

Regine Kather

Von der Würde des Menschen und dem Eigenwert der Natur

Die Integrative Bioethik als Rahmen für eine normativ-ethische Bewertung
des Lebens in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen

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/m², weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

Inhaltsverzeichnis

Über die Autorin des Kurses	5
I. Einleitung in die Aufgabe der Bioethik	7
II. Der Dualismus von Personen und Sachen. Geistesgeschichtlicher Hintergrund und Problemstellung in Bezug auf das Phänomen des Lebendigen.....	12
III. Das Konzept einer Integrativen Bioethik im Vergleich zu anderen Ansätzen	20
III.1 Repräsentative bioethische Ansätze	20
III.1.1 Der Präferenzutilitarismus am Beispiel von Peter Singer	20
III.1.2 Die deontologische Ethik insb. nach Immanuel Kant	22
III.1.3 Die Verantwortungsethik am Beispiel von Hans Jonas.....	26
III.1.4 Die Care-Ethik am Beispiel von Claudia Wiesemann	32
III.1.5 Die Tugendethik am Beispiel von Aristoteles	35
III.2 Die spezifische Aufgabe integrativer Ethiken	39
III.2.1 Hans Krämer und der Entwurf einer Synthese von deontologischer und Strebensethik	40
III.2.2 Peter Ulrich und der Entwurf einer Integrativen Wirtschaftsethik	47
III.3 Das Programm einer Integrativen Bioethik.....	52
IV. Der Begriff des Lebens als Fundamentalbegriff einer Integrativen Bioethik.....	63
IV.1 Die naturwissenschaftliche Bestimmung des Lebendigen	63
IV.2 Objektivierung als Methode der Naturforschung: der ‚Blick von nirgendwo‘	68
IV.3 Erkenntnistheoretische Reflexionen auf die Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode	74
IV.4 Grenzen der Objektivierung: Affizierbarkeit als Kennzeichen des Lebendigen	75
IV.5 Die Sphäre der Kultur als ‚Umwelt‘ des Menschen: Intentionalität und Bedeutung als Grundlage der symbolischen Erschließung der Welt	83
V. Wer ist eine Person? Die Begründung menschlicher Identität als leib-geistiger Einheit	89
V.1 Von Menschen und Personen	89
V.2 Grenzen des empiristischen Personverständnisses: der menschliche Körper	102
V.3 Der Mensch als psycho-physische Einheit: vom funktionsfähigen Körper zum erlebten Leib	107
V.3.1 Von der Befruchtung zum erwachsenen Menschen – ein kontinuierlicher Prozess	107
V.3.2 Die raumzeitliche Dynamik des menschlichen Organismus.....	112
V.3.3 Aktive Potenz und das Reich der Möglichkeiten: Gene, Epigenetik und Gehirn.....	114
V.3.4 Die Interaktion physischer und geistiger Prozesse im Leib	119
V.4 Leibbewusstsein als Grundlage von Intersubjektivität	124
V.5 Ich und Du.....	126
V.6 Der Leib als Vermittlung zur Natur	132

VI. Die Würde von Personen: Geschichte und Bedeutung eines Leitbegriffs der modernen Ethik.....	135
VI.1 Zur Geschichte der Idee der Menschenwürde	135
VI.2 Die Menschenwürde als Leitprinzip der Erklärung der Menschenrechte	142
VII. Exemplarische Problemfelder der Bioethik, Konflikte und Dilemmata	151
VII.1 Bio-Technologie.....	151
VII.2 Vom Anfang des Lebens: Forschung mit Embryonen und Abtreibung.....	154
VII.3 Vom Ende des Lebens: Formen der Sterbehilfe	159
VII.3.1 Zum Problem künstlicher Lebensverlängerung.....	159
VII.3.2 Aktive Sterbehilfe.....	162
VII.3.3 Assistierter Suizid	163
VII.3.4 Indirekte Sterbehilfe	165
VII.3.5 Passive Sterbehilfe (Hospiz).....	165
VII.4 Organtransplantation.....	167
VII.5 Technische Optimierung des Menschen: Gentechnologie, Neuroenhancement und Transhumanismus.....	172
VII.5.1 Gentechnik	174
VII.5.2 Neuroenhancement – die Verbesserung psychischer und mentaler Eigenschaften	179
VII.5.3 Der Transhumanismus – die Vision von der Überwindung des Menschen	180
VIII. Menschen als integraler Teil der Natur – oder: Vom Nutz- und Eigenwert der Natur	185
VIII.1 Was ist ‚Natur‘? Naturgesetzlich bestimmbares Objekt des Denkens oder dynamische Interaktion von Lebensformen	185
VIII.2 Formen ethischer Argumentation	189
VIII.2.1 Anthropozentrische Perspektive	189
VIII.2.2 Pathozentrische Ethik	196
VIII.2.3 Biozentrische Ethik	202
VIII.2.4 Holistische Ethik	206
VIII.3 Der Mensch als Einheit in der Vielfalt von Ausdrucksformen inmitten anderer Lebensformen, oder: Die Natur als Mittel und Medium der Selbstentfaltung.....	209
IX. Resümee und Ausblick.....	214
X. Literatur	217

Über die Autorin des Kurses

Regine Kather, geb. 1955

Studium und Abschluss von Physik, Philosophie und Religionswissenschaften;

Promotion (1989) und Habilitation (1997) in Philosophie an der Universität Freiburg i.Br.;

seit 1985 Lehrtätigkeit in der Erwachsenenbildung, insb. an der PH Freiburg;

1998 – 2006 regelmäßige Gastdozenturen an den Universitäten von Bukarest und Klausenburg /Cluj-Napoca (Rumänien);

zahlreiche Vorträge auf internationalen Kongressen u.a. in den USA, Kroatien, Japan und Indien;

seit 2004 Professorin (apl.) für Philosophie an der Universität Freiburg.

Forschungsschwerpunkte in Naturphilosophie und Anthropologie mit ethischer, interkultureller sowie religionsphilosophischer Perspektive.

Ausgewählte Publikationen:

A) Monographien:

- Ordnungen der Wirklichkeit. Die Kritik der philosophischen Kosmologie am mechanistischen Paradigma, Würzburg 1998.
- Was ist Leben? Philosophische Positionen und Perspektiven, Darmstadt 2003.
- Person. Die Begründung menschlicher Identität, Darmstadt 2007.
- Hildegard von Bingen interkulturell gelesen, Nordhausen 2007.
- Die Wiederentdeckung der Natur, Darmstadt 2012.

B) Aufsätze:

'The Earth is a Noble Star'. The Arguments for the Relativity of Motion in the Cosmology of Nicolaus Cusanus and their Transformation in Einstein's Theory of Relativity', in: P. Casarella (Ed.): Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance, Washington D.C. 2006, 226-250.

The Web of Life and the Constitution of Human Identity. Rethinking Nature as Main Issue of Whitehead's Late Metaphysics, in: R. Faber, B. G. Henning, C. Combs (Ed.): Beyond Metaphysics? Exploration in Alfred North Whitehead's Late Thought, Amsterdam/ New York 2010, 181-197.

Der menschliche Leib – Medium der Kommunikation und der Partizipation, in: M. Hähnel – M. Knaup (Hg.): Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit, Darmstadt 2013, 21-34.

I. Einleitung in die Aufgabe der Bioethik

Die Aufgabe dieses Studienbriefes ist es, den geistesgeschichtlichen Hintergrund und die bioethischen Probleme und Aporien sichtbar zu machen, die sich aus dem Umgang mit Lebendigem in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen ergeben. Da Leben nicht nur als wissenschaftlich zu beschreibendes und technisch zu manipulierendes Sein gilt, sondern mit guten Gründen als zu erstrebender und erhaltender Wert angesehen wird, stellen sich sowohl methodische wie normativ-ethische Fragen: Gibt es Grenzen einer rein naturwissenschaftlichen Erklärung von Lebensprozessen und wie lassen sie sich begründen? Wie kann man diese Grenzen in Richtung auf eine umfassendere, verschiedene Perspektiven integrierende Sicht überschreiten? Ist Leben in jeder Form erstrebenswert? Ist also das Leben selbst schon das höchste Gut, das um jeden Preis zu erhalten ist? Was darf man mit welchen Formen des Lebens nicht tun?

Leben ist nicht nur wissenschaftlich zu beschreibendes und technisch zu manipulierendes Sein

Diese allgemeinen Fragen gewinnen aufgrund der Möglichkeiten der Biotechnologie in Bezug auf den Menschen eine besondere Brisanz: Ab wann und aufgrund welcher Kriterien ist das Leben eines Menschen zu schützen? Darf man Embryonen töten, um Leid besser lindern oder Paaren durch In-Vitro-Fertilisation zu einem Kind verhelfen zu können? Ab wann ist ein Mensch wirklich tot, so dass ihm Organe entnommen werden dürfen? Sollten gentechnische Eingriffe nur aus therapeutischen Gründen erfolgen oder sollte man menschliche Fähigkeiten auch optimieren? Haben Menschen nur einen Nutzwert, um die Summe an Wohlbefinden in der Gesellschaft zu steigern, oder haben sie auch einen Eigenwert? Darf man Vorteile für eine zu erwartende Steigerung der Lebensqualität in der Zukunft gegen das Recht auf Schutz des Lebens von Individuen in der Gegenwart abwägen? Welche Rolle spielen soziale Beziehungen bei Entscheidungen über Leben und Tod, etwa bei Schwangerschaftsabbruch oder bei der Sterbehilfe?

Aufgrund der Vielgestaltigkeit der Lebensformen und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit beschränkt sich der Kreis ethischer Konflikte und Verpflichtungen nicht nur auf Menschen: Welchen moralischen Status haben Leidens- und Empfindungsfähigkeit anderer Kreaturen? Wie ist das Leben hochentwickelter Tiere im Verhältnis zu Menschen mit schwerer geistiger Behinderung oder gar im irreversiblen Koma zu bewerten? Und was ist mit Lebensformen, die keine erkennbare Empfindungsfähigkeit haben, also einfachen tierischen Organismen und Pflanzen? Kann man diese überhaupt außerhalb ihres artspezifischen Lebensumfeldes schützen? Welche Bedeutung spielen die Beziehungen von Lebewesen zu ihrem Umfeld für die Lebenserhaltung? Kurz: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen wie nicht-menschlichen Lebens?

Vielgestaltigkeit der Lebensformen und ihre gegenseitige Abhängigkeit

Schon diese Auswahl an Fragen zeigt, wie entscheidend das menschliche Selbstverständnis, mithin die Anthropologie für die Bestimmung der Reichweite und der Formen ethischer Verpflichtung ist – in Bezug auf den Umgang von Menschen miteinander und in Hinblick auf das Verhältnis zu nicht-menschlichen Lebensformen und der Natur insgesamt. In diesem Sinne versteht man unter Bioethik¹ die ethische Reflexion auf den Umgang von Menschen mit der belebten Umwelt und dem menschlichen Leben insbesondere, vor allem vor dem Hintergrund der technischen Möglichkeiten in Forschung und Medizin, die die Lebensführung des Einzelnen ebenso tangieren wie existentielle Entscheidungen. Aufgabe der Bioethik ist es zum einen, eine Basis für Rechtsprechung, Regelungen und Konventionen zu entwickeln; zum anderen soll sie einen reflektierten Umgang mit biotechnischen Möglichkeiten in der breiten Öffentlichkeit und einen ethischen Minimalkonsens fördern. Da nicht alles, was technisch möglich ist, auch gemacht werden darf, benötigt man nicht nur Verfügungs-, sondern auch Orientierungswissen, das die Grenzen des Umgangs mit Lebendigem begründet.

Die Reichweite der Bioethik, die ursprünglich in den 1970ern im angloamerikanischen Kontext angesichts rasant wachsender medizinischer Möglichkeiten vor allem im Bereich der Organtransplantation entwickelt wurde, erstreckt sich inzwischen auf das gesamte Spektrum des Umgangs mit Lebendigem; sie bezieht sich auf den Anfang und das Ende des menschlichen Lebens ebenso wie auf den Umgang mit Tieren und Pflanzen in Forschung und Nahrungsmittelindustrie, den Schutz der Biodiversität ebenso wie einen verantwortungsvollen Umgang mit biologischen Ressourcen, etwa dem Regenwald. Aufgrund der Breite der Anwendungsmöglichkeiten betreffen bioethische Fragen längst nicht mehr nur den Bereich der Medizinethik und wissenschaftlicher Forschung, sondern alle Lebensbereiche, Politik, Gesellschaft und Ökologie ebenso wie den Einzelnen, der über Lebensstil und medizinische Maßnahmen entscheiden muss.

In der breiteren Öffentlichkeit präsent sind vor allem die Probleme von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin, die sich immer stärker mit der Gentechnologie berühren, so etwa beim therapeutischen und reproduktiven Klonen, der Präimplantations- und Pränataldiagnostik von Erbkrankheiten wie der In-Vitro-Fertilisation. Dabei lassen sich die verschiedenen Problemkreise nicht isoliert betrachten: Immer wieder, so wird der Studienbrief zeigen, greifen Maßnahmen, die für sich genommen legitim wären und die Lebensqualität verbessern und grundlegende Bedürfnisse befriedigen könnten, in die Lebensbedingungen anderer Wesen ein, so dass Konflikte und Dilemmata unvermeidlich sind. Dadurch müssen zum einen ethische Werte und Ziele

¹ Vgl. Braun (2000): Menschenwürde und Biomedizin. – Kunzmann – Odparlik (Hg.) (2007): Eine Würde für alle Lebewesen? – Mann (2008): Bioethische Fragen.

immer wieder in eine Rangordnung gebracht werden; zum anderen entstehen Spannungen zwischen einer am guten und gelingenden Leben orientierten Form der Ethik, die die Erfüllung von Wünschen als Grundlage der Lebensqualität ansieht, mit einer auf Prinzipien beruhenden Ethik, die Grenzen, Pflichten und Verantwortlichkeiten gegenüber anderen festlegt. So muss etwa bei einem Schwangerschaftsabbruch aufgrund medizinischer Indikation das Leben des Embryos geopfert werden, um das der Mutter retten zu können. Ein Ziel des Studienbriefes ist es daher auch, verschiedene Wertordnungen und unlösbare Dilemmata sichtbar zu machen.

Nach wie vor fehlen der Bioethik allerdings begriffliche Konzepte, die die verschiedenen Problemfelder schlüssig miteinander verbinden und so für anwendungsbezogene Probleme richtungsweisend wären. Es handelt sich um das besondere Anliegen einer Integrativen Bioethik, die Vielschichtigkeit des Phänomens des Lebendigen zu thematisieren und einen begrifflichen wie ethisch-normativen Rahmen für die Bandbreite technischer Anwendungsmöglichkeiten und die damit verknüpften ethischen Konflikte zu erarbeiten. Voraussetzung hierfür ist zum einen ein theoretischer Rahmen, der pluriperspektivisch die Erkenntnisse verschiedener Disziplinen und Kulturkreise einbezieht und in Hinblick auf den jeweiligen Gegenstandsbereich miteinander verknüpft; zum anderen bedarf es einer Anthropologie, die die menschliche Identität nicht nur auf Denk- und Sprechakte stützt, sondern die Vielfalt physischer und seelisch-geistiger Bedürfnisse und Ausdrucksformen einbezieht. Sie sind wiederum die Grundlage für kommunikative Akte, ohne die sich die personale Identität gar nicht entfalten könnte. Nur so lassen sich Widersprüche thematisieren, analysieren und vor dem Hintergrund einer Bedürfnispyramide und eines hierarchischen Wertgefüges so weit wie möglich auflösen. Dennoch werden sich auch mit einer erweiterten Anthropologie nicht alle Bedürfnisse befriedigen und alle Dilemmata auflösen lassen.

Das Anliegen
einer Integrativen Bioethik

Anthropologie

Mit dem Projekt einer Integrativen Bioethik kann sich der Studienbrief auf Vorarbeiten auch in anderen Disziplinen stützen: Peter Ulrich hat das Modell einer Integrativen Wirtschaftsethik entwickelt; Hans Krämer wiederum hat eine integrative Ethik skizziert, die auf eine Synthese der in der Antike dominierenden Strebsethik mit der seit Kant vorherrschenden deontologischen Ethik zielt. Sie soll im Sinn der Postmoderne der Pluralität von Lebensformen im globalen Kontext Rechnung tragen, ohne auf einen allgemein verbindlichen ethischen Referenzrahmen zu verzichten. Eine Integrative *Bioethik* wurde vor allem im Rahmen der Lošinj Days of Bioethics seit 2004 programmatisch entworfen. Es ist ein zentrales Anliegen dieses Studienbriefes, die verschiedenen Problemkreise unter theoretischer wie praktischer Perspektive in einen möglichst konsistenten Zusammenhang zu bringen.

Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen in der Vielfalt seiner Ausdrucks- und Beziehungsformen

Eine notwendige Bedingung für die Erfüllung dieser Aufgabe ist eine Anthropologie, die dem Menschen als vernunftbegabtem Lebewesen in der Vielfalt seiner Ausdrucks- und Beziehungsformen über die gesamte Lebenszeit hinweg Rechnung trägt. Nur Menschen können sowohl eine Technologie entwickeln, die in die Grundstrukturen des Lebendigen eingreift als auch über ihre Handlungen und deren Folgen ethisch reflektieren. Als Lebewesen teilen Menschen viele Bedürfnisse und Empfindungen mit anderen Kreaturen; aufgrund ihrer Fähigkeit zum ethischen Urteil sind sie jedoch zugleich sittliche Person. Ihre Identität beruht daher nicht *nur* auf mentalen Akten: Zum einen sind Menschen strukturell soziale Wesen und damit auf vielfältige Weise mit ihresgleichen verbunden; zum anderen stehen sie aufgrund ihrer psychophysischen Konstitution mit der belebten und unbelebten Natur in vielfältigen Beziehungen. Dadurch ist auch die Natur in ihrer Eigendynamik eine notwendige Bedingung für die Erhaltung und Entfaltung personaler Identität. Wenn aber auch die Relationen zur Natur konstitutiv für die personale Identität sind, dann gehören der Schutz des menschlichen Lebens und der der Natur zusammen. Als gesellschaftspolitischer und rechtlicher Rahmen fungiert dabei die Verpflichtung der BRD und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte auf die Menschenwürde als universalem ethischem Leitwert und die seit 2002 in §20 a grundgesetzlich verankerte Verpflichtung des deutschen Staates, auch die natürliche Lebensgrundlage zu schützen.

Die Einteilung der Wirklichkeit in Sachen und Personen ist zu überwinden

Um das Phänomen des Lebendigen in seiner Vielfalt sowohl in Hinblick auf die unterschiedlichen Phasen des menschlichen Lebens wie in Hinblick auf die Beziehungen zur Natur einzubeziehen und zum Gegenstand ethisch-normativer Fragestellungen zu machen, muss die Einteilung der Wirklichkeit in Sachen und Personen, die seit der Neuzeit dominiert, überwunden werden. Es gibt keinen Zeitpunkt, so wird der Studienbrief argumentieren, an dem sich ein Übergang von einer Sache zu einem Lebewesen oder gar einer Person vollzieht. Menschen sind weder am Anfang noch am Ende des Lebens Sachen, die nur durch die Entwicklung mentaler Fähigkeiten zu Personen werden. Es handelt sich von Anfang an um die Entwicklung eines menschlichen Lebewesens, bei dem physische und psychische Dimensionen korreliert sind. Auch Tiere und Pflanzen sind keine Sachen, sondern Lebewesen mit spezifischen Bedürfnissen und Fähigkeiten. Lebende Organismen unterscheiden sich, so wird sich zeigen, in grundlegender Weise von Dingen. Da sie zumindest rudimentäre Formen von Subjektivität besitzen und sich aufgrund einer intrinsischen Dynamik entfalten, durch die sie mit ihrer Umwelt in Beziehung treten, stellt sich auch die Frage nach Funktions- oder Eigenwert in anderer Weise als bei Sachen.

Durch die Verschränkung des technischen mit dem naturwissenschaftlichen Fortschritt und den sich daraus ergebenden Möglichkeiten, in Lebensprozesse einzugreifen, erhalten die theoretischen Überlegungen zum Person- und Lebensbegriff eine eminent praktische Bedeutung. Ziel ist es, mit dem Konzept

einer Integrativen Bioethik einen ethischen Rahmen zu entwickeln, der, wie die Schalen einer Zwiebel, in horizontaler Hinsicht die gesamte Länge des menschlichen Lebens und in vertikaler Hinsicht immer mehr Lebensformen einbezieht. Um die ethisch-normativen Implikationen von Lebens- und Personbegriff zu entfalten und Konflikte sichtbar zu machen, wird immer wieder exemplarisch auf spezifische Problemfelder und Autoren eingegangen. Hierzu gehören die genetische Veränderung des Erbguts, Organtransplantation, künstliche Lebensverlängerung, Formen der Sterbehilfe, Stammzellforschung, Klonen und das Programm des Transhumanismus.

Spezifische
Problemfelder

II. Der Dualismus von Personen und Sachen. Geistesgeschichtlicher Hintergrund und Problemstellung in Bezug auf das Phänomen des Lebendigen

Um die spezifische Aufgabe einer Integrativen Bioethik zu verstehen, muss man sich die Veränderung der anthropologischen Prämissen und der wissenschaftlichen Methode vergegenwärtigen, die sich seit der Neuzeit vollzogen hat:

Der Mensch als
animal rationale

In der Antike galt der Mensch als *animal rationale*, als ein Lebewesen, dessen Natur es ist, vernunftbegabt zu sein. Es gab keine Materie ohne Geist, wohl aber Geist ohne Körper, nämlich das höchste Sein, Gott selbst. Während für Aristoteles die Seele die formende Kraft des Leibes war, betrachteten Platon und Plotin den Leib als Erscheinung seelisch-geistiger Kräfte, als Manifestation qualifizierter psychischer Zustände und sittlicher Einstellungen. Diese verliehen ihm eine ästhetische Dimension: er galt als schön oder hässlich.²

Da Menschen überdies für Platon, Aristoteles und die Stoa ein mit Sprache und Vernunft begabtes Gemeinschaftswesen waren, war die Orientierung an ethischen Werten wie Gerechtigkeit und Freundschaft, die für das Gelingen des Gemeinschaftslebens unverzichtbar waren, auch eine Voraussetzung für das eigene Glück. Eine Pluralität der Lebensformen war, wie der Stoiker Panaitios ausdrücklich betonte, sowohl für das Individuum wie für verschiedene Kulturen legitim, – unter der Voraussetzung freilich, dass das Allgemeinmenschliche respektiert wurde. Die Verwirklichung des genuin Humanen, der Logos-Natur, an der alle Menschen ungeachtet ihrer persönlichen Begabungen, ihrer kulturellen und religiösen Zugehörigkeit Anteil hatten, begrenzte das Spektrum der Wahlmöglichkeiten. Dem Gedanken, dass Pluralität die Bindung an einen universalen Wert voraussetzt, werden wir in Kapitel VI zum Thema Menschenwürde wieder begegnen. Da nach dem Durchgang durch die Aufklärung kein Konsens mehr darüber zu erzielen ist, dass dieser Wert im universalen Logos oder der Gottheit verankert ist, bedarf es anderer Begründungen.

Da aus dem schieren Nichts nicht etwas werden kann, muss es, so der Schluss der antiken und mittelalterlichen Denker, ein höchstes Sein geben,

² Vgl. insb. Platon, Symposion: 210a-212b; Phaidros 249d-257b; Plotin (1956): Enn. I 6. Vgl. hierzu auch G. Krüger (1983⁵): Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, insbesondere 157-282.

das den Kosmos aus sich entlassen hatte. Und da es besser ist zu sein, als nicht zu sein, galt das höchste Sein als Ursprung von allem zugleich als höchstes Gut, als *summum bonum*. Als hervorbringende und seinerhaltende Ursache wurde es zum Ziel allen Strebens. Nicht nur die Menschen, die ganze Natur mitsamt der Fülle ihrer Arten war daher bewusst oder unbewusst auf das höchste Gut bezogen. Sogar die Materie hatte noch einen gewissen Anteil an der gestaltverleihenden Kraft des höchsten Seins.

Nicht nur nach dem ersten Schöpfungsbericht der Bibel, auch nach dem platonischen Dialog *Timaios* gab es folglich kein gänzlich wertfreies Sein, keine bloße Faktizität. Alles, was existierte, sollte sein, es hatte ein intrinsisches Ziel, ein Telos. Aristoteles ebenso wie der Neuplatoniker Plotin erörterten daher die Frage, inwiefern bereits nichtmenschliche Lebewesen wie Tiere und Pflanzen nach Wohlbefinden und Glück streben.³ Doch obwohl alle Lebewesen wie die Glieder einer Kette aufgrund unterschiedlicher Grade an Bewusstheit und Lebensintensität miteinander verbunden waren, galt es als unbestreitbares Privileg des Menschen, um dieses Ziel zu wissen und sein Leben bewusst daran ausrichten zu können.⁴

Aus demselben Grund freilich, so argumentierte Augustinus, können nur Menschen freiwillig Böses tun und ihr Lebensziel verfehlen, indem sie sich vom höchsten Sein abwenden, was zu einer *perversio*, einer Verkehrung im Umgang mit weltlichen Gütern führt. Trotz unterschiedlicher anthropologischer und metaphysischer Prämissen waren sich antike und mittelalterliche Autoren einig, dass der Mensch ein höchst zwiespältiges Wesen ist, das keineswegs nur durch die Vernunft, sondern auch durch biologische Bedürfnisse und blinde Leidenschaften bestimmt ist.

Als Mikrokosmos, so betonte noch der Renaissancephilosoph Giovanni Pico della Mirandola in seinem Traktat *Über die Würde des Menschen*, hatte der Mensch an allen Dimensionen des Makrokosmos Anteil. Dadurch hat er die Freiheit, sich sowohl den unteren Seinsdimensionen zuzuwenden und wie Pflanzen dahinzuvegetieren oder wie Tiere Lustgefühlen zu folgen, – oder sich an einer geistigen Lebensweise auszurichten, um schließlich mit dem Göttlichen in einer Art *unio mystica* zu verschmelzen. Als Lebewesen waren Menschen und Tiere demnach in vielerlei Hinsicht miteinander verwandt;

³ Vgl. Aristoteles (1986): *Über die Seele*, Buch II, 413b-416a; Plotin (1960): *Enn.* I 4, insb. 1-4. Für weitere Details vgl.: P. Dinzelbacher (2000) (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*, sowie H.W. Ingensiep (2001): *Geschichte der Pflanzenseele: Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart*.

⁴ Vgl. zum Überblick über ein über zwei Jahrtausende währendes Motiv, das die hierarchische Abhängigkeit der Lebensformen im Bild einer Kette dachte: Lovejoy (1993): *Die große Kette der Wesen*.

doch erst indem sie ihre höchsten Möglichkeiten aktualisierten, verwirklichten Menschen ihr genuin menschliches Potential, das sie von allen anderen Kreaturen unterschied und mit Gott, der Quelle allen Lebens und aller Bewusstheit, verband.

Genese der Methode der empirischen, objektivierend verfahrenen Naturwissenschaften

Im 15. Jhdt. vollzog sich mit der Genese der Methode der empirischen, objektivierend verfahrenen Naturwissenschaften, deren Leitdisziplin die Physik in Form der klassischen Mechanik war, eine einschneidende Veränderung im Begriff des Seins, so dass sich fortan aus ihm kein Sollen mehr ableiten ließ. Zum ersten Mal formulierte Nikolaus von Kues, auch Cusanus genannt, in seinem Dialog *Der Laie über die Experimente mit der Waage* das Programm einer Erfahrungswissenschaft⁵, das durch Galilei zur Grundlage der Naturwissenschaften wurde. Solange man sich, so argumentiert Cusanus, nur auf die eigene, subjektgebundene Wahrnehmung von Wärme oder Gewicht stütze, um eine medizinische Diagnose zu erstellen, die Witterungsverhältnisse zu beurteilen oder die Stärke der Sonnenstrahlung abzuschätzen, könne man keine exakten Ergebnisse erhalten. Objektivität in dem Sinne, dass mehrere Beobachter genau zum selben Ergebnis kämen, sei ausgeschlossen. Um den Verlauf einer Krankheit einschätzen zu können oder den Ertrag der Felder zu steigern, benötige man möglichst exakte Daten. Nicht nur aus wissenschaftlichen, sondern auch aus humanitären Gründen müsse man daher ein Verfahren entwickeln, mit dessen Hilfe man die Qualitäten der Dinge unabhängig von der momentanen Verfassung einzelner Menschen präzise bestimmen könne. Man müsse die sinnlichen Qualitäten ‚messen und wiegen‘.⁶ Eine einzelne Messung genüge freilich nicht. Ungenauigkeiten ließen sich nur minimieren, wenn man eine Messung sehr oft unter idealerweise identischen Bedingungen wiederhole. Dazu müssten künstlich immer wieder dieselben Anfangsbedingungen hergestellt werden.⁷

Das systematische Experiment

Das systematische Experiment konzentriert sich daher nur auf die Aspekte des Geschehens, die reproduzierbar sind. Nur dann gilt das nun intersubjektiv überprüfbare und in diesem Sinne objektive Wissen als Ausweis einer zeitinvarianten Gesetzmäßigkeit. Die Instrumente, mit deren Hilfe die Daten erhoben werden, bewirken keine bloße Verbesserung der Sinneswahrnehmungen, sondern transformieren sie in spezifischer Weise: Durch die Messung, die die Beobachterunabhängigkeit der Daten ermöglicht, werden Qualitäten in Quantitäten überführt. Nicht die Farbe Gelb in ihrer sinnlichen Qualität

⁵ Nikolaus v. Kues (1982): *Der Laie und die Experimente mit der Waage*, 631. – Vgl. zur Veränderung des Seinsbegriffs: Kather (1998): *Ordnungen der Wirklichkeit*, 59-94. – Dies. (2003): *Was ist Leben?*, 44-47.

⁶ A.a.O., 627.

⁷ Vgl. Kather (2006): *'The Earth is a Noble Star'*.

und symbolischen Bedeutung, sondern nur Frequenzen oder Wellenlängen sind messbar.

Erfragt wird nun nicht mehr, was die Seienden sind und warum bzw. wozu sie so und nicht anders sind, sondern wie, aufgrund welcher Bedingungen und Gesetze, etwas geschieht. Ein Ereignis zu erklären bedeutet, es aus einer zeitlichen Abfolge kausal wirkender Ursachen zu verstehen. Fortan gilt die Annahme eines Telos, eines intrinsischen Zieles, für die Erklärung des Bewegungszustandes von Körpern als überflüssig. In den vielfältigen Formen der Natur drückt sich nicht mehr, wie Aristoteles dachte, ein Wesen aus, das nach der Vollendung seiner Form strebt; die in Experimenten gemessene Natur ist auch nicht mehr die *natura naturans*, die schöpferische Natur, von der Plotin sprach; sie besteht nur noch aus einer Ansammlung geistloser Körper im Raum, deren Zustandsveränderungen empirisch gemessen und mathematisch-formal beschrieben werden können. Die Zeit selbst wird zu einem äußeren Parameter, der mit der intrinsischen Dynamik des Körpers nichts mehr zu tun hat.

Mit der Methode der ‚Erfahrungswissenschaft‘ verändert sich das Modell von der Natur und das Verhältnis des Menschen zu ihr und zu sich selbst tiefgreifend. Der cartesische Dualismus war die logische Antwort auf das Bestreben, alle physischen Prozesse naturwissenschaftlich zu erklären. Nicht allein, dass sich die Menschen selbst nicht mehr gleichzeitig als Lebewesen und als vernunftbestimmt begreifen konnten; wie ihr eigener Körper erschien auch die Natur als kausalgesetzlich determinierter, wertneutraler Mechanismus. Nicht der sprechende Blick, mit dem man kommuniziert, sondern nur das physiologisch funktionsfähige Auge ist Gegenstand naturwissenschaftlicher Analyse. Wird das Physische mit dem Physikalisierbaren gleichgesetzt, dann unterliegt „der gesamte physische Bereich [...] gesetzesartiger Notwendigkeit.“⁸ Als *res cogitans* steht das erkennende Subjekt der physischen Welt als *res extensa* gegenüber. Während die Körperwelt als naturwissenschaftlich objektivierbar und mit Hilfe von mathematisch formulierbaren Gesetzen erklärbar gilt, wird der denkende Geist zu einem Phänomen der eigenen Innenwelt, das vor den Augen anderer verborgen bleibt.

Weder die Beziehung zur Natur noch zum Anderen, der ebenfalls zunächst nur als Körperobjekt wahrgenommen wird, können die Grundlage der Selbstvergewisserung sein. Es war daher folgerichtig, dass Autoren wie Descartes und Locke die menschliche Identität nur auf das Selbstbewusstsein stützten. Auch Hobbes und Rousseau bestimmten den Menschen zunächst als Individuum, das sich erst nachträglich zum Zweck des Zusammenlebens mit anderen einigt und Verträge schließt. Egoismus und Eigenliebe gelten als

Das Modell von der Natur und das Verhältnis des Menschen zu ihr

Grundlage der Selbstvergewisserung

⁸ Brüntrup (1996³), Leib-Seele-Problem, 17f.

primär, soziale Tugenden als sekundär. Das Streben nach Glück wird individualisiert, abhängig vom Lebensentwurf des Einzelnen. Damit tritt es in eine Spannung zu den Verhaltensweisen, die konstitutiv für ein gelingendes Gemeinschaftslebens sind, das nun auf Verträgen und Pflichten aufgebaut wird. Aufgrund des Dualismus von denkendem Geist und geistloser Materie wird der Begriff des Lebens, der zwischen beiden vermittelt, funktionslos. Die Folgen erstrecken sich, wie wir sehen werden, bis in das Ringen um die Bewertung von Lebensphasen ohne Bewusstheit und die Beziehung zu nicht-menschlichen Kreaturen in der modernen Bioethik.

Obwohl sich seit dem 19. Jhdt. durch die Evolutionstheorie eine Aufwertung des Begriffs des Lebens vollzogen hat, die philosophisch durch Helmuth Plessner, Max Scheler und Hans Jonas thematisiert wurde, ist in Wissenschaft wie Philosophie weiterhin die kategoriale Engführung zu beobachten, die die gesamte Wirklichkeit in nur zwei Bereiche einteilt: in Sachen und Personen. Beispielhaft hierfür sind die Abhandlungen von Paul Ricœur, dessen Anspruch es ist, ein Verhältnis zum Anderen zu begründen, das von der Orientierung am guten und gerechten Leben geleitet wird: Um die konstitutive Bedeutung der Beziehung zum Anderen für die eigene Identität zu zeigen, geht Ricœur von der analytischen Tradition und damit von einer dinghaft verfassten Welt und einem zunächst nur im Raum lokalisierbaren Menschenobjekt aus.⁹ Der Perspektive der ersten Person, des sich in seinen Zuständen erlebenden Individuums, steht die der dritten Person, die des außen stehenden Beobachters, vermittlungslos gegenüber. Wahrnehmbar ist zunächst nur ein bestimmter Körper im Raum, dem dann per Analogie Bewusstheit zugeschrieben wird. Das Ich begegnet dem Anderen vermittelt durch den Körper unter der Perspektive der dritten Person, als Er, Sie oder Es. Da der physische Ausdruck innerer Zustände unberücksichtigt bleibt, kann eine Begegnung von Ich und Du, von erster und zweiter Person, nicht thematisiert werden. Unter diesen Prämissen ist es „für uns unmöglich, das mentale Innenleben eines anderen Menschen von außen direkt wahrzunehmen. Meine Gedanken, Gefühle und Stimmungen sind in diesem Sinne privat. Öffentlich sind hingegen alle beobachtbaren körperlichen Zustände einer anderen Person.“¹⁰

Schrittweise erschließt Ricœur zwar die Perspektive der ersten Person und zeigt durch eine Analyse des Begriffs der Handlung deren Bedeutung für andere Personen. Außerdem ergänzt er den physiologisch bestimmten Körper durch den von innen erlebten Eigenleib. „Man wird sich erinnern, daß die Möglichkeit, demselben Ding physische und psychische Prädikate zuzuschrei-

⁹ Vgl. Ricœur (2005²): Das Selbst, insb. 39-139. – Vgl. unter naturphilosophischer Perspektive: Kather (2012): Person, 151-154.

¹⁰ Brüntrup (1996³): Leib-Seele-Problem, 15.

ben, in unseren Augen in einer Doppelstruktur des Eigenleibes begründet zu sein schien, nämlich in seinem Status als beobachtbare physische Realität und seiner Zugehörigkeit zu dem, was Husserl in der fünften *Cartesischen Meditation* die ‚Eigenheitssphäre‘ oder die Sphäre des ‚meinigen‘ nennt. Dieselbe Doppelzugehörigkeit des Eigenleibes begründet die Mischstruktur ‚Ich-Jener‘. Als Körper unter Körpern bildet er ein Fragment der Welterfahrung; als der meinige hat er Anteil an dem Status des als Grenzpunkt der Welt verstandenen ‚Ich‘; anders gesagt ist der Körper zugleich eine Welttatsache und das Organ des Subjektes, das nicht zu den Objekten gehört, über die es spricht. Diese eigenartige Verfaßtheit des Eigenleibes erstreckt sich vom Subjekt des Äußerungsaktes bis zum Äußerungsakt selber: Als eine vom Atem nach außen gestoßene und durch die Lautbildung und die gesamte Gestik artikulierte Stimme teilt der Äußerungsakt das Schicksal der materiellen Körper. Als Ausdruck der Bedeutung, auf die ein sprechendes Subjekt abzielt, ist die Stimme der Träger des Äußerungsaktes, insofern dieser auf ein ‚Ich‘ als unverwechselbares Perspektivzentrum der Welt verweist.“¹¹

Doch obwohl der Eigenleib zum Medium des sprachlichen Ausdrucks wird, werden auch am Ende der Ausführungen Personen nur durch das bewusste Erleben und Sprechakte als Form des Handelns bestimmt. Dadurch werden weder andere Lebewesen, geschweige denn die Natur und deren Bedeutung für die leibliche Verfasstheit der Menschen thematisch; eine für die Ethik besonders relevante Folge ist, dass für Ricœur auch Embryonen und Säuglinge zum Bereich physischer Objekte gehören. Der Begriff der Welt verengt sich damit auf historisch zu interpretierende Ereignisse. Natur und Kultur gehören weiterhin getrennten Seinsbereichen an, deren Interaktion nicht thematisiert wird.

Sowohl der empirische wie der hermeneutische Seinsbegriff bleiben durch den Ausschluss der Eigenkategorialität des Lebendigen, wenngleich oft wider Willen, einem cartesisch geprägten Dualismus treu.¹² Das menschliche Bewusstsein mit seinen Zielen und Werten, die sich aufgrund der Selbsterfahrung des Wissenschaftlers und des Philosophen nicht leugnen lassen, steht einem sinnleeren, kausal determinierten Interagieren materieller Objekte gegenüber. Mit der Trennung von Körper und Geist, von im Raum lokalisierbaren Körpern und der zeitlichen Extension mentaler Akte als Grundlage der biographischen Identität von Personen wird nicht nur die methodische Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften festgeschrieben; unerklärlich bleibt vor allem das Zusammenwirken physischer und geistiger Prozesse und

¹¹ Ricœur (2005²): Das Selbst, 72.

¹² Zur Kritik am Ausfall des Begriffs des Lebendigen insb. in der Tradition Husserls und Heideggers: Henry (2004²): Inkarnation. – Ders. (2005): Affekt und Subjektivität.

deren sinnlich-wahrnehmbarem Ausdruck in Handlungen und die Zuordnung von Pflanzen, Tieren, Säuglingen, schwer geistig Behinderten und dementen Menschen.

Eine Verengung
des Verständ-
nisses von Person

Einhergehend mit der Aufteilung der Wirklichkeit in Personen und Sachen vollzog sich auch eine Verengung des Verständnisses von Person: Für Antike und Mittelalter beinhaltete der Begriff des Lebens nicht nur physiologische Prozesse, sondern auch seelische, die von rudimentärer Sensitivität über Empfindungen und Sinneswahrnehmungen bis zu Gefühlen und schließlich geistigen Akten reichten. Zu der als Mikrokosmos verstandenen Person gehörten auch sinnlich-vitale Bedürfnisse und Emotionen, wenngleich die *differentia specifica* als entscheidend für die genuin menschliche Lebensführung angesehen wurde. Die Fähigkeit zu sehen, beruhte auf der Freiheit, seine Aufmerksamkeit auf ein Objekt zu lenken; Sehstrahlen, so glaubte man, gingen vom Auge aus und richteten sich auf etwas. Erst mit Descartes wurde die Fähigkeit zu sehen, durch die Gesetze der Optik erklärt und damit als geistlos begriffen.¹³ Mit dem Ausfall des Begriffs des Lebens wurden kognitive und sprachliche Akte zur Grundlage personaler Identität und Lebensprozesse auf physiologische Prozesse reduziert, die als objektivierbar gelten sollten.

Trennung von
Sein und Sollen

Damit einher ging die Anwendung der Trennung von Sein und Sollen auch auf die menschliche Identität: Während die naturwissenschaftlich zu beschreibenden und empirisch beobachtbaren physiologischen Prozesse sozusagen die Hardware der Person bilden, ist Subjektivität auf mentale und sprachliche Akte beschränkt. Da das Sein kein intrinsisches Telos mehr beinhaltet und als wertfrei angesehen wird, gibt es keine objektiv vorgegebene Ordnung der Dinge und damit keine Hierarchie der Werte mehr. Kraft ihres Denkens und Wollens müssen Menschen selbst Ziele und Werte wählen. Seit der Neuzeit gilt die Freiheit zur Selbstbestimmung daher als einer der höchsten Werte.

Damit diese Form der Freiheit nicht in Willkür ausartet, muss, so erkannte Kant, die Fähigkeit, Ziele zu beurteilen, die Ethik fundieren: Die Freiheit zum ethischen Urteil ist die Grundlage der Achtung vor allen vernunftbestimmten Wesen und damit der Pflichten ihnen gegenüber. Dass sie einen Selbstzweck haben bedeutet, dass die Freiheit zur Selbstbestimmung zumindest negativ an der Freiheit des anderen zu ebendiesem Akt endet. Es handelt sich um eine ethisch gebundene und beschränkte Freiheit, die jede Form des Glückstrebens übergreift.

Im Zeitalter der Postmoderne jedoch hat sich die Vorstellung, dass jeder seines eigenen Glückes Schmied ist und es keine universalen Werte gibt, die

¹³ Zajonc (1994): Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewußtsein, insb. 48f.

dieses Streben begrenzen, durchgesetzt. Wie also kann man das Streben nach Glück, das in Antike und Mittelalter entscheidend war und in der Gotteserkenntnis kulminierte, mit ethischen Pflichten, die seit Kant in den Vordergrund traten, versöhnen? Wie kann man den vielfältigen Güterhierarchien, die im globalen Kontext gleichzeitig und unvermittelt nebeneinander stehen einerseits und einem Minimum an ethischen Bindungen andererseits gerecht werden?