

## Moralische Be-Wertung in der Angewandten Ethik

### Einleitung

Angewandte Ethik ist in den letzten 35 Jahren in sehr verschiedenen Kontexten entstanden. Parlamente und Regierungen haben sich Beratungsgremien geschaffen, Kliniken haben Ethikkommissionen zur Beratung in Konfliktsituationen eingerichtet, ärztliche Standesorganisationen haben Ethikkommissionen zur Überprüfung von Humanexperimenten berufen. Daneben hat sich die Angewandte Ethik, mit der Schaffung eigener Forschungsinstitute, Lehrstühle, Fachzeitschriften, Buchreihen und Studiengängen, auch als akademische Disziplin etabliert.

Angewandte Ethik reflektiert moralische Aspekte in der Entwicklung der *Medizin, der Lebenswissenschaften* und *verschiedener Technologien*, aber auch auf das *Mensch-Umwelt- und Mensch-Tier-Verhältnis*.<sup>1</sup> Das klingt zunächst alles relativ technisch und es ist mit dem vorliegenden Beitrag nicht beabsichtigt, Detailfragen des Klonens oder der genetischen Diagnostik zu diskutieren. Es geht vielmehr darum zu zeigen, mit welcher Art von Fragen die Angewandte Ethik konfrontiert ist. Dabei werde ich mich bemühen, feuilletonistische Großdebatten à la Sloterdijk, Habermas und Dolly weitgehend zu meiden. In einem *ersten Schritt* soll es darum gehen, sehr schematisch einige konkrete Diskussionen zu beschreiben und die Rolle von Wertfragen darin zu lokalisieren. In einem *zweiten Schritt* will ich diese in *moralphilosophischer Hinsicht* reflektieren.

Vielleicht eine kurze Vorbemerkung zum Begriff und methodischen Anspruch der Angewandten Ethik. Angewandte Ethik ist in meinem Verständnis eine interdisziplinäre Aktivität, die sich Fragen zuwendet, die im Kontext neuer technischer Entwicklungen als moralisch fragwürdig und diskussionsbedürftig erscheinen.

1 Für einen ersten Überblick vgl. Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Hg. v. Julian Nida-Rümelin. Stuttgart: Körner 1996; Handbuch Ethik. Hg. v. Marcus Düwell/Christoph Hübenal/Micha H. Werner. Stuttgart: Metzler 2006; Andreas Vieth: Einführung in die Angewandte Ethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006; Marcus Düwell/Klaus Steigleder: Bioethik – Eine Einführung. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2003; Marcus Düwell: Bioethik – Methoden, Theorien und Bereiche. Stuttgart: Metzler 2007.

Dabei verstehe ich Angewandte Ethik als Oberbegriff für alle Bereichsethiken, wie Bioethik, Technikethik etc.<sup>2</sup> Ziel dieser verschiedenen Teildisziplinen ist es, die Qualität moralischer Urteile hinsichtlich konkreter moralischer Probleme zu beurteilen. Damit ist die Angewandte Ethik keine deskriptive, sondern eine normative wissenschaftliche Aktivität, das heißt es geht nicht darum zu beschreiben, wie Menschen über ethische Fragen denken oder zu bestimmten Zeiten gedacht haben, sondern zu prüfen, ob man bestimmte moralische Urteile rechtfertigen kann oder nicht. Es geht also nicht primär darum festzustellen, ob Menschen der Meinung sind, daß Sterbehilfe erlaubt sein muß oder nicht, sondern es geht darum, die Frage zu beantworten, ob man die Erlaubtheit oder das Verbot von Sterbehilfe begründen kann, wenn ja wie, unter welchen Bedingungen etc. Methodisch bezieht sich die Angewandte Ethik in ihren Wertungsgrundlagen auf die Basisdiskurse in der Moralphilosophie. Darauf werde ich im zweiten Teil noch eingehen.

### Wertfragen als Problem der Angewandten Ethik

Ich will nun einige Debatten der Bioethik kurz in Erinnerung rufen, um das Profil unserer Fragestellungen deutlich zu machen: Bereits seit Ende der 1950er Jahre war es mittels der Herz-Lungen-Maschine möglich, die Lebensfunktionen von Menschen aufrecht zu erhalten, auch wenn keine Heilungserwartung mehr bestand. Menschen mit irreversiblen Ausfall aller Hirnfunktionen künstlich am Leben zu erhalten, war von großer Bedeutung im Hinblick auf mögliche Organtransplantationen. Die Frage, ob das denn moralisch vertretbar sei, löste eine frühe bioethische Debatte aus, vornehmlich in den Vereinigten Staaten aber auch in Westeuropa.<sup>3</sup> Ärzte befragten Papst Pius XII. nach seinem Urteil, doch dieser betonte in erster Linie, daß die naturwissenschaftliche Bestimmung des Todeszeitpunkts Aufgabe der Naturwissenschaftler sei. Im Gefolge nahm sich in den 1960er Jahren eine US-amerikanische Kommission aus Juristen, Theologen und Medizinern der Harvard Medical School (Harvard Commission) dieser Frage an und führte mit ihrer Definition vom Hirntod als ›irreversiblen Ausfall aller Hirnfunktionen‹ eine der ersten großen Bioethik-Debatten herbei.

2 Vgl. Marcus Düwell: Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik. In: Handbuch Ethik (wie Anm. 1), S. 243–247.

3 Vgl. Wann ist der Mensch tot? Hg. v. Johannes Hoff/Jürgen in der Schmitt. Reinbek: Rowohlt 1994; Hirntod. Hg. v. Claudia Wiesemann/Thomas Schlich. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2001.

Es fällt auf: Die Akteure dieser Diskussion sind noch die traditionellen religiösen und fachlichen Autoritäten. Der Papst sieht das Ganze eher als technisch-naturwissenschaftliches Problem, wobei er zugleich andeutet, daß der dahinterliegende Wertehorizont gar nicht strittig sei. Seine Wertannahme ist: Lebende Menschen darf man nicht umbringen; wann jedoch genau das Leben eines Menschen endet, sei eine Frage an die Naturwissenschaftler. Und schon damals gab es seitens der Mediziner Äußerungen, die den Verdacht aufkommen ließen, daß die Grenzen des moralisch Erlaubten aus sehr pragmatischen Gesichtspunkten definiert würden, daß also die Todesdefinition davon bestimmt werde, was Mediziner und Naturwissenschaftler an technischen Optionen verwirklichen wollen.

Nun verband sich die Hirntod-Debatte seit Ende der 1960er Jahre mit Diskussionen über die Frage, wie lange man Menschen am Leben erhalten müsse. Diese Frage wurde erst relevant, seit bestimmte lebenserhaltende Techniken zur Verfügung standen. Die Schere zwischen Therapiemöglichkeit und Lebenserhaltung wurde stets größer. In diesem Zusammenhang kam es zu vermehrten Rufen nach Zulassung von *passiver und/oder aktiver Sterbehilfe*. In den Niederlanden wurde die Debatte um Euthanasie 1968 mit einem Buch des Arztes van den Berg über *medische macht en medische ethiek* eröffnet und mündete in einer mehr als 30 Jahre dauernden Debatte, die 2001 mit einer gesetzlichen Regelung zu einem vorläufigen Abschluß kam.<sup>4</sup> Die Niederlande wurden damit zum ersten Land, das aktive Sterbehilfe unter bestimmten Bedingungen zuläßt. Jedoch wurden auch in vielen anderen Ländern ausgiebige Diskussionen zur passiven Sterbehilfe und zum Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen geführt. Zeitgleich gab es mit der ›Pille‹, neuen Methoden des Schwangerschaftsabbruchs und seit Ende der 1970er Jahre mit der künstlichen Befruchtung Entwicklungen in der *Frühphase des menschlichen Lebens*, die Grenzziehungen schwierig erscheinen ließen. Mit Hilfe des Ultraschalls tritt der Embryo zunehmend aus der opaken Dunkelheit der Gebärmutter heraus, wird visualisiert und man beginnt überhaupt erst eine Vorstellung von der Embryonalentwicklung zu gewinnen. Der Embryo wird sichtbar und als Objekt technischen Eingreifens interessant.<sup>5</sup> Diese Entwicklungen am Anfang und Ende

4 Vgl. James Kennedy: Een weloverwogen dood. Euthanasie in Nederland. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker 2002; Jean-Pierre Wils: Sterben. Zur Ethik der Euthanasie. Paderborn u. a.: Schöningh 1999, S. 141–182.

5 Vgl. Barbara Duden: Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben. München: DTV 1994.

des menschlichen Lebens bildeten zunächst den Kern dessen, was in der Bioethik ausführlich diskutiert wurde: Wann beginnt und wann endet menschliches Leben und in welchen Entwicklungsphasen verdient es welchen moralischen Schutz.<sup>6</sup>

Seit Beginn der 1970er Jahre wird dann auch die Frage gestellt, warum eigentlich nur Menschen einen moralischen Schutz verdienen. Peter Singers Buch *Animal Liberation*<sup>7</sup> vom Anfang der 1970er Jahre ist nur eine der prononciertesten Stimmen in diesem Kontext. Im Zusammenhang mit der entstehenden Diskussion um den Umweltschutz verbinden sich die tier- und umweltethischen Diskussionen in den letzten 30–40 Jahren zu einem Konglomerat an Diskussionen um den »moralischen Status« von Wesen.<sup>8</sup> Die verschiedenen Positionen werden häufig mit den Begriffen *Anthropozentrik*, *Biozentrik*, *Pathozentrik* und *Ökozentrik* belegt.<sup>9</sup> Diese Begriffe sind mehrdeutig: Sie werden etwa im Hinblick auf Debatten um die Sonderstellung des Menschen in der Evolution verwendet. In der Angewandten Ethik ist damit jedoch die Frage gemeint: Welche Wesen verdienen in welcher Hinsicht moralischen Schutz: Die Mitglieder der Gattung »homo sapiens«, alle lebenden Wesen, alle fühlenden Wesen, handlungs- und kommunikationsfähige Personen, Ökosysteme? Damit wird das ganze moralische Koordinatensystem zur Diskussion gestellt, in dem wir es als moralisch richtig ansehen, daß jedes menschliche Individuum als solches einen moralischen Anspruch auf fundamentalen Schutz hat und in dem moralischer Respekt *allein* Menschen zukommt. Die traditionelle Moral hat den Menschen ins Zentrum des moralischen Schutzes gestellt: Menschen darf man nicht töten, nicht anlügen etc. Tiere dagegen dürfen wir töten, mit ihnen experimentieren etc. Unser gesamtes Rechtssystem ist darauf aufgebaut, daß der Mensch im Zentrum moralischer Verpflichtungen steht. Die Dichotomie zwischen Personen und Sachen ist von fundamentaler Bedeutung für unser moralisches und rechtliches Koordinatensystem. Zwar kennen wir schon länger Diskussionen zum Tierschutz, doch sind diese in der Tradition nur sehr vereinzelt systematisch reflektiert worden. Man muß allerdings zur Kenntnis nehmen, daß die Forderung nach einer gesetzlichen Verankerung von Rechten von Tieren inzwischen weltweit stets

6 Vgl. Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument. Hg. v. Gregor Damschen / Dieter Schönecker. Berlin, New York: De Gruyter 2003; Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Hg. v. Anton Leist. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1990.

7 Peter Singer: *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: New York Review / Random House 1975.

8 Vgl. Marry Anne Warren: *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Oxford University Press 1997; Marcus Düwell: *Moralischer Status*. In: *Handbuch Ethik* (wie Anm. 1), S. 434–439.

9 Vgl. Dieter Birnbacher: *Ökophilosophie*. Stuttgart: Reclam 1997; Konrad Ott: *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*. Tübingen: Attempto 1993; Angelika Krebs: *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1997.

lauter wird.<sup>10</sup> Peter Singer hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Zugehörigkeit zu einer biologischen Gattung moralphilosophisch kein triftiger Grund ist, um eine moralische Sonderbehandlung zu begründen.<sup>11</sup> Warum sollte die Tatsache, daß einige Wesen der Gattung *Homo sapiens sapiens* angehören als solches ausschlaggebend sein, um moralischen Respekt einzufordern, den wir Mitgliedern anderer biologischer Gattungen nicht zu schulden glauben? Pathozentriker werden dagegen fordern, daß alle fühlenden Wesen moralischen Schutz genießen, Ökozentriker auch den Schutz nicht-fühlender Natur zu begründen suchen.<sup>12</sup> Dabei muß angemerkt werden, daß hinsichtlich der referierten Positionen (den Zentrismen) noch eine Reihe von weitergehenden Unterscheidungen angeführt werden müßte, etwa wird von Pathozentrikern die Position vertreten, daß zwar Leidensfähigkeit das zentrale Kriterium zur Bestimmung des Kreises der moralisch relevanten Wesen sei. Zugleich gibt es unter den Pathozentrikern jedoch einige, die behaupten, alle leidensfähigen oder fühlenden Wesen seien gleich zu behandeln (daß es also keinen relevanten Unterschied zwischen Tieren und Personen gäbe), während andere gute Gründe für eine Ungleichbehandlung sehen.

In der Angewandten Ethik spielt also der *Status von Wesen*, die moralische Berücksichtigung verdienen, eine wesentliche Rolle, sowohl im Hinblick auf verschiedene Lebensphasen menschlicher Wesen als auch im Hinblick auf die Frage, inwiefern Tiere und die nicht-fühlende Natur als eigenständige Objekte moralischen Schutzes anzusehen seien. Darüber hinaus gibt es stets mehr Diskussionen darum, in denen die *moralische Dimension neuerer Techniken* zur Debatte steht. Informationstechnologie, Gen- und Biotechnologie, Transplantationsmedizin und seit kurzem Nanotechnologie sind Felder die zur Diskussion stehen. Dabei geht es um weit mehr Gesichtspunkte als um Fragen rund um das Lebensrecht. Es geht darum, diese Technologien in ihrem fundamentalen Einfluß auf das menschliche Leben zu begreifen. Diese Technologien schaffen ganz neue Handlungsmöglichkeiten, konfrontieren den Menschen mit Entscheidungen, die eine Selektion von Menschen möglich machen, die das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit beeinflussen und die das gesamte Terrain medizinischen Handelns erweitern. Diese neuen Technologien werden daraufhin untersucht, inwiefern sie die menschliche Freiheit, Autonomie, die Lebensmöglichkeiten von Menschen in allen Teilen der Welt usw. beeinflussen. Bei diesen Diskussionen geht es nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie um die moralische Beurteilung von so spektakulären Handlungsoptionen wie

10 In den Niederlanden ist im November 2006 weltweit erstmalig eine Partei für Tierrechte (*partij van de dieren*) in ein Parlament gewählt worden.

11 Vgl. Peter Singer: *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam 1994.

12 Vgl. Paul A. Taylor: *Respect for Nature*. Princeton: Princeton University Press 1986.

das Klonen von Menschen. Es geht eher darum, bezüglich der Entwicklung dieser neuen Technologien zu diskutieren, wie der erwartbare Einfluß dieser Technologien auf das menschliche Leben und Handeln moralisch zu bewerten ist und teilweise damit umzugehen, daß der Einfluß selbst kaum übersehbar ist. Dabei ist man im Hinblick auf die genannten Technologien mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß die moralische Dimension häufig subtil und wenig eindeutig ist. Das wird etwa deutlich, wenn man sich den Vergleich zur *Kernenergie* deutlich macht. Es war seit den frühen Diskussionen deutlich, daß es im Grunde zwei Anwendungen gibt: Die Nutzung als Energiequelle und die Herstellung atomarer Waffen. In beiden Fällen ist relativ übersichtlich, mit was für Auswirkungen man es zu tun hat. Im Hinblick auf atomare Waffen war die Auswirkung des Einsatzes nie fraglich, es war lediglich fraglich, ob ein solcher Einsatz unter bestimmten Konditionen moralisch legitim sein könnte, etwa zur Abwendung noch größerer Schädigungen. Und auch bei der sogenannten friedlichen Nutzung der Kernenergie war klar, was diese Energiequelle für Potentiale hat; es war bekannt, was passiert, wenn ein Unfall eintritt und es gab Berechnungen darüber, wie groß die Wahrscheinlichkeit eines solchen Unfalls ist. Moralisch fraglich war allein, ob es moralisch vertretbar ist, dieses Risiko in Kauf zu nehmen.

Dagegen zeichnet es die neueren Diskussionen in der Angewandten Ethik aus, daß man es mit Technologien zu tun hat, deren Potentiale kaum absehbar sind. *Es besteht nicht einmal ein Konsens darüber, in welcher Hinsicht mögliche moralisch bedenkliche Entwicklungen zu erwarten sind.* Im Anfang der Gentechnologie und Informatik-Debatte etwa stellten noch die Totalitarismus-Debatten um *Brave new world* oder 1984 den Rahmen dar, in dem das moralische Problempotential vermutet wurde. Das sieht man etwa noch in dem Film *Gattaca*, wo das Schreckbild eines Staates gezeichnet wird, der gendiagnostische Methoden zur totalen Kontrolle über seine Bürger nutzt. In einem solchen Szenario wird die mögliche Gefahr, die von der Gentechnologie ausgeht, vornehmlich darin gesehen, daß der Staat die kontrollierende Instanz sein könnte. Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß in der jetzigen Situation, Gefahren die von der Gentechnologie ausgehen können, weniger mit der Rolle eines *omnipräsenten Staates* zu tun haben, sondern viel mehr mit einem *Zuwenig an staatlichem Einfluß*. Es scheint jedenfalls deutlich wahrscheinlicher, daß die Nutzung genetischer Informationen durch Wirtschaft und private Akteure eine Bedrohung von Individualrechten darstellt als durch eugenische Programme seitens eines Staates. Die Frage ist eher, ob der Staat überhaupt noch über Instrumente verfügt, um den Individualschutz sicherstellen zu können. So haben die meisten Staaten die UNESCO-Deklaration zum menschlichen Genom unterschrieben und sich darin verpflichtet, den Menschen davor zu schützen, daß er aufgrund seiner

genetischen Eigenschaften diskriminiert wird. Das setzt voraus, daß der Staat zumindest soviel Einfluß auf Entwicklung und Anwendung dieser Technologie hat, daß er einen solchen Schutz gewährleisten kann. Zudem setzt es ein irgendwie verallgemeinerbares Verständnis dessen voraus, was zu Recht als genetische Diskriminierung gelten kann.

### Beispiel *Enhancement*

Auf ein Beispiel der neueren Diskussionen in der Angewandten Ethik will ich noch etwas näher eingehen, weil es einen guten Einblick in die Art der Fragestellungen gibt: Die Debatte um das sogenannte *Enhancement*.<sup>13</sup> Hinter diesem Begriff verbirgt sich ein Komplex von medizinischen und pharmazeutischen Handlungsmöglichkeiten, die nicht mehr auf die Diagnose, Prävention oder Therapie von Krankheiten gerichtet ist, sondern bei denen es in verschiedenen Formen um so etwas geht wie die »Perfektibilität des Menschen«, um eine Verbesserung von menschlichen Eigenschaften. Das Spektrum an Handlungsmöglichkeiten ist weit. Die »kosmetische Chirurgie« hat ja in den letzten Jahren häufig die Medien erreicht. Und von einigen Ländern, wie den USA und Brasilien, ist bekannt, daß kosmetische Chirurgie in reicheren Schichten sehr verbreitet ist. Bestimmte Pharmazeutika zur Verbesserung von Konzentrationsfähigkeit, Stimmung oder Gedächtnisleistungen sind ebenfalls weitgehend etabliert. Dabei geht es häufig um Pharmazeutika, die bei Symptomen von Debilität eine therapeutische Wirkung entfalten, aber eben auch ohne eine solche Indikation gebraucht werden können. Es steht zu erwarten, daß – besonders im Kontext der Nanotechnologie – das Spektrum an Möglichkeiten in den kommenden Jahren deutlich zunehmen wird.

Nun ist die moralische Beurteilung dieser *Enhancement*-Technologien nicht trivial. Während einige hier in unverantwortlicher Weise menschliche Integrität bedroht sehen, wird diese Perspektive von sogenannten Transhumanisten als Möglichkeit gepriesen, sich von den Zufälligkeiten der Evolution mehr und mehr zu befreien.<sup>14</sup> Aber auch in der seriösen Diskussion tun sich eine Reihe von Fragen auf. Bislang stellte die Orientierung am *Heilungsauftrag der Medizin* eine wichtige Legitimation dar, warum der Medizin ein so großer gesellschaftlicher Stellenwert eingeräumt

13 Vgl. Erik Parens: *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Washington D. C.: Georgetown University Press 2000; Presidents Council on Bioethics: *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York, Washington D. C.: Dana Press 2003.

14 Vgl. Nick Bostrom: *In Defense of Posthuman Dignity*. In: *Bioethics* 3/2005, S. 202–214; Ders.: *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*. In: *Journal of Value Inquiry* 4/2003, S. 493–506.

wird, warum wir die Forschung in der Medizin als eine vordringliche Aufgabe ansehen, die starke finanzielle Unterstützung des Staates verdient. Auch die Forderung nach solidarischer Finanzierung des Gesundheitssystems ist kaum nachvollziehbar, wenn man nicht davon ausgeht, daß die Medizin die Heilung von Krankheiten zur Aufgabe hat. Zugleich hat sich allerdings die Medizinethik in den letzten 30–40 Jahren vom Paternalismus des hippokratischen Ethos befreit und die Entscheidungen über die Legitimität medizinischer Eingriffe, ihrer Zielsetzung, akzeptabler Risiken usw. weitgehend an den Patienten delegiert. Die »wunscherfüllende Medizin«, die dem *Enhancement*-Gedanken zugrunde liegt, scheint also in bestimmter Hinsicht in der Linie dessen zu stehen, was mit der Betonung der Patientenautonomie und des »free and informed consent« seit den berühmten Erklärungen des Weltärztebundes von Helsinki (1964) und Tokio (1975) Standard geworden ist.<sup>15</sup> Allerdings wurde damals davon ausgegangen, daß das Gebiet dessen, was zum Bereich medizinischen Handelns gehört, mehr oder weniger unstrittig ist, es aber zentrale Aufgabe sei, den Patienten gegen die Willkür zu schützen, die mit dem Paternalismus des hippokratischen Paradigmas verbunden ist. Diese Situation hat sich insofern verändert, als daß die Grenzen dessen, was zum medizinischen Bereich gehört, strittig sind. Auch der Versuch mittels eines Krankheitsbegriffs hier Deutlichkeit zu schaffen, hat zumindest nicht zu einem faktisch allgemein anerkannten Krankheitsbegriff geführt.<sup>16</sup> Die am stärksten verbreitetste Definition stammt von Norman Daniels. Laut Daniels ist es das Ziel der Gesundheitsversorgung, »species specific functioning« für jedermann möglich zu machen,<sup>17</sup> also medizinische Dienstleistungen daran zu orientieren, daß körperliches Funktionieren in dem Maße, das für Mitglieder unserer biologischen Spezies typisch ist, jedermann ermöglicht wird. Nun steht diese Definition unter Beschuß von Behindertenvertretern, die darin eine Diskriminierung ihrer spezifischen Abweichung sehen. Die Definition wird jedoch auch kritisiert im Sinne der transhumanistischen Vorstellung, daß kaum begründet sei, warum nicht eine Erweiterung des Spezies-typischen Handlungsspielraums gefordert werden könne. Eine Entgrenzung des medizinischen Bereichs bezüglich der Erfüllung von Lifestyle-Wünschen würde jedoch in moralischer Hinsicht dazu führen, daß die Forderungen nach solidarischer Finanzierung des Bereichs an Plausibilität einbüßen.

15 Vgl. Gerald Dworkin: *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press 1988.

16 Vgl. Christopher Boorse: *Health as a Theoretical Concept*. In: *Philosophy of Science* 44/1977, S. 542–562; Micha H. Werner/Nadia Nazouz/Urban Wiesing: *Krankheitsbegriff und Mittelverteilung*. Baden-Baden: Nomos 2004; Dirk Lanzerath: *Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik*. Freiburg, München: Alber 2000.

17 Vgl. Norman Daniels: *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press 1985, bes. S. 19 ff.



## Moralphilosophische Grundlagen

Die bisherigen Ausführungen gaben einen (sehr groben) Einblick in die Fragen, mit denen sich die Angewandte Ethik beschäftigt. Dabei ging es besonders darum zu zeigen, daß neben allen konkreten Fragen der Regelung neuer Technologien in der Angewandten Ethik unser moralisches Koordinatensystem selbst zur Debatte steht. Es geht also nicht allein (oder nicht einmal in erster Linie) darum, die Frage zu beantworten, wie der Gesetzgeber den Zugang zu genetischen Informationen oder die Entwicklung neuer Technologien regeln solle. Vielmehr geht es darum, die Grundlagen unserer moralischen Urteile kritisch zu reflektieren und deren Begründbarkeit philosophisch zu prüfen. Um das Problem noch einmal zu verdeutlichen, beziehe ich mich auf zwei prominente Vorschläge der bioethischen Diskussion:

Peter Singer, auf den bereits verwiesen wurde, hat in seinem Buch *Praktische Ethik*<sup>18</sup> gefordert, nicht die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch als Kriterium für die moralische Berücksichtigung anzusehen, sondern die Fähigkeit, Interessen zu entwickeln. Singer konstatiert, daß der Kreis von Wesen, die moralische Berücksichtigung verdienen, historisch unterschiedlich bestimmt wurde. Doch ist der ›moralische Gesichtspunkt‹ stets durch unparteiliche Interessenberücksichtigung gekennzeichnet. Historisch hat man dabei etwa freie Männer, Europäer, alle Menschen etc. als Bezugsgröße gewählt, dabei aber stets den Gesichtspunkt als moralisch bestimmt, der durch Unparteilichkeit in der Berücksichtigung von Interessen bestimmt wurde. Wenn dieser moralische Gesichtspunkt nun sich frei von Vorurteilen entwickeln kann, dann müßten wir all diejenigen Wesen moralisch berücksichtigen, die in der Lage sind, Interessen zu entwickeln. Kurz zusammengefaßt, lautet also Singers Moralkriterium: Alle Interessen zählen und alle Interessen zählen gleich. Das hätte folgende Konsequenzen: Tiere haben zumindest ein Lebensinteresse, das es zu berücksichtigen gilt; Embryonen und Komatöse sind dagegen nicht in der Lage, Interessen zu entwickeln. Im Rahmen dieser Überlegungen können zwar Ungleichbehandlungen zwischen Personen und fühlenden Wesen gerechtfertigt werden, jedoch nur unter Verweis darauf, daß sich die Interessen selbst in relevanter Hinsicht unterscheiden. Ein Beispiel dafür ist laut Singer etwa die Tatsache, daß Tiere keinen Zukunftshorizont haben und eine Tötung insofern ihren Interessen nicht

18 Peter Singer: *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam 1994; vgl. Singer and his Critics. Hg. v. Dale Jamieson. Malden/Mass.: Blackwell 1999; Klaus Steigleder: *Die Abenteuer der Bioethik – Ein kritischer Vergleich der Ethikkonzeptionen H. Tristram Engelhardts und Peter Singers*. In: *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*. Hg. v. Jean-Pierre Wils und Dietmar Mieth. Tübingen: Attempto 1991, S. 225–246; Marcus Düwell: *Utilitarismus und Bioethik. Das Beispiel von Peter Singers Praktischer Ethik*. In: *Bioethik – Eine Einführung* (wie Anm. 1), S. 57–71.

zuwiderläuft. Singers moralisches Koordinatensystem, das aus dem Prinzip der unparteilichen Interessenberücksichtigung folgt, lautet also: Fühlende Wesen darf man nicht quälen, bewußtseinsfähige Wesen darf man nicht quälen und zudem nicht töten. Darüber hinaus ist Singer der Auffassung, daß die Idee der Unparteilichkeit uns zu umfassender globaler Solidarität mit allen Bedürftigen verpflichtet.

Ein anderer zentraler Autor in der Bioethik ist H. Tristram Engelhardt. Er hat in seinem wichtigen Buch von 1978 *Foundations of Bioethics*<sup>19</sup> die folgende Perspektive vorgestellt: Es gibt ›moral friends‹ und ›moral strangers‹. ›Moral friends‹ sind Menschen, mit denen wir einen gemeinsamen Wertekanon teilen, Menschen also, die hinsichtlich zentraler moralischer Fragen dieselben moralischen Grundauffassungen haben. Zwischen ›moral strangers‹ hingegen besteht keine moralische Einigung mehr. Die Lösung moralischer Konflikte ist zwischen ›moral friends‹ in der Regel möglich, zwischen ›moral strangers‹ jedoch nicht. Sehr verkürzt gesagt, vertritt Engelhardt die Auffassung, daß es zwischen ›moral strangers‹ nur die Möglichkeit gibt, sich auf ein Minimaletos festzulegen, das Gewaltanwendung gegeneinander ausschließt. Das Ethos, das das Verhältnis zwischen Menschen bestimmen sollte, die nicht über einen gemeinsamen Wertekanon verfügen, ist also nur durch die liberale Idee des gegenseitigen Gewaltverzichts bestimmt. Da man davon ausgehen muß, daß moderne Gesellschaften nicht mehr über geteilte Wertüberzeugungen verfügen, muß die Wertgrundlage einer pluralistischen Gesellschaft eine sein, wie sie zwischen ›moral strangers‹ besteht. Das Ethos ist strikt auf Personen (Tiere zu schützen, kann allein im Rahmen partikularer Moralüberzeugungen begründet werden) und nur auf den Schutz liberaler Freiheitsrechte beschränkt. Der Gebrauch etwa von öffentlichen Mitteln zur Finanzierung einer sozialen Wohlfahrt wäre also strikt abzulehnen. Jedoch spricht nichts dagegen, daß einzelne gesellschaftliche Gruppen (etwa Religionsgemeinschaften) sich sehr weitgehend dem Wohlergehen gesellschaftlich Schwacher zuwenden.

Die zwei Konzepte seien hier nur in Kürze als Beispiele von Positionen skizziert, die faktisch in der Angewandten Ethik vertreten werden. Wenngleich mir Engelhardts eigene Vorschläge weitgehend unplausibel erscheinen, hat er zumindest das Problem des *moralischen Pluralismus* überzeugend herausgestellt. Wir sind in der Situation, daß faktisch verschiedene moralische Perspektiven oder Koordinatensysteme bestehen und insofern zur Gewinnung moralischer Urteile eine Berufung auf moralische Selbstverständlichkeiten, geteilte Überzeugungen, moralische Traditio-

19 H. Tristram Engelhardt: *The Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press 1996; vgl. Klaus Steigleder: *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik*. Tübingen: Attempto 1992, S. 11–114.

nen und moralische Intuitionen nicht weiterhilft.<sup>20</sup> Dies betrifft meines Erachtens auch sehr grundlegende moralische Grundkonzepte. Der Begriff »Menschenwürde« etwa macht im Rahmen der Theorie von Peter Singer überhaupt keinen Sinn. Die Idee der »Gleichheit« oder die »Forderung nach Solidarität« sind nicht mehr selbstverständlich geteilte Überzeugungen. Für eine liberale Position etwa ist »Gleichheit« nicht relevant und es gibt auch seit 20 Jahren eine Diskussion darum, worauf sich denn Gleichheit beziehen könnte, die sogenannte »Equality of What?«-Diskussion.<sup>21</sup> Damit soll nicht gesagt sein, daß man Konzepte wie »Menschenwürde« oder »Menschenrechte« nicht verteidigen sollte, ganz im Gegenteil. Es kann nur nicht davon ausgegangen werden, daß man sich auf diese Konzepte selbstverständlich beziehen kann. Es muß geprüft werden, ob man diese Konzepte rechtfertigen kann, und genau das ist die Aufgabe der Ethik.

Es scheint also deutlich zu sein, daß keine dieser Diskussionen unter Berufung auf moralische Traditionen beantwortet werden kann, weil moralische Traditionen nur – wie Engelhardt es formuliert hat – für »moral friends« gelten. Wenn Ratzinger also den »moralischen Relativismus« namens seiner christlichen moralischen Tradition kritisiert, dann bestätigt allein schon diese Wertungsgrundlage, auf die er sich bezieht, den »moralischen Relativismus«. Ähnlich wie bei der kommunitaristischen Option eines Alasdair MacIntyre<sup>22</sup> wird es nicht wirklich für seriös genommen, daß jeder Versuch, moralische Fragen durch Berufung auf die Wertüberzeugung einzelner Traditionen zu beantworten, zwangsläufig dazu führt, daß zwischen diesen Wertgemeinschaften keine moralische Verständigung mehr möglich ist.

In einer Situation, in der konfligierende moralische Koordinatensysteme bestehen, wird die Frage, was wir einander schulden (*What We Owe to Each Other?*)<sup>23</sup> unterschiedlich beantwortet. Daher ist es das naheliegendste, in den großen Systemen der Moralphilosophie (Utilitarismus, Kantianismus und Kontraktualismus) die am stärksten elaborierten Versuche zu sehen, die Geltungsgrundlagen moralischer Forderungen zu explizieren und zu begründen. Dabei wurde in den letzten Dezennien häufig der *Kontraktualismus* als der aussichtsreichste Versuch angesehen, um eine moralische Beurteilungsbasis zu gewinnen, von der man erwarten kann,

20 Vgl. dagegen zur zunehmenden Renaissance des Intuitionismus: Robert Audi: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton, Oxford: Princeton University Press 2004.

21 Wichtige Texte dieser Debatte sind übersetzt in: *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Hg. v. Angelika Krebs. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2000.

22 Vgl. Alasdair MacIntyre: *After Virtue. A study in Moral Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981; Deutsch: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a. Main, New York: Campus 1987.

23 Vgl. Thomas Scanlon: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, London: Harvard University Press 1998.

daß jedermann ihr zustimmen können müßte.<sup>24</sup> Dabei war der Kontraktualismus weniger in der Variante von Thomas Hobbes präsent, der die friedliche Kooperation und Staatsgründung aus dem langfristigen Eigeninteresse des einzelnen begründet.<sup>25</sup> Vielmehr war der Versuch von John Rawls dominant, eine Theorie der Gerechtigkeit dadurch zu begründen, daß nur diejenigen Prinzipien als moralisch akzeptabel angesehen werden, dem jeder in einer imaginierten Ursprungssituation müßte zustimmen können, in der er von der eigenen partikularen Situation in der Gesellschaft nichts wisse.<sup>26</sup> Rawls schlägt vor, unsere Gerechtigkeitsprinzipien daran zu prüfen, ob wir sie auch wählen würden, wenn die Besonderheiten der eigenen Position (Reichtum, Hautfarbe, Geschlecht etc.) durch einem ›Schleier des Nicht-Wissens‹ verborgen wären. Es geht also darum, diejenigen Gerechtigkeitsprinzipien zu wählen, die als unparteilich angesehen werden können. Die Position hat viel Kritik hervorgerufen, aber sie hat die Diskussion um die Begründung moralischer Forderungen in den letzten Jahrzehnten beeinflusst wie keine andere. Ich will auf diese Debatte nicht im Detail eingehen, aber doch anmerken, daß Rawls zu Unrecht davon ausgeht, daß die Wahl dieser Ursprungssituation ein unproblematischer Schritt sei. Rawls suggeriert ein wenig, daß es keiner weiteren Begründung bedürfe, daß die Ursprungssituation, in der wir nicht wissen, ob wir schwarz oder weiß, arm oder reich etc. sind, Bedingungen schafft, die für jedermann akzeptabel sein müßten. Dabei stellt sich allerdings sofort die Frage, ob auch zukünftige Generationen, Tiere, geistig Behinderte bei diesem Gesellschaftskontrakt mitgenommen werden müssen. Martha Nussbaum geht in ihrem Buch *Frontiers of Justice* dieser Frage detailliert nach.<sup>27</sup> Nun will ich damit nicht sagen, daß jede Moralkonzeption etwa Tiere berücksichtigen muß. Es kann gute Gründe dafür geben, ein moralisches Koordinatensystem zu entwickeln, das Tiere ausschließt. Die Theorie von Nussbaum etwa ist wahrscheinlich wenig geeignet, die Legitimität von Tierrechten zu begründen. Aber das bedeutet zumindest, daß Rawls Standpunkt der Unparteilichkeit nicht als selbstverständlicher Ausgangspunkt moralischer Rechtfertigung vorausgesetzt werden kann. Dazu kommt, daß es innerhalb des Kontraktualismus schwer sein dürfte, so etwas wie moralischen Eigenwert zu begründen, der etwa in einem Konzept von Menschenwürde unterstellt wird.

24 Vgl. Wolfgang Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.

25 Vgl. Thomas Hobbes: Leviathan. London: Ed. C. B. Macpherson 1968.

26 Vgl. John Rawls: A Theory of Justice. Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1971.

27 Vgl. Martha C. Nussbaum: Frontiers of Justice. Disability, nationality, Species Membership. Cambridge/Mass., London: Harvard University Press 2006.

Eine Hauptrichtung der Angewandten Ethik zieht aus dieser Situation des moralischen Pluralismus die Konsequenz, daß man moralphilosophische Grundlagendiskussionen meidet und nach pragmatischen Lösungen sucht. Nun ist es allerdings wenig hilfreich, wenn man den moralischen Pluralismus ernst nimmt. Gerade wenn moralische Diskurse von einer Pluralität von Grundüberzeugungen gekennzeichnet sind, kann man gar nicht anders, als sich mit dieser Pluralität auseinanderzusetzen. Mir scheint, daß man gute Gründe hat, um an der Menschenwürde als Ausgangspunkt eines »moralischen Koordinatensystems« festzuhalten. Allerdings stellt sich die Frage, worauf sich eine Berufung auf die Menschenwürde gründen kann. Das können nun nicht einfach unsere moralischen Erfahrungen sein – auch nicht die Erfahrung des Holocaust – und ebensowenig der schlichte Rekurs auf moralische Traditionen. Jede dieser Begründungsquellen würde bereits voraussetzen, daß man dasjenige bereits weiß, was es allererst zu begründen gilt: nämlich daß eine Verletzung und Tötung von Menschen moralisch schlecht ist bzw. daß ein entsprechendes Ethos einem konkurrierenden Ethos überlegen wäre.

Mit dem Ethos der Menschenwürde ist gerade ein besonders starker moralischer Anspruch verbunden. Die Idee der Menschenwürde ist untrennbar mit der Idee eines kategorischen, eines unbedingten Verpflichtungsanspruchs der Moral verknüpft. Der moralische Gesichtspunkt fordert dann vorgängige Berücksichtigung gegenüber anderen nicht-moralischen Ansprüchen. Der Schutz der individuellen Würde ist auch dann moralisch verpflichtend, wenn dies nicht zur Beförderung von Eigeninteressen dient. Das ist der Grund, warum zur Begründung des moralischen Sonderstatus von Menschen besonders auf transzendentalphilosophische Argumente zurückgegriffen wurde.

Eine transzendentalphilosophische Argumentation könnte in die folgende Richtung reflektieren: Nur weil wir Wesen sind, die frei und intentional handeln können, tauchen überhaupt moralische Fragen auf. Was Plessner die »Exzentrische Positionalität«<sup>28</sup> des Menschen nennt, ist die Basis dessen, daß überhaupt Fragen nach moralischer Berücksichtigung eine Rolle spielen können. Wenn es erfolgreich sein kann, eine Begründung unserer moralischen Verpflichtungen zu erreichen, dann muß sie meines Erachtens bei dem Sonderstatus des Menschen ansetzen, der mit seiner Handlungsfähigkeit gegeben ist.<sup>29</sup> Wir sind nicht darum besonders, weil wir – wie Singer kritisiert – einer biologischen Gattung angehören, sondern wir sind als Wesen besonders, die handeln können und die Interessen anderer

28 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin, New York: De Gruyter 1975, S. 288 ff.

29 Vgl. Alan Gewirth: Reason and Morality. Chicago: Chicago University Press 1978; Klaus Steigleder: Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Gewirth. Freiburg, München: Alber 1999.

berücksichtigen können. Die Menschenwürde läßt sich nur plausibel begründen, wenn wir – in Kantischer Tradition – auf den Sonderstatus des Menschen als Subjekt moralischer Verpflichtungen reflektieren. Daraus ergeben sich eine Reihe von Nachfolgefragen bezüglich konkreter moralischer Rechte und Pflichten. Man wird etwa fragen können, ob Kant Recht hatte, wenn er den Kreis unserer gesellschaftlich und rechtlich durchsetzbaren Verpflichtungen auf den Schutz negativer Freiheit beschränkte, da es gute (Kantische) Gründe dafür gibt, auch positive Pflichten und Solidaritätspflichten aus dem Schutz der Menschenwürde abzuleiten. Mir scheint, daß die Menschenwürde beinhaltet, daß die Bedingungen der Handlungsfähigkeit aller handlungsfähigen Wesen Schutz und Unterstützung verdienen und daß dies beanspruchen kann, den Kern unseres moralischen Koordinatensystems darzustellen. Diese Basis gilt es meines Erachtens transzendentalphilosophisch zu begründen und in konkreten Diskursen zu erweisen. Was heißt das etwa für Embryonen, für Neugeborene, für zukünftige Generationen? Aus dem skizzierten Verständnis der Menschenwürde werden sicherlich auch umweltethische Forderungen erwachsen, insofern die natürliche Lebensgrundlage zu den zentralsten Bedingungen unserer Handlungsfähigkeit zählt.

## **Ausblick**

Das alles war nun wirklich sehr schematisch. Im vorliegenden Beitrag ging es vornehmlich darum zu zeigen, inwiefern uns die Diskussionen in der Angewandten Ethik mit dem Problem des moralischen Pluralismus konfrontieren. Dieser moralische Pluralismus stellt die Grundlagen unseres moralischen Koordinatensystems in Frage. Ein Verweis auf moralische Selbstverständlichkeiten und geteilte Überzeugungen verbietet sich in diesem Kontext. Moralphilosophische Begründungen unserer moralischen Basisüberzeugungen werden dann unausweichlich. Die Frage, auf welchem Reflexionsniveau und Differenzierungsgrad über Fragen der Ethik nachgedacht wird, könnte für die Handlungs- und Verständigungsmöglichkeiten in modernen Gesellschaften von entscheidender Bedeutung sein.