

Klaus Thomalla

Ruhr-Universität Bochum, D-44780 Bochum
klaus.thomalla@ruhr-uni-bochum.de

**Über die Abhängigkeit bioethischer Positionen von ihren
jeweiligen Leitbegriffen und die Konsequenzen dieser
Einsicht für die Debatte um die Biomedizin***

Zusammenfassung

Anhand dreier paradigmatischer Positionen des bioethischen Diskurses wird dargestellt, inwiefern diese von ihren Leitbegriffen abhängig sind. Dabei darf eine Ansicht nicht vom bioethischen Diskurs exkludiert werden, nur weil sie metaphysische Begründungsweisen impliziert. Vielmehr ist auf einer moralphilosophischen Ebene jede Position zunächst allein theorieimmanent danach zu beurteilen, ob sie ihre Kriterien konsistent aus den rational zu begründenden Leitbegriffen entwickelt. Dann können die Ansichten in ein Gespräch miteinander gebracht werden, das mögliche Einseitigkeiten zutage treten lässt. Erst in einem zweiten Schritt geht es um eine rechtsethische Engführung, wobei eine moralphilosophische Korrektur nach ethischen Kriterien angebracht ist, wenn es bei rechtsethischer Betrachtung nicht möglich ist, der Instrumentalisierungsgefahr hinreichend vorzubeugen; dann kann es Aufgabe sein, religiöse Bedeutungspotentiale, die säkularistischen Ansichten verborgen bleiben müssten, in eine öffentliche Sprache zu übersetzen. Jedenfalls sollte eine Rechtsethik ihre Ergebnisse anhand moralphilosophisch relevanter Intuitionen überdenken, sodass ein Ansatz, der vorwiegend an Interessen orientiert ist, hinterfragt werden kann.

Schlüsselwörter

Bioethik, Menschenwürde, Metaphysik, Moralphilosophie, Rechtsethik

**I. Der Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“:
Die Spaemann'sche Position**

„Zu jedem Zeitpunkt ist es geboten, das, was, von Menschen gezeugt, sich autonom auf eine erwachsene Menschengestalt hin entwickelt, als ‚jemanden‘ zu betrachten, der nicht als ‚etwas‘, zum Beispiel als Ersatzteillager zugunsten anderer, und seien sie noch so leidend, ausgeschlachtet werden darf.“¹

1. Was heißt Personsein?

Durch die Überlegungen Robert Spaemanns zum Thema zieht sich wie ein *cantus firmus* eine Leitunterscheidung, die für seine Beurteilung der biome-

*

Ich danke dem Luxemburger Philosophen Lukas Sosoe für die Einladung zu einem internationalen Kolloquium mit dem Thema „GenEthik und Gattungsethik“, das vom 7. bis zum 9. November 2002 in Luxemburg stattgefunden hat. Ohne diese erste Beschäftigung mit der bioethischen Thematik wären die folgenden Überlegungen nicht oder nicht in dieser Weise möglich gewesen. Für wert-

volle Hinweise danke ich dem Bochumer Philosophen Walter Schweidler. Nicht zuletzt bin ich Marita Thomalla, meiner Mutter, für die Mühe des Korrekturlesens dankbar.

1

Robert Spaemann, Gezeugt, nicht gemacht (*Die Zeit* vom 18. Januar 2001). In: *Zeit-Dokument* 1 (2002), 71–74; 74.

dizinischen Problematik weitreichende Folgen hat: die Differenz zwischen „etwas“ und „jemand“.² Es gibt eine Vielzahl von Möglichkeiten, das zu kennzeichnen, was „jemanden“ bestimmt: Man könnte sogar das personale Kriterium restriktiv verstehen, sodass Menschen vom Personsein ausgeschlossen werden, wenn ihnen die Anerkennung von der Gemeinschaft verweigert wird oder wenn ihnen gerade diejenigen Merkmale fehlen, die das Personsein ausmachen sollen: Bewusstsein und Selbstbewusstsein.³

Freilich ist die Spaemann'sche Auffassung eine andere. Er meint, dass Personen *a priori* in einer wechselseitigen Beziehung stehen, die auf Anerkennung beruht, doch geht diese dem Personsein nicht als dessen Bedingung voraus. Nicht ein Vermögen, welches Anerkennung erst ermöglichen soll, ist Voraussetzung, vielmehr ist Anerkennung die Antwort auf einen Anspruch, „der von jemandem ausgeht“ (Personen, 11).⁴ Wenngleich dieser Anspruch an gewisse Artmerkmale gebunden bleibt, kommt es doch nicht auf das tatsächliche Vorhandensein dieser Merkmale an; allein entscheidend ist „die Zugehörigkeit zu einer Art, deren *typische* Exemplare über diese Merkmale verfügen“ (ebd.; Hervorh. von mir).⁵

Einen „allgemeinen Begriff der ‚Natur des Menschen‘“ (Personen, 254) hält Spaemann einer Ansicht⁶ entgegen, die das Personsein erst verleihen will durch „Kooptation nach Kriterien, die von den bereits Anerkannten definiert werden“ (Personen, 253). Er nimmt „eine(n) genealogischen Zusammenhang mit andern Individuen“ an, die typischerweise als Erwachsene besondere Merkmale besitzen. Spaemann zufolge ist es gerade dieser Zusammenhang, „der jene Personengemeinschaft begründet, die wir gewöhnlich ‚Menschheit‘ nennen“ (Personen, 254) und in die wir nicht erst durch Selbstbewusstsein eintreten. Daher sind die Angehörigen der Spezies *Homo sapiens sapiens* nach Spaemann nicht einfach Exemplare einer Art, sie sind Verwandte; das macht ihr personales Verhältnis aus (vgl. Personen, 256).

Daraus wird nunmehr ein Anspruch auf Anerkennung für sämtliche Wesen abgeleitet, die rein biologisch unserer Spezies angehören, was weitreichende Folgen für den Schutz des Embryos haben wird. So stellt Spaemann in der Kritik an Peter Sloterdijk die Frage, warum es schlecht sein solle, an die Stelle des Zufalls menschliche Planung zu setzen. Es ist das Misstrauen gegen einen „endliche(n) lenkende(n) Willen“ sowie die „fundamentale Gleichheit“, die beeinträchtigt sei, „wenn die einen die Planer der anderen wären“ und auf diese Weise die Grenze zwischen Zeugen und Machen überschritten werde.⁷

Aus dem biologischen Faktum des genealogischen Zusammenhangs, das dadurch eine andere Qualität zu erhalten scheint, will Spaemann Folgerungen für den personalen Status ziehen:

„Die fundamentalen biologischen Funktionen und Bezüge sind beim Menschen nicht etwas Apersonales, sondern sie sind spezifisch *personale* Vollzüge und Relationen.“ (Personen, 255; Hervorh. von mir)

Daraus resultiert, dass die Personalität des Menschen sich nicht jenseits seiner Animalität findet, sondern diese ist als „menschliche Animalität“ nichts anderes als „das Medium der Verwirklichung der Person“ gegenüber anderen (vgl. Personen, 256).⁸ Es verwundert nicht, wenn Spaemann gerade hier, in dem so begründeten Näheverhältnis, eine „ethische Relevanz“ erkennt (vgl. ebd.).

Nach alledem ergibt sich Spaemanns besondere Sichtweise dessen, was „Menschheit“ bedeutet: Darunter versteht er nicht nur einen abstrakten Begriff zur Bezeichnung einer Gattung, sondern zugleich den Namen einer konkreten Personengemeinschaft; dieser gehöre jemand, wie schon dargestellt, nicht aufgrund bestimmter faktisch feststellbarer, empirischer Eigen-

schaften an, sondern aufgrund eines genealogischen Zusammenhangs mit der Menschheitsfamilie (vgl. ebd.). Daraus erhellt, dass Spaemann den Begriff der Menschheit *normativ* betrachtet, nicht biologisch.⁹

Stets zielt er bei seinen Überlegungen darauf ab auszuschließen, dass die Anerkennung als Person an bestimmte Eigenschaften gebunden ist; diese träten

2

Vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996, 2. Auflage 1998, 9; 12; 253; 258; im Folgenden abgekürzt zitiert: *Personen*.

3

Zu dieser Ansicht siehe Peter Singer, *Practical ethics*, Cambridge 1979; dt.: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984 (1992), 125: „Je höher entwickelt das *bewusste* Leben eines Wesens, je größer der *Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität*, umso mehr würde man dieses Lebewesen vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinsstufe zu wählen hätte.“ (Hervorh. von mir; stammen Hervorhebungen in Zitaten von mir, weise ich stets darauf hin) – Daraus folgt unmittelbar, wie Singer das Leben eines Fötus behandeln will: Diesem ist „kein größere(r) Wert zuzubilligen als dem Leben eines nichtmenschlichen Lebewesens auf einer ähnlichen Stufe der *Rationalität, des Selbstbewusstseins, der Wahrnehmungsfähigkeit, der Sensibilität* etc. Da kein Fötus eine Person ist, hat kein Fötus denselben Anspruch auf Leben wie eine Person.“ (162; Hervorh. von mir)

4

Es ist kein Zufall, dass Spaemann auf Emmanuel Lévinas rekurriert, um seine Position zu verdeutlichen. Hinter der Lévinas'schen Rede vom Antlitz und seiner Epiphanie macht Spaemann den Personbegriff der jüdisch-christlichen Tradition aus; vgl. Robert Spaemann, *Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung* (1991). In: Ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 2. Auflage 2002, 417–428; 417 f. – Siehe Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, 173; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg-München 1987, Studienausgabe, 3. Auflage 2002, 285 f.: „Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord; der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet *im Antlitz des Anderen*, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten.“ (Hervorh. von mir)

5

Zum Begriff der Person siehe auch: Armin G. Wildfeuer, *Art. Person*, Philosophisch. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, *Lexikon der Bioethik*, Studienausgabe, Band

3, Gütersloh 2000, 5–9, der im Anschluss an Daniel C. Dennett (*Conditions of Personhood*. In: Amélie Oksenberg Rorty, Hg., *Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles-London 1976, 175–196; dt.: *Bedingungen der Personalität*. In: Peter Bieri, Hg., *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim, 2., verbesserte Auflage 1993, 303–324; 320) feststellt, dass keine deskriptiv erfüllbaren notwendigen Merkmale dafür angegeben werden können, was eine Person ist. Er weist darauf hin, solche Eigenschaften hätten einen normativen Charakter (vgl. 8).

6

Singer, *Praktische Ethik*, 125.

7

Vgl. Robert Spaemann, *Wozu der Aufwand?* Sloterdijk fehlt das Rüstzeug (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Oktober 1999). In: Ders., *Grenzen*, 406–410; 409.

8

Siehe dazu auch Robert Spaemann, *Einleitung*. In: Thomas von Aquin, *Über die Sittlichkeit der Handlung* (*Summa theologiae* I-II q. 18–21). Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger, Weinheim 1990, VII–XVI; XI: Der „Naturalismus“ des Thomas sei nur ein scheinbarer: Der Mensch habe *als* Natur eine spirituelle und *als* Person eine natürliche Dimension: Seine „spezifische Natürlichkeit, seine organische Verfassung, seine Sexualität sind nicht nur Instrumente eines Subjektes in der Objektwelt, sondern sie qualifizieren sein Personsein als spezifisch menschliches“.

9

Zu diesem Verständnis des Begriffs siehe Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wiesbaden 1956, 6., unveränderte Auflage 2005, 345, A 45 (die Seitenzahl unter A bezieht sich auf die erste Auflage von 1797), wo er vom angeborenen Recht der Freiheit sagt, es stehe „jedem Menschen“ „kraft seiner Menschheit“ zu (vgl. ebd.). – Otfried Höffe, dem ich diesen Hinweis verdanke, weist darauf hin, dass es sich hierbei um den Begriff der „normativ besetzte(n) Menschlichkeit“ in der Bedeutung von *humanitas* als Menschlichkeit im Sinne der menschlichen Natur, als Vernunftbegabung handle (vgl. Otfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt am Main 2002, 77).

erst dort auf, wo auf jemanden, ein Kind, immer schon als Person eingegangen werde (vgl. Personen, 256 f.). Nunmehr zeigt sich die Konsequenz der philosophischen Prämisse: Es kann sich nicht etwas zur Person entwickeln, da die Person dem Zustand, in dem sie sich befindet, immer schon vorausgeht. Sie ist folglich „nicht Resultat einer Veränderung, sondern einer Entstehung (...)“ (Personen, 261):

„Nur weil wir mit Menschen immer und von Anfang an nicht als mit etwas, sondern als mit jemandem umgehen, entwickeln die meisten von ihnen die Eigenschaften, die diesen Umgang im Nachhinein rechtfertigen.“ (Personen, 258)

Wenngleich die Rechtfertigung im Nachhinein erfolgen mag, ist die Bestimmung als Person vorausgesetzt. Die bisher skizzierte Auffassung hat Auswirkungen auf Spaemanns Sichtweise der Menschenrechte und der Menschenwürde.¹⁰ So ist es nicht verwunderlich, dass er Menschenrechte als Anspruch versteht, „der jedem Menschen aufgrund seines Seins, seiner Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens* beziehungsweise einer bestimmten Aktualisierung menschlicher Artmerkmale von Natur aus zukommt (...)“¹¹. Auch die Menschenwürde hängt, wie das Personsein, nicht von bestimmten Eigenschaften ab, aufgrund derer wir erst als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft anerkannt werden, hieße das doch, die Zuerkennung dem Belieben der Mehrheit zu überlassen; dies aber würde zur Auflösung des Menschenrechts führen.¹² Daher steht die Menschenwürde auch dem Embryo zu.¹³

2. Einige Einwände Reinhard Merkels und ihre Infragestellung

Gegen das Speziesargument wendet der Hamburger Strafrechtler und Rechtsphilosoph Reinhard Merkel ein, es unterliege einem Sein-Sollen-Fehlschluss, insofern behauptet wird, das Recht auf Leben sei dem Embryo aufgrund seiner biologischen Zugehörigkeit zur Gattung Mensch zuzuschreiben:

„Da alle geborenen Angehörigen dieser Spezies zweifellos ein Grundrecht auf Leben haben, gebietet das Prinzip der Gleichbehandlung den gleichen Schutz des Embryos.“¹⁴

Nun kann man Merkel insoweit zustimmen, als dass der Hinweis auf die Gattungszugehörigkeit allein nicht tauglich ist, um ein moralisches Recht zu begründen. Er bezieht deshalb eine um normative Kriterien erweiterte Form des Arguments in seine Kritik mit ein: Erst wenn bestimmte menschliche Eigenschaften benannt würden, könne eine Norm festgesetzt werden, die moralisch vorschreibe, für Wesen mit diesen Eigenschaften ein Lebensrecht zu gewährleisten. Hier will Merkel „den spezifischen Unterschied zwischen dem Menschen und jeder anderen lebenden Spezies im Hinblick auf Lebens- und Würdeschutz begründen“, indem er Eigenschaften festlegt, „die für den Menschen das eigene Erleben in einem höheren Grad, als das bei Tieren der Fall ist, wünschbar, schätzenswert, wertvoll machen“, und das sind „mit einem subjektiven Erleben verbundene Eigenschaften“.¹⁵ Dieses sei Bedingung für die subjektive Verletzbarkeit, welche wiederum voraussetze, dass ein Wesen überhaupt verletzt werden kann. Nachdem Merkel diese seine Leitbegriffe bestimmt hat, kommt er zu dem Ergebnis:

„Damit ist auch das normativierte Speziesargument, das den Sein-Sollen-Fehlschluss vermeidet, gescheitert. Diejenigen Eigenschaften von Menschen, die deren besondere Schutzwürdigkeit normativ begründen, liegen beim frühen Embryo zweifelsfrei nicht vor.“¹⁶

Freilich erkennt Merkel, dass Spaemann von den genannten Einwänden nicht betroffen ist; denn für diesen kommt es, was die Einbeziehung eines Indivi-

duums, des Embryos, in den Schutz moralischer Rechte betrifft, – in Merkels Formulierung – „auf die *typischen* Eigenschaften der Gattung an, der es zuge-

10

Vgl. zum Begriff aus philosophischer Sicht: Johannes Schwartländer, Art. Menschenwürde/Personwürde. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, Lexikon der Bioethik, Studienausgabe, Band 2, Gütersloh 2000, 683–688. – Siehe zur geistesgeschichtlichen Entwicklung und zum verfassungsrechtlichen Verständnis: Christoph Enders, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG, Tübingen 1997, 176–219; vgl. auch Kurt Seelmann, Rechtsphilosophie, München 1994, 2. Auflage 2001, § 6, Rn. 6 ff., wo die Menschenwürde als „nichtpositives Richtigkeitskriterium“ betrachtet wird (Rn. 6; 11).

11

Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987). In: Ders., Grenzen, 107–122; 107.

12

Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 108. – Dagegen ist der Titel eines Aufsatzes von Matthias Herdegen bezeichnend für die aktuelle juristische Entwicklung: Die Menschenwürde im Fluss des bioethischen Diskurses. In: Juristen-Zeitung 56 (2001), 773–779; insbes. 774, wo er von einem „gestufte(n) Schutz“ der Menschenwürde ausgehen will. – An seiner Neukommentierung zu Art. 1 GG (Matthias Herdegen, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG. In: Theodor Maunz/Günter Dürig, u. a., Grundgesetz. Kommentar, München, Februar 2003) lässt sich vollends erkennen, dass, gerade was die Bioethik betrifft, ein juristisches Umdenken eingesetzt hat; vgl. die m. E. zutreffende Kritik von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte. In: Juristen-Zeitung 58 (2003), 809–815. – Es scheint darum zu gehen, die Menschenwürde zu positivieren und ihre Herkunft nurmehr als „geistesgeschichtlichen Hintergrund“ *ohne normative Relevanz* zu betrachten; siehe dazu: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. September 2003, 33 f.; 33; siehe dazu: Klaus Thomalla, Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen. In: Ethica 15 (2007) 2, 195–221, besonders: 205–215.

13

Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 115 f.

14

So formuliert Merkel diese Auffassung; vgl. ders., Forschungsobjekt Embryo. Verfassungs-

rechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen, München 2002, 131.

15

Vgl. zum Ganzen: Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 134.

16

Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 140. – Ähnlich Julian Nida-Rümelin, Wo die Menschenwürde beginnt (Tagesspiegel vom 3. Januar 2001). In: Ders., Ethische Essays, Frankfurt am Main 2002, 405–410: „Die Achtung der Menschenwürde ist dort angebracht, *wo die Voraussetzungen erfüllt sind, dass ein menschliches Wesen entwürdigt werde, ihm seine Selbstachtung* genommen werden kann. Daher lässt sich das Kriterium der Menschenwürde nicht auf Embryonen ausweiten. Die Selbstachtung eines menschlichen Embryos lässt sich nicht beschädigen.“ (407; Hervorh. von mir) – Wenngleich sich das Bundesverfassungsgericht mit dem Status des Embryos vor der Nidation noch nicht befasst hat, ist verfassungsrechtlich schon fraglich, ob es auf die Feststellung von Eigenschaften überhaupt ankommen kann; siehe: BVerfGE 39, 1 (41): „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu; es ist *nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewusst ist und sie selbst zu wahren weiß*. Die *von Anfang an* im menschlichen Sein angelegten *potentiellen Fähigkeiten* genügen, um die Menschenwürde zu begründen.“ (Hervorh. von mir); vgl. zur verfassungsrechtlichen Problematik auch Josef Isensee, Der grundrechtliche Status des Embryos – Menschenwürde und Recht auf Leben als Determinanten der Gentechnik. In: Otfried Höffe/Ludger Honnefelder/Josef Isensee/Paul Kirchhof, Hg., Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht, Köln 2002, 37–77, wo er auf die „Ausstrahlungen der Menschenwürde in das Vorfeld des Lebensschutzes“ zu sprechen kommt (vgl. 69), „in dem noch kein individuelles Leben im Sinn des Grundrechts vorhanden ist, sondern Leben erst entsteht“. Für die biotechnische Forschung ergäben sich, so Isensee, „Direktiven“, wobei er sich nicht auf die Würde des einzelnen Menschen beruft, sondern auf „die der Menschheit überhaupt“ (vgl. zum Ganzen: ebd.). – Diese Bemerkungen sollten nur erläutern, dass es sich keineswegs so einfach und „zweifelsfrei“ darstellt, wie Merkel dies *aufgrund seiner Leitbegriffe* von Erlebensfähigkeit und Überlebensinteresse (dazu noch genauer) anzunehmen scheint, ohne hier die Problematik angemessen erörtern zu können.

hört“, die entweder „bei ihm selbst oder (typischerweise) bei seiner Gattung“ vorliegen müssten.¹⁷ Soll diese Einbeziehung allerdings nicht dem Sein-Sollen-Fehlschluss erliegen, darf sie sich nicht auf die bloße biologische Zugehörigkeit zu einer Gattung berufen, sondern muss durch einen „normative(n) Akt“ begründet werden.¹⁸ Und dieser brauche wiederum eine Norm, auf die er sich stützen kann, welche Merkel „das Prinzip der Gattungssolidarität“¹⁹ nennt, dem er allerdings – und das ist für die Abgrenzung von Spaemann entscheidend – nur eine relative Verpflichtungskraft zubilligt; sie sei „bei weitem schwächer als die (...) eines genuinen subjektiven Rechts“.²⁰ An dieser Stelle werden die Merkel’schen Prämissen offenbar, wenn er die Relativität mit dem bei einem Embryo nicht vorhandenen Überlebensinteresse begründet und dessen Fehlen daraus ableitet, dass noch keine Erlebensfähigkeit vorhanden sei. – Was bedeutet das für die Spaemann’sche Position?

Erstens: Merkel stellt zutreffend dar, dass Spaemann die Einbeziehung des Embryos in den Schutz der Moral *normativ* versteht. So ist die Ableitung des Personseins beziehungsweise des Würdeschutzes aus dem biologischen Faktum des genealogischen Zusammenhangs bei Spaemann keineswegs so einfach, wie dies im Blick auf das allgemeine Speziesargument der Fall sein mag.²¹ Immerhin verhält es sich nach Spaemann so, dass eine „Trennung des Biologischen vom Personalen“ (Personen, 255) gerade nicht vorliegt.²²

Zweitens: Was Merkel mit seinem Solidaritätsprinzip einlöst, einen *relativen* Schutz, mag bei seinen Leitbegriffen – Erlebensfähigkeit und Überlebensinteresse – zwingend sein, unter Voraussetzung der Spaemann’schen ist es das keineswegs. Denn dieser geht vom Personsein als solchem aus. Der Embryo entwickelt sich „*als Mensch*, und nicht *zum Menschen*“²³:

„Wenn Personalität ein Zustand wäre, könnte sie allmählich entstehen. Wenn aber Person jemand ist, der sich in Zuständen befindet, dann geht sie diesen Zuständen immer schon voraus.“ (Personen, 261)

Bei Spaemann lassen sich also zwei Prämissen ausmachen: *Zum einen* stützt er seine Überlegungen auf ein normatives Verständnis des genealogischen Zusammenhangs; *zum anderen* besteht dieser Schutz, ohne Eigenschaften auf Seiten des Individuums im Sinne einer *conditio sine qua non* zu fordern. Gerade Letzteres scheint aber Merkel zu übersehen, indem er annimmt, subjektive Erlebensfähigkeit und Überlebensinteresse seien für sein Prinzip der Gattungssolidarität unausweichlich.²⁴

Drittens: Mithin lassen sich die Ergebnisse einer Theorie nicht unabhängig von ihren Leitbegriffen beurteilen. Das Ergebnis ist gewissermaßen das Spiegelbild der Leitbegriffe. Eine Theorie ist danach zu beurteilen, ob sie ihre Kriterien konsistent aus den Leitbegriffen entwickelt. Die Prämisse selbst, die sie mit diesen setzt, ist zwar an das Rationalitätserfordernis gebunden, aber nicht von einem anderen weltanschaulichen Horizont aus hinterfragbar, insofern sie theorieimmanent Geltung beansprucht. Daraus folgt: Nur wenn man die Leitbegriffe nachzuvollziehen bereit ist, ohne sie freilich teilen zu müssen, kann eine Position auf ihre Konsistenz hin überprüft werden.²⁵ Sobald man aber theorieextern kritisiert – wie Merkel gegenüber Spaemann –, befindet man sich in einem anderen weltanschaulichen Modell; das bedeutet allerdings nicht, dass die von einem favorisierten Modell abweichende Position gescheitert ist – gescheitert ist sie nur, wenn man die *eigenen* weltanschaulich geprägten Begriffe zugrunde legt. Erst in einem Gespräch der Positionen wird es darum gehen können, jeweilige Einseitigkeiten zu erkennen.

Viertens: Daraus erhellt, wie aussichtslos ein Vorgehen ist, welches die Statusdebatte *zur Grundlage* für die angewandte Ethik macht. Letztlich führt

dies in eine aporetische Situation, was gewiss mit der Vielfalt der Theorien zusammenhängt, doch auch mit deren Ziel, „diejenigen, die von einer anderen ethischen Theorie bzw. von einem anderen ‚moral point of view‘ ausgehen, dazu zu bewegen, den ‚moral point of view‘ desjenigen, der entsprechende Plausibilitätsgründe angibt, nicht nur zu tolerieren, sondern zu akzeptieren und damit einzunehmen“²⁶. Jedoch ist ein Konsens auf der Grundlagenebene kaum erreichbar, wenn man den kritischen Fall bedenkt, bei dem man in den Leitbegriffen nicht übereinstimmt. Es entsteht damit eine Situation, in der eine Entscheidung verlangt wird: Welche Leitbegriffe liegen der eigenen Theorie zugrunde? Wie können sie plausibilisiert und verantwortet werden?

Fünftens: Gegen weltanschaulich-religiös geprägte Auffassungen argumentiert Merkel – grundsätzlich zutreffend – mit der Säkularität der Gesellschaft und des Staates.²⁷ Gerade im Blick auf Spaemann wird allerdings relevant, dass eine Position zunächst unabhängig von ihrer Anerkennung in Staat und Gesellschaft zu beurteilen ist; erst wenn es um *rechtliche* Regelungen geht, interessiert der Hinweis auf das Prinzip der Säkularität.²⁸ Hier tritt die methodische Unterscheidung zutage zwischen einer Bioethik, die als *Moralphilosophie* betrieben wird, das heißt: als solche, die den Dialog mit sämtlichen Ansichten sucht und nicht auf eine allgemeinverbindliche Regelung im staatlichen Recht angelegt ist, und einer Bioethik *im Sinne einer Philosophie der politischen Moral* oder *Rechtsethik*, die von vornherein den religiös-weltanschaulichen Pluralismus berücksichtigt sowie eine Vermittlung und Einigung der Ansichten unter Minimalbedingungen anstrebt.²⁹

Diese unterschiedlichen Ebenen gilt es zu beachten, wobei man sich vergegenwärtigen muss, dass die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt

17
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 140; Hervorh. von mir.

18
Vgl. ebd.

19
Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 141.

20
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 142.

21
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 131: „Das Speziesargument ist sehr einfach.“

22
Siehe bereits unter I 1.

23
Die Formulierung zur Charakterisierung der Spaemann’schen Position entnehme ich: Tine Stein, *Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002) 6, 855–870; 857.

24
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 135 f.; 142.

25
Vgl. Carmen Kaminsky, *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*, Tübingen 1998, 179.

26
Kaminsky, *Embryonen, Ethik und Verantwortung*, 185.

27
Vgl. Merkel, *Forschungsobjekt Embryo*, 127: Ein vorrangig oder ausschließlich ideal-, wert- oder prinzipienorientiert argumentierender Standpunkt „ist (...) in einer säkularisierten Gesellschaft wie unserer, mit inzwischen weit über 6 Millionen Anders- oder Ungläubigen, nicht mehr verbindlich zu machen. Für die Rechtsordnung ist diese Verbindlichkeit durch die Verfassung ausgeschlossen.“

28
Vgl. Stefan Huster, *Bioethik im säkularen Staat. Ein Beitrag zum Verhältnis von Rechts- und Moralphilosophie im pluralistischen Gemeinwesen*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001) 2, 258–276; 261–267.

29
Siehe Huster, *Bioethik im säkularen Staat*, 268; vgl. auch: Klaus Thomalla, *Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur*. In: Walter Schweidler/Thomas Sören Hoffmann, Hg., *Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, Berlin-New York 2006, 401–435; besonders: 402–405.

„mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht“ genauso unvereinbar ist wie mit jeder metaphysischen oder religiösen Auffassung. So dürfen säkulare Bürger keineswegs religiösen Weltbildern ein Wahrheitspotential absprechen, ebenso wenig dürfen solche religiös imprägnierten Ansichten von öffentlichen Diskussionen ausgeschlossen werden. Vielmehr kann man erwarten – so Jürgen Habermas –, dass säkulare Bürger „sich an den Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“.³⁰

Zudem – um den letztgenannten Gedanken noch zu ergänzen – sind die Merkel'schen Überlegungen nicht weniger weltanschaulich bedingt als die derjenigen, die – wie Spaemann – den Würdeschutz zu einem früheren Zeitpunkt beginnen lassen. Obgleich hier keine religiösen und metaphysischen Hintergrundannahmen im Spiel sind, wäre es ein Trugbild, diese Position als mit dem Prinzip der Neutralität verträglicher anzusehen als erstere. Folgen die einen metaphysischen Prämissen, so die anderen – wie Merkel – einer Erlebensfähigkeit und einem Überlebensinteresse. Dass hier keine weltanschaulichen Implikationen vorliegen sollen mit der Begründung, es handle sich um eine naturwissenschaftlich-empirische Argumentation, ist weit gefehlt.³¹

II. Intersubjektivität als Argumentationsfigur: Jürgen Habermas³²

„Mit den humangenetischen Eingriffen schlägt Naturbeherrschung in einen Akt der Selbstbemächtigung um, der unser gattungsethisches Selbstverständnis verändert – und notwendige Bedingungen für autonome Lebensführung und ein universalistisches Verständnis von Moral berühren könnte.“³³

Der Ausgangspunkt von Jürgen Habermas ist im Anschluss an Sören Kierkegaard³⁴ die Frage nach dem richtigen Leben, die er als Frage nach „der Struktur des Selbstseinkönnens“, nach „ethische(r) Selbstreflexion und Selbstwahl“ beschreibt (vgl. Zukunft, 19). Allerdings gilt es, die religiösen Implikationen bei Kierkegaard in neuzeitliche Kategorien zu übersetzen: Die Verantwortlichkeit gegenüber Gott, die für das ethische Selbstverständnis bei Kierkegaard konstitutiv ist, verwandelt Habermas in eine kommunikativ eingebettete Deutung des „absolut Andere(n)“ (Zukunft, 24), indem er auf die Sprache verweist: Sie ist als gemeinsames Medium der Verständigung unverfügbar: „Der Logos der Sprache entzieht sich unserer Kontrolle (...)“ (Zukunft, 26) Bedeutsam ist die Beziehung, die er zwischen Sprache und ethischem Selbstverständnis knüpft: Dieses sei weder offenbart noch in anderer Weise gegeben, es könne nur in gemeinsamer Anstrengung erworben werden. Wodurch? Durch die „transsubjektive (...) Macht“ der kommunikativen Selbstverständigung (vgl. Zukunft, 26).

Doch bleibt Habermas nicht bei dieser Herleitung des ethischen Selbstverständnisses: Sobald es „im Ganzen auf dem Spiel steht“ (Zukunft, 27), aber nur dann, ist eine Beschränkung der Philosophie auf Fragen der Gerechtigkeit nicht mehr haltbar, vielmehr ist sie zu „inhaltlichen Stellungnahmen“ herausgefordert (vgl. Zukunft, 27; Hervorh. von mir). Dann ist über die Moraltheorie hinaus, die sich auf „die Formeigenschaften von Selbstverständigungsprozessen“ (Zukunft, 15) beschränkt, eine Ethik verlangt, die zu den Inhalten selbst Stellung nimmt (vgl. Zukunft, 27).

Und die Biowissenschaften führen nach Habermas zu ebendieser Situation, in der das ethische Selbstverständnis der Subjekte nunmehr auf zweifache Weise entscheidend ist: Zum einen bestimmt es, wie die neuen biotechnischen Handlungsmöglichkeiten genutzt werden: Macht man sich von diesen abhängig, oder ist man sich ihrer Risiken bewusst (vgl. Zukunft, 28)? Zum anderen aber unterliegt unser gattungsethisches Selbstverständnis der biotechnischen Beeinflussung insoweit, als

„... davon auch das moralische Bewusstsein affiziert wird – nämlich Bedingungen der Naturwüchsigkeit, unter denen wir uns allein als Autoren des eigenen Lebens und als gleichberechtigte Mitglieder der moralischen Gemeinschaft verstehen können“ (Zukunft, 77).³⁵

Auf ein ethisches Selbstverständnis beruft sich Habermas bereits, wenn er mit Bezug auf den Pflanzen- und Artenschutz fragt, „wie wir *als Angehörige einer zivilisierten Weltgesellschaft* auf diesem Planeten leben und *als Angehörige unserer Spezies* mit anderen Arten umgehen wollen“³⁶. Die Gemeinsamkeit

30

Vgl. Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates. In: Ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, 2. Auflage 2005, 15–37; 36; siehe dazu: Klaus Thomalla, Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie. In: Walter Schweidler, Hg., Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg-München 2007, 115–147; besonders: 126–130.

31

Vgl. dazu Stein, Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter, 864 f.

32

Hierbei handelt es sich um einen leicht veränderten Abschnitt aus: Klaus Thomalla, Die Frage nach der ethischen Dimension des Handelns am Beispiel der Gentechnik: Zum Antwortversuch von Jürgen Habermas. In: Matthias Kaufmann/Lukas Sosoe, Hg., Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?, Frankfurt am Main-Berlin-Bern 2005, 131–159; besonders: 133–136; 146 f.

33

Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, 4., erweiterte Auflage 2002, 85; im Folgenden abgekürzt zitiert: Zukunft.

34

Sören Kierkegaard, Entweder-Oder (1843), Teil I und II, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, München 1988, 2. Auflage 1993, 829 f.: „Der Zweck seiner (scil. desjenigen, der sich selbst ethisch gewählt und gefunden hat; K. T.) Tätigkeit ist er selbst, jedoch nicht willkürlich bestimmt, denn er hat sich selbst als Aufgabe, die ihm gesetzt ist, mag sie die seine auch dadurch geworden sein, dass er sie gewählt hat.“ (Hervorh. von mir)

35

Vgl. dazu auch Jürgen Mittelstraß, Gibt es Grenzen des Wissens? In: Ders., Wissen und Grenzen. Philosophische Studien, Frankfurt am Main 2001, 120–137. – Zwar sieht er das Klonen nicht gänzlich unter Vorbehalten (vgl. 131–134), doch stimmt er mit Habermas in Folgendem überein: „Es bleibt allerdings die grundsätzliche Frage, wie viel Technik wir an die Stelle traditioneller und als natürlich empfundener Verhaltensweisen setzen wollen. Schließlich verändern sich mit der Technik des Klonens nicht nur künftige Generationen, sondern wir verändern uns auch selbst, zumindest in unserem Selbstverständnis.“ (135; Hervorh. von mir) – Das Problem erkennt auch Julian Nida-Rümelin, Wo die Menschenwürde beginnt, 408: „Durch die Anwendung der Gentechnik auf den Menschen, insbesondere in der Pränatal-Medizin, wird ein Teil dessen, was in der gesamten Menschheitsgeschichte als *natürlich* vorgegebenes menschlicher Gestaltungsmacht entzogen war, zum Gegenstand freier, individueller, in erster Linie elterlicher Entscheidung.“ – Eine Zunahme der Entscheidungsfreiheit sei immer dann zu begrüßen, wenn sie die Selbstbestimmung stärke und dritte Personen nicht beschädige. In Bezug auf das therapeutische Klonen kommt er zu einem negativen Ergebnis: „Da die Freigabe therapeutischen Klonens möglicherweise die Option des reproduktiven Klonens öffnen würde, bin ich in der Tat der Auffassung, dass Deutschland der britischen Entscheidung *jetzt* nicht unbesehen folgen sollte.“ (Julian Nida-Rümelin, Humanismus ist nicht teilbar [Süddeutsche Zeitung vom 3. Februar 2001]. In: Ders., Ethische Essays, 463–469; 468; Hervorh. von mir)

36

Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik. In: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 3. Auflage 2001, 119–226; 226; Hervorh. von mir.

der Problemkreise liegt darin, dass weder Pflanzen (anders als Tiere) noch Embryonen Wünsche und Schmerzen äußern oder an uns adressieren können, sodass eine Kommunikation, welche der menschlichen analog verläuft, unmöglich ist. Deshalb zieht er in beiden Fällen das ethische Selbstverständnis hinzu, wobei der „Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung“ (Zukunft, 34) dadurch eine andere Relevanz bekommt, dass die Biotechnik den Menschen schon *in seiner Möglichkeit* zu herrschaftsfreier Kommunikation zu beeinträchtigen droht.

An dieser Stelle tritt zutage, wie wichtig die Habermas'sche Theorie für das Verständnis seiner bioethischen Studie ist: Seiner Auffassung nach gründen moralische Überzeugungen und Normen „in Lebensformen, die sich über das kommunikative Handeln ihrer Angehörigen reproduzieren“ (Zukunft, 96). Nun ist aber die Integrität des Einzelnen gefährdet, wenn er eugenisch programmiert worden ist; oder allgemeiner formuliert: wenn die Biotechnik Eingang in die Lebenswelt findet, was wiederum Einfluss hat auf die Reproduktion der Lebensformen; dort werden die moralischen Überzeugungen und Normen geprägt, sodass sichergestellt ist, dass neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände Anschluss finden.³⁷ Die Lebensformen garantieren die Kontinuität der Überlieferung und eine Kohärenz des Wissens, die für die alltägliche Praxis hinreichend ist. Sobald Störungen der kulturellen Reproduktion auftreten, entstehen ein Sinnverlust sowie Legitimations- und Orientierungskrisen.³⁸ Dies gilt für den Bereich der Biotechnik, wenn sich Möglichkeiten ergeben, die nicht mehr an unseren lebensweltlichen Kontext anschließen können, weil wir nicht in der Lage sind, sie mit unserem traditionellen Wissen zu bewältigen.³⁹

Gerade weil Habermas „moralische Richtigkeit“ – abgesehen von seinen gattungsethischen Überlegungen, die ein inhaltliches Moment von Richtigkeit implizieren – „in rationaler Akzeptabilität *erschöpft*“ sein lässt, und weil „sich unsere moralischen Überzeugungen letztlich auf das kritische Potential der Selbstüberschreitung und Dezentrierung verlassen (scil. müssen; K. T.)“⁴⁰ – dieses ist in das Selbstverständnis der Teilnehmer eingebaut –, reagiert er auf die Biotechnik mit verstärkter Sensibilität und Vorbehalten; denn sie könnte dieses Potential unterminieren.

In summa lässt sich sagen: Wenn es für das nachmetaphysische Denken wesentlich ist, dass sich Vernunft intersubjektiv bildet und eine Kompetenz vergesellschafteter Individuen ist, die erst in sozialen Interaktionszusammenhängen erworben wird,⁴¹ so ist offensichtlich, warum Habermas für die Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses plädiert: Vernunft ist insbesondere dann durch manipulierende biotechnische Eingriffe gefährdet, wenn man davon ausgeht, dass sie nicht mehr transzendental begründet wird,⁴² sondern sich durch intersubjektive Verständigung erst konstituiert. Um die Bedingungen der Möglichkeit zu erhalten, die seiner eigenen Theorie zugrunde liegen, das heißt: die an kommunikatives Handeln geknüpfte Rationalität von Sprachspielen, welche die soziokulturelle Lebenswelt in ihren Normen bestimmt,⁴³ ist Habermas bereit, die Frage der Diskurstheorie nach den „Formeigenschaften von Selbstverständigungsprozessen“ (Zukunft, 15) oder nach der gerechten Gesellschaft zu erweitern, indem er nunmehr die „Ursprungsfrage nach dem ‚richtigen Leben‘“ reformuliert in der Frage nach dem „*richtige(n) Verständnis* der kulturellen Lebensform als solcher“ (Zukunft, 33; Hervorh. von mir). Freilich nicht derart, dass die Antwort bereits normativ mit seinem Versuch vorläge, aber doch so, dass neben die bloß formalen Voraussetzungen *ein inhaltliches Moment* tritt (vgl. Zukunft, 27).

Darin liegt kein Widerspruch, wenn man versucht, Habermas in seinen Leitbegriffen zu verstehen und bedenkt, dass er auf diese Weise die kommunikativen Voraussetzungen der Lebenswelt zu erhalten sucht: Ist nämlich die symmetrische Beziehung der Subjekte gestört, beispielsweise durch gentechnische Eingriffe (vgl. Zukunft, 110), so auch die Bildung der Vernunft. Diese lebt im Zeitalter der Biotechnik gefährlich – und dieser Gefahr ist Habermas sich bewusst. Das Programm einer Gattungsethik dient daher dem Schutz der Vernunft im Horizont nachmetaphysischen Denkens.⁴⁴

37

Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981 (1995), 213.

38

Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, 212 f. – Eine ähnliche Argumentationsweise benutzt Habermas im Blick auf die Systemtheorie Niklas Luhmanns, der einen vorsprachlichen Sinn annimmt, verbunden mit einem anderen Begriff des Bewusstseins; dieses ist nicht mehr „das durch Reflexion substantialisierbare Subjekt (hypokeimenon, subiectum) von Sinn“, sondern es handelt sich um ein subjektunabhängiges Erleben (vgl. Niklas Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971 [1972], 25–100; 37). – Was Habermas an dieser Deutung vermisst, ist offensichtlich: das Element der Intersubjektivität, in der Sinn erst generiert wird. Sinn bilde sich als identische Bedeutung in der gegenseitigen Reflexivität der Erwartungen von Subjekten, die sich wechselseitig anerkennen: „Die Ebene der Intersubjektivität, auf der *sich* Subjekte treffen müssen, um sich *über etwas* verständigen zu können, ist an die Struktur möglicher Rede gebunden. Sinn ist ohne intersubjektive Geltung nicht zu denken; darum muss er sich stets in Symbolen äußern (...).“ (Jürgen Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In: Ders./Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, 142–290; 194) – Deswegen nennt Jan Philipp Reemtsma diese Form der „Aufzehrung lebensweltlicher kommunikativer Rationalität durch die Imperative formal organisierter Handlungssysteme“ zu Recht in Parallele zu möglichen Manipulationen durch die Gentechnologie; vgl. Jan Philipp Reemtsma, Laudatio. In: Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002, 35–57; 51.

39

Ludwig Siep betrachtet die Ratlosigkeit neuen Situationen gegenüber als offene Frage, die bei der Ergänzung der Diskursethik durch

aristotelisch-hermeneutische Elemente bleibe: Nach Habermas könne sich das Individuum nur aus seiner Herkunft und seinen sozialen Aufgaben adäquat verstehen, sind aber „die Ressourcen unbestrittener vergangener Erfahrungen ausreichend, um Konflikte zu bewältigen, die gerade die moderne Zivilisation mit ihren zunehmenden Möglichkeiten der Ausrichtung der natürlichen und sozialen Umwelt auf beliebige Wünsche und Lebensformen mit sich bringt?“ (Ludwig Siep, Zwei Formen der Ethik, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 347, Opladen 1997, 12 f.)

40

Jürgen Habermas, Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart 2001, 49.

41

Habermas spricht von einer „schon in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende(n) Vernunft“; vgl. ders., Motive nachmetaphysischen Denkens. In: Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988 (1992), 35–60; 59.

42

Vgl. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, 42.

43

Vgl. nur Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘ (1968). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt am Main 1968, 17. Auflage 2000, 48–103; 69.

44

Vgl. zur Kritik: Volker Gerhardt, Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie. In: Matthias Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt am Main 2004, 272–291. – Insgesamt scheint mir der Habermas’sche Versuch, freilich abhängig von seinen diskurstheoretischen Voraussetzungen, ein Gefahrenbewusstsein widerzuspiegeln, das im Blick auf die biotechnologische Entwicklung notwendig ist.

III. Ein fiktiver Dialog zwischen Spaemann und Habermas als Beispiel für eine konstruktive Gesprächsführung⁴⁵

„Es zeichnet Habermas vor vielen Angehörigen seiner Schule aus, dass sein Problembewusstsein sich nicht beschränkt auf Fragen, deren transzendentalpragmatische Beantwortung von vornherein gesichert ist und feststeht.“⁴⁶

1. Was beide verbindet und worin sie sich unterscheiden

Es erstaunt nicht, dass Habermas und Spaemann zwar in manchen Punkten übereinstimmen,⁴⁷ in denjenigen aber nicht, die weltanschauliche Implikationen enthalten. Übereinstimmung besteht zwischen beiden in der Diagnose der Gefahren, die durch die Gentechnik drohen. Nach Spaemann ist „die zwanglose Selbstverständlichkeit des Umgangs aller Mitglieder der Menschheitsfamilie auf der Basis einer fundamentalen Gleichheit“ bedroht, „wenn die einen von den anderen nicht gezeugt, sondern gemacht wurden“.⁴⁸ Was Spaemann an dieser Stelle „zwanglose Selbstverständlichkeit“ nennt, bringt Habermas zum Ausdruck, wenn er darauf verweist, die Symmetrie der intersubjektiven Beziehung sei im Falle einer genetischen Programmierung gestört (vgl. Zukunft, 110; 113).

Ebenso sehen beide den Primat der neuzeitlichen Wissenschaft kritisch: In der Neuzeit – so Spaemann – transzendiere der Mensch die Natur und konspiriere unmittelbar mit dem Schöpfer; die Konsequenz: Natur werde zum bloßen Gegenstand des Gebrauchs:

„Wissenschaft tritt in den Dienst der Praxis. Das kontemplative Weltverhältnis, also *theoria* im Sinne des Aristoteles, erscheint sogar als unmoralisch, als Luxus.“⁴⁹

Diese Ausführungen erinnern an Habermas' kritische Überlegungen, die er in seinen Aufsätzen aus den sechziger Jahren angestellt hat,⁵⁰ sowie an seine Diagnose der Technik in seinem Essay über „Die Zukunft der menschlichen Natur“: Dass die Wissenschaft bilde im Sinne einer Orientierung im Handeln, gilt heute weniger als jemals zuvor, vielmehr steht die Koppelung der wissenschaftlichen Forschungsprozesse mit der technischen Umsetzung im Mittelpunkt; die Wissenschaft hat sich auf diese Weise der Bildung, verstanden als Theorie, entfremdet. So lautet das Bild, das Habermas im Jahre 1966 gibt,⁵¹ welches der Spaemann'schen Kritik nicht nachsteht. Und in seinem bioethischen Essay schreibt Habermas: Die modernen Erfahrungswissenschaften hätten die objektivierende Einstellung des interesselosen Beobachters mit der technischen Einstellung eines eingreifenden Beobachters zusammengeführt.

„So haben sie den Kosmos *der bloßen Kontemplation* entzogen und die nominalistisch ‚entseelte‘ Natur einer anderen Art der Objektivierung unterworfen.“ (Zukunft, 81 f.; Hervorh. von mir)

In der Diagnose der Situation und der kritischen Sichtweise der empirischen Wissenschaften besteht mithin kein Dissens.

Doch sind es die diskurstheoretischen Prämissen von Habermas, die Spaemann – wie erwartet – nicht nachzuvollziehen bereit ist: Gerade vor dem Hintergrund seiner eigenen Leitbegriffe kann Spaemann nicht Habermas' Auffassung teilen, Personalität sei als Resultat eines „gesellschaftlich individuierende(n) Akt(es) der Aufnahme in den *öffentlichen* Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt“ zu betrachten (vgl.

Zukunft, 64 f.), war doch nach Spaemann die Anerkennung als Person nicht an eine Kooptation gebunden (vgl. Personen, 253).⁵² Bei Habermas geht es um den Status innerhalb eines Anerkennungs- und Interaktionsverhältnisses, bei Spaemann dagegen um einen unbedingten Anspruch, der vom anderen – auch vom Embryo – ausgeht (vgl. Personen, 11; 253) und den er im Anschluss an Emmanuel Lévinas formuliert.⁵³

Während Habermas erst auf unser „Selbstverständnis (...) als Gattungswesen“ rekurriert (vgl. Zukunft, 72), um den Umgang mit Embryonen abzusichern, will Spaemann sie bedingungslos als Personen ansehen, indem er auf das „sozialpsychologische Kontinuum“ verweist: Die Identität eines Individuums ist nicht zu trennen von dem menschlichen Organismus, „der mit der Verschmelzung einer Eizelle mit einer Samenzelle zu existieren begann“.⁵⁴

In diesem Punkt liegt eine Differenz zwischen beiden, die ebenfalls mit Habermas' diskurstheoretischen Leitbegriffen zu tun hat. Die Absolutheit, mit der Spaemann den Schutz des Embryos verteidigt, ist nicht zu vereinbaren mit Habermas' relativer Position, wonach die Nutzung der Gentechnik dann erlaubt sei, wenn das „klinische Ziel der Heilung einer Krankheit oder der Vorsorge für ein gesundes Leben“ (Zukunft, 91) im Mittelpunkt steht. Weil Habermas seine diskurstheoretischen Begriffe zugrunde legt, kann er im eben genannten Fall die dialogische Situation zwischen der ersten Person des Arztes und dem Gegenüber des Patienten als gesichert erkennen und die Gefahr der Manipulation durch die Gentechnik als gebannt ansehen (vgl. Zukunft, 92). Das mag ein Grund dafür sein, warum er in seiner Beurteilung moderater ist als Spaemann.

45

Zu einer ersten Fassung der hier geäußerten Überlegungen vgl. Thomalla, Die Frage nach der ethischen Dimension des Handelns am Beispiel der Gentechnik, 154–157.

46

Robert Spaemann, Habermas über Bioethik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 1, 105–109; 105.

47

So sieht es Spaemann selbst: „Ich finde in dem Büchlein (scil. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur; K. T.) eine Reihe bekannter Argumente, auch meine eigenen, sowohl gegen die Genomplanung als auch gegen die verbrauchende Embryonenforschung wieder.“ (Spaemann, Habermas über Bioethik, 106)

48

Vgl. Spaemann, Habermas über Bioethik, 106.

49

Robert Spaemann, Ist der Mensch ein Anthropomorphismus? In: Ders./Wolfgang Welsch/Walther Ch. Zimmerli, Die Zweideutigkeit des Glücks. Bamberger Hegelwochen 1993, Bamberg 1994, 35–55; 40.

50

Siehe: Jürgen Habermas, Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt (1966). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideo-

logie‘, 104–119; ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, 97: „Biotechnische Eingriffe in das endokrine Steuerungssystem, und erst recht Eingriffe in die genetische Übertragung von Erbinformationen, könnten morgen die Kontrolle des Verhaltens noch tiefer ansetzen. Dann müssten die alten, in umgangssprachlicher Kommunikation entfalteten Bewusstseinszonen vollends austrocknen.“

51

Vgl. Habermas, Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt, 110 f.

52

Siehe auch Robert Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 4. Auflage 1998, 126: Eine Ethik, die in der Kommunikationsstruktur endlicher Subjekte gründet, findet ihre Grenze darin, dass sie stets nur eine „hypothetische Verbindlichkeit“ erreicht, da die Voraussetzung der Verbindlichkeit *in der Existenz der Subjekte* liegt, welche sich in einer derartigen Kommunikationsgemeinschaft befinden.

53

Vgl. Spaemann, Habermas über Bioethik, 108; ders., Sind alle Menschen Personen?, 417 f.; siehe oben Fn. 4.

54

Vgl. Spaemann, Habermas über Bioethik, 107.

Habermas kritisiert die Spaemann'sche Position – diese nehme ein zirkuläres Begründungsverhältnis zwischen Moral und Weltbildern an –, da er eben dasjenige angetastet sieht, welches ihn zur Konzeption einer Gattungsethik geführt hat: „den Toleranzgewinn der weltanschaulich neutralen Aufklärungsmoral und Menschenrechtskonzeption“ (Zukunft, 155).⁵⁵ Spaemanns Ansicht hat nach Habermas zur Folge, dass von vornherein „auf eine normativ überzeugende Befriedung kultureller und weltanschaulicher Konflikte“ verzichtet werden müsste (vgl. Zukunft, 155). Freilich ist zu bedenken, dass auch Habermas seinen diskurstheoretischen Prämissen unterliegt und insofern eine philosophisch geprägte Weltanschauung zur Grundlage macht.

2. Die rechtsethische Engführung und ihre moralphilosophische Korrektur

Obleich Spaemanns Überlegungen in sich konsistent sind und sich nicht ohne weiteres unter einen Speziesismus subsumieren lassen, den man dann leicht *ad absurdum* führen kann, gehen sie im Vergleich zu Habermas' Ansatz von stärkeren Prämissen aus. Wenn dieser diskurstheoretische Leitbegriffe zugrunde legt, so sind das zwar auch nicht hinterfragte Voraussetzungen, doch werden sie eher auf einen Konsens stoßen als eine Meinung, die das Personsein genealogisch ableitet und sich dabei, wie noch zu zeigen ist, auf eine metaphysische Ontologie stützt.

Wohlgemerkt: Eine solche Position ist vertretbar, aber problematisch, wenn innerhalb der Rechtsgemeinschaft eine allgemeine Geltung angestrebt wird. – Hier wird der bedeutende Unterschied zwischen den beiden Arten der Bioethik relevant: zwischen einem *moralphilosophischen* Ansatz, der nicht auf eine allgemeinverbindliche Regelung im staatlichen Recht angelegt ist, und einer Bioethik *als Philosophie der politischen Moral* oder *Rechtsethik*, die als angewandte Ethik von vornherein darauf bedacht ist, unter Minimalbedingungen einen möglichst alle überzeugenden Konsens herbeizuführen.⁵⁶

Solange es um eine *moralphilosophische* Sichtweise im eben skizzierten Sinne geht, besteht kein Grund, die eine Position der anderen vorzuziehen, es sei denn die rational zu begründende Entscheidung für die Leitbegriffe der jeweiligen Ansicht; erst wenn man eine *Rechtsethik* betreibt, ist die Frage zu stellen, ob sich nicht Habermas' Position *im Sinne eines moralphilosophischen Beitrags hierzu* durchsetzen wird, da er zwar von diskurstheoretischen Leitbegriffen ausgeht, diese aber im Vergleich zu den Spaemann'schen Prämissen keine metaphysisch-religiösen Implikationen enthalten und deshalb eher den für eine *rechtliche* Lösung notwendigen Minimalbedingungen entsprechen.⁵⁷

So äußert Spaemann im Hinblick darauf, dass die „Affirmation von Sein“, also Metaphysik, immer ein Akt der Freiheit sei:

„Und wenn wirklich, wie Habermas (...) schreibt, der Schritt von einer als vernünftig anerkannten Regel zu der persönlichen Entscheidung, dieser Regel selbst zu folgen, nach dem Wegfall des Glaubens an Gott nicht mehr rational plausibel gemacht werden kann, so ist vielleicht eher plausibel zu machen, die Argumente zu Gunsten der Existenz Gottes erneut zu prüfen.“⁵⁸

Dass dieser Gedanke für die Spaemann'sche Argumentation wesentlich ist, wird ersichtlich, wenn man beachtet, welche Rolle für ihn eine metaphysische Ontologie spielt: Nur darin, also in einer Philosophie des Absoluten, finde der Gedanke der Menschenwürde seine theoretische Begründung. Daran liegt es Spaemann zufolge, dass der Atheismus der Idee der Menschenwürde ihre Begründung entziehe.⁵⁹ Unter rechtsethischen Gesichtspunkten mag dies prob-

lematisch sein, nicht aber im Blick auf die moralphilosophische Vertretbarkeit, solange man mit den Leitbegriffen des Modells argumentiert.

Nochmals sei daran erinnert: Was an dieser Stelle in Frage stand, war *nicht* das Instrumentalisierungsverbot als solches, das Spaemann wie Habermas betonen, sondern dessen Begründung, die der jeweiligen Leitbegriffe wegen verschieden ausfällt. Überhaupt darf die hier vorgeschlagene rechtsethische

55

Darin mag sich Habermas' Kritik jedes metaphysischen Denkens widerspiegeln. Dass es sich damit nicht unproblematisch verhält, zeigt: Matthias Lutz-Bachmann, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), 3, 414–425; hier: 420–425. – Siehe ebenfalls: Walter Schweidler, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht. In: Ders., Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster-Hamburg-Berlin-London 2001, 73–100; 86: Er nimmt einen „*paradoxen Begriff*“ von Metaphysik an. Hiernach geht es ihr nicht um „die ontologische Berechtigung der Grundstrukturen unseres Weltbildes“, ebenso wenig um „die fundamentale Ausgangsbasis philosophischer Begründungsweisen“, sondern der Begriff zielt ab *auf eine bestimmte Einstellung zum Philosophieren*: Eine „Metaphysik der Freiheit“ liegt dort vor, „wo die deterministische, reduktionistische, materialistische oder wie auch immer zu charakterisierende Denkweise der positiven Wissenschaften in ihrem vollen Umfang anerkannt und mit dem Inbegriff des wissenschaftlich positiv Sagbaren identifiziert, aber gerade deshalb als mögliche Rekonstruktionsbasis des in dieser Weise unsagbaren Grundes menschlichen Handelns dementiert und destruiert wird“. Nur in dieser Weise der *Unsaßbarkeit*, die nicht als eine skeptische zu verstehen ist, tritt „ein bestimmter Grund all unseres Sagens“ zutage (vgl. Schweidler, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht, 88). – Liegt eine solche Einstellung zum Philosophieren der Habermas'schen Position zur Bioethik so fern? Oder umschreibt sie mit der Rede vom Unsagbaren nicht etwas, das Habermas ebenso im Blick hat, wenn er auf das religiöse Erbe eingeht und dort auf die Geschöpflichkeit des Menschen als „Ebenbild“ zu sprechen kommt? Diese drückt in der existentiellen Erfahrung der Unverfügbarkeit eine Intuition aus, die auch dem nicht religiös geprägten Menschen etwas sagen kann; vgl. Habermas, Glauben und Wissen, 30; vgl. auch unten Fn. 64.

56

Vgl. Huster, Bioethik im säkularen Staat, 268 f.

57

Anders als Huster setze ich nicht mit der Frage nach den „Grundsätzen der politischen

Moral“ (Bioethik im säkularen Staat, 268) an, was ihn zu folgender Maxime führt: „Man sollte (...) daher nicht mit allgemeinen moralischen Erwägungen anfangen und dann begründen, warum und inwieweit die einzig richtige und rationale moralphilosophische Position auch für das staatliche Recht geeignet ist (...)“ (268 f.) Vielmehr zielt ich auf eine Schematisierung der Ansichten ab, indem ich seine im Text genannte Unterscheidung *auf die Debatte um die Biomedizin anwende*, und hier gibt es Auffassungen, die der Rechtsethik zuzuordnen sind (wie die von Merkel) sowie andere, die moralphilosophisch argumentieren (diejenigen von Spaemann und Habermas). Ich halte es durchaus für möglich, dass eine moralphilosophische Position den rechtsethischen Diskurs befruchten und (zumindest mittelbar) korrigieren kann, indem sie in der öffentlichen Debatte präsent ist; dazu im Folgenden genauer.

58

Spaemann, Habermas über Bioethik, 108 f. – Er bezieht sich wohl auf Habermas, Zukunft, 61: „Niemand zweifelt am intrinsischen Wert des menschlichen Lebens vor der Geburt – ob man es nun ‚heilig‘ nennt oder eine solche ‚Sakralisierung‘ des Selbstzweckhaften ablehnt. Aber die normative Substanz der Schutzwürdigkeit vorpersonalen menschlichen Lebens *findet weder in der objektivierenden Sprache des Empirismus noch in der Sprache der Religion einen für alle Bürger rational akzeptablen Ausdruck.*“ (Hervorh. von mir)

59

Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 122. – Und an anderer Stelle schreibt Spaemann zur „moralische(n) Konsequenz aus dem Glauben an Gott“: „Wenn Gott ist, müssen Menschen tun, wovon Gott will, dass sie es wollen, und dürfen nicht versuchen, die Rolle Gottes zu spielen als Herren dessen, was geschieht.“ (Das unsterbliche Gerücht. In: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Sonderheft Merkur, Heft 9/10, 53. Jahrgang, Sept./Okt. 1999, 772–783; 780); vgl. auch Spaemann, Einleitung, IX-X: Dort wird die Sichtweise des Thomas von Aquin folgendermaßen umschrieben: „Was Gott will, erfahren wir immer erst nachträglich, belehrt durch den Gang der Ereignisse. Wovon er will, dass wir es wollen, das lehren uns Natur und ‚gute Sitten‘.“

Engführung sich *nicht auf das Ergebnis* beziehen, das heißt: von vornherein „liberale“ bioethische Lösungen bevorzugen.⁶⁰ Vielmehr kann es nur darum gehen, *eine Begründung* zu finden, die in einem säkularen Kontext anschlussfähig ist, wobei mit Habermas danach zu fragen ist – darauf habe ich bereits hingewiesen⁶¹ –, wie es möglich wird, relevante Beiträge aus einer religiösen oder metaphysischen Sprache in den öffentlichen Kontext zu übersetzen, sodass sich auch dem „religiös unmusikalischen Bürger“⁶² Bedeutungspotentiale erschließen, die ihm sonst angesichts fehlender „Ressourcen der Sinnstiftung“⁶³ verborgen bleiben müssten.⁶⁴

Schließlich ist zu bedenken, dass eine Moralphilosophie wichtige Intuitionen bewahren kann, die naturwissenschaftlich-empirisch argumentierende Ansichten im Zuge eines Instrumentalisierungsdenkens längst aufgegeben haben. Deswegen vor allem war es wichtig, eine Engführung erst jetzt zu versuchen und nicht schon vorher sämtliche Auffassungen zu exkludieren, die über eine Minimalmoral hinausgehen; denn es verstößt gleichfalls gegen das Neutralitätspostulat, eine säkularistische Weltsicht zu verallgemeinern.

Auch eine Rechtsethik tut daher gut daran – und das mag noch einmal als Korrektur der Engführung selber verstanden werden –, ihre Ergebnisse anhand moralphilosophisch relevanter Intuitionen zumindest zu überdenken. Als Beispiel könnte man hier auf eine Maxime verweisen, die Hans Jonas geprägt hat: das „Gebot der Bedächtigkeit“⁶⁵ oder seine Rede von der „Behutsamkeit“⁶⁶. Diese wird für Jonas – „sonst eine Sache des begleitenden Ungefähr“ – „zum Kern moralischen Tuns“,⁶⁷ da unsere Möglichkeiten, die Natur zu gestalten, zu langfristigen Unwägbarkeiten führen.

Die eben genannten Postulate spiegeln eine „Ethik des Zeitgewinns“ wider, die dem Handlungszwang des Wissens wie auch dem Planungszwang der Technik Einhalt gebieten will. Sie erinnern daran, dass eine Verlangsamung bei der Verwirklichung dessen, was technisch möglich ist, notwendig scheint, um sich nicht an die normative Kraft des Faktischen auszuliefern.⁶⁸ Das Zögern, beispielsweise wenn es um die Frage der Manipulation überzähliger Embryonen geht, ist, so betrachtet, „nicht unbedingt das Monopol bedingungsloser Kämpfer für das ‚Recht auf Leben‘“. Es findet seinen Grund in „jener Art praktischer Weisheit“, wie sie in Konfliktsituationen verlangt wird, die durch die Achtung selbst hervorgebracht werden.⁶⁹

In der Berufung auf eine derartige moralphilosophische Korrektur sehe ich keine Gefährdung des Säkularitätsprinzips, da es sich *um eine ethische, nicht um eine religiöse Kategorie* handelt, die auch einer Rechtsethik zugänglich sein dürfte, um einen Ansatz, der vorwiegend an Interessen orientiert ist, in seiner Einseitigkeit zu hinterfragen.

IV. Zu den Konsequenzen für die Debatte um die Biomedizin

Es ist klar geworden, dass die hier diskutierten bioethischen Ansätze von ihren jeweiligen Leitbegriffen abhängig sind; das betrifft sowohl die nicht selten als „*metaphysisch*“ bezeichnete Ansicht von Spaemann als auch die *interessenorientierte* Auffassung von Merkel oder das *intersubjektive* Verständnis von Habermas.⁷⁰ Keiner dieser Versuche ist ohne die Festlegung auf seine Prämissen zu verstehen, und es leuchtet nicht ein, warum Spaemanns Berufung auf das Personsein sich eher *ad absurdum* führen lassen soll als Merkels Berufung auf Interessen. Anhand der drei Auffassungen wurde anschaulich, wie sehr die Bioethik *vom jeweiligen Vorverständnis* beeinflusst ist und wie wenig sich eine Meinung nachvollziehen lässt, wenn man dieses Vorverständnis nicht zugrunde legt.

Das ist auch der Grund, warum nur ein sämtliche Perspektiven integrierender Diskurs eine umfassende Sicht freigibt.⁷¹ Wir haben es bei den drei Sichtweisen nicht zufällig mit ganz unterschiedlichen Welt- und Selbstverständnissen zu tun: Spaemann hat eine metaphysisch geprägte Moralphilosophie im Blick, wenn er einen genealogischen Zusammenhang mit der Menschheitsfamilie annimmt und darauf die *Anerkennung allen menschlichen Lebens* stützen will; Merkel dagegen kommt mit seinem interessenorientierten Ansatz *den Minimalanforderungen des Rechts, der Biologie und der medizinischen Forschung* entgegen, also den Wissenschaften des objektiven Bereichs, die selbst reduktiv vorgehen und den Horizont der Ethik ausklammern; Habermas wiederum bezieht *das intersubjektive Spektrum des Denkens* mit ein, indem er das kommunikative Handeln der Subjekte *zum entscheidenden Ursprungs-ort menschlicher Vernunft und moralischer Überzeugungen* erklärt, der um keinen Preis gefährdet werden soll.

Aus all diesen Zusammenhängen erhellt, wie die Ausgrenzung einer Position nicht von vornherein deshalb geschehen darf, weil sie nicht den minimalen

60

Siehe dazu: Thomalla, Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur, 405; 425–428.

61

Siehe unter I 2.

62

Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 35.

63

Habermas, Glauben und Wissen, 22.

64

Vgl. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, 60: Er billigt der „religiösen Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte“ zu, „die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren (...)“. In diesem Sinne deutet Habermas die jüdisch-christliche Vorstellung von der Geschöpflichkeit des Menschen als Ausdruck einer Intuition, die „auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“ (Habermas, Glauben und Wissen, 30): das Bewusstsein um die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie die existentielle Erfahrung der Unverfügbarkeit.

65

Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979), Frankfurt am Main 1984, 12. Auflage 1995, 71.

66

Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 82.

67

Vgl. ebd.

68

Vgl. Dietmar Mieth, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg im Breisgau 2002, 148.

69

Siehe Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 330.

70

Ich bin mir bewusst, an dieser Stelle zu schematisieren, doch mag dies im Blick auf die vorangegangenen Erörterungen zum jeweiligen Autor erlaubt sein; dabei freilich eingedenk der Tatsache, dass mit den Begriffen zwar eine formelhafte Umschreibung erreicht ist, die aber durchaus fragwürdig bleibt. Darauf habe ich, was eine metaphysische Auffassung angeht, bereits oben in Fn. 55 hingewiesen.

71

Dazu: Klaus Thomalla, Integratives Denken oder: Wie kann der Geburt des Subjekts aus dem Geist der Biowissenschaften vorgebeugt werden? In: *Ethica* 15 (2007) 4, 421–426; 422 f.; 424 f. – Ganz in diesem Sinne heißt es bei Nikolaus Knoepfler, *Menschenwürde in der Bioethik*, Berlin-Heidelberg-New York 2004, 6, Fn. 2, es würden „auch von Theologen und Juristen geäußerte Überzeugungen mit philosophischem Instrumentarium auf ihre argumentative Kraft hin geprüft und für den Fortgang der Untersuchung, soweit dies sinnvoll ist, fruchtbar gemacht“. Er begründet dies mit dem „wichtigen gesellschaftlichen Einfluss“, den Theologie und Rechtswissenschaft in der Diskussion um das Prinzip der Menschenwürde hätten. – Siehe auch Mieth, Was wollen wir können?, 148: „Je breiter der ethische Diskurs angelegt werden kann und je mehr Bereiche er miteinander ins Gespräch bringt, um so verantwortlicher werden die einzelnen Fortschritte im ganzen genutzt werden können.“ – Vgl. ebenfalls: Ante Čović/Thomas Sören Hoffmann, Hg., *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums*, Mali Lošinj 2005 (*Integrative Bioethics. Proceedings of the 1. Southeast European Bioethics Forum*, Mali Lošinj 2005), Sankt Augustin 2007.

Anforderungen der gesellschaftlichen Moral entspricht, sondern darüber hinausgeht, und sei es auch metaphysisch-religiös begründet; das gilt vor allem, wenn man bedenkt, dass die bioethische Auffassung von Spaemann durchaus innerhalb einer rechtsethischen Argumentation fruchtbar gemacht werden kann.⁷²

Der Horizont, von dem aus naturwissenschaftlich-empirische Forschung die Problematik der Biomedizin beurteilt, ist sehr begrenzt: Es ist das Denken einer Nutzenkultur.⁷³ Seine beschränkte Perspektive ist gewissermaßen der „blinde Fleck“ eines solchen Denkens, weil es diese selbst außer acht lässt;⁷⁴ denn indem es so vorgeht, bildet es das zur Lösung seiner Probleme notwendige und hilfreiche Paradigma.

Um so geartete Begrenzungen aufzuzeigen, sind moralphilosophische Ansätze wie die von Spaemann und Habermas unerlässlich, weil sie von vornherein mit einer anderen Fragestellung an die Biomedizin herantreten: Es ist die Frage danach, ob wir alles tun sollen, was wir nach unseren wissenschaftlichen Möglichkeiten tun können. Dabei ist es wichtig, nicht jede Grenze als Freiheitseinschränkung zu verstehen, sondern einzusehen, dass wir möglicherweise in einer Situation leben, in der es darum geht, dass *wir selbst* Grenzen der Verfügbarkeit errichten *wollen* und damit Unverfügbarkeit *freiwillig und bewusst akzeptieren*, statt sie als heteronom oktroyierte Barrieren für unseren wissenschaftlichen Fortschritt negativ zu imprägnieren. Insoweit mag ein Perspektivenwechsel angezeigt sein, der uns wegführt von einer Haltung, die uns immer nur nach weiteren Optionen Ausschau halten lässt und einen endlosen Fortschritt perpetuiert, hin zu einer Haltung des Respekts vor der Unverfügbarkeit.⁷⁵

Eine *Normkultur* ist unverzichtbar, um die begrenzte Sichtweise einer *Nutzenkultur* zu vergegenwärtigen und dieser ethische Grenzen sowie die Sinnhaftigkeit unseres Willens dazu aufzuzeigen, die sie aus sich selbst heraus nicht haben kann, weil ihre Ausgangsfrage eine andere ist: diejenige nach den für zukünftige Heilerfolge erforderlichen Forschungsmöglichkeiten, um eine bestimmte Qualität des menschlichen Lebens zu erhalten.

Aus diesen Gründen ist der moralphilosophische Diskurs sämtlichen Positionen zugänglich, muss dies sogar sein, um mögliche Korrekturen vornehmen zu können, die nahezu ausgeschlossen wären, wenn einzig gewisse Ansätze erlaubt wären, die minimale Anforderungen stellen. Nur dann kann garantiert werden, dass sämtliche wesentliche Auffassungen zu Elementen der Diskussion werden. Würde man nur „metaphysisch“ bleiben, könnte dies eine *säkulare* Rechtsgemeinschaft womöglich nicht nachvollziehen; würde man allein einem reduktiven Ansatz das Wort reden, führte das zu einer reduktionistischen Sichtweise der Bioethik; die einzige Möglichkeit besteht folglich darin, die Stärken aller Ansichten zu verbinden *und ihre Einseitigkeiten zu transzendieren*, indem man im Diskurs sämtlicher Argumente die Fragwürdigkeiten der jeweiligen Position zu entdecken vermag.

Der Hinweis der reduktiven Auffassung auf die Säkularität des Staates ist erst dann angebracht, wenn es um ein rechtsethisches Verständnis geht. Hier sind minimale Voraussetzungen nützlich und erforderlich, um im Blick auf eine rechtliche Regelung einen Konsens zu erreichen, wobei eine rechtsethische Engführung nicht gleichzusetzen ist mit einer Position, die auch vom Ergebnis her eine liberale bioethische Auffassung vertritt. Denn auch hier bleibt das Postulat bestehen, einem Instrumentalisierungsdenken vorzubeugen, was ich oben als moralphilosophische Korrektur der Engführung bezeichnet habe.

Die Ansichten, die ich gewählt habe, in ihren Voraussetzungen denkbar verschieden, konnten die Vielfalt der bioethischen Positionen verdeutlichen, aber

es ließ sich auch die Gefahr zeigen, wenn eine Position die andere *ad absurdum* führen will, weil sie selbst einen minimalistischen Begriff der Bioethik vertritt; das bezieht sich vor allem auf Merkel in seiner Position zu Spaemann.⁷⁶ In dem Maße wie Biopolitik, verstanden im Sinne einer ethischen Politikberatung, als Sprachpolitik betrieben wird,⁷⁷ scheint es auch eine Sprachpolitik im bioethischen Diskurs selbst zu geben, um andere Positionen unter bestimmte Begriffe („metaphysisch“) zu subsumieren, sodass sie dann leichter als irrelevant abqualifiziert werden können.⁷⁸ Darin mag die Tendenz

72

Siehe dazu Spaemann, Personen, 208; vgl. auch: Walter Schweidler, Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart, Stuttgart 2004, 70; 338 f.: Geht man von der Prämisse aus, es könne keine positive, direkte Charakterisierung dessen geben, was ein Individuum dazu befähigt, ein Vernunftwesen zu werden, so muss sich – bezogen auf die staatliche Gesetzgebung – der Staat darin selbst begrenzen, eine solche Charakterisierung vorzunehmen. Der Staat kann, so betrachtet, dem inhaltlich undefinierbaren Begriff der Menschenwürde nur damit gerecht werden, dass er dem Unsagbaren entspricht und dieses nicht dezisionistisch festlegt; siehe ebenfalls Kurt Seelmann, Haben Embryonen Menschenwürde? Überlegungen aus juristischer Sicht. In: Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, 63–80; 76: Die Norm der Menschenwürde sei im unmittelbaren Anwendungsbereich nicht verrechenbar, und es ist zu fragen: Fordert „nicht gerade jener Umstand der Unverrechenbarkeit, dass rechtstechnisch von einem juristischen Recht des Embryos ausgegangen wird?“ (Hervorh. von mir) – Seelmann nimmt eine „inhaltliche Identität“ an von subjektivem Recht und Recht im Interesse der Allgemeinheit, sodass nicht entscheidend ist, „an welcher Stelle der Entwicklung von Embryo, Fötus oder geborenem Menschen das letztere in das erste umschlägt“. Die Folge: Juristen können „den Begriff der Person als forensischen Begriff um des praktischen Ergebnisses willen auch schon ab der Gametenverschmelzung verwenden“ (Hervorh. von mir).

73

Zur Begriffsunterscheidung zwischen Norm- und Nutzenkultur siehe: Walter Schweidler, Vorwort. Bioethik zwischen Norm- und Nutzenkultur. In: Oliver Tolmein/Walter Schweidler, Hg., Was den Menschen zum Menschen macht. Eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion, Münster-Hamburg-London 2003, 1–10; 6.

74

Vgl. dazu: Thomas Sören Hoffmann, Wer will unter die Piraten? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. August 2001, 42. Dort bezeichnet er dieses Phänomen treffend als „perspektivische Unsichtbarkeit der Menschenwürde“: Es gebe in den Einzelwissen-

schaften immer eine bestimmte Weise, die Welt zu sehen, „bei der uns absolut nichts Derartiges wie Menschenwürde entgegenschaut“.

75

Siehe Hans Joas, Respekt vor der Unverfügbarkeit – Ein Beitrag zur Bioethik-Debatte (2001). In: Ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg im Breisgau 2004, 143–150; 147.

76

Vgl. unter I 2.

77

Vgl. Dietmar Mieth, Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde, Freiburg im Breisgau 2001, der darauf aufmerksam macht, die Unterscheidung von „reproduktivem“ und „nicht-reproduktivem“ Klonen sei nicht von der Sache her getroffen worden, sondern mit der Absicht, einen Unterschied in der Behandlung von „Embryonen“ und von „Menschen“ zu erreichen (vgl. 66). Ebenso die Bezeichnung des nicht-reproduktiven Klonens als „therapeutisches Klonen“ sei eine solche Sprachpolitik. Hiermit kommt einerseits der Aspekt der Gesundheit und des Heilens ins Spiel, obwohl es andererseits um den Gedanken der Ver zweckung von menschlichen Lebewesen geht (vgl. 67). – Auch ein Begriff wie „Forschungsobjekt Embryo“ (so Merkel) ist letztlich Sprachpolitik; er setzt, orientiert an gewissen Leitbegriffen, voraus, was er erst beweisen möchte: dass es sich beim Embryo um nichts anderes als ein *Objekt* der Forschung handeln soll. Wie immer man dies beurteilt – was m. E. bei einer solchen Wortkonstruktion zu kurz kommt, ist die *Achtsamkeit* oder das Jonas’sche „Gebot der Bedächtigkeit“ (Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 71) im Umgang mit *dem*, woran wir nicht rühren können, weil es uns allenfalls aufgegeben ist: das Unantastbare oder Unsagbare, um einen Begriff von Schweidler, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht, 88, aufzunehmen.

78

Siehe dazu Huster, Bioethik im säkularen Staat, 274; er erkennt, dass Ansichten vom bioethischen Diskurs exkludiert werden, weil sie über Minimalbedingungen hinausgehen:



liegen, „den ethischen Gesichtspunkt auf bestimmten Gebieten (...) zu suspendieren“⁷⁹. Sinnvoller wäre es – wie dargestellt –, die Ebenen zu trennen und zunächst in einem *moralphilosophischen* Austausch sämtliche Positionen mit all ihren verschiedenen Leitbegriffen zu diskutieren,⁸⁰ um danach *auf einer zweiten Anwendungsebene* – unter dem Begriff einer *Rechtsethik* oder *Philosophie der politischen Moral* – eine Engführung zu versuchen,⁸¹ die im Sinne des Jonas’schen „Gebot(s) der Bedächtigkeit“⁸² einer moralphilosophischen Korrektur unterliegt, um eine Selbstinstrumentalisierung des Menschen zu verhindern. Das würde allen Ansätzen entsprechen und die Debatte um die Biomedizin entschärfen.

Literatur:

I. Primärliteratur

1. Robert Spaemann

Spaemann, Robert, Über den Begriff der Menschenwürde (1987). In: Ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 2. Auflage 2002, 107–122.

Ders., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 4. Auflage 1998.

Ders., Einleitung. In: Thomas von Aquin, Über die Sittlichkeit der Handlung (Summa theologiae I–II q. 18–21). Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger, Weinheim 1990, VII–XVI.

Ders., Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung (1991). In: Ders., Grenzen, 417–428.

Ders., Ist der Mensch ein Anthropomorphismus? In: Ders./Wolfgang Welsch/Walther Ch. Zimmerli, Die Zweideutigkeit des Glücks. Bamberger Hegelwochen 1993, Bamberg 1994, 35–55.

Ders., Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, 2. Auflage 1998.

Ders., Das unsterbliche Gerücht. In: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Sonderheft Merkur, Heft 9/10, 53. Jahrgang, Sept./Okt. 1999, 772–783.

Ders., Wozu der Aufwand? Sloterdijk fehlt das Rüstzeug (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Oktober 1999). In: Ders., Grenzen, 406–410.

Ders., Gezeugt, nicht gemacht (Die Zeit vom 18. Januar 2001). In: Zeit-Dokument 1 (2002), 71–74.

Ders., Habermas über Bioethik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 1, 105–109.

2. Jürgen Habermas

Habermas, Jürgen, Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt (1966). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt am Main 1968, 17. Auflage 2000, 104–119.

Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘ (1968). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, 48–103.

Ders., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In: Ders./Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971 (1972), 142–290.

Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981 (1995).

Ders., Motive nachmetaphysischen Denkens. In: Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988 (1992), 35–60.

Ders., Erläuterungen zur Diskursethik. In: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 3. Auflage 2001, 119–226.

Ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002.

Ders., Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart 2001.

Ders., Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, 4., erweiterte Auflage 2002.

Ders., Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates. In: Ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, 2. Auflage 2005, 15–37.

II. Sekundärliteratur

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Würde des Menschen war unantastbar. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. September 2003, 33 f.

Ders., Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte. In: Juristen-Zeitung 58 (2003), 809–815.

Čović, Ante/Thomas Sören Hoffmann, Hg., Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 (Integrative Bioethics. Proceedings of the 1. Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2005), Sankt Augustin 2007.

Dennett, Daniel C., Conditions of Personhood. In: Amélie Oxenberg Rorty, Hg., Identities of Persons, Berkeley–Los Angeles–London 1976, 175–196; dt.: Bedingungen der Personnalité. In: Peter Bieri, Hg., Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim, 2., verbesserte Auflage 1993, 303–324.

Enders, Christoph, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG, Tübingen 1997.

Gerhardt, Volker, Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie. In: Matthias Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt am Main 2004, 272–291.

Herdegen, Matthias, Die Menschenwürde im Fluss des bioethischen Diskurses. In: Juristen-Zeitung 56 (2001), 773–779.

Ders., Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG. In: Theodor Maunz/Günter Dürig u. a., Grundgesetz. Kommentar, München, Februar 2003.

Höffe, Otfried, Medizin ohne Ethik?, Frankfurt am Main 2002.

Hoffmann, Thomas Sören, Wer will unter die Piraten? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. August 2001, 42.

„In diesen Theorien (scil. liberalen Theorien einer Minimalmoral; K. T.) sieht es nämlich so aus, als verdiene nur diese minimale Moral ihren Namen; alle weitergehenden moralischen Vorstellungen müssen aus dem Moralbegriff *hinausdefiniert*, als *unbegründet* betrachtet oder zu *subjektiven Empfindungen* *verfremdet* werden.“ (Hervorh. von mir)

80

Hier paradigmatisch durchgeführt unter III 1.

81

Siehe unter III 2.

82

Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 71.

79

Walter Schweidler, Die Unteilbarkeit der Menschenwürde. In: Tolmein/Schweidler, Was den Menschen zum Menschen macht, 21–33; 27.

Huster, Stefan, Bioethik im säkularen Staat. Ein Beitrag zum Verhältnis von Rechts- und Moralphilosophie im pluralistischen Gemeinwesen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001) 2, 258–276.

Isensee, Josef, Der grundrechtliche Status des Embryos – Menschenwürde und Recht auf Leben als Determinanten der Gentechnik. In: Otfried Höffe/Ludger Honnefelder/Josef Isensee/Paul Kirchhof, Hg., *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln 2002, 37–77.

Joas, Hans, Respekt vor der Unverfügbarkeit – Ein Beitrag zur Bioethik-Debatte (2001). In: Ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004, 143–150.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Frankfurt am Main 1984, 12. Auflage 1995.

Kaminsky, Carmen, *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*, Tübingen 1998.

Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wiesbaden 1956, 6., unveränderte Auflage 2005.

Kierkegaard, Sören, *Entweder-Oder* (1843), Teil I und II, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, München 1988, 2. Auflage 1993.

Knoepffler, Nikolaus, *Menschenwürde in der Bioethik*, Berlin–Heidelberg–New York 2004.

Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg–München 1987, Studienausgabe, 3. Auflage 2002.

Luhmann, Niklas, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971 (1972), 25–100.

Lutz-Bachmann, Matthias, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 3, 414–425.

Merkel, Reinhard, *Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen*, München 2002.

Mieth, Dietmar, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg im Breisgau 2001.

Ders., *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg im Breisgau 2002.

Mittelstraß, Jürgen, Gibt es Grenzen des Wissens? In: Ders., *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt am Main 2001, 120–137.

Nida-Rümelin, Julian, Wo die Menschenwürde beginnt (Tagesspiegel vom 3. Januar 2001). In: Ders., *Ethische Essays*, Frankfurt am Main 2002, 405–410.

Ders., Humanismus ist nicht teilbar (Süddeutsche Zeitung vom 3. Februar 2001). In: Ders., *Ethische Essays*, 463–469.

Reemtsma, Jan Philipp, *Laudatio*. In: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002, 35–57.

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

Schwartländer, Johannes, Art. Menschenwürde/Personwürde. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, Hg., *Lexikon der Bioethik*, Studienausgabe, Band 2, Gütersloh 2000, 683–688.

Schweidler, Walter, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht. In: Ders., Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster–Hamburg–Berlin–London 2001, 73–100.

Ders., Vorwort. Bioethik zwischen Norm- und Nutzenkultur. In: Oliver Tolmein/Walter Schweidler, Was den Menschen zum Menschen macht. Eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion, Münster–Hamburg–London 2003, 1–10.

Ders., Die Unteilbarkeit der Menschenwürde. In: Tolmein/Schweidler, Was den Menschen zum Menschen macht, 21–33.

Ders., Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart, Stuttgart 2004.

Seelmann, Kurt, Rechtsphilosophie, München 1994, 2. Auflage 2001.

Ders., Haben Embryonen Menschenwürde? Überlegungen aus juristischer Sicht. In: Matthias Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt am Main 2004, 63–80.

Siep, Ludwig, Zwei Formen der Ethik, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 347, Opladen 1997.

Singer, Peter, Practical ethics, Cambridge 1979; dt.: Praktische Ethik, Stuttgart 1984 (1992).

Stein, Tine, Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 6, 855–870.

Thomalla, Klaus, Die Frage nach der ethischen Dimension des Handelns am Beispiel der Gentechnik: Zum Antwortversuch von Jürgen Habermas. In: Matthias Kaufmann/Lukas Sosoe, Hg., Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?, Frankfurt am Main–Berlin–Bern 2005, 131–159.

Ders., Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur. In: Walter Schweidler/Thomas Sören Hoffmann, Hg., Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht, Berlin–New York 2006, 401–435.

Ders., Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie. In: Walter Schweidler, Hg., Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg–München 2007, 115–147.

Ders., Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen. In: Ethica 15 (2007) 2, 195–221.

Ders., Integratives Denken oder: Wie kann der Geburt des Subjekts aus dem Geist der Biowissenschaften vorgebeugt werden? In: Ethica 15 (2007) 4, 421–426.

Wildfeuer, Armin G., Art. Person, Philosophisch. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, Lexikon der Bioethik, Studienausgabe, Band 3, Gütersloh 2000, 5–9.

Klaus Thomalla

O ovisnosti bioetičkih pozicija o njihovim pojedinim vodećim pojmovima, te o konzekvencama ovog uvida za debatu o biomedicini

Sažetak

Na temelju tri paradigmatске pozicije bioetičkoga diskursa pokazuje se u kojoj su mjeri one ovisne o svojim vodećim pojmovima. Pritom se iz bioetičkoga diskursa ne smije isključiti neko gledište samo zato što implicira metafizički način utemeljenja. Štoviše, na moralno-filozofskoj razini, svaku poziciju treba prosuđivati najprije teorijski imanentno, s obzirom na to da li svoje kriterije razvija konzistentno iz vodećih pojmova koji se mogu racionalno utemeljiti. Potom različiti pogledi mogu stupiti u razgovor koji dopušta pojavljivanje mogućih jednostranosti. Tek u drugom koraku radi se o pravno-etičkom tumačenju pri kojem se poduzima moralno-filozofska korektura prema etičkim kriterijima ako u pravno-etičkom razmatranju nije moguće na

zadovoljavajući način spriječiti opasnost instrumentalizacije. Nakon toga se kao zadaća može postaviti to da se u javni jezik prevedu religijski potencijali tumačenja, koji bi morali ostaviti skrivenima sekularne poglede. Jedna bi etika prava svakako trebala reflektirati svoje rezultate pomoću moralno-filozofijski relevantnih intuicija kako bi se moglo propitivati pristup koji je prvenstveno orijentiran prema interesima.

Ključne riječi

bioetika, ljudsko dostojanstvo, metafizika, moralna filozofija, pravna etika

Klaus Thomalla

On the Dependence of Bioethical Stances on Some of Their Leading Notions, and on Consequences of This Insight for a Debate on Biomedicine

Abstract

On grounds of three paradigmatic stances in bioethical discourse we will introduce the level of their dependence on their leading notions. All through, we mustn't exclude a certain point of view out of bioethical discourse just because it implies a metaphysical foundation. In fact, on a morally-philosophical level, every stance should be judged first as a theoretically immanent, considering whether it evolves its criteria consistently out of the leading notions which could be rationally founded. Successively, different views may join into a dialogue which allows the occurrence of potential one-sidedness. Only this second step is concerning legally-ethical explanation with a morally-philosophical correcture of ethical criteria, in case that a legally-ethical consideration doesn't give us a possibility to prevent the danger of instrumentalisation in a proper manner. Only after, the aim to translate the religious potentials of explanation into a common language can be set, and the secular views would have to be left concealed. Ethics of law should certainly be able to reflect its results using morally-philosophical relevant intuitions, so approach, mainly oriented towards interests, could be questioned.

Key words

bioethic, human dignity, metaphysics, moral philosophy, legal ethics

Klaus Thomalla

De la dépendance des positions bioéthiques de certains de leurs concepts porteurs et des conséquences que cette découverte entraîne sur le débat autour de la biomédecine

Résumé

A partir de trois positions paradigmatiques du discours bioéthique, il est démontré dans quelle mesure ces positions sont dépendantes de leurs propres concepts porteurs. Ce faisant, aucun point de vue ne doit être exclu du discours bioéthique pour la seule raison qu'il implique un fondement métaphysique. En outre, au niveau philosophico-moral, chaque position doit être jugée d'abord de façon théoriquement immanente pour voir si elle développe ses critères de manière cohérente, à partir des concepts porteurs établis rationnellement.

Puis, différents aspects peuvent entrer en dialogue permettant l'apparition de potentielles unilatéralités. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il s'agit d'interpréter du point de vue juridico-éthique et d'entreprendre une correction philosophico-morale selon les critères éthiques si dans le cadre d'un examen juridico-éthique il n'est pas possible d'empêcher le danger de l'instrumentalisation de façon satisfaisante. Ensuite, la tâche consiste à traduire en langue publique les potentiels religieux de l'interprétation censés occulter les aspects laïques. Une éthique du droit devrait certainement refléter ses résultats grâce aux intuitions philosophico-morales pertinentes afin de pouvoir questionner l'approche orientée en priorité vers les intérêts.

Mots-clés

bioéthique, dignité humaine, métaphysique, philosophie morale, éthique juridique