

Klaus Hartmann

Was ist und was will Ethik?

Ihre Herausforderung durch das
naturwissenschaftlich und
medizinisch Machbare^{1a}

I. Ein Porträt der Ethik

1. Begriffsbestimmung der Ethik

Der erste Teil des Titels «Was ist Ethik?» verlangt eine Begriffsbestimmung. Da es mehrere große Ansätze in der Ethik gibt, fragt sich, ob man vorweg ein Gemeinsames, eine alle diese Ansätze deckende Definition der Ethik namhaft machen kann, bevor diese gleichsam als Varianten charakterisiert werden mögen. Man kann annehmen, daß die Besinnung auf ein solches Gemeinsames nicht bei den Klassikern, den großen Theorievertretern, zu finden ist, urgieren sie doch gerade ihren jeweiligen Ansatz. Es wird sich also eher um eine Ad-hoc-Formulierung handeln müssen, um einen Vorschlag, der vielleicht zureicht und einleuchtet.

Ethik ist die Erkenntnis des Guten in Theorieform^{1b}. Durch ihre Theorieform unterscheidet sie sich vom de facto praktizierten Ethos. Sie ist praktische Erkenntnis, denn nicht nur erkennt sie das Gute, wo es sich findet, sondern sie rät im Falle, daß das Gute noch aussteht, seine Herbeiführung durch Handeln, oder die Unterlassung seiner Schädigung oder Verhinde-

rung. Die Doppelanlage — Orientierung am Guten als ausgezeichnete Sache, als einem Guten, und Orientierung am Handeln als einem praktisch Richtigen oder Guten — zeigt, daß das gesuchte, aller Ethik Gemeinsame — die praktische Erkenntnis des Guten — unmittelbar eine Differenzierung enthält, die das Sein des Guten einerseits und die Verwirklichung des Guten durch Handeln andererseits betreffen.

Als praktische Erkenntnis des Guten führt Ethik analog zum Gegensatz von wahr und falsch in der theoretischen Erkenntnisosphäre den Gegensatz von gut und schlecht bei sich; sie beurteilt Sachlagen und Handlungen nach diesen Prädikaten. (Hiermit geht auch eine Beurteilung von Unterlassungen von Schlechtem oder von Gutem einher.) Die Ethik beinhaltet also in Theorieallgemeinheit ein Wissen, an dem sich die Reflexion des Einzelnen auf Gutes und Schlechtes, auf gute und schlechte Handlungen, ausrichten kann. Die Ethik kann ein Handeln als guten Habitus besonders auszeichnen — sie spricht dann von *Tugend* — oder ein dem Guten Entgegenhandeln trotz vorliegender ethischer Einsicht verurteilen. Sie spricht dann von Bösem und nicht von Schlechtem, eine Unterscheidung, die erst in der christlichen Ära Gewicht erhalten hat. Als dem Einzelnen angesonnene Reflexion heißt Ethik vielfach *Moral*; ihr subjektiver Akzent auf dem Gewissen läßt den Schuldanspruch oder die Rechtfertigung in den Vordergrund treten.

2. Die Differenzierung der ethischen Ansätze

Die einleitende Besinnung auf Ethik mag eine zumindest verbale Evidenz für das aller Ethik Gemeinsame ergeben haben. Darüber hinaus ist nun kurz von einzelnen *Ansätzen* innerhalb der Ethik zu sprechen. Eine am Sein des Guten orientierte Ethik stünde für das Genus «ontologische Ethik», eine am Schaffen des Guten, an Gütern als Handlungszielen orientierte ontologische Ethik wäre eine *Güterethik* (oder auch teleologische Ethik), eine am Gutsein des Handelnden orientierte ontologische Ethik wäre eine *Tugendethik*; Standpunkte, die sich allesamt nicht ausschließen, sondern eher gegenseitig einschließen, einigen sich die verschiedenen Betonungen doch im Ertrag für den Handelnden, der selbst gut geworden in sich und in seinen Zielen glücklich ist, Eudämonie erfährt². Eine recht

andere, am Gesolltsein der Handlung orientierte Ethik, bei der nicht das Sein oder Zustandekommen des Guten so sehr als vielmehr das Gesolltsein nach einer Regel im Mittelpunkt steht, wäre eine *deontische* (oder deontologische) *Ethik*³. Dieser Standpunkt kann auch in einer modernen Variante erblickt werden, die die Regel für das Sollen ersetzt durch Herstellung eines Konsenses durch Argumentation⁴. Noch anders stellt sich die *utilitaristische Ethik* dar, der es um die größte durchschnittliche oder absolute Menge des zu schaffenden Glücks geht, eine Menge, die wohl doch als Gütermenge dargestellt werden muß⁵.

3. Begründung und Skepsis

Wenn mit dem Gesagten ein Versuch gemacht sein mag, die Frage «Was ist Ethik?» zu beantworten, so bleiben wir doch ohne weitere Klärung unbefriedigt. Die Wünsche nach näherer Auskunft können zunächst die *Ausweisbarkeit* ethischer Erkenntnis (mit dem ihr eigenen Gegensatz von gut und schlecht oder, gegebenenfalls von gut und böse) betreffen. Wir meinen damit eher als innerphilosophisch geltende Fragen, wie das Normative (unter diesem Terminus kann man das Güterethische und das Handlungsethische zusammenfassen, wenn man die Norm nicht näher als Satz meint) in einer Theorie begründbar sei, ob Gesolltes auf Seiendes («ought» auf «is») zurückführbar sei⁶, ob die Güte von Gütern und die Angeratenheit von Handlungszielen durch Unterstellung von Werten zureichend dargetan ist⁸ usw.

Eine nähere Betrachtung erforderte auch die deontische Ethik, die das Sollen mit dem Begriff der Pflicht verbindet und ein «moralisches Gesetz» zur Begründung des Sollens ansetzt. Beim Utilitarismus fragt sich, ob der für ihn nötige Altruismus eine genügende Basis im Menschen hat. Wie nun auch die philosophischen Begründungen lauten mögen, wir müssen mit Begründungskritik, ja *Skepsis* rechnen. Für den Skeptiker bleibt es in der Ethik bei Dezisionen, die — wie etwa im Fall der ethischen Grundsatzungen in der Verfassung — die geltenden Spielregeln sein mögen. Oder für den Skeptiker bliebe eine Abwägung von Nutzen und Schaden, womit die Offensichtlichkeit gewisser Güter oder akzeptabler Handlungen wie deren Gegenteil zugestanden wäre. Eine selbst zur Theorie werdende

Form der Skepsis wäre eine genetische Sicht der Herausbildung ethischen Verhaltens, wie sie sich bei Verhaltensforschern findet. Hier ist Begründung durch Genese ersetzt, eine *quaestio juris* mit einer *quaestio facti* vertauscht⁹. Wir können nicht ins einzelne gehen; für unseren Zweck mag es bei der Versicherung bleiben, daß die Philosophie Argumente bereithält, in denen gezeigt werden kann, daß der Mensch erst bei Ansetzung von Sittlichkeit (oder Orientierung an Ethik) seinem eigenen Wesen nach ernst genommen ist oder sich ernst nimmt. Er ist ein Wesen, das die gut/schlecht und gut/böse Polaritäten aufwirft und sich ihnen unterstellt. Der Mensch hat praktische Vernunft.

4. Die Inhalte der Ethik

Nähere Auskunft scheint weiter erwünscht in der Frage, was denn für gut erklärt wird oder als zu tun angeraten ist, und wenn es da mehrerlei gibt, was höher gestellt wird, also wie Güter und Handlungsziele nach gut und besser rangiert werden. Es sei hier kein Katalog eines Güter- oder Wertreichs aufgeführt. Aufs äußerste reduziert kann man aber wohl sagen, daß die menschliche Person und die von ihr geschätzten Güter als Gutes geschätzt und bewertet werden¹⁰. In der deontischen Ethik Kants erscheint die Person als «Zweck an sich selbst»¹¹, unter Absehung von einer absoluten Bewertung der von ihr geschätzten Güter, die für nicht begründbar gehalten wird (was einer Ablehnung des Eudämonismus gleichkommt)¹². Die Person ist nicht ein Gut wie andere Güter, ist nicht etwas zu Habendes; sie ist Gegenüber des Handelnden und Einschätzenden und so Adressat von Anerkennung.

Die Rangierung des Zu-Schätzenden — der Person, der Güter und der Handlungen — ist eine entscheidende Voraussetzung für Abwägungen im Entscheidungs- oder Konfliktfall (man spricht von «Güterabwägungen»). Auch setzt eine Bemühung um eine *perfectio* eine Ordnung in Höheres oder Niedrigeres voraus. Die Rangierung, sei sie nun in Wert- oder Güterterminologie gedacht, kann für die einzelnen Standpunkte verschieden ausfallen. Dabei ist der Sonderfall der deontischen Ethik zu notieren, die als primär an der anderen Person orientierter Standpunkt eine Rangierung nur in der Form kennt, daß es «enge» und «weite» oder supererogatorische Pflichten gibt¹³. Sonst kann die Meinung

sein, daß gewisse Zielebenen oder auch Lebensformen zum Obersten gehören (die aristotelische Eudämonie, die mit Autarkie und Kontemplation einhergeht)¹⁴, oder daß das Glück inhaltlich unspezifiziert, utilitaristisch gesehen in quantitativer Steigerung obenan steht. Neuerdings sind Rangierungen aufgekommen, die etwa das Leben als solches als höchsten Wert¹⁵ oder das Leben insgesamt auf der Erde¹⁶ zum Richtpunkt der Ethik machen.

Die bisherige Schilderung dessen, was für gut erklärt oder als zu tun angeraten ist, gestattet einen Blick auf eine nunmehr deutlich werdende Unterscheidung: die Frage, weswegen wir etwas tun sollen, läßt über die Antwort hinaus, daß es gut ist, die Antwort zu: weil die Folgen (die als einschätzbar gelten) gut sind. Man spricht von teleologischer Ethik oder von Konsequentialismus. Oder die Frage läßt die Antwort zu: weil das Tun gesollt ist, gleichgültig, was die Folgen sind (wobei es Gründe für das Sollen gibt: die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime, das moralische Gesetz, das Kriterium des andernfalls eintretenden Widerspruchs, d. h., der Aufhebung menschlicher Institute wie Vertrauen, Versprechen u. ä.)¹⁷. Die deontische Ethik kann geradezu als Alternative zum Konsequentialismus angesehen werden¹⁸.

5. Normative Ordnung als ethisches Thema

Unser tour d'horizon wäre grob und unvollständig, wenn wir nicht aufmerksam machten auf ein ethisches Thema, das sich nicht so recht in die bisherige Darstellung fügen will; wir meinen die *Gerechtigkeit*. Sie ist als Tugend, als Zusammenfassung aller Tugenden, als Ordnung im Ganzen, wenn dies denn ein gutes sein soll, aufgefaßt worden¹⁹. Sie könnte somit je nach Standpunkt durchaus als vollkommene Tugend, als oberstes Ziel gelten²⁰. Man spürt aber, daß hier eine besondere Bewandnis vorliegt, ist hier doch die Schaffung des Guten nicht dem Einzelnen möglich, und zwar nicht nur nicht, weil die Kooperation Anderer für ein Werk erforderlich wäre, aber ausbleibt, sondern prinzipiell, weil eine Regelung — jedenfalls im Falle der *Verteilungs- oder distributiven Gerechtigkeit*²¹ — alle übergreifen müßte, weil ein ganzes Arrangement Thema der Gerechtigkeit ist. D. h., Gerechtigkeit ist nicht eigentlich Handlungsziel des Einzelnen (es sei denn, er hätte die Regie für

ein Gemeinwesen inne), wohl aber Wert oder soziales Gut. Allerdings kann der Einzelne für seinen Teil die sog. *kommutative Gerechtigkeit* erfüllen, indem er Gegengabe für Gabe gibt, beim Tausch nicht betrügt usw.²² Wir wollen das Problem hier nicht vertiefen, sondern uns zu einer letzten Überlegung im Rahmen einer Klärung, was Ethik ist, weiterleiten lassen.

Wir werden am Beispiel der Gerechtigkeit aufmerksam auf den Punkt, daß Ethik sich mit dem Anraten von Handlungen *an den Einzelnen wendet*: Ihm in seiner Situation wird angeraten, ein bestimmtes Handlungsziel (oder einen bestimmten Handlungsgrund im Fall der deontischen Ethik) zu wählen, das oder der als gut auszuzeichnen ist (etwa in einer Wertvorzugsordnung oder gemäß einer absoluten Sollensforderung). Die Situation ist bereitgestellt durch die Anderen. Sie sind selbst nicht nur Umstände, sondern Gegenstände der Handlungen, auf sie hin handelt man entweder direkt — man liebt sie, fördert sie (oder tut das Gegenteil) — oder indirekt — man schafft Güter oder neue Gegebenheiten, die Andere betreffen, ihnen nützen (oder ihnen schaden). Ethik ist so der Bereich des Normativen, in dem davon die Rede ist, was der (sozial unbeschriebene) Einzelne gegenüber einem anderen Einzelnen tun soll (wobei die wertmäßige gefaßte Ethik den Andern in eine Wertskala aufnimmt, so wie auf ihre Weise die deontische Ethik den Menschen als Zweck an sich selbst faßt). Hier bestünde dann eine Dualität *Ich und jeweiliger Anderer*. Demgegenüber stünde dann — am Beispiel der Gerechtigkeit deutlich geworden — die Sphäre von sozialen Regelungen und Arrangements — kurz das «gute Leben» des Ganzen oder das Gemeinwohl—, das nicht Handlungsauftrag des jeweiligen Einzelnen sein, das er aber einschätzen und für das er sich zu seinem Teil einsetzen kann. (Es ist nicht von ungefähr, daß die deontische [kantische] Ethik der Gerechtigkeit keinen maßgeblichen Platz zuweisen kann, ist diese Ethik doch entscheidend am jeweiligen Anderen — den ich im Verallgemeinerungstest meiner Maxime berücksichtigen soll — orientiert.)

Viele Ethiker reden von *Sozialethik*²³ und meinen, dieser Bereich lasse sich ohne Bruch an die ihr vorangehende Ethik als solche, oder im allgemeinen, anschließen. Andererseits kann man der Meinung sein, hier müsse von Politik oder auch Ökonomik, geredet werden, weil der

Einzelne überschritten werde. Schwierigkeiten, diese Bereiche von der Ethik her zu erschließen, bestünden jedenfalls für eine Ethik, die als «Theorie der Lebensführung» definiert ist.

6. Die Zuständigkeit der Ethik: Ethik und Recht

Vielleicht nicht unsere Begriffsbestimmung und Erläuterung der Ethik, aber unsere Vorstellung von der Relevanz und Rolle der Ethik wäre noch unvollständig, ja irreführend, wenn wir nicht die Frage aufwürfen: was ist in den Fällen, wo das Angerathene nicht geschieht? Hier kann es den Fall geben, wo einfach das Odium des Schlechtseins oder Bösesseins auf einem lastet (im Sinne einer Mißbilligung durch Andere oder durch einen selbst bei schlechtem Gewissen). Aber es kann auch den Fall geben, wo Fehlverhalten zu ernst ist, um hingegenommen werden zu können, wo es also Sanktionen dagegen (oder zumindest Auflagen zur Wiedergutmachung) gibt: die Ebene des *Rechts*. Ethik tritt so in ein Konkurrenzverhältnis zu Regelungen, die das Wohlverhalten im Interesse Aller oder des Gemeinwesens sichern sollen. Das Verhältnis beider ist verschiedenen gefaßt worden, etwa einfach so, daß Ethik Regeln enthalte, deren Verletzung nur *Mißbilligung* nach sich zieht, während das Recht aus Regeln besteht, deren Verletzung *Sanktionen* institutioneller Art nach sich zieht²⁴. Oder so, daß Ethik dort gelte, wo der Einzelne sich selbst zum guten Handeln bestimmt (Kant spricht von «Selbstzwang»²⁵), während das Recht das Zusammenbestehen der einzelnen Willen sichergestellt und dafür ermäßigte, aber erzwingbare Forderungen erhebt, bei denen die Motivation, warum ich konform handle, gleichgültig ist; es könnte auch Furcht vor Strafe sein²⁶. Oder schließlich ließe sich der Unterschied so machen, daß Ethik (oder, wie es kontrastierend heißt, «Moralität») darauf abstellt, daß der Einzelne selbst das Gute proponiert, während das Recht für die Regelung von Sozialgebilden, ja für diese selbst, steht, in denen der Einzelne, ohne selbst einen individuell erfüllbaren Handlungsauftrag für sie zu haben, durch Mitgliedschaft oder Innestehen konstitutives Element dieser Sozialgebilde, und letztlich des Gemeinwesens, ist²⁷.

Vergrößernd gesagt wäre Ethik die Disziplin der persönlichen Kultur in der Dimension Ich-Anderer (mit dem Zweck eigener Vollkommen-

heit und fremder Glückseligkeit)¹⁸, das Recht dagegen (und die zugehörige Theorie der Rechtsphilosophie und die Staatsrechtslehre) die Domäne der sozialen Gestaltung und ihrer Existenz- und Friedenssicherung.

Die Zweiteiligkeit von Ethik und Recht läßt (jedenfalls in der Kantischen Zurechtlegung als alternativ) denken, daß ethisches oder unethisches Verhalten *nicht rechtlich relevant* ist²⁹, wo es etwas das Zusammenbestehen der einzelnen Willen als solches tangierte, würde es eo ipso Sache des Rechts. «Ethische» Effekte der Einzelnen aufeinander kommen so nicht in den Blick; die Fragestellung ist der Systematik fremd³⁰. Sicher konnte man immer sagen, wenn zu viele etwas für das Zusammenbestehen der einzelnen Willen Schädliches tun, oder wenn etwas in der Kumulation schädlich wird, so könne man eine rechtliche Sanktion dagegen vorsehen, die Sache zur rechtsrelevanten erheben. Aber die Schädlichkeit oder Unwillkommenheit von Handlungen kann eine solche sein, die *nicht* — oder zunächst nicht, oder im Interesse einer nicht zu engmaschigen Regelung nicht — *die Schwelle des Rechts* überschreiten, wie gesagt, zu rechtlichen Themen werden (Selbstverwirklichung, die Andere stört — Nozick hat hierzu Kluges gesagt); manche sind nicht dieser Art, etwa wenn niemand mehr Kinder haben oder niemand mehr seine alten Eltern bei sich aufnehmen will. Im ersteren Fall mag es Sanktionen für die Erhöhung der Rentenbeiträge kinderloser Ehepaare geben; im letzteren den Rückgriff auf Vermögen für die Sozialhilfe benötigenden Eltern in Altersheimen.

Das Recht kann in gewichtigen Fällen auch die Ethik sanktionieren (mit Strafe bewehren), etwa wenn die Abtreibung an Bedingungen geknüpft oder verboten wird, weil der Selbstwert auch der werdenden Person geltend gemacht wird; auch die vom Recht — durch das Ehe-, Familien- und Scheidungsrecht — geschützte Ehe kann als ethisch fundiert und vom Recht sanktioniert aufgefaßt werden usw. Umgekehrt kann Ethik das Recht noch beurteilen wollen — als zu streng, zu traditionell, zu lax usw.³¹

II. Die modernen Problemfelder der Ethik

Es gibt Anlässe oder Gegebenheiten, wo zu fragen ist, ob ein ethisch Unwillkommenes vorliegt, auf das wir Einfluß nehmen wollen, ohne

wegen Gemeenschädlichkeit zur Rechtssanktion greifen zu wollen oder vorerst nicht zu wollen oder auch nur zu können. Daß wir heute eine Fülle von solchen Anlässen sehen, liegt daran, daß durch die technologische Entwicklung die Machbarkeit von vielem eminent zugenommen hat. Die Ethik hat Arbeit bekommen.

Versuchen wir eine Aufstellung der Anlässe. Da ist etwa die *kurative Medizin*. Hier ist eine Rettung von Menschenleben machbar geworden, wo sonst Schicksalsergebenheit am Platz war. Die heutigen Möglichkeiten lassen sich näher sondieren, zunächst in solche, wo die *Intensivmedizin* Menschen überleben läßt und das ethische Problem ist, welches Risiko für bloßes vegetatives Überleben besteht. Sind Ärzte nach der Intention des Eides des Hippokrates verpflichtet, alle therapeutischen Maßnahmen zu ergreifen, auch wenn ein Risiko besteht (oder gar eine Wahrscheinlichkeit), daß nur vegetatives Leben erhalten wird? Diese *Stellungnahme zum Leben «als solchem»* liegt auch im Fall der Sterbehilfe vor: Darf man Leben, das hoffnungslos leidet, künstlich beenden (aktive Sterbehilfe)? Oder darf man nur Hilfe zur Lebensverlängerung versagen (passive Sterbehilfe)?

Die andere Möglichkeit, die zu anderen ethischen Erwägungen führt, ist die (hier einmal so genannte) *substitutive Medizin*, die Kranken ein normales Leben ermöglicht (etwa die Dialyse bei Niereninsuffizienz; auch Herzoperationen können darunterfallen). Hier stellt sich das Problem der gerechten *Distribution* der Behandlung, wenn die Therapie aufwendig ist. (Das Problem der Distribution kann auch in der — vielleicht teureren oder knappen — Intensivmedizin auftreten; dennoch sind die beiden Fälle zu unterscheiden.) Gibt es Kriterien für die Distribution, darf man wichtigere Personen bevorzugen und andere leiden oder sterben lassen? Muß die gerechte Distribution in einer Grauzone bleiben, weil wir das Problem nicht lösen oder die Maximen der Entscheidung nicht öffentlich nennen können? Die ethischen Probleme sind also, ob Leben als Selbstwert genommen werden soll (auch auf das Risiko des verbleibenden nicht mehr personalen Lebens hin) und ob die Distribution der Chance des Überlebens oder des guten (normalen) Lebens gerecht sein kann. Im übrigen gibt es Rückwirkungen auf Kostenträger — auf eine Gesamtdistribution in der Solidargemeinschaft — und auf künftige Generationen.

Eine durch Diagnose Unerwünschtes der Vernichtung anheimgebende Möglichkeit der Machbarkeit ist die *Amniozentese*, die es gestattet, erbkranken Nachwuchs zu erkennen und damit zur Disposition (d.h. Abtreibung) zu stellen³². Regt sich der Einwand einer stengen (natürlichen oder naturalistischen) Ethikauffassung gegen die Tötung von werdendem Leben, auch wenn es nicht dem Bild des normalen Menschen entspricht (eine Ethikauffassung, die sich in die Naturwüchsigkeit und Kontingenz ergibt, möglicherweise religiös interpretiert als Wille Gottes), so ist die durch Amniozentese eröffnete Möglichkeit spektakulärer, wenn man bedenkt, daß durch sie auch das unerwünschte Geschlecht des Kindes Anlaß der Abtreibung werden kann (was vielfach in Indien schon praktiziert wird). Hier ist auch ein zu einem normalen Menschen sich entwickelndes Leben negiert, und die Ethik ist, soweit sie das Leben als Grundwert beurteilt, angesprochen.

Ein weiteres Feld der Machbarkeit, das sich auf Biologie und Medizin verteilt, ist die *Fortpflanzungsmedizin* oder Fertilisationsmanipulation (wie wir sie nennen wollen)³³. Sie reicht von künstlicher Insemination bis zur In-vitro-Fertilisation. Das als ethisch empfundene Problem ist (abgesehen von Einreden der Künstlichkeit als solcher gegenüber einer Ethik der Natürlichkeit) das Incognito des Samenspenders. Hierzu gehört näher die homologe und die heterologe Insemination, welche letztere das Problem der (etwa zugelassenen oder gar geforderten) Anonymität und also das des prinzipiell verhinderten Vaterschaftsnachweises mit sich bringt, mit den zugehörigen als juristisch zu charakterisierenden Problemen (Erbberechtigung usw.). Die ethische Reaktion hierauf ist Befremden, das sich aber schwertut, sich zu artikulieren, stellt man doch nur einen graduellen Unterschied zur unehelichen, natürlichen Zeugung eines Kindes fest. Geltend gemacht wird etwa, daß die natürliche Liebesbeziehung ausgeschaltet sei. Das Unbehagen wird größer bei der In-vitro-Fertilisation, wo nicht nur die Samenspende, sondern auch die empfangende Eizelle disponibel ist und nach einer Entwicklungszeit eine Verpflanzung des Embryos (oder der befruchteten Eizelle) in die Frau, die Spenderin der Eizelle ist, oder in eine «Leihmutter» vorgenommen wird. Die Probleme, die sich hier anknüpfen, betreffen einmal die bei der In-vi-

tro-Fertilisation anfallenden (aus Gründen der Erfolgsrate auch willkommenen) überschüssigen Embryonen und ihre «Verwendung» (etwa für Forschungszwecke oder für die Pharma- oder Kosmetikindustrie) oder Vernichtung. Hier ist für die Ethik die Respektierung des Lebens tangiert. Die weiteren ethischen Einwände sind weniger scharf umrissen: es treten Probleme auf derart, daß die menschliche Mutter-Kind-Beziehung gestört ist — bei der homologen Eizellenspenderin weniger, bei der Leihmutter mehr.

Ein noch anderes Feld der Machbarkeit ist gegeben durch die *Gentechnologie* oder *Genmanipulation* (die in der Amniozentese diagnostisch nur negativ, zu Zwecken der Ausschaltung von Nachkommenschaft auftrat) im positiven Sinne, wonach das Erbmaterial durch Eingriffe verändert werden kann. Diese Möglichkeit ist hauptsächlich bei Nutzpflanzen und bei Nutztieren verwirklicht worden. Es handelt sich nicht mehr um die Züchtung durch Elimination von unerwünschtem Erbgut oder durch Sicherstellung von erwünschtem (bei Zuchtbullen etwa durch künstliche Insemination), sondern um die über die klassische Biotechnologie hinausgehende Züchtung durch (positive) Erbgutveränderung oder Reinzüchtung, die nun durch moderne Verfahren wie Klonierung, Bestrahlung und, wo schon möglich, durch Chromosomenmanipulation erreicht wird³⁴.

Die Auswirkungen der über die klassische Biotechnologie hinausgehenden «grünen» und «roten» Gentechnologie auf die Landwirtschaft (durch Erzeugung ertragreicherer oder resistenterer Sorten und Spezies) können segensreich oder fatal sein durch Verminderung der erforderlichen, in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung, oder auch durch die Vernachlässigung der Ermüdung von Böden auf Grund von anspruchsvolleren Nutzpflanzen oder von Sorten und Spezies selbst, die nur durch Rückgriff auf robuste oder «wilde» Spezies aufgefrischt werden können, also Probleme der Nahperspektive gegenüber der ferneren Zukunft. (Genbanken werden erforderlich, um Erbmaterial unverbildeter Art bereithalten zu können.³⁵)

Sicherlich beherrschbar und dann auch segensreich ist die Genmanipulation, soweit mit ihr die *Erzeugung von Wirkstoffen* (etwa Insulin) durch Programmierung von Bakterienzellen gemeint ist³⁶. Die Frage ist nur der Modus der Sicherstel-

lung des Schutzes vor epidemischer Ausbreitung von manipuliertem Material³⁷.

Die allmählich möglich werdende Genreparatur³⁸ oder gar optimierende Züchtung von Menschen nicht nur durch negative (eugenische) Aussonderungsverfahren oder «genetic screening» (was Bedenken³⁹ genug erregt, aber andererseits wegen Verschlechterung des menschlichen «Genpools» für manche auch erwünscht sein kann), sondern durch *positive Genmanipulation*⁴⁰ würde ethische Bedenken heraufbeschwören derart, daß die bisherige Erwartung der Menschen, ihresgleichen als Nachkommen zu haben — nicht nur in Spezieshinsicht (also gegen Chimären)⁴¹, sondern auch in Typ-Hinsicht (so ähnlich wie in den elterlichen Familien) —, durchkreuzt würde und das Problem sich stellte, wer über die Ziele der Manipulation zu entscheiden hätte. Hier, wenn nicht schon vorher, zeigt sich eine Bedrohung, daß das Natürliche zerstört wird, so sehr eine — platonisierende, pädagogische — Idee auch diese (positive) Eugenik bejahren könnte. Im Umkehrschluß hieße die Ablehnung dieser Möglichkeit die Akzeptierung der Naturwüchsigkeit und Kontingenz menschlicher Fortpflanzung mit allen Risiken, wie sie heute Eltern angesichts der Qualität des Genpools (und der zusätzlichen Mutations- und Geburtsrisiken) tragen.

III. Ethische Entscheidungsmöglichkeiten

Die genannten Beispiele haben, je nach Gebiet, verschiedene ethische Bedenken bei sich, die man sich geklärt wünschte, so daß es zu einer Entscheidung kommen könnte, ob die einzelnen Praktiken ethisch vertretbar sind. Unter dem Motto: «Was will Ethik?» ist ja denn auch gemeint, daß Ethik über vermeintliche Güter, über Handlungen und ihre Folgen zu einer Entscheidung nach «gut» oder «schlecht» gelangen will, von der zu hoffen ist, daß sich Menschen davon bestimmen lassen.

Angesichts der verschiedenen Problemfelder gilt es zunächst zu beachten, daß zu unterscheiden ist zwischen *einfacher Schädlichkeit* von Folgen einerseits, und *Änderungen im menschlichen Selbstverständnis* andererseits, denen gemäß bisher ethisch Gebotenes Gegenstand der Abwägung wird und zukünftig Mögliches als erlaubt projiziert wird. Einfache Schädlichkeit auf Grund vermehrter Machbarkeit ist schon seit

längerem bekannt; zu denken ist an eine Übernutzung der Natur, an die Verwendung von Mitteln zur Produktionssteigerung — etwa durch Herbizide und Pestizide —, die zur Störung des Gleichgewichts in der Natur, zum Aussterben von Tier- und Pflanzenarten usw. geführt haben und weiter führen. Die durch die Gentechnologie ermöglichten weiteren Veränderungen fallen ganz weitgehend unter den Verdacht *zukünftiger Schädlichkeit*, sei es, wie schon angedeutet, durch Verarmung des Genpools, sei es durch demographische Folgen in Ländern mit stark landwirtschaftlicher Bevölkerung. Hinzu treten Risiken bei der Genforschung selbst — Hinausgelangen von gefährlichen Mutanten z.B. —, wobei die Kontrolle von Neuentwicklungen wohl mehr noch als in der Kernforschung nur von den Innovatoren der Forschung selbst beurteilt werden kann. Hier kann Beunruhigung aufkommen, ob denn ethische Ansinnen an die Forscher, gegebenenfalls in eigener Sache Verzicht zu leisten, zureichende Sicherheit geben. Schließlich beunruhigt der offene Horizont des Übergangs der Gentechnologie zur Genmanipulation beim Menschen.

Die Probleme, die die therapeutische Medizin aufwirft, sind, wie wir gesehen haben, zum Teil distributive Fragen des gerechten Zugangs zur substitutiven (unter Umständen sogar allgemein zur kurativen) Medizin. Diese zunächst einfach klingende Einordnung wirft aber schnell weitere ethische Fragen auf, etwa die von Unwillkommenheiten derart, ob die Ethik verlangt, daß die Gesellschaft für alle Fälle die therapeutischen Möglichkeiten bereitstellt und also im Grenzfall überwiegend für ihre Kranken lebt, oder die von veritablen Teufelskreisen, wenn durch ärztliche Versorgung eine dramatische Bevölkerungszunahme entsteht. Damit ist das andere Problem der kurativen Medizin berührt, das in entwickelten Ländern durch die Intensivmedizin (in weniger entwickelten Ländern gegebenenfalls schon durch das Vorhandensein medizinischer Versorgung) aufgeworfen wird. Hier ist über mögliche Schädlichkeit hinaus eine Abwägung zwischen Schädlichkeit und Verfügung über menschliches Leben angezeigt. Welche Entscheidungsmöglichkeiten hat Ethik hier? Wie soll sie das Leben «als solches» einschätzen und aufrechnen gegen anderes Zu-Berücksichtigendes?

Die oben schon angesprochenen Probleme der Fortpflanzungsmedizin und der Genmanipula-

tion beim Menschen (auch der bloß diagnostischen Amniozentese) verschärfen noch die ethische Sachlage; hier steht menschliches Leben zur Disposition sowohl seiner Existenz nach wie — möglicherweise in der Zukunft — seiner Geartetheit nach. Die ethische Beurteilung der Fortpflanzungsmedizin und der Genmanipulation beim Menschen kann vielleicht noch weniger als im Fall der kurativen Medizin von einer immerhin noch relativen klaren Problemsituation ausgehen, die mit der Respektierung vorhandenen menschlichen Lebens gegeben ist. Kann Ethik hier Entscheidungen vorgeben?

Man bedarf sicherlich einer stärkeren Ethik, die sich nicht auf die leere Rede von Verantwortung⁴² zurückzieht. Erforderlich wäre eine Ethik, die etwas inhaltlich Paradigmatisches enthielte. Hier zeigt sich ein Spektrum ethischer Standpunkte. Am einen Ende steht eine «ontologisch-naturalistisch» zu nennende Position, die natürliche Weisen der Fortpflanzung und natürliche Folgen auszeichnet, also sowohl die Bejahung der Naturwüchsigkeit und Kontingenz der Folgen wie die Tabuisierung von Eingriffen in die natürlichen Folgen (abgeleiteterweise auch die Vermeidung von unnatürlichen Folgen wie überschüssiger Embryos) verlangt. (Dies ist weitgehend der Standpunkt der katholischen Kirche.) Die Position wird auch zu unwillkommenen Störungen eines natürlichen Verhältnisses von Familie und Kind etwas zu sagen haben. Aber ist die Abwägung zwischen Kinderlosigkeit und Künstlichkeit zugunsten von Verzicht wirklich durch Natürlichkeit schon begründet und entschieden? Die Position ist wesentlich moraltheologisch bestimmt und in der Frage, was über Natürlichkeit hinaus zu bejahen wäre, in den modernen Problemfeldern auf Meinungen angewiesen⁴³. In ihrer eigentlichen Domäne, der natürlichen Fortpflanzung, hat die ontologische Position Anlaß gegeben zu Fragen wie, ob schon vor der Nidation von menschlichem Leben gesprochen werden könne und wann «viability» und somit Unverletzlichkeit der Frucht eintrete; das ethische Problem wird zum biologischen.

Ein anderer Standpunkt, der nur ein ad hoc proponierter, aber nicht präzisiert vorliegender ist, ist eine stärker inhaltlich bestimmte Ethik und Soziallehre, die weniger am Gebot der bloßen Natürlichkeit (die nicht unterschritten werden soll, aber als solche geradezu materialistisch

sein kann) hängt, als an den zu affirmierenden Sozialgebilden, in denen der Mensch seine Befriedigung erreicht. (Wir machen uns hier zu recht, was etwa Hegel im Rahmen einer Vernunftontologie über unser Thema gedacht haben könnte.⁴⁴) Hiernach wäre Unmittelbarkeit (Natürlichkeit) der mitmenschlichen Beziehungen gefordert und daher Künstlichkeit, also Mittel des Verstandes, als störend zu bewerten; wenn auch der beschrittene Umweg zum Ziel — gemeint wäre jetzt künstliche Insemination, In-vitro-Fertilisation, nicht aber wohl die Disposition über werdendes Leben und Leben als schon vorhandenes — entschuldigt und vergeben wäre, wenn er sich im Erfolg wieder verliert; es war ja vernünftig, die befriedigende Situation — wer Nachwuchs und Familie haben will, soll ihn haben können — herzustellen. Vielleicht ist eine solche Ansicht der Standpunkt vieler Menschen heutzutage, wobei der, der die Ausnahme von der Naturwüchsigkeit, die Kontingenzvermeidung (keine Mißbildungen, Kinder auch wenn es «eigentlich» nicht geht), fordert, für eine Weile die allgemeine Sitte suspendiert, aber dann wieder zur Sitte zurückkehrt.

Ähnlich radikal wie die ontologisch-naturalistische («natürliche») Ethik, aber anders, wäre schließlich eine Ansicht, die ein Tableau des dem Menschen «Gemäßen» vor uns hinstellt, eine Kritik am «Machen» und an der Hybris des Menschen übt und stattdessen einen Seinsgehorsam auszeichnet, die *Heideggersche Position*⁴⁵ (die sich von einer den «Grünen» zu unterstellenden Position unterscheidet, insofern diese wegen angeblicher Selbstverwirklichung des Menschen drastische Eingriffe in das Natürliche billigen würden). Alle Manipulation der geschilderten Art müßten für Heidegger dem «Gestell» zugeordnet und abgelehnt werden. Heidegger möchte jedoch (von seinem Standpunkt) nicht von einer Ethik sprechen, da ihm Ethik schon eine Verdinglichung in Form von Bewertung beinhaltet, die er zugunsten eines Seinsgehorsams von sich weist. (Man könnte sich auch eine marxistische Anti-Entfremdungslehre in diesem Zusammenhang denken.⁴⁶)

Ethik ist, wie man sieht, in sich selbst gespalten, vielfach unschlüssig und angesichts der modernen Problemfelder eine der Entwicklung bedürftige Disziplin, die eine «ethische Ökumene» herstellen müßte. Vorerst tastet sie sich meist nur an Güterabwägungen entlang, wie: Liegt bei Ab-

treibung unerlaubte Tötung vor oder sind die Existenz des Kindes und der Wille der Frau gleichberechtigt gegeneinanderzustellen; ist die Produktion überzähliger Embryos für Zwecke von Retortenbabies angesichts ihrer späteren Vernichtung erlaubt, etwa angesichts der Nützlichkeit für die Pharmaindustrie oder die Forschung; sind die Folgen der jetzt eröffneten Möglichkeit von Retortenbabies für die bisherige Normalität der Fortpflanzung so bedeutsam, daß man zur Restriktion neigt? Distributive Probleme hinsichtlich Kosten und Knappheit der Mittel mögen hinzukommen. Ethik müßte erst noch an Eindeutigkeit gewinnen und ihre Begründungskapazität vergrößern, bevor Antworten in Fragen der neuen Problemfelder gegeben werden können. Von enger umschriebenen ethischen Standpunkten (Partialethiken) aus sind Antworten ohnehin schon möglich.

Eine um Eindeutigkeit bemühte lapidare Position für Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie ist die These eines «kategorischen Fundaments»: Die Zugehörigkeit zur Gattung «Mensch» wäre das Entscheidende, das Eingriffe nach der Zeugung verbietet. Es handelt sich um die «Entscheidung», mit welcher «der Mensch die befruchtete Keimzelle als einen teleologisch verfaßten Keim» anerkennt, «aus welchem ein gleich freier Mensch hervorgehen soll, wenn nichts dazwischenkommt»⁴⁷.

IV. Die Einflußchancen der Ethik

Die Erwartung, die an die Ethik angesichts der modernen Problemfelder gestellt wird, ist insofern neuartig, als man wünscht, sie — oder ihre Beherzigung seitens der Einzelnen, seitens designierter Instanzen (wie Ethikkommissionen) oder schließlich seitens des Rechts, das sie mit Sanktion bewehrt (wozu auch indirekte Sanktion von ethischen Instanzen wie Ethikkommissionen gehört) — sie, die Ethik, möge gewissen Folgen unseres heutigen technischen Könnens *steuern* und auf Unterlassung oder Beschränkung hinwirken. Die Erwartung kommt sowohl von denkenden Zeitgenossen wie neuerdings von Politikern. Ethik soll die Entwicklung steuern, und wenn die Hypostase «Ethik» statthaft wäre, könnte man auch sagen: Ethik *will* steuern. Wir müssen dann aber die Chancen des Einflusses der Ethik untersuchen.

Die Anforderung an die Ethik, daß sie den Boden für ein gedeihliches Gemeinwesen bereite, ist alt, so schon bei Aristoteles, sehr deutlich bei Kant und erst recht bei Hegel, wobei dann gegebenenfalls bei den beiden letzteren die Meinung war, daß es die Funktion der Kirchen sei, hierfür zu sorgen. Ethik war Boden und Element des guten Gemeinwesens⁴⁸. Wenn nun heute Probleme durch die technologischen Fähigkeiten der Menschen entstehen, so möchte man die Wirkung der Ethik als Korrektur oder Steuerung über das Maß hinaus, was Ethik als Element des guten Gemeinwesens bisher bewirkt hatte. Man möchte Ethik rational einsetzen in bewußter Reflexion auf ihre erhoffte Wirkung, man denkt instrumental.

Noch vor allen organisatorischen Fragen, wie dies zu bewerkstelligen sei, stößt man auf ein grundsätzliches Problem. Angenommen, die technologischen Möglichkeiten können in ihrer Eigengesetzlichkeit in Konflikt kommen mit ethisch Zu-Billigendem, so stößt man auf das Problem, daß der ethisch handeln Wollende *machtlos* ist oder sich *in Nachteil bringt*. Damit meinen wir einen *Systemzwang*, der teils motiviert ist durch die Verfügbarkeit von vorteilhaften Möglichkeiten — der Betreffende verzichtete ja gleichsam als Konsument auf Möglichkeiten —, teils durch die Nötigung derer, die die Möglichkeiten herstellen können, ihrerseits Nachteile zu vermeiden. Die Folgen der technologischen Möglichkeiten überkommen uns; sie sind als solche zwar zum Teil gern genutzt, zum Teil aber gar nicht gewollt oder eben nur im eigenen Fall bejaht: Ich möchte mich ja nur einer Möglichkeit bedienen oder ich möchte ja nur meine Forschung betreiben. Man kann so als Einzelner für Andere einen Systemzwang schaffen.

Diese Bewandnis des Systemzwangs (im Sinne eines Ausgeliefertseins an die Dynamik eines Systems, das seinen eigenen Fortschritt hat) ist nicht nur eine Sache der Ethik; der Systemzwang liegt seit eh und je in der Wirtschaft vor. Das Marktgeschehen ist ein markantes Beispiel. In der modernen Technologie handelt es sich um ein anderes System mit derselben Konkurrenzcharakteristik. Geböte ethische Rücksicht weniger Vorteilnahme, so hätte ein Anderer Gewinn davon (als Konsument hat er weniger Last als derjenige, der ein mißgebildetes Kind hat; als Produzent macht ein anderer, der weiter geforscht hat, die Karriere). Der Wohlmeinde, dem

die Ethik eine Unterlassung gebietet, überläßt einem Anderen die Chance der Überlegenheit⁴⁹. Aber auch die vermeintliche Geschlossenheit einer ethischen Gebietshoheit ist Illusion: Die Frau, die Amniozentese will, geht ins Ausland zur Konkurrenz; der Forscher, der Restriktionen unterliegt, geht in ein anderes Land, wo diese nicht bestehen⁵⁰. Nur bei globaler Homogenität wäre der Einwand hinfällig; aber globale Homogenität ist, wie in der Wirtschaft, nicht herzustellen. Die Folgen der Technologie erweisen sich unter dem Gesichtspunkt des sonst eintretenden Nachteils als weitgehend zwangsläufig, die Folgen der Ethik als weitgehend für den Einzelnen nachteilig, es sei denn, man bewertete ihre Befolgung «ideell»⁵¹.

Wer für «Sensibilisierung» eintritt, muß sich also klarmachen, wie wenig ein solch mildes Mittel ausrichtet, wenn schon ein geschlossener Ethik-Staat mit juristischer Bewehrung nicht viel besser dasteht. Es gibt Gegenbeispiele, z. B. den Boykott der Einfuhr von Seehundfellen aus Kanada, oder das Verbot der Einfuhr von Meeresschildkröten. Man sieht, die Beispiele gehören in Randgebiete und betreffen wohl kaum die gravierenden Fragen, mit denen wir es zu tun haben. (Nicht zu erwähnen die Abrüstung, wo die Nachteile die existentielle Bedeutung von Sein oder Nichtsein haben.) Die Handlungs- und Spieltheorie hat die Fragen verallgemeinert und kommt zu dem Schluß, daß der unmoralische «free-rider» in einer moralischen Gesellschaft den Vorteil hat⁵².

Diese Überlegungen sollen zweierlei besagen. Einmal, daß ethische Forderungen *abgeschwächt* werden müssen angesichts des Systemzwangs⁵³, und zum andern, daß wir im Blick auf die Folgen, die uns ethisch beschäftigen, durchaus *zu Abschätzungen, ja Voraussagen fähig* sind, ganz im Unterschied zur akademischen Kritik an der konsequentialistischen Ethik, wonach sich die Folgen nicht abschätzen ließen. Nur sind es leider oft ethisch unwillkommene Folgen, über die vorweg Klarheit besteht. So waren z. B. die Folgen der Empfängnisverhütung weitgehend abschätzbar: die größere Freiheit der Frau, der Unernst der intimen Beziehungen, Geburtenrückgang. Menschen hätten sich schwerlich für die eine oder andere negative Folge sensibilisieren lassen; die Errungenschaft war stärker. Ein Beispiel für gelungene Sensibilisierung, wie ethisch oder wie sehr auch nur an Eigeninteressen orientiert

auch immer, ist die Antitabakkampagne in den USA, die — im Unterschied zum rechtlich sanktionierten Seehundfellboykott der EG — ein freiwilliges Phänomen ist. Plausiblerweise hat Sensibilisierung vornehmlich dort ihren Platz, wo Rivalität ausgeschaltet ist, in der Familie, unter Freunden, bis hin zu durch Massenpsychologie geeinten Gruppen. Jeweils wäre kritisch abzuwägen, wie weit Systemwahrscheinlichkeiten — andere springen in die Lücke, andere genießen Vorteile, vielleicht gelingt Sensibilisierung doch — dominant sein werden.

V. Schluß

Was kann Ethik heute wollen? Die Beispiele von Systemzwang und Konkurrenz — wir nehmen auch die autochthone Hybris des modernen Menschen hinzu — zeigen, daß es in der heute anstehenden ethischen Problematik weniger um die Verurteilung der einzelmenschlichen Abweichung vom ethischen Kodex geht, als um den Kurs, den wir gemeinsam steuern sollen. Es geht dabei um ein merkwürdiges *Mittelding* von Moral und Recht, auf das man die Menschen — oder nur die Wissenschaftler? — verpflichtet sehen möchte, wenn Schlimmes vermieden werden soll — mag auch der einzelne gegebenenfalls noch strengeren oder weiterreichenden moralischen Forderungen unterworfen sein. Es sind der öffentlichen Billigung angemessene ethische Maßstäbe, und zwar solche, die die Chance der Wirksamkeit haben sollen.

Das letztere zeigt eine Beziehung des Problems zum Konsens. Es geht um ethische Praktikabilität, wie gesagt ein *Mittelding* zwischen klassischer Moral und Recht (im Sinne von Minimalbedingungen der Vereinbarkeit der einzelnen Willen), es sei denn, daß das Recht (wie schon oben angenommen) die ethische Sanktion seinerseits sanktioniert. Solche Sanktionen können Gesetzescharakter haben oder aber, wie schon angedeutet, indirekt sein, indem das Recht nur ethische Selbstverwaltung (Ethikkommissionen) verlangt⁵⁴.

Besinnung auf Ethik angesichts der neuen Problemfelder kann sich sehr wohl als *Politikberatung* verstehen, insofern eine gewisse Instrumentalisierung der Ethik beabsichtigt und vielleicht auch nötig ist; sie könnte sich auch als bloße *Sensibilisierung der Bevölkerung* verstehen. Oder schließlich könnte sie sich als *Sensibilisierung der*

eigentlichen Täter, der Wissenschaftler und Technologen, verstehen. Hier jedoch besteht das Problem der Streuung der Entscheidung — der eine macht mit, der andere nicht —, oder das Problem, ob sich ein *Berufsethos* in dem von der Ethik gewünschten Sinne ergibt oder nicht. Die Induzierung eines geeigneten Berufsethos ist also sicherlich willkommen; aber es ist eine speziell zu untersuchende Frage, wo auf ethische Selbstverwaltung vertraut werden sollte und wo eher rechtliche Regelungen angezeigt sind⁵⁵.

Solche mehr oder weniger formalen, den Chancen der Wirksamkeit der Ethik und den geeigneten Verfahren gewidmeten Gedanken lassen aber nicht darüber hinwegsehen, daß die Ethik im Lichte ihrer eigenen Begründbarkeit und der in der Handlungs- und Spieltheorie aufgewiesenen Zwänge ihre Lehren vom Humanum und vom menschlichen Leben neu zu überdenken und zu vereindeutigen hat — dies übrigens ohne theologische Abstützung, die ja nicht allen Bürgern angemessen werden könnte. Die Ethik müßte die Gefahr der den Menschen und sein gutes Leben beeinträchtigenden Machbarkeit — nicht nur die der bloßen Schädlichkeit von Innovationen, — zum Anlaß nehmen, das, was man tut und was man nicht tut, besser zu normieren. Sie müßte inhaltlich entfalten, was mit der Würde des Menschen vereinbar ist und was nicht, was die Erfordernisse eines guten Lebens im Gemeinwesen sind und was die «Fernstenliebe» zu künftigen Generationen gebietet. Man könnte, zurückgreifend auf unsere anfänglichen Ausführungen, fragen, ob ein Typ von Ethik für diese Aufgabe favorisiert wäre. Es scheint, daß eine konsequentialistische Ethik mit inhaltlichen Bewertungen in einem ontologischen Rahmen — wir stehen nicht an zu sagen: mit einem «kategorischen Fundament» — am ehesten geeignet ist, Bewertungen, bei denen der Mensch im Mittelpunkt zu stehen hätte, vorzunehmen. Wir optieren also für eine gemäßigte naturrechtliche Position. Die deontische Ethik als solche scheint nicht genügend eindeutig in der Frage, ob man wollen könne, daß alle Gewisses tun oder unterlassen. Die Konsensethik wiederum täuscht sich, wenn sie meint, sie könnte durch konsensfähiges Argumentieren in einer Kommunikationsgemeinschaft praktische Wahrheiten sicherstellen. Die utilitaristische Ethik ist hilflos, wenn sich herausstellt, daß die meisten Menschen gerade in den drohenden Veränderungen

des menschlichen Lebens das größte Glück der größten Zahl vermuten.

Da aber die am Vorteil orientierte *Rationalität* doch fortschreiten wird — die unfruchtbare Frau wird ihr Retortenbaby durchsetzen, eine Frau wird ein mongoloides Kind nicht austragen wollen, die genmanipulierte Sortenzüchtung wird mehr und mehr das Gegebene werden —, so wird die Ethik, solange der Streit zwischen Verantwortungsethik und objektiver (naturrechtlicher) Ethik fort dauert, nur gewisse anstößige Parafälle aufweisen können. Sie wird auf *kasuisti-*

sche Normen kommen, die für Ethikkommissionen oder auch für die Rechtsprechung verbindlich werden⁵⁶. Die Ethik wirkt insofern *nachträglich* und ist nicht entwerfend, oder sie ist, wo entwerfend, nicht wirksam, sondern nur für den ihr gegenüber Empfänglichen beherzigenswert. Die vielleicht illusorische Hoffnung der in Gang gekommenen Bemühungen in Sachen Ethik/Naturwissenschaften/Medizin ist, daß durch ein Durcharbeiten der Probleme die Eindeutigkeit der Ethik — und dann vielleicht auch ihre Wirksamkeit — zunähme.

^{1a} Dieser Beitrag ist zuerst erschienen in: Philosophisches Jahrbuch 93(1986) 1–18.

^{1b} Unser Formulierungsvorschlag ist allgemeiner als etwa der von T. Rendtorff, der Ethik als «Theorie der Lebensführung» definiert: Ethik (1981) Bd. 1, 11. Diese Formulierung nimmt sich die Möglichkeit, ein objektives Richtiges, ja Wahres in Anspruch zu nehmen.

² Die klassische Quelle für diese Ethik ist die aristotelische in der Nikomachischen Ethik. Ihre Interpretation gestattet durchaus auch einen Akzent auf Handlung und überlegter Entscheidung (*phronesis*). Ein Beispiel etwa in R. Bubner, Sprache und Vernunft (1976).

³ Die gemeinte Position ist die kantische in «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und «Kritik der praktischen Vernunft».

⁴ Die Position wird vertreten von K.-O. Apel, z.B. in: Transformation der Philosophie, Bd. 2 (1973) (Sonderausgabe) 358–435, und J. Habermas, z.B. in Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983) 53–125.

⁵ Das klassische statement der utilitaristischen Position findet sich bei J.S. Mill in: Utilitarianism, Everyman's Library, 1–60. Nutzensummen- und Durchschnittsnutzensutilitarismus werden erwogen von H. Sidgwick, Methods of Ethics (London 1857) Bd. 2, Buch 4, und später dann von vielen Modernen.

⁶ Eine in der sogenannten analytischen Philosophie vielfach erwogene Idee.

⁷ H. Albert sympathisiert mit diesem Gedanken. Siehe Traktat über kritische Vernunft (1968).

⁸ Eine Kritik der Wertkonzeption in der Ethik bei Heidegger, Sein und Zeit (¹¹1967) 63, 68, 99, 150, 286. Vgl. auch ders., Über den Humanismus (o.J.) (zuerst 1947) 7, 32f. u. ö.

⁹ Siehe etwa K. Lorenz, Das sogenannte Böse (1963). Vgl. auch R. Löw, Leben aus dem Labor (1985) 59–61.

¹⁰ Zur Person in der materialen Wertethik siehe M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (³1966) 469–580.

¹¹ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe IV, 428.

¹² Ebd. 393–396.

¹³ I. Kant, Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe VI, 390f.

¹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, X, 7.

¹⁵ Siehe etwa A. Schweitzer, Kultur und Ethik (1923). Eine zentrale Stellung hat das Leben auch etwa bei T. Rendtorff, Ethik (1980) Bd. I, 31ff.

¹⁶ So H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (1979).

¹⁷ I. Kant, Grundlegung, a.a.O. 421–424.

¹⁸ Zur Gegenüberstellung beider vgl. F. Böckle, Fundamental-moral (1977) 305–319.

¹⁹ So Platon in der Republik, 369a, 434d.

²⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, V, 7f.

²¹ Ebd. V, 5–7. Zwei bedeutsame moderne Theorien der distributiven Gerechtigkeit liegen vor mit J. Rawls, A Theory of Justice (Oxford 1972), u. R. Nozick, State, Anarchy and Utopia (Oxford 1974).

²² Bei Aristoteles ist die ausgleichende oder Tausch-gerechtigkeit entworfen vom Gedanken der «korrigierenden» Gerechtigkeit (Nikomachische Ethik, V, 7f), so daß auch die Strafgerechtigkeit unter sie fallen kann. Bei «kommutativ» denken wir heute nur noch an die Wechselseitigkeit, an das Gleichgewicht von Leistungen.

²³ H. Thielicke spricht von einer Ethik des Politischen und von einer Ethik der Gesellschaft, der Wirtschaft, des Rechts usw. Siehe Theologische Ethik (1958, 1964) Bd. II/2 u. III.

²⁴ Siehe H.L.A. Hart, The Concept of Law (Oxford 1961) 8–10.

²⁵ I. Kant, Metaphysik der Sitten, a.a.O. 381.

²⁶ Kant spricht von «pathologischen Bestimmungsgründen», ebd. 219.

²⁷ Vgl. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1964) (4. Aufl. der Jubiläumsausgabe, hg. von H. Glockner), Zweiter und Dritter Teil, bes. §§ 132f., 153, 258.

²⁸ I. Kant, Metaphysik der Sitten, a.a.O. 385.

²⁹ Genauer: alle Rechtspflichten sind zwar nach Kant auch ethische Pflichten (ebd. 219), aber nicht alle ethischen Pflichten sind Rechtspflichten.

³⁰ Nicht soll der Fall übersehen werden, wo wir einem Vorbild eine ethische Funktion auf zu ihm Aufschauende zuerkennen, wie sie in einer gelingenden Erziehung oder in sogenannter natürlicher Autorität gelegen ist.

³¹ Das Thema ist unerschöpflich. Siehe etwa H.L.A. Hart, The Concept of Law, Kap. IX.

³² Zur Abtreibung als solcher, die nicht erst zu den modernen Problemfeldern gehört, gibt es Verteidigungen mehrerlei Art. T. Rendtorff z.B. meint in seiner Ethik, Bd. II, einen Kompromiß suchen zu sollen zwischen freiem Verfügungsrecht der Frau und Tötungsverbot; die Ausflucht ist, daß das, was letztlich geschieht, verantwortet werden müsse, ebd. 138–143; H. T. Engelhardt gibt die Abtreibung frei, insofern der Fötus noch nicht «viable» sei: Viability, Abortion, and the Difference between a Fetus and an Infant, in: American Journal of Obstetrics and Gynecology 116, Nr. 3 (1973)

429-434. Ähnlich ders., *The Beginnings of Personhood: Philosophical Considerations*, in: *Perkins Journal XXVII*, Nr. 1 (1973) 20-27. — Zur Abtreibung siehe auch Löw, a.a.O. 176-181, 191-193. Siehe auch weiter unten zum «kategorischen Fundament».

³³ Siehe Löw, a.a.O. 193-196.

³⁴ Siehe ebd. 168-172.

³⁵ Zum ganzen «grünen» Komplex ebd. 127-133, 165-168.

³⁶ Siehe ebd. 113-119, 133-183, 163-165. Das Gemeinte wird in den USA anschaulich als «splicing life» bezeichnet.

³⁷ Zu den Gefahren ebd. 157-162.

³⁸ Siehe ebd. 133-138, bes. 134.

³⁹ Zu den Aussonderungsverfahren (genetic screening) kann gerade auch die Feststellung von Berufsuntauglichkeit, gehören. Siehe ebd. 173-176.

⁴⁰ Siehe ebd. 183-191.

⁴¹ Siehe ebd. 196f.

⁴² Wir denken an die Rolle der Verantwortung in der Lebensführung, für die Rendtorff in seiner Ethik plädiert (vgl. Bd. I, 37, 60, 64, 73f., 104; Bd. II, 15, 24, 38, 46, 75, 91, 119, 138-143, 154, 158, 171, 175). Der Zentralgedanke ist: Der Fragende soll sich «Antwort» nicht allein von außen geben lassen. Er soll sie selbst suchen (I, 73). Es ist natürlich deutlich, daß Verantwortung auch eine ernstzunehmende ethische Konzeption ist, wenn angegeben wird, wem gegenüber sie getragen oder übernommen wird (etwa in einem Delegationsverhältnis). In der Lebensführung ohne objektive Maßstäbe liegt dagegen nur vor, daß man wisse, was man tue, und also Schuld auf sich nehme (in einem nicht-Objektiven — vielleicht Heideggerschen? — Sinn).

⁴³ Eine feinere naturrechtlich bestimmte inhaltliche Sicht — ein «Menschenbild» — findet sich etwa bei F. Böckle, *Fundamentalmoral* (1977) 258-287, unter dem Motto einer «Begründung sittlich-relevanter Einsichten».

⁴⁴ Wir geben eine Skizze nach den «Grundlinien der Philosophie des Rechts».

⁴⁵ Wir denken insbesondere an den Brief «Über den Humanismus», a.a.O. 38-41, und an Aufsätze wie «Die Frage nach der Technik», «Bauen, Wohnen, Denken» und «Das Ding» in: *Vorträge und Aufsätze* (1954) 13-44, 145-162, 163-181. Es geht um ein «Wohnen», nicht um Ethik in einem Zeitalter der Technik. — W. Marx hat sich kürzlich bemüht, auch für den späten Heidegger zu einer Ethik zu kommen. Siehe: *Gibt es auf Erden ein Maß?* (1983).

⁴⁶ Man könnte sich Ansätze von H. Marcuse so ausgeweitet denken. Siehe etwa *Essay on Liberation* (Boston 1969) oder *Der eindimensionale Mensch* (1967).

⁴⁷ Siehe Löw, a.a.O. 153-157, hier 156. Siehe auch ders., *Gentechnologie und Verantwortung*, in: *FAZ* (3. Januar 1985) 1.

⁴⁸ Siehe etwa I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen, Akademie-Ausgabe Bd. VII, 15-75, und G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 270.

⁴⁹ Kant hat aus den Nachtteilen, die die Befolgung der Ethik bringt, ein Postulat für die Existenz Gottes gemacht, so daß dafür gesorgt wäre, daß die entgangene Glückseligkeit nachgeliefert werden kann. Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe Bd. V, 132-134.

⁵⁰ Vgl. hierzu Löw, a.a.O. 218-221, «Internationale Fragen».

⁵¹ Löw glaubt demgegenüber einerseits an die Überzeugungskraft der Ethik, neigt aber auch zu einem starken rechtlichen Rückhalt.

⁵² Siehe hierzu etwa R. Nozick, a.a.O. 94, 267f., und H. Kliemt, *Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung* (1980) 85-97.

⁵³ Löw lehnt das durchaus ab, a.a.O. 141f.

⁵⁴ Zur Abwägung zwischen beiden Regelungen ebd. 208-218.

⁵⁵ Löw dazu ebd. 142-145, 149. Vgl. A. Eser, *Recht und Humangenetik. Juristische Überlegungen zum Umgang mit menschlichem Erbgut*, in: *Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, hg. von P. Koslowski u.a. (1983) 49-64.

⁵⁶ Siehe oben Anm. 53 u. 55.

KLAUS HARTMANN

1925 in Berlin geboren. 1953 Promotion Bonn (Dr.phil.), 1962 in Bonn Habilitation für Philosophie, 1964 Dozent, 1969 Wiss. Rat und Professor, seit 1972 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik* (1963, auch engl. 1966); *Sartres Sozialphilosophie* (1966); *Die Marxsche Theorie* (1970); (als Hg.): *Die ontologische Option* (1976); (als Hg.): *Die Demokratie im Spektrum der Wissenschaften* (1980); *Politische Philosophie* (1981); *Studies in Foundational Philosophy* (1988). Anschrift: Prof. Dr. Klaus Hartmann Philosophische Fakultät der Univ. Tübingen, Bursagasse 1, D-7400 Tübingen.