

GÜNTHER PÖLTNER

Institut für Philosophie, Fakultät für Philosophie
und Bildungswissenschaft, Universität Wien

PLURIPERSPEKTIVISMUS UND EINHEIT
DER VERNUNFT. ÜBERLEGUNGEN
ZU EINER INTEGRATIVEN BIOETHIK
*Pluri-Perspectivism and the Unity of Mind.
Meditations on Integrative Bioethics*

Abstract: The author thematizes the issue of pluri-perspectivistic grounding of integrative bioethics. The analysis begins with the exposition of the integrative program of bioethics, thus overcoming the ethics in politics by taking in consideration the need for legal and political regulation of the bioethical questions in context of minimal consensus. The expose continues in setting up the relation between bioethics and biopolitics, as well as bioethics and technology.

Keywords: Integrative Bioethics, Biopolitics, Technology, Pluri-Perspectivism

1. DAS PROGRAMM EINER INTEGRATIVEN BIOETHIK

Eine integrative Bioethik versteht sich als Antwort auf die Herausforderungen, die durch die neuen biotechnologischen Handlungsmöglichkeiten geschaffen wurden. Als *Bioethik* hat sie zu ihrem Thema alle diejenigen Handlungen, die sich auf das Leben im weitesten Sinn beziehen, also nicht nur auf das Menschenleben in seiner Ganzheit, sondern auch auf das Leben anderer Lebewesen sowie auf das Verhältnis von mensch und Natur. Sie ist *integrativ*, weil sie eine Pluralität relevanter Perspektiven in sich vereint. Pluriperspektivismus besagt zweierlei. Er drückt *erstens* den interdisziplinären Charakters einer Bioethik aus – biowissenschaftliche Daten liefern bekanntlich noch keine ethischen Beurteilungsansätze – und weist *zweitens* auf die öffentlichkeitswirksame (und in diesem Sinn außerakademische) Relevanz der bioethischen Fragen und damit auf die Notwendigkeit einer öffentlich geführten gesellschaftspolitischen Gestaltungsdebatte hin. Die Bewältigung der hochkomplexen Probleme erfordert eine Transparenz, die ohne Öffentlichkeit nicht gewährleistet ist. Zur Transparenz gehört zum einen die Offenlegung der Vernetzungen und Abhängigkeiten, die den Verbund von Wissenschaft, Technik und Ökonomie charakterisieren (z.B. Transparenz der Eigentumsverhältnisse und Finanzierungsquellen, Offenlegung auch der negativen For-

schungsergebnisse), und zum anderen die Offenlegung der normativen Voraussetzungen, auf denen die unterschiedlichen Handlungsoptionen basieren. Nur eine öffentlich geführte Gestaltungsdebatte bietet die Chance, daß auch wirklich all jene relevanten Perspektiven zu Wort kommen können, die der komplexen Problematik entsprechen und deren Reduktion auf eine technisch-ökonomische Problemkonstellation entgegenwirken. Nur so besteht die Chance, daß z.B. auch Praktiken aufgedeckt werden, die mit unseren anerkannten ethischen Prinzipien nicht in Einklang zu bringen sind.

Wenn von einer Pluralität von Perspektiven die Rede ist, dann *nicht* in dem Sinn, daß die ethische Perspektive eine unter anderen wäre. Die ethische Perspektive ist nicht eine unter anderen, sondern die *grundlegende*, weil gar nicht zu umgehende Perspektive, diejenige nämlich, die es erlaubt, eine Verhältnisbestimmung der anderen Perspektiven vorzunehmen und so die Einheit der Vernunft zu wahren. Pluriperspektivität bedeutet keine Summierung von Perspektiven, sondern den Versuch ihrer Strukturierung.

Zu den größten bioethischen Herausforderungen zählen gegenwärtig Tendenzen, den fundamentalen Gesichtspunkt der Ethik aufzuheben – in Form der Aufhebung von Ethik einmal in *Politik* und einmal in *Technik*. Diese Aufhebungstendenzen lassen sich als Reaktion auf die Spannung verstehen, die zwischen bioethischen Dissens und regelungspolitischer Notwendigkeit besteht.

2. AUFHEBUNG VON ETHIK IN POLITIK

2.1 Grundlegender Dissens und rechtspolitischer Regelungsbedarf

Wie wir wissen, ist die bioethische Situation durch einen grundlegenden Dissens gekennzeichnet, der sich weltweit quer durch alle Kulturen, Weltanschauungen und Religionen zieht – ein Umstand, der es fraglich erscheinen läßt, den Grund des Dissenses in kulturellen, weltanschaulichen oder religiösen Divergenzen zu suchen. Strittig ist vor allem die ethische Rechtfertigung von Handlungen, welche die Grenzbereiche menschlichen Lebens (Lebensanfang, Lebensende) betreffen und in weiterer Folge sich auf das Verhältnis von Mensch und Tier beziehen (Menschenrechte für Tiere).

Die Situation ist prekär: Einerseits ist der Dissens so fundamental, daß (wie die Erfahrung der letzten Jahre zeigt) keine Aussicht auf eine Beilegung besteht (weder im nationalen noch im internationalen Bereich), andererseits besteht die Notwendigkeit, die strittige Materie rechtspolitisch so zu regeln, daß diese Regelung den Bedingungen des modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaates entspricht.

2.2 Rückzug auf weltanschaulich neutralen Minimalkonsens

Eine Form, die Spannung von Bioethik und Biopolitik zugunsten letzterer aufzuheben, liegt darin, von vornherein einen mehrheitsfähigen Minimalkonsens zur Norm regelungspolitischen Verhaltens zu erheben. Und dies in der Überzeugung, der Grund des bioethischen Dissenses liege in sogenannten weltanschaulichen Divergenzen (d.i. in divergierenden Vorstellungen von einem guten Leben, in einem divergierenden,

die Lebenspraxis insgesamt betreffenden Orientierungswissen). Ziehe man die weltanschaulichen Komponenten ab, erhalte man als kleinsten gemeinsamen Nenner einen allgemein akzeptablen Minimalkonsens. Im modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaat sei nur das weltanschaulich Neutrale mehrheitsfähig. „Nur weltanschaulich neutrale Aussagen über das, was gleichermaßen gut ist für jeden <so Jürgen Habermas>, können den Anspruch stellen, für alle aus guten Gründen akzeptabel zu sein“ (Habermas 2001, 61). Und in Bezug auf die Bestimmung des sogenannten moralischen Status des menschlichen Embryos hat Habermas festgehalten: „Nur auf der Grundlage einer weltanschaulich imprägnierten Beschreibung von Tatbeständen, die in pluralistischen Gesellschaften *vernünftigerweise umstritten* bleiben, kann es gelingen, zu einer eindeutigen Bestimmung des moralischen Status zu gelangen“ (Habermas 2001, 60f).

Bleibt für Habermas – gesetzt, der Umkehrschluß ist gestattet – eine weltanschaulich *neutrale* Beschreibung des Status *zweideutig*, glauben andere Autoren, gerade auf diese Weise Einigkeit erzielen zu können. Es gibt – so das Argument – eine weltanschaulich neutrale Beschreibung empirischer Tatbestände, über die sich die streitenden Parteien einigen können (z.B. über den empirischen Tatbestand des Fehlens von Empfindungsfähigkeit). Also, so die Schlußfolgerung, bilde das gänzliche Fehlen von Schmerzfähigkeit eine konsensfähige Norm regelungspolitischen Vorgehens. Erst wo Schmerzempfindung vorliegt, beginne der Lebensschutz zu greifen.

Darauf wäre zweierlei zu erwidern:

Erstens läßt sich aus einer ‚weltanschaulich neutralen‘ Feststellung eines empirischen Befundes *keine normative* Schlußfolgerung ziehen. Daß die Schutzwürdigkeit an Schmerzempfindlichkeit gebunden ist, ist alles andere als eine neutrale, sondern im Gegenteil eine höchst umstrittene ethische Position. Die Berufung auf weltanschauliche Neutralität ist in Wahrheit eine Form von Selbstprivilegierung dieser umstrittenen normativen Festsetzung.

Zweitens gibt es im Fall von uns Menschen überhaupt keine wertneutrale, ‚reine‘ Deskription. Der Mensch ist nicht nur Adressat, sondern auch Quelle sittlicher Ansprüche. In jeder Beschreibung menschlicher Tatbestände oder Zustände manifestiert sich eine wertende Stellungnahme. Der Rückzug auf eine fachwissenschaftliche Terminologie macht hier keine Ausnahme. Solch eine Terminologie verdankt sich der *methodischen Ausblendung* des Menschen als eines personalen Gegenüber – einer Ausblendung, die immer nur methodisch, nicht aber real möglich ist. Die Trennung von deskriptiv und präskriptiv läßt sich im Falle menschlichen Lebens gar nicht durchführen. Deshalb reicht ja der bioethische Dissens bis in die Beschreibung des ‚Gegenstandes‘ hinein, auf den sich die Handlung bezieht.

2.3 Biopolitik statt Bioethik?

Wenn die Erhebung eines Minimalkonsens zur Norm regelungspolitischen Verhaltens in Wahrheit eine Selbstprivilegierung der eigenen keineswegs neutralen, sondern höchst umstrittenen ethischen Position ist, dann scheint die Biopolitik – und das heißt im demokratischen Rechtsstaat: die parlamentarische Abstimmung – das letzte Wort zu

haben. Die miteinander im Streit liegenden ethischen Standpunkte wären sozusagen auf öffentlichen Stimmengewinn verwiesen, um die nötigen Mehrheitsverhältnisse schaffen zu können.

So notwendig auf der einen Seite eine biopolitische Regelung ist, so darf auf der anderen Seite nicht übersehen werden, daß der Regelungsdruck die Gefahr eines kontraproduktiven Mißverständnisses in sich birgt, was den Gegenstand einer Abstimmung und die Aussagekraft von politischen Mehrheitsverhältnissen betrifft. Das Mißverständnis liegt in der Meinung, Gegenstand einer biopolitischen Abstimmung seien die strittigen ethischen Standpunkte, wobei die Abstimmung auf einer außer-ethischen Ebene stattfindet. In Wahrheit gibt es aber weder eine außer-ethische Abstimmung noch eine solche über Bioethik. Bioethischen Problemen gegenüber gibt es keine Beobachterposition, sondern da heißt es immer: *tua res agitur*. Man kann *nicht neutral über*, sondern immer nur *gemäß einem* ethischen Standpunkt abstimmen. Die Abstimmung selbst erfolgt unter ethischen Prämissen. Die Ablehnung einer bestimmten ethischen Option ist gleichbedeutend mit dem Plädoyer für eine andere. Dazu kommt noch, daß Mehrheitsverhältnisse nicht die Richtigkeit einer ethischen Option begründen können. (Anderenfalls wäre z.B. die Einführung der Folter ethisch gerechtfertigt, wenn eine Mehrheit für sie stimmen würde.) Gewiß erheben ethische Optionen den Anspruch auf Zustimmung. Aber die faktische Zustimmung kann im besten Fall ein Indiz, nicht aber schon ein Rechtfertigungsgrund sein. Eine zahlenmäßige Mehrheit begründet nicht schon die Richtigkeit einer Entscheidung, sondern ist im besten Fall ihre Folge. *Weil* richtig, *deshalb* Zustimmung, nicht aber umgekehrt: weil Zustimmung, *deshalb* richtig. An dieser Fundierungsrichtung ist aus ethischen Gründen umwillen einer humanen Politik festzuhalten.

Die Unmöglichkeit, dem ethischen Gesichtspunkt zu entkommen, verweist auf die ethische Basis der Biopolitik. Und so legt es sich nahe, den bioethischen Dissens im Rückgriff auf die ethischen Prämissen der Biopolitik zu regeln. Oder anders formuliert: den Dissens im Rückgriff auf die ethische Basis des modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaates zu regeln und zu fragen, welche der ethisch miteinander im Streit liegenden Optionen sich mit der ethischen Basis des Staates vereinbaren läßt.

Der moderne Rechtsstaat ist zwar im Zeichen des Schutzes der Freiheitsrechte seiner Bürger weltanschaulich neutral, das aber *nicht* aus einem *neutralen*, sondern aus einem *ethischen Grund*. Der moderne Rechtsstaat weiß sich dem Toleranzgedanken verpflichtet – und das als Folge schmerzlicher geschichtlicher Erfahrung (wenn wir an Europa denken). Toleranz bedeutet Anerkennung eines jeden Menschen als eines prinzipiell wahrheitsfähigen Wesens. Ausdruck dieser Wahrheitsfähigkeit ist sowohl die Perspektivenvielfalt, gemäß der lebensorientierende Praxiskonzepte entworfen werden können, als auch die Fähigkeit, die Begrenztheit der jeweiligen Perspektive als eine solche zu erkennen. Wahrheitsfähig sind aber nur freiheitsfähige Wesen, d.i. Wesen, denen Würde zukommt. Die ethische Basis der weltanschaulichen Neutralität ist die Anerkennung der Menschenwürde, die Anerkennung der fundamentalen Gleichheit aller Menschen in ethischer und rechtlicher Hinsicht. Fundamental gleich sind die Menschen schlicht und einfach darin, daß sie Menschen sind. Die Würde achten bedeutet, das Menschsein eines Menschen zu achten. Die fundamentale Gleichheit wäre freilich

aufgehoben, würden Menschen darüber entscheiden dürfen, wer Mensch ist und wer nicht, wer Angehöriger der Menschheit ist und wer nicht. In solch einem Fall wäre die Anerkennung in bloße Zuerkenntnis umgeschlagen.

3. AUFHEBUNG VON ETHIK IN TECHNIK

3.1 Erneuerung des Dissenses auf der ethischen Legitimationsebene

Und genau an diesem Punkt finden wir uns schon seit längerem in einer völlig neuartigen Situation: Die biotechnologischen Handlungsmöglichkeiten haben dazu geführt, daß das Menschsein des Menschen statt ein Gegenstand der Anerkennung zu sein, zu einem Gegenstand der Zuerkenntnis geworden ist. Jetzt geht es nicht mehr bloß um die Frage, wie Menschen miteinander umgehen sollen, sondern darum, wer überhaupt als Mensch gelten kann und wer nicht. Der Versuch, den bioethischen Dissens biopolitisch im Rückgang auf die ethische Legitimationsebene des Rechtsstaates zu regeln, sieht sich der Tatsache gegenüber, daß der Dissens in der Zwischenzeit auf diese fundamentale Ebene übergegriffen hat. Der Dissens hat die Gestalt einer *quaestio facti* angenommen: Gefragt wird, *ob* es sich bei – ja wobei? – *ob* es sich bei diesem ‚Wesen‘ (?), bei diesem ‚biologischen System‘ (?) oder einfach nur bei ‚diesem da‘ (?) schon um einen Menschen handelt oder nicht. Wir kommen in Sprachnotstand, wenn wir sagen sollen, *was* daraufhin befragt wird, ob ihm das Prädikat ‚Mensch‘ zuzusprechen ist oder nicht. Bestand vorhin die Gefahr einer Aufhebung von Ethik in Politik, so besteht jetzt die Gefahr ihrer Aufhebung in Technik – dann nämlich, wenn es in der *quaestio facti* darum zu tun ist, die technische Verfügbarkeit über menschliches Leben zu legitimieren.

Die Erneuerung des bioethischen Dissenses auf der Legitimationsebene des Rechtsstaates weist einen anderen Akzent auf. Nicht daß der Streit aufgehört hätte, ein ethischer zu sein, nur ist jetzt die Verschränkung von Ethik und Anthropologie ins Spiel gekommen. Der Streit ist *anthropologisch* akzentuiert. Bei der *quaestio facti* geht es um unser *Selbstverständnis als Menschen*. Das ist auch nicht verwunderlich. Schließlich setzt jede Anerkennung eine Erkenntnis desjenigen voraus, *dem* sie geschuldet ist. Wenn bezweifelt wird, ob ‚das Vorliegende‘ oder ‚das da‘ ein Menschenwesen ist, stehen die hinter diesem Zweifel stehenden *anthropologischen Vorentscheidungen* zur Debatte.

Woran soll sich aber die Debatte um solch anthropologische Vorentscheidungen orientieren?

Auf diese Frage muß die Antwort lauten: Wir können nicht anders, als uns an unser *gelebtes*, unser *lebenspraktisches* Selbstverständnis und dessen Implikate zu halten. Zu fragen ist, *ob und inwieweit* die *anthropologischen Implikationen*, die bei dem ethischen Dissens im Spiel sind, mit unserem gelebten Selbstverständnis als Menschen vereinbar sind. Oder vereinfacht gesagt: Ob und inwieweit wir uns in diesen anthropologischen Implikationen als Menschen wiederfinden können.

3.2 Rückgang auf das gelebte Selbstverständnis und seine Implikate

Gelebtes und *begrifflich artikuliertes* Selbstverständnis sind zu unterscheiden. Gewiß ist unser gelebtes Selbstverständnis von vielen Interpretamenten wissenschaftlicher, literarischer, religiöser, weltanschaulicher Art durchzogen. Aber es geht in diesen Interpretamenten nicht auf, weil es uns allemal zur kritischen Gegenfrage an diese Interpretamente befähigt. Wenn es um die Vereinbarkeit der anthropologischen Vorentscheidungen mit unserem *gelebten Selbstverständnis* und dessen Implikate geht, dann kommt jene Instanz ausdrücklich ins Spiel, vor der sich das reflektierte, begrifflich artikuliert Verständnis, d.i. eine anthropologische Theorie, ausweisen muß können, jene Instanz, die nicht restlos reflexiv eingeholt werden kann und eben deshalb eine Distanzierung von Selbst- und Fremdinterpretationen ermöglicht.

Unser lebenspraktisches Selbstverständnis ist Ausdruck eines *primär personal-praktischen Verhältnisses, das durch den Unterschied von jemand und etwas bestimmt ist*. Wir verstehen unsere Mitmenschen und uns selbst als *jemand* und das durchgehend. Wir können uns zwar vergegenständlichen und uns wie eine bloße Sache betrachten, das aber immer nur, weil wir jemand bleiben. Wir verstehen die Anderen von Anfang an das ganz Leben hindurch als jemanden und wir verstehen auch uns selbst durchgehend als jemand: Wir sagen ich bin dann und dann geboren oder dann und dann gezeugt worden. Ich selbst bin gezeugt worden – nicht etwas. Eine anthropologische Theorie muß diesem durchgehend personal-praktischen Selbstverständnis auch begrifflich gerecht werden können. Und es ist keineswegs so, daß das personal-praktische Selbstverständnis bloß in der Retrospektive Gültigkeit besitzt. Menschen zeugen nicht etwas, sondern jemanden. Eltern erwarten nicht etwas, sondern von allem Anfang an ihr Kind – von jenem anfänglichen Dunkel an, das sich einer endgültigen theoretischen Klärung entzieht.

Im praktischen Umgang intendieren wir nicht einen Zustand (etwa Bewußtseinszustand oder Schmerzempfindlichkeit), auch nicht eine Zustandsfolge, sondern denjenigen, der sich in einem Zustand befindet. Wenn sich jemand in Not befindet, dann hat uns zwar der notvolle Zustand zur Hilfe veranlaßt, aber unsere Hilfe gilt nicht der Not, sondern dem Notleidenden. *So* verstehen wir uns, wenn wir uns nichts vormachen. Wir verstehen als Grund unserer moralischen Verpflichtung nicht Zustände, sondern jemand – sobald und solange jemand lebt. Die Plausibilität einer Ethik hängt u.a. auch daran, worin sie jeweils den Grund moralischer Verpflichtung erblickt.

Schließlich ist an den Unterschied von jemand und etwas zu erinnern. Eine Ethik, die sich auf einen allmählichen Übergang von etwas in jemand stützt, widerspricht unserem durchgehend personal-praktischen Selbstverständnis. Der genannte Übergang ist in Wahrheit der Reflex eines Einstellungswechsels von einer technisch-poietischen Haltung – der sich die Erfolge der modernen Naturwissenschaften verdanken – zu einer personal-praktischen Einstellung, ein Wechsel, der von der personal-praktischen ermöglicht und getragen ist, und den man nur in einer personal-praktischen durchführen kann. Schließlich wird Naturwissenschaft nicht von Zellkomplexen oder Systemen, sondern von Menschen betrieben.

In einer technisch-poietischen Einstellung mag die Frage berechtigt sein, ab wann ein sogenanntes ‚spezifisch menschliches Leben‘ als ‚jemandes Leben‘ anzusprechen ist. (Wir übergehen hier bewußt die ontologischen Probleme solch einer Fragestellung.) Aber die theoretische Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit, den Beginn von *jemandes* Leben (den terminus a quo) chronometrisch exakt zu bestimmen, berechtigt noch nicht, diese Schwierigkeit zur Rechtfertigung eines technisch-verfügbaren Handelns heranzuziehen. Solch eine Rechtfertigung würde bedeuten, daß Dritte darüber befinden, wer Angehöriger der Menschheit ist und wer nicht. Soll dies verhindert, d.h. die Grundlage unseres Rechtsstaates unangetastet bleiben, und Ethik nicht in Technik aufgehoben werden, bleibt nur der Rückzug auf den sicheren der beiden termini – den terminus ante quem non.

Aufgabe einer Bioethik ist es nicht, die Spannung zwischen Ethik und Politik bzw. Technik abzubauen, sondern aufrechtzuerhalten – und zwar umwillen der Humanität sowohl von Politik als auch Technik. Indem sie auf diese Weise dem Vorrang unseres durchgehend personal-praktischen Selbstverständnisses entspricht, schützt sie die fundamentale Stellung des ethischen Gesichtspunkts.

LITERATUR

Covic, Ante/Hoffmann, Thomas Sören (Hg.), Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südöstereuropäische Perspektive, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.

Covic, Ante/Hoffmann, Thomas Sören (Hg.), Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südostereuropäischen Bioethik-Forums, Mali Losinj 2005, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007.

Habermas, Jürgen, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Suhrkamp, Frankfurt 2001.

Hoffmann, Thomas Sören, Bioethik und Öffentlichkeit, in: Covic/Hoffmann 2005, 65 – 77.

Hoffmann, Thomas Sören, Praktische Philosophie als integratives Denken. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen mit besonderer Rücksicht auf die Bioethik, in: Covic/Hoffmann 2007, 13 – 25).

Schweidler, Walter, Der ethische Gesichtspunkt zwischen Norm- und Nutzenkultur, in: Covic/Hoffmann 2005, 11 – 26.

GÜNTHER PÖLTNER
Institut za filozofiju, Fakultet za filozofiju i pedagogiju, Beč

PLURIPERSPEKTIVIZAM I JEDINSTVO UMA.
PROMIŠLJANJA O INTEGRATIVNOJ BIOETICI

Sažetak: Autor u tekstu tematizira pitanje pluriperspektivističkog zasnivanja integrativne bioetike. Analizu započinje izlaganjem programa integrativne bioetike, prevladavanjem etike u politici na način promišljanja potrebe za pravnom i političkom regulacijom bioetičkih pitanja u sklopu minimalnog konsenzusa. Analiza se nastavlja postavljanjem problema odnosa između bioetike i biopolitike, kao i bioetike i tehnike.

Ključne reči: integrativna bioetika, biopolitika, tehnika, pluriperspektivizam