

Thomas Sören Hoffmann

# Themen der Medizin- und Bioethik

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m<sup>2</sup>, weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
<b>I. Teil: Zum philosophischen Horizont von Medizin- und Bioethik.....</b>	<b>7</b>
1 Kultur – Ethik – Recht: Überlegungen im Blick auf das Spannungsverhältnis von Norm- und Nutzenkultur als Horizont von Bioethik.....	8
I. Kultur.....	9
II. Ethik.....	15
III. Recht.....	20
IV. Neun zusammenfassende Thesen.....	23
2 Zur Aktualität Kants für die Bioethik: Zwölf Thesen zur Eröffnung einer jederzeit notwendigen Diskussion.....	26
3 Integrative Bioethik und der Begriff einer sich zeigenden Natur .....	40
I. Drei Naturbegriffe .....	40
(a) Der metaphysische Naturbegriff der platonischen Tradition.....	41
(b) Der objektivistische Naturbegriff der Einzelwissenschaft von der Natur.....	42
(c) Der komplementär-mediale Naturbegriff der integrativen Bioethik .....	44
II. Sich zeigende vs. gezeigte Natur.....	46
4 Bioethik als Reflexion des Lebens.....	51
I. Zwei Modelle der Bioethik .....	52
II. Bioethisches Denken im Horizont der Totalität .....	57
5 Bioethik und Öffentlichkeit.....	61
I. Bioethik: global, regional, öffentlich .....	61
II. Biotechnologie versus Ethik humaner Gegebenheit.....	65
III. Öffentliches Bedürfnis des „Biorechts“ .....	70

<b>II. Teil: Thematische Stichwörter.....</b>	<b>74</b>
1 Autonomie – Am Beispiel der Differenz der Begriffe „Autonomie“ und „Selbstbestimmung“ .....	75
I. Autonomie bei Kant vs. Selbstbestimmung im Sinne formaler Freiheit .....	78
II. Autonomie, das kulturellrelativistische Argument und die Fürsorge .....	82
2 Urbesitz versus Enteignung des Leibes: Aspekte zur Klonierung des Menschen.....	86
I. Eine schillernde Problematik .....	86
II. Die Klonierung beim Menschen .....	90
III. Klonierung und der „Anspruch auf Reproduktion“ .....	91
IV. Klonierung und der „Anspruch auf Therapie“ .....	97
V. Klonierung und der „Anspruch der Forschung“ .....	99
3 Menschenwürde und verbrauchende Embryonenforschung.....	104
I. Zwei Kulturen.....	104
II. Poiesis und Praxis.....	105
III. Autonomie und Menschenwürde.....	107
IV. Technik und Ethik .....	109
4 Mitleidstyannei: Über die Ambivalenz von Mitleidsargumenten in der (Medizin-)Ethik .....	111
I. Mitleidsrhetorik im Kontext von Legitimationsversuchen für Euthanasie.....	113
II. Zur Ideologieggeschichte des »Mitleids« .....	119
III. Mit-Sein statt Mit-Leid .....	123
5 Sterbehilfe – Wer hilft hier wem? .....	127
Ersterscheinungsorte der Beiträge in diesem Studienbrief .....	142

## Vorwort

Medizin- und Bioethik gehören – von außen her angesehen – sicher zu den „erfolgreichsten“ Vertretern der „Angewandten Ethik“: erfolgreich sind sie unbestreitbar in dem Sinne, daß sie sich trotz ihres nicht allzu hohen akademischen Alters – disziplinär etablieren konnten sich Medizin- und Bioethik erst vom Jahre 1970 an – rasch und durchaus mit einer auffallenden Intensität institutionalisieren konnten und sich außerdem einer öffentlichen Aufmerksamkeit erfreuen, die nicht jedem Arbeitszweig der philosophischen Ethik in gleicher Weise zuteil wird. Die Gründe für diesen Erfolg sind dabei durchaus einsichtig: Medizin- und Bioethik reagieren, so sehr sie Vorläufer und Anknüpfungspunkte auch in den älteren philosophischen Ethiken besitzen, doch auf eine besondere Situation, wie sie erst im Zeitalter einer sich zunehmend szientifisch auslegenden Medizin, eines hochtechnisierten, aber auch zunehmend anonymisierten Gesundheitswesens, zugleich aber einer als durch den Menschen bedroht wahrgenommenen Natur gegeben ist. Entsprechend stehen mit Medizin- und Bioethik dann auch mehr als nur „kasuistische“ Einzelentscheidungen zu dieser oder jener Spezialfrage zur Debatte; zur Debatte stehen vielmehr in letzter Instanz das menschliche Selbstverständnis, steht die konkrete Verfaßtheit „modernen“ Zusammenlebens, steht zuletzt auch das Unverfügbare, das wir als Leben, als Natur vorfinden und voraussetzen und das wir zwar immer gestalten, aber nicht substituieren können, wenn wir handelnd Zwecke setzen und Welt als menschliche Welt gestalten wollen.

Die in diesem Studienbrief vorgelegte Sammlung von Beiträgen zu Grundthemen der Medizin- und Bioethik stellt sich eine mehrfache Aufgabe. Sie möchte zunächst Gelegenheit geben, die in anderen Studienbriefen des Master-Studiengangs „Philosophie – Philosophie im europäischen Kontext“ bereits entwickelten Grundlagen der Ethik wie der (integrativen) Bioethik nochmals zu reflektieren und zu bündeln. Damit soll aber zugleich die Möglichkeit eröffnet werden, sowohl die Frage der Rückbindung von Medizin- und Bioethik an die Philosophie überhaupt wie auch exemplarische Einzelfragen der aktuellen Medizinethik vertiefend zu behandeln, um daraus eigene Themen – zum Beispiel für eine Anschlußarbeit – zu entwickeln. In diesem Sinne werden im ersten Teil Brücken zu philosophischen Themenkreisen wie dem der Kulturalität, des Rechts, aber etwa auch zum Naturbegriff geschlagen; im zweiten Teil werden Themen wie Autonomie und das Klonieren von Menschen, Menschenwürde und Sterbehilfe behandelt. Ziel ist es dabei jeweils, nicht nur in die jeweilige Problematik einzuführen, sondern an deren Beispiel überhaupt die philosophische Urteilskraft zu schulen, die ja nicht dadurch obsolet wird, daß bestimmte Handlungsfelder auch durch andere als philosophische Koordinaten bestimmt sind. Die Aufgabe der philosophischen Urteilskraft ist es dabei zuletzt, ein konkretes Problem jeweils auf den größtmöglichen Horizont zu beziehen, in dem es vernünftig betrachtet werden kann – und damit immer auch einer Problemverkürzung z.B. auf rein technische („Was ist machbar?“), nutzenorientierte („Was darf es kosten?“) oder politische Dimensionen („Welche Optionen gesellschaftlicher Steuerung werden – z.B. durch eine Euthanasiepolitik – bereitgestellt?“) entgegentreten. Wie immer wird der Beitrag der Philosophie am Ende auch hier sein, die Ethik nicht im Sinne einer Anweisung zu „strategischem Handeln“ oder gar im Sinne der Bereitstellung „argumentativer Werkzeuge“, sondern als den Ort zu verstehen, an dem wir uns darüber verständigen, unter welchen Bedingungen in menschlichem Handeln Vernunft und Humanität wirklich zur Darstellung kommen können – und unter welchen Bedingungen nicht.

Die einzelnen Kapitel dieses Studienbriefs sind ursprünglich aus verschiedenen Anlässen entstanden und an den am Ende des Studienbriefs angegebenen Orten, zum Teil unter etwas anders lautenden Titeln als hier in den Kapitelüberschriften verwendet, erschienen. Sie wurden für diesen Studienbrief leicht überarbeitet, wobei nach Möglichkeit auch die Quellenverweise aktualisiert worden sind.

Hagen, im Juni 2017

Thomas Sören Hoffmann

**I. Teil:**  
**Zum philosophischen Horizont von**  
**Medizin- und Bioethik**

## **1 Kultur – Ethik – Recht: Überlegungen im Blick auf das Spannungsverhältnis von Norm- und Nutzenkultur als Horizont von Bioethik**

Begegnung, Austausch oder auch Konfrontation von „Kulturen“ sind Themen, die heute aus offen zu Tage liegenden Gründen auf den verschiedensten, insbesondere auch den politischen Tagesordnungen stehen. Im Zentrum des öffentlichen Interesses steht dabei die Bewältigung jener Dissenspotentiale, die in der Differenz oder auch Divergenz aufeinander treffender „Kulturen“ faktisch liegen oder doch liegen können und die insoweit unmittelbar den Befriedungsauftrag von Politik und Recht betreffen. Entsprechend verstehen sich Recht und Politik in internationalem Maßstab heute verstärkt – zumindest dem vorgetragenen Anspruch nach – als mit der Etablierung nicht nur einer Koexistenzordnung der Kulturen, sondern auch mit der Orientierung an einer von vornherein kulturübergreifenden Ordnung betraut, die in mancherlei Formen auch schon Gestalt angenommen hat: teilweise freilich auch in Formen, die sich mehr als nur anschicken, die lange unangefochten geltenden Maßstäbe des europäischen Völkerrechts (etwa in bezug auf eine nicht konditionierte einzelstaatliche Souveränität) zu unterlaufen. Wir werden im dritten Teil des vorliegenden Beitrags auch auf Probleme zu sprechen kommen, die sich mit einem Ordnungsanspruch stellen, der sich vom klassischen Völkerrecht, damit aber gerade auch von der Idee einer eben konstitutiv auf kulturelle Besonderheit bezogenen Rechtswirklichkeit abgelöst hat. Das Hauptproblem kann hier darin gesehen werden, daß sich das Recht auf dem Wege seiner Internationalisierung (und damit gerade seiner Ablösung von den kulturellen Prägnanzräumen, denen es als Gestalt des objektiven Geistes ursprünglich angehört) eine Art von übergreifender Geltung gibt, die in dieser Form nur einer universellen Moral eignen kann und dem spezifisch juristischen Konkretheitsgebot womöglich gar widerstreitet. Die Sache wird freilich ein weiteres Mal komplizierter, wenn man bedenkt, daß ein ethischer Universalismus heute seinerseits keineswegs zu den Positionen zählt, die ohne weiteres unumstritten wären; im Gegenteil läßt sich, geradezu im Gegenzug zu einer progressiven Universalisierung des Rechts, heute auch die Tendenz auf eine Regionalisierung und Partikularisierung des Ethischen konstatieren. Wir werden daher für unsere Zwecke – im Blick nämlich auf die Frage nach den Chancen der Etablierung einer auch den normnutzentheoretischen Gegensatz innerhalb einer „Globalkultur“ transzendierenden Ansatz von Bioethik – insbesondere auch zu prüfen haben, auf welche Weise ein universalistischer Anspruch der Ethik auch in Zeiten eines neu erblühenden „Kulturalismus“ sinnvoll vertreten und begründet werden kann, was wir vor allem mit einem Blick auf Kant tun werden, der, wie sich zeigen soll, für unsere Fragestellung insgesamt eine bleibend zentrale Bedeutung besitzt.

Zu allererst ist freilich auf die Problematik des Kulturbegriffs als solchen einzugehen, der bei näherem Zusehen mehr Tücken oder doch Unklarheiten enthält, als man prima facie



anzunehmen geneigt sein könnte. Von den auf diesem Wege zu erzielenden Klarstellungen her sollen sich dann jene Aspekte ergeben, die es gestatten, die immer ebenso globale wie regionale Kontroverse zwischen Norm und Nutzen ebenfalls als einen „Kulturengegensatz“ aufzuschlüsseln. Die dabei leitende Überlegung lautet, daß der heute in der Bioethik allenthalben virulent gewordene Gegensatz von Utilitarismus und Deontologie zuletzt nicht einfach nur einen abstrakten „Prinzipiengegensatz“ zum Ausdruck bringt, wie er in akademischen Diskussionen durchzufechten wäre, sondern seine elementare Relevanz seiner effektiven Verwurzelung in konkreten Lebenswelten und deren jeweiligen kulturellen Resonanzräumen verdankt, die tatsächlich tiefer in die nicht unbedingt reflexiv eingeholten Selbstverständlichkeiten von Lebenspraxen hineinreichen als gemeinhin vermutet. Bioethik, die seit einiger Zeit in der Tat verstärkt ihre eigene Kulturalität reflektiert und dabei auch ihre „interkulturelle“ Dimension entdeckt hat, könnte insofern auf in einer Logik der Kulturalität darzustellende Differenzen führen, die einerseits „unterhalb“ der klassischen konkreten Kulturgrenzen einer Sprachgemeinschaft oder Nation liegen, andererseits aber ebenso „transkulturelle“ Bedeutung besitzen. Das Ziel dieser Untersuchung ist es dann insofern, das so oder anders schon auf bestimmte Weise gelebte „Bio-Ethos“ zumindest in einem ersten Anlauf zum Thema der Bioethik oder, mehr noch, der „Biojuridik“ zu machen.

## I. Kultur

Der Begriff der Kultur erlebt heute zweifellos eine Gebrauchsinflation, welche diejenige aus der hohen Zeit der Kulturfrömmigkeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts in vieler Hinsicht noch einmal übertrifft. Da ist kaum eine wie auch immer umgrenzte soziale Gegebenheit, die nicht ohne viel Aufhebens zu einer „Kultur“ befördert werden könnte: was inzwischen an Wortschöpfungen von den fast schon klassisch zu nennenden Begriffen einer (gegenständlichen) „Industrie-“ oder (praktizierten) „Unternehmenskultur“ über Kreationen wie „Medien-“ und „Internet-Kultur“ bis hin gar zu einer „rechtsradikalen Kultur“ im Schwange ist, erreicht nicht nur immer häufiger die Grenzen des mit Sinn und Geschmack noch eben Vereinbaren, sondern belegt auch eine weitgehende Arbitrarisierung des ursprünglich bekanntlich streng normativen Kulturkonzeptes selbst. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, näher zu belegen, inwiefern der neuere, weitgehend formalisierte und schon von dort her unmittelbar normativer Konnotationen weitgehend entkleidete Kulturbegriff nicht mehr wie weiland der Philosophie oder allenfalls der Pädagogik, sondern inzwischen primär dem Geiste der Soziologie oder, genauer noch, dem der systemtheoretisch verfaßten Soziologie entstammt<sup>1</sup>. „Kultur“ fungiert in diesem Sinne dann mehr oder weniger scharf bestimmt als Spezifikationsbegriff in Beziehung auf „Gesellschaft“, die ihrerseits als Universalmatrix menschlicher Beziehung und Interaktion ange-

---

<sup>1</sup> Von biologischen Konnotationen hier zu schweigen, die man in kulturwissenschaftlichen Studien mitunter ebenfalls antreffen kann: „Kultur“ verweist dann eher auf Bakterien denn auf Freiheitswesen als ihre individuellen Träger.

setzt ist. In dieser Eigenschaft vermag der Begriff der „Kultur“ prinzipiell jeweils *alle* faktisch isolierbaren sozialen Systeme, d.h. im Prinzip beliebige Assoziationen mit eben nur signifikanter überindividueller Binde- oder Prägekraft zu bezeichnen, jedenfalls insoweit diese Gebilde eigene Mechanismen anonymen Geltens oder kollektiver Motivation entwickeln. Ein Konflikt von „Kulturen“ ist in dieser Perspektive dann etwa ein Vermittlungsproblem zwischen Strukturgesetzmäßigkeiten von Motivations- und Handlungshorizonten, in denen die einzelnen Subjekte jeweils schon stehen und die bei Wahrung ihrer Strukturidentität nur bedingt integrationsfähig füreinander sind. Auch von dem leitenden Begriffspaar dieses Bandes, von „Norm- und Nutzenkultur“, ist in der Folge in dem Sinne die Rede, daß damit nicht primär auf Einzelüberzeugungen individueller Subjekte oder auch Theoriezusammenhänge als solche, sondern auf lebensweltliche Kontexte gezielt ist, deren jeweilige Grundstruktur norm- oder nutzentheoretisch ausgelegt ist, so daß die Kommunikation noch über praktische Grundbegriffe zwischen beiden nicht ohne Ambivalenzen vonstatten gehen wird. Man kann sich leicht darüber orientieren, was hier gemeint ist: denn so, wie die Lebenswelt des Unternehmens, der Werkstatt, des Ingenieurs oder des Strategen eine wesentlich in hypothetischen Nutzenkalkülen fundierte ist, so ist die Lebenswelt des Künstlers *als* Künstlers, des Religiösen *als* eines Glaubenden, des um theoretische Erkenntnis Ringenden *als* des kompromißlosen Forschers jeweils eine zentral nach kategorischen Normaspekten gebaute. Das heißt nicht, daß nicht auch der Gläubige oder der auf strenge Erkenntnis gerichtete Wissenschaftler sei es in anderen Hinsichten, sei es im Rahmen ihrer normativen Grundorientierung sich auf Zweck-Mittel-Rationalitäten verstünden; aber es heißt, daß sie diese Rationalitäten strikt auf den für sie normativen Gehalt als Selbstzweck hin ordnen, sie von diesem her näher begründen und in ihrer Reichweite auch beschränken. Es bietet sich an, hier bis auf die Aristotelische Unterscheidung von *Poiesis* und *Praxis* zurückzugehen, um die Verfaßtheit beider lebensweltlichen Ordnungen näher ins Auge zu fassen: während auf der einen Seite der Architekt steht, der die wahrhaft zweckmäßige Ordnung des Hauses und seiner Errichtung kennt, steht auf der anderen der Hausherr, der um die sittlichen Zwecke des Wohnens und des Lebens mit Familie und Freunden weiß und von diesen Zwecken her entscheidet, welches Wissen des Architekten er für sich in Anspruch nimmt. Es wird von daher auch deutlich, daß wohl in allen Lebensbereichen Nutzen- und Normkulturen auszumachen und vielfach einander auch schon zugeordnet sind. Was in der Bioethik heute vielfach thematisch ist, sind dann strittige Grenzverläufe zwischen den beiden Sphären, ist vor allem die Tendenz, Lebendiges und darunter auch das Lebewesen Mensch zunehmend unter den Gesichtspunkt der Utilität und, damit ineins, den der *Poiesis*, also des Herstellungshandelns, zu stellen. Der entscheidende Einspruch von Seiten der Normkultur wird hier nicht zuletzt lauten, daß so, wie schon die innere oder auch „ontologische“ Reflexivität des Lebens, seine Selbsthaftigkeit, dessen unbesehene Verdinglichung verwehrt, so um so mehr das lebendige Substrat des Freiheitswesens, sein Leib als Bedingung der Möglichkeit seines *freien Seins*, prinzipiell eine ethisch relevante Schranke der Vernutzung darstellt und nur um den Preis der Antastung einer durch Freiheit bestimmten Anerkennungsordnung heteronom bestimmt, nämlich etwa einem Nutzenkalkül unterworfen werden kann.

Aber kehren wir nochmals zum gängigen Sinn und Gebrauch des Begriffes „Kultur“ zurück, der sich, wie erwähnt, gerade in seiner nicht-normativen Bestimmung deutlich von

seinen Anfängen in der Begriffsgeschichte absetzt. Denn sowohl die „cultura animi“, wie sie am Anfang aller Karrieren dieses Begriffs bei Cicero in den *Tuskulanen* erscheint<sup>2</sup>, als auch jene überindividuell greifbare „cultura“ als Gegenbegriff zu „natura“ und einem „status naturalis“, wie sie in der frühneuzeitlichen Naturrechtslehre seit Pufendorf auftritt<sup>3</sup>, ist selbstredend jeweils als normative Größe und *Zielbestimmung* einer sei es individuellen, sei es kollektiven Entwicklung eingeführt<sup>4</sup>. „Kultur“ ist Zielbestimmung der Menschennatur und dieser deshalb nicht äußerlich, deshalb aber auch verbindliche Orientierung. Es sind dann Denker wie Vico und Herder gewesen, welche kulturelle Normativität zuerst als (nur) *intrinsische* Eigenschaft eines „Kultursystems“ reflektiert haben: als eine Eigenschaft mithin, mit der nicht notwendig normative Ansprüche im Blick auf *andere* Kulturen oder überhaupt den Beobachter einhergehen – das Heroenzeitalter, das Vico schildert, dient uns nicht etwa zur Nachahmung, sondern viel eher als Kontrast zur Erkenntnis des Eigenen, der egalitären, unheroischen Spätzeit. Bei Vico und Herder geht dies konsequent mit einer ausdrücklichen Pluralisierung (wie auch Historisierung) des bis dahin strikt singular auf gefaßten Kulturzustandes einher, womit im Ansatz Mittel dafür bereitgestellt sind, unter dem Titel von „Kulturen“ ein ganzes Panorama von Gestaltungen des „mondo civile“, des objektiven Geistes zu entfalten und, wie es die Kulturwissenschaften dann *in concreto* zu tun versuchen werden, auch verstehend einzuholen. *Daß* „Kulturen“, und zwar durchaus auch in ihrer Pluralität, überhaupt verstehbar sind, ist dabei weder bei Vico noch auch bei Herder oder Hegel zweifelhaft; sie sind, wie Vico unterstreicht, überhaupt Produkte des *einen* menschlichen Geistes, der sich in ihnen nur selbst erkennt und insofern *an sich* immer schon über die Besonderheit einer bestimmten Kultur hinaus ist<sup>5</sup>. Das Problem ist mithin nicht das *Daß*, sondern das *Wie* der „Kulturerkenntnis“: eine Frage, die inzwischen durch eingespielte kulturhermeneutische Techniken ebenfalls weitgehend beantwortet zu sein scheint – durch Techniken beispielsweise, das als Ganzes immer invisible System einer Kultur über „repräsentative“ Symbole zu identifizieren und zu individualisieren; wir nehmen in diesem Sinne ohne weitere Umstände noch das geringfügigste Marmorfragment als Repräsentanten einer „Kultur des Hellenismus“, ein Distichon als „Ausdruck“ der deutschen Klassik, aber auch ein Kleidungsstück – sagen wir ein Kopftuch – als symbolische Vergegenwärtigung eines kulturellen, überindividuell verpflichtenden Gesamtkontextes wahr, der gerade als Gestalt des objektiven Geistes, d.h. als eine

<sup>2</sup> Cicero, *Tusculanae disputationes* II, 5.

<sup>3</sup> Samuel Pufendorf, *Eris scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium obiecta diluuntur*, Frankfurt / Main 1689, 219.

<sup>4</sup> Nähere Belege im Artikel ‚Kultur, Kulturphilosophie‘ von Wilhelm Perpeet in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, 1309-1324. Cf. zur grundlegenden Orientierung außerdem Hubertus Busche, „Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen“, in: *Dialektik* (2000), 69-90.

<sup>5</sup> In diesem Sinne denkt Vico dann beispielsweise das Naturrecht: als Ausdruck der „gemeinschaftlichen Natur der Völker“ oder auch eines „Gemeinsinns“ (*senso comune*), die sich immer wieder und ohne äußere Abhängigkeit der einen von der anderen Gestalt Geltung verschafft.

primär nicht von den einzelnen zu verantwortende Anerkennungsordnung hier eine Präsenz eigener Art anmeldet. „Kulturen“ als solche haben sogar, wie wir hier vorläufig festhalten, grundsätzlich *nur* diese symbolische bzw., wie man genauer sagen könnte: *synekdochische* positive Präsenz, eine Gegenwart immer nur in der Logik des „pars pro toto“; sie sind greifbar stets nur in Zeichen, in denen sie selbst abwesend *und* anwesend zugleich sind, wobei diese Zeichen nicht etwa subjektiv induziert und insofern beliebig sind, sondern ihre elementare symbolische Relationalität und also ihre Bedeutung aus einem überindividuellen Gelten und einer „Verbindlichkeit ohne Urheber“ empfangen. Die Frage kann dann nur sein, was jeweils die Zeichen sind, die als in hinreichendem Maße repräsentativ für eine Kultur gelten können. Gibt es gar so etwas wie schlechthin paradigmatische Zeichen für eine Kultur? Und auf welchem Gebiet sollte man am ehesten nach den entsprechenden *kulturellen Identifikatoren* (wie wir hier sagen wollen) suchen?

Diese Frage nach den Identifikatoren einer „Kultur“ hat im Laufe der kulturtheoretischen Bemühungen sehr unterschiedliche Antworten gefunden, wie sie hier nur in groben Zügen rekapituliert werden können. Mit Herder und seiner Heraushebung der Nationalliteraturen beispielsweise hat sich eine Ästhetisierung des Kulturbegriffs dergestalt angebahnt, daß man schließlich unter „Kultur“ (man denke an Jacob Burckhardt) primär einen bestimmten Kunstkreis verstand und als sie erschließende Zeichen auch zuerst an Kunstwerke dachte: eine Tradition, die für das Selbstverständnis und die Bestimmung der kunstgeschichtlichen Fächer in der „universitas litterarum“ noch immer eine unverzichtbare Kernbedeutung hat. Humboldt dagegen hat einer Kulturwissenschaft auf dem Boden der Nationalsprache vorgearbeitet; andere, etwa Vertreter der Kulturanthropologie wie Malinowski, haben Institutionentheorie betrieben.

Im Streit um den geeigneten „Schlüssel“ könnte es sich nun freilich lohnen, auf Vico, den Ahnherrn der Frage selbst, zurückzukommen. Vico hat die These vertreten, daß es primär die *Rechtszeichen* sind, über die sich ein „kultureller“ Zusammenhang erschließt, weil sich primär in ihrem Recht (verstanden nicht notwendig nur als das geschriebene Recht, das „law in books“, sondern als die gesamte Verfassungswirklichkeit einer Sozietät) eine Kultur selbst reflektiert – zwar nicht in dem Sinne, daß sie im Recht unmittelbar eine *explizite* Theorie ihrer selbst besäße, wohl aber in dem, daß in der Rechts- oder Verfassungswirklichkeit als der plastisch ausgestalteten objektiven Anerkennungsordnung einer Epoche oder eines Kulturraums die realen Bindekräfte dieser Epoche oder Kultur sich am ehesten objektivieren, fokussieren und auch ein Selbstbewußtsein geben<sup>6</sup>.

Der Ansatz Vicos, der – ohne Kenntnis dieser Neapolitaner Vorläuferschaft – bei Hegel und teilweise in der Hegelschule erfolgreich fortgeschrieben worden ist, bietet auch in der aktuellen Situation einige Vorzüge, so etwa *erstens* schon den, es zu gestatten, als „Kulturen“ immer schon auf bestimmte Weise *qualifizierte* soziale Systeme anzusprechen und so anstelle beliebiger Subsysteme der Gesellschaft vielmehr, freilich in einem weiten Sinne, immer Rechts- oder Verfassungsräume anzusetzen, das heißt aber Räume im Sinne objek-

<sup>6</sup> Cf. dazu besonders das IV. Buch der *Scienza Nuova*.

tiver *Anerkennungsordnungen*, in denen bestimmte, prinzipiell an die praktische Vernunft verweisende Qualifikationen zwischenmenschlicher Beziehungen *öffentlich* und *effizient* in Geltung stehen. Ohne hier auf die nähere Ableitung dieser Bestimmung einzugehen, kann man, was Recht überhaupt meint, in die folgende Formel fassen: konkretes Recht ist stets eine auf durch es selbst bestimmte äußere Handlungen gehende allgemeine Bestimmtheitsordnung, durch welche diese Handlungen im Rahmen eines bestimmten Gemeinwesens und im Blick auf die Rechtsidee effektiv (zwangsbewehrt) als „recht“ oder „unrecht“ definiert werden. Man sollte diese Formel freilich weit genug fassen, um verschiedenste Rechtszuständlichkeiten (auch vorstaatliche) unter sie befassen zu können. Aber es ist klar, daß wir auf diese Weise nicht beliebige Personenverbände, sondern nur auf bestimmtbestimmende Weise *selbstbezüglich* strukturierte Gemeinschaftsformen und also geistig qualifizierte Größen im Blick haben.

Ein *zweiter* Vorzug dieses Ansatzes besteht dann schon auf Grund seiner Beziehung auf die praktische Vernunft in der Tatsache, daß er die bekannten Probleme eines rein theoretisch-deskriptivistischen Kulturbegriffs vermeidet: alle Probleme also, die dann entstehen, wenn wir das Gesamtbild einer Kultur eben nur aus der Außenperspektive zu gewinnen versuchen – aus einer theoretischen Distanz heraus, die uns am Ende in das „Ethnologenparadox“ stürzen kann. Mit diesem Paradox ist die spezifische Schwierigkeit aller deskriptiven Annäherung an lebendige Motivationskontexte gemeint: das Dilemma also, daß wir, weil wir idealiter eine Kultur nur dann wirklich *verstehen*, wenn wir selbst vollständig in ihrem Horizont denken, sie auch erst in dem Moment recht verstanden haben, in dem uns die Intention, sie zu beschreiben, schon unverständlich geworden ist. Der Ethnologe, der die Kultur eines Amazonasstammes „vollständig“ versteht, versteht die Frage nach einem solchen Verständnis und also die Ethnologie (als selbst Teil einer fremden kulturellen Prämisse) *eo ipso* nicht mehr. Bei der Konzentration auf Kulturen als *Rechtsräume* in dem hier vorausgesetzten weiteren Sinne entsteht dieses Paradox dann deshalb nicht, weil mit dem Rechtsbegriff auf ein praktisches Universale gezielt ist, welches der reflexiven Verständigung praktischer Vernunft über die zu haben notwendigen zwischenmenschlichen Beziehungen angehört. Das Recht beantwortet diese Frage in seiner Verwirklichung oder Positivierung dann zwar im Sinne einer symbolisch objektivierten Anerkennungsordnung, deren Etablierung aber überhaupt *einerseits* als ein in *aller* menschlichen Verständigung liegendes Vernunftgebot vorausgesetzt werden kann (es gibt keinen Menschen, den ich nicht, wie fremd er mir auch sei, nur unter der Prämisse, ihm sein Recht zu lassen, ansprechen kann), deren Etablierung aber *andererseits* von vornherein als Etablierung einer *Koexistenzordnung* gegeneinander freier Freiheiten gedacht werden muß (es gibt keinen Menschen, wie fremd er mir sei, mit dem ich mich nicht prinzipiell über den konkreten Verlauf der Rechtsgrenze ins Benehmen setzen könnte). Oder anders und allgemein: die Perspektive des Rechts als Identifikator von Kultur bezieht sich stets auf einen reflexiv im Prinzip schon erschlossenen Raum, der nur zugleich in seiner konkreten Gestalt mannigfacher empirischer Variation und objektiver Gestaltung fähig ist. Das hier nur kurz skizzierte Problem hat insgesamt selbstverständlich damit zu tun, daß Kulturen an erster Stelle immer Räume elementarer Lebenspraxen und keine „Theoriekomplexe“ sind; überhaupt darf die objektive, speziell die *objektivierte* Gestalt einer Kultur nicht mit ihrem praktischen, freiheitlichen Zentrum verwechselt werden. Die Problematik, die Sekundärmotivationen

aus *Bildern* von einer Kultur, die dann erst realisiert werden *sollen*, mit sich bringen, ist aus „fundamentalistischer“ Beschwörung kultureller Identitäten, bekannt; in diesem Fall soll die bereits brüchig werdende oder doch als möglicherweise brüchig empfundene kulturelle Praxis von dem Bild oder der objektiven „Normalgestalt“ einer Kultur her am Leben erhalten werden statt selber einer entsprechenden Bildung zum Bilde Leben einhauchen zu können.

Das bereits Gesagte verweist schließlich zumindest indirekt auf einen *dritten* Vorzug des Versuchs, in Rechts- oder Verfassungswirklichkeiten den entscheidenden Schlüssel in der Betrachtung von „Kulturen“ zu finden: auf den Vorzug nämlich, daß sich vom Rechtsgedanken als einem praktischen Universale her durchaus normative Optionen gerade auch in der Sphäre kultureller Begegnung ergeben, und zwar gerade auch dann, wenn auf eine vorgreifende, die Kulturen überspannende moralische Homogenisierung bewußt verzichtet und in diesem Sinne kulturelle Vielfalt bejaht, anerkannt und auch nicht etwa nur auf folkloristisches Beiwerk reduziert wird. Denn im Rechtsgedanken als solchem enthält kulturelle Wirklichkeit implizite eine wie auch immer geartete Gerechtigkeitsvorstellung und zugleich den Impuls auf die Etablierung einer objektiven Anerkennungsordnung, mit welcher sie zugleich die Art und Weise ihrer Beziehung auf das Fremde ausspricht; anders: im Rechtsbegriff als einem Konzept gelebter Differenzbewältigung ist in gewisser Weise auch das Problem der Interkulturalität immer schon gestellt und damit auch der Anknüpfungspunkt der „transkulturellen“ Orientierung gegeben. Dieser Aspekt läßt sich dann auch auf den Widerstreit von Normkultur und Nutzenkultur anwenden, die sich womöglich gerade auch mit den durch sie erzeugten Friktionen auf verschiedene Rechtsbegriffe beziehen lassen, so daß den widerstreitenden „Kulturen“ je spezifische Systeme, wenn nicht Logiken des Rechtsdenkens (d.h. wiederum: des tragenden Gerechtigkeitskonzepts wie auch der Anerkennungsordnung, in welcher dieses jeweils zur Umsetzung kommt) zugeordnet werden müssen. Eine zentrale Instanz dürfte hier bereits die in der europäischen Tradition feststellbare Konkurrenz zweier Freiheitsbegriffe sein, von denen auf ganz fundamentaler Ebene der eine, grob gesprochen, Freiheit selbst als Funktion eines Rechts, das sie dann erst gewährt, ansetzt, während der andere das Recht selbst als Funktion der Freiheit und ihrer Selbsterhaltung versteht<sup>7</sup>. Beiden Freiheitsbegriffen entsprechen grundsätzlich andere Auffassungen etwa vom Staat oder einer Verfassungsordnung, ebenso aber auch andere Auffassungen etwa vom Sinn und Reichweite des Begriffs „Menschenwürde“, der das eine Mal eher im Aspekt der *Verleihung*, das andere Mal dagegen als allem Recht schon *vorausliegende* und durch das Recht nur anerkannte normative Wirklichkeit angesehen wird. Es gibt dann entsprechend in dem einen Fall ein jedenfalls prinzipiell abwägbares „Recht auf Menschenwürde“, in dem anderen aber nur dann Recht, wenn die mit dem Begriff Menschenwürde gezogene Definitionsgrenze selbst das innere Regulativ der Ausgestaltung der Rechtsordnung ist. Wir unterscheiden hier in diesem Sinne grundsätzlich einen *instrumentellen* von einem *sinnautonomen* Rechtsbegriff und verstehen die Konkur-

---

<sup>7</sup> Cf. zu dieser Unterscheidung Thomas Sören Hoffmann, „Über Freiheit als Ursprung des Rechts. Achtzehn Thesen zur Rechtsbegründung mit Blick auf die Grundrechte-Charta der Europäischen Union“, in: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 1 (2003), 16-26.

renz zwischen Nutzenkultur und Normkultur von einer Zuordnung zu diesen basalen Rechtsbegriffen wie der sich aus ihnen ergebenden lebensweltlichen Strukturgesetzlichkeit her.

## II. Ethik

Von bioethischen Fragen kann man unterstellen, daß sie schon deshalb auf ein nicht marginales allgemeines Interesse stoßen, weil sie in der Tat den Menschen (und jeden Menschen) als solchen, als „Lebewesen“ mit ethischem Anspruch betreffen. Dies gilt im Prinzip auch für eine internationale und kulturübergreifende Öffentlichkeit, eben weil die Fragen der Bioethik Aspekte betreffen, die Menschen unabhängig von aller Differenzierung nach begrifflich-intelligiblen Merkmalen gemeinsam haben: Aspekte, die allesamt auf das schlichte physische Substrat und das leibliche Daseinkönnen in Raum und Zeit gehen und nicht schon auf komplexere Normensysteme und ihre Erfüllung rekurrieren. Mit der Frage nach einer in diesem Sinne kulturübergreifenden Bioethik wird so aber auch auf Verbindlichkeiten gezielt, die die konkrete intrinsische Normativität bestimmter Kulturräume explizit auf eine ebenso innere wie äußere Normativität hin transzendieren. Damit wird der Sache nach an eine Frage angeknüpft, die gerade für die neuzeitliche Ethik konstitutiv geworden ist – die Frage nämlich, ob es jenseits eines unmittelbaren sozialen, religiösen oder sonst eingespielten Ethos Ethik *als Wissenschaft*, d.h. als aus wirklich *allgemeinen* Prinzipien gewonnene Doktrin überhaupt geben kann. Die Frage ist in dieser Form von Descartes gestellt und in der Hauptsache verneint worden; sie wurde von Spinoza, aber auch von Leibniz aufgegriffen und bejaht – freilich um den Preis, daß es Ethik jetzt nur untrennbar von einer bestimmten theoretischen Philosophie gab; sie wurde schließlich von Kant noch einmal bearbeitet und fand erst hier zu einer Beantwortung, welche Ethik als eine reine Vernunftwissenschaft auftreten ließ, die nicht zugleich auf bestimmte theoretische Vorannahmen inhaltlicher Art verwies. Da der Kantische Ansatz heute noch immer (oder heute vielleicht wieder mehr denn je) orientierende Kraft besitzt, wollen wir trotz der Risiken, die das Betreten eines so gut bestellten Feldes wie desjenigen der Kantischen Philosophie impliziert, auf Kant ein für die weitere Argumentation entscheidendes Augenmerk lenken.

Der Ausgangspunkt einer rationalen Ethik kann nach Kant zunächst niemals in Sollensanmutungen *als solchen* liegen, wie wir sie in den wenn auch immer faktisch in Geltungen stehenden politischen, kulturellen oder auch religiösen Traditionen und den in ihnen inkludierten Imperativen vorfinden. Man darf daran erinnern, daß nach Kant im Zeitalter der Kritik sich weder „*Religion*, durch ihre *Heiligkeit*“, noch „*Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*“ der Vernunftprüfung entziehen können, obwohl sie dies, wie Kant sagt, „gemeiniglich wollen“: „Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“<sup>8</sup>. Ethik als Wissenschaft gibt es nur unter der Bedingung der Zurückweisung *aller* nur unmittelbaren (theoretischen wie

---

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede, A XI.

vor allem auch praktischen) Geltungsansprüche (die vielmehr *alle* prinzipiell zu bezweifeln sind) und der anschließenden Eröffnung eines Verfahrens der freien, unvoreingenommenen und öffentlichen Prüfung dieser Ansprüche auf die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung hin. Ethik als Wissenschaft setzt bei der Überwindung unserer unmittelbaren perspektivischen Beschränkung an, aber sie tut dies als kritische Ethik nicht, indem sie selbst behauptet, von vornherein die allen anderen *materialiter* schon überlegene Perspektive einzunehmen. Was aber tut sie statt dessen, und welche Antwort liegt in dem aufgezeigten zweistufigen Verfahren auf die Frage nach der Möglichkeit einer möglicherweise kulturübergreifenden, d.h. die Angehörigen auch verschiedener Kulturen gemeinsam verpflichtenden Ethik?

Wir konzentrieren uns hier nur auf die wichtigsten Weichenstellungen, die Kant mit seinem kritischen Neueinsatz in der Ethik vollzogen hat: Kant lehrt so zunächst, daß es, populären Vorerwartungen zum Trotz, in der Ethik nicht darum gehen kann, Handlungen als solche (die zwangsläufig immer nur empirische Erscheinungen sind) zu beurteilen oder auch positiv vorzuschreiben, sondern alleine darum, zu prüfen, welche *Maximen* zu Handlungen vor praktischer Vernunft (nämlich nach dem Gesichtspunkt ihrer Universalisierbarkeit, nicht nach dem einer immer partikulären Zweckmäßigkeit für beliebige Zwecke) gerechtfertigt werden können, welche dagegen nicht. Wörtlich heißt es bei Kant an zwar herausgehobener, dennoch aber oft überlesener Stelle: „Die Ethik gibt nicht Gesetze für die *Handlungen* (denn das tut das *Ius*), sondern nur für die *Maximen* der Handlungen“<sup>9</sup>. Ethik ist – gerade darin besteht ein Kerngesichtspunkt in Kants Revolutionierung auch der ethischen Denkart – rationale Maximenprüfung auf Selbsterhaltung praktischer Vernunft hin, nicht (notwendig äußere) Beurteilung von wirklichen (erscheinenden) Handlungen, deren *de facto* bestimmende *Maxime* ohnehin niemals zwingend erkannt werden könnte. Genau darin aber ist die Ethik zugleich vom Recht unterschieden: denn das Recht geht umgekehrt auf *Handlungen*, deren Vollzug oder Unterlassung ohne Rücksicht auf eine analoge Maximenprüfung es fordert; es hat an dem, was empirisch-praktisch geschieht, seine Materie, während ihm die *Maximen*, aus denen heraus ein Subjekt eine Handlung vollzieht oder unterläßt, im Grundsatz gleichgültig sein können oder auch sind. Noch einmal anders gewendet: in der Ethik geht es um die *Rationalität des Motivationszusammenhanges*, in welchen Handlungen, welche sie auch seien, eingeschrieben sind, während es im Recht um die öffentliche und effektive, qualifizierende *Bestimmung von Handlungen* im Kontext eines Gemeinwesens und der es tragenden konkreten Anerkennungsordnung, unabhängig von der subjektiven Motivation zu diesen Handlungen geht.

Aus dieser Unterscheidung auch der Bezugsgegenstände von Ethik und Recht ergibt sich nun aber sofort, daß Kants Ethik nicht nur, wie ausgeführt, von einer grundsätzlichen Distanznahme gegenüber der Welt des Handelns und all ihrer Verwicklungen her gedacht ist, daß sie sich entsprechend auch nicht etwa auf das (notwendig unendliche) Geschäft der Deutung von *Handlungen* auf ihre Motive bzw. ihre Bestimmung als „gut“ oder „böse“ einläßt. Es ist nach Kant klar, daß es ein *moralisches* Urteil über wirkliche Handlungen

<sup>9</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, Einleitung VI (Akad.-Ausg. VI, 388).



nur vor dem Forum des Gewissens geben kann und daß *Ethik* die Frage nur bis auf das Niveau der Maximen, also gegebener praktischer Sätze, zurückführt. Die Ethik hat zu ihrem Ausgangspunkt dabei näherhin gerade die Tatsache der *gegebenen Maximenvielfalt* ohne irgendein vorlaufendes Präjudiz bezüglich der Qualität dieser Maximen im einzelnen. Die durchaus konkurrierenden Maximen können, wie Kant sagt, zunächst „*willkürlich* sein“ und stehen „nur unter der einschränkenden Bedingung der Habitität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Prinzip der Handlungen“<sup>10</sup>, d.h. sie müssen die kritische Prüfung auf ihre Rationalität (prinzipielle Verallgemeinerungsfähigkeit) überhaupt zu bestehen fähig sein. Das letztere zielt, wie sich versteht, bereits auf den kategorischen Imperativ, der das Prinzip Kants bei der Maximenselektion bzw. der ethischen Prüfung ist. Uns interessiert jedoch zunächst der Ausgangspunkt Kants: daß es nämlich überhaupt viele – wir können ergänzen: unabsehbar viele – in Frage kommenden Maximen gibt und diese auch willkürlich gewählt sein können, ohne daß *darin* schon ein ethisches Problem bestünde. Damit knüpft die Kantische Ethik statt bei einer, z.B. in einem Ethos begründeten, schon getroffenen Vorauswahl, sondern prinzipiell bei der (unbestimmten) *Freiheit* der Maximenwahl an. Das Ziel der Kantischen Ethik ist entsprechend auch *nicht* etwa die ethische Homogenisierung oder die Herstellung eines Zustandes, in welchem alle zu allen praktischen Fragen auch die gleichen Maximen hätten, also weder das „wissenschaftlich vermittelte Ethos“ noch auch die Gesinnungsgemeinschaft. Die Ethik schränkt nicht grundsätzlich die Willkür in der Maximenwahl ein, und sie vertritt auch dann, wenn sie fordert, daß allerdings jede gewillkürte Maxime sich der kritischen Prüfung aussetzen muß, nicht schon den Gottesstandpunkt, der aus theoretischer Einsicht den Maximenbesitz regulierte.

Diese generelle Zulassung der Willkür der Maximen, die, wie wir hier am Rande bemerken, die Ethik Kants am signifikantesten von den Tugend- und Güterethiken der Tradition unterscheidet, ist dabei keineswegs nur das Ergebnis philosophischer Skepsis bezüglich der Unmöglichkeit, den absolut allgemeinen Standpunkt einzunehmen, von dem aus sich auch unmittelbar *materialiter* eine rationale Maximen- oder Präferenzordnung ergäbe. Die Offenheit Kants für eine gewillkürte Maximenvielfalt entspricht vielmehr elementar seinem Ansatz bei der unhintergehbaren Freiheitlichkeit des Menschen. In der *Rechtslehre* spricht Kant an bekannter Stelle analog dazu davon, daß „Freiheit ..., sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ... [das] einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ ist<sup>11</sup>. In der Ethik ist Freiheit ebenfalls die Urtatsache, der Uranspruch und zugleich die Urgrenze des Menschen schlechthin, und sie ist dies zunächst als *Freiheit überhaupt*, d.h. in rein negativer Bestimmung und noch ohne allen Blick auf ein Wozu, zu welchem die Freiheit sich allenfalls bestimmt.

Im Rückblick auf unsere Überlegungen zum Begriff der Kultur ergibt sich nun aber leicht, worauf es hier in besonderer Weise ankommt: dies nämlich, daß Kant die Ethik so *weder*

---

<sup>10</sup> A.a.O. 389.

<sup>11</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, Einleitung (Akad.-Ausg. VI, 237).

kulturrelativ *noch* etwa dezidiert akulturell einführt. Denn es tut nach Kants Ansatz nichts zur Sache, ob eine Maxime ihrer Genese nach kulturell bedingt oder funktional eingebettet ist oder nicht; ob sie aus der einen oder der anderen Kultur stammt oder gar aus allen zusammen: sie ist dadurch in keinem Fall ethisch sei es schon qualifiziert, sei es schon disqualifiziert. „Kulturelle Bedingtheit“ ist von Kant auf diese Weise als *ethisch* relevantes Moment grundsätzlich unterlaufen, oder es ist, wie man dann auch sagen kann, wesentlich daran erinnert, daß auch Kultur nicht Verhängnis, sondern in ihrem Wesen Freiheitsprodukt, Kreation des Willens und auch als „zweite Natur“, die dem Individuum zunächst immer vorausliegt, nicht einfach ein zwingendes Faktum ist. Da aber gleichzeitig faktisch kulturell induzierte Maximen in beliebiger Vielfalt und Buntheit auftreten dürfen, wird die Frage nach der Möglichkeit einer kulturübergreifenden, dabei aber nicht *eo ipso* „kulturschleifenden“ Ethik von Kant ohne Zwang zur Leugnung kultureller Vielfalt *bejaht*. Zugleich greift die kritische Ethik weder auf ein göttliches oder Naturrecht und noch weniger auf positive anthropologische oder historische „Konstanten“ zurück, sie denkt an keiner Stelle von theoretischen Grundannahmen über etwas her und ist gerade darin reine praktische Philosophie. Die einzige Konstante, mit welcher dann aber zugleich der Grundstein einer kulturinvarianten oder allgemein-rationalen Ethik gelegt ist, ist *das Datum der menschlichen Freiheit selbst*, einer Freiheit, die von der Ethik zunächst in ihrer ganzen möglichen Ausbreitung zur Kenntnis zu nehmen ist. Ethik kann nirgendwo anders als im Freiheitsbegriff verankert werden, und würde sie es, wäre nicht abzusehen, wie Ethik zumindest bei einer ursprünglichen Freiheit des Menschen wieder ankommen können sollte. Ethik ist insoweit auf Universalität verpflichtet und *zugleich* gegen konkrete Besonderheit niemals verschlossen; sie präjudiziert über konkrete kulturelle Lebensformen und -welten nichts, sofern diese mit dem Sittengesetz kompatible Handlungsweisen gestatten.

Die Kantische Ethik kann, wohlverstanden, noch immer einen Befreiungsimpuls vor allem gegenüber weltbildlicher Festlegung auch in den Bioethikdiskussionen der Gegenwart bedeuten. Es dürfte in diesem Sinne diesseits der Alpen vor allem die Kantische Tradition sein, die es in viel stärkerem Maße als andernorts der Fall erlaubt, ohne weltanschauliche Festlegungszwänge – etwa auf einen „katholischen“ oder „laizistischen“ Standpunkt, wie in der italienischen Debatte der Fall – ethische Sachprobleme normativ erörtern zu können. Dabei erweist sich Kants Ansatz rasch auch als viel weniger jenem „Formalismus“ verhaftet, dessen man ihn gerne bezichtigt. Wir verweisen für diesen Zusammenhang nur darauf, daß Kants *Pflichtmaximen* – jene Maximen also, die vom Vernunftwesen einmal gewählt, um der eigenen Selbsterhaltung des Vernunftwesens als eines solchen willen dieses sich auch zum Gesetz machen muß – allesamt Prinzipien der Freiheitserhaltung oder -steigerung sind. Der Kern der Überlegungen Kants betrifft dabei im Sinne der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs die Anerkennung des Menschen als des einzigen uns daseiend gegebenen Selbstzwecks, damit als der uns einzig bewußten existierenden Freiheitlichkeit, worin unmittelbar das Verbot der Instrumentalisierung des Menschen für fremde Zwecke, also der Indienstnahme der realen Bestimmung zur Freiheit, liegt. Es ist wichtig, daß auch an diesem Punkt, an dem es um die Überbietung einer rein negativen durch eine qualifizierte Freiheitlichkeit geht, kulturelle Vorbehalte wiederum nicht unmittelbar ins Treffen geführt werden können; gerade, weil auch Sklaverei, Menschenopfer oder andere kulturell sanktionierte Formen der Rechtsungleichheit Freiheitsprodukte sind,

ist Kultur auf das Gebot, qualifizierte Freiheit sich auch in maximaler Form produzieren zu lassen, ansprechbar und auch wirklich anzusprechen, hat sie insoweit eine Teleologie auf den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ hin – ohne, daß damit vorweggenommen wäre, in welcher konkreten Ausgestaltung qualifizierte Freiheit gelebt werden müßte, ohne Antizipation ihrer positiven Erscheinung: es gilt vielmehr auch hier noch, daß sich die Ethik nicht auf Handlungen, sondern auf Maximen zu Handlungen bezieht. In der Autonomie, der Selbstgesetzgebung des Vernunftwesens aus keinen anderen als vernünftigen Gründen, erreicht die Freiheit indes ihre konkrete Gegenwart, ihr Dasein<sup>12</sup>. Der materiale Grundsatz einer kulturunabhängigen Ethik ist insoweit der Satz von der Pflicht zu einem *materialiter* die eigene wie die fremde Freiheit erhaltenden Handeln. Der einzige universell gültige materiale ethische Grundsatz kann dann auch in eine Formel gefaßt werden, die man in Anlehnung an Fichte wie folgt formulieren könnte: Handle so, daß der Bestimmungsgrund aller deiner Handlungen der Begriff einer größtmöglichen *Selbständigkeit* deiner selbst und der anderen Vernunft- und Freiheitswesen ist<sup>13</sup>. Qualifizierte Selbständigkeit aber als formales wie materiales Prinzip einer ethischen Gesetzgebung in Beziehung auf Maximen ist dann ein Gedanke, der ebenso ein Prinzip der Begegnung wie der inneren Evolution einer kulturellen Lebenswelt auf innere, freie Lebendigkeit hin ist. Und er ist zugleich ein Gedanke, der sich unmittelbar auf die raumzeitliche Prämisse eigener wie fremder Freiheitlichkeit bezieht: auf die Prämisse des Leibes, des „biotischen Substrats“, das keineswegs nur im Interesse einer „Gattungsethik“ dem Zugriff Dritter oder auch des Kollektivs zu entziehen ist<sup>14</sup>, sondern gerade im Interesse konkreter Freiheitswirklichkeit (die immer eine individuelle ist) zu daseiender Freiheit freizulassen ist. Konkretes Freisein im Sinne eines anerkannten Seins verweist dann jedoch notwendig wiederum auf das Recht.

---

<sup>12</sup> Prägnant Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin / New York 2003, 165: „Der kategorische Imperativ ist nicht das Resultat einer bestimmten, von besonderen Voraussetzungen ausgehenden Moralphilosophie. Vielmehr ist die *Denkbarkeit* gewisser Maximen als Prinzipien einer unbeschränkt allgemeinen Gesetzgebung die Voraussetzung für eine unbeschränkt verbindliche Philosophie der Moral. [...] Das moralische Handeln *folgt* nicht einer objektiv vorgegebenen (positiven) Ethik, sondern wirkt durch die tätige Auswahl *gesetzestauglicher* Maximen an der Verwirklichung der Idee eines allgemeinen Ethos mit“.

<sup>13</sup> Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1798), M. Zahn (Hg.), Hamburg 1963, 58: „Das Prinzip der Sittlichkeit ist der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle“.

<sup>14</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001. Es soll an dieser Stelle nicht erörtert werden, inwieweit dem Begriff „Gattungsethik“ überhaupt ein systematisch stimmiger Sinn abgewonnen werden kann und worin dieser allenfalls bestünde.