

Wissenschaft · Bildung · Politik
Herausgegeben von der
Österreichischen Forschungsgemeinschaft

12

ETHOS UND INTEGRITÄT DER WISSENSCHAFT

Herausgegeben von

Gottfried Magerl
Heinrich Schmidinger

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

2009

Paul Hoyningen-Huene

ZUR RATIONALITÄT DER WISSENSCHAFTSETHIK

Bevor ich mich der Titelfrage zuwenden kann, muss geklärt werden, was genau unter ‚Wissenschaftsethik‘ zu verstehen ist. Eine erste, etwas banale Antwort lautet: Es ist diejenige Disziplin, die sich mit ethischen Fragen beschäftigt, die sich spezifisch im Bereich der Wissenschaft stellen. Dem gängigen Sprachgebrauch in der Philosophie folgend verstehe ich dabei unter ‚Ethik‘ diejenige Disziplin, in der moralische Fragen mit Blick auf die Berechtigung moralischer Normen, Werte, Rechte, Pflichten und Tugenden diskutiert werden. Der Gegenstand der Ethik ist demnach die Moral in einer bestimmten Perspektive, nämlich einer normativen Perspektive. Dies steht im Kontrast zu einer Beschäftigung mit Moral in einer deskriptiven Perspektive, bei der es beispielsweise um eine Bestandsaufnahme der herrschenden Moral einer bestimmten Gruppe geht, also eine Beschreibung der moralischen Überzeugungen, die von dieser Gruppe vertreten werden. In diesem Verständnis von ‚Ethik‘ ist der Gegenstand der Ethik die Moral, die in normativer Perspektive untersucht wird. Dieses Ethikverständnis ist enger und schärfer als dasjenige des Alltags, wo die Abgrenzung von ‚Moral‘ und ‚Ethik‘ verschwommen ist. Im Alltag werden beispielsweise moralische Normen auch als ‚ethische‘ Normen bezeichnet oder ein bestimmtes Verhalten als ‚unethisch‘ qualifiziert. Im strengeren Sprachgebrauch der Philosophie sind solche Redeweisen verfehlt, denn es wird hier eine klare Trennungslinie zwischen Moral und Ethik gezogen. Die in Frage stehenden Normen heißen ausschließlich moralische Normen; ein bestimmtes Verhalten kann nur als moralisch oder unmoralisch qualifiziert werden, nicht aber als ‚unethisch‘, weil in der Ethik die Frage nach der Begründung moralischer Normen etc. gestellt wird.

Bei den spezifischen Fragen der Wissenschaftsethik, also denjenigen ethischen Fragen, die sich speziell im Bereich Wissenschaft stellen, lassen sich vier verschiedene Gruppen unterscheiden; die Wissenschaftsethik hat demgemäß vier verschiedene Arbeitsbereiche.¹ Erstens gibt es moralische

¹ Vergleiche hierzu Paul Hoyningen-Huene, Tatjana Tarkian, *Wissenschaftsethik*. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, 2. überarb. u. erw. Aufl., im Druck.

Probleme, die spezifisch bei der wissenschaftlichen Forschung selbst auftreten. Dazu gehören z.B. die Probleme der so genannten verbrauchenden Embryonenforschung, wo die Frage auftritt, ob überhaupt und wenn ja, unter welchen Bedingungen Forschung erlaubt ist, die zur Abtötung von menschlichen Embryonen führt. Weiter gehören dazu alle Humanexperimente sowohl in den sozialwissenschaftlichen wie auch den biomedizinischen Disziplinen. Welche Experimente sind moralisch erlaubt, welche nicht? Insbesondere im Fall nicht einwilligungsfähiger Probanden/Patienten ist dies besonders heikel. In ähnlicher Weise sind alle Tierexperimente nicht moralisch neutral: was darf für welche Zwecke gemacht werden? Hinsichtlich der Klonierung bestehen wichtige Fragen: was ist moralisch erlaubt, was nicht? Hinsichtlich der Daten über Personen, die bei wissenschaftlichen Untersuchungen anfallen, stellen sich Fragen der moralisch erlaubten Speicherung und Weiterverarbeitung, um keine Persönlichkeitsrechte zu verletzen. Dies gilt in besonderer Weise für medizinische und genetische Daten.

Ein zweiter Arbeitsbereich der Wissenschaftsethik betrifft die Fragen der guten wissenschaftlichen Praxis, das so genannte wissenschaftliche Ethos. Dieser Arbeitsbereich ist über weite Strecken theoretisch unkontrovers, z.B. was Forderungen nach Ehrlichkeit, Sorgfalt, Bereitschaft zum Austausch von Ergebnissen (in der öffentlich finanzierten Forschung), Offenheit gegenüber Kritik, Nennung aller relevanter Quellen etc. betrifft. Hinsichtlich identifizierter Fälle wissenschaftlichen Fehlverhaltens ist dementsprechend die moralische Wertung meist eindeutig, was vor allem die Erfindung und Fälschung von Daten, den Diebstahl geistigen Eigentums oder die fehlende Offenlegung von möglichen Interessenskonflikten durch den Einfluss finanzierender Auftraggeber anbelangt. Dennoch gibt es auch hier Graubereiche, wo die moralischen Wertungen kontrovers sind.

Ein dritter Arbeitsbereich der Wissenschaftsethik betrifft die Verantwortungsproblematik. Hier ist zu allererst das so genannte Verantwortungssubjekt zu identifizieren, ob nämlich die Verantwortung des individuellen Wissenschaftlers, die Kollektivverantwortung einer konkreten Gruppe oder eine Kollektivverantwortung ‚der‘ Wissenschaft gemeint ist. Bei allen Formen der Kollektivverantwortung ist zu fragen, wie sich diese Verantwortung zur individuellen Verantwortung verhält. Weiter können bei der individuellen Verantwortung von Wissenschaftlern drei verschiedene Arten von Verantwortung unterschieden werden: die rechtliche, die berufliche und die moralische (oder soziale oder gesellschaftliche) Verantwortung. Die rechtliche Verantwortung von Wissenschaftlern ist nicht wissenschaftsspezifisch und relativ unproblematisch. Die berufliche Verantwortung betrifft das

schon oben angesprochene wissenschaftliche Ethos. Vielfach viel schwerer zu greifen ist die moralische oder gesellschaftliche Verantwortung von Wissenschaftlern. Hier gibt es notorische Unklarheiten und auch darum häufig sehr kontroverse Bewertungen. Tatsächlich aber kann man auf diese Verantwortungsart trotz ihrer Schwächen und Schwierigkeiten nicht verzichten, weil Wissenschaft sich oft in ein auch moralisches Neuland bewegt, für das die besser definierten Verantwortungsarten (noch) nicht ausgelegt sind.²

Ein vierter Arbeitsbereich der Wissenschaftsethik wird meines Erachtens in der gegenwärtigen Philosophie nur unzureichend bearbeitet. Man kann es die Sozialphilosophie der Wissenschaft nennen. In ihr steht die Grundfrage zur Debatte, welche Rolle die Wissenschaft im Ganzen der Gesellschaft spielen soll. Viele solcher Fragen werden heute in der Wissenschaftspolitik diskutiert und dort auch tatsächlich entschieden. Im akademischen Bereich gibt es hierzu verhältnismäßig wenige Arbeiten.³

So weit zu einer Klärung dessen, was Wissenschaftsethik ist. Nun zu einer vorläufigen Klärung dessen, was es mit der Frage nach der Rationalität der Ethik auf sich hat (zur Rationalität der Wissenschaftsethik komme ich später). Die Frage nach der Rationalität der Ethik bezieht sich darauf, wie die (rationalen) Argumente aussehen, die die Ethik bei ihrem Versuch anbietet, Moral zu begründen. Insbesondere gehört dazu die Frage danach, wie weit die Begründungsmöglichkeiten der Ethik reichen, ob also Moral restlos und durchschlagend begründbar ist oder nicht. Die Antwort auf diese Frage ist keineswegs klar und selbstverständlich. Viele Menschen sind der (mehr oder weniger expliziten) Überzeugung, dass das Begründen von Moral nicht besonders weit führen kann, weil Moral letztlich religiös fundiert ist. Einfach gesagt handelt es sich in dieser Perspektive bei moralischen Vorschriften um Gebote Gottes, und solchen Geboten gegenüber ist der Versuch, ihnen eine durchgehend rationale Fundierung zu geben, zumindest nicht ganz, vielleicht sogar gar nicht angemessen. Ein solches Verständnis von Moral kann in modernen pluralistischen Gesellschaften in der öffentlichen Auseinandersetzung um moralische Normen aber nicht weit führen, weil der Rekurs auf eine bestimmte religiöse Fundierung von moralischen Normen nur bei den Anhängern der entsprechenden Religion verbindlich sein kann,

2 Siehe z.B. Paul Hoyningen-Huene, *Zum Problem der Verantwortung des Wissenschaftlers, unter besonderer Berücksichtigung der Äußerungen Hermann Lübbes hierzu*. In: Georg Kohler, Heinz Klegler (Hg.), *Diskurs und Deziision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion*, Wien 1990, 185-200.

3 Eine Ausnahme ist Philip Kitcher, *Science, truth, and democracy*, Oxford 2001.

für die Anhänger anderer Religionen oder für Areligiöse aber weitgehend irrelevant ist.

Die spezifische Frage nach der Rationalität der Wissenschaftsethik stellt sich in den verschiedenen Teilgebieten der Wissenschaftsethik in unterschiedlicher Weise. Beispielsweise sind die Fragen des wissenschaftlichen Ethos, was dessen Begründung angeht, verhältnismäßig unproblematisch. Problematisch sind hier manchmal die präzise Identifikation von wissenschaftlichem Fehlverhalten und die Reaktion des Wissenschaftssystems auf identifiziertes Fehlverhalten. Diese Reaktionen machen häufig den Eindruck einer gewissen Hilflosigkeit, und das ist kein Zufall. Der Grund ist ein soziologischer: Als soziales System funktioniert die Wissenschaft nahezu ausschließlich aufgrund positiver Sanktionen, d.h. aufgrund von Anreizen bzw. Belohnungen, und nicht aufgrund negativer Sanktionen, also Bestrafungen. (Andere soziale Systeme wie beispielsweise das Verkehrssystem funktionieren praktisch ausschließlich aufgrund negativer Sanktionen und sind bestens auf sie ausgerichtet.) Entsprechend ist das Wissenschaftssystem nicht auf negative Sanktionen ausgerichtet und daher einigermaßen hilflos, wenn es solche formulieren, verhängen und durchsetzen muss.

Die Fragen nach der Rationalität der Wissenschaftsethik stellen sich vielmehr hauptsächlich und am drängendsten dort, wo es um Menschenwürde, um die Identität und die Autonomie des Menschen, um Leben und Tod, die Würde der Kreatur und ähnlich fundamentale Dinge geht. Es war dies der erste der vorhin genannten Arbeitsbereiche der Wissenschaftsethik, also den sich bei der Forschung selbst stellenden Problemen. Um das schon genannte Beispiel der Stammzellforschung aufzugreifen, wo zur Gewinnung embryonaler Stammzellen der wenige Tage alte Embryo abgetötet wird: Hier stellt sich natürlich die Frage nach dem moralischen Status des Embryos. Die eine Extremposition lautet: Der Embryo ist ein Zellhaufen, der keinen besonderen moralischen Schutz genießt, so dass an ihm beliebige Experimente durchgeführt werden können. Die andere Extremposition lautet: Der Embryo ist als ein menschlicher Embryo potentiell ein Mensch und hat daher alle Rechte, die Personen auch haben, wozu insbesondere sein Recht auf körperliche Integrität gehört. Unser Problem, um das es hier geht, ist nicht, diese Alternative tatsächlich zu entscheiden. Unsere Frage ist vielmehr, ob überhaupt und wenn ja, wie weit solche moralischen Fragen argumentativ entschieden werden können, ob es also mehr oder weniger zwingende Gründe für die eine oder die andere Position (oder eine Zwischenposition) gibt.

Ich werde mich im folgenden Abschnitt der Frage zuwenden, warum die Rationalität der Ethik eigentlich wünschbar ist. Im 3. Abschnitt werde ich

beginnen, die Argumente zu sichten, die gegen die Rationalität der Ethik sprechen. Das führt mich im 4. Abschnitt zur Isolierung der Elemente der Moral, die als nicht-rationalisierbar erscheinen. Im 5. Abschnitt werde ich die erzielten Ergebnisse auf die Wissenschaftsethik anwenden. Ich schließe im 6. Abschnitt mit einer Zusammenfassung.

DIE RATIONALITÄT DER ETHIK: PRO

Im abendländischen Denken ist die Ethik seit den griechischen Anfängen ein Teilgebiet der Philosophie. Die Philosophie selbst ist seit ihren (abendländischen) Anfängen durch den Logos charakterisiert, was im Lateinischen als ‚ratio‘ und im Deutschen als ‚Verstand‘ oder ‚Vernunft‘ und neuerdings als ‚Rationalität‘ wiedergegeben wird. Vielfach wird die Entstehung der griechischen Philosophie geradezu als die Schöpfung des rationalen systematischen Denkens angesehen, wie es etwa in dem bekannten Slogan von der griechischen Philosophie als dem „Übergang vom Mythos zum Logos“ zum Ausdruck kommt.⁴ Trotz des bekannten Ausspruchs von Schopenhauer „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“⁵ wird von den meisten Philosophen im Hauptstrom der Philosophie die Rationalität der Ethik als selbstverständlich vorausgesetzt.⁶ Dies bedeutet, dass für alle behaupteten moralischen Normen, Werte, Rechte, Pflichten und Tugenden intersubjektiv nachvollziehbare Begründungen eingefordert werden können, ganz ähnlich, wie das für alle Tatsachenbehauptungen gilt. Der (heftige und andauernde) Streit zwischen verschiedenen philosophischen Richtungen betrifft dann nur die angemessene Weise der Begründung, nicht aber ihre Notwendigkeit. In dieser rationalen Sicht der Ethik geht das Rationale und das Humane (im Sinn des Moralischen) ganz im Sinne der Aufklärung zusammen:⁷ die Rationalität ermöglicht uns den reflektierten Zugang zum moralisch Guten.

4 Dies ist natürlich extrem vereinfacht skizziert; zu den vielen Problemen siehe neuerdings Helmut Heit, *Der Ursprungsmythos der Vernunft. Zur philosophiehistorischen Genealogie des griechischen Wunders*, Würzburg 2007.

5 Motto von Arthur Schopenhauers *Preischrift über die Grundlage der Moral* von 1840.

6 Siehe z.B. Norbert Hoerster, *Ethische Überlegungen zur Sterbehilfe*. In: *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 1 (1995), 21-29, hier 21; Norbert Hoerster, *Was ist Moral? Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2008, 17-18.

7 Siehe z.B. Norbert Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, Frankfurt 1995, 88; Norbert Hoerster, *Ethische Überlegungen zur Sterbehilfe*. In: *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 1 (1995), 21-29, hier 21.

Jedoch ist diese Sicht nicht gänzlich unumstritten. In der auch in der Öffentlichkeit heftig geführten Debatte um den australischen Ethiker Peter Singer wurde dies vor einigen Jahren besonders deutlich. Die Gegner von Singer klagten ihn primär der Inhumanität an, die – jedenfalls in den Augen der Kritiker – irgendwie mit der von ihm verfochtenen Rationalität der Ethik zusammenhängen soll. Ich nehme dies zum Anlass für eine Vergegenwärtigung der Gründe, die für die Rationalität der Ethik sprechen.⁸ Ausgangspunkt hierfür ist die Beobachtung, dass moralische Ansprüche typischerweise universell sind: Sie sollen für alle Menschen gültig sein, unabhängig von allen kulturellen oder individuellen Besonderheiten. Beispielsweise wird für die Menschenrechte in Anspruch genommen, dass ihre Geltung in diesem Sinne universell sei. Menschenrechte sollen in den westlichen Industriegesellschaften genau so gelten wie etwa in China, und die Einschätzung, dass die Menschenrechte eine westliche Erfindung seien, die daher für andere Kulturen nicht anwendbar seien, wird nicht gelten gelassen. Die Universalität moralischer Ansprüche korrespondiert nun mit der Eigenschaft von (rationalen) Begründungen, ebenfalls universelle Ansprüche zu formulieren. Mit einem guten Argument ist der Anspruch verbunden, dass das Argument von allen anerkannt werden kann, wieder unabhängig von kulturellen oder individuellen Unterschieden. Eine rationale Begründung, also das Vorbringen von guten Argumenten für eine Sache, ist demnach intersubjektiv nachvollziehbar und überzeugend, wieder unabhängig von allen kulturellen oder individuellen Besonderheiten. Damit sieht man: Rationale Begründungen moralischer Ansprüche würden gerade dem universalistischen Anspruch von Moral gerecht: sie würden gerade das Universelle des Anspruchs einholen. Das sieht man insbesondere im Kontrast zu anderen Fundierungen der Moral, die das anscheinend gerade nicht leisten können, insbesondere religiöse Fundierungen. Letztere erreichen, was die Art der Fundierung betrifft, nur die Angehörigen der entsprechenden Religionsgemeinschaft, und sind dementsprechend nicht universell. Rational fundierte moralische Forderungen können demnach legitimerweise gegenüber jedermann politisch durchgesetzt werden, auch in demokratischen und pluralistischen Gesellschaften. Der Widerstand gegenüber so fundierten moralischen Forderungen ist dann irrational.

⁸ Vergleiche Dieter Birnbacher, *Das Dilemma der christlichen Ethik*. In: E. Dahl (Hg.), *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1995, 144-155, 300-302, hier 145.

RATIONALITÄT DER ETHIK: CONTRA

Bevor ich mich mit den Argumenten beschäftige, die gegen die Rationalität der Ethik sprechen, möchte ich drei Vorbemerkungen machen.

1. Es könnte der Eindruck entstehen, dass man sich beim Argumentieren gegen die Rationalität der Ethik im einem (pragmatischen) Selbstwiderspruch befindet, weil man ja den Anspruch hat, Argumente aufzubieten, seinerseits also Rationalität in Anspruch nimmt. Tatsächlich aber liegt kein Selbstwiderspruch vor. Es ist eines, ob innerhalb eines bestimmten Gebiets alle Geltungsansprüche mit Argumenten unterlegt werden können oder nicht, und etwas anderes, wenn über diese Möglichkeiten der argumentativen Geltungsunterlegung diskutiert wird. Letzteres kann durchaus durchgehend argumentativ verfahren und zum Ergebnis haben, dass bei ersterem tatsächlich nicht alle Geltungsansprüche mit Argumenten unterlegt werden können. Wir hätten dann einen Fall von Selbstbegrenzung der Vernunft – wozu unsere Vernunft offenkundig in der Lage ist –, und keinen pragmatischen Selbstwiderspruch.
2. Im Folgenden sind nur Argumente zu diskutieren, die gegen *jegliche* rationale Moralbegründung gerichtet sind, nicht aber solche, die gegen *bestimmte* Versuche der Moralbegründung gerichtet sind. Die kontroverse Diskussion von Argumenten, die gegen bestimmte Versuche der Moralbegründung gerichtet sind, ist in der Ethik geläufig: Verschiedene philosophische Richtungen verfolgen unterschiedliche Strategien der Moralbegründung und machen sich gegenseitig den Erfolg ihrer Unternehmen streitig. Hier aber muss es um Argumente gehen, die alle Möglichkeiten der (rationalen) Moralbegründung in gleicher Weise treffen.
3. Die Argumente, um die es geht, sind zum einen in der zeitgenössischen Diskussion oft nicht wirklich explizit formuliert. Zum anderen kommen sie vielfach von Autoren mit religiösem Hintergrund oder einer sonstigen ausgeprägten weltanschaulichen Bindung. Beide Faktoren haben das Interesse der in der aktuellen Ethikdiskussion involvierten Philosophen an diesen Argumenten nicht gerade erhöht. Wir befinden uns damit in einem Randbereich der heutigen Ethik, was nur eine Verortung, aber klarerweise in keiner Hinsicht ein Argument ist. Ich werde versuchen, mich den einschlägigen Argumenten in vorsichtigen Schritten anzunähern.

Ich beginne mit einem Zitat des katholischen Philosophen Robert Spaemann, das dieser Aristoteles zugeschrieben hat: „Wer sagt, man dürfe auch die eigene

Mutter töten, hat nicht Argumente, sondern Schläge verdient“.⁹ Im Jahre 1993, drei Jahre später, zitiert Spaemann etwas anders: „Wer sagt, man dürfe auch die eigene Mutter töten, hat nicht Argumente, sondern Zurechtweisung verdient“.¹⁰ Wie auch immer, Spaemann fährt fort: „Zurechtweisung ist kein Argument“, und mit Letzterem hat er zweifellos Recht. Spaemann ist also der Auffassung, dass in bestimmten Fällen die eigentlich angemessene Entgegnung auf die Äußerung (verwerflicher) moralischer Ansichten jedenfalls nicht-argumentativer Art ist, sei es mit der Hand oder mit dem Stock, oder – etwas moderater – durch Zurechtweisung. Tatsächlich findet sich das genannte Zitat nicht bei Aristoteles. Am nächsten kommt folgende Stelle aus der Topik, 1. Buch, Kap. 11, 105a3:

„Es ist nicht nötig, jedes Problem oder jede These zu untersuchen, sondern nur solche, bei denen jemand in Zweifel gerät und Argumente (logos) braucht, nicht aber Strafe (kolasis) oder Wahrnehmung. Die nämlich, die in Zweifel darüber geraten, ob man die Götter ehren oder die Eltern lieben soll oder nicht, müssen bestraft werden, diejenigen aber, die in Zweifel geraten, ob Schnee weiß ist oder nicht, benötigen Wahrnehmung.“

In anderen Worten: Nicht jedem Zweifel soll mit Argumenten begegnet werden. Bei Wahrnehmungsdingen muss man hinsehen, und bei moralischen Dingen muss gestraft werden – ein Anzweifeln elementarischer moralischer Dinge ist für Aristoteles offenbar schlicht illegitim und in einem wörtlichen Sinn indiskutabel.¹¹

Das zweite Beispiel stammt von einer Gegnerin der Wissenschaftsethik der Biowissenschaften oder der Bioethik, wie diese Disziplin genannt wird:

9 Robert Spaemann, *Geleitwort*. In: T. Bastian (Hg.), *Denken - schreiben - töten. Zur neuen „Euthanasie“-Diskussion und zur Philosophie Peter Singers*, Stuttgart 1990, 7-8.

10 Robert Spaemann, *Wir dürfen das Tabu nicht aufgeben*. In: M. Frensch, Martin Schmidt, Michael Schmidt (Hg.), *Euthanasie. Sind alle Menschen Personen?*, Schaffhausen 1993, 156-165, hier 156; auch Robert Spaemann, *Es gibt kein gutes Töten*. In: R. Spaemann, Th. Fuchs (Hg.), *Töten oder Sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*, Freiburg 1997, 12-30, hier 12. – Es ist bemerkenswert, dass 1991 der erste tätliche Angriff auf den australischen Philosophen Peter Singer anlässlich seines (dann doch nicht durchgeführten) Vortrags in Zürich erfolgt ist. Vielleicht ist Spaemann dadurch hinsichtlich seiner Empfehlung von Schlägen etwas zurückhaltender geworden und hat entsprechend sein Zitat stillschweigend geändert.

11 Generell ist der Rekurs auf diese Aristoteles-Stelle doch etwas zwiespältig: Folgt man nämlich dieser Stelle vorbehaltlos, so verdient Spaemann neben vielen Anderen zweifellos Zurechtweisung bzw. Schläge, weil er die von Aristoteles gemeinten Götter aller Vermutung nach nicht ehrt.

„Das Ziel der Bioethik ist nicht eine grundlegende Grenzziehung in der Frage, was Menschen im Bereich der Biomedizin dürfen und anderen Menschen zumuten dürfen, sondern eine Güterabwägung im Einzelfall, eine ethische Detailanalyse. Zentraler Wert in diesem Weltbild ist nicht die Menschenwürde oder das Recht auf körperliche Unversehrtheit, zentral sind vielmehr Fortschrittsgläubigkeit, Nützlichkeitsabwägungen und ein utilitaristisches Verständnis vom Menschen und seiner Umwelt.“¹²

Der genannte Prozess der Güterabwägung wird dabei als ein „als solcher schon unethischer [...P]rozess“ bezeichnet (ebd.). Der Grund dafür liegt darin, dass „der Schutz von Menschen davor, in der Medizin als Mittel zum Zweck benutzt zu werden, [...] nicht abwägbar oder teilbar“ ist (ebd.). Oder:

„Im bioethischen Weltbild werden all jene Standpunkte als ‚fundamentalistisch‘ und wirklichkeitsfremd diffamiert, die sich auf ein Wertesystem außerhalb der naturwissenschaftlichen Denkweise beziehen. Der Bezug auf die universell gültige Menschenwürde wird als fundamentalistisch klassifiziert, der Hinweis auf die Heiligkeit des Lebens als irrational verdammt“.¹³

Hier wird anscheinend eine Unbedingtheit von moralischen Werten ins Feld geführt, die von bestimmten sich selbst als rational verstehenden Moraltheorien nicht berücksichtigt wird.

Ein dritter Einwand gegen die Rationalisierung der Ethik ist noch schwerer zu greifen, weil er einen Kategorienfehler suggeriert, aber nicht wirklich expliziert. Dieser Einwand findet sich beispielsweise in einem Aufsatz von Harry Frankfurt über „Rationalism in Ethics“¹⁴; ganz unabhängig davon wurde er von meinem Hannoveraner Kollegen Horst Tietz (einem Mathematiker) in einer Diskussion im November 1997 formuliert. Der Einwand will darauf hinaus, dass die spezifische Qualität des Moralischen durch Rationalität allein grundsätzlich nicht eingefangen werden könne. Nehmen wir an, wir könnten zeigen, dass es schlechthin vernünftig sei, moralischen Normen zu folgen. Wenn nun jemand so etablierten moralischen Normen nicht folge,

12 Renée Krebs-Rüb, *Ethik im Umbau. Entwarnung bei der ‚Bioethik-Konvention‘?* In: *Soziale Psychiatrie* 3 (1997), 18-21, hier 19.

13 Renée Krebs-Rüb, *Mit der Bioethik auf dem Weg zum programmierten Menschen*. In: *Wechselwirkung* Oktober 1997, 58-64, hier 60.

14 Harry Frankfurt, *Rationalism in Ethics*. In: Monika Betzler, Barbara Guckes (Hg.), *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie Harry Frankfurts*, Berlin 2000, 259-274.

dann könnten wir, so Tietz, „nur sagen, er sei dumm, nicht aber, er sei ein Schuft.“

In allen drei Fällen, so kann man zusammenfassen, regt sich Widerstand gegen den rationalen Zugriff auf die Moral, auch wenn die argumentative Substanz dieses Widerstands noch nicht klar ist. Irgendetwas, was wesentlich für Moral ist, scheint bei der rationalen Rekonstruktion von Moral herauszufallen, so der Verdacht.

NICHT-RATIONALISIERBARES AN DER MORAL

Was ist dieses Spezifische der Moral, das beim rationalen Zugriff auf sie aus der Rekonstruktion herausfällt? Anders gefragt: Welcher Aspekt der Moral wird bei ihrer Rekonstruktion durch eine rational verfahrenende Ethik verfehlt? Was ist demnach die Quelle der unterstellten Rationalisierungsresistenz der Ethik? Ich werde diese Frage nicht vollständig beantworten, aber ein Merkmal des Moralischen hervorheben, das eine gewisse Begrenztheit der rationalen Moralbegründung plausibel macht. Es scheint mir, dass das Moralische eine phänomenale Eigenschaft hat, die es dem rationalen Zugriff gegenüber resistent macht. Ich erläutere diese phänomenale Eigenschaft an einem Beispiel, das zwar persönlich artikuliert ist, aber auf das wohl auch viele andere Menschen ähnlich reagieren werden. Für jeden, der überhaupt moralisch reagiert, ließe sich aber irgendein Beispiel mit der gleichen Funktion finden, so dass es auf das partikuläre Beispiel selbst nicht ankommt.

Nehmen wir an, ein Zweijähriger isst seinen Brei nicht ganz sauber und es gibt Flecken auf dem Tisch. Nehmen wir weiter an, die zuständige Aufsichtsperson schlägt den Zweijährigen daraufhin zur Strafe grün und blau. Ich würde darauf mit äußerster Empörung reagieren, nicht weil diese Strafmaßnahme vielleicht gar nicht wirksam, also gewissermaßen technisch verfehlt ist, auch nicht, weil das Kind, wenn erwachsen, vielleicht zurückschlagen könnte, sondern weil es für mich unerträglich und absolut unakzeptabel ist, dass einem Kind aus derart nichtigem Anlass Angst und Schmerzen zugefügt werden. Ich habe soeben bewusst gesagt, es sei für mich absolut unakzeptabel, einem Kind aus derart nichtigem Anlass Angst und Schmerzen zuzufügen. ‚Absolut unakzeptabel‘ heißt hier: Ich bin in der konkreten Situation nicht bereit, mich auf eine Diskussion darüber einzulassen, ob man nicht doch einem Kind bei so einem Anlass Angst und Schmerzen zufügen dürfe. Ich bin nicht bereit, meine Reaktion der Empörung zur Disposition zu stellen, also mit dem Gedanken zu spielen, dass ich hier vielleicht ein

anderes Verhaltensmuster annehmen könnte. Allenfalls könnte ich die Überzeugung gewinnen, dass ich aus irgendwelchen Klugheitsgründen meine Empörung zügeln oder unterdrücken sollte, nicht aber, dass ich sie aufgeben sollte. Wenn ich die Art der Empörung beschreiben oder begründen soll, so komme ich zu Formulierungen wie: „Es ist absolut nicht in Ordnung, sich so zu verhalten“, oder „Es ist eine Schweinerei, sich so zu verhalten“ oder „Man darf sich einfach nicht so verhalten“ etc., aus denen ich schließe, dass gemäß dem gängigen Sprachgebrauch meine Empörung moralischer Art ist. Meine Empörung ist ganz bestimmt nicht eine Reaktion auf erziehungstechnisch unkluges Verhalten: Es könnte hundert Mal das effizienteste Training für Sauberkeit am Tisch sein, Kinder grün und blau zu schlagen, dieses Faktum würde weder meine Reaktion inhaltlich verändern, noch würde ich mich aufgrund dieses Faktums auf eine Diskussion über meine Empörung einlassen, die diese Empörung zur Disposition stellen würde. Kinder darf man einfach nicht aus nichtigem Anlass schlagen und ihnen Angst und Schmerzen zufügen, Punkt, Ende der Diskussion.

Zweifellos hat meine Reaktion etwas höchst Dogmatisches: ich bin in keiner Weise bereit, sie zur Disposition zu stellen. Es bedürfte vermutlich massiver therapeutischer Eingriffe, um bei mir diesbezüglich irgendeine Änderungsbereitschaft herzustellen. Im Moment käme ich nicht darum herum, solche Eingriffe als den Versuch der Gehirnwäsche zu charakterisieren. (Allerdings gebe ich gerne zu, dass ich nicht weiß, wie ich eine solche Gehirnwäsche hinterher beschreiben würde, würde ich ihr mit Erfolg unterzogen.) Zweifellos befinde ich mich damit in beträchtlicher Spannung zu den Idealen, die ich in meiner Berufsrolle als Philosoph zu verwirklichen versuche – Dogmatismus zählt dort ganz gewiss nicht zu den Tugenden. Dennoch komme ich nicht um den Befund herum, dass zumindest bei mir – aber ich glaube, nicht nur bei mir – das Moralische diese phänomenale Eigenschaft des Dogmatischen hat. Wenn ich die spezifische Qualität dieses Dogmatischen genauer beschreiben soll, dann ganz bestimmt nicht so, dass ich mich selbst in dieser Sache als sturen Esel charakterisieren würde (obwohl ich in anderen Kontexten um diese Einschätzung vielleicht nicht herumkommen mag). Vielmehr hat dieser Dogmatismus eine existentielle Dimension: Ich will nicht jemand sein, der, wenn Kinder aus nichtigem Anlass grün und blau geschlagen werden, achselzuckend etwa auf die irreduzible Pluralität von Erziehungsmethoden verweist. Ich will auch nicht in einer Gesellschaft leben, in der ein solcher Umgang mit Kindern akzeptiert wird: Es ist Teil meiner Vorstellung vom guten Leben, dass mit Kindern nicht so umgegangen wird. Meine moralische Empörung ist ein Teil von mir, den ich, mit

einem Terminus aus der Psychologie, als Ich-nah empfinde, als etwas, das ich nicht aufgeben will. Gäbe ich es auf, so könnte ich, mit einem geläufigen Bild, am nächsten Morgen nicht mehr in den Spiegel schauen. Ich werde die spezifische Art des Dogmatismus des Moralischen als existentiell-dogmatisch bezeichnen.

Dem existentiell-dogmatischen Moment des Moralischen kommt eine gewisse Unmittelbarkeit zu: Ich kann *meine* moralischen Impulse nicht als Mittel zu irgendwelchen Zwecken verstehen, ohne ihren spezifischen Charakter als *moralische* Impulse zu zerstören. Meine moralische Empörung gegen das grün und blau-Schlagen von Kindern aus nichtigem Anlass dient für mich keinem Zweck. Weder ist in der Empörung selbst beispielsweise der Gedanke enthalten, dass dieses Gefühl womöglich ein evolutionär vorteilhaftes Mittel zum Schutz von Kindern ist, noch sage ich mir, dass ich dieses Gefühl kultivieren sollte, weil Ich-nahe Gefühle meiner Ich-Stärke nützen, noch kalkuliere ich, dass mir das Zulassen solcher moralischer Gefühle eine besondere Hilfe beim morgendlichen in den Spiegel-Schauen ist. Nein: Das Gefühl moralischer Empörung ist einfach da, es verlangt seiner phänomenalen Qualität nach eine Beachtung, die sich nicht aus irgendwelchen übergeordneten Zwecken speist. Natürlich ist es in einer von außen kommenden Betrachtung im Prinzip möglich, etwa die Funktion des Erwerbs bestimmter moralischer Dispositionen in der kindlichen Entwicklung zu analysieren, also sie als Mittel mit bestimmten biologischen, sozialen oder psychologischen Funktionen zu verstehen. So könnten sich bestimmte moralische Überzeugungen in einer Psychoanalyse als Rationalisierungen von etwas ganz anderem herausstellen, oder in einer biologisch-evolutionären Perspektive als Anpassungsleistungen an eine bestimmte Problemsituation plausibel gemacht werden. Dies ändert nichts an der Tatsache, dass solche Zweckorientierungen gerade kein Bestandteil der phänomenalen Qualität moralischer Gefühle sind.

Wenn man akzeptiert, dass das Moralische als Phänomen einen existentiell-dogmatischen Zug hat,¹⁵ dann sieht man, wo rationale Moralbegründungen grundsätzlich zu kurz greifen bzw. sogar das Phänomen verfehlen. Der Versuch der ernsthaften rationalen Begründung eines X setzt voraus, dass dieses X zur Disposition steht – sonst handelt es sich allenfalls um eine Rationalisierung von X im psychoanalytischen Sinn (also

15 Vergleiche hierzu z.B. Wolfgang van den Daele, *Soziologische Aufklärung und moralische Geltung: Empirische Argumente im bioethischen Diskurs*. In: Michael Zichy, Herwig Grimm (Hg.), *Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie*, Berlin 2008, 119-151, hier besonders 126 und 134.

einer nachgeschobenen Begründung, die nicht das eigentliche Motiv für das Tun von X erfasst). Bei einer wirklichen Begründung von X hat man eine gewisse Distanz zu X und fragt sich, ob man X dem nicht-X vorziehen soll oder umgekehrt. Die rationale Begründung dient dazu, hinsichtlich eines tatsächlich zur Disposition stehenden X eine Entscheidung der Annahme oder Ablehnung herbeizuführen: Gelingt die Begründung, so nehme ich X an, sonst nicht. Genau dieses Zur-Disposition-Stehen ist aber gerade keine Eigenschaft gravierender moralischer Wertungen wie der beim Grün-und-blau-Schlagen von Kindern aus nichtigem Anlass. Ich habe in gewissem Sinn keine Distanz zu meinen massiven moralischen Bewertungen, vielmehr sind sie ein Teil von mir; ich rasoniere nicht über sie, vielmehr sind sie einfach da und ich kann sie unmöglich unbeachtet lassen. Was meine eigenen existentiell-dogmatischen moralischen Bewertungen anlangt, so erscheint der Versuch ihrer Begründung als ein Kategorienfehler: Ich bedarf gar keiner Begründung, um mich ihrer zu versichern, und eine gelingende Begründung für sie oder auch die Begründung dafür, dass sie nicht strikt begründbar sind, ändert keinen Deut an ihnen. Meine Überzeugung, dass man Kinder nicht aus nichtigem Anlass grün und blau schlagen darf, steht einfach nicht zur Disposition und daher auch außerhalb der Reichweite aller Begründungen, Punkt. Es ist wichtig zu sehen, dass sich die existentiell-dogmatischen Bewertungen auf fundamentale, d.h. existentiell bedeutsame moralische Wertungen beziehen, also auf Situationen, wo es um Leben und Tod, Gewalt oder Sexualität geht. In anderen, leichteren Fällen kann es durchaus eine Distanz zu den entsprechenden möglichen Wertungen geben, so dass man sich überlegen kann, welcher man zuneigt.

Es könnte scheinen, als hätte ich mich mit der Diskussion des existentiell-dogmatischen Aspekts des Moralischen auf absolutes Neuland begeben. Das ist aber keineswegs der Fall, denn der existentielle Aspekt des Moralischen ist eigentlich bekannt und wird in liberalen Staaten geschützt, sogar durch die Verfassungen. Hier drei Beispiele. Im britischen Unterhaus und Oberhaus wurde bei der Abstimmung zum therapeutischen Klonen von Embryonen im Dezember 2000 / Januar 2001 die Stimmfreigabe der Fraktionen verfügt. Der Grund ist klar: bei dieser Abstimmung wurden so elementare Gewissensfragen berührt, dass eine Abstimmung mit Fraktionszwang als unangemessen beurteilt wurde: die ‚Stimme des Gewissens‘ ist über die Parteiinteressen hinaus schutzwürdig. Ein zweites Beispiel ist die Möglichkeit der Verweigerung des Wehrdienstes in liberalen Staaten. So heißt es beispielsweise im Bundes-Verfassungsgesetz der Republik Österreich (Stand 1. Juli 2008):

Art. 9a. (4) Wer die Erfüllung der Wehrpflicht aus Gewissensgründen verweigert und hievon befreit wird, hat die Pflicht, einen Ersatzdienst (Zivildienst) zu leisten.

Wichtig ist, dass die Verweigerung aus Gewissensgründen erfolgt, um anerkannt zu werden; abstrakte Argumente für einen Pazifismus beispielsweise werden von diesem Artikel als Gründe für die Wehrpflichtverweigerung nicht gedeckt. – Ein weiteres Beispiel für die mögliche Rolle des Gewissens findet sich ebenfalls im Bundes-Verfassungsgesetz der Republik Österreich in Artikel 62. Dort heißt es:

Art 62. (1) Der Bundespräsident leistet bei Antritt seines Amtes vor der Bundesversammlung das Gelöbnis:

„Ich gelobe, dass ich die Verfassung und alle Gesetze der Republik getreulich beobachten und meine Pflicht nach bestem Wissen und Gewissen erfüllen werde.“

(2) Die Beifügung einer religiösen Beteuerung ist zulässig.

Für die Pflichterfüllung wird in diesem Artikel nicht nur die Mobilisierung aller kognitiven Ressourcen des Bundespräsidenten verlangt („nach bestem Wissen“), sondern auch, dass die Art der Pflichterfüllung vor seinem (oder ihrem) Gewissen bestehen kann. Die existentielle Dimension des Gewissens wird zusätzlich durch die Klausel hervorgehoben, dass die Beifügung einer religiösen Beteuerung zulässig sei. Auch hier ist eine Dimension im Spiel, die sich gewiss nicht im Argumentativen erschöpft.

Mit dem Hervorheben der existentiell-dogmatischen Dimension des Moralischen wird also nicht wirklich Neuland betreten, wenn auch dieser Aspekt in der zeitgenössischen Ethik-Diskussion eher am Rande steht. Allerdings scheint man sich mit der Betonung des existentiell-dogmatischen Aspekts des Moralischen eine große Schwierigkeit einzuhandeln. Was geschieht, wenn moralische Differenzen auftreten? Sind solche Differenzen dann nicht unüberbrückbar? Wie steht es generell mit der Möglichkeit von Kritik von moralischen Positionen? Werden diese nicht aufgrund ihres dogmatischen Charakters vollkommen kritikimmun? Um diese Fragen zu diskutieren, sollte man zunächst eine wichtige Unterscheidung vornehmen. Zu unterscheiden ist eine moralische Normalsituation von einer moralisch außerordentlichen Situation. In der moralischen Normalsituation sind moralische Normen und Werte in dem Sinne problemlos anwendbar, dass die Subsumption unter eine moralische Norm oder die Bewertung mittels eines moralischen Wertes keine Probleme aufwirft. Gemeint ist damit, dass bei der Subsumption keine delikaten moralischen Abwägungsprobleme oder gar moralische Dilemmata auftreten. Beispielsweise ist der genannte

Fall der Kindsmisshandlung problemlos unter das *Neminem-laedere*-Gebot („Schädige niemanden“) subsumierbar. In der moralisch außerordentlichen Situation dagegen wird die Anwendung moralischer Normen und Werte dadurch problematisch, dass Norm- und Wertkonflikte auftreten, die eine Entscheidung durch eine eindeutige und klare Subsumption unmöglich machen. Ein klassisches Beispiel ist schon von Kant gegeben worden. Man hat den Freund, der ungerechtfertigt verfolgt wird, versteckt, und die Häscher fragen nach dem Verbleib des Freundes. Es entsteht ein Konflikt zwischen dem moralischen Wert der Wahrhaftigkeit und dem moralischen Wert des Freundeschutzes.

Die Unterscheidung zwischen einer moralischen Normalsituation und einer außerordentlichen Situation ist nicht in einem statistischen Sinn gemeint: gemeint ist also nicht, dass die Normalsituation statistisch viel häufiger ist als die außerordentliche Situation. Vielmehr muss die Unterscheidung in einem normativen Sinn verstanden werden, d.h. sie betrifft die Anwendbarkeit von Normen und Werten, die im „Normalfall“ unproblematisch und im „außerordentlichen Fall“ problematisch ist. Bezieht man nun die existentiell-dogmatische Dimension des Moralischen mit ein, so wird der wesentliche Unterschied der beiden Situationen besonders plastisch. In der Normalsituation erzeugt der existentiell-dogmatische Charakter fundamentaler moralischer Normen für ihre Anwendung kein Problem. In der außerordentlichen Situation dagegen prallen unversöhnliche moralische Ansprüche aufeinander, so dass alle Handlungsoptionen als blockiert erscheinen. Der Tyrannenmord ist ein Beispiel. Die Tötung von Menschen ist zwar moralisch unbedingt verboten, aber für die Rettung vieler unschuldiger Opfer kann die Tötung des Tyrannen das einzige mögliche Abwehrmittel sein. Oder, um das Beispiel des Zweijährigen beim Breiessen noch einmal aufzunehmen: Die Situation, die ich geschildert hatte, war eine Normalsituation, in der es für mich absolut unakzeptabel ist, dem Kind Angst und Schmerzen zuzufügen. Aber es sind durchaus außerordentliche Situationen denkbar, in denen beispielsweise das Leben des Kindes auf dem Spiel steht, und es nur durch Handlungen gerettet werden kann, die ihm auch Angst und Schmerzen zufügen. In solchen moralisch außerordentlichen Situationen würde das Festhalten am existentiell-dogmatischen Anspruch, dem Kind keine Schmerzen zuzufügen; zur katastrophalen Konsequenz führen, dass das Kind dies womöglich mit seinem Leben bezahlen müsste. Diese Irrationalität widerspräche in einer Extremsituation klarerweise unseren moralischen Intuitionen, dass das Leben des Kindes gerettet werden müsse, selbst wenn man ihm dabei Angst und Schmerzen zufügen müsste. Anscheinend kann in moralisch außeror-

dentlichen Situationen die Idee eines unbedingten, absolut unantastbaren moralischen Anspruchs, wie er in dessen existentiell-dogmatischem Aspekt zum Ausdruck kommt, an eine Grenze kommen. Auch historisch ist übrigens von den christlichen Religionen das Lebensrecht nicht absolut gesetzt worden: Der Tyrannenmord ist im christlichen Verständnis nicht von vorneherein ausgeschlossen, sondern als letzte Notwehrmaßnahme denkbar. In der moralisch außerordentlichen Situation *muss* also – ganz entgegen dem existentiell-dogmatischen Impuls – zwischen moralischen Normen und Werten abgewogen werden.

ANWENDUNG AUF DIE WISSENSCHAFTSETHIK

Welche Konsequenzen haben nun der existentiell-dogmatische Aspekt des Moralischen und die Unterscheidung einer moralischen Normalsituation von einer moralisch außerordentlichen Situation für die Wissenschaftsethik? Zunächst müssen wir klären, ob wir es bei typischen wissenschaftsethischen Problemen mit der Normalsituation oder mit der moralisch außerordentlichen Situationen zu tun haben. Die Antwort erscheint mir eindeutig und ist eine eher unliebsame Diagnose: Die typischen wissenschaftsethischen Probleme sind solche der außerordentlichen Situation, d.h. solche mit Konflikten zwischen verschiedenen unversöhnlichen existentiell-dogmatischen Ansprüchen. Dabei können diese Konflikte für ein und dieselbe Person auftreten, oder sich zwischen verschiedenen Personen oder Personengruppen abspielen.

Betrachten wir dazu zwei für wissenschaftsethische Konflikte typische Beispiele. In der so genannten verbrauchenden Embryonenforschung werden zu Forschungszwecken aus Embryonen Stammzellen gewonnen, wobei der Embryo abgetötet wird. Diese Forschung dient in längerer Perspektive dem Zweck, Heilungs- bzw. Behandlungsmöglichkeiten für verschiedene Krankheiten zu realisieren, für die die bisherigen therapeutischen Möglichkeiten beschränkt sind. In diesem Fall kommt die Vorstellung, dass ein menschlicher Embryo auch in einem frühen Stadium einen Schutz genießen muss – in welcher Ausprägung auch immer –, mit dem Hilfegebot für kranke Menschen in Konflikt. Hält man den Lebensschutz für Embryonen für unbedingt, so wird man die verbrauchende Embryonenforschung für ausnahmelos unmoralisch erklären (und ausnahmelos gesetzlich verbieten); in diesem Fall entsteht kein besonderes Abwägungsproblem, weil der unbedingte Lebensschutz für den Embryo vorgeht. Hat man aber eher den leidenden Menschen vor Augen, so kann man zu der Überzeugung gelangen,

dass die Aussicht auf Linderung dieser Leiden die Forschung an Embryonen rechtfertigen kann, eventuell unter sehr restriktiven Bedingungen. In diesem Fall hat man konkret abzuwägen, für welche Forschungsprojekte verbrauchende Embryonenforschung erlaubt sein soll, und welche Sorte von Embryonen dafür verwendet werden dürfen und welche nicht (z.B. für Forschungszwecke hergestellte Embryonen). Die Haltung zum moralischen Status des Embryos scheint mir am ehesten als eine existentiell-dogmatische Stellungnahme charakterisierbar zu sein. So wird die Überzeugungskraft des so genannten Potentialitätsarguments (ein Embryo ist potentiell eine Person und hat daher auch alle Rechte einer Person) von der vorgängigen existentiell-dogmatischen Stellungnahme zum menschlichen Leben überhaupt abhängen.

Ein zweites Beispiel betrifft die klinisch-pharmakologische Forschung (sowie alle anderen Interventionsstudien mit Kontrollgruppen). Hier kann das Problem auftreten, dass sich während einer klinischen Studie, aber noch vor ihrem Ende, ein Vorteil für die sich in der Studie befindlichen Patienten gegenüber der Kontrollgruppe abzeichnet. Auf der einen Seite spricht das im Interesse der in der Kontrollgruppe befindlichen Patienten für einen Studienabbruch, weil sich abzeichnet, dass sie nicht die optimale Behandlung erhalten. Auf der anderen Seite liegt es im Interesse zukünftiger Patienten, dass die Studie weitergeführt wird, damit die durch die Studie zu gewinnenden Erkenntnisse tatsächlich gemäß dem ursprünglichen Ziel auch erreicht werden. Wie dies kürzlich in einem einschlägigen Artikel formuliert wurde: „Ohne Zweifel müssen Studienteilnehmer einem besonderen Schutz unterliegen; aber der Schutz zukünftiger Patienten vor wirkungslosen oder sogar gefährlichen Therapien ist ein genauso wichtiger ethischer Anspruch.“¹⁶ Auch hier ist ein existentiell-dogmatisches Eintreten für entweder die gegenwärtigen oder die zukünftigen Patienten im Sinne des schon genannten „*neminem laedere*“ ohne wirklichen Effekt, weil klarerweise die jeweils andere Gruppe den Anspruch auf den gleichen Schutz hat.

Fragen wir nun danach, wie mit der moralisch außerordentlichen Situation umzugehen ist, also danach, was man tun kann, wenn unversöhnliche existentiell-dogmatische Ansprüche aufeinander prallen. Zunächst muss man sehen, dass dies für die Beteiligten eine extrem frustrierende und belastende Situation darstellt, weil von ihnen verlangt wird, sich vollkommen entgegen ihrem existentiell-dogmatischen Impuls zu verhalten. Sie müssen sich auf eine Abwägungssituation einlassen, wo sie eigentlich das zu verteidigen

¹⁶ Vergleiche z.B. Peter Kleist, „*To stop or not to stop*“ – das ist (und bleibt) die Frage. In: Schweizerisches Medizin-Forum 8 (2008), 300-303, hier 302-303.

gende moralische Gut als außerhalb eines abwägenden und argumentativen Zugriffs sehen. Dies gilt insbesondere dann, wenn der Konflikt innerhalb ein und derselben Person lokalisiert ist. Handelt es sich um einen Konflikt zwischen Personen bzw. Gruppen, so werden sie, der Not gehorchend, zu argumentieren versuchen. Dabei ist es grundsätzlich durchaus möglich, eine zur eigenen gegensätzliche Position mit Argumenten anzugreifen. Es gibt vor allem zwei Typen von Argumenten, die hier verwendet werden können. Zum einen kann man auf Konsequenzen einer Position hinweisen, die unliebsam erscheinen. Ob dieses Argument aber die Gegner tatsächlich erreicht, hängt vor allem davon ab, ob die aufgewiesene Konsequenz tatsächlich für die Gegner unliebsam ist, und nicht nur für die angreifende Partei. Ist sie nur für die angreifende Partei unliebsam, so spricht das für die angreifende Partei natürlich gegen die gegnerische Position, ist aber als Argument wirkungslos. Zweitens kann man versuchen, bei der gegnerischen Position innere Spannungen oder Unstimmigkeiten zu identifizieren. Auch diese Argumentationsstrategie muss nicht unbedingt erfolgreich sein, wenn nämlich die gegnerische Partei die Spannungen etwa überhaupt leugnet oder aber sie auf die eine oder andere Weise herunterspielt.

Die überall zu beobachtende Situation ist die, dass in den entscheidenden moralischen Fragen eine argumentativ zustande kommende Einigung ausbleibt, auch in Gremien von Fachleuten, beispielsweise den nationalen Ethikkommissionen.¹⁷ Wenn man der hier gegebenen Analyse zustimmt, ist das nicht weiter verwunderlich. Die eigentliche Basis grundlegender moralischer Wertungen ist eine existentiell-dogmatische Bindung, die sich lebensgeschichtlich zwar verändern mag, aber einer rationalen Argumentation eigentlich nicht zugänglich ist. Wenn das so ist, dann bleibt für den Umgang mit fundamentalen moralischen Fragen dort, wo man eine rechtliche Regelung und daher eine Einigung braucht, nur der demokratische Prozess. Wie dieser Prozess im Einzelnen zu gestalten ist, ist seinerseits eine schwierige Frage. Oft stützen sich die Parlamente auf die Vorarbeiten von nationalen Ethikkommissionen, um von ihnen unter anderem das notwendige Fachwissen und die zentralen Argumente zu erhalten.¹⁸

¹⁷ Vergleiche Wolfgang Van den Daele, *Streitkultur. Über den Umgang mit unlösbaren moralischen Konflikten im Nationalen Ethikrat*. In: Dieter Gosewinkel, Gunnar Folke Schuppert (Hg.), *Politische Kultur im Wandel der Staatlichkeit (WZB Jahrbuch 2007)*, Berlin 2008, 357-384.

¹⁸ Vergleiche Kirsten Endres, Gero Kellermann, *Nationale Ethikkommissionen: Funktionen und Wirkungsweisen*. In: Peter Weingart, Martin Carrier, Wolfgang Krohn (Hg.),

ZUSAMMENFASSUNG

Folgt man der hier gegebenen Analyse des existentiell-dogmatischen Fundaments der Moral und der damit einher gehenden Beschränkung der Rationalität der Wissenschaftsethik, so kann bzw. muss man folgende Konsequenzen ziehen, die z.T. so neu allerdings auch nicht sind. Erstens: Eine argumentative Einigung bei fundamentalen wissenschaftsethischen Streitpunkten ist höchst unwahrscheinlich. Zweitens: Dies ist nicht der ‚Uneinsichtigkeit‘ einer der Parteien zuzuschreiben, sondern einer Eigenheit der Moral. Entsprechend müssen wir in einer Demokratie, so schwer das auch fallen mag, Moralvorstellungen, die von der unsrigen abweichen, ein Minimum an Respekt entgegenbringen. Drittens werden wir uns damit abfinden müssen, dass in den Fällen, wo wir rechtliche Regelungen der entsprechenden Fragen benötigen, dies nur über den demokratischen Prozess geschehen kann. Dabei wird die Basis solcher Regelungen kein moralischer Konsens sein, sondern Abstimmungen, in denen sich Mehrheiten gegen (zumindest zunächst) opponierende Minderheiten durchsetzen.

Nachrichten aus der Wissensgesellschaft. Analysen zur Veränderung der Wissenschaft, Weilerswist 2007, 247-265.