik man angemessen und sinnvoll auf die Themen der Bioethik eingehen könnte. Erstens habe ich auf die Schwierigkeit hingewiesen, die dadurch entsteht, dass man mit der dritten Formel des Kantischen kategorischen Imperativs (*„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“*⁴⁹⁴) auf die Themen der Bioethik eingeht. Zweitens kam ich diesbezüglich zu dem Schluss, dass es plausibler ist, mit der ersten Formel des kategorischen Imperativs (*„handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“*⁴⁹⁵) auf die bioethischen Fragen einzugehen. Hierbei habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass diese erste Formel zwar bezüglich der konkreten Fragen der Bioethik keine direkt anwendbaren Handlungsanweisungen geben kann, aber durch das Universalisierungsprinzip ethische Rahmenbedingungen dafür schafft, zwischen verschiedenen Parteien bzw. Gruppen die Zustimmung von möglichst vielen Menschen zu finden. Drittens habe ich mich mit Hare auseinandergesetzt, der versucht, sich mit Hilfe eines universalen Präskriptivismus, der sich vor den Folgen der Handlungen in Acht nimmt, der Frage der Embryonenforschung anzunähern. Dabei habe ich seine Ansicht untersucht, dass man bei der Gesetzgebung bezüglich der Embryonenforschung auf die Interessen aller Betroffenen achten müsse und zu diesen Interessen das der zukünftigen Person gehöre, die mit Hilfe der Entwicklung der Wissenschaft und Technik zur Welt komme. Darauf gegründet habe ich mit Hare behauptet, wir müssten den Weg zur Erlaubnis der Embryonenforschung öffnen, wenn die Interessen künftiger Personen, ihrer Eltern und anderer Personen (die durch die Technik ihre Behinderung heilen können) den Interessen der Embryonen überlegen sind, die durch die Forschung zerstört werden. Viertens habe ich die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress untersucht, die auf die biomedizinische Ethik eine große Wirkung ausüben. Durch die Vorenthaltung einer begründeten Antwort auf die grundlegenden Fragen der Bioethik versuchten sie, so sagte ich, nur aus der Perspektive der medizinischen Ethik zwischen den unterschiedlichen Parteien konsensfähige Handlungsrichtlinien zu finden; auch wenn wir aber Handlungsrichtlinien finden könnten, die zwischen den verschiedenen streitenden Parteien auf der mittleren

⁴⁹⁴ GMS, BA 67.

⁴⁹⁵ GMS, BA 52.

Ebene vereinbart werden, könnten wir auf die Frage, für die man ohne Begründung des Status des ungeborenen Lebens keine Lösung finden kann, z. B. auf die Frage der Embryonenforschung, keine begründete Antwort geben; die Universalisierbarkeit, die Beauchamp und Childress meinen, fungiert hier nur als ein Kriterium für den Kompromiss zwischen den streitenden Parteien. Fünftens habe ich darauf verwiesen, dass die Diskursethik auf die Frage der Schutzwürdigkeit der Embryonen keine begründete Antwort geben kann, und ferner erläutert, dass wenn man die Antwort auf die weltanschauliche Streitfrage als ein Ergebnis des Diskurses versteht, diese nichts anderes als ein Kompromiss auf der mittleren Ebene ist. So habe ich behauptet, die Diskursethik, die die Kantische monologische Verallgemeinerung durch die Universalisierung anhand der diskursiven Argumentation zu ersetzen sucht, könne bei der Beschäftigung mit bioethischen Fragen nicht über den Konsens hinausgehen, der auf dem Kompromiss gründet, wie die mittleren Prinzipien von Beauchamp und Childress ihn suggerieren.

Auf der bisher geprüften Diskussionsgrundlage ist es erforderlich, auf die Frage einzugehen, welche ethische Sicht zur Beantwortung der bioethischen Fragen am plausibelsten sein könnte. In dieser Hinsicht habe ich mich auf den Standpunkt des 'reflektierten Utilitarismus' gestellt. Unter dem reflektierten Utilitarismus verstehe ich einen Utilitarismus, der das Nutzenprinzip des Utilitarismus mit der Zweckformel des Kantischen kategorischen Imperativs in Verbindung bringt. Diesbezüglich sagte ich, dass wir uns aus der Sicht der Interessen und des Glücks mit der Frage der Embryonenforschung beschäftigen und gleichzeitig die Würde der Individuen berücksichtigen müssten. In diesem Sinne muss die Zweckformel von Kant nicht als Argument für den Beweis dafür, dass Embryonen Personen sind, sondern vielmehr als das Prinzip, das klar macht, dass die Aufopferung von Individuen für das Kollektiv nicht zu gestatten ist, also als das Prinzip der Menschenwürde verstanden werden, dass die Instrumentalisierung des Menschen für immer verbietet.

Auf die Frage der Embryonenforschung beschränkt wiederhole ich: Wenn wir das Prinzip der Würde des Individuums nicht vernachlässigen und vielmehr als das anerkennen, was zu allererst zu berücksichtigen ist, könnten wir nun darauf gründend jene Handlungen suchen, die möglichst vielen Menschen mehr Glück bringen und mehr Interessen mehrerer Menschen befriedigen, und diese Handlungen als stärkere Universalisierbarkeit versprechende betrachten. Bezüglich der Embryonenforschung müssen wir zwar Maßnahmen gegen den Missbrauch des Embryos einleiten, aber wir können aufgrund der nur schwer begründbaren Würde des Embryos die Entwicklung der Wissenschaften nicht blockieren, die es ermöglichen könnten, den Weg zu öffnen, an unheilbaren Krankheiten leidende Menschen zu heilen und damit möglicherweise das Glück von möglichst vielen Menschen unserer Gesellschaft zu

verwirklichen. Wäre es nicht rational, wenn wir uns selbst zutrauten, in der Lage zu sein, uns darum zu bemühen, mit gesundem Menschenverstand, kritischem Denken und letztlich dem Überlegungsgleichgewicht, auf die voraussehbaren Folgen unserer Handlungen Acht gebend, eine vorläufige, aber konsensfähige vernünftige Entscheidung zu treffen?

Abkürzung

1. Kant

Anthro: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*

KU: *Kritik der Urteilskraft*

KW: Kant Werke in 10 Bänden

MS: *Die Metaphysik der Sitten*

2. Hegel

HW: G.W.F Hegel Werke in 20 Bänden

3. Habermas

EzD: *Erläuterung zur Diskursethik*

MkH: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*

Literatur

- Ach, Johann S. / Runtenberg, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2002.
- Alexy, Robert, *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- Aristoteles, *Politik*, Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart, 1971.
- Aul, Joachim, »Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik«, in: Rüdiger Bubner u. a. (Hg.), *Kants Ethik Heute*, Neue Hefte für Philosophie, Heft 22, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- Beauchamp, Tom L., »Prinzipien und andere aufkommende Paradigmen in der Bioethik«, in: Oliver Rauprich / Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005.
- Beauchamp, Tom L. / Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*. Fourth Edition, Oxford University Press, Oxford/New York, 1994.
- Bentham, Jeremy, »Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Francke Verlag, Tübingen, 1992.
- Birnbacher, Dieter, *Analytische Einführung in die Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.
- , »Welche Ethik ist als Bioethik tauglich«, in: ders., *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- , »Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus«, in: ders., *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- , *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- , »Utilitarismus«, Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2006.
- Böhler, Dietrich, »Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen den Zeitgeist«, in: Thomas Bausch u. a. (Hg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*, LIT Verlag, Münster u. a., 2000.
- Bołoz, Wojciech, »Über die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus in der Bioethik«, in: Wojciech Bołoz / Gerhard Höver (Hg.), *Utilitarismus in der Bioethik*, LIT Verlag, Münster, 2002.

- Bołoz, Wojciech / Höver, Gerhard (Hg.), *Utilitarismus in der Bioethik*, LIT Verlag, Münster, 2002.
- Braun, Katrin, *Menschenwürde und Biomedizin*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
- Brinkmann, Walter, *Praktische Notwendigkeit. Eine Formalisierung von Kants Kategorischem Imperativ*, mentis, Paderborn, 2003.
- Clouser, K. Danner und Gert, Bernard, »Eine Kritik der Prinzipien«, in: Oliver Rauprich / Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005.
- Cortina, Adela, »Virtualitäten einer erneuerten Diskursethik für die Bioethik«, in: Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.
- Damschen, Gregor / Schönecker, Dieter (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.
- Donagan, Alan, »Is There a Credible Form of Utilitarianism?«, in: Michael D. Bayles (Hg.), *Contemporary Utilitarianism*, Anchor Books, Garden City, New York, 1968.
- Evans, John H., »Eine soziologische Sicht auf die Entwicklung der Prinzipienethik«, in: Oliver Rauprich / Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005.
- Fehige, Christoph / Meggle, Georg (Hg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
- Gerhardt, Volker, »Das dirkursethisch halbierte Leben«, in: ders., *Die angeborene Würde des Menschen*, Paerga Verlag, Berlin, 2004.
- , »Geworden oder Gemacht?«, in: ders., *Die angeborene Würde des Menschen*, Paerga Verlag, Berlin, 2004.
- Gesang, Bernward, *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, Reclam, Stuttgart, 2003.
- Gillon, Raanan, »Bioethics, overview«, in: Ruth Chadwick (Hg.), *Encyclopedia of applied ethics*, Volume 1, Academic Press, San Diego, 1998.
- Gottschalk-Mazouz, Niels, »Einleitung: Perspektiven der Diskursethik«, in: ders. (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.
- (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.
- Habermas, Jürgen, »Wahrheitstheorie«, in: Helmut Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Neske, Pfullingen, 1973.
- , *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995 (1981).

- , *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- , »Was heißt Universalpragmatik?«, in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- , *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- , »Sklavenherrschaft der Gene«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 17.01.1998.
- , »Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Replik auf Dieter E. Zimmer«, in: *Die Zeit*, 09/1998.
- , »Zwischen Dasein und Design. Die Herkunft prägt das Selbstverständnis. Eine Antwort auf Reinhard Merkel«, in: *Die Zeit*, 12/1998.
- , *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.
- , *Die Zukunft der menschlichen Natur, vierte, erweiterte Auflage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.
- Hallich, Oliver, *Richard Hares Moralphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2000.
- Hare, Richard Mervyn, *Freiheit und Vernunft* (übersetzt von G. Meggle), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- , »Embryonenforschung: Argumente in der politischen Ethik«, in: Hans-Martin Sass (Hg.), *Medizin und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1989.
- , »Abtreibung und die Goldene Regel« in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- , »A Kantian Approach to Abortion«, in: ders., *Essays on Bioethics*, Oxford University Press, London, 1993.
- , »When does Potentiality Count?«, in: ders., *Essays on Bioethics*, Oxford University Press, London, 1993.
- , »Zum moralischen Status potentieller Personen. Replik auf Schöne-Seifert.«, in: C. Fehige und G. Meggle (Hg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften«, in: G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden (HW), Bd. 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- , *Wissenschaft der Logik II*, HW Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

- Herskovits, Melville J., »Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte«, in: Dieter Birnbacher und Norbert Hoerster (Hg.): *Texte zur Ethik*, 13. Aufl., dtv, München, 2007.
- Hoerster, Norbert, »Habermas' Diskurstheorie«, in: ders., *Ethik und Interesse*, Reclam, Stuttgart, 2003.
- , »Hares Utilitarismus«, in: ders., *Ethik und Interesse*, Reclam, Stuttgart, 2003.
- , *Ethik und Interesse*, Reclam, Stuttgart, 2003.
- Höffe, Otfried, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- , *Sittlich-politische Diskurse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.
- , »Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens«, in: ders. (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- , »Schwierigkeiten des Utilitarismus mit der Gerechtigkeit«, in: Ulrich Gähde und Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Der klassische Utilitarismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1992.
- (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Francke Verlag, Tübingen, 1992.
- , »Menschenwürde als ethisches Prinzip«, in: Otfried Höffe und u. a. (Hg.), *Gentechnik und Menschenwürde*, DuMont, Köln, 2002.
- , *Medizin ohne Ethik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- Honnefelder, Ludger, »Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos«, in: Otfried Höffe u. a. (Hg.), *Gentechnik und Menschenwürde*, DuMont, Köln, 2002.
- , »Pro Kontinuumsargument: Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen Menschen zum geborenen Menschen«, in: Gregor Damschen und Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.
- Irrgang, Bernhard, *Einführung in die Bioethik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.
- Joerden, Jan C., »Der Begriff „Menschheit“ in Kants Zweckformel des kategorischen Imperativs und Implikationen für die Begriffe „Menschenwürde“ und „Gattungswürde“«, in: Matthias Kaufmann und Lukas Sosoe (Hg.), *Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant Werke in 10 Bänden (Hg. von W. Weischedel), Bd. 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

- , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KW, Bd. 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, (Hg. von Raymond Schmidt), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, KW, Bd. 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- , *Die Metaphysik der Sitten*, KW, Bd. 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- Kaufmann, Matthias, »Contra Kontinuumsargument: Abgestufte moralische Berücksichtigung trotz stufenloser biologischer Entwicklung«, in: Gregor Damschen und Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.
- , »Menschheit, Humanität, Menschlichkeit. Begriffsrealismus und moralische Verantwortung«, in: Matthias Kaufmann und Lukas Sosoe (Hg.), *Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?*, Lang, Frankfurt am Main, 2005.
- Kim, Chongki, *Ästhetischer Gemeinsinn und ästhetische Rationalität*, Humboldt Universität zu Berlin, 2007.
- Knoeffler, Nikolaus, *Menschenwürde in der Bioethik*, Springer, Berlin/Heidelberg, 2004.
- Köhl, Harald, *Abschied vom Unbedingten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2006.
- Kreß, Hartmut / Kaatsch, Hans-Jürgen (Hg.), *Menschenwürde, Medizin und Bioethik*, LIT Verlag, Münster, 2000.
- Kreuzer, Johann, »Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters«, in: Dieter Sturma (Hg.), *Person, mentis*, Paderborn, 2001.
- Kuhlmann, Wolfgang, »Diskursethik und die neuere Medizin. Anwendungsprobleme der Ethik bei wissenschaftlichen Innovationen«, in: Jan. P. Beckmann (Hg.), *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996.
- Kuhse, Helga / Singer, Peter (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
- Lenzen, Wolfgang, *Liebe, Leben, Tod. Eine moralische Studie*, Reclam, Stuttgart, 1999.
- , »Hare über Abtreibung, Empfängnisverhütung und Zeugungspflicht«, in: Christoph Fehige und Georg Meggle (Hg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
- , »Fortschritte in der Bioethik?«, in: ders. (Hg.), *Wie bestimmt man den »moralischen Status« von Embryonen?*, mentis, Paderborn, 2004.

- Locke, John, *Über den menschlichen Verstand*, Bd. I: Buch I und II, Felix Meiner, Hamburg, 1968.
- Lockwood, Michael, »Der Warnock-Bericht: eine philosophische Kritik«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Lohner, Alexander, »Kein Lebensrecht für ungeborene Kinder?«, in: Wojciech Bołoz, Gerhard Höver (Hg.), *Utilitarismus in der Bioethik*, LIT Verlag, Münster, 2002.
- Ludwig, Ralf, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992.
- Marckmann, G. / Bormuth, Matthias / Wiesing, Urban, »Allgemeine Einführung in die medizinische Ethik«, in: Urban Wiesing (Hg.), *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*, Reclam, Stuttgart, 2004.
- Marquis, Don, »Why abortion is Immoral«, in: Helga Kuhse and Peter Singer (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
- McClouskey, H. J., »An examination of restricted Utilitarianism«, in: Michael D. Bayles (Hg.), *Contemporary Utilitarianism*, Anchor Books, Garden City, New York, 1968.
- Merkel, Reinhard, »Wer einen Menschen klonet, fügt ihm keinen Schaden zu. Plädoyer gegen eine Ethik der Selbsttäuschung«, in: *Die Zeit*, 11/1998.
- , *Forschungsobjekt Embryo*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2002.
- , »Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologistische Degradierung«, in: G. Damschen und Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003.
- Mill, John Stuart, *Utilitarismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.
- Nationaler Ethikrat, »Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft. Stellungnahme des Nationalen Ethikrates«, in: Urban Wiesing (Hg.), *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*, Reclam, Stuttgart, 2004.
- Nisters, Thomas, *Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1989.
- Norman, Richard, *The Moral Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- Patzig, Günther, *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
- Pieper, Annemarie, *Einführung in die Ethik*, 5. Aufl, Francke, Tübingen, 2003.
- Platon, *Der Staat*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.

- Rauprich, Oliver, »Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung«, in: Oliver Rauprich / Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005.
- Rauprich, Oliver / Steger, Florian (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005.
- Reitz, Daniela, »Kontextsensitiv, pragmatisch und konsensbildend? Eine anwendungsbezogene Diskussion des ethischen Ansatzes von Beauchamp und Childress am Beispiel der Präimplantationsdiagnostik«, in: Oliver Rauprich / Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005.
- Ritter, Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel/Stuttgart, 1972 (Bd. 2), 1989 (Bd. 7).
- Schönecker, Dieter, *Kant: Grundlegung III, Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1999.
- Schöne-Seifert, Bettina, »Zum moralischen Status potentieller Personen«, in: Christoph Fehige und Georg Meggle (Hg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
- Schulte, Anja, *Altentötung in Nordamerika: eine quellenkritische Untersuchung*, Frankfurt am Main, Magisterarbeit, 2000
- Schwarz Stephen, *Die Verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem*, Communio, Köln, 1992.
- Schwemmer, Oswald, *Philosophie der Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
- , »Vernunft und Moral«, in: Gerold Prauss (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1973.
- Siep, Ludwig, »Moral und Gattungsethik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jahrgang 2002, Heft 1.
- , *Konkrete Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.
- Sidgwick, Henry, *Die Methoden der Ethik*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Francke Verlag, Tübingen, 1992.
- Singer, M. G., *Verallgemeinerung in der Ethik* (übersetzt von C. Langer und B. Wimmer), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975.
- Singer, Peter, *Praktische Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1994.
- Smart, J. J. C., »Extreme and restricted Utilitarianism«, in: Michael D. Bayles (Hg.), *Contemporary Utilitarianism*, Anchor Books, Garden City, New York, 1968.

- , »Extremer and eingeschränkter Utilitarianism«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Francke Verlag, Tübingen, 1992.
- Spaemann, Robert, *Personen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.
- , »Habermas über Bioethik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jahrgang 2002, Heft 1.
- Starck, Christian, »Verfassungsrechtliche Grenzen der Biowissenschaften und Fortpflanzungsmedizin«, in: *Juristenzeitung* 22, 2002.
- Steinmann, Michael, »Ein Prinzip für die Prinzipien. Kantische Einwände gegen den Ansatz von Beauchamp und Childress«, in: Oliver Rauprich / Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Campus, Frankfurt am Main, 2005.
- Sturma, Dieter, *Philosophie der Person*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1997.
- (Hg.), *Person*, mentis, Paderborn, 2001.
- Teichert, Dieter, *Personen und Identitäten*, Walter de Gruyter, Berlin, 2000.
- Thomson, Judith Jarvis, »A defense of Abortion«, in: Helga Kuhse and Peter Singer (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
- , »Eine Verteidigung der Abtreibung«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Tooley, Michael, »Abortion and Infanticide«, in: Helga Kuhse and Peter Singer (Hg.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
- , »Abtreibung und Kindstötung«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Warnock, Mary, »Haben menschliche Zellen Rechte?«, in: Anton Leist (Hg.), *Um Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- , »Experimentation on human embryos and fetuses«, in: Helga Kuhse und Peter Singer (Hg.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford, 1998.
- Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986
- Werner, H. Micha, »Kants pflichtenethischer Rigorismus und die Diskursethik: Eine maximenethische Deutung des Anwendungsproblems«, in: Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.
- Zimmer Dieter E., »Die Natur klont nur aus Versehen. Lässt sich so ein Klonverbot begründen? Eine Antwort auf Jürgen Habermas«, in: *Die Zeit*, 08/1998.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung, »Abtreibungsschiff vor Portugals Küste«, 30. August 2004. Nr. 202.

<http://www.hhs.gov/ohrp/humansubjects/guidance/belmont.htm> (zuletzt aufgerufen am: 2. 3. 2007).

<http://www.internetpfarre.de/abtreib.htm> (zuletzt aufgerufen am: 23.02.2008).

<http://www.n-tv.de/800707.html> (zuletzt aufgerufen am: 20.12. 2007).

Lebenslauf

1. Persönliche Daten

Name : Kweon, Miyun

Geburtsdatum : 05.05.1965

Geburtsort : Gangneung (Korea)

Nationalität : Südkorea

2. Schulbildung und bisheriges Studium

03.1971 - 02.1977 Chungang Grundschule

03.1977 - 02.1980 Gangneung (Mittel-) Mädchengymnasium

03.1980 - 02.1983 Gangneung (Ober-) Mädchengymnasium

03.1983 - 02.1987 Studium der Philosophie an der Pusan Nationaluniversität (P.N.U.)

Abschluss : Bachelor of Arts (from Department of Ethics Education)

03.1990 - 02.1992 Studium der Philosophie an der P.N.U.

Abschluss : Master of Arts (from Department of Ethics Education)

3. Bisherige Karriere

09.1988 - 02.1993 Ethiklehrerin am Pukog (Mittel-) Gymnasium

03.1993 - 02.1997 Ethiklehrerin am Pukog (Mittel-) Mädchengymnasium

03.1997 - 02. 2001 Ethiklehrerin am Namsan (Mittel-) Gymnasium

03. 2001 - jetzt Ethiklehrerin am Samrak (Mittel-) Gymnasium

04. 2002 - jetzt Promotionsstudium bei Prof. Dr. Matthias Kaufmann an der
MLU Halle-Wittenberg

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorgelegte Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst habe.

Keine anderen als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel habe ich benutzt und die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen kenntlich gemacht.

Die Arbeit ist in keinem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt worden.

10. 03. 2008

Miyun Kweon