Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 50 (1991)

Artikel: Die Grenzen liberaler und konservativer Moral am Beispiel der Gentechnologie

Autor: Rust, Alois

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883012

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: 16.07.2025

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

Studia Philosophica 50/91

ALOIS RUST

Die Grenzen liberaler und konservativer Moral am Beispiel der Gentechnologie

Der moralphilosophische Diskurs bezüglich der Gentechnologie ist mittlerweile eingespielt. Es lassen sich grundsätzlich zwei Pole ausmachen, die die Diskussion bestimmen. Auf der einen Seite gibt es die liberale Position, die im Trend der Zeit liegt. Ihr gegenüber wird in zum Teil überraschenden Koalitionen eine wertkonservative Haltung vertreten, die zumeist aus der Opposition heraus argumentiert. Beide Seiten haben gewichtige Argumente. Im folgenden werden diese beiden Ansätze in einem weiteren Umfeld, nicht bloss als im engeren Sinne moralphilosophische Argumentationen, thematisiert. Bereits diese einführende Charakterisierung stellt den Gegensatz in den Rahmen politischer Philosophie. Dies ist jedoch nicht die einzige Affinität, die hier eine Rolle spielt. Eine zweite ist die zwischen Positivismus und Metaphysik. Eine konservative Moral bezieht sich auf eine ideale menschliche Natur, die es im moralischen Handeln zu realisieren gilt.

Ausgehend von einer Kritik dieser beiden gängigsten Haltungen zur Gentechnologie wird der Weg skizziert, der zu einer befriedigenderen Thematisierung des Umgangs mit der Gentechnologie führen könnte. Eine andere oder neue Moral kann von der Philosophie nicht einfach herbeigeredet werden, sondern sie kann – in wünschbarer Form – nur aus einer veränderten gesellschaftlichen Handlungs- und Lebensform resultieren.

Der Ruf nach einer neuen Ethik

Wo wir der unmittelbaren Gewissheit bezüglich des moralisch richtigen Handelns verlustig gegangen sind, kann dieser Verlust durch ethische Reflexion niemals mehr befriedigend wettgemacht werden. Diese Einsicht ist nicht neu. Sie findet ihren Ausdruck in allen Philosophien, die auf dem Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft insistieren. So hat auch John Dewey auf dem Hintergrund seiner pragmatischen Philosophie schon darauf

verwiesen[1]. Bereits um die Jahrhundertwende hat er festgehalten, dass wir aufgrund der modernen Technik in die Situation versetzt sind, dass die überkommene Moral angesichts neuer Handlungsmöglichkeiten stumm bleibt. Das Bedürfnis nach ethischer Orientierung entsteht da, wo entweder die Verbindlichkeit bestehender ethischer Orientierungen brüchig wird oder aber in gänzlich neuen Situationen, die durch bestehende Handlungsprinzipien nicht auf leicht einsehbare Weise abgedeckt sind. Damals stellte das Radio, die schnelle Information über nationale und insbesondere auch kulturelle Grenzen hinweg, eine Herausforderung für die etablierte Moral dar.

Die Gentechnik bildet eine so grundlegend neue Handlungsmöglichkeit, dass sie nicht fraglos in Analogie zu andern Handlungsbereichen behandelt werden kann. Wenn also die Auffassung vertreten wird, dass die bisherige Ethik hier durchaus Lösungen bereit halte, so sind diese doch im einzelnen namhaft zu machen und es ist für sie zu argumentieren. Das Fehlen einer eindeutigen und unbestrittenen Handlungsorientierung im Bereich der Gentechnik drückt sich darin aus, dass zwei sich grundsätzlich widerstreitende ethische Reaktionen auszumachen sind. In radikalkritischer oder konservativer Perspektive ist hier das Prinzip von Hans Jonas relevant, dass im Zweifelsfall der schlechteren Prognose vor der besseren Gehör zu geben sei[2]. Hans Jonas konzentriert sich daher zunächst auf diejenigen Aspekte der Gentechnik, die er ablehnend beurteilt. Jonas ist ein systematischer Fortschrittsskeptiker. Systematisch, insofern er den Wunsch nach Verbesserungen der menschlichen Existenzbedingungen, wo immer diese mit Risiken behaftet sind, grundsätzlich zurückweist. Im Zweifelsfalle haben wir nach Jonas immer vom schlechtestmöglichen Fall auszugehen – die kleinen Fortschrittsversprechen dürfen die warnende Stimme nicht übertönen. Auch Günter Altner legt Wert darauf, dass man in der kritischen Beurteilung der Gentechnologie den dieser Technik immanenten Standpunkt hinterfragt: «Ganz sicher ist uns nicht mit einer systemimmanenten Bewertung geholfen, bei der man allenfalls noch über Laborsicherheit und über die Sicherheit von industriellen Anlagen, in denen Gentechnik getrieben wird, sprechen kann.»[3] Für Ulrich Eibach ist diese Technik «Ausdruck und Höhepunkt einer mechanistisch-reduktionisti-

1 John Dewey, *Theory of the Moral Life*, 1908, abgedruckt in William K. Frankena und John T. Granrose (eds.), *Introductory Readings in Ethics*, Englewood Cliffs/N. J. 1974, pp. 12–17.

2 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984, S. 70.

3 In: V. Braun, D. Mieth, S. Steigleder (Hg.), *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und Reproduktionsmedizin*, München 1987, S. 214.

schen (verengenden) Sicht des Lebens»[4]. Ein weiterer Kritiker konservativer Prägung, aber ganz anderer Art, ist Jeremy Rifkin, der über seine verschiedenen politischen Aktivitäten gegen die Gentechnologie in den USA auch hierzulande bekannt geworden ist. Rifkin ist jedoch auch philosophisch interessant, indem er wie kaum sonst jemand auf die Weltbild-Dimension dieser Technik verweist[5]. Seine Kritik stützt sich argumentativ weniger auf klassische Bestände der Ethik, als vielmehr auf Naturphilosophie und Metaphysik einerseits, sowie auf Ideologiekritik andererseits.

Spezifisch theologisch argumentiert Ulrich Eibach, wobei er das Argument der Geschöpflichkeit kritisch so wendet, dass er für das Verbot der Gentechnologie nicht von der Geschöpflichkeit von Pflanzen und andern Organismen ausgeht, sondern von der Geschöpflichkeit des Menschen. Diese soll den Grund abgeben für einen Verzicht auf den Eingriff in die Geschöpflichkeit der Mitschöpfung. Die Würde des Menschen drückt sich im Verzicht aus: «Indem der Mensch darauf verzichtet, Schöpfer von Leben zu werden, erkennt er – christlich gesprochen – sein Geschöpfsein und sein Sündersein, seine Begrenztheit und seine Fehlbarkeit an. Das *Besondere der Würde* des Menschen bestünde dann nicht – mit der idealistischen Tradition – darin, dass er seine geschöpflichen Grenzen ständig dadurch transzendiert, dass er durch seine ‹Ratio› immer mehr Macht über das Leben ausübt, sondern ganz im Gegenteil darin, dass er auf die ständige Erweiterung seiner Macht verzichtet und nach den Grenzen seiner Fähigkeiten fragt, sein Tun zu verantworten.»[6]

Theologisch argumentiert wird in dieser Frage jedoch nicht bloss von Theologen, sondern auch von Philosophen und von Politikern, insbesondere auch von solchen, die dem entsprechenden religiösen Hintergrund in andern Zusammenhängen durchaus fern stehen. Der Begriff der Würde der Kreatur, der Schöpfung, des Menschen wird auf diesem theologischen Hintergrund als entscheidendes Argument gegen Eingriffe in die Keimbahn von Mensch und Tier angeführt. Der Mensch, so lautet die Argumentation, übernimmt eine Schöpferrolle und greift in das So-Sein der Natur ein, unterstellt diese seinen eigenen Zwecken und ‹entheiligt› sie damit. Der menschliche Eingriff ist aus dieser Perspektive mit grober Zerstörung natürlicher Zusammenhänge verbunden. Theologisches Denken verbindet sich mit eschatologischen Unheilserwartungen. Man kann von einer eigentlichen konservativen Allianz spre-

4 Ulrich Eibach, *Gentechnik: der Griff nach dem Leben*, Wuppertal 1986, S. 203.

5 Jeremy Rifkin, *Genesis zwei; Biotechnik – Schöpfung nach Mass*, Reinbek b. Hamburg 1986 (Originalausgabe: *Algeny*, New York, 1983).

6 Eibach, a.a.O., S. 207f.

chen, in der sich Konservative aus der religiösen Tradition mit Öko-Konservativen wie Jeremy Rifkin verbinden.

Gemeinsam ist diesen Autoren, dass sie auf den ersten Blick die Prinzipien einer liberalen Moral ausser Kraft setzen, wenn es um die Gentechnik geht. Dass sie dies bei andern Fragen auch tun würden, ist nur für diejenigen zu erwarten, die fest in einer konservativen, hierarchischen Weltanschauung verankert sind, kaum jedoch für die traditionell eher links orientierten Öko-Konservativen. Bei Rifkin und andern Öko-Konservativen bleibt der Ruf nach einer neuen Moral eher diffus. Bei der ethischen Beurteilung der Gentechnologie aus radikal kritischer Sicht wird man den Verdacht nicht los, dass es sich um eine Argumentation ad hoc handelt. Dieser Eindruck ist jedoch auch wieder nur zum Teil richtig. Vielfach ist diese Kritik nämlich in eine umfassendere Naturphilosophie eingebettet, die das menschliche Naturverhältnis insgesamt, nicht nur die Gentechnologie, in einer ganz neuen, veränderten Perspektive sieht. In der Umweltethik wird unter der Bezeichnung «deep ecology» eine umfassende Neuorientierung des menschlichen Naturverhältnisses aus einer vertieften Sicht der Natur gefordert. In dieser Sicht gibt es für die Gentechnologie keinen Platz und dies zunächst einmal deswegen, weil die «deep ecology» nicht eine Ethik im herkömmlichen Sinne formuliert, sondern vielmehr eine eigentliche Weltsicht oder Metaphysik intendiert. Sie ist deswegen «tief», weil sie auf eine Veränderung des Selbstverständnisses menschlicher Existenz im Insgesamt der Natur abzielt. In dieser Tiefenbetrachtung hat die Gentechnologie als eine Methode des Naturzugangs aus naheliegenden Gründen nichts zu suchen. Vielmehr muss mit Rifkin gefragt werden, ob die Gentechnologie nicht auch selbst eine solche Tiefenseite hat, d.h. in ihrer Bedeutung für den Menschen weit über die greifbaren technischen oder biologischen Aspekte hinaus das menschliche Selbstverständnis und das Verständnis der Natur in einem metaphysischen Sinne neu bestimmt. Aus der Sicht der «deep ecology» geht es im Zusammenhang der Gentechnologie nicht um eine neue Ethik, sondern um ein neues Weltbild, das als Hintergrund für alles Handeln in einem umfassenderen Sinne orientierend wirkt, als dies bei einzelnen Normen der Fall sein kann. Die «deep ecology» ist insofern mit der Frage der Gentechnologie konfrontiert, als diese sich innerhalb einer reformistischen Umweltethik durchaus als Mittel für die Behebung von Schäden anbieten kann. Zusammenfassend liesse sich damit feststellen, dass die «deep ecology» nur oberflächlich betrachtet mit dem konservativen Weltbild eine Allianz eingeht. Näher betrachtet ist das Denken der «deep ecology» alles andere als konservativ im Sinne von bewahrend. Die neuen Naturbeziehungen können gerade nicht in einem Rekurs auf bestehende intel-

lektuelle oder praktische Traditionen im abendländischen Denken aktiviert werden. Gleichwohl ergibt sich in dieser einen Sachfrage eine Allianz mit bewusst konservativen Positionen.

Die liberale Antwort auf die Gentechnologie

Als die Prinzipien einer liberalen Ethik möchte ich im folgenden die in allen Fragen der praktischen Ethik immer wieder angeführten folgenden Prinzipien verstanden wissen:

1. Die Autonomie oder Selbstbestimmung von Personen darf nur dann beschränkt werden, wenn sie mit fremder Autonomie in Konflikt gerät (Freiheit)
2. Du sollst niemandem Leid zufügen! (Wohlergehen)
3. Du sollst gerecht handeln! (Gerechtigkeit und Gleichheit[7].

Die verschiedenen historischen Varianten der liberalen Begründung der Moral haben die Beziehungen unter diesen Prinzipien unterschiedlich gesehen. So steht für Kant die Gerechtigkeit über dem Wohlergehen, bei J. St. Mill jedoch ist das Verhältnis gerade umgekehrt[8]. Die Freiheit des Individuums bildet aber bei allen Liberalen den zentralen Punkt. Natürlich gibt es auch hier nochmals bedeutsame Unterschiede, denn ob das Individuum vom transzendentalen Subjekt her (Kant) oder als empirisch gegebenes Bündel von Strebungen und Wünschen (Hume) gesehen wird, beeinflusst u.a. nicht zuletzt das Verständnis von Freiheit. Auch bezüglich der Gentechnologie haben diese Differenzen ihre Auswirkung. So wird ein Kantianer aufgrund des kantischen Personenbegriffs möglicherweise bei Eingriffen in die menschliche Keimbahn absolute Grenzen des Erlaubten sehen, die dem Empiristen fremd sind oder sich höchstens aus Klugheitserwägungen aufdrängen. Die liberale Haltung bewegt sich insgesamt jedoch innerhalb der Rationalität neuzeitlicher Wissenschaft. Im Extremfall werden die Gefahren dieser Technik in der philosophischen Betrachtung ganz in den Hintergrund gestellt und die Diskussion geht

7 Diese Grundsätze schöpfen die liberale Moral nicht aus, so fehlt etwa der Schutz des Eigentums in dieser Liste. Es handelt sich bloss um eine Aufzählung der hier relevanten Prinzipien. Allerdings spielt der Schutz des Eigentums in der Bioethik bisweilen eine Rolle; analog zur Gründung des Rechts auf Abtreibung auf den Besitz des Körpers könnte in liberaler Perspektive auch im Zusammenhang der Gentechnologie der Grundsatz der «self-ownership» geltend gemacht werden.

8 Vgl. dazu Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982, Einleitung.

von der Fragestellung aus, was moralisch zu rechtfertigen wäre, falls die Fragen der Sicherheit beantwortet wären[9]. Die eigentlichen ethischen Fragen beginnen nach dieser Auffassung erst dann, wenn die Fragen der Sicherheit beantwortet sind. Denn die letzteren lassen sich ethisch innerhalb der angeführten Prinzipien einer liberalen Ethik trivial entscheiden. Was hinsichtlich der Sicherheit Schwierigkeiten bereitet, betrifft Fakten, die allerdings aufgrund der Neuheit der Technologie erhebliche Probleme provozieren können. Wenn die oben skizzierte Linie der konservativen Kritik der Gentechnologie ernst zu nehmen sein soll, dann darf sich ihre Argumentation nicht zentral auf Fragen der Sicherheit abstützen. Dies ist tatsächlich bei einigen Autoren auch nicht der Fall. Gerade beim häufig zitierten Hans Jonas jedoch stehen die Fragen der Sicherheit im Vordergrund, und es finden sich keine ernsthaften philosophischen Gründe, die unabhängig davon namhaft gemacht werden. Die darüber hinausgehenden Positionsbezüge sind theologischer Natur. Die Veränderung der menschlichen Konstitution wird mit der «Hütung des Erbes in seinem ‹ebenbildlichen› Ansinnen» zurückgewiesen[10].

Auch die oben angeführten liberalen Prinzipien beziehen sich nicht bloss auf Sicherheitsfragen. Neben dem möglichen Schaden an Leib und Leben ist auf diesem Standpunkt der Verlust an Autonomie durchaus ein Thema. Das Prinzip, niemandem zu schaden, und das Prinzip der Respektierung der Freiheit anderer spielen in der liberalen Optik die entscheidende Rolle in der Beurteilung der Gentechnologie. Mit diesen beiden Prinzipien sind einerseits Missbräuche der Gentechnik kritisierbar und andererseits die Dimensionen angegeben, in denen sich Gentechnologie vorteilhaft auswirken könnte, so dass ein Verbot dieser Möglichkeiten eine unzureichende Einschränkung darstellen würde. Wo die Konsequenzen für die wenig industrialisierten Länder mitbedacht werden, spielt auch das Prinzip der Gerechtigkeit eine Rolle.

Aus der Sicht der liberalen Moral ist in der Gentechnologie dann ein Konflikt gegeben, wenn die Freiheit des Forschers und der Industrie mit den berechtigten Sicherheitsansprüchen der Bürger in einen Widerstreit gerät. Die Freisetzung von gentechnisch manipulierten Organismen liefert dafür ein gutes Beispiel. Sie kann aus rein wissenschaftlichen, aber auch aus wirtschaftlichen Gründen wünschbar sein, auf der andern Seite ist sie immer mit einem schwer abschätzbaren Risiko verbunden. Die einzige Lösung dieses Konfliktes besteht in einem möglichst umsichtigen Verfahren der Risikoabschätzung.

9 Dazu exemplarisch die Untersuchung von Jonathan Glover, *What Sort of People Should there be?*, Harmondsworth 1984.

10 Jonas, a.a.O., S. 393.

Die Entscheidung wird dann schliesslich, im Idealfall, in voller Kenntnis der Risiken und Chancen für oder gegen die Freisetzung gefällt. Die dazu benötigte Urteilskraft wird sich erst in der Erfahrung mit solchen Freisetzungen wirklich bilden können. Konflikte gibt es jedoch nicht bloss zwischen Forschung und Industrie auf der einen und Bürgern auf der andern Seite. Sehr viele Menschen hegen grosse Erwartungen in die Gentechnologie, insbesondere was die Linderung oder Behebung von Krankheiten anbelangt. Wer etwa ein Leiden hat, dem mit dieser Technologie möglicherweise einmal abgeholfen werden kann, besitzt ein handfestes Interesse an der Entwicklung dieser Möglichkeiten. Es handelt sich damit nicht einfach um einen Konflikt zwischen Freiheit (der Wissenschaft, Industrie) und Wohlergehen (Sicherheit, Gesundheit). Es gibt durchaus auch Gründe des Wohlergehens, die für die Gentechnologie sprechen. Es legt sich daher aus liberaler Sicht nahe, die Gentechnologie grundsätzlich freizugeben, innerhalb der Grenzen, die durch die Berücksichtigung des Wohlergebens, der Autonomie und der Gerechtigkeit gesetzt sind. Dies heisst insbesondere, dass in moralischer Absicht nicht über die Gentechologie in toto gesprochen werden kann, sondern nur über ihre Anwendung im einzelnen. Die prinzipielle Verletzung eines absoluten Wertes ist aus dieser Sicht mit der Technologie als solcher nicht gegeben.

Aus der Diskussion ausgeschlossen sind damit diejenigen Aspekte, in denen die Gentechnologie in einer metaphysischen Dimension gesehen werden könnte. Es ist diese Dimension, auf welche sich erfahrungsgemäss die Erwartungen an die Philosophie in dieser Frage sehr häufig richten. Dass sie mit einer essentialistischen, konservativen Antwort am einfachsten abgedeckt werden könnten, ist evident. Denn sofern und solange wir eine gottgegebene oder naturgewollte Ordnung anerkennen und uns darauf beziehen können, sind die schwierigsten Fragen, die sich stellen, relativ einfach zu beantworten. Probleme ergeben sich hier nicht eigentlich in normativer Hinsicht. Vielmehr handelt es sich darum, die Natur bzw. Gottes Willen zu lesen, zu interpretieren.

In neueren Ansätzen wird diese alte Aufgabe einer Problemlösung mit metaphysischen Ansätzen wieder aufgenommen, und sei es nur in Gestalt der anthropologischen Frage nach der Natur des Menschen. Diese Frage stellt sich, das ist etwa bei Glover nachzuvollziehen, auch dem liberalen Ansatz. Der Zug zum Metaphysischen liegt in der Thematik begründet – der Umgestaltung der physischen Natur. Es ist hierzulande üblich, bei einer liberalen Grenzziehung in bezug auf die Gentechnologie von den Prinzipien der Schadensvermeidung und der Beschränkung der Autonomie auszugehen. Wie selbstverständlich unterstellt man dabei, dass aus dieser Sichtweise auch gen-

technische Eingriffe in die Keimbahn ausgeschlossen sind. Es lassen sich jedoch gentechnische Eingriffe in die menschliche Keimbahn denken, die jene Prinzipien nicht verletzen. Aber darüber zu sprechen, verletzt ein Tabu. Man könnte argumentieren, es sei nicht nützlich, ja eventuell gar schädlich, gleichwohl davon zu sprechen. Soweit dies ein Argument sein soll, ist es nicht gültig. Denn wenn die Barriere so gering ist, dass man davon besser nicht spricht, spricht man besser davon. In den angelsächsischen Ländern mit einer in vielen Hinsichten differenten Debattier-Kultur sind solche Eingriffe in die Keimbahn seit einiger Zeit tatsächlich ein Thema. Jonathan Glover, Philosoph in Oxford und Berater der Europäischen Kommission und des amerikanischen Kongresses in Fragen der Gentechnologie, kommt im bereits erwähnten Buch, das ausdrücklich dieser Thematik gewidmet ist, zur Schlussfolgerung, dass sich eine Veränderung des menschlichen Genoms unter Voraussetzung dieser Prinzipien nicht nur nicht verbieten lasse, sondern dass sie unter Umständen gar geboten sei. Dies ist nämlich dann der Fall, wenn man, wie Glover, die liberalen Prinzipien im Rahmen einer utilitaristischen Moraltheorie interpretiert. Auf die Details seiner Argumentation will ich nicht eingehen. Die Argumentation ist – unter seinen Voraussetzungen – sicher schlüssig[11]. Denn prinzipiell ist es ja denkbar, dass eine Veränderung des Genoms angestrebt wird, die alle von uns geschätzen Eigenschaften verstärkt und negative, z.B. Aggressivität, ausmerzt. Glover diskutiert hier nicht die Frage, ob man dies heute anstreben soll; auch für ihn wäre das in keiner Weise verantwortbar. Bei der Anführung von Gründen, die dagegen sprechen, beschränkt er sich jedoch auf die ungelösten Fragen der Sicherheit. Die gleiche Auffassung vertritt in mehreren Publikationen auch H. Tristram Engelhardt. Ein neuerer Aufsatz von ihm beginnt mit den Worten: «This essay is meant as a form of philosophical exorcism. The goal is to dispel the view that there are general secular grounds for holding human germline genetic engineering to be intrinsically wrong, a malum in se, or a morally culpable violation of human nature.»[12] Auch für Engelhardt verbietet sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Veränderung der menschlichen Keimbahn in einem solchen positiv euge-

11 Auf der andern Seite ist auf die Spannung zwischen dem Utilitarismus in klassischer Gestalt und dem Liberalismus hinzuweisen. Der Utilitarismus ordnet die Freiheit von Individuen der Maximierung des Glücks einer Kommunität unter. Dass dies nicht nur prinzipiell, sondern tatsächlich zu schwerwiegenden Widersprüchen führt, hat Amartya Sen gezeigt (*On Ethics and Economics*, Oxford 1987, und «Rights and Agency», in: *Consequentialism and its Critics*, ed. S. Scheffler, Oxford 1988, pp. 187–223).

12 H. Tristram Engelhardt, Human Nature Technologically Revisited, in: *Social Philosophy & Policy* 8/I (1990) p. 180. Engelhardt ist Herausgeber des *Journal of Medicine and Philosophy* und Ethik-Professor am Baylor College of Medicine.

nischen Sinne. Allerdings eben nur aus Gründen der Klugheit; er ist insgesamt noch zuversichtlicher als Glover, dass sich diese Fragen positiv werden beantworten lassen: «Concerns regarding the consent of individuals and about realizing more benefits than harms properly attend germline genetic engineering, as they do all human experimentation and clinical interventions. But the absence of a basis for special moral limits will mean that, in the best of all secular worlds, given the progress of science and the benefits that such interventions will allow, germline genetic engineering will become desirable and morally endorsable.»[13] So könnte die genetische Beseitigung antisozialer Eigenschaften einer aufwendigen Erziehung vorzuziehen sein[14]. Diese liberale Auffassung zu Eingriffen in die menschliche Keimbahn hat schon einmal Eingang in eine von der US-Regierung in Auftrag gegebene Studie gefunden[15]. In diesem Bericht ist u.a. davon die Rede, dass Gentechnologie sich für den Menschen als Mittel erweisen könnte, Freiheit gegenüber dem Diktat der genetischen Vererbung zu erlangen. Wenn mir also der üble Zufall der Vererbung Musikalität vorenthält, wer soll das Recht haben, mich davon abzuhalten, diese Eigenschaft auf dem Weg der Gentechnologie wenigstens für meine Nachkommen zu realisieren? Nach einer konsequent liberalen Vorstellung ist hier kein prinzipielles Gegenargument möglich.

Die liberale Minimalmoral[16] und die dazugehörige Begründung ist in der Vorstellung fundiert, dass die Freiheit des einzelnen nur dort einzuschränken sei, wo sie mit der Freiheit eines andern in Konflikt gerät. Die liberale Moral ist nicht moralisierend, indem sie das Handeln nur formal begrenzt und nicht definiert, was für den einzelnen das gute Leben sei. Dadurch hat sie jedoch einen inhärenten Zug zum Legalismus. Die bedrohte Freiheit wird geschützt durch rechtlich durchsetzbare Normen. Die Schwäche einer legalistischen Moral besteht in der Abstützung auf die Aussensteuerung der Handelnden. Formen der sozialen Kontrolle und schliesslich Polizeigewalt sind die Garanten für die Durchsetzung dieses Typs von Moral. Obwohl sich eine utilitaristische Ethik, die das Individuum systematisch vernachlässigt, und die liberale

13 A.a.O., p. 183.

14 A.a.O., p. 186.

15 *Splicing Life. A Report on the Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings.* US President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research.

16 Dass es sich hierbei nicht um das einzige mögliche liberale Moralverständnis handelt, wird weiter unten ausgeführt. Es ist gleichwohl von grosser Bedeutung, weil es gerade in Fragen der Bioethik – insbesondere auch bei Engelhardt oder Glover – im Zentrum steht.

Moral mit ihrem Individualismus in zentralen Fragen widerstreiten, so führt die Verbindung beider Gesichtspunkte in der Frage des Eingriffs in die Keimbahn doch zu der für viele nicht akzeptablen Auffassung, dass solche Eingriffe nicht nur legitim, sondern unter Umständen gar geboten sein können, und dies nicht nur in therapeutischer Absicht, sondern auch um einen ‹besseren› Menschen zu schaffen. Es ist immer unbefriedigend, eine Position bloss wegen einzelner, nicht akzeptabler Konsequenzen zu verwerfen. Befriedigender ist der Aufweis, dass die Gründe, weshalb diese Konsequenzen nicht akzeptabel sind, mit dem Liberalismus nicht nur punktuell verknüpft sind, sondern insgesamt eine Schwäche des Liberalismus darstellen, zumal in seiner minimalistischen Variante.

Die Grenzen einer liberalen Moral

Ein erstes Argument gegen die im liberalen Denken implizierte Moralphilosophie setzt bei einzelnen Handlungen bzw. Handlungstypen einerseits und bei dem Individuum als Akteur anderseits ein. Das grundlegende Prinzip betrifft die Autonomie des Individuums. Diese zu beschränken ist nur dort legitim, wo sie mit fremder Freiheit in Konflikt gerät. Damit kann man sich sehr schnell einverstanden erklären. Das Problem ist nur, dass diese Gestalt von Moralphilosophie die grundlegende, d.h. die alltägliche Handlungssituation nicht beschreibt, sondern sich an Handlungen orientiert, die sich am Rande des Erlaubten bewegen. Rein deskriptiv ist das autonome Individuum ein Phantom, das primär eine Existenz in der Theorie hat. Ein moralischer Akteur begegnet in der Praxis selten oder nie; er stellt eine normative Idee dar. Dass man sich damit gleichwohl begnügen zu können glaubt, liegt daran, dass die neuzeitliche Moralphilosophie nicht mehr als praktische Wissenschaft – als Thematisierung des Wissens aus dem Gesichtspunkt des Handelns – verstanden, Handeln vielmehr nachgerade als notwendigerweise blind eingestuft wird. Diese Auffassung findet im Liberalismus vor allem zwei Ausprägungen. Nach der einen, der kantischen Variante, ist handlungsanleitendes Wissen theoretisches Wissen eines nicht beteiligten objektiven Beobachters. Das ideale Handlungssubjekt ist frei von Beteiligung (Interesse), seine Freiheit daher auch unbestimmt, bzw. bloss an einem Ideal von Entscheidung orientiert, die gerade und prinzipiell nie die Situation von real Entscheidenden sein kann. Nach dem andern Modell, dem Benthamschen, lässt die wesenhafte Blindheit des Handelns den Handelnden gänzlich zu einem Bündel von Lust-

und Schmerzempfindungen zusammenschrumpfen. Beide Varianten des Liberalismus sind, so gekennzeichnet, zugegebenermassen Karikaturen. Karikaturen haben die Funktion, einen zentralen Punkt deutlich hervortreten zu lassen. Dieser Punkt ist eben die Bestimmungslosigkeit des Subjekts und seiner Freiheit. Freiheit besteht nach liberaler Auffassung immer – aufgrund der Bestimmungslosigkeit der Handlungssituation – in der bestimmungslosen Freiheit zu handeln. Die Situation realer Entscheidungen aber ist eine andere: denn sie stehen insbesondere dann, wenn sie als moralisch nicht neutral betrachtet werden, in einem weiteren Kontext, in welchem die Freiheit der momentanen Entscheidung nicht von Bedeutung ist. Von Bedeutung ist vielmehr der Hintergrund, auf dem die Handlung reflektiert wird. Dieser Hintergrund umfasst die eigenen Lebenspläne und die Lebenspläne anderer, insbesondere nahestehender Personen. Natürlich spielt in diesem Zusammenhang die Berücksichtigung fremder Freiheit eine Rolle. Die Art und Weise, wie dies geschieht, wird jedoch vom liberalen Schema nicht erfasst. Das Beispiel der Eltern-Kinder-Beziehung kann dies verdeutlichen. Die Eltern dürfen die Freiheit der Kinder nicht verletzen. Die Konzeption negativer Freiheit, das heisst, die Konzeption, fremde Freiheit nicht zu behindern, kann dieser Situation nicht Genüge tun. Die Aufgabe der Eltern ist es ja, die Entwicklung von Fähigkeiten und Begabungen zu fördern, d.h. sie zielen auf die positive Freiheit ihrer Kinder ab, sich zu einer Persönlichkeit zu entwickeln, die ein physisch, psychisch und geistig reichhaltiges Leben zu führen in der Lage ist. Diese Aufgabe wird durch das in der liberalen Auffassung üblicherweise enthaltene Prinzip der Wohltätigkeit nicht abgedeckt. Das letztere Prinzip ist sehr problematisch, wie sich bei der Bestimmung der Grenzen zeigt, bis zu welchen Wohltätigkeit eine Pflicht darstellt. Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Klärung des «Wohls». Davon unabhängig stellt sich noch das zusätzliche Problem, Wohl innerhalb dieser Konzeption überhaupt herzuleiten.

Die Bestimmungslosigkeit der Freiheit im liberalen Verständnis führt es mit sich, dass ein Widerspruch in der Freiheit der Vielen möglich wird. Die Freiheit des einen ist nach diesem Freiheitsverständnis begrenzt durch die Freiheit des andern. Freiheit muss darum zum Thema der Moralphilosophie werden, wenn sie in Konflikt mit anderer Freiheit gerät. Fairerweise ist hier auch die positive Seite des neuzeitlich-liberalen Freiheitsverständnisses hervorzuheben. Ein Staat, der diesen Begriff hochhält, wird sich davor hüten, für die einzelnen Bürger festzulegen, was für sie das Gute ist. Das Ziel des liberalen Staates besteht darin, die Wünsche zu erfüllen, die die Bürger haben, und nicht zu bewirken, dass die Bürger gute Menschen werden. Oder in Mills Worten: «Mankind are greater gainers by suffering each other to live as seems good to

themselves, than by compelling each to live as seems good to the rest.»[17] Im Falle der Gentechnologie, das haben die oben angestellten Überlegungen gezeigt, könnte dieser Anspruch zu tief angesetzt sein. Damit stellt sich die schwierige Frage, inwiefern von einer liberalen Theorie der hier zugrundegelegten Art Abstand zu nehmen sei. Die Komplexität von Entscheidungen, wie sie heute anstehen, kann in diesem idealen Entscheidungsmodell nicht befriedigend gespiegelt werden. Entscheidungen, die als einzelne unproblematisch erscheinen, können sich zu einer von niemandem gewünschten Beschränkung der Freiheit aller summieren.

Die folgenden Optionen sind in dieser Situation in Betracht zu ziehen: a) Man kann am Liberalismus grundsätzlich festhalten, aber darauf bestehen, dass die Moral, insbesondere die Moral der Wissenschaftler, sich in diesem permissiven Rahmen nicht auch schon erschöpfen darf. Zur liberalen Gesetzgebung kommt eine berufsständische Moral notwendig hinzu. Diese Moral enthält weitergehende Vorstellungen über das für den Menschen Gute. In Anlehnung an die Hippokratische Tradition könnte dies den Verzicht beinhalten, über das Heilen und Helfen im konkreten, einzelnen Fall hinauszugehen. Die berufsständische Ethik würde in diesem Falle einen Schritt tun, der innerhalb des liberalen Rahmens möglich, aber nicht unbedingt vorgesehen ist. Konflikte von der Art wären dann denkbar, dass bestimmte Personen von Medizinern und Gentechnologen Leistungen erwarten, die diesen durch ihre berufsständische Ethik untersagt sind; eine Situation, die nicht grundsätzlich neu ist. b) Die zweite Option besteht in einer konservativen Antwort auf die Herausforderung der Gentechnologie. Eine solche Auffassung vertritt Torbjörn Tännsjö[18]. Er geht die Standardargumente gegen gentechnische Eingriffe in die menschliche Keimbahn durch und zeigt, dass keines der traditionellen Argumente den prinzipiellen Verzicht auf diese Möglichkeit wirklich stützen kann. Auch wenn grundsätzlich noch weitere Argumentationsstrategien denkbar wären, so sind die Aussichten, auf liberaler Grundlage ein zwingendes Argument gegen die Veränderung der menschlichen Keimbahn vorzutragen, doch sehr gering[19]. Das Argument, das Tännsjö als konservatives Argument

17 John Stuart Mill, Einleitung zu *On Liberty*, in: John Stuart Mill, *Utilitarianism*, edited by Mary Warnock; including Mill's «On Liberty» and «Essay on Bentham» and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin, London 1986, p. 138.

18 Torbjörn Tännsjö, *Conservatism for Our Time*, London 1990, pp. 119–139.

19 Im einzelnen prüft Tännsjö die folgenden Argumente: a) Die genetische Veränderung der Keimbahn verletzt ein Recht auf ein bestimmtes So-sein, d.h. das Recht eine Person zu sein, in deren physische Konstitution nicht eingegriffen worden ist. b) Ein weiteres Argument beruft sich auf die Weisheit der über Jahrtausende wirksamen Evolution, der gegenüber der Mensch sich nicht anmassen darf, es besser zu wissen. c) Der Mensch darf nicht

vorträgt, besteht einfach darin zu sagen, dass es von intrinsischem Wert sei, dass die menschliche Spezies in der uns bekannten Form erhalten bleibe. Das sieht zunächst nicht nach einem Argument aus, sondern vielmehr nach einem Standpunkt, der sich allerdings verteidigen lässt[20]. Ein Konservativismus wird von Tännsjö mit der Auffassung vertreten, dass (1) alles, was als gut etabliertes Faktum existiert, fortbestehen sollte und (2) dass der Grund, weshalb es fortbestehen sollte, darin liegt, *dass* es gut etabliert ist[21]. Ein solches Faktum ist für Tännsjö auch die menschliche Spezies. So wie der Liberalismus in sich noch keine ausgebildete Moralphilosophie darstellt, so wenig kann dies für den Konservativismus gelten. Diese Grundhaltung kann moralisch sehr fragwürdig sein, denn der Umstand, dass sich etwas gut etabliert hat, bedeutet nicht eo ipso, dass es auch gerechtfertigt werden kann. In bezug auf die Veränderung der menschlichen Keimbahn ist auch zu bedenken, dass ein solcher Eingriff nicht unbedingt die Verabschiedung der menschlichen Gattung, wie wir sie heute kennen, bedeuten muss. Der Konservativismus von Tännsjö beinhaltet bloss ein Prinzip des Beharrens und stellt keine genügende Antwort auf die im Liberalismus offen gebliebenen Fragen dar.

Die von Tännsjö verworfenen Kritiken der Gentechnologie sind zum Teil auch selbst als konservative zu charakterisieren. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie mit inhaltlichen Setzungen (naturgegebene Ordnung, gottgewollte Ordnung) gegen den liberalen Umgang mit dem Genom von Menschen, aber auch von andern Organismen, Einwände erheben. Das normative Zentrum dieses Konservativismus ist nicht mehr im Individuum angesiedelt, sondern in einer Vielzahl von Positionierungen: beim Eigenwert der verschiedenen Arten, bei der Ordnung von Ökosystemen oder – klassischer – einer Ordnung der Natur insgesamt. Die Verschiebung des normativen Kerns beinhaltet die Möglichkeit, eine Gegenposition zu formulieren und sich inhaltlich mit dem liberalen Weltbild auseinanderzusetzen. Tännsjö sieht, dass diese Auseinandersetzung jedoch wenig erfolgreich ist, da bezüglich der normativen Grundlagen eine Einigung nicht möglich ist. Zudem sind die konservativen

Gott spielen. d) Gentechnische Eingriffe in die Keimbahn verletzten die soziale Identität des Menschen. d) Spezies-Grenzen dürfen nicht überschritten werden. e) Gentechnische Eingriffe in die Keimbahn beinhalten nicht-akzeptable Risiken.

20 Eine Letztbegründung wird hier wohlweislich niemand verlangen wollen. Eine Haltung gegenüber andern Menschen, die Verletzungen der Integrität ausschliesst, noch über den Tod hinaus, ist der Moral fest eingeschrieben. Vgl. für eine reflektierende Begründung solcher Zusammenhänge David Cockburn, *Other Human Beings*, London 1990.

21 A.a.O., p. 4. Konservativismus in diesem Sinne ist ohne weiteres mit politisch rechts *und* links stehenden Positionen vereinbar. Tännsjö vertritt diese Auffassung als Mitglied der schwedischen kommunistischen Partei.

Positionen – auch unabhängig von der Gentechnologie – unter Beweisnotstand. Die moderne Wissenschaft und ihr durchschlagender Erfolg auch bezüglich der Ausgestaltung des Weltbildes des modernen Menschen hat die naturphilosophischen Grundlagen des konservativen Denkens nachhaltig untergraben. Es hat sich herausgestellt, dass die Artgrenzen bereits ohne den menschlichen Eingriff in die Gene viel durchlässiger sind, als dies im essentialistischen Denken vorgesehen war. Die Arten werden nicht mehr über den Begriff einer *essentia* gedacht, sondern im Zusammenhang der Evolutionstheorie über die Adaptation und die ökologische Nische definiert. Die strukturale Betrachtungsweise sieht an der Stelle der Essenzen ein Gefüge von Lebensformen, das sich in wechselseitigem Austausch verändert und entwikkelt. Im So-sein der verschiedenen Lebensformen mag man daher nicht mehr einen göttlichen Willen oder eine moralische Ordnung erkennen. Wenn eine solche gedacht werden soll, dann als menschliche Konstruktion, sei es dass diese bewusst in dieser Absicht entwickelt, sei es dass sie bloss naiv in die Natur hineininterpretiert wird. Auch das Denken in ökologischen Zusammenhängen kann hier nicht eine neue ontologische Grundlage bieten, um die konservativen Inhalte wieder zu einer lebendigen Tradition werden zu lassen und so das freie Verfügen von Individuen wieder in eine umfassende Ordnung zu lenken. Zumindest sind Ökosysteme nicht auch schon moralische Ordnungen, die einen diesbezüglichen politischen Entwurf enthalten würden.

Es ist nicht abzusehen, dass das konservative Denken in absehbarer Zeit anders als auf totalitäre oder fundamentalistische Weise nochmals zu einer bestimmenden Kraft werden könnte. Attraktiv bleiben einige Momente, insbesondere etwa die Vorstellung, dass Moral nicht eine Institution ist, die durch Aussensteuerung wie gesetzliche Regelungen aufgezwungen werden kann. Das ist zunächst nur negativ. Wenn man die Alternative formuliert, d.h. eine Ethik, die sich auf eine Erkenntnis der rechten Ordnung stützt, die sich am Weg der Tugend orientiert, so stellen sich sogleich Schwierigkeiten ein, die nicht nur damit zusammenhängen, dass uns dieses Vokabular heute fremd geworden ist. Sicherlich ist die Auffassung falsch, dass eine dem konservativen Weltbild entsprechende Gesellschaftsordnung zur Zeit ihrer Blüte notwendigerweise totalitär und fundamentalistisch war. Wenn die heutige Gesellschaft in ihren Grundzügen als liberal zu charakterisieren ist, so heisst das doch nicht, dass nicht auch heute noch, und nicht nur im Appenzell, die konservative Lebensform nach wie vor mit Überzeugung gelebt werden kann und dies, ohne dass sie deswegen als fundamentalistisch gelten muss. Was es nicht mehr gibt, das ist eine lebendige Entwicklung von sozialen und kulturellen Formen, die diesem Weltbild entsprechen. Das ist der Grund, weshalb der Versuch,

unter den Bedingungen einer liberalen, pluralistischen Gesellschaft dorthin zurückzukehren, sogleich fundamentalistische und totalitäre Züge annimmt. Ohne die Lebendigkeit einer solchen Tradition ist es nicht möglich, diesen Schritt in die Vergangenheit zu machen, den sich so viele angesichts der Gentechnologie wünschen.

Chancen im konservativen Denken

Alasdair MacIntyre[22] hat gezeigt, dass sich zwischen den spezifischen *Inhalten* des konservativen Denkens und der etwa bei Thomas von Aquin stilisiert entwickelten *Form der Auseinandersetzung* unterscheiden lässt. Ich will das kurz beleuchten, da es in der Situation, in der wir mit der Frage der Gentechnologie stecken, unmittelbar von Relevanz sein könnte. Ob die Form der Auseinandersetzung, wie sie MacIntyre charakterisiert, tatsächlich den historischen Gegebenheiten entspricht, ist hier nicht von Bedeutung. Wichtig ist das Modell. Nach MacIntyres Darstellung gab es in der scholastischen Form der Auseinandersetzung eine grössere Offenheit im Blick auf das *Ziel* der moralphilosophischen Untersuchung. Die modernen liberalen Modelle der ethischen Untersuchung haben dies gemeinsam, dass sie eine starke, nicht hintergehbare Voraussetzung machen, nämlich dass jeder nach seiner eigenen Façon glücklich werden soll, sofern nur dies nicht mit den entsprechenden Freiheitsrechten der andern kollidiert. Dieses liberale Grundprinzip ist noch nicht selbst ein ethisches Prinzip, sondern bedarf der Ergänzung, die in den unterschiedlichen Traditionen in unterschiedlicher Weise ausfällt. Bei Kant ist es der Begriff der Person, die – als einzig möglicher Endzweck verstanden – den obersten Grundsatz prägt. Bei Bentham ist es die Fähigkeit zu leiden, die diese Begründungsfunktion innerhalb seiner utilitaristischen Ethik übernimmt.

In der thomistischen Sichtweise wird die Freiheit des einzelnen zwar nicht geleugnet, es kommt ihr jedoch nicht diese fundamentale Rolle zu. Fundamental ist die spezifische Menschennatur, die der einzelne in seinem Handeln als Ziel realisieren soll. Das antike teleologische Denken, das diese Vorstellung leitet, drückt sich im Grundsatz aus, dass das Sein und das Gute identisch seien. Thomistische Ethik erwist sich damit als ontologische Ethik. Was die Menschennatur ist, dies bleibt freilich immer offen für weitere Bestimmungen. Der Primat der Ontologie erscheint hier, anders als für die Neuzeit, nicht als

22 Vgl. insbesondere sein Buch *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988, Kapitel X.

eine unüberwindbare Beschränkung der Freiheit. Denn die ideale Menschennatur ist nur dem Sein nach ein Früheres, nicht aber bezüglich der Erkenntnis. Die Erkenntnis der Ziele des menschlichen Handelns bleibt eine Aufgabe für immer exaktere Bestimmung. Sie ist nicht in der Angabe von einzelnen Prinzipien, wie Gerechtigkeit, der gleichen Berücksichtung von Interessen oder dergleichen zu finden. Das Wertvolle an der scholastischen Methode besteht darin, nicht mit einem obersten praktischen Prinzip in praktischen Fragen die moralisch richtige Handlung in dogmatischer Manier zu deduzieren. Vielmehr ist an den Deduktionen die Bestimmung der idealen Menschennatur immer auch erneut zu überprüfen. Indem sich die neuzeitliche oder liberale Ethik durch die Grundnorm der Freiheit vordergründig mehr Offenheit und Unbestimmtheit gibt, ist sie in der Fixierung der obersten Prinzipien des gerechtfertigten Handelns umso dogmatischer. MacIntyre führt das neuzeitliche Denkmuster auf Descartes zurück, der der Auffassung war, dass wir in einem Akt die volle Bedeutung der Prämissen zu erkennen vermöchten, vorweg der Untersuchung der Folgerungen. MacIntyre hält dem entgegen, dass wir auch die Prämissen in ihrer Bedeutung erst dann vollständiger erfassen, wenn wir sehen, was aus ihnen folgt. In moralphilosophischen Kontexten ist hier zudem mit einer Infragestellung der Prämissen für einen bestimmten praktischen Schluss zu rechnen, sei es, weil weitere Prämissen dazukommen, sei es, weil sich die Prämissen in den Folgerungen als nicht akzeptierbar erweisen[23].

Dieser antidogmatische Zug bei Thomas und in der Scholastik insgesamt hat eine grosse Verwandtschaft mit dem Pragmatismus; zudem lassen sich geistesgeschichtliche Zusammenhänge aufzeigen. Charles Peirce hat den Pragmatismus in einer Konfrontation der Neuzeit (Descartes) mit der Scholastik (Duns Scotus) entwickelt[24]. Seine Kritik der oberflächlichen Betrachtungsweise der Syllogistik in der Neuzeit deckt sich mit der eben im Anschluss an MacIntyre angedeuteten Differenz zwischen der Logik praktischer Urteile in der Scholastik und in der Neuzeit.

Es sei nochmals betont, dass es hier bloss um die formalen Aspekte dieser Tradition geht. Die spezifischen Inhalte, die Ansichten über die Naturord-

23 Zu diesem Unterschied von praktischen und theoretischen Urteilen s. Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford 1989, p. 44 und 145.

24 Vgl. seine Descartes-Kritik in *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (*Writings of Charles S. Peirce*, vol. 2, pp. 193–211). Die Stellen zu Duns Scotus finden sich in den *Collected Papers* (CP) und in der neueren, noch unvollständigen Ausgabe, den *Writings of Charles S. Peirce*, verstreut; am deutlichsten CP 1.405; vgl. noch *Writings*, vol. 2, p. 431f; vol. 4, p. 507ff; CP 1.560.

nung und insbesondere die Auffassung, dass die Natur an sich nach moralischen Standards geordnet sei, verfallen dem Verdikt des Essentialismus. Es ist bloss die der scholastischen Methode eigene *offene Form der Suche* nach einem inhaltlichen Leitmuster in praktischen Fragen, die mit dem liberalen Credo, dass jeder nach seiner eigenen Façon glücklich werden soll, verglichen werden kann.

Sowenig wie in der liberalen Vorstellung sind allerdings auch in dieser Tradition Inhalt und Form völlig voneinander zu trennen. Das implizite und unverzichtbare Verständnis von Freiheit in der klassischen konservativen Tradition lässt sich wie folgt charakterisieren: Die Freiheit verschiedener Individuen kann nicht in Konflikt geraten, da die Freiheit nicht ein persönliches, sondern ein öffentliches oder gemeinsames Gut ist, an dem die Individuen teilhaben. Freiheit heisst für das Individuum zunächst Befreiung zu etwas, d.h. positive Freiheit. Die Entwicklung der Fähigkeiten und Begabungen des einzelnen ist auf der Grundlage eines Verständnisses von Freiheit als Autonomie nicht ohne weiteres am besten gewährleistet. Amartya Sen hat gezeigt, dass eine optimale Gestaltung persönlicher Freiheit und die Verpflichtung auf gesellschaftliche Zielsetzungen nicht nur keinen Widerspruch darstellen, sondern sich sogar bedingen[25]. Sen versucht den Begriff der Freiheit durch die Entwicklung einer Theorie der «goal-rights» zu füllen. Die Rechte, die wir jedem Glied der menschlichen Gemeinschaft zusprechen wollen, sind nach dieser Auffassung von den Fähigkeiten und Begabungen abhängig und nicht bloss von den individuellen Wünschen. Das «goal-right-system» (d.h. Rechte auf gewisse Zielsetzungen) gewährt dem einzelnen die Freiheit, seine Persönlichkeit ohne Behinderung (negative Freiheit) und unter Berücksichtigung seiner Begabungen (positive Freiheit) zu entwickeln. Im Unterschied zur liberalen Auffassung setzt dies voraus, dass die Frage verbindlich geklärt wird, was zu den Bestimmungen der freien Entwicklung der Person gehört. Denn anders lässt sich nicht festlegen, für welche Zielsetzungen das einzelne Individuum Rechte haben soll. Die Bestimmung der Freiheit und der für sie zugrundegelegten menschlichen Natur ist Sache einer offenen Untersuchung gemäss der skizzierten scholastisch-pragmatischen Methode.

25 Vgl. Amartya Sen, Individual Freedom as a Social Commitment, in: *The New York Review of Books* Vol. XXXVII, Nr. 10, June 14, 1990. Anders ausgedrückt: die optimale Ausgestaltung persönlicher Freiheit ist auf der Grundlage des liberalen Freiheitsbegriffes gerade nicht möglich.

Gentechnologie im Lichte dieser Überlegungen

Für den Zusammenhang dieser Überlegungen mit der Problematik der Gentechnologie ist es wesentlich, dass die zentralen moralphilosophischen Aussagen nicht diejenigen sind, die ein absolutes Verbot aussprechen. Im Zentrum der Überlegungen steht vielmehr die Bemühung um eine gemeinsame Bestimmung der wünschbaren Formen positiver Freiheit, d.h. eine Bestimmung der Spielräume menschlichen Handelns, die eine aktive Förderung des «guten Lebens» beinhalten. Das «gute Leben» ist für Aristoteles das Leben in der Polis. Die Polis ist unter den Bedingungen der modernen Zivilisation die ganze Menschheit[26]. Gerade in der Gentechnologie wird deutlich, dass Entscheidungen nicht von bloss lokaler Bedeutung sind. Wenn sich durch die Gentechnologie die Landwirtschaft entscheidend verändern sollte, dann hat dies Auswirkungen für die weniger industrialisierten Länder.

Inwiefern können diese Überlegungen der Erarbeitung einer Alternative zum individualistischen Liberalismus bei der moralischen Beurteilung der Gentechnologie dienen? Ganz offensichtlich ergibt sich auch auf dieser Grundlage keine klare und eindeutige Stellungnahme gegen irgendeine bestimmte Technologie. Beurteilt wird nicht die Technologie, sondern diese im Kontext der Bestimmung des «guten Lebens». Das «gute Leben» ist einerseits ein Leben, das aufgrund gegebener Bedingungen (materielles und physisches Wohlergehen) in einem aussermoralischen Sinne als «gut» verstanden werden kann. Man wird diesem Begriff jedoch nicht gerecht, indem man eine moralische und eine aussermoralische Bedeutung unterscheidet. Denn er meint beide Komponenten in wechselseitiger Bestimmung. Insbesondere lässt sich nicht eine rein moralische Komponente absondern. Das gute Leben ist das Leben, das in der Entfaltung der Begabungen und Fähigkeiten im Zusammenhang der Gemeinschaft besteht. Ein gelungenes Leben ist weder altruistisch noch

26 Hier wäre einiges zur vielfach geforderten Ausweitung der Moralgemeinschaft auf aussermenschliche Organismen und Institutionen zu sagen. Ich will mich jedoch auf die Andeutung beschränken, dass in der hier entwickelten neo-aristotelischen Perspektive eine solche Ausweitung nicht möglich, aber auch nicht erforderlich ist – im Unterschied zu liberalen Moralkonzeptionen. Nicht möglich deshalb, weil die Bestimmung des «guten Lebens» für den Menschen im Fokus steht – als eine offene Suche, an der sich alle moralischen Akteure beteiligen. Nicht erforderlich deshalb, weil die Bestimmung des guten Lebens inhaltlich reicher ist als die bloss negativen Bestimmungen der individualistischen Moral und insbesondere auch ein Verhältnis zu Menschen, die nicht moralische Akteure sind, sowie zur aussermenschlichen Natur umfasst. In dieser Auffassung der Ethik gibt es keine strikte Grenze zu benachbarten Disziplinen wie Ökologie, Ökonomie und Politik, stattdessen einen Zusammenhang, wie er sich schon bei Aristoteles bestens studieren lässt.

egoistisch. Aristoteles verstand die menschliche Natur als so weit festgelegt, dass eine Übereinstimmung bezüglich des für alle guten Lebens möglich schien. Diese Auffassung können wir heute nicht mehr uneingeschränkt teilen. Die Innenperspektive eines Lebens und die Aussenperspektive fallen nicht notwendigerweise zusammen[27]. Es gibt viele Weisen, ein gutes Leben zu führen. Die Hilfestellung der Philosophie in der Bestimmung des «guten Lebens» muss daher viel bescheidener ausfallen, als dies nach aristotelischer Vorstellung der Fall war. Möglich und nötig ist ein Prozess der Entwicklung einer Lebensform, die den verschiedenen Interessen so weit wie möglich Rechnung trägt. Liberaler Individualismus und konservative Fixierung auf eine bestimmte Sicht des guten Lebens sind dabei Extrempunkte. Ohne dafür in der menschlichen Natur einen bestimmenden Anhaltspunkt zu haben (Aussenperspektive) und ohne uns dabei nur auf die Wünsche der einzelnen verlassen zu können (Innenperspektive), sind wir vor die Aufgabe gestellt, durch Prozesse der Konsensbildung zu einer gemeinsamen Lebensform beizutragen, die gewisse minimale Bedingungen erfüllt: Sie darf die Möglichkeit einer dauerhaften menschlichen Existenz nicht verletzen. Dies bedingt eine Lebensweise, die die natürlichen Ressourcen nicht erschöpft und die Vielfalt der Arten bewahrt.

Wie sich die Gentechnologie zum «guten Leben» verhält, kann nur im Einzelfall entschieden werden. Nach den hier skizzierten Überlegungen ist dabei die Einbettung der einzelnen Projekte in eine umfassende, nicht bloss auf Schadensvermeidung ausgerichtete Perspektive von Nöten. Auch dem gesellschaftlichen Entscheidungsprozess selbst muss die nötige Beachtung geschenkt werden. Leider drängt sich immer wieder die folgende Beobachtung auf: «Auf einer ganz abgehobenen Ebene der Betrachtung stellt sich mir die Situation heute so dar, als fühlten wir uns erneut im Zugzwang. Als wäre die Entwicklung der Gentechniken zur Sicherung der quantitativen und qualitativen Reproduktionsmöglichkeiten der kommenden Generationen und ihren natürlichen Ressourcen unerlässlich.»[28] Wenn wir tatsächlich vor der Alternative zwischen einer Einbusse an Lebensqualität und technologischen Sachzwängen stünden, dann hätten wir uns wohl für die Einbusse an Lebensqualität zu entscheiden. So wie eine Person ihre moralische Integrität verlieren kann, so kann eine Gesellschaft auch die Fähigkeit zu einer lebendigen Aus-

27 Vgl. dazu Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985; insbes. Kap. 3.

28 Siegfried Keil, Sozialethische Probleme der Gentechnik, in: Johannes Baltzer (Hg.); *Gentechniken und Individuum*. Interdisziplinäre Fachtagung vom 27. bis 29. August 1986 Universität Osnabrück, Köln 1988, S. 141.

einandersetzung bezüglich der gemeinsamen Lebensweise verlieren. Die Lücke wird dann durch Methoden der Beeinflussung gefüllt, die nicht mehr mit der Entscheidungskraft reifer Persönlichkeiten rechnen. Die mögliche Einbusse an äusseren Gütern oder Wohlstand fällt nicht so schwer ins Gewicht wie der Verlust der Möglichkeit zu konsensueller Auseinandersetzung um die wünschbaren Lebensformen angesichts sich rasch entwickelnder technischer Möglichkeiten.

Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Reflexion

Das in Anlehnung an Thomas dargelegte konservative Verfahren für die Betrachtung strittiger Fragen führt nicht zu einer inhaltlich grundsätzlich unterschiedlichen Haltung gegenüber den Möglichkeiten der Gentechnologie. Dieses Verfahren legt vielmehr eine Haltung nahe, die auf Distanz zu einem technologischen Zwang (‹technological fix›) geht und auf der Notwendigkeit einer technologieunabhängigen Reflexion der menschlichen Natur und des Sinnes der menschlichen Existenz zu insistieren.

Abschliessend ist eine Ehrenrettung des Liberalismus am Platz. Die hier gebotene Auseinandersetzung wird weder den neueren Theoretikern des Liberalismus noch so bedeutenden Figuren wie John Stuart Mill gerecht. Mill war sich Bentham gegenüber der Notwendigkeit der Inkorporation wesentlicher Elemente einer Tugendethik in sein System bewusst. «Morality consists of two parts. One of these is self-education; the training, by the human being himself, of his affections and will. That department is a blank in Bentham's system. The other and co-equal part, the regulation of his outward actions, must be altogether halting and imperfect without the first; for how can we judge in what manner many an action will affect even the worldly interests of ourselves or others, unless we take in, as part of the question, its influence on the regulation of our, or their, affections and desires?»[29] Aber auch bei praktisch allen liberalen Theoretikern der Gegenwart findet sich eine Betonung und Gewichtung dieser beiden Aspekte einer liberalen Moral. Unter dem zunehmenden Einfluss einer konservativen Gegenbewegung unter der Bezeichnung «communitarianism» ist es in der liberalen Tradition wieder üblich geworden, vermehrt auf diese Aspekte zu achten[30].

29 John Stuart Mill, *Essay on Bentham*, in: op. cit. (Anm.17), p. 103f.

30 Vgl. dazu exemplarisch Stephen Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford 1990.

Warum also meine vorangehenden Bemerkungen über die Grenzen einer liberalen Moralphilosophie? Es ist eine, wenn auch erstaunliche, Tatsache, dass in der Behandlung praktischer Fragen, in der sogenannten angewandten Ethik, diese zweite Seite der Moralität nach Mill fast systematisch ausgeblendet wird und sich die Reflexion auf diejenige Ebene konzentriert, wo aus einer liberalen Sicht die Grenzlinie zwischen Erlaubtem und Verbotenem verlaufen soll. Diese Beschränkung auf die negative Freiheit und das Schweigen bezüglich der positiven Freiheit lässt gerade in Fragen angewandter Ethik zentrale Punkte unberührt. Die vorangehenden Reflexionen sollten deutlich gemacht haben, dass die Ausgestaltung dieser Aspekte in einer liberalen Tradition nicht unbedingt in einem Widerspruch zu einer kommunitaristischen Auffassung zu sehen ist. Auf jeden Fall zeigen die Debatten zu diesem Aspekt in der liberalen Tradition, dass diese noch genügend vital ist, um hier eine offene Auseinandersetzung zuzulassen. Eine Entscheidung zwischen diesen beiden Positionen kann auf jeden Fall nicht anhand der Frage der Gentechnologie getroffen werden. Die hier vorgetragene Auseinandersetzung sollte jedoch gerade deutlich gemacht haben, dass der Gegensatz zwischen konservativem und liberalem Denken, der in der öffentlichen Auseinandersetzung so bestimmend ist, nur dann trägt, wenn man sich für die konservative Position auf den Standpunkt stellt, wie er von Tännsjö vertreten wird. Auch wenn es gegen diesen Standpunkt argumentativ nicht viel zu sagen gibt, so wird er doch kaum genügen, um bezüglich der Entwicklung, die die Gentechnologie nehmen wird, richtungweisend sein zu können. Was fehlt, ist eine Besinnung auf die Bestimmung der positiven Freiheit, die sich aus einer auf die persönliche Moral, Tugenden und Gemeinschaft abstellenden moralischen Reflexion in einem andauernden Prozess vollzieht, sei es aus einer eher konservativen oder aber aus einer liberalen Optik.

Die Chance, dass sich eine Bewegung wie die «deep ecology» zu einer lebendigen Tradition entwickelt, ist so gering wie die Chance, dass eine aristotelische Bestimmung des Lebenszieles des Menschen zu einer verbindlichen Grundlage für das Handeln werden könnte. Beiden Philosophien entsprechen sicherlich Lebensformen, die die erwähnten Bedingungen für eine positive Bestimmung der Freiheit über das unzureichende liberale Minimum hinaus vorzüglich erfüllen. Sie scheitern daran, dass sie nicht die einzigen Möglichkeiten darstellen. Beide Strömungen können jedoch, gerade wegen ihrer anregenden inhaltlichen Bestimmungen in der öffentlichen Auseinandersetzung eine unverzichtbare kritische Rolle spielen. Die Begrenzung auf die Aspekte bloss negativer Freiheit, wie sie heute in der Reflexion praktischer Fragen noch häufig anzutreffen ist, kann auf jeden Fall nicht ausreichen, die anstehenden

Fragen, und nicht nur im Bereich der Gentechnologie, zu lösen. Die Versuchung, sich auf die einfachen liberalen Prinzipien zu beschränken, ergibt sich daraus, dass wir mit denen sehr klare und leicht anwendbare Grundsätze für die Entscheidung praktischer Fragen haben. Die Aufgabe einer Bestimmung auch der positiven Freiheit bedeutet den Abschied von Prinzipien, die eine eindeutige Sprache sprechen und damit die Verabschiedung der Philosophie in der Rolle des Schiedsrichters in praktischen Fragen. Die Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben ist weder eine Privatsache, noch eine Sache von Experten, sondern eine öffentliche Angelegenheit. In dieser öffentlichen Auseinandersetzung kann die Philosophie mehr als nur zur Klärung von Begriffen beitragen. Sie kann, zusammen mit andern Disziplinen, die Formen des wünschbaren guten Lebens mitentwickeln helfen. Ethik hat darin die breitere und ursprüngliche Bedeutung der Reflexion auf das Ethos, zusammen mit den sogenannten Humanwissenschaften. Sie kann jedoch, um nochmals an die Einsicht von Dewey zu erinnern, die Gewissheit des unmittelbaren Handelns nicht wieder herstellen, wenn diese verlustig gegangen ist. Unser Handeln in diesem Bereich der Gentechnologie ist mit der Möglichkeit von massivem Irrtum belastet. Wie wir mit dieser Situation umgehen, ist nicht in der Philosophie zu entscheiden, sondern nur in der öffentlichen Auseinandersetzung, unter Beteiligung von Philosophen*.

* Helmut Holzhey, Mathias Eidenbenz, Carlo Jaeger und Peter Schaber haben zu diesem Aufsatz durch ihre kritische Lektüre beigetragen, wofür ich mich bei ihnen herzlich bedanke.