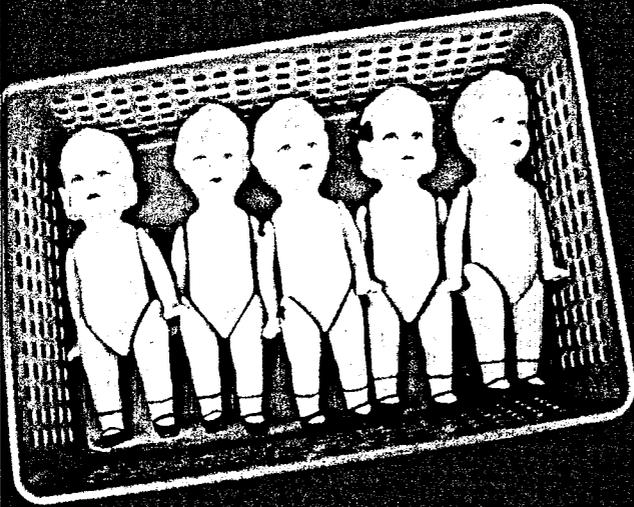


Edition Moderne Postmoderne



JOHANN S. ACH,
ARND POLLMANN (Hg.)

no body is perfect

Baumaßnahmen am
menschlichen Körper -
Bioethische und
ästhetische Aufrisse

[transcript]

Wieso es die Stepford Wives nicht geben darf.

Über die moralischen Grenzen der

Forschungsfreiheit

ANDREAS BACHMANN, KLAUS PETER RIPPE

Einleitung

Kybernetik, Nanotechnologie, Biotechnologie und Neuropharmakologie werden oftmals als Instrumente gesehen, den Menschen künstlich zu optimieren.¹ Die Frage ist, wo die modernen Technologien an eine Grenze stoßen, die aus ethischen Gründen nicht überschritten werden darf. Unbestritten ist, dass Forschungsfreiheit in dem Sinne begrenzt ist, dass bestimmte Mittel in der Forschung nicht eingesetzt werden dürfen. Im Folgenden soll die These vertreten werden, dass auch bestimmte Ziele nicht verfolgt werden dürfen.² Der Freiheit, den Körper und die Persönlichkeit des Menschen zu gestalten, sind aus ethischer Sicht Grenzen gesetzt. Dies ist selbst dann der Fall, wenn nicht-krankheitsbezogene Veränderungen des eigenen Körpers – zu denken ist etwa an Eingriffe, die zu einer radikalen Verlängerung der Lebenszeit oder einer massiven Steigerung der Intelligenz führen – und damit unter Umständen verbundene Veränderungen der Persönlichkeit im Prinzip ethisch zulässig sein sollten. Es gibt gewisse Fä-

1 | Vgl. Francis Fukuyama: *Das Ende des Menschen*, Stuttgart 2002.

2 | Bei diesem Aufsatz handelt es sich um die revidierte Fassung eines Gutachtens, das die Autoren im Auftrag der Sektion »Forschung am Menschen und Ethik«, Bundesamt für Gesundheit (Bern, Schweiz), verfasst haben. Die Autoren möchten den Mitarbeitenden der Sektion und deren Leiterin Dr. Andrea Arz de Falco für die Zusammenarbeit und ihre konstruktive Kritik danken.

higkeiten des Menschen, die grundsätzlich nicht negativ manipuliert, d.h. eingeschränkt oder zerstört werden dürfen – auch dann nicht, wenn dies für die Verwirklichung bestimmter Ziele erforderlich wäre. Das Verbot einer negativen Manipulation markiert den Punkt, an dem unsere Freiheit, nach Belieben über unseren Körper zu verfügen, an eine nicht zu überschreitende Grenze stößt.

Die wissenschaftliche Forschung muss diese Grenze respektieren. Tut sie dies nicht, ist sie ethisch abzulehnen und daher durch das Recht zu verbieten. Dabei geht es, wie gesagt, nicht um unmoralische Mittel – fehlende Zustimmung, menschenverachtende Behandlung usw. –, sondern um unmoralische Ziele der Forschung in dem Sinn, dass diese Ziele nicht angestrebt werden sollten, ungeachtet der aus ihnen erwachsenden Konsequenzen, wie positiv diese auch sein mögen, aber auch ungeachtet der autonomen Zustimmung der Probanden oder Patienten, also unabhängig davon, ob diese angemessen über die Ziele informiert sind, sie frei und unabhängig zugestimmt haben und auch alle anderen Kriterien einer *Good Clinical Practice* eingehalten wurden.

Um diese These zu belegen, werden wir mit einigen fiktiven Fällen beginnen (1). Wir werden dabei auf Beispiele aus Literatur und Film rekurrieren, in denen Ziele ausgemalt werden, die so problematisch sind, dass die Annahme unmittelbar gerechtfertigt scheint, es müsse in dieser Hinsicht eine ethische Grenze für wissenschaftliche Forschung geben. Man stelle sich vor, jemand würde durch die Einpflanzung eines Chips im Gehirn auf beliebige Weise manipulierbar oder seine Persönlichkeit würde durch Medikamente derart verändert, dass er nicht mehr moralisch empfinden kann. Auf solche Beispiele reagieren wir intuitiv mit starker moralischer Ablehnung, ja, Entrüstung. Dieser Reaktion liegt eine tief sitzende moralische Überzeugung zugrunde, der zufolge es Dinge gibt, die man mit Menschen bzw. mit Wesen, die über bestimmte moralisch relevante Eigenschaften verfügen, ganz einfach nicht macht. Sie negieren gleichsam, was das »Menschliche« ausmacht³, dasjenige, was so wertvoll ist, dass wir es nicht aufgeben wollen und sollten. Was wir hier vorschlagen wollen, ist eine Konzeption von moralisch bedeutsamen Fähigkeiten, die genau diesem Umstand Rechnung tragen kann, ohne deshalb aber auf absolute Werte oder Letztbegründungen zurückgreifen zu müssen. Diese Konzeption soll verständlich machen, aus welchen Gründen bestimmte Forschungsziele in der Tat unmoralisch sind. Auf diese Weise lässt sich zeigen, warum der Gesetzgeber die entsprechende Forschung nicht zulassen sollte.

Ein rechtliches Verbot von Forschungszielen ist nur dann denkbar,

3 | Das »Menschliche« steht in Anführungszeichen, weil es hier nicht um den Menschen als Mitglied der Spezies *homo sapiens* geht.

wenn die ethische Argumentation gewissen Begründungsanforderungen genügt (2). Es müssen den Forschenden nachvollziehbare Gründe geliefert werden, wieso ihre Freiheit in der Hinsicht begrenzt wird, dass ihnen untersagt ist, bestimmte Ziele zu verfolgen. Das Problem, das sich unter den Bedingungen eines modernen liberalen Rechtsstaats stellt, ist, wie Verbote mit praktisch uneingeschränkter Geltung auf nicht-religiöse und nicht-metaphysische Weise begründet werden können. Dazu gibt es in der Ethik verschiedene Ansätze. Zwei dieser Ansätze, die in der Diskussion eine prominente Rolle spielen, sind das so genannte Naturrecht und die Kantische Moraltheorie (3). Beide Ansätze können jedoch mit Bezug auf die hier gestellte Frage nicht überzeugen. Die wesentliche Schwierigkeit des Kantischen Ansatzes besteht darin, dass die dem menschlichen Handeln in der Zweckformel des kategorischen Imperativs gesetzte Grenze auf einer Konzeption beruht, die der Autonomie, d.h. der Fähigkeit, sein Handeln an selbst gesetzten, verallgemeinerbaren Maximen auszurichten, einen absoluten Wert zuordnet. Es ist unserer Ansicht nach jedoch nicht möglich, den absoluten Wert der Autonomie durch logisch zwingende Argumente zu beweisen. Die wesentlichen Schwierigkeiten des Naturrechts hingegen bestehen darin, dass es zum einen die von ihm postulierten absoluten Verbote mit einer religiösen Konzeption moralischer Verantwortung verbindet und dass es zum anderen keine nachvollziehbaren Gründe liefert, wieso jeweils bestimmte Normen gelten sollen. Der Verweis auf Selbstevidenz erweist sich als wenig erhellend, wenn selbst Vertreter dieser Position keine Einigung darüber erzielen, welche Normen selbstevident vernünftig sind.

Um inhaltliche Normen festzulegen, scheint uns ein kohärenztheoretischer Ansatz plausibler zu sein, der vorthoretische Überzeugungen mit kulturübergreifenden Betrachtungen sowie mit kritischer Genealogie und moralphilosophischen Überlegungen verknüpft (4). Wir werden die These verfolgen, dass sich auf diese Weise ein Kern von Fähigkeiten bestimmen lässt, der, von wenigen vorstellbaren Ausnahmen abgesehen, unter praktisch allen Umständen geschützt werden muss. Es gibt mithin mit Blick auf das Leben derjenigen Wesen, die diese Fähigkeiten haben, etwas, das eine Grenze darstellt, die von der wissenschaftlichen Forschung nicht überschritten werden sollte (5).

1. Paradigmatische Beispiele

Beispiele aus Literatur und Film sind geeignet, sich vor Augen zu führen, welche Forschungsziele unmoralisch genannt werden können. Sie evozieren Reaktionen, in denen tief verwurzelte moralische Intuitionen zum Ausdruck kommen. Diese Intuitionen sind als erste Indizien für das, was mora-

lich ge- bzw. verboten ist, ernst zu nehmen; sie reichen als solche aber nicht aus, um die These, es gebe Forschungsziele, die aus ethischer Sicht unzulässig sind, zu rechtfertigen.

1.1 »Manchurian Candidate« und der freie Wille

Im Kern geht es in diesem erstmals 1962 verfilmten Stoff⁴ darum, dass ein Soldat durch eine Gehirnwäsche zu einem willenlosen Attentäter umprogrammiert wird. Dieser Soldat weiß davon natürlich nichts. Er wähnt sich so frei und selbstbestimmt wie immer. Zudem wird er nicht permanent ferngesteuert; es besteht aber jederzeit die Möglichkeit, ihn zu einer ferngesteuerten Marionette zu machen, die ihrem vorgegebenen Zweck gemäß agiert (im Film ist dieser Zweck die Zerstörung des Staatssystems der USA).

Angenommen, so etwas wäre möglich, wie wäre es moralisch zu beurteilen? Intuitiv ist die Antwort eindeutig: Wir halten die Fernsteuerung eines Menschen für moralisch zutiefst verwerflich. Es ist etwas, das man mit Menschen nicht macht, selbst dann nicht, wenn es die besten Folgen hätte. Aber woran genau liegt es, dass wir auf diese Weise reagieren? Betrachtet man den Fall genauer, ist es in erster Linie ein ganz bestimmter Aspekt, der die Reaktion auf den *Manchurian Candidate* erklärt. Durch die Gehirnwäsche wird eine der Person externe Instanz in die Lage versetzt, den *freien Willen* dieser Person, ihre Fähigkeit, auf Gründe gestützte Entscheidungen zu treffen, jederzeit auszuschalten. Es ist diese Möglichkeit, die wir moralisch ablehnen – und damit auch die »Technik«, die es braucht, um sie zu realisieren.

Dagegen kann man einwenden, dass z.B. in einer Hypnose der freie Wille der hypnotisierten Person auch ausgeschaltet wird, dass wir dies aber nicht für – gleichermaßen – bedenklich halten. Wir stufen es nicht als unmoralisch ein, wenn sich Testpersonen für eine Hypnose zur Verfügung stellen. Wohlverstanden: Es geht hier nur um den mit dem Zustand des Hypnotisiertseins verbundenen Verlust des freien Willens. Was in diesem Zustand geschieht, d.h. was die hypnotisierte Person macht, ob sie eine Zitrone isst und diese schmackhaft findet oder ob sie jemanden umbringt,

4 | *The Manchurian Candidate* (Regie: John Frankenheimer), USA 1962, nach einer Romanvorlage von Richard Condon. Nach der Ermordung von John F. Kennedy erwirkte der Hauptdarsteller Frank Sinatra, dass dieser Film aus Respekt vor dem ermordeten Präsidenten nicht mehr gezeigt wurde. Erst 1987 ist er mit großem Erfolg wiederaufgeführt worden. Die deutsche Fassung trägt den Titel *Botschafter der Angst*. Jonathan Demme drehte 2004 ein Remake des *Manchurian Candidate*, in dem die Handlung vom Korea- in den Golfkrieg verlegt wurde.

spielt keine Rolle. Allerdings handelt es sich hierbei normalerweise nur um einen kurzfristigen Zustand: die Hypnose dauert einige Momente und wird dann beendet. Im Fall des *Manchurian Candidate* dagegen handelt es sich um einen dauerhaften (Möglichkeits-)Zustand. Was wir als moralisch verwerflich ansehen, ist nicht das zeitlich befristete Ausschalten des freien Willens (dies allerdings auch nur dann, wenn die betreffende Person einverstanden ist), sondern die dauerhafte Möglichkeit, ihn auszuschalten (und dies unabhängig davon, ob die Person einverstanden ist oder nicht). Dies hielten wir selbst dann für moralisch falsch, wenn diese Möglichkeit nie genutzt werden würde.

Dass diese intuitive Reaktion nicht unproblematisch ist und weiterer kritischer Reflexion bedarf, wird deutlich, wenn man sich fragt, warum die Unterscheidung zwischen einer kurzfristigen und einer dauerhaften Ausschaltung des freien Willens ethisch relevant sein soll. Wenn es moralisch verwerflich ist, jemanden seines freien Willens zu berauben, weshalb sollte die zeitliche Dimension dabei eine Rolle spielen? Auf diese Frage geben unsere Intuitionen keine befriedigende Antwort. Es ist zu vermuten, dass der Common Sense zwei Aspekte miteinander vermischt: Zum einen den Umstand, dass der freie Wille ausgeschaltet wird; und zum anderen die Frage, welche Konsequenzen dies nach sich zieht. Aber diese Frage ist in unserem Zusammenhang gerade unerheblich. Man müsste dann ein eigenständiges Argument dafür haben, dass das Ausschalten des freien Willens je nach zeitlicher Dauer ethisch unterschiedlich zu beurteilen ist. Dafür scheint es indes kaum gute Gründe zu geben. Entweder der Kern dessen, was wir für ethisch besonders wertvoll und daher für besonders schützenswert halten, ist verletzt – oder er ist es nicht. Es gibt in dieser Hinsicht keinen Graubereich. Stimmt dies, dann folgt daraus, dass es, anders als die Alltagsmoral meint, grundsätzlich falsch ist, jemanden zu hypnotisieren, also selbst dann, wenn die Hypnose nur einige Momente dauert und selbst wenn sie einen positiven therapeutischen Zweck hat.

Kehren wir noch einmal zum *Manchurian Candidate* zurück. In der Filmfassung wird der Soldat Raymond Shaw gegen seinen Willen Opfer der Gehirnwäsche. Dies macht den Eingriff umso ungeheurer. Wir würden einen solchen Eingriff allerdings auch dann ablehnen, wenn eine Person sich freiwillig und informiert dazu bereit erklärte. Niemand darf sich anderen derart ausliefern, dass diese jederzeit den eigenen freien Willen ausschalten können. Dies käme einer Selbstversklavung gleich. Hier lässt sich einwenden, dieses Urteil sei das Resultat einer unangemessenen Fallbeschreibung. Nicht die Gehirnwäsche sei abzulehnen, sondern die Ziele, zu denen der Soldat Raymond Shaw eingesetzt wird. Allerdings ändert sich das moralische Urteil auch dann nicht, wenn die Eingriffe nicht der Ermordung eines amerikanischen Präsidenten, sondern der Verteidigung der Demokra-

tie dienen. Die öffentliche Empörung über die (mutmaßlichen) Forschungen der amerikanischen Geheimdienste spricht eine eindeutige Sprache.⁵ Zudem scheint es kaum möglich, sich hier ein therapeutisches oder anderes Ziel auszudenken, das eine solche Maßnahme rechtfertigte. Selbst wenn man Menschen manipulierte, um sie von Gewalttaten abzuhalten, bleibt – wie unten das Beispiel *Clockwork Orange* zeigen wird – das ablehnende Urteil bestehen.

Der freie Wille und die dauerhafte Möglichkeit, sich seiner zu bedienen, scheinen also unter keinen Umständen eingeschränkt oder gar zerstört werden zu dürfen. Bezeichnenderweise greifen wir zu Begriffen wie »Maschine«, »Marionette«, »ferngesteuert« etc., wenn der freie Wille, wie im Fall des *Manchurian Candidate*, durch einen Eingriff eine dauerhafte Einschränkung erfährt. Damit bringen wir genau dies zum Ausdruck: dass eine Fähigkeit, die nicht angetastet werden sollte, nicht mehr vorhanden ist. Wir markieren damit eine Grenze, die nicht überschritten werden darf. In diesem Sinn erachten wir den freien Willen als etwas »Unverfügbares«.

Mit Blick auf die uns leitende Fragestellung würde dies bedeuten, dass Forschung, die zum Ziel hat, Techniken zu entwickeln, die diese Grenze zu überschreiten erlauben, Techniken, die es uns jederzeit ermöglichen, den freien Willen auszuschalten, moralisch nicht zu rechtfertigen und deshalb zu verbieten ist. Für dieses Verbot spricht noch ein weiterer Grund. Sobald die dauerhafte Möglichkeit besteht, den Willen einer Person auszuschalten, übernimmt auf gewisse Weise die externe Instanz, die über diese Fähigkeit verfügt, die Kontrolle über deren Leben. Es ist dabei unerheblich, ob die Instanz je aktiv eingreift oder nicht. Die bloße Möglichkeit dazu unterstellt die betreffende Person der Kontrolle dieser Instanz (einer anderen Person). In diesem Sinne führt sie kein selbstbestimmtes Leben mehr. *Als Person ein eigenes Leben führen zu können*, ist aber eine Fähigkeit, die wir für ebenso unverzichtbar halten wie die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen. Forschung mit der Absicht, diese Fähigkeit zu eliminieren und die Lebensführung der Kontrolle einer anderen Person zu unterstellen, scheint auch aus diesem Grund moralisch falsch und deshalb unzulässig zu sein.

1.2 Traumata und die Fähigkeit, moralisch zu agieren

Nach den beiden Golf-Kriegen erkrankte eine große Zahl amerikanischer Soldaten am so genannten Golfkrieg-Syndrom. Dieses wird u.a. auf traumatische Erfahrungen im Krieg zurückgeführt. Die Forschung könnte es sich deshalb zum Ziel setzen, Psychopharmaka zu entwickeln, dank welcher die

⁵ | Vgl. hierzu Andrew Goliszek: *In the Name of Science. A History of Secret Programs, Medical Research, and Human Experimentation*, New York 2003.

Soldaten die Schrecken des Krieges nicht mehr als traumatisierend erleben. Angenommen, solche Psychopharmaka würden bewirken, dass die Empathie – das Einfühlungsvermögen – als ein wichtiger Teil des Vermögens, moralisch zu agieren, ausgeschaltet wird. Die Soldaten würden sich dann in Gefechtssituationen nicht mehr in die Situation ihrer Gegner einfühlen können. Sie hätten keine – oder zumindest sehr viel weniger – moralische Skrupel, ihre Gegner militärisch zu bekämpfen.

Auch in diesem Fall würden wohl die meisten spontan mit moralischer Ablehnung reagieren. So etwas macht man mit Menschen nicht, auch nicht mit Soldaten, die unter extremen Bedingungen tätig sind. Man macht es selbst dann nicht, wenn diese aufgrund der Ausschaltung der Empathie ihren Job besser erfüllen könnten. Der entscheidende Punkt ist, dass durch die Psychopharmaka eine zentrale Bedingung für moralisches Handeln außer Kraft gesetzt wird. Das *Vermögen, moralisch zu empfinden und zu agieren*, ist aber – wie der freie Wille – eine Eigenschaft, die wir für etwas halten, das nicht eingeschränkt oder eliminiert werden darf. Wenn das richtig ist, folgt daraus, dass Forschung, die genau dies zum Ziel hat, moralisch abzulehnen ist und deshalb nicht zugelassen werden sollte.

Hier lässt sich erneut einwenden, dieses Urteil sei das Resultat einer unangemessenen Fallbeschreibung. Denn das Ziel der Psychopharmaka und damit das Forschungsziel sei ein prophylaktisches: Es gehe darum zu verhindern, dass Soldaten nach der Rückkehr von ihrem Einsatz Traumata zurückbehalten, weil sie die gemachten Erfahrungen nicht verarbeiten können. Und dieses Ziel sei nicht nur moralisch zulässig, sondern moralisch geradezu vorbildlich. Das ist gewiss richtig. Dennoch ließe sich die Verwendung entsprechender Psychopharmaka ethisch kaum verteidigen. Denn um das mit ihnen angestrebte Ziel zu erreichen, muss man den »Nebeneffekt« in Kauf nehmen, dass die Soldaten während ihres Dienstes zu Menschen werden, denen die Fähigkeit zur Empathie fehlt. Dass dies dem Zweck dient, einen Schaden von ihnen abzuwenden, scheint dafür aber keine hinreichende ethische Rechtfertigung zu sein.

Bei diesem Beispiel zeichnet sich zudem ein Abgrenzungsproblem ab: Moderne Psychopharmaka schränken die Persönlichkeit bereits sehr weit ein und haben große Auswirkungen auf das emotionale Empfinden. Allerdings besteht zwischen Auswirkungen auf das emotionale Empfinden und der Ausschaltung der Empathie eine Differenz. Überdies würden wir eine Sedierung nur dann für zulässig halten, wenn sie sehr kurzfristig erfolgt. Sobald Psychopharmaka die Möglichkeit nehmen, Empathie zu empfinden, ist eine Grenze überschritten.

1.3 »Stepford Wives« und die Fähigkeit, den eigenen Verstand zu gebrauchen

Im Film *The Stepford Wives*⁶ werden die Frauen einer amerikanischen Kleinstadt, genannt Stepford, im »Men's Club« einer Verwandlung unterzogen. Aus emanzipierten Frauen werden vollkommen angepasste Wesen, die in der Hausarbeit aufgehen und in jeder Hinsicht auf ihre Männer hören. Sie sind nicht mehr imstande, ihr Tun kritisch zu hinterfragen und entsprechend zu handeln. Diese Verwandlung ihrer Persönlichkeit wird im Film durch einen Austausch der Körper erreicht. Man kann sich aber auch vorstellen – wie im Remake des Filmes angedeutet⁷ –, sie würde durch ein Gehirntransplantat oder durch das Einpflanzen eines Chips bewirkt.

Gesetzt den Fall, die zu dieser »Umpolung« erforderliche Technologie stünde zur Verfügung, wie wäre dies ethisch zu beurteilen? Wiederum fällt die Antwort intuitiv unzweideutig aus: So etwas darf man unter keinen Umständen tun. Der Grund hierfür ist, dass wir das *Vermögen, sich seines Verstandes zu bedienen*, und zwar in dem Sinn, dass man das eigene Tun kritisch zu reflektieren imstande ist, für ein Vermögen halten, das nicht zerstört werden darf. Es dennoch zu zerstören, bedeutet, eine Grenze zu überschreiten, die nicht überschritten werden sollte. Darum würden wir Forschung, die dies zum Ziel hat, als moralisch unzulässig beurteilen.

Für die ethische Beurteilung ist in unserem Zusammenhang allein die Ausschaltung des Verstandesvermögens entscheidend, und nicht, wie man auch meinen könnte, der Umstand, dass durch den Eingriff der Charakter individueller Personen grundlegend geändert wird.⁸ Mit diesem Vermö-

6 | *The Stepford Wives* (Regie: Bryan Forbes), USA 1975, nach einer Romanvorlage von Ira Levin.

7 | Das Remake aus dem Jahr 2004 (Regie: Frank Oz) schwankt hier, weil es teilweise wie im Original von einem Austausch der Körper ausgeht, aber in anderen Szenen gehirnchirurgische Eingriffe andeutet. Die Widersprüche des Remakes sind hier aber irrelevant.

8 | Nicht, dass dies ethisch unproblematisch wäre, vor allem wenn diese Umpolung gegen den Willen der Betroffenen geschieht. Dennoch lassen sich Fälle denken, bei denen eine solche Umpolung zumindest nicht von vornherein als ethisch unzulässig erscheint. Betrachten wir das Beispiel *Charly* (Regie: Ralph Nelson), die aus dem Jahr 1968 stammende Filmversion von Daniel Keyes' Roman *Flowers for Algernon*. Der geistig zurückgebliebene Charly wird mittels eines chirurgischen Eingriffs in einen hochintelligenten Menschen verwandelt. Dadurch wird seine Persönlichkeit tief gehend »umgestülpt«. Ist ein solcher Eingriff ethisch grundsätzlich verboten? Oder kann er unter Umständen zumindest zulässig sein? Wir würden es doch auch moralisch erlauben, jemanden durch pädagogische Maßnahmen zu höherer

gen verbinden wir insofern eine Art »deontological constraint«, als wir der Überzeugung sind, es dürfe ungeachtet der daraus erwachsenden Konsequenzen nicht eingeschränkt werden. In positiver Hinsicht ergibt sich daraus freilich weder eine Erlaubnis noch gar eine Pflicht, es zu verbessern oder zu optimieren.

Prinzipiell unzulässig ist ein persönlichkeitsverändernder Eingriff allerdings dann, wenn mit dem Erwerb einer der in moralischer Hinsicht fundamentalen Fähigkeiten eine andere verloren geht. Nehmen wir als Beispiel Stanley Kubricks *Clockwork Orange*.⁹ Der Film erzählt die Geschichte des gewissenlosen Gewalttäters Alexander DeLarge (Alex), der sich im Gefängnis aus freien Stücken einer Umerziehungstherapie unterzieht. Ziel der Therapie ist es, das destruktive Potenzial in Alex vollständig zu eliminieren. Dieses Ziel lässt sich aber nur mittels einer Art von Konditionierung erreichen, die Alex zu einem Menschen ohne freien Willen macht. Die Therapie ist erfolgreich. Schon der Gedanke an Gewalt stößt Alex ab. Er kann buchstäblich keiner Fliege mehr etwas zuleide tun, geschweige denn eine Gewalttat begehen. Insofern ist Alex zu jemandem geworden, der das zentrale moralische Prinzip des Nichtschädigens hundertprozentig umsetzt. Dennoch ist die an ihm vollzogene Therapie ethisch nicht zu rechtfertigen. Denn der Preis für ihr Gelingen ist der Verlust des freien Willens.

Fassen wir zusammen: Im Verlauf der Diskussion von – weitgehend fiktiven – paradigmatischen Beispielen haben sich vier Eigenschaften bzw. Fähigkeiten herauskristallisiert, die wir moralisch für so grundlegend halten, dass Forschung, die darauf abzielt, sie einzuschränken oder zu zerstören, ethisch nicht gerechtfertigt werden kann. Hierbei handelt es sich um:

- den freien Willen, d.h. die Fähigkeit, sich mit Gründen zwischen Optionen entscheiden zu können;

Denkfähigkeit zu erziehen. Gelänge es einer »normalen« Schule, den Intelligenzquotienten ihrer Schülerinnen und Schüler zu verdoppeln, würden wir dies kaum als unmoralisch ansehen. Das Denkvermögen scheint uns ein wichtiger Bestandteil des Verstandesvermögens und deshalb als solches wünschenswert zu sein. Warum sollte es dann aber ethisch falsch sein, einen Menschen, dem dieses Vermögen fehlt, bei dessen Erwerb behilflich zu sein, auch wenn das bedeutet, dass man ihn einem operativen Eingriff unterziehen muss? Die gleiche Erklärung hilft zu verstehen, wieso das Psychopharmaka Prozac moralisch nicht generell abgelehnt wird. Liegt die Wirkung darin, das Selbstwertgefühl der betroffenen Patienten zu steigern, tun diese nichts, was prinzipiell moralisch abzulehnen ist. Denn Selbstwertgefühl als solches ist wünschenswert. Vgl. dazu Fukuyama: *Das Ende des Menschen*, 67ff.

9 | *Clockwork Orange* (Regie: Stanley Kubrick), USA 1971, nach einem Roman von Anthony Burgess.

- die Fähigkeit, als Person ein eigenes Leben führen zu können;
- die Fähigkeit, moralisch empfinden und urteilen zu können; sowie
- das Verstandesvermögen, d.h. die Fähigkeit zu kritischem Reflektieren und schlussfolgerndem, kombinierendem Denken.

Diese Fähigkeiten markieren eine Grenze, die gemäß unseren vortheoretischen Überzeugungen (Intuitionen) von der Forschung zu akzeptieren ist. Für das Weitere ist nun entscheidend, dass solche Überzeugungen, selbst wenn sie eine Begründungsfunktion haben, als solche nicht ausreichen, um entsprechende Verbote für die Forschung rechtfertigen zu können. Dies ist erst dann der Fall, wenn wir hierfür Gründe nennen können, die vom bloßen Rekurs auf das intuitiv für richtig Gehaltene relativ unabhängig sind. Was das bedeutet, soll im Folgenden etwas genauer erläutert werden.

2. Wieso es einer und welcher Art von Begründung es bedarf

Ein Verbot bestimmter Forschungsziele stellt eine Einschränkung der Forschungsfreiheit dar und verlangt von Forschenden, auf die Durchführung entsprechender Projekte zu verzichten. Argumente, die eine Einschränkung der Forschungsfreiheit fordern, tragen eine besondere Begründungslast: Forschungsfreiheit stellt erstens ein hohes Gut dar, das zweitens nur bei Vorliegen sehr guter Gründe eingeschränkt werden darf. Wird eine praktisch unverrückbare Grenze bestimmt, liegt die Vermutung nahe, hier werde ein Tabu gesetzt, das allein religiös oder metaphysisch begründet werden kann. Man ist damit dem Gegeneinwand ausgesetzt, die Formulierung einer solchen Grenze fordere eine Abkehr von der Neutralität des Staates und beruhe auf Argumenten, welche in liberalen Gesellschaften keine rechtlichen Beschränkungen begründen können. Verbote sollten sich in einem modernen liberalen Rechtsstaat allein auf Erwägungen stützen, denen alle Bürgerinnen und Bürger als rational überlegende Wesen ungeachtet ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen zustimmen könnten.

Um diesen Einwand zu entkräften, werden wir in diesem Abschnitt etwas ausführlicher auf die Frage eingehen, welcher Art von ethischer Begründung es bedarf. Die Notwendigkeit einer bestimmten Form von Begründung wird offensichtlich, wenn man die Bedeutung, die der Forschungsfreiheit zukommt, in den Blick nimmt.

2.1 Forschungsfreiheit

Zur Begründung, warum Forschungsfreiheit gewährt werden sollte, werden heute vor allem drei Argumente vorgebracht, von denen insbesondere das dritte gute Gründe liefert, Forschenden die Freiheit einzuräumen, sich ihre Ziele selbst zu setzen.¹⁰ Das erste Argument wurde bereits von Wilhelm von Humboldt entwickelt. Die Institution der Wissenschaft führt dann und nur dann zu einem Nutzen für andere, wenn sie sich selbst überlassen bleibt.¹¹ Indem die Wissenschaft als eine aristotelische Praxis betrieben wird, in der der Forscher um des Forschens willen forscht, erhält die Gesellschaft jene Güter, die sie sich von der Wissenschaft erhofft: technische Anwendungen, Argumente, die Diskurse rationaler werden lassen, oder Orientierungshilfen in Politik und Leben. Gegen das Humboldtsche Argument kann man einwenden, dass Wissenschaft durch ihre Folgen und Nebeneffekte der Gesellschaft heute eben doch nicht dasjenige bringt, was sie sich erhofft, sondern im Gegenteil dasjenige, was sie sich nicht erhofft. Sollte sie das Führen eines guten Lebens verhindern, müsste sie eingeschränkt werden. Dies ist aber bei jenen Forschungszielen der Fall, die oben aufgeführt wurden.

Das zweite Argument lehnt sich an John Stuart Mills *On Liberty* an. Es verweist darauf, dass Forschungsfreiheit zu gewähren sei, damit neue Wahrheiten auf einem freien Markt der Ideen entdeckt werden können und bereits bekanntes Wissen nicht zum Dogma erstarrt, sondern stets hinterfragt und überprüft werden kann. Jede Einschränkung der Freiheit gefährdet damit den Nutzen, den diese Praxis eines freien Marktes der Ideen hat. Allerdings erstreckt sich die Millsche Überlegung auf die gesamte Freiheit der »Rede«. Forschungsfreiheit ist aber nur ein Aspekt der Redefreiheit. Mill gibt also keinen Grund, warum speziell der Forschungsfreiheit hohe Bedeutung zukommt.

Das dritte Argument stammt von Ronald Dworkin.¹² Nach Dworkin ist die akademische Freiheit (und damit auch die Forschungsfreiheit) nicht einfach ein Teilaspekt oder eine Anwendung der Freiheit der Rede. Denn wieso werde akademische Freiheit dann nur einigen gewährt und nicht allen? Wieso können Institutionen wie die Kirche die Freiheit der Rede ihrer

10 | Vgl. hierzu auch Richard T. DeGeorge: *Academic Freedom and Tenure. Ethical Issues*, Lanham 1997, Kap. 3.

11 | Vgl. Klaus Peter Rippe: »Schlag nach bei Humboldt! Gedanken zu einer liberalen Hochschulpolitik«, in: Michael Hermann u.a. (Hg.): *Elfenbeinturm oder Denkfabrik. Ideen für eine Universität mit Zukunft*, Zürich 1998, S. 45-54.

12 | Vgl. Ronald Dworkin: »Why Academic Freedom?«, in: ders.: *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge 1996, S. 244-260.

Angestellten einschränken, während die akademische Freiheit auch gegenüber universitären Instanzen geschützt werden muss? Dworkin ist der Ansicht, dass akademische Freiheit ein eigenständiger und grundlegender Wert rechtsstaatlicher Gesellschaften ist. Denn es geht in der akademischen Freiheit um weit mehr als um den Schutz von Akademikern und Forschern. Die durch die akademische Freiheit geschützte Sphäre stellt einen integralen Bestandteil liberaler Gesellschaften dar. Hier wird eine ethische Grundhaltung verkörpert und symbolisiert, in der Personen frei ihre eigenen Ziele bestimmen und weitgehend ungestört durch die Einwirkung anderer verfolgen können. Dworkin spricht von einer »Kultur der Unabhängigkeit«, der Unabhängigkeit, sich nicht zu etwas bekennen zu müssen, was man für falsch hält, sowie der Unabhängigkeit, das zu sagen, was man selbst für wahr hält. Forscher und Universitätsprofessoren haben die besondere Pflicht, diese Kultur zu verkörpern:

»They have a paradigmatic duty to discover and teach what they find important and true, and this duty is not, even to the degree that medical responsibility may be, subject to any qualification about the best interests of those to whom they speak. It is an undiluted responsibility to the truth.«¹³

Indem in einem geschützten Bereich, der akademischen Welt, die Ideale einer liberalen Streitkultur bewahrt werden, werden insgesamt liberale Tugenden und eine offene Gesellschaft befördert. Dworkin ist darin zuzustimmen, dass in der Tat keine andere Sphäre die Kultur der Unabhängigkeit so verkörpern kann wie eine funktionierende und dem eigenen Ethos verpflichtete Universität und Forschungsgemeinschaft. Wenn dies der Fall ist, dann aber ist zu fragen, ob und in welchen Fällen es erlaubt sein darf, den freien Markt der Ideen und die Kultur der Unabhängigkeit aus moralischen Gründen einzuschränken. Forschungsfreiheit garantiert zwar nicht, dass dem Forscher alle Mittel zur Verfügung stehen, sie garantiert aber, dass jeder Forscher die eigenen Fragestellungen und Zielsetzungen nach eigenem Gewissen und eigenem Urteil wählen darf. Wenn dies so ist, bedarf es guter Gründe, sollen bestimmte Forschungsziele verboten werden.

2.2 Welcher Gründe bedarf es?

Es gehört zum Wesen eines Rechtsstaates, dass Verbote, ganz bestimmte Forschungsziele zu verfolgen, nicht willkürlich ausgesprochen werden. Das impliziert, dass die Adressaten einer Rechtsnorm – im hier diskutierten Fall: die Forschenden – ein Recht haben, dass man ihnen gute Gründe nennt,

13 | Ebd., S. 251f.

warum sie Verzicht leisten sollen. Die Begründung muss von einer Art sein, dass die Normadressaten den gebotenen Verzicht in dem Sinne nachvollziehen können, dass sie im Prinzip in der Lage sind, die Gründe als »gute« Gründe anzuerkennen. In der politischen Philosophie wird diese Überlegung unter dem Konzept des liberalen Legitimitätsprinzips diskutiert. Es ist illegitim, wenn man eine Person zu etwas zwingt, ohne ihr einen zureichenden Grund nennen zu können.

Wann hat man es freilich mit »zureichenden Gründen« zu tun? Manchmal wird gesagt, dass die Gründe in dem Sinne allgemein sein müssen, »daß sie von keiner Person vernünftigerweise zurückgewiesen werden können.«¹⁴ Wenn die Begründungsanforderung aber derart stark ist, kann sie nur durch zwei Typen von Argumenten erfüllt werden: von Argumenten, die unkontrovers sind, und von Argumenten, die logisch zwingend sind. Keine naturwissenschaftliche Theorie genüge dann dieser Anforderung. Würde der Staat von Wirtschaftsunternehmen eine CO₂-Abgabe erzwingen, verletzte er das Legitimitätsprinzip, weil die Auswirkungen von CO₂ auf das Klima zwar weitgehend anerkannt sind, aber von einer Minderheit dennoch bestritten werden.

Eine solche starke Begründungsanforderung befriedigt nicht. Stützt sich z.B. eine gesundheitspolitische Maßnahme in der Epidemiebekämpfung auf gute und breit angelegte empirische Belege, wird man kaum von einem illegitimen Zwang sprechen wollen. Auch wenn eine Person weiterhin der Auffassung sein kann, dass die Maßnahme unbegründet ist, werden ihr doch für sie nachvollziehbare Gründe gegeben, wieso die Epidemiebekämpfung auf diese und nicht auf andere Art erfolgt. Die betreffende Person muss sich dem Verbot fügen, da ihre eigene Überzeugung keine Mehrheit fand. Sie kann nicht sagen, dass die Mehrheit willkürlich handelte. Die Mehrheit hatte gute Gründe, auch wenn sie diese nicht vollständig teilt.

Gegen diese Überlegung könnte man einwenden, dass der Zwang illegitim wäre, wenn es sich um eine moralische oder religiöse Frage handelte. Aber es ist zum einen unklar, wie diese Sonderstellung moralischen Zwangs begründet werden kann. Zum anderen ist eine Beschränkung von »zwingende[n] und unanfechtbare[n] Antworten auf moralische und religiöse Streitfragen«¹⁵ epistemisch unangemessen. Denn in der Philosophie werden, wie in den Naturwissenschaften, in der Regel nicht logisch zwingende, sondern kohärente Problemlösungen gesucht. In diesem Sinne schreibt John Rawls:

14 | Rainer Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1994, S. 67.

15 | Michael Sandel: *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien 1995, S. 43.

»In der Philosophie (werden) die tiefsten Probleme gewöhnlich nicht durch beweiskräftige Argumente gelöst. Was für einige Personen offenkundig ist und von ihnen als grundlegende Idee akzeptiert wird, ist anderen unverständlich. Wir lösen dieses Problem, indem wir überprüfen, welche Sichtweise – wenn sie völlig ausgearbeitet ist – nach gebührendem Überlegen die kohärenteste und überzeugendste Erklärung bietet.«¹⁶

Dass in der Ethik Begründungsanforderungen gestellt werden, denen nicht einmal die Naturwissenschaft genügt, hat mit folgendem Punkt zu tun. Als Gesprächspartner des Ethikers wird ein Skeptiker angenommen, der nur durch zwingende Argumente zu etwas bewegt werden kann. Liefert man diesem nicht derart zwingende Gründe, so heißt es, verletzt man das Legitimitätsprinzip. Aber dies ist nicht überzeugend. *Erstens* muss man bestreiten, dass der Skeptiker der angemessene Gesprächspartner der Ethik ist. Die Figur dieses Skeptikers existiert in Wirklichkeit nicht; sie ist ein reines Konstrukt, ein »paper doubt«. *Zweitens* forderte das Legitimitätsprinzip hier zu etwas auf, das nicht realisiert werden kann. Es ist angesichts der Erfahrungen aus dreitausend Jahren Philosophie illusorisch zu denken, dass den Normadressaten jemals hinreichende Gründe – im Sinne von zwingenden, nicht sinnvoll bezweifelbaren Gründen – genannt werden, die empfohlene Norm zu erfüllen. Noch bei jeder vorgebrachten Letztbegründung gab es vernünftige Gründe, sie nicht zu der eigenen zu machen. *Drittens* ist auch fraglich, ob moderne Gesellschaften ein solches Legitimitätsprinzip übernehmen sollten. Eine freie und offene Gesellschaft zeichnet sich gerade dadurch aus, dass jede Position in Zweifel gezogen werden darf. Es wäre dann pragmatisch unsinnig, ein Rechtfertigungsprinzip anzunehmen, nach dem Rechts- und insbesondere Verfassungsnormen von einer Art sein sollen, dass es unvernünftig ist, sie anzuzweifeln.

Die Rede von »zureichenden« Gründen darf also nicht in der Weise verstanden werden, dass den Normadressaten logisch zwingende Gründe genannt werden. Statt eine Maximalanforderung zu formulieren, sollte die Rede von »zureichend« im Sinne einer Minimalanforderung verstanden werden. Für die Normadressaten müssen die genannten Gründe überhaupt als mögliche Gründe in Frage kommen. Dazu bedarf es einer gemeinsamen Basis: Die Gründe müssen einer intersubjektiven Überprüfung zugänglich sein und damit einem wechselseitigen Rechtfertigungsdiskurs angehören. Um die Normeinhaltung vor sich und anderen rechtfertigen zu können, muss also lediglich ausgeschlossen werden, dass die Normadressaten die gegebenen Gründe nicht rational nachvollziehen können. Es ist im ethischen wie im Falle naturwissenschaftlicher Argumente durchaus möglich,

16 | John Rawls: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998, S. 126.

dass die Normadressaten die genannten Gründe nicht vollständig zu den eigenen machen. Zudem ist es auch denkbar, dass es sich nicht um die besten Gründe handelt. Das Legitimitätsprinzip schützt die Normadressaten nur vor Willkür.

Wir können damit auch sagen, welche Typen von Argumenten den Anforderungen an eine moralische Begründung nicht genügen. Argumente dürfen sich nicht auf einen »Binnenkonsens« beziehen, der für Personen, die außerhalb dieses Binnenkonsenses stehen, nicht zugänglich ist. Es reicht damit für eine Begründung von Grenzen der Forschungsfreiheit nicht aus, dass es um etwas »Unverfügbares« oder etwas »Heiliges« geht. Dass hier Grenzen bestehen, muss im Prinzip vor jedermann gerechtfertigt werden können.

3. Wie eine Begründung nicht möglich ist

Wie die Diskussion paradigmatischer Beispiele gezeigt hat, ist unserer Alltagsmoral die Vorstellung, dass gewisse Forschungsziele absolut (unter allen Umständen) verboten sind, keineswegs fremd, auch wenn diese Verbote heute nicht mehr explizit religiös verstanden werden. Aber lassen sich absolute Verbote überhaupt ohne Bezugnahme auf religiöse oder metaphysische Annahmen rechtfertigen? Wir möchten in einem nächsten Schritt zeigen, dass dies nicht der Fall ist. Das liegt erstens daran, dass Rechtfertigungen dieser Art ohne Rekurs auf absolute Werte nicht zu haben sind, absolute Werte sich aber einem rationalen Rechtfertigungsdiskurs entziehen; zweitens liegt es daran, dass sie eine Konzeption von Verantwortung bedingen, die im Kern religiös geprägt ist; und es liegt drittens daran, dass die Liste der absoluten Verbote entweder eine dogmatische Setzung ist oder aber wiederum auf Theorien beruht, die sich auf religiöse oder metaphysische Annahmen stützen. Wenn das stimmt, ist gezeigt, dass sich unter der oben beschriebenen Bedingung der rationalen Nachvollziehbarkeit von Gründen absolute Verbote nicht rechtfertigen lassen.¹⁷ Im Folgenden möchten wir diese These an zwei einflussreichen Moraltheorien veranschaulichen.¹⁸ Hierbei handelt es sich um den Kantianismus und das Naturrecht.

17 | Dagegen folgt daraus nicht, dass es keine absoluten Verbote geben kann. Was folgt, ist lediglich, dass, wer absolute Verbote verteidigen möchte, beweisen muss, dass es Gott gibt und dass diese Verbote von Gott gewollt sind.

18 | Es ist klar, dass die eigentlich erforderliche, ausführliche Begründung dieser starken These im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zu leisten ist. Unser Ziel im Folgenden ist es daher lediglich, einige erste Hinweise zu geben, wie eine solche Begründung aussehen könnte.

3.1 Kantianismus

Wie könnte man begründen, dass gewisse Forschungsziele absolut verboten sind? Eine mögliche und auf den ersten Blick attraktive Antwort findet man in der Moralthorie von Immanuel Kant. Ausgehend von Kants Kategorischem Imperativ könnte man argumentieren: Forschungsziele sind dann unmoralisch, wenn sie den Menschen als bloßes Mittel gebrauchen. Bestünde etwa ein Forschungsziel darin, die Autonomie eines Menschen auszuschalten und ihn damit seiner Fähigkeit zu selbstbestimmten Entscheidungen zu berauben, dann würde dies einer vollkommenen Instrumentalisierung gleichkommen. Dieses Ziel wäre deshalb, kantisch gesehen, moralisch absolut verwerflich. Die darauf ausgerichtete Forschung müsste prinzipiell verboten werden.

Um deutlich zu machen, warum dieses Argument nicht greift, muss man sich vor Augen führen, was es heißt, jemanden als bloßes Mittel zu brauchen. Die Originalformulierung der so genannten Zweckformel des kategorischen Imperativs lautet wie folgt: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«¹⁹ Diese Formulierung kann man so verstehen, dass man einen Menschen genau dann als bloßes Mittel braucht, wenn man ihn als Mittel braucht und nicht zugleich als Zweck. Damit stellt sich die Frage, was mit »Zweck« gemeint ist und was es bedeutet, die Menschheit als Zweck zu gebrauchen. Unter »Menschheit« versteht Kant ein Bündel von Fähigkeiten, die alle damit zu tun haben, dass wir als Vernunftwesen in der Lage sind, unsere Ziele frei zu wählen und unser Handeln am moralischen Grundprinzip, dem kategorischen Imperativ, auszurichten. Schwieriger zu bestimmen ist der Begriff des Zwecks. Ein Zweck ist alltagssprachlich etwas, das wir hervorbringen oder erreichen möchten. Zum Beispiel kann es ein Zweck oder Ziel sein, innerhalb eines Jahres 20 Kilogramm abzunehmen. Die Menschheit ist allerdings nicht in diesem Sinn ein Zweck. Um die Differenz zu markieren, spricht Kant denn auch häufig von »Zweck an sich«. Damit will er etwas bezeichnen, wogegen man nicht handeln darf; etwas, das unser Handeln limitieren soll. Genauer gesagt bedeutet dies: Es gibt absolute Grenzen hinsichtlich der Weise, wie wir Menschen in der Verfolgung unserer Ziele behandeln dürfen; Grenzen, die unter keinen Umständen überschritten werden dürfen.

Warum gibt es solche Grenzen? Kants Antwort lautet: Weil Zwecke an sich einen absoluten Wert, eine »Würde«, haben. Wer dies nicht respektiert,

¹⁹ | Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Frankfurt/M. 1974, BA 67.

der behandelt die Menschheit in der anderen Person nicht als einen solchen Zweck an sich, sondern als bloßes Mittel. Näher betrachtet ist es eine bestimmte Eigenschaft des rationalen Willens, der dieser absolute Wert zukommt. Kant bezeichnet sie als »Autonomie«. Damit meint er vor allem die Fähigkeit, sich an rationale (selbstaufgelegte) Verhaltensstandards, insbesondere an den Kategorischen Imperativ, zu binden. Diese Fähigkeit einzuschränken oder zu vernichten, ist grundsätzlich falsch. Keine noch so positiven Konsequenzen können dies je rechtfertigen. Bezogen auf die Frage nach unmoralischen Forschungszielen würde dies bedeuten: Forschung, die darauf abzielt, unsere Autonomie auszuschalten, ist durch nichts zu rechtfertigen und darf deshalb nicht zugelassen werden.

Dieser Ansatz wäre überzeugend, wenn sich der absolute Wert der Autonomie begründen ließe. Hier stehen wir freilich vor einem Problem. Kants Theorie entspricht unseren Erwartungen, dass »Moral mit der Würde und Freiheit des Menschen und mit seiner Selbstbehauptung als freies Wesen zu tun habe.«²⁰ Kant hat vor dem Hintergrund dieser Erwartungen ein elegantes System entworfen. Aber er strebt keine kohärentistische Theorie an, sondern eine Ethik, die jeden Skeptiker mit zwingenden Argumenten überzeugt. Daher wäre es falsch, die Stärke der Kantischen Theorie danach einzuschätzen, wie elegant sie ist oder wie stark sie unseren Erwartungen entspricht. Es kann nur zählen, wie gut die Begründung ist. Kant verweist hier darauf, dass die Fähigkeit, sich Ziele zu setzen, Voraussetzung dafür ist, dass überhaupt etwas von Wert ist. Aber dieses Argument beweist nicht, dass diese Fähigkeit selbst einen absoluten Wert hat. Sicher ist richtig, dass niemand etwas für wertvoll ansehen kann, wenn er nicht über die Fähigkeit verfügt, sich rationale Verhaltensstandards zu geben. Doch z.B. auch Sauerstoff, Zellteilung oder das Leben sind Voraussetzungen dafür, dass ich mir selbst Verhaltensstandards setzen kann. Gleichwohl muss ich nicht zwingend annehmen, dass Sauerstoff, Zellteilung oder dem Leben ein absoluter Wert zukommt. Kant hat diesen Punkt später korrigiert, indem er den absoluten Wert der Autonomie als ein »Faktum der Vernunft« bezeichnete.²¹ Als ein solches Faktum ist die Autonomie freilich eine bloße Setzung, ein Dogma. Eine Ethik, die auf einer solchen Setzung basiert, ist aber ein metaphysisches System. Wir dürfen nicht darauf rekurrieren, wenn wir Grenzen der Forschungsfreiheit begründen wollen.

Es ist kein Zufall, dass der letztere Begründungsansatz in der Kant-Diskussion nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Überzeugungskraft der

²⁰ | Ulrich Steinvorth: *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moralthorie*, Reinbek 1990, S. 68.

²¹ | Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Frankfurt/M. 1974, A 55ff.

Kantischen Philosophie liegt nicht darin, dass sie eine zwingende Letztbegründung liefert. Die Formulierungen des kategorischen Imperativs haben eine davon unabhängige argumentative Kraft. Dies gilt insbesondere für die Zweckformel: Wir sollten Menschen (bzw. vernünftige Wesen) nicht in einer Weise behandeln, in der sie als bloße Mittel gebraucht werden. Die Plausibilität dieser Formulierung zeigt sich dann, wenn man sie in allgemeine Überlegungen einbettet, was Menschen einander nicht antun dürfen. Um die eigentliche argumentative Kraft dieser Formulierung zu entfalten, muss sie aus der Kantischen Theorie herausgelöst und in andere Begründungsansätze eingebettet werden. Die bloße Instrumentalisierung ist ein Spezialfall jener Verletzungen ethisch besonders wertvoller Fähigkeiten, die wir im Folgenden beschreiben werden. Bevor wir das tun, muss jedoch noch ein weiterer Begründungsansatz, der in unserem Zusammenhang relevant ist, erörtert werden.

3.2 Naturrecht

Zum Naturrecht gehört eine Gruppe von ethischen Ansätzen, welche davon ausgehen, dass ganz bestimmte moralische Normen nicht von Menschen gesetzt werden, sondern von Natur aus gelten. Die Rede von der »Natur« ist dabei normativ aufgeladen: Dass etwas von Natur aus geboten ist, heißt zugleich, dass es vernünftigerweise und schlechthin geboten ist. In der Regel wird dies mit einem funktionellen Verständnis von Ethik verbunden. Ethik ist erforderlich, um ein gelingendes Leben zu führen. Im Rahmen des Naturrechts wird die These vertreten, dass ein gelingendes Leben ein Leben gemäß dem von Natur aus Gebotenen ist. Weichen Menschen davon ab, führen sie kein gelingendes Leben und schaden sich damit selbst. In unserem Kontext vor allem relevant ist die Behauptung, dass es Handlungen gibt, die stets unterlassen werden sollten. In Robert Spaemanns Aufsatz »Die schlechte Lehre vom guten Zweck« heißt es:

»Es gibt aber Handlungen, deren *Verwerflichkeit* auch ohne Kenntnis der Umstände und der Absichten des Handelnden erkennbar ist. Sie sind immer schlecht, und eine Absicht, die ein gutes Ziel mit Hilfe solcher Handlungen zu erreichen sucht, ist eben keine gute, sondern eine schlechte Absicht. Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel. Darum gibt es keine unbedingten, ohne Ansehung der Umstände geltenden Handlungsgebote, wohl aber unbedingte Unterlassungsgebote. Es gibt Dinge, die ein Mensch zu tun nicht imstande sein soll.«²²

²² | Robert Spaemann: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, S. 393.

Dieser Position liegen drei Annahmen zugrunde, die man als die drei Kernannahmen einer »absoluten Deontologie« bezeichnen kann:

- Der Handelnde trägt in erster Linie für die unmittelbaren Wirkungen seiner Handlungen Verantwortung, nicht für die Neben- und Fernwirkungen.
- Verpflichtungen können nur durch dringlichere Verpflichtungen aufgehoben werden, nicht durch größeren Nutzen.
- Einige Handlungstypen sind von jeder Güterabwägung ausgenommen. Diese sind in allen Kontexten zu unterlassen.

Ein Handlungstyp, der in diesem Sinn absolut verboten ist, ist die Tötung anderer Menschen. Dieses Verbot soll unabhängig von den zu erwartenden Folgen gelten. Betrachten wir ein extremes Beispiel: Ein von Terroristen entführtes, vollbesetztes Passagierflugzeug rast auf ein Atomkraftwerk zu. Es ist klar: Wenn das Flugzeug nicht abgeschossen wird, wird es in das Atomkraftwerk einschlagen und dieses zur Explosion bringen. Die Folgen wären verheerend: Tausende Strahlenopfer und eine Umwelt, die für unabsehbare Zeit verseucht und unbewohnbar wäre. Selbst in dieser Situation darf gemäß dem absoluten Deontologen das Flugzeug nicht abgeschossen werden. Dies liegt daran, dass sich unsere moralische Verantwortung, seiner Ansicht nach, nur auf das Flugzeug selbst und die Passagiere bezieht. Und diesbezüglich gilt: Wir dürfen sie nicht töten, auch nicht um eines noch so guten Zweckes willen. Für alles Weitere, auch wenn absehbar ist, was geschehen wird, können wir keine Verantwortung übernehmen. Das bedeutet nicht, dass es hinsichtlich der Folgen keine Verantwortung gibt. Aber, so Spaemann, diese trägt nicht der Mensch, sondern Gott.²³

Diese auf Augustin zurückgehende Konzeption hat noch einen weiteren Aspekt. Als sündige Wesen tragen wir in erster Linie Verantwortung für unsere eigene Seele. Wer meint, mehr Verantwortung übernehmen zu können und zu müssen, und es in der Folge auf sich nimmt, zwischen gut und schlecht zu entscheiden, maßt sich etwas an. Auf das Flugzeug-Beispiel bezogen heißt das: Unser Seelenheil gebietet es primär, kein Unrecht zu begehen, um uns nicht einer Sünde schuldig zu machen. Wir dürfen daher

²³ | Ein strukturell analoges Argument findet sich in Kants Schrift »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, in: ders.: *Metaphysik der Sitten*, S. 635-643. Nur dass Kant hier Gott durch den Zufall bzw. das Schicksal ersetzt: »Jeder Mensch«, so Kant, »hat [...] die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann: sie mag nun ihm selbst oder anderen schaden. Er selbst tut also hiermit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen verursacht [sic] der Zufall« (A 310).

das Flugzeug nicht abschießen. Denn das Töten von unschuldigen Menschen ist eine Sünde. Für die daraus erwachsenden Konsequenzen tragen wir hingegen keine Verantwortung. Vielmehr wäre es eine Form von Hybris, von Hochmut, zu meinen, man könne und müsse die involvierten Menschenleben gegeneinander abwägen und sich für diejenige Lösung entscheiden, bei der weniger Opfer zu beklagen sein werden.

Welche Handlungen sollen unterlassen werden? Teilweise antworten Naturrechtler, dass es selbstevident sei, von welchen Handlungen abzuweichen ist. Andere beziehen sich zu deren Auswahl auf eine Theorie der Natur des Menschen. Nach Spaemann z.B. sind jene Handlungen prinzipiell zu unterlassen, die in einem besonderen Zusammenhang zur menschlichen Personalität stehen. Der Mensch ist durch ein spezifisches Selbstverhältnis definiert, durch das er Subjekt eigener Zwecke wird. Der Mensch ist zur Selbstbestimmung fähig: »Dieses Selbstverhältnis ist Voraussetzung dafür, dass der Mensch überhaupt in vielerlei andere sittliche Verhältnisse eintreten kann.«²⁴ Es setzt unserem Handeln uns und anderen gegenüber Grenzen. Wir dürfen andere nicht so behandeln, dass dabei ihr Status als Subjekt eigener Zwecke vernichtet wird. Es gibt Handlungen, die »immer und überall mit der menschlichen Verantwortung gegen sich und seinesgleichen« unvereinbar sind. Spaemann verweist hier auf die »natürliche«, dem Menschen vorgegebene Struktur der Selbstdarstellung. Die Personalität drückt sich in drei Sphären aus, zu denen man sich nicht instrumentell verhalten darf: das organische Leben, die Sprache und die Sexualität. »Dem entspricht«, so Spaemann,

»dass in der klassischen philosophischen und theologischen Tradition die absichtliche und die direkte Tötung unschuldiger und wehrloser Menschen, die absichtliche Täuschung des Vertrauens durch unwahre Rede und die Herauslösung der Sexualität aus ihrem integralen humanen Kontext jeder weiteren Güterabwägung entzogen und für jederzeit unverantwortlich erklärt wurde.«²⁵

Jede Tötung eines Unschuldigen, jede Lüge innerhalb eines Vertrauensverhältnisses (etwa zwischen Ehepartnern oder zwischen Arzt und Patient) und jeder Ehebruch sind unter allen Umständen schlecht. Sie stellen Verstöße gegen die Menschenwürde dar, in denen der Handelnde die eigene und die Würde des anderen verletzt. Allerdings stellt sich die Frage, wie plausibel Spaemanns Auswahl ist. Ihr Vorteil mag sein, dass sie traditionelle Auffassungen wiedergibt, insbesondere die katholische Lehrmeinung. Jedoch verdankt sich die katholische Position einer zusätzlichen Annahme

24 | Spaemann: *Grenzen*, S. 231.

25 | Ebd., S. 232.

über das Gute. Demnach hat jede Tätigkeit einen (biologischen) Zweck bzw. eine (biologische) Funktion – ein Telos. Übt man diese Tätigkeit in Übereinstimmung mit ihrem Zweck – also natürlich – aus, ist dies gut. Als »unnatürlich« gelten dagegen Handlungen, bei denen das nicht der Fall ist. Da die biologische Funktion der Sexualität die Fortpflanzung ist, wären Masturbation, Homosexualität und Empfängnisverhütung absolut verboten. Die biologische Funktion der Sprache ist die Kommunikation, womit die Lüge als »unnatürlich« abzulehnen ist. Spaemann sagt also nicht notwendig etwas über den Kern der menschlichen Persönlichkeit, sondern vielleicht nur etwas darüber, was in einer bestimmten Tradition moralisch verboten ist.

Ein zweites Problem zeigt sich, wenn man fragt, ob es über diese theoretischen Wurzeln hinaus gehende Gründe gibt, gerade diese drei Aspekte zu nennen. Die Spaemannsche Liste würde von anderen Vertretern des Naturrechts abgelehnt. John Finnis etwa geht von sieben Grundwerten aus, die menschlichem Handeln und Wollen neue Dimensionen öffnen: Kunst, Wissenschaft, Religion, das menschliche Leben, Geselligkeit bzw. Freundschaft, Spiel und praktische Vernünftigkeit.²⁶ Auch diese Liste soll einen Kern bezeichnen, auf den gelingendes menschliches Leben angewiesen ist. Sie erscheint uns zwar in vielem als zeitgemäßer als die Liste Spaemanns, aber diese Liste steht vor dem Problem, dass unklar ist, wie man von ihr aus zu unbedingten Verboten kommt.

Die wesentliche Schwierigkeit des Naturrechts besteht darin, dass es keine nachvollziehbaren Gründe liefert, warum jeweils bestimmte Normen gelten sollen. Verweist das Naturrecht aber auf eine – normativ verstandene – Natur des Menschen, hängt natürlich alles davon ab, wie diese beschrieben wird. Der Vorteil des Spaemannschen Vorschlags liegt darin, dass hier nicht einfach auf die Natur des Menschen rekurriert wird, sondern dass ein Kern beschrieben wird, der unbedingt schützenswert ist. Auf der anderen Seite scheint seine Auswahl letztlich eine dogmatische Setzung zu sein. Es ist unabhängig vom Dogma wenig plausibel, Sexualität neben Leben und Sprache zu stellen, aber weder Geselligkeit noch Wissenschaft, Religion oder Kunst zu nennen. Im Folgenden soll daher versucht werden, eine plausible Auffassung davon zu geben, welche moralisch bedeutsamen Eigenschaften es verdienen, auf besondere Weise geschützt zu werden.

26 | Vgl. John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, S. 85ff.

4. Unmoralische Forschungsziele: Eine kohärenztheoretische Begründung

Wir vertreten die Auffassung, dass es etwas gibt, das der Forschung eine Grenze setzt, deren Überschreitung einer Rechtfertigung bedarf, die – falls überhaupt – nur in wenigen Ausnahmesituationen möglich ist. Hierbei handelt es sich um die erwähnten vier Eigenschaften oder Fähigkeiten, die so wertvoll sind, dass sie nicht zu Forschungszwecken eingeschränkt oder gar zerstört werden dürfen. Kann dies auf eine Weise begründet werden, welche den oben skizzierten Ansprüchen genügt?

Wir verbinden mit unserer Konzeption keinerlei Letztbegründungsansprüche. Solche Ansprüche, so sehr sie von ethischen Theorien immer wieder erhoben werden, haben sich stets als uneinlösbar erwiesen. Und es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass sich dies je ändern wird. Wir vertreten einen kohärenztheoretischen Begründungsansatz, dem es darum zu tun ist, mit Hilfe einer kritischen Verbindung von vorthoretischen Überzeugungen bzw. Intuitionen, kulturübergreifenden Betrachtungen, kritischer Genealogie und moralphilosophischen Reflexionen zu möglichst differenzierten und stimmigen Aussagen hinsichtlich des zu erörternden Problems zu kommen. Folgende Aspekte fügen sich zu einer Begründung zusammen:

Das – ethisch gesehen – für besonders bedeutsam Gehaltene ist durch kollektive historische Erfahrungen, insbesondere durch solche negativer Art, beeinflusst. Es wurden Erfahrungen gemacht, was Menschen einander antun können. Moralische Normen stellen nicht zuletzt Versuche dar, erlebte gesellschaftliche Missstände zu beheben. Die historisch entstandenen und von Philosophie und Theologie beeinflussten Moralsysteme schlagen sich in vorthoretischen Ansichten und Intuitionen nieder. Diese sind ein erstes Indiz, was moralisch ver- und geboten ist.²⁷

Unterschiedliche Kulturen stellen zugleich Modelle dar, wie menschliches (und nicht-menschliches) Leben geführt und geregelt werden kann. Der kulturübergreifende und kulturvergleichende Blick bietet somit eine Möglichkeit, dem Kern dessen näher zu kommen, was wir für besonders bedeutsam halten. Durch diese – etwa von Martha Nussbaum vorgeführte – Ausdehnung der Betrachtung wird der aristotelische Bezugspunkt der *doxa*, d.h. der kulturellen vorthoretischen Überzeugungen, universalisiert.²⁸ Hierbei geht es nicht um eine rein empirische Analyse, sondern auch, ja, in erster Linie um die evaluative Bestimmung des mit Bezug auf den Men-

27 | Die einleitend geführte Diskussion paradigmatischer Beispiele hat sich im Wesentlichen auf dieser Ebene bewegt.

28 | Vgl. Martha Nussbaum: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M. 1999.

schen um seiner selbst willen Guten oder Wertvollen. Ziel ist es, diejenigen Eigenschaften zu ermitteln, ohne die menschliches Leben nicht »erkennbar menschlich« und damit auch nicht gut sein kann.

In unserem Zusammenhang spielen freilich nur jene Eigenschaften eine Rolle, die aus ethischer Sicht für die Frage nach unmoralischen Forschungszielen relevant sind. Zudem unterscheidet sich unser Ansatz auch in anderen wichtigen Punkten von Nussbaums aristotelischer Konzeption einerseits, Aristoteles' ursprünglicher Theorie andererseits:

- a) In methodischer Hinsicht sucht unser Ansatz von vornherein nicht das den Menschen Auszeichnende zu bestimmen, indem er es systematisch vom Nicht-Menschlichen, d.h. vom Tierischen und vom Göttlichen abgrenzt. Vielmehr geht er von einer geschichtlich gewachsenen Alltagsmoral aus und versucht von da aus, diejenigen Eigenschaften (Fähigkeiten) freizulegen, die wir für moralisch besonders bedeutsam halten. Dabei spielt die Abgrenzung vom Nicht-Menschlichen keine Rolle: Es könnten auch solche Eigenschaften für ethisch relevant gehalten werden, die wir z.B. mit Tieren gemeinsam haben. Maßgebend sind allein diese Eigenschaften; nicht, welche Wesen sie haben.
- b) Es geht daher auch nicht darum, den Menschen (oder sonst ein Tier) biologisch als Gattungswesen aufzufassen und nach etwas zu suchen, das allen Menschen, d.h. allen Mitgliedern der Gattung bzw. Art gemein ist – Embryonen ebenso wie Hundertjährigen, geistig Behinderten und Dementen ebenso wie Hochbegabten. Die moralisch bedeutsamen Eigenschaften sollen nicht auf diese Weise gleichsam auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zurückgeführt werden.
- c) Wir vertreten insofern keinen aristotelischen Eudaimonismus, als die gesuchten Eigenschaften oder Fähigkeiten nicht über die Begriffe der Funktion bzw. des Zwecks (*ergon*) und der Vortrefflichkeit (*arete*) eingeführt werden. Eine objektivistische Teleologie mit Bezug auf den Menschen (oder jedes beliebige andere Wesen), d.h. die Idee, der Mensch habe einen objektiven Zweck, eine ihn als Gattungswesen definierende Leistung, Fähigkeit oder Tätigkeit, in deren vortrefflicher Ausübung das gute (eudaimonistisch glückliche) Leben besteht, ist heute nicht mehr plausibel zu machen.
- d) Während in Aristoteles' Theorie die Frage nach der kategorischen Geltung von moralischen Geboten bzw. Verboten keine tragende Rolle spielt, ist dies für unsere Konzeption insofern relevant, als es darum geht zu klären, ob es Forschungsziele gibt, die aus moralischen Gründen grundsätzlich unzulässig sind.

Vorthoretische Überzeugungen und kulturübergreifende Betrachtungen

geben wider, was Menschen meinen. Sie liefern einem Individuum keinen hinreichenden Grund, das für geboten Gehaltene für sich selbst zu übernehmen. Damit dies gelingt, braucht es zweierlei: Es muss für jede einzelne Person nachvollziehbar sein, dass die angegebenen Meinungen und Auffassungen jeweils auch ihr selbst einen Grund liefern, so und nicht anders zu handeln. Diese Auffassungen müssen dabei von einer Art sein, die mit dem eigenen Leben und der eigenen Person in einer Verbindung steht. Die Konzeption eines Kerns von moralisch besonders bedeutsamen Eigenschaften (Fähigkeiten) muss dergestalt sein, dass sie jeder Person aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen plausibel erscheinen kann. Und die Auffassungen müssen darüber hinaus von einer Art sein, dass sie überhaupt als Gründe akzeptiert werden können. Um letztere Bedingung zu erfüllen, müssen die auf den ersten beiden Ebenen – der vortheoretischen Ansichten und kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten – eruierten Überzeugungen einer kritischen rationalen Überprüfung standhalten.

Dieser kritischen Überprüfung dient auch ein weiterer Aspekt moralphilosophischer Tätigkeit: die kritische Genealogie. Darunter ist Folgendes zu verstehen: Eine bestimmte moralische Überzeugung mag Teil der derzeitigen vortheoretischen Überzeugungen sein. Zeigt aber eine kritische Rekonstruktion, dass diese Überzeugung nur als Teil einer bestimmten theologischen oder philosophischen Position Bestand hat, hat sie für das Individuum nur dann eine handlungsanleitende Kraft, wenn es diese spezifische Position teilt. Die weiter oben wiedergegebene Annahme z.B., dass Empfängnisverhütung als unnatürlich abzulehnen sei, ist Bestandteil einer spezifischen philosophischen Theorie und kann außerhalb derselben nicht plausibel gedacht werden. Jede Person, die durch eine kritische Genealogie davon erfährt, hat zwei Optionen: Sie kann sich den Gründen der spezifischen Tradition anschließen oder ihre bisherige Meinung aufgeben, weil sie die Gründe nicht teilt, die diese Meinung stützen.²⁹

Die von uns vertretene Position nutzt also sowohl vortheoretische Überzeugungen wie auch historische Erfahrungen. Gleichwohl darf man sie nicht bloß als Ausdruck eines kontingenten geschichtlichen Prozesses begreifen. Sie ist in der Lage, diejenigen wertvollen Eigenschaften zu ermitteln, die für das Selbstverständnis des Menschen, sofern er sich rational, d.h. aus einer von religiöser und kultureller Zugehörigkeit unabhängigen Perspektive heraus betrachtet, von konstitutiver Bedeutung sind. Der Begründungsansatz genügt damit den Anforderungen des liberalen Legitimitätsprinzips.

²⁹ | Die in Abschnitt 3 angestellten Überlegungen zu Kant und insbesondere zum Naturrecht sind dem Konzept einer kritischen Genealogie verpflichtet.

5. Zurück zu den Beispielen

In unseren Beispielen hatten wir vier aus ethischer Sicht besonders bedeutsame Eigenschaften bzw. Fähigkeiten ermittelt:

- den freien Willen, d.h. die Fähigkeit, sich mit Gründen zwischen Optionen entscheiden zu können;
- die Fähigkeit, ein eigenes Leben zu führen;
- die Fähigkeit, moralisch empfinden und urteilen zu können; sowie
- das Verstandesvermögen, d.h. die Fähigkeit des kritischen Reflektierens und schlussfolgernden, kombinierenden Denkens.

Diese Fähigkeiten markieren eine Grenze, die von der Forschung zu akzeptieren ist. Forschungsziele, die deren Einschränkung oder Zerstörung anstreben, können ethisch, falls überhaupt, allein in Ausnahmefällen gerechtfertigt werden. Um welche Ausnahmen es sich dabei handeln könnte, möchten wir offen lassen. Wichtig ist hier lediglich, dass man sie, sobald man absolute Verbote nicht mehr für begründbar hält, nicht prinzipiell ausschließen kann. Dennoch können diese Verbote sehr stark sein; eben in dem Sinn, dass sie praktisch immer gelten. Denn sie dienen dazu, diejenigen Fähigkeiten zu schützen, die aus ethischer Sicht besonders wertvoll und daher besonders schützenswert sind. Diese Überzeugung verdankt sich einer bestimmten Auffassung von ethischem Individualismus, die auch im modernen Common Sense angelegt ist. Nach diesem Individualismus sind allgemeine Eigenschaften wie Rasse, Geschlecht, Herkunft oder Art- bzw. Gattungszugehörigkeit keine Gründe, Wesen moralisch zu klassifizieren. Relevant sind einzig Eigenschaften, die man konkreten Individuen zuschreiben kann. Individuen, die über die genannten vier Fähigkeiten verfügen, zählen moralisch besonders viel; so viel, dass ein praktisch uneingeschränktes Verbot, diese Fähigkeiten durch Forschung einzuschränken, gerechtfertigt ist.

Weder kulturübergreifend noch mit Blick auf unsere eigene Tradition gibt es Hinweise, dass diese vier Fähigkeiten nicht zu dem gerechnet werden, was moralisch besonders bedeutsam ist. Zudem haben wir damit auch jene Fähigkeiten gefunden, die nach Auffassung vieler philosophischer Theorien einen ganz speziellen Wert haben. Wir haben damit zugleich auch eine weit plausiblere Liste als etwa Spaemann. Betrachten wir hierzu folgendes Beispiel: Ein junger, im 18. Jahrhundert lebender Mann hat eine wunderbare Sopranstimme, die er, wie durch ein Wunder, bis in sein 18. Lebensjahr bewahrt hat. Er entschließt sich aus freiem Willen und vollständig informiert dazu, sich kastrieren zu lassen, um sich und seiner Mitwelt seine Stimme zu erhalten. Damit schränkt er seine Sexualität in einem

weiten Maße ein. Würden wir sagen, eine solche Handlung müsste grundsätzlich verboten werden? Wenn überhaupt, so wäre eine entsprechende vortheoretische Auffassung doch weit unsicherer als in jenen Fällen, in denen sich eine Person freiwillig den Eingriffen unterwerfen würde, welche der *Manchurian Candidate* oder die *Stepford Wives* beschreiben. Es geht im Beispiel der Kastration um Wichtiges, aber doch nicht um so Wesentliches wie in den beiden anderen Fällen. Entschließt sich jemand zu einer Kastration, bleibt der Kern dessen bewahrt, was ihn zu einem Wesen macht, das moralisch in besonderer Weise zu berücksichtigen ist.

Es steht für uns außer Frage, dass die vier genannten Fähigkeiten moralisch besonders bedeutsam sind. Zu diskutieren wäre allerdings, ob die Liste vollständig ist. Nicht aufgeführt ist z.B. die Fähigkeit, Freude zu empfinden, obwohl es sich auch dabei um ein intrinsisch wertvolles Vermögen handelt. Und wie verhält es sich mit der Fähigkeit, positive und negative Emotionen zu empfinden? Wäre Forschung, deren Ziel die Herstellung von Wesen wie »Spock« (*Raumschiff Enterprise*) ist, moralisch zulässig? Letzteres hängt wohl davon ab, wie genau die Situation beschrieben wird. Würde ein Wesen durch das Fehlen von Emotionen auch die Fähigkeit verlieren, moralisch zu urteilen, würden wir den Eingriff ablehnen; und dies auch dann, wenn es selbst dem Eingriff zustimmen würde. Niemandem sollte es erlaubt sein, seine Fähigkeit zu Empathie und moralischem Urteilen so weit aufzugeben, dass er zu einer Art Computer wird. Wenn man aber auch bei fehlenden Emotionen noch ein moralisches Wesen sein könnte und in der Lage wäre, Empathie durch rationale Überlegungen zu ersetzen (was Spock tut), würden wir diesen Schritt nicht ablehnen. Denn auch die Erziehung zu einem stoischen Weisen, der von keiner Emotion erschüttert wird, halten wir nicht für unmoralisch. Allerdings müsste die Möglichkeit, dass man allein rational moralisch interagieren kann, erst noch belegt werden.

Wir möchten nicht ausschließen, dass unsere Liste moralisch besonders bedeutsamer Fähigkeiten nicht vollständig ist. Für die These, dass es sich um eine abschließende Liste handelt, spricht jedoch folgende Überlegung: Nehmen wir ein Gedankenexperiment vor, in dem ein Dämon aus der Vorhölle eine umfassende Veränderung seiner Persönlichkeit erfahren hat. Er wird von anderen Dämonen nicht mehr akzeptiert und beschließt, unter Menschen zu leben. Nur hat er als Bedingung für die Aufnahme in die menschliche Gesellschaft zu beweisen, dass seine Veränderung so weit ging, dass er »menschlich« ist. Was genau würden wir von diesem Dämon verlangen? Sicherlich werden wir zunächst erwarten, dass er uns beweist, in jenem Sinne menschlich zu sein, dass er mit anderen Wesen mitfühlen kann und fähig ist, moralisch zu urteilen. Sollte sich dann aber zeigen, dass der Dämon aufgrund eines Zaubers verflucht ist, mitfühlend zu sein, änderte sich unser Urteil. Der Beleg, dass er kraft seines Vermögens zur Em-

pathie und zu moralischen Urteilen in der Lage ist, die Interessen anderer Wesen um ihrer selbst willen zu berücksichtigen, reicht nicht mehr aus. Wir würden ihn noch nicht als »menschlich« charakterisieren. Anders sähe es jedoch aus, wenn der Dämon die Fähigkeit eines freien Willens hätte, er also anders urteilen und anders handeln könnte. Freilich müsste er zeigen, dass der freie Wille nicht ein bloßer Zufallsgenerator ist, sondern auf kritischem Reflektieren aufbaut. Aber selbst dann noch fehlte etwas, um ihn als ein Mitglied der »menschlichen Gemeinschaft« ansehen zu können. Er müsste plausibel machen können, dass er in der Lage ist, ein eigenes Leben zu führen, dass er fähig ist, sich eigene Ziele und Lebenspläne zu setzen.

Stellen wir uns vor, der Dämon hätte bewiesen, dass er diese vier Fähigkeiten besitzt. Er wäre weiterhin kein Mitglied der Gattung *homo sapiens*; aber würden wir bestreiten, dass er »menschlich« ist bzw. dass er ein Wesen ist, das über moralisch besonders wertvolle Fähigkeiten verfügt, die einen speziellen Schutz verdienen? Man kann sich nur schwer vorstellen, welche zusätzliche Eigenschaft wir von dem Dämon verlangten: Neugier, die Fähigkeit, sich fürchten zu können, ein Gefühl für Religion? All diese zusätzlichen Forderungen stellten doch Anmaßungen dar. Ein Wesen, das über die genannten vier Komponenten verfügt, kann nur als »menschlich« bezeichnet werden, d.h. als ein Wesen, dessen ethisch bedeutsamen Fähigkeiten nicht eingeschränkt werden dürfen.

Zwischen den vier genannten Fähigkeiten bestehen vielfältige und komplexe Beziehungen. Kann man etwa jemanden überhaupt als moralisches Wesen bezeichnen, wenn er/sie keinen freien Willen hat? Oder ist der freie Wille nicht vielmehr eine notwendige Voraussetzung dafür? Wieweit bedingt der freie Wille das Vorhandensein des Verstandesvermögens? Und umgekehrt: Inwiefern kann jemand in der Lage sein, kritisch zu reflektieren, und dennoch unfähig, sich frei für die eine oder die andere Option zu entscheiden? All diese schwierigen Fragen können hier nicht weiter erörtert werden. Wichtig ist aber festzuhalten, dass die aufgeführten Fähigkeiten irreduzibel sind: Keine kann auf eine andere zurückgeführt bzw. aus einer anderen abgeleitet werden.

Schlussfolgerungen

Forschungsfreiheit stellt ein hohes Gut dar. In einer Kultur der Unabhängigkeit wird eine ethische Grundhaltung verkörpert und symbolisiert, in der Personen frei ihre eigenen Ziele bestimmen und diese weitgehend unabhängig von der Einwirkung anderer verfolgen können. Angesichts dessen scheint die These, dass es Forschenden verboten werden soll, bestimmte Ziele zu verfolgen, schwer begründbar zu sein. Sie ist jedoch dann zu be-

gründen, wenn Güter auf dem Spiel stehen, die für unsere Gesellschaft noch grundlegender und bedeutender sind. Diese Güter kommen ins Spiel, wenn es um das geht, was wir als ethisch besonders wertvolle Eigenschaften bzw. Fähigkeiten bezeichnet haben: den freien Willen, die Fähigkeit, als Person ein eigenes Leben führen zu können, die Fähigkeit, moralisch empfinden und urteilen zu können, sowie das Verstandesvermögen. Forschung, die das Ziel verfolgt, eine dieser Fähigkeiten aufzuheben, ist verwerflich. Hier würde etwas getan, das man mit Wesen, die über diese Fähigkeiten verfügen, nicht macht; selbst dann nicht, wenn es die besten Folgen hätte. Diese Fähigkeiten bilden die grundlegende Bedingung auch einer Kultur der Unabhängigkeit. Sie markieren eine Grenze, die von der Forschung zu akzeptieren ist.

Man könnte versucht sein, das vorgebrachte Argument im Sinne eines *slippery slope*-Arguments zu deuten. Dann ginge es um die bloße Möglichkeit, dass ein Forschungsvorhaben künftig zu Anwendungen oder anderen Forschungsprojekten führt, die eine oder mehrere der vier ethisch fundamentalen Fähigkeiten aufhebt. Würde man so argumentieren, sprächen vielleicht schon jetzt gute Gründe dafür, Psychopharmaka, Gehirnchirurgie oder Biotechnologie zu verbieten. Diese These vertreten wir nicht. Unserer Ansicht nach ist die Kultur der Unabhängigkeit zu bedeutend, als dass Hypothesen über künftige Entwicklungen ausreichen, sie einzuschränken. Es geht vielmehr darum, dass kein konkretes Forschungsvorhaben das Ziel beinhalten darf, diese Fähigkeiten aufzuheben. Forschungsziele, die deren Einschränkung oder Zerstörung anstreben, können ethisch nicht gerechtfertigt werden. Sie sind verboten, wie positiv die aus ihnen erwachsenden Konsequenzen auch sein mögen. Und sie wären auch dann abzulehnen, wenn Probanden ihre freie und informierte Zustimmung geben würden.

Das gilt auch für sämtliche Bestrebungen, den Menschen, etwa im »transhumanistischen« Sinne, zu perfektionieren. Die angepeilte Steigerung unserer physischen und psychischen Kapazitäten steht unter dem grundlegenden ethischen Vorbehalt, dass sie nicht um den Preis einer Einschränkung oder Zerstörung der genannten vier ethisch fundamentalen Fähigkeiten realisiert werden darf. Wie weit man jedoch gehen darf, wenn diese Bedingung erfüllt wird, ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung es zusätzlicher Überlegungen bedarf.

Literatur

- Bayertz, Kurt (Hg.): *Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005.
- DeGeorge, Richard T.: *Academic Freedom and Tenure. Ethical Issues*, Lanham 1997.
- Dworkin, Ronald: »Why Academic Freedom?«, in: ders.: *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge 1996, S. 244-260.
- Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.
- Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1994.
- Fukuyama, Francis: *Das Ende des Menschen*, Stuttgart 2002.
- Goliszek, Andrew: *In the Name of Science. A History of Secret Programs, Medical Research, and Human Experimentation*, New York 2003.
- Kant, Immanuel: »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, in: ders.: *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M. 1977, S. 635-643.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*, Frankfurt/M. 1974.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*, Frankfurt/M. 1974.
- Nussbaum, Martha: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M. 1999.
- Parens, Erik (Hg.): *Enhancing Human Traits. Ethical and Legal Implications*, Washington 1998.
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998.
- Rippe, Klaus Peter: »Schlag nach bei Humboldt! Gedanken zu einer liberalen Hochschulpolitik«, in: Hermann, Michael u.a. (Hg.): *Elfenbeinturm oder Denkfabrik. Ideen für eine Universität mit Zukunft*, Zürich 1998, S. 45-54.
- Sandel, Michael: *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien 1995.
- Spaemann, Robert: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.
- Steinvorth, Ulrich: *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraliethorie*, Reinbek 1990.