

Wie viel Ethik enthält die Bioethik?

Rudolf Kötter, Erlangen

1 Einleitung

In seiner Berliner Rede vom 18. Mai 2001 „Wird alles gut? - Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß“ hat Bundespräsident Johannes Rau zu aktuellen Fragen der Bioethik Stellung genommen und in einer für Politiker ungewöhnlich deutlichen Weise die Stellen markiert, an denen seiner Meinung nach dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt Grenzen zu ziehen seien. Dies hat weithin Beachtung gefunden und einer Diskussion neuen Auftrieb gegeben, die nun schon eine Weile in den großen Tageszeitungen und Magazinen, auf Tagungen und Versammlungen geführt wird und auf die zu reagieren sich inzwischen sowohl Bundes- wie Landesregierungen durch die Einrichtung von Ethik-Kommissionen und Ethik-Räten gezwungen sahen.¹

Raus Rede verdient aber nicht nur deshalb Beachtung, weil in ihr mutig Stellung genommen wurde, sondern auch, weil sie neben dieser Stärke in geradezu typischer Weise einige Schwächen des gegenwärtigen bioethischen Diskurses zum Ausdruck bringt. Diese Schwächen liegen vor allem in einer undeutlichen Positionierung und Adressierung der Argumente. So werden moralische Überzeugungen, Klugheitserwägungen und rechtliche Aspekte manchmal parallel, sich gegenseitig ergänzend und stützend geführt, dann wieder gegeneinander gesetzt; und oft verschwinden hinter angesprochenen Abstrakta wie „Gesellschaft“, „Wissenschaft“ oder „Wirtschaft“ die eigentlich gemeinten Adressaten der Botschaft: Ist jedermann angesprochen, der sich unter allen Umständen ein gesundes Kind oder Heilung von schwerer Krankheit wünscht, darf nur der Arzt solchen Wünschen nicht mit allen an sich tauglichen Mitteln nachkommen oder gilt es letztlich nur, einem bestimmten denkbaren sozialen Druck auf Wünsche und Erwartungen der Menschen entgegen zu wirken? Sollen die Wissenschaftler darauf verzichten, ihre Forschungsprogramme in jede ihnen interessant erscheinende Richtung weiter zu entwickeln oder sind sie dabei nur in der Wahl der Mittel bestimmten Einschränkungen unterworfen? Ergeben sich solche Einschränkungen als Ergebnis einer zweckrationalen Überlegung, dienen sie der Wahrung des Rechtsfriedens oder lassen sie sich ethisch begründen?

¹Einen guten Überblick über den aktuellen Stand der Diskussion in Deutschland gibt Moser (2001).

Gerade bezüglich der letzten Frage lassen sich große Unsicherheiten erkennen, was sich z.B. schon an der Zusammensetzung der diversen Ethik-Kommissionen ablesen lässt. Diese Kommissionen, wie etwa der Nationale Ethikrat der Bundesregierung oder die Bioethik-Kommission der Bayerischen Staatsregierung haben die Aufgabe, die politischen Entscheidungsträger in den anstehenden bioethischen Fragen zu beraten. Merkwürdigerweise sind aber in diesen Gremien Ethik-Fachleute, z.B. Philosophen mit dem Spezialgebiet „Ethik“, kaum oder gar nicht vertreten. Dafür hat man überwiegend Vertreter so genannter gesellschaftlicher Gruppen (der Kirchen, der Gewerkschaften, der Unternehmer, der Ärzte, der Behinderten usw.) versammelt und man versteht offensichtlich unter „ethischer Beratung“ die Vermittlung eines moralischen Stimmungsbildes aus der Bevölkerung.

Vor allem aber zeigt sich die Unsicherheit im Umgang mit ethischen Fragen bei der Wahl der Argumente selbst und der Art, sie zu gebrauchen. Man sucht Sicherheit zu gewinnen, indem man entweder die ethischen Gefilde überhaupt meidet und sich auf rechtliche Aspekte konzentriert oder sich auf den Gebrauch von Formeln zurückzieht, die immer wieder gebetsmühlenartig wiederholt und gleichsam als Wertaxiome gebraucht werden.

Aus dem Umstand, dass die Ethik Begründungen für Wertentscheidungen liefert, folgt nicht, dass jede Wertentscheidung ethisch begründbar sein muss. Im Folgenden möchte ich deshalb zeigen, wie sich ethische Begründungen von anderen Formen der praktischen Begründung unterscheiden und wie diese Unterscheidung nutzbar gemacht werden kann, um den Diskurs der anstehenden Fragen durchsichtiger und effektiver zu gestalten. Dazu werde ich in einem ersten Teil versuchen, wesentliche Aufgabenstellung der Ethik herauszuarbeiten; im zweiten Teil sollen dann zwei aktuelle bioethische Fragekomplexe im Lichte dieser Darstellung exemplarisch behandelt werden.

2 Moral und Ethik

2.1 Moralität und soziale Klugheit

Die Frage, was eine moralische Handlung sei, wird heute üblicherweise im Kontext der Begründung für diese Handlung gestellt und beantwortet: Jemand tut etwas und auf die Frage, warum er das tue, antwortet er, dass er es unter den gegebenen Umständen für moralisch geboten halte.

Der Verweis auf ein moralisches Gebot stellt also für den Handelnden einen guten Grund zum Handeln dar. Im Bereich des Praktischen nimmt man für eine Handlung dann einen „guten“ Grund an, wenn er (a) von jedermann eingesehen werden kann (Universalisierungsgrundsatz) und (b) alle rivalisierenden Handlungsgründe schlägt (Ausschließlichkeitsgrundsatz).² Spätestens seit Thomas Hobbes hat sich in der praktischen Philosophie der Gedanke festgesetzt, dass der Universalisierungsgrundsatz eng mit einer anthropologischen Bedingung zusammenhängt. Für den Menschen gilt nämlich, dass sein Überleben von der Fähigkeit abhängt, zweckrational zu handeln. Hieraus folgert man, dass ein guter (im Sinne von universeller) Grund für eine Handlung insbesondere dann gegeben ist, wenn sie sich als effizientes, zumindest taugliches Mittel für einen Zweck ausweisen lässt.

Bei dieser Argumentation ist das „Moralische“ zunächst einmal verschwunden: Handlungen, welcher Sorte auch immer, sind gut begründet, wenn sie zweckrational begründet sind. Auch der Ausschließlichkeitsgrundsatz hilft zunächst nicht weiter, da er in formaler Hinsicht nur eine recht schwache Forderung darstellt. Denn wenn man davon spricht, dass man sich für eine Handlung entschieden hat, dann hat man eben einen bestimmten Grund als den tragenden für die Entscheidung ausgemacht. Lässt man eine Münze über die Ausführung einer Handlung entscheiden, dann handelt man jedenfalls nicht aus gutem Grund. Um das „Moralische“ wieder zu gewinnen, muss man den Blick von den formalen Begründungsaspekten abwenden und dem eigentlichen Begründungsgegenstand zuwenden, um dort nach einem Unterschied zwischen moralischen Vorschriften und anderen Regeln, etwa Verwaltungsvorschriften, Spielregeln, Kochrezepten und Gebrauchsanweisungen, die man ebenfalls zur Handlungsbegründung heranziehen kann, zu suchen. Diesen Unterschied können wir in einem ersten Schritt durch die Angabe von notwendigen Bedingungen für das Vorliegen einer moralischen Vorschrift markieren. Als solche werden im Alltagsleben wie in der Philosophie die folgenden Kriterien angesehen:

²Peter Koller hat in diesem Zusammenhang noch gefordert, dass man sich einer solchen Begründung autonom, d.h. aus freiem Willen anschließen können muss, siehe Koller (1994) S. 283. Das ist sicherlich richtig, ich würde allerdings sagen, dass dort, wo nicht aufgrund von Einsicht in Gründen gehandelt werden kann, gar kein Handeln mehr vorliegt, sondern nur noch bloßes Verhalten. Die Einsicht in die Handlungsgründe muss natürlich nicht immer im Augenblick des Handelns explizit gegeben sein, auch Gewohnheiten können wir kraft Einsicht aufgeben oder ändern, insoweit sind sie zu Handlungen zu zählen. Können wir das allerdings nicht mehr, dann liegt kein Fall von argumentationszugänglichem Handeln vor, sondern ein u.U. therapiebedürftiges Verhalten.

- (1) Es handelt sich um ein Gebot oder Verbot mit Anspruch auf allgemeine Geltung, das die Handlungs- und Zwecksetzungsfreiheit des Einzelnen einschränkt, wobei
- (2) die Folgen der Einschränkung für den Akteur einen unmittelbaren Nachteil, für andere in der Regel aber einen Vorteil bedeuten; in gewissen Fällen (bei den sog. Pflichten sich selbst gegenüber) kann der Vorteil auch dem Handelnden selbst zukommen, allerdings zu einem unbestimmt späteren Zeitpunkt.

Während Kriterium (1) auch von technischen Normen wie Gebrauchsanweisungen oder Kochrezepten erfüllt wird („Man nehme...“), ist das Kriterium (2) der eigentliche Grund dafür, dass man sich über solche Normen überhaupt unterhalten oder gar streiten will. Normen, die den Kriterien (1) und (2) genügen, sollen als „Normen mit Selbstbeschränkungscharakter“ bezeichnet werden.

Das große Problem der praktischen Philosophie liegt nun darin, dass der Selbstbeschränkungscharakter allein nicht hinreichend ist für die Feststellung der moralischen Qualität einer Handlung bzw einer Handlungsregel. Wer z.B. am Wochenende auf den Besuch eines Fußballspiels seines Lieblingsvereins verzichtet und statt dessen mit seiner alten Tante eine Kaffeefahrt unternimmt, kann dies aus moralischer Gesinnung, aus Gutmütigkeit, Mitleid oder kalter Berechnung mit Blick auf eine mögliche Erbschaft machen. Insbesondere der letzte Punkt ist von besonderer Bedeutung, da er den Verdacht nährt, dass auch so genannte „moralische“ Normen letztlich nur eine Teilklasse der allgemeinen Zweck-Mittel-Urteile sind, zu deren Begründung lediglich spezielle Verfahren eingesetzt werden müssen. Und in der Tat haben Philosophen und Ökonomen gezeigt, dass mit Hilfe von Techniken der Spieltheorie und der rational-choice-theory fast jede selbstbeschränkende Norm - und damit jede potentiell moralische Norm - zweckrational oder ökonomisch im weiteren Sinne begründet werden kann (Gauthier (1986), Axelrod (1987), Hegselmann u.a. (1986), Hegselmann (1988), Harsanyi (1991); vgl. auch den Überblicksaufsatz von Nida-Rümelin (1991)). Dabei argumentiert man entweder,

dass eine momentane Nutzeneinbuße zu einem späteren Zeitpunkt einen Nutzenzuwachs zur Folge haben wird, der die Einbuße mehr als kompensiert (hier wird zwischen kurzfristigen und langfristigen Zielsetzungen abgewogen), oder

dass eine individuelle Nutzeneinbuße einen kollektiven Nutzensgewinn erzeugen wird,

der vom Individuum allein nicht realisiert werden kann, d.h. dass durch kooperatives Handeln ein so genannter „Kooperationsgewinn“ erzielt werden kann.

Das Leben in einer Welt der knappen Ressourcen erzwingt es, dass man sein Nutzenbudget über die Zeit hinweg bewirtschaften muss. Deshalb muss man manchmal eine Zeit lang Verzicht leisten, um später einen größeren Nutzengewinn erreichen zu können. Solche „Opfer“ erbringt man z.B., wenn man für eine größere Anschaffung spart oder Zeit und Geld (auch im Sinne von entgangenem Einkommen) in eine Ausbildung steckt. In diesem Sinne können auch Umweltschutzmaßnahmen zweckrational begründet werden, etwa wenn man zeigt, dass dadurch zukünftige größere Aufwendungen vermieden werden können. Und schließlich bedeutet gerade sozialverträgliches Handeln nicht nur Opfer und Verzicht zugunsten Dritter, sondern zugleich Schaffung individueller Vorteile: Sozialer Frieden schafft Sicherheit und diese Sicherheit gewährt Handlungsspielraum und erspart Aufwendungen. D.h. wer wie ein „guter“ Mensch handelt, kann auch ein rationaler, insbesondere weitblickender Egoist sein.

Werden die Regeln für den Umgang mit den Mitmenschen in dem gerade skizzierten Sinne zweckrational begründet, so sprechen wir von sozialen Klugheitsnormen. Als notwendige und hinreichende Bedingungen für deren Vorliegen können wir festhalten:

Eine Norm ist eine soziale Klugheitsnorm, wenn sie den Kriterien (1) und (2) genügt (Norm mit Selbstbeschränkungscharakter) und ein zweckrationales, d.h. im weiteren Sinne ökonomisches oder technisches Begründungsverfahren erfolgreich durchlaufen hat.

Hat man für eine Norm eine zweckrationale Begründung gefunden, dann ist damit die Frage nach einer ethischen Begründung allerdings noch nicht als überflüssig erwiesen. J. Nida-Rümelin hat in diesem Zusammenhang einmal pointiert formuliert, dass die angemessene philosophische Antwort auf die Frage „Warum moralisch sein?“ mit einer Theorie praktischer Rationalität gegeben werde, die zeigt, dass das, was moralisch ist, auch rational sei (Nida-Rümelin (1993), S. 60). Dieses Programm hätte allerdings nur dann Sinn, wenn nicht über lang oder kurz Rationalität doch wieder auf Zweckrationalität reduziert würde. Sollten sich also ethische Begründungen überhaupt geben lassen, dann müssen sie eigenständig, d.h. in Begründungsziel und -verfahren anders strukturiert sein als zweckrationale Begründungen. Damit können wir in formaler Analogie zu dem soeben Ausgeführten als notwendige und hinreichen-

de Bedingungen für das Vorliegen einer moralischen Norm festhalten:

Eine Norm ist eine moralische Norm, wenn sie den Kriterien (1) und (2) genügt (Norm mit Selbstbeschränkungscharakter) und ein ethisches Begründungsverfahren erfolgreich durchlaufen hat.

Der Sinn einer zweckrationalen Begründung liegt auf der Hand: wir haben Zwecke und wollen diese effektiv realisieren; dazu müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein und Mittel organisiert werden. Um was geht es aber bei einer ethischen Begründung und was genau soll ein ethisches Begründungsverfahren leisten?

2.2. Ethische Begründungen

Die Ethik hat eine lange Geschichte und es ist durchaus nicht so, dass ihre Aufgaben seit den Zeiten eines Sokrates oder Aristoteles immer in gleicher Weise gesehen wurden. Gehörte früher zur „Ethik“ allgemein jede Reflexion auf moralische Belange, so hat sich vor allem im Verlaufe der Neuzeit der Begriff „Ethik“ auf Begründungsfragen moralischer Normen verengt, d.h. die Ethik tritt heute hauptsächlich als eine Methodenlehre der moralischen Argumentation in Erscheinung, mit deren Hilfe es möglich sein soll, in einem moralischen Disput einschlägige von abwegigen Argumenten zu trennen. Diese Verengung des Verständnisses brachte gewisse Probleme mit sich, da man nicht alle Themen der traditionellen Ethik unter Begründungsaspekten betrachten und behandeln kann.

Es ist eben nicht allein damit getan, eine Handlung als moralisch korrekt zu begründen. Darüber hinaus ist es erforderlich, dass man eine Situation überhaupt erst als eine erkannt haben muss, die eine moralische Entscheidung fordert. Man muss also über moralische Urteilskraft verfügen und dies ist wiederum nicht nur eine Frage kognitiver Fähigkeiten, sondern vielmehr der Ausbildung und Bildung bestimmter emotionaler Grundhaltungen (Sympathie, Empathie), worauf Autoren von Aristoteles bis Adam Smith immer wieder aufmerksam gemacht haben. Wenn man dann des weiteren eine Situation richtig erkannt und sich zum richtigen Handeln entschlossen hat, dann bedarf es noch der Kraft, diesen Entschluss auch gegen innere und äußere Widerstände durchzusetzen. Dieser Aspekt ist früher (insbesondere in aristotelischer Tradition) unter dem Begriff „Tugend“ behandelt worden. Wenn man heute von „Tugend-Ethik“ spricht,

dann denkt man in erster Linie an ein besonderes Begründungskonzept für moralische Entscheidungen (daher auch die etwas unglückliche Gegenüberstellung von „Tugend-Ethik“ und „Pflicht-Ethik“) und es macht erhebliche Schwierigkeiten, die umfangreichen Überlegungen, die etwa bei Aristoteles oder Thomas v. Aquin mit diesem Begriff verbunden sind, mit einzubeziehen.³ Vor allem aber muss dieses ganze komplexe Zusammenspiel von Begründung, Urteilskraft und Durchsetzungskraft noch einen bestimmten Ort im Leben besitzen, d.h. es muss einen „Sinn“ machen.

Bezüglich des letzteren Problems lässt sich dann doch ein Grundanliegen ausmachen, das in den Ethik-Entwürfen von der Antike bis in die jüngere Zeit immer wieder anklingt. Danach soll die Ethik zu einer anerkannten Gestaltung des Lebens verhelfen. Es geht also nicht darum, bestimmte Ziele und Mittel effizient aufeinander abzustimmen oder ein soziales Konfliktmanagement zu betreiben, sondern die Lebensziele eines Menschen insgesamt so zu organisieren, dass ein stimmiger Lebensentwurf entsteht, d.h. ein Lebensentwurf, den der Einzelne sowohl aktual in jedem Lebensabschnitt wie auch im Rückblick und in der Vorausschau als gut und gelungen beurteilen kann. Und da der Mensch immer zusammen mit anderen in dieser Welt leben muss, geht es auch darum, dass sein Lebensentwurf nicht nur von ihm selbst, sondern auch von anderen Anerkennung findet.

Die Begriffe, die hier seit der Antike eine Rolle spielen und auf die sich letztlich auch die großen Ethik-Entwürfe der Neuzeit beziehen, heißen „gutes“ oder „gelungenes“ Leben, „Glück“ oder „Autonomie“ (vgl. Forscher (1993b)). Sie bezeichnen keine besonderen Zustände, die sich als Zwecke im Sinne von Handlungsfolgen beschreiben ließen, sondern vielmehr einen allgemeinen Zusammenhang, in dem alle Handlungen, Handlungsfolgen bzw. Handlungsregeln stehen müssen; der Mensch muss sein Leben insgesamt als einen gelungenen Entwurf begreifen können. Dieser Zusammenhang kann also nicht durch zweckrationale Begründungen hergestellt werden, sondern bedarf eigener Begründungsverfahren. Die Suche nach solchen Verfahren ist,

³Solche Fragen könnten heute unter dem allgemeineren Komplex „Moralphilosophie“ erörtert werden, vgl. Anscombe (1974). Dass unter dem Begriff „Tugend“ schon immer recht unterschiedliche Themen behandelt worden sind, wird vor allem bei der Tugend der Gerechtigkeit deutlich, die ja schon bei Aristoteles weniger eine Haltung als vielmehr einen Bewertungsmaßstab bezeichnet hat. E. Tugendhat macht zu recht darauf aufmerksam, dass unter „Tugend“ sowohl Aspekte des Begründens wie der moralischen Urteilskraft oder der Durchsetzungskraft behandelt worden sind, vgl. Tugendhat (1993) Vorlesung 11.

wie schon ausgeführt, ein besonderes Thema in der neuzeitlichen Ethik und die wichtigsten Beiträge dazu stammen bekanntlich von Immanuel Kant und John Stuart Mill.⁴

Kant ist bei der Erörterung seines Kategorischen Imperativs davon ausgegangen, dass die Menschen bestrebt sind, ein selbstbestimmtes, autonomes Leben zu führen. Wer dieses Streben teilt, sucht unkontrollierte Beeinflussungen möglichst zu vermeiden (seien es solche, die ihren Ursprung in der eigenen Natur haben, seien es solche, die aus dem sozialen Umfeld kommen); er möchte in gewisser Weise Herr über sein eigenes Leben, oder wie Kant es ausdrückt: sein eigener Gesetzgeber sein. Insbesondere verbietet der Gedanke einer selbstbestimmten Lebensführung den bloß instrumentalistischen Umgang mit sich selbst oder mit anderen Menschen.⁵ Das Bewusstsein, sein Leben zu meistern und den Anforderungen, die es stellt, gerecht zu werden, vermittelt für Kant ein ganz eigenes moralisches Selbstwertgefühl.⁶

Der Kategorische Imperativ darf nun nicht als eine oberste moralische Norm⁷ gelesen werden, aus der sich im Wege der Konkretisierung weitere moralische Urteile ableiten ließen. Er legt nur fest, was es heißen soll, eine Maxime ethisch zu begründen. Um die Zustimmung aller zu erreichen (wodurch die Maxime eine universelle, gesetzesähnliche Geltung erhalten würde), muss man zeigen, dass die fragliche Maxime entweder solche Normen weiter konkretisiert, die schon gerechtfertigt und akzeptiert sind oder zumindest zu diesen nicht in Widerspruch steht.

⁴Man kann hier nicht davon sprechen, dass sich durch die Trennung von zweckrationaler und ethischer Begründung ein „Begründungsdilemma“ eröffnen würde, wie J. Nida-Rümelin, a.a.O., S.60f meint. Dies wäre nur dann gegeben, wenn auch die Begründungsaufgaben und -ziele die gleichen wären.

⁵Dies wird besonders in der zweiten Fassung des Kategorischen Imperativs zum Ausdruck gebracht: „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.“, I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant (1968) Band 6, S. 61.

⁶In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ führt Kant aus: „Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuss, wie das der Glückseligkeit bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welches das Bewusstsein der Tugend notwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist.“, I. Kant, a.a.O., S. 247. Vgl. auch die bekannte Stelle aus den Reflexionen: „Das moralische Gefühl ist kein ursprünglich Gefühl. Es beruhet auf einem nothwendigen inneren Gesetze, sich selber aus einem äußerlichen Standpunkt zu betrachten und zu empfinden. Gleichsam in der Persönlichkeit der Vernunft: da man sich im allgemeinen fühlt und sein Individuum als ein Zufällig subiect wie ein accidens des allgemeinen ansieht.“ in: Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. XIX, Berlin/Leipzig 1934, S. 103, R. 6598; hierzu auch Forscher (1993a).

⁷Diese müßte sich ja auf bestimmte Handlungsweisen oder Haltungen beziehen.

Dies bedeutet aber in jedem Fall, dass man bei einer ethischen Begründung immer auf einen Fundus von inhaltlichen Normen zurückgreifen können muss, d.h. ohne eine inhaltliche Begründungsbasis kann das Begründungsgeschäft nicht gelingen.

Neben dem Kategorischen Imperativ ist für die neuzeitliche Ethik (vor allem im angelsächsischen Bereich) das Utilitaristische Prinzip von Bedeutung, das zwar ausführlich von John Stuart Mill abgehandelt worden ist (Siehe insbesondere die kleine Schrift Mill (1976)), für das er aber merkwürdiger Weise keine griffige Formulierung gegeben hat. Sinngemäß lässt es sich vielleicht am besten wie folgt formulieren: „Handle so, dass die Folgen deiner Handlung das eigene Glück wie das aller von der Handlung Betroffenen befördern.“

Während Kant von einem Streben des Menschen nach Autonomie ausgegangen ist, stellt Mill das Streben des Menschen nach Glück in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, d.h. er geht davon aus, dass die Menschen nach einem glücklichen Leben streben, dieses Streben aber nur erfolgreich sein kann, wenn alle dieses Streben bei sich wie bei den anderen auch anerkennen. Dabei ist zu beachten, dass „Glück“ bei J. St. Mill nicht - wie etwa bei seinem Vorgänger Bentham und bei vielen seinen Nachfolgern - einfach durch eine Nutzenkalkulation ermittelt werden kann, bei der Handlungen dann erstrebenswert sind, wenn sie einen optimalen aggregierten Netto-Nutzen erzielen. Im Anschluss an antike Traditionen verweist „Glück“ vielmehr auf eine anspruchsvolle Lebensform, in deren Rahmen man als umfassend gebildeter, verständiger und selbstbewusster Mensch die Herausforderungen, die das Leben so mit sich bringt, annehmen und bewältigen kann (vgl. hierzu Kötter (1984), Forschner (1998a)). Auch bei einer ethischen Begründung nach dem utilitaristischen Prinzip muss man auf inhaltliche Gemeinsamkeiten zurückgreifen können, die hier eben die Vorstellungen davon betreffen, was zu einem glücklichen Leben alles gehören muss beziehungsweise kann. Der viel diskutierten Frage, ob und in wie weit der Kantische wie der utilitaristische Ansatz zu gleichen Ergebnissen kommen, soll hier nicht näher nachgegangen werden.⁸ Festzuhalten ist nur noch einmal, dass beide Prinzipien ein Streben nach Autonomie bzw. Glück voraussetzen und sich allein hieraus

⁸Meist wird hier der Umstand problematisiert, dass beim Kategorischen Imperativ auf den Prozess der Maximenbildung abgestellt wird, beim Utilitaristischen Prinzip dagegen die potenziellen Handlungsfolgen ins Visier genommen werden. Allerdings zeigen schon die von Kant selbst gegebenen Beispiele, dass bei der Begründung einer Maxime gemäß des Kategorischen Imperativs auch und gerade die Folgen ihrer Beachtung zu thematisieren sind, vgl. hierzu E. Tugendhat, a.a.O., 5. und 16. Vorlesung.

die besonderen ethischen Begründungsaufgaben ergeben. Schließlich sei noch auf zwei allgemeine Aspekte der Ethik hingewiesen.

(1) Die Ethik liefert streng genommen nur Begründungen für personales Handeln. Auch wenn die moralischen Normen allgemeine Geltung beanspruchen, so ist ihr Adressat immer der einzelne handelnde Mensch. Für Institutionen wie den Staat, die Universität oder das Unternehmen gibt es genau genommen keine Moral. Da man Institutionen als organisatorische Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke verstehen kann, sind sie zunächst nach den Regeln der sozialen Klugheit zu begründen und zu kritisieren. Allerdings gibt es hier zweierlei zu berücksichtigen. Einmal handeln Institutionen immer durch Menschen und der einzelne muss für sich entscheiden, ob das von ihm institutionell Geforderte mit seinen ethischen Maßstäben verträglich ist. Sodann können institutionelle Regelungen (Staatsverfassungen, Gesetze, Wirtschaftsordnung) die Ausprägung ethischer Lebensformen erschweren oder fördern. D.h. indirekt können auch institutionelle Regelungen moralisch-ethische Relevanz bekommen.⁹

(2) Wie wir gesehen haben, steht der Anspruch der Allgemeinheit, der mit moralischen Normen verbunden ist, unter einer schwerwiegenden Bedingung: Nur wer nach einem gelungenen, glücklichen oder autonomen Leben strebt, wird auf Probleme stoßen, zu deren Bewältigung die Ethik Beiträge liefern kann. Und das ist genau der Punkt, an dem so viele Missverständnisse entstehen.

Zweckrationale Begründungsverfahren stehen zwar auch unter einer pragmatischen Bedingung: Nur wer überleben will, muss sich zweckrational verhalten. Aber es gilt natürlich, dass nicht jeder, der überleben will, auch nach einem glücklichen Leben streben muss. Vielen Menschen ist dieses Konzept einer glücklichen oder autonomen Lebensform höchst gleichgültig, ihnen genügt es (oder muss es den Umständen gemäß genügen), so einigermaßen über die Runden zu kommen. Und deshalb findet man häufig auf die Frage, warum man moralisch sein sollte, nur eine zweckrationale Begründung, die auf den Nutzen sozialverträglichen Verhaltens abstellt

⁹Hierauf hat J. St. Mill in seiner Schrift: *Über die Freiheit*, Mill (1965) aufmerksam gemacht. Auch J. Rawls hat diesem Aspekt eine zentrale Stellung eingeräumt, vgl. Rawls (1979), insbes. Teil III.

(d.h. man spricht zwar von Moral, meint aber genau genommen nur soziale Klugheitsregeln).¹⁰ Wir wollen nun versuchen, diese Rekapitulation praktisch-philosophischen Grundwissens zur Behandlung zweier aktueller bioethischer Probleme, nämlich dem des therapeutischen Klonierens und dem der Präimplantations-Diagnostik, nutzbar zu machen. Dabei soll insbesondere deutlich werden, dass das, was unter dem Titel „Bioethik“ verhandelt wird, vielfach gar nicht als Anwendung ethischer Ansätze auf Fragen der Biologie oder Medizin verstanden werden kann, sondern einem weiten Feld praktisch-philosophischer, rechtlicher und anthropologischer Fragestellungen zugerechnet werden muss.

3 Bioethische Fallstudien

3.1 Therapeutisches Klonieren

Der Ausdruck „therapeutisches Klonieren“ ist insoweit etwas unglücklich, als damit keine bestimmte Form des Klonierens bezeichnet wird, als vielmehr sein Zweck. Mit diesem Verfahren soll menschliches Funktionsgewebe gezüchtet werden, das hinsichtlich seiner genetischen Struktur identisch ist mit dem Gewebe eines bestimmten Menschen. Dazu wird zunächst eine menschliche Eizelle entkernt und ihr dann der Zellkern aus einer somatischen Zelle eines bestimmten Menschen eingesetzt. Nach einer künstlichen Aktivierung der Eizelle beginnen dann die ersten Zellteilungen. Diese Entwicklung wird dann über das anfängliche Stadium der Totipotenz bis zur Ausbildung fötaler Stammzellen geführt und dann abgebrochen. Die fötalen Stammzellen werden als „pluripotent“ bezeichnet, d.h. aus ihnen lassen sich unter Laborbedingungen ganz verschieden Zelltypen entwickeln. Die durch Zellkerntransfer erzeugten Stammzellen sind über die im Zellkern enthaltene Erbinformation genetisch weitgehend identisch mit den Zellen des Spenders, von dem der Zellkern stammt (lediglich der Teil der Erbinformation, der in den Mitochondrien gebunden ist, stammt von der Trägerin der Eizelle). Durch eine Grundlagenforschung mit solchen Klonierungs-Experimente erwartet man sich Aufschlüsse über bislang unbeantwortete zellbiologische und entwicklungsbiologische Fragen. Hätte man diese

¹⁰Man kann sich eine Gesellschaft denken, die so pluralistisch ist, dass sich hinsichtlich der Vorstellungen von einem guten und autonomen Leben keine Gemeinsamkeiten mehr feststellen lassen. In einer solchen Gesellschaft würde der moralische Diskurs verstummen, ethische Begründungen wären weder nachgefragt, noch könnten sie gegeben werden. Gleichwohl könnten rational eingestellte Menschen in einer solchen Gesellschaft ihr Leben relativ konfliktfrei und sozialverträglich einrichten.

Antworten, dann ließe sich unter Umständen das oben angesprochene therapeutische Ziel erreichen.

Wir können hier die Fragen außer Acht lassen, ob dieses Verfahren auch wirklich das beste ist, um die angestrebten Zwecke zu realisieren und ob der erforderliche Forschungsaufwand nicht an anderer Stelle (z.B. in der AIDS-Forschung) nützlichere Erträge bringen würde. Denn diese Überlegungen wären ersichtlich zweckrationaler beziehungsweise wissenschaftspolitischer Art, geht es doch weniger um das Handeln des einzelnen Wissenschaftlers, als vielmehr um die Schaffung von Kriterien, nach denen eine institutionalisierte Wissenschaftsförderung ihre Forschungsprogramme auszulegen habe. In einer Stellungnahme der Berlin-Brandenburgischen Akademie zum reproduktiven Klonieren (Pressemitteilung v. 5.7.01) wird ausgeführt, dass grundsätzlich das Klonieren von den damit verbundenen Zwecksetzungen abhängt. Das ist so allgemein formuliert nur bedingt richtig, denn selbst dann, wenn der Zweck des Klonierens als gerechtfertigt unterstellt wird - was beim therapeutischen Klonieren im Gegensatz zum reproduktiven wohl leichter fallen sollte - , kann das Klonieren selbst moralischen Vorbehalten unterliegen (der Zweck heiligt eben nicht immer die Mittel). Es ist deshalb auch völlig verfehlt, die Aussichten auf Heilung schwerer Krankheiten mit einer Instrumentalisierung menschlichen Lebens zu „verrechnen“, wie dies Vulgär-Utilitaristen tun. Menschenversuche sind weder nach dem Kategorischen Imperativ noch nach dem Utilitaristischen Prinzip zu rechtfertigen, wie viel Nutzen und Gewinn sie auch bringen möchten. Als ethische Kernfrage bleibt also: Unterstellt, das therapeutische Klonieren sei ein wissenschaftlich sinnvolles Verfahren, welches anerkannten therapeutischen Zwecken folgt - darf ein Wissenschaftler das Verfahren entwickeln und einsetzen oder wäre es verwerflichen Menschenversuchen gleichzusetzen?

Auf diese ethische Frage sollte nun keine juristische Antwort gegeben werden. Die allgemeine Rechtslage und insbesondere die nach dem Embryonenschutzgesetz ist zwar von praktischer Relevanz für das alltägliche Handeln des Wissenschaftlers im Labor, aus ihrer Analyse wird man aber nur zufällig Argumente für einen ethischen Diskurs gewinnen können. Das Recht hat nicht die Aufgabe, ethisch gerechtfertigte Normen zu legalisieren. Zwar sollte in einem demokratischen Rechtsstaat die Rechtsordnung auf faktische Wertorientierungen Rücksicht nehmen (solche müssen nicht immer in einem ethisch anspruchsvollen Sinne begründet sein) und sie sollte auch die Ausbildung ethischer Lebensformen gewährleisten. Dennoch gilt, dass das Recht

in erster Linie auf die Wahrung des sozialen Friedens verpflichtet ist, die Ethik dagegen auf Wahrung von Autonomie oder Glück im Leben des einzelnen Individuums. Dies ist auch und gerade bei der Interpretation der im Grundgesetz verankerten Grundrechte zu beachten.

Die ethische Brisanz dieser Frage rührt daher, dass eine befruchtete menschliche Eizelle eine notwendige Bedingung für die Entwicklung menschlichen Lebens darstellt. Eine durch Zellkerntransfer teilungsfähig gemachte Eizelle ist zwar nicht „befruchtet“, aber auch aus ihr kann u.U.¹¹ ein voll entwickelter Mensch entstehen. Dieser Umstand könnte Grund sein für moralische Bedenken. Das entwickelte menschliche Leben, insbesondere der zur Person herangereifte Mensch, ist sowohl moralisches Subjekt wie Objekt der Ethik. Ihm sind die oben skizzierten moralischen Entscheidungsaufgaben zugeordnet und er hat bei seinen Entscheidungen zu beachten, dass dadurch seines Gleichen betroffen wird wie er danach zu trachten hat, dass er die Zustimmung seines Gleichen erfährt. Der Kern der Ethik (gleich welchen Typs) ist also durch die Symmetriebeziehung wechselweiser Anerkennung charakterisiert. Allerdings ist die Ethik nicht auf diesen Kern beschränkt. Sowohl nach dem Kategorischen Imperativ wie nach dem Utilitaristischen Prinzip (im Sinne Mills) lässt sich, ohne dies hier näher auszuführen, zeigen, dass auch und gerade solche Menschen besondere Aufmerksamkeit verdienen, die selbst den Ansprüche an eine moralisch relevante Personenhaftigkeit nicht oder nicht in vollem Umfang genügen. So ist es insbesondere moralische Pflicht, einem kleinen Menschen die Fürsorge zukommen zu lassen, die er braucht, um zu einer Person heranreifen zu können, wie es auch geboten ist, bei einem Menschen, der durch Alter oder Krankheit nicht mehr selbst entscheiden kann, die Fähigkeit und den Willen zur Lebensgestaltung zu achten, die den Menschen bis zu diesem Stadium begleitet haben.

In diesen Fällen setzt man an die Stelle von artikulierten und diskursfähigen Interessen so genannte „wohlverstandene Interessen“, von denen man nach allgemeiner Lebenserfahrung annehmen darf, dass sie im Wohle des betroffenen Menschen liegen. Eine solche Zuordnung ist

¹¹Der Vorbehalt rührt daher, dass unmittelbar nach einer Befruchtung der so genannte Methylierungscode entlang der Chromosomen eingerichtet wird (also das Programm, nach dem Gene im Laufe der Entwicklung geschaltet werden). Diese Einrichtung verläuft für die mütterlichen und väterlichen Anteile unterschiedlich, deshalb müssen diese auch ihrer Herkunft nach in der Eizelle identifiziert werden können. Wird nun in eine Eizelle ein Zellkern aus einer somatischen Zelle eingesetzt, so ist eine fundamentale Neueinrichtung des Methylierungscodes zumindest erschwert.

allerdings kein rein intellektuelles Geschäft, vielmehr benötigt man hier die schon erwähnte moralische Urteilskraft, mit deren Hilfe die Bedürfnislage des Betroffenen richtig interpretiert werden kann. Aber auch das feinst gebildete Einfühlungsvermögen bedarf gewisser Zeichen und interpretationsfähiger Regungen. Haben wir es z.B. mit einem tief komatösen Patienten zu tun, dessen Welt uns völlig verschlossen ist und von dem wir nicht die geringsten Zeichen erfahren, welche unser Handeln lenken und leiten könnten, dann wird es ausgesprochen schwierig: Hat man keine Hoffnung, dass dieser Patient jemals wieder erwachen wird, dann tritt an die Stelle der Zuschreibung wohlverstandener Interessen ein Vorsichtsprinzip, d.h. da man nicht genau weiß, was ein solcher Mensch wahrnimmt und empfindet, fingiert man, dass er noch bestimmte Wahrnehmungs- und Empfindungsreste besäße und richtet danach das Handeln aus. Hätte man allerdings ein positives Wissen darüber, dass jegliche Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit verloren ist, dann hätte eine solche Fiktion natürlich keinen Sinn mehr.¹²

Jede Ethik besitzt bestimmte anthropologische Implikationen, d.h. sowohl der Handelnde selbst wie die von der Handlung Betroffenen müssen über bestimmte menschliche Qualitäten verfügen, die die Bedingung der Möglichkeit von Moralität darstellen. Deshalb impliziert die Rede von der Würde des Menschen im ethischen Sinne stets, dass der Mensch Interessen ausbilden, in gewissen Umfang frei (also nach Argumenten) entscheiden kann und der Lebensplanung fähig ist (wie bescheiden auch immer). Die Würde eines Menschen achtet man, indem man diese menschlichen Fähigkeiten in ihren konkreten wie potenziellen Ausprägungen respektiert und ihn insbesondere nicht zu bestimmten Zwecken instrumentalisiert; sucht man dieser Haltung gerecht zu werden, dann verleiht man dadurch dem eigenen Tun eine besondere, moralische Würde.¹³

Wenn die Ethik auch anthropologische Implikationen hat, so hat sie damit noch lange keine definitorische Kraft für anthropologische Fragen, insbesondere für solche des Beginns und Ende

¹²Mit dieser Feststellung wäre allerdings kein Freibrief für den Umgang mit solchen Menschen gegeben, nur würden jetzt andere Betroffene und Fragen in den Vordergrund rücken. Man müßte z.B. Rücksicht auf die Gefühle der Angehörigen nehmen oder hätte im Kantischen Sinne die Frage zu prüfen, ob nicht in Ansehung eines solchen Menschen gewisse Pflichten sich selbst gegenüber bestünden, vgl. zu diesem Komplex die gründliche Darstellung von Birnbacher (1996).

¹³Dem Begriff „Menschenwürde“ aus dem GG fehlt diese doppelte Bedeutung eines ethischen Würde-Begriffs. Hier geht es nur darum, dass der Staat bei der Verfolgung legitimer Interessen Menschen nicht willkürlich instrumentalisieren darf. Dies bedeutet nicht, dass der Verfassungsbegriff ohne moralische Relevanz ist, vielmehr werden durch ihn gesellschaftliche Bedingungen gesichert, die für die Ausbildung moralischer Lebensformen wesentlich sind; zum Begriff der „Menschenwürde“ in diesem Zusammenhang Baumgartner u.a. (1997).

des menschlichen Lebens erhalten: Wenn wir es mit Menschen als Personen zu tun haben, dann sind wir an Moral und ethische Begründungen gebunden; aber die Ethik sagt nicht, welchen Lebensformen wir den Status einer Person zuweisen sollen. Will man also den Schutz der Frühform menschlichen Lebens erreichen, dann muss man zeigen, dass wenigstens einige der ethischen Gründe, die für den Umgang mit unserem Gleichen ausschlaggebend sind, auf diese Lebensform übertragen werden können (Mieth (1999)).

Das in diesem Zusammenhang häufig benutzte, von Reinhardt Merkel so genannte „Species-Argument“ (Merkel (2001)), leistet z.B. eine solche Begründung genau nicht. Nach diesem Argument muss man einem Lebewesen allein dann Würde zusprechen, wenn es der Species „Mensch“ zugeordnet werden kann. Da beim geborenen Menschen eine solche Zuordnung aus den oben skizzierten Gründen gerechtfertigt ist, überträgt das Species-Argument insbesondere die Würde auch auf die befruchtete Eizelle, da diese ebenfalls der Species „Mensch“ zugerechnet werden muss (so insbesondere Spaemann (2000)).

Gegen dieses Argument ist zunächst kritisch festzuhalten, dass eine biologische Species eine abstrakte Bestimmung gemäß einer Reihe von festen Merkmalen darstellt. Zu diesen Merkmalen gehören anatomische-morphologische, genetische, verhaltensbiologische und auch entwicklungsbiologische. Will man entscheiden, ob ein bestimmtes Lebewesen in eine Species-Klasse fällt, so wird das Vorliegen der definierenden Merkmale überprüft, wobei für ein positives Urteil natürlich nicht alle Merkmale immer zugleich vorliegen müssen. Ein juveniler Spatz (*Passer domesticus*) ist eben ein Spatz, bei dem alle artspezifischen Merkmale gegeben sind bis auf solche (z.B. Gefieder, Verhalten), die den Unterschied zwischen dem juvenilen und adulten Tier markieren. Es lassen sich bei einem Lebewesen immer unterschiedliche Entwicklungsstufen festhalten, was aber nicht die Einführung von entsprechenden Unterarten erzwingt (so bezeichnet ein Egerling lediglich das Larvenstadium eines Maikäfers und keine eigene Art oder Unterart). Wenn man also feststellt, dass die befruchtete Eizelle das früheste Stadium der menschlichen Entwicklung darstellt, dann hat man damit gar nichts erreicht für die Frage, ob denn dieses Stadium in moralischer Hinsicht als ununterscheidbar mit allen folgenden Stadien der Entwicklung des Menschen angesehen werden muss.

Man kann nun versuchen, diese moralische Ununterscheidbarkeit durch ein anderes, etwas komplexeres Argument herzustellen. Dabei wird durchaus anerkannt, dass das moralische

Kriterium der Würde an Eigenschaften wie Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein gebunden wird, Eigenschaften die sich ja zunächst nur an dem zur Person entwickelten Menschen zeigen und nicht schon an der befruchteten Eizelle. Dann aber wird behauptet, dass diese moralisch relevanten Eigenschaften sämtlich in der befruchteten Eizelle schon angelegt seien, diese gewissermaßen das Programm zur Person schon besäße, welches sich nur noch im Wege der biologischen Entwicklung entfalten müsse, wobei dieser Entwicklungsprozess kontinuierlich verlaufe und jede Trennung in qualitativ unterschiedliche Stadien reine Willkür bedeute.¹⁴ Bei dieser Argumentation wird also versucht, zwischen dem selbstbewussten und selbstbestimmten Menschen und der befruchteten Eizelle eine biologische Brücke herzustellen, welche das Argument der moralischen Gleichbehandlung tragen soll. Dieses Vorgehen bedeutet noch keinen naturalistischen Fehlschluss, da ja die moralische Entscheidung selbst nicht als biologische Notwendigkeit dargestellt wird, gezeigt werden soll nur, dass eine moralische Ungleichbehandlung nicht mit biologischen Unterschieden gerechtfertigt werden kann. Aber auch dies ist nicht richtig.

Zwar ist in einer befruchteten Eizelle das genetische Programm eines Menschen enthalten, aber dieser Umstand reicht noch nicht aus, um von der Eizelle als potentieller Person sprechen zu können. Denn schließlich ist dieses Programm auch in den meisten Körperzellen enthalten und gerade die Technik des Klonierens zeigt, dass dieses Programm kaum qualitative Unterschiede aufweist zu dem Programm, das durch Befruchtung entstanden ist; trotzdem ziehen wir daraus keine moralischen Konsequenzen für den Umgang mit unseren Körperzellen. Um dem Potenzialargument überhaupt eine gewisse Kraft zu verleihen, müssen seine Anhänger es „kontextualisieren“: Man meint dann nicht das Programm als solches, sondern das entwicklungs-fähige Programm, welches als Erbinformation in einer teilungsfähigen Eizelle vorliegt. Allerdings ist dieser Kontext zu knapp umrissen.

Gerade die moderne Gentechnik zeigt, dass die erste Phasen der Entwicklung relativ unbestimmt sind, d.h. dass hier noch keine selbsttragende Entwicklung zum Menschen in Gang gekommen

¹⁴Baumgartner e.a. führen dazu aus: „So bilden Ei- und Samenzelle nach der Vereinigung ein neues Lebewesen, das - wenn bestimmte Rahmenbedingungen vorliegen und äußere Störungen ausbleiben - aufgrund der ihm eigenen, im Genom codierten Anlagen eine bestimmte Entwicklung nimmt, dem also ein *Sein im Modus realen Werdens* zukommt.“, Baumgartner e.a.(1997) S. 230; vgl. auch Spaemann, a.a.O; Höffe (2001).

ist. Deshalb ist es nur möglich, die totipotenten Zellen nicht zur Entwicklung eines Menschen zu führen, sondern zur Entwicklung von bestimmtem Funktionsgewebe. R. Merkel hat darauf hingewiesen (Merkel, a.a.O.), dass das Potenzialitätsargument zu ausgesprochen skurrilen Konsequenzen führt: Angenommen, ein Genetiker entfernt aus einem Präembryo im 4-Zell-Stadium eine Zelle und fügt sie anschließend sofort wieder dem Zellverband zu. Da die Zellen in diesem Stadium noch totipotent sind, hat der Forscher mit der Entfernung einer Zelle neues Leben geschaffen, nämlich einen natürlichen Klon. Nach dem Potenzialitätsargument würde es sich hierbei um eine potentielle Person handeln, welche durch die anschließende Rückübertragung der Zelle in ihren „Heimatverband“ als zerstört angesehen werden müsste, obwohl überhaupt keine physische Zerstörung vorliegt. Gegen das Potenzialitätsargument spricht auch die Möglichkeit, dass man einen Zellkern aus einer menschlichen Zelle in eine entkernte Eizelle eines Primaten einpflanzen und diese so behandelte Eizelle zur Teilung anregen könnte. Es kann bezweifelt werden, ob sich hieraus ein Mensch würde entwickeln können, aber es spricht doch einiges dafür, dass sich im Labor zumindest die ersten Entwicklungsstadien herstellen ließen. Das schlagende Gegenargument scheint mir aber zu sein, dass die Entscheidung, ob eine einmal befruchtete Eizelle zum Menschen heranreifen wird oder nicht, erst in der Phase der Adplantation bzw. Implantation fällt, also in einem Stadium, in dem die Zellen die Eigenschaft, totipotent zu sein, schon längst verloren haben. Die Schritte auf diesem Weg sind einer bis heute noch nicht ganz durchschauten Selektion unterworfen, klar ist bislang nur, dass erst bestimmte Bedingungen erfüllt sein müssen (was wohl ziemlich häufig nicht der Fall ist), damit es zur Einnistung kommt. In diesem Sinne habe ich oben davon gesprochen, dass das befruchtete Ei lediglich eine notwendige Bedingung zur Menschwerdung darstellt, als hinreichend hinzu kommen muss noch eine geglückte Interaktion zwischen der befruchteten Eizelle und dem Uterus der Mutter. Mit der Einnistung nimmt die Entwicklung zum Menschen ihren „natürlichen“ Gang, da jetzt äußere Eingriffe diese Entwicklung zwar unterbrechen und zerstören, sie aber nicht mehr in eine andere Richtung lenken können (ein paar Wochen alter Embryo lässt sich eben nicht mehr in ein einheitliches Funktionsgewebe umbilden).¹⁵

¹⁵Insbesondere zu den Konsequenzen dieser Position für die Gesetzgebung vgl. K.-M. Seel, Inwieweit sind menschliche Embryonen schützenswert?, erscheint demnächst.

An dieser Stelle wird gerne darauf verwiesen, dass der Weg von der teilungsfähigen Eizelle bis zum voll entwickelten Menschen kontinuierlich verlaufe und es deshalb willkürlich sei, bestimmten Entwicklungsstadien eine besondere moralische Relevanz zuzuweisen (vgl. Rager (1996), Spaemann (2000), Höffe (2001)); auch das Bundesverfassungsgericht teilt bislang diese Position, BverfGE 39, S. 41). Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass jede Unterscheidung willkürlich in dem Sinne ist, dass sie uns nicht von der Natur aufgezwungen wird, sondern aus freien Stücken erfolgt. Das heißt aber noch lange nicht, dass sie willkürlich im Sinne von „grundlos“ sein muss. Und nur auf diesen Aspekt kommt es an. Die Entwicklung durch Zellteilung ist ja selbst ein diskreter Vorgang und die Einteilung in verschiedene Stadien folgt gerade allgemein anerkannten Gründen. Dass es manchmal noch nicht gelingt, zwischen einzelnen Stadien weitere mit wissenschaftlich gewünschten Genauigkeit zu etablieren - nicht zuletzt, weil eine entsprechende Forschung bislang nicht gestattet ist - berechtigt nicht zu der Annahme, dass die Entwicklung zwischen diesen Stadien „kontinuierlich“ verlaufe. Angesichts der eben erörterten Beispiele spricht also mehr dagegen, die Potenzialität des personalen Lebens schon mit der Befruchtung einer menschlichen Eizelle beginnen zu lassen als dafür.

Die Frage, ob man den potenziellen Beginn des personalen Lebens auf den Zeitpunkt der Einnistung legen soll oder besser in den Zeitraum der Entwicklung der neuronalen Strukturen, welche voll entwickelt dann die biologischen Träger personaler Eigenschaften sein werden, möchte ich hier nicht mehr weiter verfolgen. Jedenfalls liefern die frühesten Stadien der menschlichen Entwicklung keine brauchbaren Anhaltspunkte für eine ethisch relevante Wertzuweisung. Der Diskurs um diese Frage ist zwar ethisch motiviert, aber nicht mit den Mitteln der Ethik zu entscheiden. Hier müssen in erster Linie kulturell vermittelte und traditionell überkommene anthropologische Vorstellungen mit den Erkenntnissen der modernen Biologie und Medizin konfrontiert und abgeglichen werden. Im Lichte solcher Überlegungen wird aber deutlich, worin der für die ethische Beurteilung entscheidende Unterschied zwischen therapeutischen und reproduktiven Klonieren besteht: Wird beim ersteren Verfahren die Schwelle gar nicht erreicht, an der man von einer selbsttragenden Entwicklung zur Person sprechen kann, so ist es gerade Sinn des zweiten Verfahrens, diese Schwelle zu überwinden. Deshalb stehen dem reproduktiven Klonieren zu Recht schwere ethische Bedenken entgegen, denn einen Menschen klonieren bedeutet, einen hoch riskanten Menschenversuch auszuführen, bei dem kein Interesse

auszumachen ist, das dieses Risiko rechtfertigen könnte.

3.2. Präimplantationsdiagnostik

Die Präimplantationsdiagnostik (PID) ist ein diagnostisches Verfahren, welches nur im Zusammenhang mit einer In-vitro-Fertilisation angewandt werden kann mit dem Ziel, bei genetisch belasteten Eltern nur solche befruchteten Eier einzupflanzen, die keine Gendefekte aufweisen. In technischer Hinsicht werden dazu mehrere Eizellen der Mutter zur Reifung gebracht und extrakorporal befruchtet. Im 4- bis 10-Zellstadium wird dann eine Zelle aus dem jeweiligen Verband gelöst und genetisch untersucht. Liegt kein Gendefekt vor, so wird der zugehörige Präembryo eingepflanzt, andernfalls wird er verworfen.

Nach dem Embryonenschutzgesetz ist dieses Verfahren zur Zeit in Deutschland verboten. Wir wollen hier aber nicht auf die Rechtslage und auf die mit ihr verbundenen merkwürdigen Konsequenzen eingehen (vgl. Merkel, a.a.O.), sondern uns auf die Diskussion der ethischen Probleme beschränken, von denen uns vor allem die drei folgenden besonders wichtig erscheinen:

- (1) Darf an embryonalen Frühformen eine verbrauchende Manipulation durchgeführt werden?
- (2) Wie rechtfertigt sich die Selektion eines genetisch unauffälligen Präembryos zur Einpflanzung in den Uterus?
- (3) Bedeutet die Entscheidung für ein „gesundes“ Kind eine Diskriminierung von behinderten Menschen?

ad (1) Nach den Ausführungen im vorhergehenden Abschnitt sind grundsätzliche Bedenken, die sich auf den potenziell personalen Status der zu analysierenden Zellen beziehen, nicht plausibel. D.h. die Entnahme einer Zelle zum Zwecke einer genetischen Analyse stellt selbst keinen Angriff auf die Würde und das Leben einer potenziellen Person dar, bleibt also zu überlegen, ob die damit verbundenen Zwecke ethischen Bedenken ausgesetzt sind.

ad (2) Der Wunsch nach einem gesunden Kind ist wohl universell akzeptiert und ihm haftet auch nach strengsten ethischen Maßstäben nichts Anstößiges an. Selbst in der Kirche darf um ein gesundes Kind gebetet und um seinetwillen eine Kerze gestiftet werden. Wenn aber der Wunsch selbst nicht ethisch bedenklich ist und seine Verfolgung mit ethisch zwar unbedenk-

lichen aber technisch untauglichen Mitteln (Gebet und Opfer) gestattet ist, wieso soll dann seine Erfüllung mit ethisch unbedenklichen und zugleich technisch tauglichen Mitteln ein Problem darstellen?

Eine interessante Position vertritt hier M. Düwell (Düwell (1999)). Er geht davon aus - und darin ist ihm sicherlich zuzustimmen -, dass durch die Verneinung eines potenziell personalen Status des Präembryo dieser keineswegs für einen völlig willkürlichen Umgang freigegeben sei. Immerhin handele es sich ja selbst bei den frühesten Entwicklungsstadien um lebensbedeutsame Strukturen, für deren Zerstörung man deshalb einer Rechtfertigung bedarf. Der Art nach sieht Düwell mögliche Rechtfertigungsgründe z.B. bei der Pränataldiagnostik (PND), die einem Schwangerschaftsabbruch aus genetischen Gründen vorausgehen muss, da hier ein Konflikt zwischen den Interessen der Schwangeren und den wohlverstandenen Interessen des Embryos bestehe, der durch eine ethische Güterabwägung zu entscheiden sei. Er führt dann aus: „Bei der PID ist die Entscheidungssituation nun allerdings anders. Sofern man davon ausgeht, dass bereits die befruchtete Eizelle eine Schutzwürdigkeit besitzt, wenn auch evtl. in recht geringem Ausmaß, so wäre eine Konfliktsituation nicht in der Weise gegeben, wie bei der PND. ... Im Fall der PND kann mit den Rechten der Frau argumentiert werden, sich auf Grund der besonderen Belastung gegen eine Schwangerschaft zu entscheiden. Bei der PID hingegen müsste man begründen, dass das Paar ein Recht auf ein gesundes Kind hat.“ (Düwell (1999) S.13)

Diese Konsequenz scheint mir allerdings überzogen zu sein. Sicher hätte man überhaupt kein Problem mit der PID, wenn sich ein moralisches Recht auf gesunden Nachwuchs begründen ließe. Aber genau so sicher ist ein solcher Begründungsversuch aussichtslos: Was sollte genau der Inhalt des Rechts sein und wer auf der anderen Seite der Verpflichtete? Es ist allerdings auch ein Irrtum anzunehmen, dass moralische Pflichten nur dort bestehen, wo ihnen symmetrisch Rechte entsprechen. Hier sei an Kants Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten erinnert (vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant (1968) Band 6, S.52f; ders., Metaphysik der Sitten, Tugendlehre. In: Kant (1968), Band 7, S. 520 ff.). Für Kant sind (moralische) Pflichten vollkommen, wenn ihnen symmetrisch ein Anspruch, ein Recht korrespondiert: Habe ich mir Geld entliehen, so muss ich es zurückzahlen und zwar an genau denjenigen, der das Forderungsrecht besitzt. Die Argumentationslage sieht allerdings schon bei der Maxime, anderen in Not zu helfen, anders aus. Diese lässt sich rechtfertigen, ohne

dass erst ein anderer als Rechtsträger identifiziert sein muss. Zwar setzt die Maxime voraus, dass es Menschen gibt, die der Hilfe bedürfen, aber diese Lage gibt ihnen noch keinen Rechtsanspruch gegen bestimmte Personen an die Hand und deshalb ist man bei der Frage, wem gegenüber die Maxime zu konkretisieren sei, nicht fixiert. Genau diese Argumentation findet sich übrigens auch bei J. St. Mill (Mill (1976) S. 86f), d.h. in diesem Punkt unterscheiden sich Kantische und utilitaristische Ethik nicht. Auf unseren Fall übertragen bedeutet dies, dass zwar ein Paar kein moralisches Recht besitzt, ihren Wunsch nach einem gesunden Kind einzufordern, dass es aber andererseits ethisch gerechtfertigt ist, diesem legitimen Wunsch ärztlicherseits nachzukommen.

An dieser Stelle könnte man nun noch ein so genanntes „Dambruch-Argument“ anführen. Danach könnten Maximen oder Handlungen als solche ethisch gerechtfertigt sein, sie müssten dennoch verworfen werden, wenn zu befürchten wäre, dass sie Anlass zu ethisch bedenklichen Entwicklungen geben könnten. In diesem Sinne argumentiert z.B. Regine Kollek: „Bei fortschreitender Kenntnis des menschlichen Genoms wird die Versuchung steigen, nicht nur Embryonen mit pathologischem Genbefund auszusondern, sondern sie auch bewusst nach gewünschten phänotypischen oder ggf. auch verhaltensrelevanten Merkmalen zu selektieren. Insofern ist die PGD (= PID, Verf.) von ihrem Ansatz her ein Instrument, das sich dem Embryo wie einem Konsumobjekt nähert, dessen Akzeptanz jeweils gültigen Selektionskriterien unterliegt.“

Ein Verfahren, in dessen Zusammenhang potenzielle menschliche Wesen bewusst auf Probe erzeugt und von den zukünftigen Eltern erst nach einer genetischen Untersuchung für existenz- und entwicklungswürdig befunden werden, ist mit der Würde menschlichen Lebens nicht vereinbar.“(Kollek (1999) S.124)

Wie man sieht, leben Dambruch-Argumente in hohem Maße von empirischen Annahmen über mögliche gesellschaftliche Entwicklungen. Streng genommen sind sie für eine ethische Beurteilung ohne Bedeutung, da derjenige, der recht handelt nicht den Missbrauch der Handlungsoptionen durch andere zu verantworten hat. Jedoch können solche Argumente für eine juristische Betrachtungsweise Bedeutung haben, da das Recht gesellschaftliche Tendenzen zu beachten und auf ihre Auswirkungen auf den Rechtsfrieden und die Wahrung moralischer Handlungsspielräume zu beurteilen hat. D.h. prinzipiell ist es möglich, dass mit einem Dambruch-

Argument eine rechtliche Regelung begründet werden kann, selbst wenn aus ethischer Sicht keine Bedenken bestünden. Da ein Dammbbruch-Argument immer Handlungsverbote rechtfertigen soll, muss es allerdings sehr sorgfältig begründet sein und sich insbesondere auf eine gründliche Analyse gesellschaftlicher Entwicklungstendenzen berufen können. Die in unserem Zusammenhang üblicherweise vorgebrachten pauschalen Verweise auf die Geschichte und die Natur des Menschen stellen insoweit keine ernsthaften Begründungsversuche dar.

ad (3) Ein Mensch wird diskriminiert, wenn er in ungerechtfertigter Weise benachteiligt und an der Realisierung gerechtfertigter Lebensziele gehindert wird. Bei einem behinderten Menschen würde man insbesondere dann von Diskriminierung sprechen, wenn man ihn daran hindern würde, am gesellschaftlichen Leben seinen Fähigkeiten entsprechend teilzunehmen. Dass eine solche Diskriminierung ethisch verwerflich ist, liegt auf der Hand, es ist auch nicht schwer einzusehen, dass es sowohl nach dem Kategorischen Imperativ wie nach dem Utilitaristischen Prinzip geboten ist, behinderten Menschen nach Kräften zu helfen und sie in ihrem Streben nach Autonomie und Glück zu unterstützen. Allerdings muss auch festgehalten werden, dass es noch nicht diskriminierend ist, wenn man eine Behinderung als Behinderung anspricht und versucht, ihre Entstehung zu vermeiden, soweit es eben geht. Und wenn es auch manchmal ein tröstlicher Gedanke für behinderte Menschen sein mag, nicht als einzige ein schweres Schicksal zu tragen, so lässt sich daraus doch kein Recht ableiten, dass sich ihre Behinderung im Menschengeschlecht fortsetzen müsse.¹⁶

Schon im Rahmen der epikureischen und stoischen Ethik wurde gelehrt, dass es ein besonderes Element im Streben nach Glück sei, mit unangenehmen und schmerzlichen Widerfahrnissen souverän umzugehen. Man muss lernen, mit dem zu leben, was nicht zu ändern ist. In diesem Sinne konkretisiert sich das Glück des behinderten Menschen wie das Glück derjenigen, die mit ihm zusammenleben unter anderem auch darin, wie man mit der Behinderung fertig wird. Allerdings wurde auch schon in der Antike davor gewarnt, sich absichtlich in extreme Situationen zu begeben, nur um in ihrer Beherrschung besondere moralische Tüchtigkeit beweisen zu können. Dies sei falsch, weil in dem sich Aussetzen keine Anerkennung natürlicher Gegebenheiten

¹⁶Dies ist übrigens kein eugenisches Argument, da es hier nur um die Respektierung individueller Wünsche geht und nicht um die biologische Gestaltung der menschlichen Art!

ten liegt, sondern ein bewusster Akt der Selbstdarstellung. So wie es ethisch geboten ist, Widerfahrnisse hinzunehmen, so ist es ethisch bedenklich, absichtlich Pseudo-Widerfahrnissen herbeizuführen.

Was als Widerfahrnis gelten kann, hängt entscheidend von unserem Wissen und Vermögen ab. Musste man früher mit vielen Krankheiten leben und konnte im Umgang damit moralische Würde beweisen, so lässt sich dies in gleicher Weise nicht auf die Fälle übertragen, bei denen jemand heute bewusst auf die Behandlung einer heilbaren Krankheit verzichtet. Man sollte deshalb nicht glauben, das „Natürliche“ an sich und ohne Bezug auf den Stand der menschlichen Kultur feststellen zu können, vielmehr muss das als natürlich hingenommen werden, was noch nicht beherrscht werden kann. Deshalb verfallen Autoren wie R. Spaemann in einen ideologischen Naturalismus, wenn sie als „Natur“ feiern, was sich bei näherem Hinsehen lediglich als ein Stück archaischer Kultur erweist (Spaemann a.a.O.). Eigentlich ist ja schon im Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies die Einsicht zum Ausdruck gebracht, dass mit der Erkenntnis die Last des Entscheidens verbunden ist: Wissen schafft Verantwortung. Dieser Prozess ist irreversibel und man kann ihm nicht entkommen, indem man die Augen schließt und sich nach Zeiten sehnt, in denen als unabänderlich hinzunehmen war, was heute als abänderlich zu verantworten ist.

Wenn ein Paar in einer Situation, in der die PID medizinisch angezeigt ist, auf ihren Einsatz verzichtet, um dann später die PND in Anspruch zu nehmen und bei einem positiven Ergebnis abzutreiben, dann liegt kein Notstand vor, der die Tötung des Fötus rechtfertigen könnte. Denn die Konfliktsituation, die als Rechtfertigungsbasis herangezogen werden soll, ist eben keine, in die das Paar auf natürliche und tragische Weise hineingeraten ist, sondern eine, die durch die vorgängige Entscheidung bewusst provoziert wurde. Der Mensch aber ist ethisch verpflichtet, alles Vertretbare zu tun, um Situationen zu verhindern, in denen ein Menschenleben auf dem Spiel steht. Da das der PID zugrunde liegende Verfahren selbst als ethisch vertretbar zu beurteilen ist, sprechen auch keine ethische Bedenken gegen die indizierten Zwecke.

4 Schluss

Die vorgestellten Argumentationsskizzen sollten zeigen, auf welcher diffizilen Weise bei den

aktuellen bioethischen Problemen ethische, rechtliche und anthropologische Argumente verknüpft sind. Man kann gegen diese Darstellung einwenden, dass es nicht klug sei, in eine so aufgeregte und engagierte öffentliche Debatte mit den etwas strengeren begrifflichen Mitteln der praktischen Philosophie einzugreifen, sondern man statt dessen besser versuchen sollte, sich mit rhetorischem Geschick in der kasuistischen Vorstellungswelt des common sense zu bewegen. Wollte man seine Mitmenschen nur zur Annahme bestimmter inhaltlicher Positionen bewegen, dann wäre dies zweckrational gesehen sicher das richtige Verfahren. Aber aus philosophischer Sicht kann es genau darum nicht gehen. Was wir angesichts der weitreichenden Probleme brauchen, sind nicht gefällige Überzeugungen, sondern kritische Einsichten. Und diesen könnte gerade die bald zweieinhalb tausend Jahre alte Argumentationskultur der praktischen Philosophie den Weg bereiten.

Literaturverzeichnis

- Anscombe GEM (1974) Moderne Moralphilosophie. In: Grewendorff G, Meggle G (Hrsg.) Seminar: Sprache und Ethik. Frankfurt/M S. 217-243
- Axelrod R (1987) Die Evolution der Kooperation. München
- Baumgartner HM, Honnefelder L, Wickler W, Wildfeuer AG (1997) Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte. In: Rager G (Hrsg.) Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Freiburg/München S. 161-242
- Birnbacher D (1996) Ethische Probleme der Embryonenforschung. In: Beckmann JP (Hrsg.) Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik. Berlin S. 228-253
- Düwell M (1999) Präimplantationsdiagnostik - eine Möglichkeit genetischer Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive. Ethik in der Medizin 11: S. 4-15
- Forschner M (1993a) Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen. In: Forschner M (1993b) S. 107-150
- Forschner M (1993b) Über das Glück des Menschen. Darmstadt
- Forschner M (1998a) Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns. John Stuart Mills Konzept eines Lebens in Lust und Würde. In: Forschner M (1998b) S. 120-141
- Forschner M (1998b) Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung. Darmstadt
- Gauthier D (1986) Morals by Agreement. Oxford
- Harsanyi JC (1991) Equality, Responsibility, and Justice as Seen from an Utilitarian Perspective. Theory and Decision 31: 141-158
- Hegselmann R, Raub W, Voss Th (1986) Zur Entstehung der Moral aus natürlichen Neigungen. Eine spieltheoretische Spekulation. Analyse & Kritik 8: 150-177
- Hegselmann R (1988) Wozu könnte Moral gut sein? oder Kant, das Gefangenendilemma und die Klugheit. Grazer Phil. Stud. 31: 1-28
- Höffe O (2001) Wessen Menschenwürde? DIE ZEIT 06/2001
- Kant I (1968) Werke in 10 Bänden. Weischedel W (Hrsg.) Darmstadt

- Kollek R (1999) Vom Schwangerschaftsabbruch zur Embryonenselektion? Expansionstendenzen reproduktionsmedizinischer und gentechnischer Leistungsangebote. *Ethik in der Medizin* 11: 121-124
- Koller P. (1994) Rationales Entscheiden und moralisches Handeln. In: Nida-Rümelin J (Hrsg.) *Praktische Rationalität. Grundlagenprobleme und ethische Anwendungen des rational choice Paradigmas*. Berlin S. 281 - 311
- Kötter R (1984) Distributive Gerechtigkeit und Wohlfahrt - Zum Grundproblem einer utilitaristischen Ethik und Wohlfahrtsökonomie. *Jb. Ökonomie und Gesellschaft* 2: 67-105
- Merkel R (2001) Rechte für Embryonen? *DIE ZEIT* 05/2001
- Mieth D u.a. (1999) Präimplantationsdiagnostik - Eckpunkte einer zukünftigen Diskussion. *Ethik in der Medizin* 11: 136-141
- Mill JSt (1965) *Über die Freiheit*. Darmstadt
- Mill JSt (1976) *Der Utilitarismus*. Stuttgart
- Moser P (2001) Embryonen und Menschenwürde. Stationen der öffentlich ausgetragenen Debatte. *Information Philosophie* 3/2001: 7-14
- Nida-Rümelin J (1993) Warum moralisch sein? In: Wils JP (Hrsg.) *Orientierung durch Ethik? Eine Zwischenbilanz*. Paderborn S. 57-70
- Nida-Rümelin J (1996) Theoretische und Angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: Nida-Rümelin J (Hrsg.) *Angewandte Ethik*. Stuttgart S. 2-85
- Rager G (1996) Embryo - Mensch - Person: Zur Frage nach dem beginn des personalen Lebens. In: Beckmann JP (Hrsg.) *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*. Berlin S. 254-278
- Rawls J (1979) *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M
- Seel KM Inwieweit sind menschliche Embryonen schützenswert? (erscheint demnächst)
- Spaemann R (2000) Gezeugt, nicht gemacht. *DIE ZEIT* 43/2000
- Tugendhat E (1993) *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M