

TEIL C

VII. *Angewandte Ethik* (Wolf)

Die angewandte Ethik ist die moderne Gestalt der traditionellen Kasuistik, allerdings mit einschneidenden Änderungen. Sie basiert nicht mehr auf einer normativ-ethischen Einheitslehre, sondern bewegt sich in einem Feld stark umstrittener und konkurrierender Ansätze; Aristoteles steht als dogmatisch unverbindliche Anregungsquelle neben Kant, den Utilitaristen und anderen Spielarten und Mischformen der Ethik. Bezugnahme auf Gott und die Bibel gilt in der philosophischen Ethik als suspekt. Was in der philosophischen Kommunität nicht mehr zählt, sind Argumente, die ohne Voraussetzung eines religiösen Glaubens nicht verstanden oder nicht akzeptiert werden können. Das heißt nicht, daß man aus der langen theologischen Tradition nichts lernen könnte. Die gemeinschaftsstiftende Rolle von überlieferten Erzählungen ist nur ein Beispiel, das eine Untersuchung des Verhältnisses von Ethik und Erzählungen nahelegt. Auch die Bedeutung moralphilosophischer Problemlösungen nach dem kasuistischen Verfahren des analogen Vergleichs zwischen paradigmatischen Fällen und Grenzfällen wird neuerdings wieder geltend gemacht (vgl. Jonsen/Toulmin 1988). Die Debatten zur Sterbehilfe haben eine Abwägung zwischen paradigmatischer Hilfe durch Lebensverlängerung und atypischer Hilfe durch Lebensverkürzung (infolge z. B. von Schmerzbekämpfung) zur medizinethischen Agenda hinzugefügt. Suizid- und Suchtprävention sind andere Problembereiche, in denen sich Lebensschutz und paternalistische Zwänge, Hilfe und Freiheitseinschränkungen auf subtile Weise verbinden.

Die Belange von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, das Verhältnis von Weltfrieden und Weltreligionen können in diesem Handbuch nicht erörtert werden. Es ist jedoch wichtig, daß eine integrale Ethik, die beispielsweise auf aktuelle Umweltprobleme antworten will, Theoreme der Wirtschaftsethik und der ökologischen Wert- und Normenlehre zu verknüpfen vermag. Die Forderung der Kohärenz zwischen angenommenen Prinzipien und

konkreten Lösungsvorschlägen bleibt der wichtigste Prüfstein angewandter Ethik. Diese ist um Begriffe von Respekt vor Individualwohl und Autonomie, diverse Modelle von Gerechtigkeit und vor allem um Entscheidungen über Leben und Tod zentriert (vgl. Bayertz 1991; Leist 1990; Singer 1993).

Pauschale Vorbehalte gegen angewandte Ethik stammen u. a. von Anhängern eines Vorbildes von strenger Wissenschaft, die glauben, daß Wertungen in ihrem Kern ohne kognitiven Gehalt sind und sich deshalb einer wissenschaftlichen Behandlung entziehen. Anhänger dieser Auffassung wie z. B. die Emotivisten (vgl. V, 2) werden sich auf eine metatheoretische Erörterung der Ethik beschränken und die Entscheidung konkreter moralischer Probleme dem gesunden Menschenverstand überlassen. Die Trennung zwischen Wissenschaft und Alltagsverstand wird konsequent durchgeführt.

Zweifel an der Möglichkeit angewandter Ethik stammen aber auch aus einem ganz anderen Lager, nämlich von Vertretern einer strengen (metaphysischen) Letztbegründung. Das Programm der Letztbegründung will der Ethik ein letztes Fundament in völlig gewissen Prinzipien verschaffen. Konkrete Situationsentscheidungen erscheinen nach diesem Begründungsprogramm ebenso abgeleitet und zweitrangig wie einzelne Wahrnehmungsurteile. Ein von Platon, Descartes und Moore inspiriertes Programm einer in letzten Prinzipien fest verankerten Ethik kann höchste Erkenntnisansprüche im Bereich des Grundsätzlichen mit einer Skepsis im Bereich der Kasuistik kombinieren (vgl. Butchvarov 1989).

Obwohl die beiden genannten Gegner einer angewandten Ethik ganz entgegengesetzte Auffassungen über die Möglichkeit von Metaphysik haben, sind sie sich doch beide einig darin, daß sich die konkreten Entscheidungen des Lebens einer gründlichen oder gar wissenschaftlichen Erörterung entziehen. Theoretischer Rationalismus oder Szientismus kann leicht in praktischen Irrationalismus umschlagen. Deshalb ist es wichtig zu sehen, daß es nicht nur ein einziges Ideal von Gründlichkeit und Begründung gibt, das für alle Bereiche der Erkenntnis gilt. Wichtiger noch: Eine ethische Theorie darf den Übergang von der Theorie zur Praxis nicht ausblenden, sonst versteigt sie sich zu einem doppelten Utopismus: Sie postuliert Pflichten für ideale Menschen, die in einer idealen Welt leben, statt zu untersuchen, wie die Pflichten

von realen Menschen in ihren realen Lebensbedingungen aussehen sollten. Die aus falsch verstandener Gründlichkeit motivierte Verbannung von Anwendung und Praxisbezogenheit hat oft zu einem Versagen von Philosophie und Wissenschaften angesichts dringender Probleme geführt. Entweder wurden praktische und politische Probleme aus der Philosophie verbannt, oder der Übergang von der Theorie zur Praxis, Wissenschaft und Existenzerhellung, Analyse und Engagement erfolgte sprunghaft, wie z. B. in Strömungen der Existenzphilosophie seit Heidegger und Sartre.

Angewandte Ethik ist nicht zu trennen von methodischen Fragen, welche den Typus von Argumenten oder Gründen betreffen, die man in praktischen Diskussionen als gültig voraussetzt. Der Antagonismus von verschiedenen Positionen (Utilitarismus, Kantismus, Tugendethik, Vertragsethik, vgl. DeMarco/Fox 1986; Nida-Rümelin 1996) charakterisieren das aktuelle Szenario ebenso wie Versuche zu intelligentem Eklektizismus bis hin zur Abwendung von Theorien (vgl. Winkler/Coombs 1993). Unabhängig vom Streit der Schulen und Weltanschauungen gibt es Methodenfragen, die alle Richtungen betreffen. Zentral ist sowohl in der Geschichte der Kasuistik als auch der modernen Ethik der Gebrauch von Beispielen und Gedankenexperimenten. Extreme und künstliche Beispiele haben den didaktischen Vorteil, daß sie die Grenzen der Anwendung moralischer Intuitionen aufzeigen. Überdies erlauben sie es, die in Wirklichkeit oft überkomplexen empirischen Randbedingungen künstlich einzuschränken und die Aufmerksamkeit auf wenige moralisch relevante Züge einer Situation zu lenken. Moralische Intuitionen, die durch Erziehung und Routine in unseren Gefühlen verankert sind, müssen dagegen auf voraussehbare, häufig eintretende Situationen vorbereiten. Eine methodische Erschütterung hartnäckiger moralischer Intuitionen durch die Konfrontation mit imaginären Beispielen mag daher einer Lockerung unseres Denkens dienen. Sie kann als Heuristik für eine Reform oder Verfeinerung der Moral, aber nicht als Ersatz für kohärente Vernetzung moralischer Argumente dienen. Die Konfrontation mit Extrembeispielen und „hard cases“ ist noch nicht deren Auflösung (vgl. Birnbacher 1995, Kap. 7). Beispiele ohne Argumente sind blind, Argumente ohne Beispiele leer.

1. Bindestrich-Ethiken

Die fortlaufenden Diskussionen in Zeitschriften wie *Philosophy and Public Affairs*, in zahlreichen Periodika zur Medizinethik, in der Zeitschrift für Rechts- und Sozialphilosophie, *Environmental Ethics*, *Between the Species* und vielen anderen Organen und Sammelbänden lassen sich kaum überblicken oder gar pauschal bewerten. Tatsache ist, daß in manchen Zeitschriften und Monographien hohe Maßstäbe für die philosophische Erörterung praktischer Fragen realisiert werden. Die Übersicht wird auch erschwert durch die Zunahme der Anwendungsbereiche. Es gibt kaum eine Kombination mit Ethik, die nicht bereits irgendwo gebraucht wurde. Von Technik- und Medizin-, Umwelt- und Wissenschafts-, Kriegs- und Friedens-, Tier- und Bioethik ist die Rede, Sport- und Betriebs-, Arbeits- und Freizeitethik lassen sich ebenfalls antreffen. Es gibt Rechts- und Medienethik, Berufs- und Managementethik. Auch von der Ethik und Philosophie von Wirtschaftsunternehmen ist die Rede. Was ist von diesen Komposita zu halten? Bringen sie eine einzige Ethik in zahlreichen Anwendungen zum Ausdruck, so könnte man von Anwendung der Ethik oder angewandter Ethik sprechen. Gelegentlich scheint es aber auch, daß verschiedene Elemente oder Teile, einzelne Tugenden oder Prinzipien ein und derselben Ethik hauptsächlich in gewissen Bereichen zur Anwendung kommen. Ist Fairneß in Sport, Wirtschaft und Kriegsführung dieselbe Fairneß? Ist Achtung vor menschlichem Leben im Kriegs- und im Friedensfall dasselbe Prinzip oder die gleiche Haltung? Wie sehr sind das Verständnis und die Bedeutung von Prinzipien kontextabhängig? Oder gilt es gar, völlig neue und verschiedenartige Regionalethiken mit eigenen Prinzipien zu schaffen? Dies scheint v. a. die viel gehörte Rede von einer „neuen Ethik“ für Umweltprobleme nahezulegen.

Die alten Streitigkeiten der Schulen und der Anarchismus ethischer Systeme können in der angewandten Ethik weder zuge deckt noch überwunden werden. Gleichwohl gibt es immer wieder Versuche, mit intermediären Prinzipien ohne letzte Fundamente ein Stück philosophischer Arbeit zu verrichten. So kann etwa Respekt vor Autonomie in der vertieften und verzweigten Erörterung des Paternalismus (vgl. Feinberg 1984–1988, Bd. III; Kleinig 1983; van de Veer 1986) vorausgesetzt, aus-

gedeutet und verfeinert werden – Anwendung ist immer zugleich Ausdeutung und In-Beziehung-Setzung zu anderen Prinzipien, Hypothesen oder Einstellungen. Im Rahmen eines kohärenten Systems, dessen Teile sich gegenseitig stützen, schließen sich Begründung und Anwendung der Ethik eng zusammen. Falls es keine selbstevidenten letzten Gewissheiten gibt, die sich in Isolation selber begründen und die ganze Last weiterer Begründungen tragen, kann Begründung der Ethik nur im Kontext ihrer Anwendung stattfinden. Der Kohärentismus spricht nicht nur gegen eine völlige Trennung von Begründung und Anwendung, sondern auch gegen eine vollständige Arbeitsteilung zwischen Spezialisten und Generalisten in der Ethik. Obwohl die Spezialisierungszwänge angesichts der immer größeren Verzweigung angewandter Ethik nicht zu leugnen sind, werden gute Spezialisten immer wieder auf die allgemeinen Fragen der Ethik zurückkommen.

2. *Feministische Ethik*

Die feministische Ethik wirft ähnliche methodische Fragen auf wie die bisher erwähnten Bindestrich-Ethiken. Geht es um Weiterführung traditioneller Ethik und Politik oder um den Bruch mit ihnen? Geht es um Anwendungen und Modifikationen alter Konzeptionen oder um die Entwicklung radikal neuer? Historisch gesehen ist der Feminismus aus anderen Freiheitsbewegungen hervorgegangen und hat vielfache Anstöße aus den sozialen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts empfangen. Der Kampf gegen die Sklaverei und die Unterdrückung der Arbeiterklasse hat dazu geführt, daß vereinzelte Stimmen auch die Unterwerfung der Frauen kritisierten. Zu den frühen Fürsprecherinnen eines humanistischen Feminismus gehört Mary Wollstonecraft (1759–1797). Sie beanstandet die Tatsache, daß Frauen in zeitgenössischen Schriften über Erziehung „als eine Art untergeordneter Wesen, und nicht als Teil der menschlichen Spezies behandelt werden“ (Rossi 1973, 41). Sie orientiert sich an einer „Unterordnung unter die Vernunft, nicht unter den Mann“ (Rossi 1973, 53).

Eine Exponentin des Feminismus im 19. Jahrhundert, welche die Unterwerfung der Frau im Geiste des radikalen Liberalismus und Frühsozialismus diagnostiziert, ist Harriet Taylor (1807–1858). Sie hat mit ihren Gedanken zu einer Schrift angeregt, die

ihr zweiter Gatte John Stuart Mill unter dem Titel *The Subjection of Women* 1861 verfaßt und 1869 in London veröffentlicht hat. Die persönliche Motivation von Mill für die Sache der Frauenemanzipation stammt aus der Erfahrung der geistigen Zusammenarbeit in Gemeinschaft und unter der Kritik dieser wirklich überlegenen Frau (Mill 1970, 59). Auch Mill stützt seinen Feminismus im wesentlichen auf die Forderung der Gleichheit aller Menschen. Ausgangspunkt ist eine im historischen Wandel begriffene, fortschreitende menschliche Natur, die sich in jedem Individuum verschieden ausprägen kann. Mill setzt sich kritisch mit traditionellen Argumenten für die Unterordnung der Frau auseinander, etwa der Auffassung eines Rechts des Stärkeren, einer Berufung auf das Natürliche oder auf die freiwillige Unterwerfung von Frauen. Letztere führt Mill auf eine in früher Kindheit ansetzende „Versklavung des Geistes“ (Mill 1970, 16) zurück. Zielscheibe der Polemik sind die einseitigen Ehe- und Ehescheidungsgesetze Englands sowie der Ausschluß der Frauen vom Wahlrecht, aber auch die allgemeinen sozialen Bedingungen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern. Die Kritik Mills richtet sich nach Auffassung einer modernen Interpretin gegen Diskrimination, die darin besteht, Menschen mit Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe zu behandeln, „ohne Rücksicht darauf, was sie als Individuen sind“ (Tulloch 1989, 186). Der psychologische Kern männlicher Überlegenheitsgefühle ist eine Form der Selbstanbetung (self-worship), während Frauen zu einer Selbstaufopferung (self-sacrifice) für ihre Familie angehalten werden (Mill 1970, 42). Mill beschränkt sich also keineswegs auf den institutionellen oder juristischen Aspekt, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auch auf die subtileren Formen der Behinderung der Entwicklung der Selbstachtung von Frauen in Familie und Gesellschaft. Ob vorherrschende Charakteristika von Frauen wie Fürsorglichkeit und praktische Neigungen ausschließlich ein Produkt von Deformation durch die Gesellschaft sind und ob solche Eigenheiten auch künftig eine Rolle spielen könnten oder sollten, wird von Mill äußerst zurückhaltend beurteilt; niemand kann voraussagen, wie sich ein weibliches Wesen unter Bedingungen der vollständigen Gleichheit entwickeln würde (57). Theorien über Wesensunterschiede zwischen Männern und Frauen bleiben unter den Bedingungen der Ungleichheit „vollständig hypothetisch“ (66). Eine Frau, die heirate, könne so verstanden werden,

als entscheide sie sich dafür, einen Haushalt zu führen (48). Diese Andeutungen Mills, die v. a. den *Zwang* von verheirateten Frauen zur Erwerbstätigkeit in Frage stellen, lassen erkennen, wie schwer es selbst einem so vorurteilslosen Autor wie Mill fällt, sich von stereotypen Vorstellungen der Rolle von mittelständischen Frauen in der Familie loszulösen.

Eine feministische Ethik in den Fußstapfen Mills läßt sich in einem Prinzip zusammenfassen: Interessen von Frauen und Männern sind gleich zu beachten. Das Streben nach unparteiischer Interessenerwägung ist das oberste Prinzip der Ethik; so gesehen ist die feministische Ethik eine angewandte Ethik, nicht eine Sonderethik mit eigenen Werten und Normen. Gegen dieses Programm erheben sich jedoch einige Einwände. Ein erster Einwand besagt, daß sich dieser Ansatz über relevante Unterschiede von Männern und Frauen einfach hinwegsetzt und ein abstraktes, geschlechtsloses Bild vom Wesen des Menschen voraussetzt. Dieser Einwand beruht jedoch auf einer Konfusion: Das Postulat der gleichen Interessenerwägung enthält keine deskriptive These über die menschliche Natur. Postulate und Beschreibungen bewegen sich auf zwei verschiedenen Ebenen. Wie das Beispiel von Mill zeigt, ist die Forderung der Gleichheit vereinbar mit einer historischen und differenzierenden Sicht von Menschen.

Ein zweiter Einwand lautet, gleiche Erwägung führe zu einem Modell der Gleichbehandlung, zu einem nivellierenden Konformismus und damit zu Geringschätzung und Unterdrückung von Vielfalt. Auch dieser Einwand setzt eine unklare Gegenüberstellung von Gleichheit und Vielfalt voraus. Da die zeitgenössische Diskussion so stark von der begrifflichen Gegenüberstellung von Gleichheit und Differenz bestimmt ist und da u. a. auch gefordert wird, die Konzepte von Gleichheit und Differenz zueinander in Beziehung zu setzen (Rosenberger 1996), muß dieser zweite Einwand hier kurz erörtert werden. Die Erinnerung an Mill könnte auch hier hilfreich sein: Er ist gleichzeitig Advokat des demokratischen Gleichheitsideals und Kritiker der Massenkultur. Gleichheit verlangt u. a. die gleichen familiären und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die freie Entfaltung des eigenen Wohls. Freiheit und Selbständigkeit sind aber geradezu Garanten dafür, daß sich Menschen in verschiedene Richtungen entwickeln, z. B. verschiedene Berufe wählen, aber auch verschiedene Bedürfnisse entwickeln. Gleiche Erwägung von Interessen führt überdies

nicht zu einer gleichen Behandlung von Menschen, da Menschen verschiedene Interessen haben können. Gleichheit in diesem Sinne verlangt also eine differenzierende Behandlung von verschiedenen Interessen.

Ein dritter Einwand richtet sich gegen die im Gleichheitspostulat verankerte Vorstellung von Diskriminierung. Diskriminierung – so wird gesagt – sei eine Behandlung von Menschen nicht als Individuen, sondern als Gruppenmitglieder. Sexistische Diskrimination besagt, daß man eine Frau so oder so behandelt, weil sie eine Frau ist. Diese Auffassung von Diskrimination sei aber viel zu formell: Wichtig sei doch gar nicht die Tatsache, ob man Mitglieder der Gruppe A anders behandle als Mitglieder der Gruppe B – wichtig sei lediglich, wie man sie behandle. Die Bedeutungslosigkeit des formalen Diskriminationsverbotes werde v.a. bei Verfahren der umgekehrten Diskrimination manifest: Würde man z. B. fortan absichtlich Frauen in Bereichen, in denen sie bisher benachteiligt wurden, besonders fördern, oder würde man damit fortfahren, Frauen in gewissen Bereichen zu entlasten (z. B. von der allgemeinen Wehrpflicht), so bestehe darin gar kein Unrecht. Jedenfalls sei es kein Anliegen des Feminismus, alle formalen Diskriminationen abzuschaffen. – Dieser Einwand ist nicht so vernichtend, wie er auf den ersten Blick aussieht. Formale Diskriminierung kann zwar unter bestimmten Umständen – man denke etwa an eine Quotenlösung – ein Versuch sein, bestehende Ungleichheiten zu verringern. Man beachte jedoch, daß Quotenlösungen für Frauen (im Unterschied zu Quotenlösungen für die politische Repräsentation von Minderheiten), wenn sie überhaupt legitim sind, sich nur als *befristete* Maßnahmen verteidigen lassen, und daß ihr Ziel die Herstellung eines Zustandes ist (z. B. eines höheren oder gleichen Frauenanteils), der weniger oder keine formale Diskrimination enthält. Mit der Annäherung an diesen Zustand verliert die Praxis der umgekehrten Diskrimination ihre moralische Berechtigung. Eine perennierende Quotenlösung würde dagegen das Vorurteil bestätigen, Frauen seien auch bei einmal realisierter Chancengleichheit weniger fähig als Männer. Die genannte Rechtfertigung einer provisorischen Quotenlösung ist zukunftsorientiert. Kaum plausibel ist dagegen eine vergangenheitsorientierte Rechtfertigung, die in der positiven Diskrimination eine Form von Wiedergutmachung oder „Buße“ durch heute lebende Männer für vergangene Benachteiligungen

sieht, die von anderen Männern zu anderen Zeiten begangen wurden.

Der dritte Einwand geht jedoch tiefer: Gleiche Erwägung und gleiche Behandlung sind per se noch keine Garantien für Gerechtigkeit. Ein Despot, der alle Untertanen gleichermaßen unterdrücken würde, wäre zwar frei von Diskrimination, aber er wäre kein gerechter Herrscher. Wichtig ist nicht die Wiederholung gleicher Verfahren, sondern die Qualität dieser Verfahren selber. Genauer gesagt: Die formale Nicht-Diskrimination mag zwar ein notwendiges Element von Gerechtigkeit sein, sie ist jedoch sicher kein hinreichendes. Sie läßt den Inhalt gerechter moralischer Urteile unterbestimmt. Wichtig ist nicht nur, wie etwas berücksichtigt wird, sondern auch in welcher Hinsicht.

Auch dieser Einwand macht das Zugeständnis, daß Gleichheit ein notwendiges Element von Gerechtigkeit bleibt. Dies ist angesichts der kontroversen Lage von Gerechtigkeitstheorien schon viel, verbalisiert doch die Forderung gleicher Beachtung so etwas wie einen gemeinsamen Kern verschiedener Gerechtigkeitsvorstellungen. Die Anwendung dieses Postulats macht jedoch zusätzliche Überlegungen erforderlich.

Bereits das scheinbar einfache Beispiel der Forderung nach Bevorzugung berufstätiger schwangerer Frauen in Form eines Schwangerschaftsurlaubs zeigt, daß es sich hier zunächst um keinen Verstoß gegen das formale Diskriminationsverbot handelt. Schwangere Frauen werden nicht bevorzugt, weil sie Frauen sind, sondern weil sie schwanger sind. Es handelt sich so gesehen nicht um eine sexistische Form von Gruppendiskrimination. Wie die Regelung des Schwangerschaftsurlaubs jedoch weiter begründet und gestaltet wird, hängt davon ab, ob man Schwangerschaft lediglich als Krankheit, Behinderung oder etwas Drittes betrachtet, ob man die Ansprüche von Schwangeren primär als Schutz- oder als Kompensationsansprüche versteht und welche Bedeutung der Höhe des bestehenden Einkommens und anderen partikulären Umständen der Situation zugemessen wird. Diese weiteren Fragen, die für eine Ethik und Politik des Feminismus wichtig sind, bleiben durch das Verbot der formalen Diskriminierung unterdeterminiert.

Das Gleichheitspostulat ist tatsächlich unbestimmt: Welche Interessen sind es, die gleich gewichtet werden sollen, und warum gerade Interessen, und nicht vielmehr Rechte oder Werte wie Au-

tonomie? Diese Fragen machen deutlich, daß das Gleichheitsprinzip offen ist für verschiedene Interpretationen. Natürlich macht es einen Unterschied, ob Interessen nur nach ihrer Intensität und Dauer gleich berücksichtigt werden, oder ob darüber hinaus informierte oder gar autonome Präferenzen berücksichtigt werden. Die praktischen Folgen liegen auf der Hand: Frauen, die sich in einer Gesellschaft (aus welchen Gründen auch immer) nicht für Politik interessieren, hätten vielleicht gleichwohl ein Interesse, wenn sie besser informiert wären. Und selbst informierte Politikverdrossenheit ist noch kein hinreichender Grund zur Annahme, daß es nicht objektiv besser wäre für Frauen, mehr politische Optionen zu haben.

Diese Modifikationen des Prinzips der gleichen Interessenerwägung machen das Gleichheitspostulat keineswegs überflüssig. Dennoch ist es in Ansätzen des neuen Feminismus (auch gender/sex-feminism genannt) nicht beliebt. Diese betonen viel stärker die Diskontinuität des Feminismus zu anderen Freiheitsbewegungen. Diese Diskontinuität wird damit begründet, daß wir uns in einem Geschlechterkrieg befänden, der alle Bereiche der Gesellschaft, ja selbst unsere Konzeptionen von Rationalität, Wissenschaft etc. durchdringe. Diese radikalen Diagnosen der Gesellschaft beruhen allerdings oft auf falschen oder höchst umstrittenen Daten und verführen überdies zu einer Flucht in isolierte, sich mit sich selbst beschäftigende Subkulturen (vgl. Sommers 1994). Es ist umstritten, ob Begründung und Durchsetzung der Forderungen der Frauenemanzipation überhaupt einer neuen Ethik bedürfen. Einige Philosophinnen der Gegenwart finden sogar bei Kant und Hume genügend Anknüpfungspunkte für eine feministische Ethik (vgl. die Beiträge von O'Neill und Baier in Nagl-Docekal/ Pauer-Studer 1993).

Besonders anregend haben die Hypothesen von Caroll Gilligan (Gilligan 1982; vgl. Nunner-Winkler 1991) zu den zwei Stimmen der Moral gewirkt. Sie haben nicht nur zur Entwicklung einer sog. Care-Ethik und pluralistischen Konzeptionen der Ethik geführt, sondern auch produktiven Widerspruch herausgefordert. Nach Gilligan gibt es zwei Varianten der Moral, die sich gegenseitig ausschließen: Eine Moral der Gerechtigkeit und eine der Fürsorge. Diese beiden Perspektiven lassen sich weder in eine einzige Moralkonzeption integrieren, noch läßt sich – wie etwa im Stufenschema der moralischen Entwicklung von Kohlberg (vgl.

III, 2) – die Stufe der Fürsorglichkeit jener der Gerechtigkeit unterordnen. Gilligan hat nun diese beiden Typen der Moral dem weiblichen und männlichen Denken zugeordnet. Sowohl ihre Typologie als auch diese Zuordnung sind jedoch heftig umstritten.

3. Der Schutz der Privatsphäre

Die jahrhundertelange Sakralisierung der Ehe und die Auszeichnung der ehelichen Sexualität als von Gott vorgesehenem Medium der Prokreation haben zur Ausbildung einer starren Sexualmoral geführt. Im Unterschied zur lehramtlichen Verkündigung der katholischen Kirche scheuen sich jedoch die meisten modernen Moralphilosophen, normative Aussagen über Familie, Sex und das Verhalten zustimmender Erwachsener in ihrer Privatsphäre zu fällen. Es scheint so, als könne es in einer rein säkularen Ethik keine spezifisch moralischen Probleme der Liebe, Sexualität und Familie und daher keine selbständige Sexualmoral geben. Damit soll nicht gesagt werden, daß es keine moralischen Begleitprobleme von Liebe und Sexualität gibt oder daß der Begriff der Liebe kein Thema für Moralphilosophen sei. Für liberale Theoretiker darf jedoch keine Handlung verboten werden, die niemanden in seinen Interessen oder Grundrechten schädigt. Und für alle mündigen Personen gilt die Maxime: *volenti non fit iniuria* (dem Zustimmenden geschieht kein Unrecht). So kann z. B. eine Frau, die einer Anstellung als Striptease-Tänzerin zustimmt, gar nicht geschädigt werden. Diese Maxime fordert natürlich ein gewisses Maß an Freiwilligkeit. Frauen, deren spezielle Notlage oder Unwissenheit ausgebeutet wird, um sie ins „Pornogeschäft“ zu bringen, können nach durchschnittlichen Standards von Arbeitsverträgen nicht mehr als freiwillig zustimmend betrachtet werden.

Was Liberale in diesem Zusammenhang vor allem kritisieren ist die Auffassung einer moralischen Schädigung. Selbst wenn es z. B. ein moralisches Ideal der Selbstachtung gäbe und wenn gewisse Formen der Sexualität eine „Wegwerfung der eigenen Würde“ (Kant) in sich schlossen, wären sie als moralische Grundlage von Sanktionen ungeeignet. Ein von Kant geprägter Liberaler könnte das damit begründen, daß gerade Selbstachtung nur aus freiem Willen, nicht durch Repression bewahrt werden kann; ein dem

Utilitarismus nahestehender Liberaler wird aus anderen Gründen zur gleichen Schlußfolgerung gelangen: Er wird nämlich darauf insistieren, daß rein moralische Schädigungen, die keine empirisch nachweisbaren Verletzungen von im allgemeinen Interesse an Sicherheit begründeten berechtigten Erwartungen anderer implizieren, einen unparteiischen Gesetzgeber nichts angehen. Sexualität in allen ihrer Formen (Homosexualität, Prostitution und Pornographie mit eingeschlossen) darf nach der liberalen Auffassung nie verboten werden, wenn sie zwischen zustimmenden Erwachsenen stattfindet. Ausgenommen von dieser Freiheit sind Kinder und Jugendliche. Überdies sind Vorschriften in bezug auf Ort und Zeit (also z. B. das Verbot von Sexshops in gewissen Stadtteilen) zulässig, wenn damit die Erregung öffentlichen Ärgernisses vermieden werden kann. Vorläufer dieser liberalen Auffassung ist Mill (vgl. Mill 1859). In seinen Fußstapfen haben Hart (1963) und Feinberg (1984–1988) die liberale Strafrechtstheorie weiterentwickelt. Auch marxistische Autoren teilen diese Auffassung der Straflosigkeit, ja der moralischen Indifferenz von Sexualität zwischen zustimmenden Erwachsenen. Was aus marxistischer Sicht gleichwohl für Einschränkungen oder Verbote von Pornographie sprechen kann, sind allenfalls Formen der Schädigung und Ausbeutung auf der Ebene der Produktion, nicht jedoch eine vermeintliche Schädlichkeit für Konsumenten oder eine vermeintliche Immoralität auf der fiktionalen Ebene der literarischen oder szenischen Darstellung (vgl. Soble 1986).

Zum einen scheinen sich moralische Probleme im Zusammenhang mit Sexualität und Familie vollständig zu überschneiden mit allgemeinen Fragen der Treue, Loyalität und Dankbarkeit; zum anderen steht der Überwachung und Durchsetzung einer Sexualmoral das Hindernis des Rechts auf Privatsphäre entgegen. Selbst Anhänger einer strengen Beschränkung von Antikonzeptionsmitteln werden zögern, Paare in ihrer Intimsphäre mit modernen Mitteln der visuellen oder akustischen Überwachung zu kontrollieren. Die moderne Empfindlichkeit für die Verletzung der Privatsphäre mag viele Ursachen haben, doch eine scheint in der Zunahme technischer Möglichkeiten der Überwachung zu bestehen. Das politische Anliegen des Datenschutzes richtet sich v. a. gegen den Staat und andere mächtige Organisationen, welche die Mittel für kostspielige und immer raffiniertere Methoden haben.

Dem Recht auf Privatsphäre entspricht seit der frühen Neuzeit

eine Pflicht zur Intimisierung von Körperverrichtungen. Wer diese Pflicht verletzt, erregt öffentliches Ärgernis. In manchen Fällen scheinen sich die Grenzen von Privat und Öffentlich mit jenen von geschlossenen und allgemein zugänglichen Orten zu decken. Mit dem Betreten öffentlicher Plätze verwirkt man das Recht, nicht betrachtet oder belauscht zu werden.

Es ist äußerst schwierig, das Recht auf Privatsphäre genau zu definieren. Auf diesen Sachverhalt hat Judith Jarvis Thomson hingewiesen. Wer sich z. B. an ein Liebespaar in einem öffentlichen Park heranschleicht, um es zu belauschen, scheint ebenfalls eine Privatsphäre zu verletzen. Nach Thomson gibt es eine etwas vereinfachende Hypothese, die geeignet ist, die Komplexität dieses Rechtes zu erfassen. Sie lautet: Das Recht auf Privatsphäre tritt immer zusammen mit anderen Rechten auf; es ist ein *cluster-right*, ein Recht, das nur im Ensemble mit anderen Rechten auftritt (Thomson 1975). Häufig tritt es auf mit dem Recht auf Eigentum (mit dem es allerdings nicht identisch ist), häufig mit dem Recht auf den eigenen Körper. Dieses umfaßt das Recht, Teile seines Körpers zu verkaufen oder zu verstümmeln und schließt andere davon aus. Dieses ausschließende Recht auf den eigenen Körper ist in Analogie zum Recht auf Eigentum zu verstehen; gleichwohl ist es, wie Thomson mit zahlreichen Beispielen zu illustrieren versucht, ein eigenständiges Recht. Das Recht auf Privatsphäre dagegen scheint, weil es ein *cluster-right* ist, ein abgeleitetes Recht zu sein.

Vorsichtsmaßnahmen zum Schutz der Privatsphäre müssen nicht perfekt sein, sondern allgemein zumutbaren Standards entsprechen. Bereits Nachlässigkeit kann jedoch genügen, um das Recht auf Eigentum oder Privatsphäre zu verwirken. So wie Gelegenheit Diebe macht, so schafft sie auch unliebsame Voyeure oder Lauscher. Überdies kann man absichtlich auf ein Recht verzichten. Dabei ist es nicht ganz einfach, jene Handlungen und Unterlassungen zu systematisieren, mit denen jemand auf sein Recht verzichtet oder es verwirkt. Eine allgemeine Theorie von Rechten müßte nach Thomson diese Aufgabe erfüllen.

Thomsons Aufsatz läßt viele Fragen offen. So neigt sie etwa zu einem dezisionistischen Ansatz, wonach ein Recht auf Privatsphäre entsteht, wenn ich es will. Eine Sängerin, die nicht mehr auftreten will und die sich dazu entschlossen hat, nicht mehr öffentlich aufzutreten und nur noch in ihren vier Wänden singt, hat

– so Thomson – ein Recht darauf, nicht belauscht zu werden. Es gibt noch weitere Beispiele, die zeigen sollen, daß das Recht auf Privatsphäre nur auf Launen oder Stimmungen beruht: Ob ich will oder nicht, daß mir jemand übers Knie streicht, oder ob ich will, daß mir jemand nächtlich die Haare schneidet oder die Ellbogen grün anstreicht. Was Thomson völlig ignoriert, ist die Bindung der Gefühle von Scham und der Bedürfnisse nach einer Privatsphäre an kulturell verankerte Vorstellungen von Freiheit und Beziehungen, das heißt die historische und soziologische Perspektive (vgl. Benn & Gaus 1983; Moore 1984; Schoeman 1984 und 1992).

4. Die Abtreibungsdebatte

Abtreibung ist ebenfalls eine Entscheidung, für die man das Recht auf Privatsphäre in Anspruch nehmen könnte. Dies wäre vor allem dann einleuchtend, wenn man die Abtreibung unter die „Verbrechen ohne Opfer“ subsumieren könnte. So gesehen wäre es gar nicht die Frage, wie man entscheidet, sondern wer entscheidet. Da es bei der Abtreibung primär um einen Eingriff in den Körper der schwangeren Frau geht, liegt es primär an ihr, für oder gegen Abtreibung zu entscheiden.

Ob es sich bei der Abtreibung um ein „Verbrechen ohne Opfer“ handelt, ist jedoch gerade umstritten. Nach manchen Abtreibungsgegnern sind ganz einfach die ungeborenen Menschen die Opfer. Deshalb kann es sich bei einer Abtreibung nie um eine Privatsache handeln. Sie ist nicht mit einer Blinddarmoperation vergleichbar. Konservative Abtreibungsgegner berufen sich auf einen konsequent verstandenen Lebensschutz, wobei sie allerdings menschlichem Leben eine Sonderstellung einräumen.

Etwas vorsichtiger argumentieren jene Abtreibungsgegner, welche auf die Potentialität menschlichen Lebens vom Zeitpunkt der Befruchtung an verweisen. Die Geltung eines Potentialitätsprinzips, das einem potentiellen X gleichen moralischen Status zubilligt wie X selber, ist allerdings ebenfalls umstritten. Nach Auffassung mancher Autoren zählen in der Moral nur Rücksichten auf aktuelle Eigenschaften oder Fähigkeiten – etwa die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden. Diese Eigenschaft ist nicht von Anfang an gegeben, sondern sie (bzw. ihre physiologische Grund-

lage) entsteht im Verlaufe des zweiten Trimesters der Schwangerschaft. Kann die Leibesfrucht im ersten Trimester der Schwangerschaft noch als Klumpen von Zellen klassifiziert werden, so entwickelt sie sich im zweiten und vor allem im dritten Trimester zu einem Wesen, das sich qualitativ kaum mehr von einem Neugeborenen unterscheidet. Aus diesen und anderen Gründen wird die Entscheidung für eine späte Abtreibung immer problematischer und belastender. Im Blick auf individuelle Eigenschaften und Fähigkeiten ist die Grenze der Geburt, die eine Unterscheidung von Abtreibung und Kindstötung nahelegt, ziemlich willkürlich. Theoretisch könnte man sich auch eine Regelung vorstellen, die aktive oder passive Kindstötung bis zur achten Woche nach der Geburt unter streng festgelegten Konditionen legalisiert. Doch die Trennlinie der Geburt wird auch aus pragmatischen Gründen verteidigt (vgl. Hoerster 1995), und zwar deshalb, weil sie den meisten Menschen mehr einleuchtet als eine willkürliche Trennlinie zwischen erlaubtem und unerlaubtem Infantizid.

Weil der Fötus in seinen kontinuierlichen Verwandlungsformen schwer zu klassifizieren ist, weil er gar nicht oder nur teilweise über Fähigkeiten einer erwachsenen Person verfügt, sind Debatten über den moralischen Status von Föten so schwierig. Dazu kommen Tendenzen, den Streit vom moralischen Status des Fötus auf andere Fragen – etwa der Bevölkerungspolitik oder der Stellung der Frauen in der Gesellschaft – zu verlagern. Die beiden Extrempositionen – Abtreibung sei Mord, und Abtreibung sei Privatsache – tragen beide nicht der graduellen qualitativen Veränderung des Fötus während der ganzen Schwangerschaft Rechnung. Es scheint unwahrscheinlich, daß sich eine Abtreibung in den ersten acht Wochen nach gleichen moralischen Maßstäben beurteilen läßt wie eine Abtreibung zu einem späteren Zeitpunkt.

5. Positionen und Argumente der Umweltethik

Häufig verläuft die Diskussion um die Umweltethik in den Bahnen von Umweltethik versus Anthropozentrismus. Es wird angenommen, die neue Umweltethik setze einen Holismus oder Biozentrismus voraus, während traditionelle Ethik anthropozentrisch sei. Man unterstellt, wer sich wirklich und nachhaltig für

die Umwelt engagiere, müsse sie um ihrer selbst willen schätzen; umgekehrt gilt, daß anthropozentrisches Denken zu einem lauen Engagement führe. Die Frage, welche Entitäten (Kollektive oder Individuen) überhaupt moralischen Status (moral standing) haben können, welche direkte moralische Beachtung verdienen, wird oft gar nicht gestellt, sondern als müßige Frage betrachtet, welche sich durch richtige Gesinnung bzw. radikales Engagement von selbst beantworte.

Diese Haltung ist jedoch unbefriedigend. Zwar mag es vorkommen, daß Menschen aus falschen Gründen das Richtige tun; auch kommt es öfter vor, daß sich Menschen von ihren guten Gründen nicht motivieren lassen. Auf diesen zweiten Fall werden wir am Schluß dieses Kapitels zurückkommen. Den ersten Fall – daß Menschen aus falschen Gründen das Richtige tun – mag folgendes Beispiel illustrieren. In einer Familie gibt es zwei Kinder. Der jüngere Peter glaubt aufgrund eines Märchens, Wohnungstüren könnten Schmerzen empfinden, und mit dem Knall beim Zuschlagen drückten sie diesen Schmerz aus. Deshalb schließt er die Türen immer leise. Die ältere Schwester Anna dagegen hält nichts von diesem Aberglauben und knallt Türen. Für die anderen Familienmitglieder und den Zustand der Türen (bzw. das Portemonnaie der Familie) ist das Verhalten des jüngeren besser: Er verursacht keinen Lärm und keine Reparaturkosten. Falls ihn sein Aberglaube zur Gewohnheit führt, Türen sanft zu schließen, und wenn diese Gewohnheit schließlich seinen kindlichen Aberglauben überlebt, dann erweist sich sein früherer Irrtum als nützlich oder fruchtbar. Trotzdem gibt es unabhängig von dieser erwünschten Nebenwirkung des Glaubens kaum gute Gründe, an die Empfindungsfähigkeit von Holz zu glauben. Eine Praxis kann also zu erwünschten Zielen führen, obwohl sie auf falschen oder unbegründeten Annahmen beruht. Umgekehrt können richtige oder gut begründete Annahmen wie jene der älteren Anna zu falschen praktischen Schlußfolgerungen führen, etwa der Schlußfolgerung, daß Vandalismus gegen Dinge oder Wesen, die keine Schmerzen empfinden können, moralisch erlaubt oder unproblematisch sei.

Eine Abkehr von allzu einfachen Alternativen wird erleichtert, wenn wir uns vor Augen halten, daß bezüglich der Frage, welche Wesen in sich wertvoll sein können, folgende Positionen denkbar sind:

A. Anthropozentrismus

Der Anthropozentrismus besagt, daß alle Menschen moralisch gleich zählen, nämlich als Angehörige der Spezies *homo sapiens*. Er bezieht auch künftige Generationen ein und fordert strenge Unparteilichkeit in bezug auf Unterschiede der Rassen und Geschlechter. „Klugheitsgründe und Vorsorge für die künftigen Generationen mögen bereits zwingend genug sein, uns und andere zu einem die Umwelt schonenden, die Natur schützenden und bewahrenden Verhalten zu verpflichten.“ (Birnbacher 1980, 105) Der Anthropozentrismus wird oft als umweltfeindlich betrachtet, doch das ist völlig falsch. Er beruht auf einem strengen Egalitarismus unter den Menschen aller Zeiten und müßte, konsequent realisiert, zu praktisch weitreichenden umweltschützenden Reformen führen. Er gibt allerdings keine explizite Begründung dafür, warum Menschen und nur Menschen einen Eigenwert haben, andere Lebewesen dagegen nicht. Die Beteuerung „Weil sie der Spezies *homo sapiens* angehören“ kann wohl kaum als Begründung akzeptiert werden. Auch das pragmatische Argument „Weil damit Diskriminierungen unter Menschen aufhören“ genügt nicht, denn man könnte geltend machen, daß diese Position Diskriminierungen von nicht-menschlichen Lebewesen stützt. Würde es nicht viel weniger Grausamkeit gegen Tiere geben, wenn die Sphäre der Wesen mit Eigenwert über den Kreis unserer Spezies hinaus erweitert würde?

Hier und im folgenden wird oft der Begriff ‚Eigenwert‘ (inhärenter Wert) verwendet. Dieser Begriff und seine Verwendung in der Ethik ist selber Gegenstand zahlreicher Kontroversen. Wir begnügen uns hier mit einer knappen Explikation. Der Begriff ‚Eigenwert‘ besagt, daß ein Wesen selber Quelle oder Sitz von Werten ist, unabhängig vom Wert, den es für andere hat. In den meisten Moraltheorien wird die Feststellung von Eigenwert mit dem Postulat verknüpft, den Eigenwert zu respektieren. Zwei Konfusionen lassen sich in diesem Zusammenhang vermeiden: 1) Eigenwert fällt nicht notwendigerweise zusammen mit einem völlig objektiven, d. h. von Interessen losgelösten Wert. Ein subjektiver Werttheoretiker (der die ontologische Eigenständigkeit von Werten in einer Welt ohne Interessen bestreitet) muß nicht bestreiten, daß Wesen mit Interessen, weil sie Interessen haben, ein Eigenwert zukommt. Die Zuschreibung von Eigenwerten ver-

pflichtet also nicht zu einer ontologischen Annahme von objektiven Werten. 2) Dinge können um ihrer selbst willen geschätzt werden – z.B. eine schöne Zinnkanne, die nicht nur (oder vielleicht gar nicht) als Gefäß verwendet wird, kann trotzdem als Schmuckstück um ihrer selbst willen geschätzt werden. Sie hat für den Betrachter einen intrinsischen Wert, doch sie hat deshalb noch keinen Eigenwert wie ein Wesen mit einer eigenen Perspektive oder einem eigenen Wohl. Ob etwas einen Eigenwert hat oder nicht, ergibt sich also nicht allein aus der Tatsache, ob etwas völlig um seiner selbst willen geschätzt wird. Eine nicht-instrumentale Einstellung macht noch keinen Eigenwert. So (und nur so) verstanden ist Eigenwert nicht völlig „subjektiv“, d.h. mehr als etwas, was aus beliebigen Gründen um seiner selbst willen geschätzt wird. Eigenwert ist oder hat vielmehr das, was aus moralischen (nicht bloß ästhetischen) Gründen um seiner selbst willen geachtet werden soll.

B. Logozentrismus, Personalismus, Ethicozentrismus

Diese Position besagt, daß alle vernunftfähigen Wesen und nur sie Eigenwert haben. Es handelt sich um den wohl einflußreichsten Versuch, den Anthropozentrismus philosophisch zu begründen. Nicht mehr die bloße Mitgliedschaft in der Spezies *homo sapiens*, sondern die allen Menschen zuzuschreibende Vernunftanlage (das Potential, um die Fähigkeit zu Vernunft zu entwickeln) ist der tiefere Grund für den gleichen und einzigartigen moralischen Status aller Menschen. Es gibt zwei Varianten des Logozentrismus, die auf bereits entwickelte Fähigkeiten zu Vernunft aufbauen: den Ethicozentrismus (alle moralisch kompetenten Wesen und nur sie haben Eigenwert) und den Personalismus (alle Wesen, die sich von anderen unterscheiden und auf Vergangenheit und Zukunft beziehen können, und nur sie haben Eigenwert). Vereinfachend kann man sagen, daß diese beiden Varianten eine bereits aktualisierte Fähigkeit voraussetzen, die bei nicht-menschlichen Lebewesen kaum und bei Menschen häufig anzutreffen ist.

Zwischen dem reinen Logozentrismus und den genannten Varianten ergibt sich ein Dilemma: Während ersterer alle Menschen ausnahmslos gleich bewertet (sofern sie alle eine potentielle Fähigkeit zur Vernunft haben), orientieren sich die genannten Varianten an aktuellen Fähigkeiten. Sie stützen sich im Gegensatz

zum reinen Logozentrismus nicht auf ein fragwürdiges Potentialitätsprinzip, das einem Wesen mit potentiellen Fähigkeiten den gleichen Wert zuschreibt wie einem Wesen mit tatsächlichen Fähigkeiten. Darin liegt ihr Vorzug. Ihr Nachteil ist, daß sie das Ideal eines Egalitarismus unter Menschen nicht zu erreichen vermögen: Ein Säugling ohne zukunftsbezogene Wünsche hätte für den Personalismus keinen Eigenwert – man könnte ihn im Prinzip (wenn seine Eltern nichts dagegen haben) töten und durch andere ersetzen. Für den Ethicozentrismus hätten Menschen ohne moralische Kompetenz (oder mit sehr geringer?) keinen Eigenwert, was zu noch unplausibleren Schlußfolgerungen führt. Das Abrücken vom reinen Logozentrismus führt zur Bildung eigener Kategorien von menschlichen Grenzfällen ohne Eigenwert, zu der nun nicht etwa nur Extremfälle wie die menschliche Zygote oder ein Mensch im irreversiblen Koma gehören, sondern auch Kleinkinder, Geistesschwache u. a. Nur der Logozentrismus, der auf die potentielle Vernunftfähigkeit abstellt, trägt dem Anliegen nach einem Prinzip Rechnung, daß allen Menschen Eigenwert zuschreibt. Aber er tut es mit Hilfe des Potentialitätsprinzips, das bereits im Abschnitt über Abtreibung (vgl. VII, 4) als problematisch erkannt wurde.

C. Pathozentrismus

Ethik wird häufig so *definiert*, als ginge es dabei hauptsächlich oder ausschließlich um die Regelung des Zusammenlebens von Menschen. Diese Definition beruht jedoch auf einem Vorurteil. Man glaubt, weil moralische Entscheidungen nur von bewußten und freien Akteuren gefällt werden und weil Menschen die einzigen uns bekannten freien Akteure sind, müßten ethische Entscheidungen ausschließlich Menschen betreffen. Dies ist ein Fehlschluß, der sich sogar bei Kant findet. Dieser meint nämlich, weil nur Menschen Pflichten haben, könnten wir nur gegen Menschen Pflichten haben (vgl. Paragraph 16 der *Tugendlehre*). Nur wer fähig sei, Pflichten zu erfüllen, könne direkter Adressat von Pflichten (bzw. Träger von Rechten) sein. Diese Annahme ist jedoch willkürlich. Zwar trifft es zu, daß wir uns gegenüber Wesen, die selber nicht Vertragsfähig sind, nicht vertraglich verpflichten können. Doch es gibt keinen guten Grund, alle moralischen Verbindlichkeiten nach dem Paradigma von Verträgen zu

modellieren. Die Pflichten, nicht Leiden zu verursachen bzw. Leiden zu hindern oder zu lindern, sind keine Vertragspflichten.

Einen besonderen Stellenwert für die Verteidigung von nicht-vertraglichen Mitleidspflichten haben Kleinkinder und Tiere. Der Sonderstellung nicht vertragsfähiger, aber empfindungsfähiger Lebewesen, die als direkte Empfänger und Nutznießer unseres Verhaltens geeignet sind, trägt der Pathozentrismus Rechnung. Er stellt eine wichtige Erweiterung des Bereichs von Wesen mit Eigenwert dar und bringt die Fähigkeit zu leiden und sich zu freuen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Alle Wesen, die Schmerzen oder andere Leiden empfinden können, sind direkte Adressaten moralischer Rücksichtnahme und können sinnvollerweise um ihrer selbst willen beachtet werden.

Der Pathozentrismus mit Abstufungen unterscheidet nun zwischen dem Anspruch, nicht gequält, und dem Anspruch, nicht getötet zu werden. Er kombiniert den Pathozentrismus für nur empfindungsfähige Wesen mit einem Personalismus für Wesen mit zukunftsorientierten Interessen. Sog. bloß empfindungsfähige Wesen ohne zukunftsorientierte Interessen dürfen (ohne schwerwiegende Gegengründe) zwar nicht gequält, aber (aus relativ trivialen Gründen) schmerzlos getötet werden. Ihr Leben als solches zählt nicht, nur ihr Interesse, nicht zu leiden. Nur Wesen, die zusätzlich über zukunftsbezogene Interessen verfügen, dürfen aus direkten moralischen Gründen nicht getötet werden (Singer 1993; Hoerster 1995). Trotzdem können die Anhänger des abgestuften Pathozentrismus radikale Kritiker der Massentierhaltung und anderer Praktiken sein, die nicht „nur“ die Tötung, sondern de facto häufig auch leidensvolle Tierhaltung, Transporte und Tötungsmethoden einschließen. Überdies anerkennen sie *direkte* Gründe gegen die Tötung jener höher entwickelten nichtmenschlichen Lebewesen, sofern diese über zukunftsorientierte Wünsche verfügen. Wird das Homizidverbot mit dem Verbot der Durchkreuzung zukunftsorientierter Wünsche begründet, so läßt sich dieses Verbot (in abgeschwächter Form?) auch auf jene Tiere anwenden, bei denen sich Ansätze zu Erwartungen und Plänen nachweisen lassen. Gingen jedoch alle Tiere im Augenblick auf, so ließe sich diese Begründung des Tötungsverbotes nicht anwenden. Sie läßt sich überdies auch nicht auf neugeborene Menschen anwenden: Wo keine Lebenspläne vorliegen, lassen sich auch keine durchkreuzen.

Muß man die Behauptung, es gebe keine *direkten* Gründe gegen die Tötung Neugeborener, einfach hinnehmen? Neugeborene, um die sich niemand kümmert, könnten so gesehen straflos umgebracht werden, sofern wir uns nur davor hüten, ihnen Furcht oder Schmerzen zuzufügen. Eine Gesellschaft mag sich zwar aus irgendwelchen Gründen (z.B. um den Nachwuchs für die Armee zu garantieren) ihrer Neugeborenen annehmen, doch Rücksichten auf den Eigenwert von Neugeborenen würden dabei keine Rolle spielen. Wer mit dieser Schlußfolgerung nicht einverstanden ist, wird nach anderen Begründungen des Tötungsverbot's Ausschau halten. Der egalitäre Pathozentrismus geht nun einen Schritt weiter: Alle empfindungsfähigen Lebewesen haben ein gleiches Lebensrecht oder einen gleichen Eigenwert. In der Tötung und Ersetzung von Lebewesen durch andere kommt der Verstoß gegen die Idee eines Eigenwertes besonders deutlich zum Ausdruck. Damit soll nicht etwa gesagt werden, Tötung sei das einzige oder schlimmste Übel, das einem Wesen mit Eigenwert widerfahren kann.

Ein erster direkter Grund gegen die Tötung (oder irreversible Betäubung) eines empfindungsfähigen Wesens besteht darin, daß ihm, selbst wenn es über keine Interessen für den anderen Tag verfügt, etwas entzogen wird, nämlich künftige Freuden (Wolf 1998). Menschliche Eingriffe können die Lustprämie bereits lebender empfindungsfähiger Wesen verkürzen. Das Übel liegt nun nicht etwa darin, daß damit die Summe der Lust in der Welt verkleinert wird, sondern daß ihm, diesem Individuum, etwas geraubt wird. Anders gesagt: Ein Wesen mit eigenen Empfindungen und damit mit Eigenwert wird so behandelt, als hätte es keine, als wäre es austauschbar oder ersetzbar. Doch Wesen mit eigenen Empfindungen sind keine anonymen Gefäße von Lust oder Unlust. Vielmehr sind sie selber Quelle von Werten, Orte von Wertschätzung. Es ist sinnvoll und nach dem Prinzip der gleichen Achtung auch Pflicht, sie als Wesen mit eigenem Wohl und Wehe zu betrachten und zu schützen, auch wenn sie über kein höheres Selbstbewußtsein und keine Sprache verfügen.

Ein zweiter direkter Grund gegen die Tötung empfindungsfähiger Lebewesen besteht darin, daß es wohl kaum völlig punktuell's Bewußtsein gibt. Empfindungen von Freude und Schmerz werden vermutlich selbst bei einfachsten Lebewesen etwas nachklingen. Mit der Kontinuität ist nun auch der Wunsch verknüpft,

in seinen angenehmen Zuständen und Tätigkeiten weiterzufahren, nicht aus dem Fluß des Lebens herausgerissen zu werden. Die Fähigkeit zu solchen Wünschen kann bereits empfindungsfähigen Wesen ohne zukunftsorientierte Wünsche zugebilligt werden.

Der dritte direkte Grund gegen die Tötung von empfindungsfähigen Wesen liegt darin, daß es keinen direkten Zusammenhang zwischen zukunftsorientierten Wünschen und Tötungsverbot gibt. Vielleicht gibt es Menschen (sog. Lotosesser), die ganz im Augenblick aufgehen; sicherlich gibt es Asketen, deren letztes Ziel es ist, ganz im Augenblick aufzugehen. Darf man annehmen, daß sie ihr Lebensrecht verwirkt haben? Muß das Tötungsverbot nicht so begründet werden, daß es auch diesen gleichen Schutz bietet? (An dieser Stelle kann man nicht auf das Argument zurückgreifen, für die Zuschreibung eines Lebensrechts genüge bereits die Anlage zur Vernunft – dies wäre ein Rückfall in den reinen Logozentrismus.)

Zukunftsbezogene Präferenzen tragen dazu bei, daß es gute indirekte Gründe und wirksame Motive gibt, die berechtigten Erwartungen von Menschen mit Voraussicht und entsprechenden Ängsten und Hoffnungen zu schützen. Ein institutionalisierter Lebensschutz für alle Menschen dient diesem Interesse an Sicherheit und verhindert das sog. Übel des Alarms, der Verursachung von Angst und Panik. Darin liegt zumindest eine Erklärung (wenn vielleicht auch keine moralische Rechtfertigung) dafür, warum der Schutz menschlichen Lebens in Rechtsgemeinschaften einen so hohen Stellenwert hat (was sicher begrüßenswert ist), während der Schutz des Lebens individueller Tiere (mit Ausnahme von Heimtieren) in unserer Kultur nur wenige Menschen beschäftigt (was nach den zuletzt erörterten Standards für die Zuschreibung von Eigenwert eigentlich zutiefst bedauerlich sein sollte). Der traditionelle Tierschutz konzentriert sich v. a. auf die Verringerung von Leiden und den Artenschutz. Der Schutz des Lebens individueller empfindungsfähiger Tiere dagegen wird nur von Minderheiten ernstgenommen. Diese Minderheiten können sich natürlich auch nicht mit der Praxis der massenhaften Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken abfinden, selbst wenn diese unter für das Vorleben der Tiere günstigeren Bedingungen realisiert werden könnte.

Der Pathozentrismus privilegiert empfindungsfähige Lebewesen gegenüber empfindungslosen. Der Biozentrismus ist im Ansatz großzügiger: Er billigt allen Lebewesen gleichen Eigenwert zu; die Frage nach der Empfindungsfähigkeit wird als sekundär oder nebensächlich betrachtet. Man beachte, daß es zwei Strategien gibt, den Pathozentrismus zu bekämpfen: Die erste Strategie bezieht sich auf die empirische Anwendung des Kriteriums der Empfindungsfähigkeit. Im Extremfall wird hier geltend gemacht, es gebe gar keine empfindungslosen Lebensprozesse oder – etwas bescheidener – es gebe jedenfalls keine sicheren Anhaltspunkte für die Zuschreibung von Empfindungsfähigkeit. Diese Strategie – nennen wir sie die Ausweitungsstrategie – ist zwar ziemlich populär, gibt es doch viele Spekulationen über Empfindungen von Insekten, Pflanzen und vielleicht sogar Mineralien. Doch selbst die Annahmen eines Panpsychismus liefern keine grundsätzlichen Argumente gegen das Kriterium der Empfindungsfähigkeit, sondern nur gegen seine restriktive Anwendung oder den vorschnellen Ausschluß von Pflanzen etc. Kritiker, welche die Empfindungen von Menschen im Koma oder von Pflanzen in Anschlag bringen, vergessen leicht, daß sie sich offenbar ebenfalls auf das Kriterium des Pathozentrismus stützen, andernfalls hätten ihre Hypothesen über Empfindungsfähigkeit von Wesen, denen man bisher keine zuschrieb, keinerlei moralische Bedeutung. Der Biozentrismus ist mit dem Pathozentrismus extensional äquivalent, wenn letzterer mit dieser Ausweitungsstrategie verknüpft wird.

Deutlicher unterscheidbar ist der Biozentrismus, wenn er auf einer zweiten Strategie aufbaut, indem er nämlich das Kriterium der Empfindungsfähigkeit selber bzw. seine moralische Relevanz attackiert. Warum sollte Empfindungsfähigkeit, warum sollten Bewußtseinsqualitäten so wichtig sein? Zwar sind sie es für uns, doch müssen sie es deshalb auch für andere Organismen sein? Die moralische Diskrimination auf der Basis eines Kriteriums der Empfindungsfähigkeit wird in Frage gestellt, nicht nur dessen empirische Anwendung, wie in der ersten Strategie. Dieser Diskrimination, die letztlich auf menschlichen Wertprojektionen in die Natur basiert, wird eine radikale Interspezies-Unparteilichkeit entgegengestellt. Wirklich speziesneutral sind nur Ansätze,

die darauf verzichten, moralische Qualitäten, die den Mitgliedern unserer Spezies oder anderen, uns nahestehenden Spezies besonders wichtig sind, in die ganze Natur zu projizieren. Die Vernichtung von Leben ist immer ein direktes Unrecht. Ehrfurcht vor allem Leben (Albert Schweitzer) oder gleicher Respekt vor allen Lebewesen (Paul W. Taylor) sind die moralisch adäquaten Haltungen. Wir haben Verantwortung nicht nur in Ansehung der Natur, sondern auch gegenüber der (belebten) Natur (vgl. Birnbacher 1980, 111).

Der Reiz des Biozentrismus – der Verzicht auf eine als willkürlich empfundene Hierarchisierung von Lebewesen mit und solchen ohne Eigenwert – hat allerdings auch seinen Preis. Zunächst ist es fraglich, ob eine völlige Unparteilichkeit überhaupt praktikabel ist, ob sie uns nicht zu große Opfer auferlegen würde. Als Individuen müßten wir uns einen asketischen Lebensstil auferlegen, ja selbst der strengste Vegetarismus würde uns nicht den tragischen Konflikt ersparen, zu töten, um zu leben. Bevölkerungspolitisch käme eine Zuwachsrate der menschlichen Bevölkerung überhaupt nicht mehr in Frage, wollten wir das Lebensrecht aller anderen Lebewesen wirklich gleich respektieren.

Der Biozentrismus läßt sich entweder in einer teleologischen Metaphysik (Aristoteles, Taylor) oder in einer voluntaristischen Gesamtdeutung des Lebens (Schopenhauer, Schweitzer) verankern. Beide Fundamente sind philosophisch höchst umstritten, geht es doch im einen Falle darum, Zwecke von Organismen unabhängig von Bewußtsein zu identifizieren, während es im zweiten Fall darum geht, Lebenswillen unabhängig von Bewußtsein zu identifizieren. Diese Schwierigkeit hat Auswirkungen auf eine Konzeption von Moral aus der Quelle von Sympathie, Mitleid, Einfühlung oder hypothetischer Perspektivenübernahme. Was heißt es, sich in die Perspektive von Wesen ohne minimales Bewußtsein zu versetzen? Wie können wir herausfinden, was für Wesen ohne eine bewußte Perspektive selber gut oder schlecht ist?

E. Holismus

Der Biozentrismus zeichnet Individuen gegenüber Kollektiven aus. Doch warum sollten nicht überindividuelle Lebenszusammenhänge als genuine Träger von Werten betrachtet wer-

den? Der Holismus vollzieht diesen letzten Schritt: Kollektive (ganze Spezies) und natürliche Gleichgewichte haben moralischen Status, sind schätzenswert und schützenswert um ihrer selbst willen. Ein Vorzug dieser Position liegt auf der Hand: Sie liefert direkte Gründe für den Artenschutz. Überdies erspart sie uns die schwierige Frage, wie individuelle biologische Lebensprozesse von natürlichen Zusammenhängen zu unterscheiden und warum – wie der Biozentrismus unterstellt – nur individuelle Biomasse in sich wertvoll sei. Der Holismus entfernt sich jedoch weit von der Idee des individuellen Lebensschutzes. Individuelle Organismen werden in dieser Perspektive zu bloßen (meist ersetzbaren) Elementen von Ganzheiten. Überträgt man den Holismus auch auf Menschen und höher entwickelte Tiere, so führt das zu einer Abwertung von Individuen, die den meisten ethischen Ansätzen zuwiderläuft. Der Holismus sagt nicht nur, daß Individuen nur in intakten natürlichen Systemen überleben können – soviel wird selbst ein aufgeklärter Anthropozentrismus mit in den Kalkül ziehen –, sondern daß Systeme selber Eigenwert haben. Damit sind sehr häufige und tragische Konflikte zwischen den Lebensansprüchen von Individuen und Systemen vorprogrammiert.

Neben diesen Bedenken bleibt auch undurchsichtig, warum überhaupt Lebenszusammenhänge Träger von Eigenwerten bilden. Eine eigene Perspektive können wir ihnen wohl kaum zusprechen. Ein Argument wird oft durch Bezugnahme auf den Wert von Gleichgewichten in der Natur erschlichen. Ein Gleichgewicht kann jedoch kein letzter Wert sein, schließt es doch immer Verzicht auf Dynamik, Fortentwicklung, eventuell Fortschritt zum Besseren aus (Birnbacher 1980, 108). Ein weiteres Argument betont die Verkettung der Teile der Natur – auch die Menschen sind keine von der Natur separaten Wesen. Aus dieser zutreffenden Feststellung läßt sich jedoch ebenfalls kein valides Argument für den Holismus oder auch nur für die biozentrische Unparteilichkeit unter den Spezies konstruieren. Abhängigkeit von natürlichen Prozessen spricht weder für noch gegen Eigenwert. Daß auch Menschen auf intakte Umwelt angewiesen sind, ist für die Frage nach möglichen Trägern von Eigenwert völlig irrelevant.

F. Ästhetische Argumente

Gelegentlich werden ästhetische Argumente angeführt, um den Eigenwert von Lebewesen und Arten zu begründen. Allerdings liegt hier eine gewisse Verschiebung des Wertbegriffs vor (vgl. VII, 5, A). Der intrinsische Wert der Natur und insbesondere des sog. Naturschönen liegt in ihren ästhetischen Qualitäten. Doch der Schutz der Natur ist fundiert in den ästhetischen Vorlieben gegenwärtiger und künftiger Generationen (vgl. Birnbacher 1980, 130–134). Der intrinsische Wert von Naturschönheit und Kunstwerken fällt nicht mit dem moralisch signifikanten Eigenwert zusammen. Die Verwechslung von intrinsischen Werten und Eigenwerten wird allerdings durch folgende Zusatzannahmen begünstigt. Glaubt man an die Existenz ästhetischer Werte als einem Mobiliar des Universums, das völlig unabhängig von menschlichen Präferenzen darauf wartet, von uns entdeckt zu werden, so läge eine Verwechslung von intrinsischem Wert mit Eigenwert nahe, würde es sich doch in beiden Fällen um einen objektiven, dem Wertträger selbst inhärierenden Wert handeln. Die Gleichsetzung von intrinsischem Wert und (im ontologischen Sinne) objektiven Wert ist jedoch keineswegs zwingend. Wird überdies Objektivität als völlige Unabhängigkeit von menschlichen Präferenzen verstanden, so wird schwerverständlich, wie objektive Werte – ästhetische oder moralische – Menschen überhaupt noch zu Handlungen motivieren könnten. Setzt moralische Motivation nicht eine gefühlsmäßige Teilnahme voraus? Anders gesagt: Es fällt schwer, sich mit Wesen zu identifizieren, die ex hypothesi über nichts verfügen, was auch nur im Entferntesten mit Vorlieben oder Abneigungen vergleichbar ist.

Auch die schwächere Annahme, der Geschmack aller (informierten, inklusive aller künftigen) Menschen müßte letztlich konvergieren und könnte daher einen stabilen Maßstab für moralische Bewertungen abgeben, ist reichlich spekulativ. Geht man jedoch davon aus, daß ästhetische Urteile menschlichen Geschmack voraussetzen, so ist nicht nur der Bezug zu Urteilern, sondern auch zu veränderlichen Geschmacksrichtungen zu berücksichtigen. Ästhetische Präferenzen können stark divergieren, wie etwa die Vorlieben für unbetretene Wildnis, idyllisches Dorfleben oder ein hektisches Leben in urbanen Zentren zeigen. Intrinsischer ästhetischer Wert bezieht sich nicht so sehr auf Wesen

als letzte Quellen oder Orte von Werten, sondern vielmehr auf Wesen, Objekte oder Vorgänge, die von anderen Wesen um ihrer selbst willen geschätzt werden. Ästhetischer intrinsischer Wert ist, wie bereits gesagt wurde, ein anderer Typus von Wert als moralisch relevanter Eigenwert. Nur letzterer unterstreicht, daß für ein Wesen eine eigene Perspektive möglich ist, aus der betrachtet Dinge für es selber gut oder schlecht sein können.

Nun gibt es allerdings eine wichtige Analogie zwischen ästhetischem Wert und Eigenwert. In beiden Fällen ist eine Haltung angemessen, die über eine bloße Nutzung oder Konsumation hinausweist. Ästhetische Wahrnehmung ist – zumindest idealiter – eine Schule des nicht-verfügenden, nicht-beherrschenden und nicht-kommerziellen Verhaltens und damit jener Gelassenheit und Besonnenheit, die uns zu mehr Rücksicht auf das Eigenleben der Natur motivieren kann. Bewunderung der Natur kann eine reinigende Kraft haben. Dürfen wir etwas, das so kunstvoll ist (und sei es auch „nur“ ein Grashalm), daß wir es selber nicht herstellen könnten, zerstören? Ein schwaches Argument für ästhetischen Naturschutz könnte besagen, daß es dabei weniger um Erfüllung von Pflichten, als vielmehr um die Realisierung menschlicher Vorzüge geht. In der Wahrnehmung der Schönheit, Größe und Komplexität der Natur könnte der Mensch z.B. seinen Hang zur Selbstüberschätzung überwinden (vgl. Hill 1983). Schwache Gründe sind nicht notwendigerweise schwache Motive. Vielleicht können solche Ideale Menschen, die sie teilen, zu besonderen Taten oder zu außerordentlicher Hartnäckigkeit motivieren. Doch warum sollten sie alle Menschen teilen? Schwach sind naturästhetische Gründe aber auch deshalb, weil sie auf falsifizierbaren empirischen Annahmen beruhen. Ästhetische Naturbetrachtung macht nicht immer sanft und bescheiden. Sie kann auch zur Nachahmung der natürlichen Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden von Individuen anregen.