Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 47 (2000)

Heft: 1-2

Artikel: Autonomie und Anerkennung

Autor: Wils, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761071

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JEAN-PIERRE WILS

Autonomie und Anerkennung

Einleitende Überlegungen

Die menschliche Fortpflanzung in all ihren Dimensionen ist seit den siebziger Jahren zunehmend zu einem prominenten Gegenstand von gendiagnostischen und -therapeutischen Verfahren geworden. Fertilitätstechnologien und prokreative Verfahren umranken diesen einst intimen Bereich menschlicher Existenz. In der Gentechnologie an Tieren und Pflanzen fanden zwar radikale, aber vergleichsweise eher öffentlichkeitsarme Entwicklungen statt. Erst das Klonen von Tieren lenkte spektakulär die Aufmerksamkeit auf eine Technologie, die Reminiszenzen an Science-fiction-Geschichten weckte. Dagegen stand anfangs etwa die In-vitro-Fertilisation im Rampenlicht von erheblichen ethischen und sozialpolitischen Kontroversen. Mittlerweile haben molekulargenetische Untersuchungen unser Wissen um Risiken, Krankheiten und – in geringerem Maße – um Therapien enorm erweitert. Die Verfahren zur pränatalen Diagnostik sind immer präziser geworden. Präsymptomatische Untersuchungen konfrontieren uns mit möglichen und wahrscheinlichen Krankheiten längst vor deren Ausbruch.

Ein moralischer Konsens war damals wie heute in vielen Bereichen kaum in Sicht.[1] Mittlerweile aber gehört die IVF zum Standardrepertoire bei den vorgeburtlichen Techniken. Die später hinzugekommenen einschneidenden Möglichkeiten der Gentechnologie am Menschen haben den Spielraum – oder «Raum des Mißbrauchs», wie manche meinen – gewaltig erweitert. Allerdings hat in diesem Zusammenhang die öffentliche Aufmerksamkeit bereits erheblich nachgelassen. Nur noch spektakuläre Fälle vermögen es, für kurze Zeit die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit zu erreichen. Die Gentechnologie am Menschen *scheint sich*, bedingt durch ihre Komplexität und durch ihre Ferne von täglichen Lebensvollzügen, lediglich zwischen «Betroffenen» und «Experten» abzuspielen. Tendenziell ist aber der gesamte pränatale Entwicklungsraum

[1] Vgl. Kurt BAYERTZ (Hg.), Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall, Frankfurt/M. 1996.

nun Gegenstand von Verfahren geworden, die diagnostisch, therapeutisch und selektierend in einen Bereich menschlichen Lebens eingreifen, der sich bis vor nicht allzu vielen Jahren noch weitgehend solchen Eingriffen entzog.

Zweifelsohne hat sich unser Begriff des Lebens seitdem radikal verändert. Das Leben ist nun weitgehend entmystifiziert. Der Hauch des Geheimnisvollen, der seinen Anfang umwehte, ist dem analytischen Licht gewichen, unter dem die erfolgversprechende Arbeit an der Zelle verrichtet wird. Die Naturteleologie, einst das ontologische Gerüst abendländischer Ethik, hat ihre Glaubwürdigkeit aufgrund einer generellen Überflüssigkeits- und Nutzlosigkeitsvermutung eingebüßt. Übriggeblieben sind Transformationen in den Bereich des Ästhetischen, die zwar in den pränormativen Bereichen der Ethik eine wichtige Funktion übernehmen können, aber von normativen Vorgaben kann hier längst keine Rede mehr sein.

Darüber hinaus ist inzwischen das Bewußtsein für die Komplexität ethischer Normierungen stetig gewachsen. Die angewandte Ethik oder die Bereichsethiken haben nicht die Funktion, einzelne strittige Probleme unter generelle Normen zu subsumieren, sondern vielmehr die Aufgabe, die methodologischen Optionen bzw. die fundierten Prinzipien einer allgemeinen normativen Ethik mit den komplexen empirischen und bereichsspezifischen Sachverhalten auf der Ebene einer interpretativen oder hermeneutischen Synthese zu vermitteln. Emphatische Allgemeinbegriffe wie «das Leben» kaschieren und verdunkeln aber diese Aufgabe eher, als daß sie zu ihrer Vermittlung etwas Wirksames beitragen könnten.

Dies alles sei konstatiert, ohne daß auf diesem Wege Anlaß zu nostalgischer Rückschau gegeben werden soll. Denn wem würde diese Nostalgie, die in der Regel in blanke Kulturressentiments ausartet, nützen? Dennoch – das Verhältnis, das wir dem Leben gegenüber einnehmen, ist ein anderes geworden. Dazu ist diese Behauptung sehr unpräzise. Denn wer ist «das Leben»? Es existieren nur konkrete Lebewesen, die von uns auf eine bestimmte Art und Weise wahrgenommen werden, denen wir in bestimmten Haltungen begegnen und die wir so oder anders behandeln. Von daher ist es angebracht, das Abstraktum «Leben» eher zu meiden, denn Abstrakta provozieren häufig ebenso allgemeine wie undifferenzierte Stellungnahmen. Sie suggerieren vor allem, daß dem ‹Seinsbereich› des Lebens ein «Sinn» entnommen werden kann, der als Weg- und Orientierungsmarke bei der ethischen Erarbeitung von Nutzen sein könnte. Dies ist allerdings nur selten der Fall. Sobald wir nicht mehr die normativ einschlägigen Informationen einer essentiellen Struktur der Dinge entnehmen können und uns demnach nicht länger in der Situation der

Empfangenden befinden, haben wir unser Verhältnis zu den konkreten Phänomenen tiefgreifend verändert: Das moralische Konfliktpotential, das bestimmte Phänomene enthalten, ist das Ergebnis einer *Interpretation*, die im Fokus unserer (*problematisch* gewordenen) ethischen Traditionen, unserer (*strittigen*) normativen Basisunterstellungen *und* unserer (*differierenden*) Präferenzen und Interessen geschieht.[2]

In diesem Kontext haben sich Termini profilieren können, die in der alteuropäischen Ethik kaum eine Rolle spielten. Im folgenden wird die Aufmerksamkeit auf die beiden Kategorien der Autonomie und der Anerkennung gerichtet sein. Vor allem der Begriff der «Anerkennung» macht die veränderte Einstellung zu den moralisch relevanten Phänomenen deutlich: Es sind nun Subjekte, die in einem Verhältnis zueinander stehen, die moralische Probleme als solche überhaupt erst *generieren, problematisieren, evaluieren und normieren.* Der Begriff für solche Subjekte ist «Autonomie». Letztere ist keine Bedingung, die der Anerkennung vorangeht, sondern die im Kampf *um* Anerkennung und *durch* Anerkennung erworben wird. Autonomie ist deren Thema. Insofern wir nur auf dem Hintergrund solcher Anerkennungsverhältnisse sinnvoll von Autonomie sprechen können, widme ich meine Aufmerksamkeit dem Begriff der Anerkennung.

I. Was sind Anerkennungsverhältnisse? Eine vorläufige Bestimmung

«Anerkennung» gehört zu den zentralen Kategorien der Moralphilosophie nach Hegel. Anerkennungsverhältnisse sind zumindest in zweierlei Hinsicht ethisch bedeutsam: Sie etablieren einen Gehalt moralischer Kommunikation, nämlich wechselseitige Achtung bzw. wechselseitige Respektierung personaler Individualität. «Achtungskommunikation» (Niklas Luhmann) ist ein essentieller Bestandteil dessen, worum es in der Moral geht. «Achtung» wird dabei nicht nur einer Person entgegengebracht, insofern *Aspekte* ihrer Persönlichkeit Respekt abnötigen, sondern der Person selber.

Anerkennungsverhältnisse enthalten aber auch notwendige, obzwar nicht hinreichende Bedingungen für die Kommunikation über Geltungsaspekte strittiger moralischer Sachverhalte, wie etwa der Auslegungen dessen, was wir unter «Respekt» und «Achtung» verstehen. Anerkennungsverhältnisse lassen sich ihrerseits als moralrelevante Grundbedingungen dieser Kommunikation deuten, indem Asymmetrien nach Mög-

[2] Zur Funktion der Interpretation bei moralischen Sachverhalten siehe Hans LENK, Konkrete Humanität. Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit, Frankfurt/M. 1998.

lichkeit minimiert werden sollten. Faßt man diese beiden Gesichtspunkte zusammen, heißt das: *Anerkennung ist sowohl eine transzendentale Voraussetzung als auch ein zentraler Topos ethischer Kommunikation.*

Allerdings gehen diese Überlegungen von einer Annahme aus, die so selbstverständlich zu sein scheint, daß sie nicht eigens genannt werden muß. Anerkennung setzt die Sichtbarkeit des jeweiligen Gegenübers voraus. Im Begriff der Anerkennung werden nämlich verschiedene, semantisch und phänomenologisch unterscheidbare ‹Schichten› zusammengefaßt: der normative Horizont bzw. der Gehalt moralischen Handelns, die kommunikative Bedingung *ethischer* Geltungsdispute und – gleichsam als deren anthropologischer Unterbau – die Wahrnehmung des Anderen als Person. Insofern das *Selbst des Anderen* sich mir als ein *anderes Selbst* offenbart, wird – phänomenologisch – der Adressat von Anerkennung konstituiert. Dabei führt der Begriff der Wahrnehmung seinerseits verschiedene Bedeutungsschichten mit sich: das buchstäbliche Sehen eines Gegenübers, die selektive Aufmerksamkeit des Wahrnehmenden und – hiermit engstens zusammenhängend – die deutende Konfiguration dessen, was wahrgenommen wird. Wahrnehmung ist das Ergebnis einer komplexen Konstruktion, worin neurologisch verankerte Gestaltprinzipien eine ebenso wichtige und selektierende Rolle spielen wie individuelle und kulturelle Interpretationsschemata.

II. Wahrnehmung als Faktor selektiver Aufmerksamkeit

Aber was geschieht, wenn die Identität des Anderen sich unserer Wahrnehmung *entzieht*? Ich meine dabei nicht die zufällige, weil orts- oder zeitbezogene Wahrnehmung, sondern jene Wahrnehmung, in der wir den Anderen als moralisches Gegenüber identifizieren können. Was geschieht, wenn wir Zweifel darüber bekommen, ob wir es überhaupt mit einem *anderen Selbst* zu tun haben? Was passiert, wenn die Personalität des Anderen in dem Sinne zweifelhaft ist, daß seine Identität in ihrem jetzigen Entwicklungsstadium oder aber als solche Gegenstand von Skepsis und Verunsicherung ist? Wird nicht jede Anerkennung auf den gesicherten anthropologischen Status des Anderen verwiesen? Basiert dieser Status nicht auf einer Konfiguration des Anderen, die diesen in eine Ähnlichkeitsbeziehung zum Wahrnehmenden selbst setzt?

Mit dem Prädikat «anthropologisch» meine ich nicht bloß die Zugehörigkeit zur Spezies, sondern die sichtbare personenähnliche Qualität des Anderen als eine unhintergehbare Bedingung für Reziprozität, wobei letztere ihrerseits die Möglichkeit von Anerkennung überhaupt zu formulieren scheint. «Sichtbar» meint hier buchstäblich die Wahrnehmbar-

keit des Anderen als die Konfiguration eines personalen oder zumindest quasi-personalen Gegenübers.

Wie bereits angedeutet, wird häufig eine elementare Voraussetzung für die Konstitution moralischer Aufmerksamkeit übersehen: die Wiedererkennung des eigenen Selbst im Selbst des Anderen, die Wiedererkennung der eigenen Subjektivität in der des moralischen Gegenübers. «Wiedererkennung» braucht aber kein Gegenüber, das sich auf derselben Entwicklungsstufe befindet.[3] Aber ohne Wiedererkennungsmöglichkeiten ergeben Anerkennungsverhältnisse als solche keinen Sinn.

Obzwar sich dieses Verhältnis bis zu einem gewissen Grade auch psychologisch beschreiben läßt, geht es doch über jede Psychologie hinaus. Wir haben es hier vielmehr mit einer transzendental-anthropologischen Bedingung zu tun. Es macht keinen Sinn, die Begegnung mit dem Anderen *jenseits jeder Gemeinsamkeit* zu suchen. «Was von ihm dem Verstehen entgeht, ist er selbst»[4] – dieser Satz von Emmanuel Lévinas zerstört letztlich die moralische Gegenwart des Anderen. Wenn sich der Andere mir nicht *als* anderes Selbst erschließt, fehlt jene Grundvoraussetzung, durch die moralische Anerkennungsverhältnisse überhaupt konstituiert werden, nämlich die wechselseitige Verwiesenheit von Personen.[5] Die Frage, worin diese Gemeinsamkeit liegt, braucht hier noch nicht beantwortet zu werden. Aber moralische Anerkennungsverhältnisse können nicht gedeihen, wenn das Gegenüber lediglich als ‹Entzug jeder Identität› gegeben ist.

Genau dies aber geschieht im pränatalen gendiagnostischen und gentherapeutischen Komplex: Die Visibilität des Gegenübers als eines erkennbaren Wesens mit personalen oder quasi-personalen Qualitäten schwindet. Darüber hinaus läßt die Lektüre des Genoms bzw. die eventuell anschließende Genmanipulation etwas entstehen, was ich die Begehbarkeit der Subjektivität nennen möchte. Die Situation ist paradox: Während sich die Individualität eines werdenden Menschen diagnostisch und prognostisch erschließen läßt, verschwindet das ‹Angesicht›, das erkennbare Profil dieser Individualität. Während das Wissen um die konkrete Subjektivität sich ständig steigert und die Lektüre eines konkreten

[3] Vgl. Klaus STEIGLEDER, Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik, Tübingen 1992, S. 283.

[4] «Ist die Ontologie fundamental?» in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1983, S. 103–119, 115.

[5] In der Hervorhebung dieser irreduziblen «Egoität» gegenüber dem Versuch Lévinas', jede Spur von Intentionalität aus der ursprünglichen Begegnung mit dem Antlitz des Anderen zu tilgen, liegt das bleibende Recht von Jacques Derridas Kritik in seiner Abhandlung über «Gewalt und Metaphysik» (in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1976, S. 121–235).

Genoms die Individualität eines Menschen buchstäblich öffentlich macht, kommen uns die anthropologischen Konturen dieser Individualität abhanden.

Im Hinblick auf die Wahrnehmungsweisen in unserer Kultur hat Paul Virilio von einem «Empfindungsverlust»[6] gesprochen, der tiefgreifende Konsequenzen für unsere Welteinstellung habe. Wahrnehmungen geschehen unter formalen Bedingungen, unter Bedingungen, die bestimmte Muster und Techniken vorgeben. Wir nehmen nicht nur mit den Augen wahr, sondern mit einem vielschichtigen Netz, worin sich die Sinne und die kulturellen ‹Medien› zu einer Perspektivierung der Wirklichkeit verdichten. Je nachdem, mit welchen Vermittlungsinstanzen wir die Wirklichkeit ‹ins Bild setzen›, ändert sich auch der Wirklichkeitsbezug. «Die Formen setz(t)en uns nicht nur über ihr Wesen, über das, was sie materiell darstellten, in Kenntnis, sondern informier(t)en uns auch über ihre Erfahrungen im Augenblick, innerhalb der Zeit, [...] informier(t)en über ihre fühlbare Realität und die erfahrenen Wirkungen.»[7]

Man könnte im Rahmen der modernen Informations- und Übertragungsmedien von zwei gravierenden Wirkungen auf die Wahrnehmung sprechen: Erstens hat sich «das Bild gegen die Sache durchgesetzt»[8], zweitens wird «die Sache» zerlegt, aus ihrem Kontext herausgelöst und es findet eine «Schrumpfung»[9] statt, so daß sich eine Loslösung von der lebensweltlichen Umgebung ereignet. Nahezu alle relevanten medizinischen Neuerungen – von den nichtinvasiven Operationstechniken bis zu sämtlichen gendiagnostischen und -therapeutischen Verfahren – spielen sich in einem Bereich zunehmender Miniaturalisierung ab. Ohne die Zwischenschaltung mikroskopierender Medien ist das Objekt des Eingriffs nicht länger sichtbar. Vor allem die Dekontextualisierung und die Zerlegung des Gegenstandes der Wahrnehmung erhöhen dessen Abstraktheit. Diese «Emanzipation des Abstrakten» (Dieter Claessens[10]) löscht das Wiedererkennungspotential aus, das evolutionär erworben wurde. Wir müssen uns zu einer Subjektivität verhalten, die sich uns in der Form einer mathematisch-chemischen Repräsentation zeigt. Mitglieder der eigenen Gattung offenbaren sich unseren Sinnen in einer seltsa-

[6] Paul VIRILIO, Der negative Horizont. Bewegung/Geschwindigkeit/Beschleunigung, München/Wien 1989, S. 24.

[7] *Ibid.* S. 9.

[8] Paul VIRILIO, Fluchtgeschwindigkeit, München/Wien 1996, S. 33.

[9] *Ibid.* S. 51.

[10] Dieter CLAESSENS, Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Frankfurt/M. 1980, S. 310.

men «Entmaterialisierung»[11], herausgelöst aus den üblichen räumlichen und zeitlichen Horizonten ihres Werdegangs.

Virilio hat – in einem anderen Kontext – zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß nun erhebliche Interpretationsschwierigkeiten entstehen. Unsere tradierten Deutungen verlieren ihre integrierenden Wirkungen. Das lebendige Wesen in seiner radikalisierten Abstraktheit wirkt vielmehr desintegrativ im Hinblick auf das «konservative»[12] Potential unserer Sinne. Vor allem die Art und Weise, wie der Andere uns optisch und taktil gegeben ist, verändert sich radikal. Weder der Hautkontakt[13] mit dem Anderen noch die Einheit von eigenleiblichem Spüren und Spüren des Anderen, wie sie der schwangeren Frau bekannt ist, jene taktile Intimität zweier Lebewesen, bleiben erhalten. *Damit wird der Sinn für die Realität des Anderen ausgehöhlt.*

Es sei noch einmal hervorgehoben, daß die Transformationen der Wahrnehmung, die hier beschrieben werden, lediglich als Beobachtung, allerdings als eine Beobachtung mit *direkter* ethischer Relevanz gewertet werden sollten. Solche Transformationen sind im Zuge der technischen Evolution unaufhaltsam. Sie lassen jedoch den Status unserer Erfahrungen nicht unangetastet. Die Wahrnehmungsgewohnheiten selektieren, aufgrund ihres technologischen Designs, die Phänomene und *manipulieren* unsere Erfahrungen *mit* den Phänomenen. Insofern hat die kulturphilosophisch motivierte Frage ihre Berechtigung, «ob wir bald endgültig unseren Status als Augenzeugen der sinnlich wahrnehmbaren Realität zugunsten von technischen Substituten» verlieren.[14] Wenn die Körper, die sinnliche Außenseite der Subjektivität des Menschen, ihrerseits durch mathematische und chemische Formeln ersetzt werden, haben sie einen *Phantomstatus* bekommen, der sie aus der Welt vertrauter Empfindungen und moralischer Einstellungen verbannt.[15]

[11] Paul VIRILIO, Fluchtgeschwindigkeit, a.a.O. (s. Anm. 8), S. 77.

[12] Dieter CLAESSENS, Das Konkrete und das Abstrakte, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 317: «Angesichts des erosionshaften Erschlaffens synthetischer Reserven und der gleichzeitigen spürbaren Erschlaffung synthetischer Möglichkeiten wurde das Thema des 19. Jahrhunderts bereits die Angst, d.h. das existentiell beklemmende Gefühl der Furcht vor der prinzipiellen Unfähigkeit, aus analytischer, d.h. aufgelöster Wirklichkeit noch lebendige Wirklichkeit und überzeugenden, identitätserhaltenden und identitätsstiftenden Sinn zu erschließen.»

[13] Vgl. Michel SERRES, Die fünf Sinne, Frankfurt/M. 1993.

[14] Paul VIRILIO, Fluchtgeschwindigkeit, a.a.O. (s. Anm. 8), S. 127. Virilio spricht in diesem Zusammenhang von einer «Ethik der Wahrnehmung».

[15] «Man wird bemerkt haben, daß das Problem der ‹Bio-Ethik› in der Zersplitterung des Raums der Körper besteht, auf philosophischer Ebene allerdings geht es auch um die Zersplitterung der Dauer, oder anders gesagt, der spezifischen Zeitlichkeit des

In gewissem Sinne ereignet sich eine Täuschung der moralischen Sensibilität: Zusammengeschrumpft auf die Größenordnung einer Analyse von Zellsubstanzen, scheinen sich moralische Anerkennungsverhältnisse zu verflüchtigen, während wir es in Wahrheit und unmittelbar mit der konkreten Subjektivität eines (künftigen) Menschen zu tun haben. Offensichtlich ruft dieser Prozeß einer mikroskopischen Schrumpfung von Individualität eine Überlistung der Wahrnehmung hervor.[16] Die Wahrnehmung ist «zur Falle geworden»[17]. Unsere moralische Sensibilität kann nämlich kaum mit den Abstraktionsschüben schritthalten, welche die neuen Verhältnisse etablieren. Sowohl die radikale und anonymisierende Ferne eines Menschen als auch die Abstraktion von allen evolutionär eingeübten Wahrnehmungsschemata überfordern auf Dauer jede moralische Sensibilität. Nach einer kurzen Phase moralischer Erregung erschlafft unsere Aufmerksamkeit – mangels sensibler, d. h. sinnlicher Stützung durch die Wahrnehmung.

III. Der Streit um die Interpretation der Wahrnehmungen

Die kurz umrissenen Wandlungen sind struktureller Natur. Sie haben eine kollektivierende Wirkung. Insofern handelt es sich um größtenteils unwillkürliche Prozesse, die sich unseren Gestaltungsmöglichkeiten weitgehend entziehen. Sie sind das Produkt von technischen bzw. technologischen Innovationen. Ich möchte dies anhand eines Beispiels verdeutlichen. Seit der Mitte der sechziger Jahre, angefangen mit den Photographien von Lennart Nilsson, stehen uns die intrauterinen Prozesse vor Augen, die – angefangen bei der nervösen Bahn des Samens zur Eizelle – die komplette Entwicklung eines Menschen im Unterleib anleiten. Die Zygote wird photogen, und alle anschließenden Entwicklungsschritte werden nun kameratechnisch dokumentiert. Im Grunde vollzieht sich hier zunächst eine Revolutionierung aller bis dato gültigen moralischen Evidenzen: In dem Moment, wo das Innere offenbar wird und das

lebendigen Körpers.» Paul VIRILIO, Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen, München/Wien 1994, S. 139.

[16] Es wäre zu überlegen, inwiefern die «Inkonsistenzen in der Einstellung zu Embryonen und Feten», die von Eva-Marie ENGELS in ihrem informativen Aufsatz «Der moralische Status von Embryonen und Feten – Forschung, Diagnose, Schwangerschaftsabbruch» (in: M. Düwell/D. Mieth (Hgg.), Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive, Tübingen 1998, S. 271–301, 291) beschrieben werden, durch Verwirrungen und Unsicherheiten bei der Wahrnehmung solcher Lebewesen verursacht werden.

[17] Vgl. Wolfgang WELSCH, «Zur Aktualität ästhetischen Denkens», in: Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990, S. 65.

Unsichtbare sichtbar, wird die moralische Aufmerksamkeit gezwungen, sich einem Wahrnehmungsfeld zuzuwenden, das sich vorher weitestgehend entzog. Wir werden nun zu Zeugen einer technologisch erschlossenen biologischen Intimität.

Schon bald machte die Rede von einer *misplaced concreteness* die Runde, buchstäblich einer «Konkretheit am falschen Ort»[18]. Die Zygote wird – bis auf das phototechnisch ermöglichte «Sehen» – entsinnlicht dargeboten, aber die Photographie insinuiert ein konkretes Gegenüber. Der Körper der Frau wird geöffnet und mutiert zur «Vitrine» (Barbara Duden[19]). Die inzwischen zum Standardrepertoir einer pränatalen Diagnostik zählende Ultraschall-Untersuchung läßt eine technologisch mediatisierte Quasi-Kommunikation zu einem Zeitpunkt entstehen, wo früher von Kommunikation keine Rede sein konnte. Soweit der Prozeß zwischen Empfängnis und Geburt nun einer sehenden Öffentlichkeit dargeboten werden konnte, wandelte sich auch die Interpretation von Schwangerschaftsprozessen: Zurück bis zum Zeitpunkt der Befruchtung konnte nun ein Geschehen rekonstruiert werden, das sich bis weit in unser Jahrhundert einer übergroßen Zahl von Menschen jeglicher Sichtbarkeit verweigerte und darüber hinaus kaum wirksam beeinflußt werden konnte.[20]

Sobald aber die Schwangerschaft sichtbar wurde, entstand eine neue Verantwortung für die Qualität sowohl der Schwangerschaft als auch für die des werdenden Kindes. Daß ein werdendes Kind eine intrauterine Person sei, läßt sich jedenfalls zunächst leichter behaupten, wenn man schon zu einem frühen Zeitpunkt kindähnliche Züge wiedererkennt. Neue Interpretationen über den Status von werdenden Kindern werden nahezu erzwungen, sobald neue Sichtbarkeiten auftauchen.

Unabhängig davon, ob man nun, wie oft geschehen, mit den neuen (buchstäblichen) Evidenzen die Personalität eines Embryos verteidigt oder, wie Barbara Duden und andere Feministinnen, von einer «Rechtsfiktion im Unterleib»[21] spricht, mit den neuen Sichtbarkeiten entsteht ein Streit der Interpretationen, der sich letzten Endes um den *moralischen* Status des wahrnehmbar gewordenen Kindes abspielt.

[18] Vgl. Susan SONTAG, Über Photographie, Frankfurt/M. 1986.

[19] Barbara DUDEN, Der Frauenleib als öffentlicher Ort, Hamburg 1991, S. 44.

[20] Allerdings existieren seit Jahrhunderten zahllose Techniken, die Fruchtbarkeit von Mann und Frau zu steigern. Vgl. Annette JOSEPHS, Der Kampf gegen die Unfruchtbarkeit. Zeugungstheorien und therapeutische Maßnahmen von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Stuttgart 1998.

[21] Barbara DUDEN, Der Frauenleib als öffentlicher Ort, a.a.O. (s. Anm. 19), S. 72.

Egal, ob man hier von Wahrnehmungs*illusionen* oder von neuen Wahrnehmungs*realitäten* spricht, es handelt sich um einen Streit über die Deutungen von Wahrnehmungen, die noch relativ einfach an unsere ‹normalen› Wahrnehmungsobjekte Anschluß finden können. Dies ändert sich aber, sobald dieser Prozeß der Erschließung neuer mikroskopischer Evidenzen abermals radikalisiert wird. Letzteres geschieht im Zuge der Gendiagnostik und der Gentherapie. Genfrequenzen und mathematische Verhältnisse zwingen uns nun, von jeder ‹prima facie›-Evidenz, von jeder über die Sinne vermittelten Wiedererkennbarkeit, endgültig Abstand zu nehmen. Unsere moralische Sensibilität verliert nun ihren sinnlichen und orientierenden Anhalt in der Realität. Die Wahrnehmung – und somit auch die moralische Aufmerksamkeit – scheint nun endgültig überfordert zu sein.

Wahrnehmungen sind durchsetzt von Interpretationen. Die moralische Sensibilität angesichts bestimmter Phänomene wird in einer Sinnenhermeneutik konstruiert, d. h. in einer konstruktiven Deutung durch die Sinne. Die Sinne nehmen selektiv wahr. Unsere Wahrnehmungen enthalten eine «symbolische Prägnanz», wodurch aus Daten «Erfahrungen» werden.[22] Sie selektieren nicht nur aus der unerschöpflichen Überinformation der Eindrücke, sondern sie intervenieren interpretierend und evaluierend. Sie tun dies, weil die Wahrnehmung nicht nur über kortikal verankerte Gestaltprinzipien verfügt, die die Selektionsarbeit anleiten, sondern weil diese Selektion auch durch kultur- und situationsbedingte Wahrnehmungsgewohnheiten erzwungen wird. Unsere moralische Aufmerksamkeit existiert nicht unabhängig von soziokulturellen Wahrnehmungsstilen, von Habitualisierungen der Sinne, die nicht zuletzt wertende Einstellungen enthalten.

Die Phänomene als solche, so wie sie sich als pures *datum* den Sinnen darbieten, gelangen erst über einen komplexen Weg der Selektion und der Gestaltung in unser Bewußtsein und in unsere moralische Aufmerksamkeit. Erst durch die Hintergrundwirkung von Wahrnehmungsgewohnheiten erhalten die Phänomene eine eigene Färbung. Es ist «der Horizont, der im Forschen des Blickes die Identität des Gegenstandes ge-

[22] Ernst CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. III: Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1977, Kap. V, S. 222ff. In seinem Aufsatz über «Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung» hat Jürgen Habermas mit großer Präzision auf die konstitutive Funktion symbolischer Prägnanz-Leistungen hingewiesen: «Symbolisierungsakte zeichnen sich zunächst dadurch aus, daß sie artspezifisch festgelegte Umwelten aufsprengen, indem sie fluktuiernde Sinneseindrücke in semantischen Sinn transformieren.» In: Jürgen HABERMAS, Vom sinnlichen Ausdruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt/M. 1977, S. 9–40, hier: 19.

währleistet.»[23] Nicht nur auf die wahrnehmungspsychologischen Gesetze, die unsere Wahrnehmung bestimmen, trifft diese konstitutive Funktion des deutend interpretierenden Horizonts zu, sondern auch auf die kulturell sedimentierte Bedeutung dessen, was wir wahrnehmen. Worte werden ebenso wenig wie ihre Referenz in der Wirklichkeit und ihre Bedeutung in unseren Interpretationen isoliert, losgelöst von semantischen und evaluativen Kontexten und Netzen verstanden. «Der Sinn des Wortes ist nicht aus einer bestimmten Anzahl physischer Charaktere des Gegenstandes gebildet, vielmehr ist er vor allem das Aussehen, das dieser in einer menschlichen Erfahrung annimmt [...]. Es ist [...] gleichsam ein Verhalten der Welt, eine bestimmte Abwandlung ihres Stiles, und die Allgemeinheit des Sinnes ist ganz ebenso wie die der Vokabel nicht die Allgemeinheit eines Begriffs, sondern die der Welt als Typik.»[24]

Bezogen auf die Wahrnehmung heißt dies, daß wir die Bedeutung von Sinnesdaten zu allererst im Zuge einer typischen, hermeneutischen Konfiguration erschließen, die der Macht unserer Subjektivität und der Souveränität des Ich-Bewußtseins zuvorkommt. Wir können unsere Wahrnehmungsdispositionen nur zu einem geringen Teil selber wählen. Wir nehmen in «epistemologischen Feldern oder Profilen» wahr, die uns die Welt nahebringen und die Phänomene in dieser Welt in ihrer Bedeutung für uns konstituieren. Deshalb setzt «jedes Sehen letzten Endes im Innersten des Bewußtseins einen Gesamtentwurf oder eine Logik der Welt voraus, den alle empirische Wahrnehmung näher bestimmt, nicht aber zu erzeugen vermag.»[25] Es gibt, wie Ernst H. Gombrich sich ausdrückte, kein «innocent eye»[26], womit wir die Dinge und uns selbst perzipieren. Sowohl unser Denken als auch unser Handeln sind eingebettet in «Stilen». Unsere Wahrnehmung ist buchstäblich auch ein Für-wahr-Nehmen, insofern sie von kollektiven Annahmen theoretischer und praktischer Natur über die Wirklichkeit durchsetzt ist. Diese Annahmen sind «stilvolle Gebilde»[27], «symbolische Felder»[28], worin sich unser

[23] Maurice MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, S. 92.

[24] Ibid. S. 459.

[25] Ibid. S. 461.

[26] Ernst H. GOMBRICH, Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation, London 1960.

[27] Ludwik FLECK, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Frankfurt/M. 1980, S. 40.

[28] Vgl. Rolf Peter SIEFERLE, Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts, Frankfurt/M. 1990; die wissenschaftstheoretischen, heute bereits ‹klassischen› Arbeiten zu diesem Thema seien hier nur genannt: Michel FOUCAULT, Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1973; DERS., Die Ordnung der Dinge, Frank-

Wahrnehmen, Denken, Handeln und Bewerten ereignen. Wissenschaftstheoretisch bestätigt und inzwischen in der experimentellen Psychologie bis hin zum Konstruktivismus immer wieder nachgewiesen, ist diese Abhängigkeit der Wahrnehmung von kollektiven hermeneutischen Vorbedingungen nicht nur gut dokumentiert, sondern für die Situierung moralischer Aufmerksamkeiten von größter Relevanz.

Daß Tiere leiden können, insofern sie schmerzempfindliche und über elementare Gefühle verfügende Wesen sind, ist der alteuropäischen moralischen Aufmerksamkeit weitgehend entgangen, während wir heute – durch die Verhaltensforschung und die Zoologie aufgeklärt – Tiere nahezu überall leiden ‹sehen›. Plötzlich können wir kaum anders als so und nicht anders wahrnehmen.

Das Maß an Informationen, das die Welt uns bietet, ist potentiell unendlich. Wenn wir in dieser Flut nicht untergehen wollen, müssen wir selektieren. Wir müssen eine neue Welt, die dem Maß endlicher Menschen entspricht, auf der Basis einer Selektion relevanter Daten zunächst konstruieren. Wir stilisieren und produzieren so eine Welt, in der wir auf der Basis selektiven Wahrnehmens, Wissens, Handelns und Bewertens leben können. In diesem kollektiven und kulturellen Apriori ereignet sich eine «Welterzeugung», durch die wir unsere Aufmerksamkeit lenken lassen.[29]

Im Hinblick auf die Frage nach einer moralisch richtigen Bewertung von Sachverhalten bedeutet dies selbstverständlich nicht, daß Geltungsfragen auf die Konstatierung von kollektiven Wahrnehmungsgewohnheiten reduziert werden können. Aber die starke Beziehung, die – lebensweltlich und kulturell – zwischen expliziten moralischen Stellungnahmen einerseits und den ‹dispositionellen› oder ‹habituellen› Handlungsvollzügen andererseits besteht, ist kaum zu unterschätzen.[30] Diese Disponiertheit ist das Ergebnis von basalen Interpretationen: Wir verstehen die Welt, indem wir sie einer Tiefenhermeneutik unterziehen, die zunächst eine Stilisierung der Wahrnehmung bewirkt: Wir selektieren relevante Daten, die wir in unserem Wissen, in unserem Handeln und unseren Wertungen zu einem Elementarbild, zu einer Basisinterpretation

furt/M. 1978; Gaston BACHELARD, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, Frankfurt/M. 1976; G. CANGUILLEM, Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von W. Lepenies, Frankfurt/M. 1979; Michel FICHANT, Michel PÉCHEUX, Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/M. 1977; Thomas S. KUHN, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1978.

[29] Vgl. Nelson GOODMAN, Weisen der Welterzeugung, Frankfurt/M. 1990.

[30] Vgl. Pierre BOURDIEU, Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt/M. 1998, S. 15ff.

verdichten. Unser Weltverhältnis ist «interpretationsimprägniert»[31]. Unsere Wahrnehmung wird von selektierenden, bildhaften Weltkonfigurationen angeleitet, wo die einzelnen Gegenstände ihre Kontur und ihre Wertung bekommen. Explizite Begründungen für unser moralisches Handeln lassen sich dann als rationale Kommentare auffassen, mit denen wir unsere Basisinterpretation stützen, bestätigen oder gegebenenfalls auch kritisieren und sogar verwerfen.

Bezogen auf die Problematik der Anerkennung heißt dies, daß auch das Gegenüber von Anerkennungsverhältnissen zu allererst konstruiert wird. In gewissem Sinne könnte man sogar sagen, daß der eigentlichen Anerkennung bereits eine implizite Anerkennung zugrunde liegt, denn wir haben bereits einen potentiellen Partner selektiert. Was sich als anerkennungswürdig herausstellt, ist bereits das Resultat einer Wahl, die ihrerseits aus einer bestimmten Interpretation der Wirklichkeit resultiert. Der Kampf um Anerkennung konstruiert und etabliert nicht nur Anerkennungsverhältnisse, sondern auch die an diesem Prozeß Beteiligten.

Dies alles wird schwieriger, sobald einer dieser Beteiligten eine lebendige Abstraktion geworden ist. Dies ist im Grunde bei den diversen Techniken der pränatalen Gendiagnostik und Gentherapie, der Präimplantationsdiagnostik und In-vitro-Fertilisation der Fall. Im Grunde wächst nun – proportional zu den Abstraktionsschüben – der Anteil der Imagination, der Einbildungskraft bei der Konstruktion des zweiten Korrelats in der Anerkennungsbeziehung. Man könnte sogar behaupten, daß nun das Gegenüber, dem Respekt gebührt, selber imaginär geworden ist. Wir müssen einen Bezug zu einem Lebewesen herstellen, das sich in seiner mikroskopischen Dimension dem lebensweltlichen Sehen, das unsere moralische Aufmerksamkeit lenkt, entzieht. An die Stelle dieses Sehens rückt nun ein forciertes Sehen zweiter Ordnung, das Sehen einer Subjektivität, die (zunächst) nicht ‹da› ist – die Imagination einer Subjektivität. Wenn aber die Anerkennungsrelation imaginär ist, wird dann die moralische Anerkennung ihrerseits illusionär?

An dieser Stelle lohnt es sich, Hegels berühmten «Kampf um Anerkennung» aus der «Phänomenologie des Geistes» kurz zu vergegenwärtigen. Immerhin gibt es einige auffällige Parallelen zu den bisher erörterten Problemen.

[31] Hans LENK, Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze, Frankfurt/M. 1993, S. 264.

IV. Hegels «Kampf um Anerkennung» – eine kurze Reprise

«Anerkennung» ist ein prozedurales Geschehen, worin die Subjekte der Anerkennung in einer Bewegung gegenseitiger Abstandnahme und Identifikation ihre jeweilige Autonomie konstituieren. Autonomie ist ihrerseits die Bedingung für moralische Rücksichtnahme. Aber Rücksichtnahme im Kontext von Anerkennungsverhältnissen hat ein spezifisches Gesicht: das Gesicht einer Moral, die sich an Rechten und an Pflichten orientiert.

Das anfängliche Verhältnis – das zwischen Herr und Knecht – ist asymmetrisch. Hegel beschreibt diese Genese der Autonomie als einen Prozeß, innerhalb dessen die Kennzeichen des Selbstbewußtseins gleichsam eine soziale Realität gewinnen. Aus diesem Grund erfahren wir sowohl etwas über die ‹Innenseite› des Selbstbewußtseins als die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu einem autonomen Subjekt zu werden, als auch etwas über jene Verhältnisse, in der Autonomie realiter konstituiert und zum Gegenstand von Respekt und Achtung werden kann. Anerkennungsverhältnisse konstituieren anerkennungswürdige Subjekte und setzen diese nicht bloß voraus. Das normative Modell für diese Genese bildet das Selbstbewußtsein. Dieses kann seinerseits nur aus einer Dialektik zwischen Selbst und Anderem heraus verstanden werden.

Das Werden des Selbstbewußtseins, das hier beschrieben wird, enthält also mehrere Aspekte: erstens eine Phänomenologie des Selbstbewußtseins, zweitens eine soziale Genese des Selbstbewußtseins und drittens die Konstituierung selbstbewußter Verhältnisse im Sinne moralischer Anerkennungsverhältnisse. Anerkennung erscheint als eine Zuschreibung, die aus einer komplexen Struktur reziproken Sehens bzw. gegenseitigen Wahrnehmens erwächst. Wichtig ist, daß diese Reziprozität dazu veranlaßt, sich selbst im Andern nicht nur wahrzunehmen, sondern dieses Selbst im Prozeß der Genese des Selbstbewußtseins auch zu verändern. Wenn wir das Ergebnis des Kampfes um Anerkennung als die Etablierung von moralischer Autonomie bezeichnen dürfen, dann wird deutlich, daß Autonomie nicht die Vorbedingung, sondern das Resultat von Anerkennung darstellt. Am Anfang dieses Prozesses ist die Autonomie als dessen Ergebnis noch ein fernes, imaginäres Resultat. Und der ganze Prozeß könnte als ein Vorgang beschrieben werden, in dem die *Relata* – Herr und Knecht – sich in die Position des Anderen hinein imaginieren.

Das Selbst des Bewußtseins entsteht erst, indem es mit Andersheit konfrontiert wird, aber nicht nur mit Andersheit schlechthin, sondern mit einem anderen Selbst, mit dem Selbst eines Anderen. Erst im Laufe dieser Bewegung wird aus dem allgemeinen Ich-Bewußtsein ein Bewußt-

sein seiner Selbst als *dieses* und nicht *jenes* Selbst. Dies geschieht im Spiegel eines anderen Selbst.

> «Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.»[32]

Hegel beschreibt die Anerkennung als eine Bewegung, als ein Tun: das Tun des Einen «*als* das Tun des Anderen»[33]. Es handelt sich demnach nicht bloß um ein Verhältnis, worüber reflektiert wird. Die Anerkennung, um die es hier geht, entsteht vielmehr im Modus eines Tuns, eines Handelns, das sich zwischen den *Relata* abspielt. Die Dialektik von «Herr» und «Knecht» kann, wie angedeutet, auch als Dialektik von Autonomie und Bewußtwerdung verstanden werden. Die Autonomie ist nicht der Anerkennung vorgegeben, sondern das Produkt einer Bewußtwerdung seiner selbst im Zuge einer Anerkennung durch den Anderen.

Der Prozeß, der von Hegel beschrieben wird, hat mit einer «vielseitigen und vieldeutigen Verschränkung»[34] zu tun, die in ihren einzelnen Phasen als Phasen einer Selbst-Werdung als Selbst-*bewußt*-Werdung ausgelegt wird. Wenn immer wieder betont wird, daß der Vorgang «doppelsinnig»[35] sei, wird damit hervorgehoben, daß es sich – buchstäblich und im übertragenen Sinne – um ein gegenseitiges Sehen als sich Sehen handelt. Mit Hegels eigenen Worten: «Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.»[36] Der ganze Vorgang bliebe ohne Ergebnis, wenn nicht die Einbildungskraft – hier das Vermögen, sich im Anderen zu imaginieren, sich selbst anwesend beim Anderen zu imaginieren – zentral beteiligt wäre. Das Selbst hat, mit anderen Worten, einen imaginären Status, ohne daß es deshalb fiktiv wäre. Es ist das Ergebnis einer Verschränkung der Blicke, und obwohl es sich hier um ein imaginäres Sehen handelt, hat die Übernahme der Perspektive mit der realen Fähigkeit der Wahrnehmung des Anderen zu tun. Entsprechend jenem Selbstbewußtseinsmodell, das sich am Phänomen des Sehens orientiert – das von Martin Heidegger als okulär[37] zurückgewiesen wurde –, kann die Genese

[32] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt/M. 1979, S. 145.

[33] *Ibid.* S. 146.

[34] *Ibid.* S. 145.

[35] *Ibid.* S. 147.

[36] *Ibid.*

[37] Martin HEIDEGGER, Über den Humanismus, Frankfurt/M. 1949, S. 20; vgl. Helmuth PLESSNER, Anthropologie der Sinne, Gesammelte Schriften Bd. III, Frankfurt/M. 1980; W. BEIERWALTES, Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphorik der Griechen, München 1957.

der Anerkennung als eine Präzisierung der Selbstwahrnehmung im Hinblick auf den Blick des Anderen verstanden werden.[38]

Nun wäre es ein Mißverständnis, würde man daraus schließen, daß all jene, die sich nicht an dieser Dialektik des Sehens beteiligen (können), ihrerseits *über*sehen werden. Der Kampf um Anerkennung bedeutet nicht, daß *nur* jene, die sich diesem Kampf stellen, ein *Recht* auf Anerkennung hätten. Hegel sagt ausdrücklich, daß das Individuum, das sich in diesem Kampf nicht aufs Spiel setzt, «wohl als Person anerkannt werden»[39] könne. Ein Recht auf moralischen Respekt kann auch von einer solchen Person erworben werden, aber was dann fehlt, ist der Selbstrespekt. Die so definierte Person bleibt gewissermaßen ein passiver und darum abhängiger Empfänger von Respekt.

Der Skopus der Dialektik zwischen Herr und Knecht liegt darin, daß das Selbstbewußtsein des Herrn sich als abhängig vom «unwesentlichen» Bewußtsein des Knechts erweist. Der Herr haftet in *seinem* Kampf um Anerkennung am «unwesentlichen» Bewußtsein des Knechts, während dieser, obzwar die Anerkennung noch nicht vollzogen wurde, sich am «wesentlichen Tun» des Herrn orientiert. Die Asymmetrie ist in beiden Fällen vorhanden, aber nur das zunächst unterlegene Bewußtsein des Knechts hat die Chance eines gestärkten Selbst noch vor sich.

> «Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein. Dieses erscheint zwar zunächst außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseins. [...] Die Knechtschaft wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren.»[40]

Das Selbstbewußtsein des Herrn ist gewissermaßen leer, denn es hat nicht den Widerstand erfahren, der vom Anderen ausgeht, während das

[38] Ich stimme Dieter Sturma darin zu, daß «die körperliche Erscheinungsweise einer Person ein wichtiges Reidentifikationsmerkmal [ist]». Auch darin ist Sturma rechtzugeben, daß diese Körperlichkeit «keineswegs hinreichend für die Konstituierung der Selbst- und Fremdverhältnisse einer Person» ist. Aber wenn «Personen einander immer schon in der Weise wahrnehmen, daß sie sich wechselseitig gleichartige Bewußtseinsperspektiven unterstellen», dann gehört zu diesem Perspektivenwechsel doch als *notwendige* Bedingung jenes Reidentifikationspotential, das die leibliche Erscheinungsweise einer Person enthält. Dies wird von Sturma vernachlässigt. Es stimmt keineswegs, daß die Bewußtseinsperspektiven lediglich auf einer Unterstellung beruhen bzw. «zum nicht beobachtbaren Bereich personaler Existenz gehören». Zwar gibt es keine Gegenwart beim Bewußtsein des Anderen; aber dessen *leibliche* Erscheinungsweise – dessen anthropologisches Identifikationspotential – *trägt* den Perspektivenwechsel. Vgl. Dieter STURMA, Person und Zeit, in: Zeiterfahrung und Personalität, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M. 1992, S. 123–157, 126.

[39] Phänomenologie des Geistes, a.a.O. (s. Anm. 32), S. 149.

[40] *Ibid.* S. 153.

Selbstbewußtsein des Knechts zunächst nur als Bewußtsein von Abhängigkeit existiert. Im Prozeß der Anerkennung wird mittels eines andauernden Perspektivenwechsels – des gefahrenvollen Wechsels der Blickrichtungen – das zu Bewußtsein erhoben, was bereits als Vermögen wirksam war, nämlich das Selbstbewußtsein als konstitutiver Faktor von Autonomie. Die Knechtschaft

> «hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseins in der Tat an ihr selbst; denn sie hat dieses Wesen erfahren. Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit *an* diesem Bewußtsein ist. Dies Moment des reinen Fürsichseins ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand.»[41]

In diesem Prozeß geschieht ein «Formieren»[42] des Selbstbewußtseins. Die Genese des Selbstbewußtseins durch die dialektisch verwobenen Phasen sukzessiver Aufhebung der asymmetrischen Ausgangsposition führt nicht zum Verschwinden des Gegenübers. Es erweist sich die Unabhängigkeit des Einen als abhängig von der Unabhängigkeit des Anderen. Nur im Spiegel der Selbständigkeit des Anderen erkennt sich auch der Eine als selbständig. Die Anerkennung, um die es hier geht, zeigt, daß die dialektische Genese des Selbstbewußtseins das moralische Subjekt der ersten Person konstituiert: Nur im Hindurchgang durch die Anerkennung der Selbständigkeit des Anderen konstituiert sich der Eine als moralische Person. Nur indem ich dem anderen Selbstbewußtsein Respekt entgegenbringe, entsteht jener Selbstrespekt, der aus mir eine moralische Person macht. Bleibt jedoch das Verhältnis zwischen Personen fundamental asymmetrisch, dann begegne ich dem Anderen bestenfalls mit Sorge, ansonsten mit Herablassung. «Personen verhalten sich immer schon als Personen zueinander und schreiben sich wechselseitig einen Subjektstatus und Selbstbewußtsein zu.»[43] Die Dialektik der Anerkennung führt vor Augen, inwiefern selbstbewußte Subjekte im Sinne moralischer Personen sich wechselseitig hervorbringen. «Moralische Selbstän-

[41] *Ibid.* S. 153.

[42] *Ibid.* S. 153.

[43] Dieter STURMA, Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn 1997, S. 313.

digkeit der ersten und moralische Anerkennung der zweiten und dritten Person bedingen einander.»[44]

V. Die Dialektik der Anerkennung – ein Verfahren des Ausschlusses?

Dennoch existiert ein gravierender Unterschied zwischen dieser allgemeinen Topographie von Anerkennungsverhältnissen und jener speziellen Situation, die sich durch die fundamentale Asymmetrie definiert, mit der wir in den genetischen und pränatalen Umgangsweisen mit ‹Anderen› konfrontiert werden. Denn hier fehlen die elementaren Bedingungen, um überhaupt von Reziprozität sprechen zu können. Zygoten bilden kein Relatum in einer Anerkennungsrelation. Sie sind bestenfalls Gegenstand von Fürsorge und verantwortungsvollem Umgang. Ihnen fehlt damit auch die moralische Dignität, die wir selbstbewußten Subjekten zuschreiben. Dies heißt allerdings nicht, daß sie über keinen moralischen Status verfügen. Doch die Bedingungen und die Möglichkeiten eines solchen Status sind komplexer und auch strittiger als jene, die sich aufgrund von Anerkennungsverhältnissen ergeben. Die Reziprozität zwischen moralischen Personen, so wie sie sich aus der Anerkennungsdialektik ergibt, kann gleichsam als moralisches Kriterium für Handlungen und Unterlassungen in diesem Bereich verwendet werden. Dieser Weg ist im Falle genetischer Manipulationen nicht begehbar.

Die Dialektik der Anerkennung konstituiert Rechtssubjekte, deren Autonomie als moralische Person in ihrem «Kampf um Anerkennung» (Axel Honneth) erstritten und anschließend *etabliert* wird. Dabei stehen nicht länger die essentialistischen Merkmale bzw. die Wesensbestimmungen von Personen im Vordergrund, sondern die Norm der finalen Reziprozität der Teilnehmer und deren Orientierung an universalistischen Moralprinzipien. Der sukzessiven Aufhebung der anfänglichen Asymmetrien entsprechend, bzw. angesichts des Ideals gegenseitiger Anerkennung dominiert in Anerkennungsverhältnissen nicht die affektive Schätzung, die einem Bedürfniswesen entgegengebracht wird. Die fehlende Symmetrie angesichts verletzter oder bedürftiger Wesen wird in aller Regel durch affektive und emotionale Hinwendung überbrückt. Anerkennungsverhältnisse, in denen moralische Akteure agieren, können sich aber bereits aus Gründen der Unzuverlässigkeit affektiver Zuwendung nicht an letzterer orientieren. Affektivität ersetzt auf Dauer nicht die Unsicherheit im Hinblick auf den moralischen Status des Adressaten.

[44] *Ibid.* S. 315.

Aber auch die soziale Wertschätzung, die den jeweiligen Fähigkeiten und Eigenschaften von Mitgliedern einer Solidargemeinschaft gilt, kann hier nicht zur Geltung kommen, widersprechen doch schon die Konventionalität und Traditionsabhängigkeit sozialer Wertschätzung dem Prinzip strenger Gegenseitigkeit, das Anerkennungsverhältnisse trägt. Es ist vielmehr die kognitive Achtung, die dem jeweils Anderen entgegengebracht und ihm als moralischer Person geschuldet wird, um die es in Anerkennungsverhältnissen geht. Die Selbstachtung, die hier erworben wird, unterscheidet sich wesentlich von dem Selbstvertrauen, das durch emotionale Zuwendung, und von der Selbstschätzung, die durch soziale Wertschätzung entsteht. Dies alles macht es aber außerordentlich schwierig, den Ort und den Status von nichtautonomen Lebewesen in solchen Verhältnissen zu bestimmen. Moralische Schutzrechte solcher Lebewesen sind in vormodernen Gesellschaften in affektiven Einstellungen und in sozialen Konventionen verankert. Die ‹Autonomie-Orientierung› moderner Gesellschaften kann aber solche Einstellungen und Konventionen aus prinzipiellen Gründen, nämlich aufgrund der emanzipativen und egalitaristischen Grundannahmen, die mit dieser Orientierung einhergehen, nicht als Fundamente für ihre moralische Grammatik akzeptieren.

> «Die konventionelle Sittlichkeit solcher Gemeinwesen bildet einen normativen Horizont, in dem die Mannigfaltigkeit individueller Rechte und Pflichten an die unterschiedlich bewerteten Aufgaben innerhalb des sozialen Kooperationsgefüges gebunden bleibt. Ist die rechtliche Anerkenung daher noch graduell gemäß der jeweiligen Wertschätzung abgestuft, die der einzelne als Rollenträger genießt, so löst sich dieser Zusammenhang erst in Folge des historischen Prozesses auf, der die Rechtsverhältnisse den Forderungen einer postkonventionellen Moral unterwirft; nunmehr spaltet sich die Anerkennung als Rechtsperson, die jedem Subjekt der Idee nach in gleichem Maße gelten muß, von dem Grad der sozialen Wertschätzung soweit ab, daß zwei verschiedene Formen der Achtung entstehen.»[45]

Die rechtliche Anerkennung und die soziale Wertschätzung gehören nun zwei verschiedenen systemischen Welten an: der Welt von Rechtspersonen, in der aus prinzipiellen Gründen ohne konkretes Ansehen der Person, also postkonventionell und in universalistischer Perspektive gehandelt wird, und der Welt von konkreten Individuen mitsamt ihren zufälligen sozialen Interaktionen, in der gerade Konventionen und affektive Beziehungen eine dominierende Rolle spielen. Während die ‹erste› Welt – ihrem Selbstverständnis nach – emanzipativ angelegt ist, *kann* sie aus der

[45] Axel HONNETH, Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M. 1992, S. 179.

Perspektive der ‹zweiten› Welt als *selektiv* und eliminierend empfunden werden. Dies geschieht nämlich dort, wo jene Lebewesen, die in der sozialen Welt solidarischer Verhältnisse *de facto* zur Kommunität moralischer «agents» und «patients»[46] gehören, *de iure* in der Welt der Rechtspersonen jedoch nur zum Teil repräsentiert sind. Dort sind sie als «social persons», d. h. als Personen aufgrund konventioneller und affektiver Einstellungen akzeptiert, hier gehören sie nicht zu den «persons strictly»[47]. Das moderne Recht operiert auf der Basis einer Ontologie handlungsfähiger Personen, nicht auf der Basis einer konventionellen Moral mit unausgewiesenen teleologischen und metaphysischen Hintergrundkonstruktionen. Deshalb erscheint es unabwendbar, «daß aus der prinzipiellen Unbestimmtheit dessen, was den Status einer zurechnungsfähigen Person ausmacht, eine strukturelle Offenheit des modernen Rechts für schrittweise Erweiterungen und Präzisierungen resultiert.»[48]

Nun hat Honneth darauf hingewiesen, daß alles davon abhänge, «wie sich die normativ verpflichtenden Eigenschaften einer Person bestimmen lassen.»[49] Allerdings reduziert er diese Frage auf den Anwendungsdiskurs universaler Normen: Normativ verpflichtende Eigenschaften unterscheiden Personen von all jenen Lebewesen, auf die jene Normen keine Anwendung finden. Personen werden durch Eigenschaften definiert, die ihre Einsichts- und Handlungsfähigkeit konstituieren. Insofern dreht sich die Argumentation im Kreis, denn die Feststellung jener Eigenschaften wird lediglich als eine «empirische Zurkenntnisnahme» bezeichnet, die die Normativität jener essentiellen Eigenschaften bereits voraussetzt.

In Wahrheit handelt es sich keineswegs bloß um eine «empirische Zurkenntnisnahme». Welche Eigenschaften wir den primären Adressaten moralischer Verantwortung zuschreiben, hängt wesentlich, wenngleich nicht ausschließlich, davon ab, welche soziale Wertschätzung wir ihren Fähigkeiten und Eigenschaften im Rahmen unserer individuellen *Präferenzen* und unserer sozialen Wertzuschreibungen zukommen lassen. Solche Präferenzen und Wertzuschreibungen werden in kulturellen Wahrnehmungsgewohnheiten sozialisiert.

Die Wertschätzung eines Menschen hat mit einer «graduellen Bewertung konkreter Eigenschaften und Fähigkeiten» zu tun und setzt als solche «ein evaluatives Bezugssystem voraus».[50] Honneth verkürzt aller-

[46] Vgl. G. J. WARNOCK, The Objekt of Morality, London 1971, S. 151ff.

[47] Vgl. H. Tristam ENGELHARDT jr., The Foundations of Bioethics, New York-Oxford 1986, S. 115ff.

[48] Der Kampf um Anerkennung, a.a.O. (s. Anm. 45), S. 178.

[49] *Ibid.* S. 182.

[50] *Ibid.* S. 183.

dings diesen sekundären, flankierenden Zugang auf die Aufgabe, die konkrete Schätzung individueller Personen von der kognitiven Achtung zu unterscheiden, die Personen überhaupt als Rechtssubjekten eignet. Der moralische Status von Menschen, die nicht im strikten Sinn zur «moral community» gehören, bleibt auch hier ungesichert. Aber sogar der Status von Personen, deren Eigenschaften bislang ausreichten, um an ihr teilzunehmen, ist keineswegs ungefährdet. Es gibt für Honneth

> «keine Eigenschaft [...], die in sich so klare Konturen hat, daß sie ein für allemal festgelegt zu werden vermag; was es heißen kann, daß ein Subjekt dazu befähigt ist, autonom aus vernünftiger Einsicht zu handeln, ist vielmehr nur relativ zu einer Bestimmung dessen zu beantworten, was mit einem Verfahren der rationalen Übereinkunft gemeint ist: Denn je nach dem, wie jene legitimierende Basisprozedur vorgestellt wird, haben sich auch die Eigenschaften zu ändern, die einer Person zugeschrieben werden müssen, wenn sie an ihr gleichberechtigt teilnehmen können. Die Festlegung der Fähigkeiten, die den Menschen konstitutiv als Person auszeichnen, ist daher abhängig von Hintergrundannahmen darüber, welche subjektiven Voraussetzungen zur Teilnahme an einer rationalen Willensbildung befähigen: je anspruchsvoller ein solches Verfahren gedacht wird, desto umfassender müssen die Eigenschaften sein, die zusammengenommen die moralische Zurechnungsfähigkeit eines Subjekts ausmachen.»[51]

Ganz abgesehen davon, wie eine solche Auffassung auf den Begriff der Schuldfähigkeit zurückwirkt, hat hier eine gefährliche Umkehrung der Perspektive stattgefunden: Die Anforderungen, die an die Rationalität der «legitimierenden Basisprozedur» gestellt werden, entscheiden nun darüber, wer gleichberechtigt an den Verfahren der Anerkennung teilnehmen kann. Die normativen Eigenschaften der Personalität sind als Hintergrundannahmen davon abhängig, welche Kriterien das ‹rationale› Verfahren des Rechtssystems an das Profil von Personen stellt. Der Kampf um Anerkennung wird hier kognitivistisch enggeführt. Für die kognitive Anerkennung selektiert und zur Teilnahme am Verfahren legitimiert sind nur jene Lebewesen, die den wachsenden Ansprüchen jener Kriteriologie genügen, die durch die Erfordernisse der Verfahrensrationalität vorgegeben wird. Damit aber verliert das Rechtssystem auf Dauer seine Schutzfunktion *als solche*. Selbstverständlich muß der Geltungsgrund, weshalb wir bestimmten Subjekten moralische Rechte zuschreiben, von der *Extension* des Schutzbereichs dieser Rechte unterschieden werden. Insofern kann auch der Adressatenkreis der kognitiven Achtung vom Kreis jener, die von einem rechtlich verankerten Schutz profitieren,

[51] *Ibid.* S. 185.

durchaus differieren.[52] Gradualisierungs- und *Stufungs*konzepte können (und müssen) hier vermitteln. Aber damit dies gelingt, muß die soziale Schätzung der Eigenschaften jener Menschen, die lediglich passiv an den Schutzrechten partizipieren, im Raum der Interaktionen, in dem der Kampf um Anerkennung geführt wird, ihrerseits ein erkenntnis- und praxisleitendes Interesse bilden.

Was in diesem Anerkennungsmodell konsequenzenreich unterschätzt wird, ist die Funktion der sozialen Wertschätzung bei der Definition des Adressaten- oder «Patienten»-Kreises der Anerkennungsverfahren.[53] Zwar gehört auch jene Funktion bei Honneth zum integralen Schema der Anerkennungsdimensionen, aber deren Zentrum liegt zweifelsohne im Bereich kognitiver Schätzung zwischen letztendlich symmetrisch positionierten Partnern. Der Kampf um Anerkennung gilt der Teilnahme an diesem kognitiven Achtungsdiskurs. Ohne die soziale Ressource von Wertzuschreibungen auf dem Hintergrund von evaluativen Annahmen, die Eigenschaften und Fähigkeiten als schutzwürdig betrachten, verlieren Rechtssubjekte aber auf Dauer den Sinn für die Komplexität der Humanität. Das Anerkennungsmodell mit seinem einseitig kognitiven Achtungsideal ist deshalb der Gefahr ausgesetzt, eine *Technik* statt eine *Ethik* zu werden. Technik nennt Niklas Luhmann «eine funktionierende Simplifikation»[54].

Würden aber unter diesen Bedingungen nicht bereits Kleinstkinder und demente Menschen aus jenem Schutzbereich herausfallen, so wie er durch Anerkennungsverhältnisse konstituiert und in der Schaffung moralischer Rechte konkretisiert wird? Sind sie keine Habitanden in der «community of rights» (Alan Gewirth)? In der Tat verfügen sie nicht über «voluntariness or freedom» und über «purposiveness or intentionality»[55]. Ihnen fehlen die elementaren Bedingungen zu «human action». Sind sie deshalb keine Träger von Rechten?

Traditionellerweise werden Rechte Personen verliehen, aber seit Locke und Kant werden «Personen» und «Menschen» nicht schlechthin identifiziert. Insofern nun «Personen» als handlungsfähige Wesen definiert werden, unterscheidet diese ‹neue› Tradition sich nicht radikal von

[52] Vgl. Marcus DÜWELL, «Ethik der genetischen Frühdiagnostik – eine Problemskizze», in: Ders./D. Mieth, Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive, Tübingen 1998, S. 26–48, 34ff.

[53] Allerdings heißt dies nicht, daß die *Verbindlichkeit* von Werten lediglich darauf beruht, daß sie eine «soziale Einrichtung» sind. Vgl. Norbert HOERSTER, Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218, Frankfurt/M. 1991, S. 21.

[54] Niklas LUHMANN, Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, S. 21.

[55] Alan GEWIRTH, The Community of Rights, Chicago/London 1996, S. 13.

der ‹metaphysischen› Tradition, aber letztere richtete ihre Aufmerksamkeit auch nicht auf den Unterschied zwischen «Personen» und «Menschen». Das Kriterium des Selbstbewußtseins spielte deshalb kaum eine Rolle. Sobald aber «Selbstbewußtsein» zwischen «Personen» und «Menschen» zu unterscheiden hat, müssen Rechte auf «Menschen» *übertragen* werden. Kants Idee einer «überzeitlichen oder intelligiblen Person», die eine Verbindung mit dem Individuum der Gattung eingeht, versucht, zwischen moralischen Rechten und biologischen Gattungsmerkmalen eine Beziehung herzustellen.

Auch Hegel versteht unter Personen Subjekte, insofern sie zur Selbstreflexion ihres Handelns («Reflexion des Willens in sich»[56]) und zur «Äußerung des Willens als subjektiven oder moralischen»[57] in der Handlung fähig sind. Die Person konstituiert die Rechtsfähigkeit. Und ganz im Einklang mit dem Ergebnis der Anerkennungs-Dialektik lautet das Rechtsgebot: «Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.»[58] Weil etwa Kinder nicht an dieser Situation wechselseitigen Respekts partizipieren, müssen ihre Rechte anders begründet werden: Die Rechte von Kindern werden an den Begriff des «Lebens» angebunden.[59] Dieses Leben ist durch Selbstgefühl als Merkmal der menschlichen Seele spezifiziert: Die «fühlende Seele» oder die «einfache Idealität, Subjektivität des Empfindens»[60] wird im Selbstgefühl zur Fähigkeit der Individualität, «sich in sich selbst zu unterscheiden und zum Urteil in sich zu erwachen, nach welchem sie besondere Gefühle hat und als Subjekt in Beziehung auf diese ihre Bestimmung ist.»[61] Die leibliche Selbstempfindung gehört schon zu jener Einflußsphäre selbstbewußter Personalität, die passive Rechte begründen kann.

Hegel läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß wir es mit einem differenzierten Modus eigenleiblichen Spürens zu tun haben, wodurch bereits Schutzrechte etabliert werden. Dennoch – auch hier haben wir es nicht mit jenen Personen zu tun, wie sie sich in Anerkennungsverhältnissen wechselseitig hervorbringen. Wenn einmal zwischen Gattungszugehörigkeit und Personalität mittels Bewußtseins- und Handlungskriterien eine Trennung vollzogen wurde, kann man nur noch über einen Gradualismus die drohende Exklusivität – wörtlich Ausschließlichkeit – von Personalität vermeiden. Allerdings existieren als empirisiche Tragfläche

[56] Rechtsphilosophie, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, S. 203 (§ 105).
[57] *Ibid.* S. 211 (§113).
[58] *Ibid.* S. 95 (§36).
[59] *Ibid.* S. 327 (§175).
[60] Enzyklopädie III, Werke Bd. 10, Frankfurt/M. 1970, S. 122 (§ 403).
[61] *Ibid.* S. 160 (§40).

für diesen Gradualismus entwicklungsbiologische und anthropologische Hinweise, wie sie bereits bei Kant und bei Hegel als ‹Brücken› zwischen Gattungszugehörigkeit und Personalität zum Einsatz kommen. Man kommt also nicht umhin, Stufungen vorzunehmen, sogar dann, wenn man Personalität mit der Gattungszugehörigkeit identifiziert. Allerdings würde man bei dieser Maximalannahme den Begriff der Personalität semantisch entleeren. Ich stimme mit Ludwig Siep überein, wenn er folgende zwei Möglichkeiten für eine solche Gradualisierung vorschlägt:

> «Entweder sollte man Personalität und bestimmte aktive Rechte verknüpfen [...] Dann muß aber über die passive Rechtsfähigkeit bzw. die Schutzrechte von Nicht-Personen befunden werden. Oder der Begriff Person steht wieder für Individuen der menschlichen Gattung als ‹natura rationalis› [...]. Dann müssen die Abstufungen der Rechte nach den Graden der Entwicklung von Personen vorgenommen werden.»[62]

Ein solcher Gradualismus, der mir unumgänglich zu sein scheint[63], schützt gleichzeitig vor der Überdehnung[64] des Begriffs der Anerkennung. Letztere hat nur Sinn in einem Raum selbstreflexiver Begegnung mit dem Anderen. Dieser Andere muß dabei ein Responsorium für meine eigene Subjektivität bilden können. Wenn dies nicht der Fall ist, schwindet auch der *Sinn* dessen, was wir Anerkennung nennen. An den engen Raum von Anerkennung im strikten Sinn, wo die Autonomie von Personen das leitende praktische Interesse bildet, schließt sich ein weiterer Raum an, worin die Nähe zur Autonomie von Personen u. a. durch ein «evaluatives Bezugssystem» hergestellt wird, an Hand dessen wir «konkrete Eigenschaften und Fähigkeiten» (Honneth) graduell bewerten. Dieser wertende Bezugshorizont wird aber nicht zuletzt durch Wahrnehmungsgewohnheiten konstituiert, in denen wir Lebewesen auf dem Hintergrund individueller Präferenzen, vor allem aber auf dem Hinter-

[62] Ludwig SIEP, «Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel», in: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt/M. 1992, S. 81–115, 113f.

[63] Die Ansicht, daß «Potentialität» und «Grade der Nähe zur Handlungsfähigkeit» essentielle und notwendige Kennzeichen für die Zuweisung eines moralischen Status an nicht-autonome Menschen sind, teile ich mit Klaus STEIGLEDER. Vgl. zuletzt: «Müssen wir, dürfen wir schwere (nicht-therapierbare) genetisch bedingte Krankheiten vermeiden?», in: Ethik in der Humangenetik, a.a.O. (s. Anm. 52), S. 91–119.

[64] So beispielsweise Thomas PRÖPPER in «Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: Edmund Arens (Hg.), Anerkennung der Anderen, Freiburg 1995, S. 95–112. Daß noch «im äußersten, aussichtslos scheinenden Fall», weil Menschen zur Freiheit (Gottes) bestimmt sind, man sich «gegen die Möglichkeit ihrer Verwirklichung jenseits menschlicher Möglichkeiten nicht abschließen darf», ist eine Forderung, die – weil «jenseits menschlicher Möglichkeiten» – keine *ethische* Forderung sein kann.

grund kultureller Schätzung eine moralische Kontur geben. In dem Maße, in dem der Adressat dieser Schätzung in seinem anthropologischen Profil abstrakt wird, werden Wahrnehmungen erforderlich, die von einer emphatischen Imagination getragen werden: von der Bereitschaft, noch in jenen abstrakten Vorstadien von Personalität die potentiellen Träger jener Autonomie zu erkennen, die erst in späteren Anerkennungsverfahren zu einer kognitiven Abschlußgestalt finden wird.