

Wider die Unverträglichkeit von Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertung

(Prof. Dr. Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Nach den Auseinandersetzungen, die die Verabschiedung des Organtransplantationsgesetzes begleiteten haben, und nach den zahlreichen Infragestellungen des Hirntodbegriffs konnte man den Eindruck gewinnen, dass Diskussionen über biomedizinische Ethik in Deutschland nun mehr und mehr von Ideologie befreit worden seien.¹ Es schien, als seien wir in der Lage, solche grundlegenden Streitfragen sachlich zu betrachten. Die Bereitschaft zum objektiven und konstruktiven Dialog zwischen Politikern, Wissenschaftlern und Ethikern schien sich zu entwickeln; und die Einsicht, dass Dogmatismus auf diesem, für unsere Gesellschaft so sensiblen Themenfeld nicht hilfreich ist, schien an Akzeptanz zu gewinnen.

Leider ist die Rationalisierung unserer Diskussionskultur rückläufig, seit sich die biopolitische Debatte in Deutschland auf die Frühstadien des menschlichen Lebens konzentriert. Die Frage, ob die Forschung an embryonalen Stammzellen legalisiert oder kriminalisiert werden sollte, hat die Debatte erheblich emotionalisiert, denn solche Forschung ist gegenwärtig nur möglich, wenn hierfür menschliche Embryonen getötet werden (vgl. Solter et al., 2003). Aus diesem Grund eskalierte die Debatte dermaßen, dass man den Eindruck gewinnen konnte, ein neuer Kulturkampf habe begonnen (vgl. Vieth 2003). Dieser Eindruck wird durch die Tatsache verstärkt, dass die Haltung Deutschlands zu Forschung und Wirtschaft im Vergleich zu anderen Ländern von Anfang an von besonderer Bedeutung war. So waren einige der Auffassung, dass nunmehr die Forschungsfreiheit auf dem Spiel stünde und gegen Wissenschaftsfeindlichkeit oder reaktionäre Ideologien, die danach strebten, in unserer Gesellschaft verlorenen Boden wett zu machen, verteidigt werden müsse. In einigen anderen Fällen, z.B. in der Präimplantationsdiagnostik, kamen massive Wirtschaftsinteressen ins Spiel. Diese, so fürchtete man, würden gefährdet, wenn man auf der Basis des deutschen Grundgesetzes zu restriktive ethische Standards akzeptierte.

§ 1 Die gemeinsame Prämisse

Angesichts dieses Trends muss unsere Frage lauten: Warum ist das Rationalitätspotential unserer Diskurse über Biopolitik und biomedizinische Ethik rückläufig, und warum laufen wir Gefahr, bereits erreichte Konsense wieder zu zerstören? Bedenklich ist, dass der Begriff der „Menschenwürde“ gegenwärtig nicht dazu genutzt wird, um in bioethischen Debatten voranzukommen, sondern um sie abrupt zu beenden. Hier besteht philosophischer Analysebedarf. In einer solchen Untersuchung muss auch expliziert werden, wie die Argumente, die auf dem Begriff der Menschenwürde fußen, in verschiedenen Kontexten der biomedizinischen Ethik funktionieren.

Meine These lautet, dass sich dieser gegenwärtige Rückschritt aus der Tatsache ergibt, dass der Fortschritt in der Reproduktionsmedizin die Frage aufwirft, wie man angemessen mit dem Beginn des menschlichen Lebens umgeht, und zwar auf eine Art und Weise, wie sie in der deutschen Diskussion (und im deutschen Recht) beharrlich vermieden oder allgemein als ethisch unzulässig angesehen worden ist. Dass man so rasch auf den Begriff der Menschenwürde zurückgreift, ergibt sich daraus, dass eine Beurteilung der neuen medizinischen Optionen der Stammzellforschung oder der Präimplantationsdiagnostik uns dazu zwingt, über die ethische Annehmbarkeit der Lebensqualitätsbewertung von menschlichem Leben nachzudenken.

Die politische Lösung des Problems der Abtreibung sowie Diskussionen über andere Problemfälle wie Sterbehilfe oder ärztlich assistierten Suizid haben ein gemeinsames Charakteristikum: Beinahe jeder versucht die Frage zu vermeiden, ob Bedingungen oder Situationen auftreten können, in denen Lebensqualitätsbewertungen akzeptabel oder gar erforderlich sind; dies gilt insbesondere für Fälle, in denen die Möglichkeit besteht, menschliches Leben mit Absicht zu beenden.² Sowohl am Ende des menschlichen Lebens als auch ganz an dessen Anfang macht es der Fortschritt in der Biologie und in der Medizin unvermeidbar, die Frage zu diskutieren, ob Lebensqualitätsbewertungen im Allgemeinen ethisch unzulässig sind.

Diejenigen, die auf den Begriff der Menschenwürde zurückgreifen und sich damit auf das deutsche Grundgesetz beziehen, setzen in ihrer Argumentation für die ethische Unzulässigkeit der Präimplantationsdiagnostik voraus, dass die Bewertung des menschlichen Lebens und seine Selektion aufgrund einer Lebensqualitätsbewertung – beides sind fraglos wesentliche Aspekte der Präimplantationsdiagnostik – mit der Würde des Menschen

unvereinbar sind. Vor einigen Jahren hat Regine Kollek diese Position mit aller wünschenswerten Klarheit auf den Punkt gebracht:

Ein Verfahren, in dessen Zusammenhang potentielle menschliche Wesen bewusst auf Probe erzeugt und von den zukünftigen Eltern erst nach einer genetischen Untersuchung für existenz- und entwicklungswürdig befunden werden, ist mit der Würde menschlichen Lebens nicht vereinbar. (Kollek 1999, S. 124)

Die Intuition, dass eine Lebensqualitätsbewertung mit Menschenwürde unvereinbar ist – im Folgenden als *Unvereinbarkeitsannahme* bezeichnet – stellt eine weit verbreitete Prämisse in unseren Debatten über biomedizinische Ethik dar. Selbst diejenigen, die der Auffassung sind, dass die Präimplantationsdiagnostik ethisch akzeptabel ist und nicht gesetzlich verboten werden sollte, akzeptieren im Allgemeinen die Unvereinbarkeitsannahme. Deshalb argumentieren sie dafür, dass ein menschlicher Embryo (oder sogar frühere Stadien menschlichen Lebens) nicht als Träger von Menschenwürde im strengen Sinne angesehen werden dürfen. Da beide Seiten die Unvereinbarkeitsannahme als Prämisse teilen, mündet die Debatte in einer fruchtlosen Alles-oder-Nichts-Kontroverse: entweder ist der menschliche Embryo (oder auch eine menschliche, embryonale Stammzelle) ein Träger von Menschenwürde (im Vollsinn), oder er ist es nicht. Im Eifer des Gefechts wird diese gemeinsame Prämisse nicht als eine Annahme thematisiert, die fragwürdig sein könnte. Jedoch laufen biopolitische und bioethische Debatten Gefahr, in einem Patt zu enden, solange die Unvereinbarkeitsannahme als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Aus diesem Grund werde ich in diesem Kapitel diese weit verbreitete Prämisse in Zweifel ziehen und folgende Frage stellen: Ist es wirklich wahr, dass jede Form von Lebensqualitätsbewertung mit Menschenwürde unvereinbar ist? Oder gibt es gute Gründe, die Unvereinbarkeitsannahme zurückzuweisen oder zumindest in ihrem Geltungsbereich zu beschränken?

§ 2 Die schlechte Dialektik unserer aktuellen Diskussionen

Bei Fällen, in denen das Verbot der Tötung eines menschlichen Lebewesens ethisch bewertet werden muss (z.B. bei aktiver Sterbehilfe, ärztlich assistiertem Suizid oder Abtreibung) oder in denen wir uns mit Frühstadien des menschlichen Lebens befassen (z.B. bei der Embryonenforschung, dem Klonieren oder der Präimplantationsdiagnostik), müssen wir offensichtlich Lebensqualitätsbewertungen als ethisch relevant in Erwägung ziehen. Aber wenn man versucht, den Standpunkt zu verteidigen, dass aktive freiwillige Sterbehilfe oder aktive unfreiwillige Sterbehilfe (z.B. im Falle schwerstbehinderter Neugeborener) aufgrund der zu erwartenden Lebensqualität derjenigen Individuen, deren Leben zur Diskussion steht, ethisch gerechtfertigt sein könnte, dann formiert sich unmittelbar und mit Nachdruck der Fundamenteinwand:

Jede bioethische Theorie, in der diese dringlichen Probleme mit Rekurs auf Lebensqualitätsbewertung beantwortet werden, zieht eine Linie zwischen lebenswertem und nicht lebenswertem menschlichen Leben. Diese Unterscheidung ist jedoch erstens mit der Menschenwürde, die unverrückbar im deutschen Grundgesetz festgeschrieben ist, unvereinbar. Zweitens ist diese Unterscheidung auch historisch diskreditiert, denn die nationalsozialistischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit haben gezeigt, dass eine soziale und politische Katastrophe unvermeidbar ist, wenn eine Gesellschaft versucht, Probleme der biomedizinischen Ethik unter Bezugnahme auf Lebensqualitätsbewertung zu lösen.

Dieser *Fundamenteinwand* ist aus drei Gründen unhaltbar. Erstens wird uns nicht mitgeteilt, worin der Gehalt und die rechtfertigende Grundlage der Menschenwürde bestehen. Zweitens wird keine Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Lebensqualitätsbewertung vorgenommen. Somit liegen drittens keine Gründe für die ausschlaggebende Unvereinbarkeitsannahme vor. Anstatt jedoch diese Fragen zu stellen, die gestellt werden müssen, wenn man meiner dreifachen Kritik am *Fundamenteinwand* folgt, kontern viele Bioethiker, vermutlich im Banne der Unverträglichkeitsannahme, auf ebenso

grundsätzliche Weise. Ihre fundamentale Entgegnung kann drei Formen annehmen (ich beginne mit der krudesten und kompromisslosesten Form):

Gegeneinwand I: Der Begriff der Menschenwürde ist sinnlos, er hat keine klare Bedeutung und kann nicht durch rationale philosophische Argumente gerechtfertigt werden.

Gegeneinwand II: (1) Der *Fundamentaleinwand* beruht auf einem Verständnis von Menschenwürde, welches auf der theologischen Konzeption der Heiligkeit des (menschlichen) Lebens basiert. Eine solche theologische Begründung kann in einer säkularisierten Gesellschaft nicht allgemein überzeugen und aus diesem Grund kann ein solches Verständnis von Menschenwürde prinzipiell nicht benutzt werden, um ethische Normen oder gar Gesetze zu rechtfertigen. (2) Menschenwürde kann in ihrem starken philosophischen Sinne nicht auf die Frühstadien menschlichen Lebens angewandt werden, weil diese frühen Formen menschlichen Lebens nicht die Fähigkeiten und Eigenschaften aufweisen, die erforderlich sind, um Träger von Menschenwürde zu sein.

Gegeneinwand III: Wie Gegeneinwand II, aber zusätzlich mit (3): Wir können Menschenwürde in einem schwachen philosophischen Sinne definieren, welcher nur mit schwächeren Ansprüchen auf ethischen und rechtlichen Schutz verknüpft ist. (Und de facto zeigt unsere soziale Praxis des Umgangs mit den Frühstadien des menschlichen Lebens, dass wir uns auf einen ebensolchen schwachen philosophischen Sinn von Menschenwürde beziehen).

So weit ich sehen kann, stellen die Gegeneinwände II und III die einzigen Auswege dar, wenn man sowohl den *Fundamentaleinwand* zurückweisen als auch die Unvereinbarkeitsannahme akzeptieren will. Beide stimmen darin überein, dass ein menschlicher Embryo kein Träger von Menschenwürde im starken philosophischen Sinne sein kann, wohingegen menschliche Personen dies durchaus sein können. Sie teilen ebenfalls die Auffassung, dass die theologische Lesart von Menschenwürde in einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft nicht verwandt werden kann. Aber während das philosophische Verständnis von Menschenwürde in Gegeneinwand II nur im starken Sinne vorliegt, wird in Gegeneinwand III die Unterscheidung zwischen einem starken und einem schwachen

philosophischen Verständnis von Menschenwürde in Anspruch genommen (so Birnbacher, 1996).

Diese argumentative Gesamtkonstellation mündet in zwei Debatten, die sich teilweise überschneiden. Auf der einen Seite kritisieren Befürworter des *Fundamenteinwandes* diejenigen, die zwischen einem schwachen und einem starken philosophischen Sinn von Menschenwürde unterscheiden wollen. Sie richten sich also gegen Befürworter von Gegeneinwand III und tun dies teilweise in Koalition mit Befürwortern von Gegeneinwand II, die sich ebenfalls gegen eine Differenzierung des Prinzips der Menschenwürde aussprechen. Die Verfechter des Fundamenteinwands argumentieren dann vehement gegen die Versuche, den Beginn des menschlichen Lebens aus dem Geltungsbereich des starken Verständnisses von Menschenwürde zu entfernen, richten sich damit also gegen Befürworter aller drei Gegeneinwände. Auf der anderen Seite stimmen die Befürworter der Gegeneinwände II und III in zwei Punkten grundsätzlich überein: Erstens sei eine theologische Interpretation von Menschenwürde inakzeptabel; und zweitens könne das starke philosophische Verständnis von Menschenwürde nicht vernünftigerweise auf Frühstadien des menschlichen Lebens angewandt werden.

So lange, wie alle Parteien die Unvereinbarkeitsannahme akzeptieren, ist die gesamte Diskussion durch eine Pattsituation gekennzeichnet, in der es um alles oder nichts geht, und die keinen begrifflichen Raum für Kompromisse oder Vermittlungen lässt. Wenn wir dieses unbefriedigende Resultat, das sich aus der schlechten Dialektik der aktuellen Debatte ergibt, überwinden wollen, ohne das Prinzip der Menschenwürde generell zu verwerfen (Gegeneinwand I) oder abzuschwächen (Gegeneinwand II), und dabei das beginnende menschliche Lebens nicht vollständig aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde im Vollsinn entfernen wollen (wie von Gegeneinwand III vorgeschlagen), dann müssen wir die Unvereinbarkeitsannahme genauer unter die Lupe nehmen. Dieses Vorgehen ist vor allem dann gerechtfertigt, wenn wir akzeptieren, dass Lebensqualitätsbewertungen in vielen Kontexten der Bioethik und in unseren alltäglichen ethischen Urteilen Verwendung finden, und dass es sich hierbei um ein ethisch unvermeidbares und legitimes Verfahren handelt, um mit dringlichen Fragen im Bereich der biomedizinischen Ethik und Biopolitik umzugehen. Um diese Pattsituation zu überwinden, werde ich die folgenden drei Thesen verteidigen.

These 1: Lebensqualitätsbewertungen und die ethischen Urteile, die auf ihnen beruhen, sind ethisch akzeptabel, wenn wir unsere Argumente auf ein angemessenes Verständnis von Lebensqualität stützen.

These 2: Lebensqualitätsbewertungen, die auf einem angemessenen Verständnis von Lebensqualität basieren, sind mit Menschenwürde (im starken Sinne) vereinbar, wenn wir ein angemessenes Verständnis von Menschenwürde zugrunde legen, d.h. ein Verständnis von Menschenwürde, das berücksichtigt, dass wir in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft leben.

These 3: Wenn man die Konzepte der Lebensqualitätsbewertung und der Menschenwürde auf angemessene Weise interpretiert, dann können beide zur Rechtfertigung eines vernünftigen Pluralismus herangezogen werden, der für die Gesellschaft, in der wir leben, ethisch angemessen ist.

§ 3 Vier Deutungen von Lebensqualitätsbewertungen

Um die Debatte zu entwirren, ist es hilfreich, vier Deutungen von Lebensqualitätsbewertungen anhand der Standards, die in ihnen herangezogen werden, zu unterscheiden:

- Der naturalistische Standard
- Der soziale Standard
- Der intersubjektiv-rationale Standard
- Der personale Standard

Der *naturalistische* Standard gibt vor, ein Konzept von Lebensqualitätsbewertungen zu bieten, das ausschließlich auf biologischen oder medizinischen Fakten basiert und frei von allen Wertungen und Normen ist. Da Lebensqualität jedoch nicht frei von Werturteilen erfasst werden kann, ist ein solches Konzept von Lebensqualitätsbewertungen unplausibel.³ Nichtsdestotrotz ist dieser Standard ein grundlegendes Kennzeichen unserer aktuellen bioethischen oder biopolitischen Debatten, da viele Anhänger des *Fundamentaleinwandes* unterstellen, die Verteidiger von Lebensqualitätsbewertung würden einen solchen naturalistischen Standard vertreten oder dem ‚Biologismus‘ anhängen.

Der *soziale* Standard besteht aus denjenigen evaluativen und normativen Urteilen (oder Präferenzen), die de facto unsere Gesellschaft beherrschen (wobei es möglich ist, dass diejenigen, die solche Urteile oder Präferenzen haben, diese noch nicht einmal explizit artikulieren können). Obwohl sich in der aktuellen Debatte niemand ernsthaft auf den

sozialen Standard stützen will, ist er in den Argumenten der Verteidiger des Fundamenteinwandes wirksam. Entweder unterstellen sie, dass die empfohlenen Kriterien für Lebensqualitätsbewertungen de facto die Produkte unserer gesellschaftlichen Ideologie sind. Oder sie behaupten, dass Lebensqualitätsbewertungen, möglicherweise auch entgegen den expliziten Absichten ihrer Verteidiger, zwangsläufig zur Anwendung des sozialen Standards führen werden, da unsere evaluative Praxis durch soziale Modi und kulturelle Vorurteile determiniert wird.⁴

Der intersubjektiv-rationale Standard ist explizit normativ. Er beruht auf den Merkmalen, die rationale Subjekte rationalerweise wählen würden, sofern es sich bei ihnen um menschliche Wesen handelt (z.B. Körperlichkeit, Empfindungsvermögen, Vulnerabilität, soziale Bedürfnisse und die Fähigkeit zur Entwicklung personaler Autonomie).⁵ Dieser Standard ist in allen Kontexten von Lebensqualitätsbewertungen relevant, weil er sich komplementär zum personalen Standard verhält und in all denjenigen Fällen vorherrscht, in denen das Leben eines menschlichen Wesens beurteilt wird, das sein Leben nicht als Person führen kann.⁶ Eine der zentralen Fragen, der ich im Folgenden nachgehen werde, ist ob Unvereinbarkeitsannahme gültig ist, wenn wir vom intersubjektiv-rationalen Standard ausgehen.

Die essentielle Fähigkeit von menschlichen Wesen, ihr Leben als Personen zu führen, ist das Herzstück des *personalen* Standards. Dieser berücksichtigt, dass Personen in einem irreduzibel evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz stehen (in dem Sinne, dass sie sich mit ihrer gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Existenz „identifizieren“), indem sie Lebenspläne schmieden, den Versuch unternehmen ihre eigenen Interessen durch Handlungen zu verwirklichen oder evaluative Urteile fällen. Die Fähigkeit, einen solchen individuellen Plan als eigene Biographie zu entwickeln und zu verwirklichen, ist ein wesentlicher Teil des menschlichen Lebens, welches auf personale Autonomie ausgerichtet ist.⁷

Der personale Standard erkennt diese essentielle Eigenschaft menschlicher Personen an und ist Ausdruck personaler Autonomie, da Lebensqualität hier als das Ausmaß aufgefasst wird, in dem ein menschliches Wesen seinem Leben (verstanden als Auto-Biographie) eine solche Qualität zuschreibt. Da Personalität und Persönlichkeit durch wechselseitige Anerkennungsbeziehungen konstituiert werden, beruht der personale Standard nicht auf etwas Privatem, wie etwa den in der Philosophie des Geistes so prominenten Qualia oder auf der noch berühmteren Privatsprache, die Wittgenstein erörtert; er wird nicht durch etwas konstituiert, das von anderen Personen nicht (oder zumindest größtenteils nicht) verstanden

werden kann.⁸ Folglich sind der intersubjektiv-rationale und der personale Standard komplementäre Aspekte der Lebensqualitätsbewertung, die nicht vollständig getrennt werden können; allerdings hängt es vom jeweiligen Kontext und von dem zur Diskussion stehenden Fall ab, wie diese Standards aufeinander abgestimmt werden müssen.

Die Anhänger des *Fundamentaleinwandes* unterstellen zumeist den naturalistischen oder den sozialen Standard; Verteidiger von Lebensqualitätsbewertung beziehen sich normalerweise auf den intersubjektiv-rationale und den personale Standard. Somit ist zu fragen, ob die Unvereinbarkeitsannahme für alle diese Deutungen von Lebensqualitätsbewertung gilt oder nicht. Bevor wir diese Frage beantworten können, müssen wir uns allerdings den Begriff der Menschenwürde genauer ansehen. Wie ich bereits bei der Formulierung der Gegeneinwände gegen den Fundamentaleinwand angemerkt habe, könnte es sein, dass wir zwischen verschiedenen Deutungen der Menschenwürde zu unterscheiden haben, bevor wir in der Lage sind, die Unvereinbarkeitsannahme auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen.

§ 4 Menschenwürde und personale Autonomie

Eine gründliche Untersuchung der Unvereinbarkeitsannahme erfordert nicht nur, die vier Standards der Lebensqualitätsbewertung getrennt zu diskutieren; wir müssen auch den Begriff der Menschenwürde, seinen Gehalt und die Grundlage seiner Rechtfertigung aufklären. In einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft, die sich zum Pluralismus bekennt, muss auch die Menschenwürde auf eine Art und Weise interpretiert werden, die mit dem Selbstverständnis einer solchen Gesellschaft vereinbar ist. Die normative Kraft des Prinzips der Menschenwürde hängt in hohem Maße vom Grad ihrer Kohärenz mit unserem übrigen Netz evaluativer und normativer Überzeugungen ab. Wenn in diesem Netz Inkonsistenzen auftreten, weil einige unserer zentralen ethischen Prinzipien nicht mit unseren fundamentalen und weit verbreiteten ethischen Intuitionen z.B. in der Frage, wie man mit dem beginnenden menschlichen Lebens im Kontext der Lebenswissenschaften umgehen soll, zusammenpassen, dann müssen *alle* ethischen Intuitionen, Überzeugungen und Prinzipien überprüft werden, auch unser Begriff der Menschenwürde.

Bevor wir dieses Prinzip jedoch in Bausch und Bogen verwerfen und behaupten, dass es für uns nicht mehr brauchbar oder aufgrund jüngerer Entwicklungen in unserer Gesellschaft veraltet ist, und bevor wir seinen Geltungsbereich und seine Stärke beschränken, sollten wir uns fragen, ob wir das Prinzip der Menschenwürde auf eine Weise interpretieren können, die diesem einen Gehalt gibt, der unserem modernen Selbstverständnis angemessen ist. In diesem

Paragrafen werde ich ein solches Konzept der Menschenwürde vorschlagen, das noch immer einen zentralen Stellenwert in unserer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft einnehmen kann.

1. Menschenwürde: zwei Traditionen

Eine Tradition interpretiert „Menschenwürde“ im Rahmen der Doktrin von der „Heiligkeit des menschlichen Lebens“.⁹ Der besondere moralische Status des menschlichen Lebens wird durch die ‚Tatsache‘ gerechtfertigt, dass Gott dem menschlichen Leben diesen besonderen ethischen Wert verliehen hat. Die theologische Stoßrichtung dieser Argumentation wird durch den Ausdruck „Heiligkeit“ verdeutlicht. Da eine theologische Rechtfertigung von moralischen Ansprüchen und vor allem von Rechtsansprüchen in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft problematisch ist, haben sich zahlreiche Autoren bemüht, „Heiligkeit“ in nicht-theologischen Begriffen zu analysieren.¹⁰ Der Hauptkandidat ist hier der Begriff des „absoluten Wertes“. In einer anderen Tradition wird der besondere ethische Status menschlicher Wesen, der durch „Menschenwürde“ gekennzeichnet wird, durch die besonderen Fähigkeiten normaler¹¹ menschlicher Wesen gerechtfertigt. Die bedeutendste dieser Fähigkeiten ist die folgende: Menschliche Wesen sind in der Lage, ihr Leben autonom zu führen, und zwar in dem Sinne, dass sie im Lichte selbst gegebener moralischer Regeln entscheiden und urteilen können. Meiner Ansicht nach kann diese Interpretation der Menschenwürde von spezifisch theologischen, möglicherweise jedoch nicht von allen metaphysischen Annahmen befreit werden. Die grundlegende Idee besagt, dass menschliche Wesen ihr Leben als Personen *führen* können. Dies beinhaltet die Annahme, dass menschliche Wesen eine Vorstellung von der Bedeutung und vom Wert ihrer eigenen Existenz besitzen. Es ist diese herausragende Fähigkeit, ein autonomes Leben als Person zu führen, die es verlangt und rechtfertigt, dass wir einander Respekt schulden; und genau dieser Respekt ist der zentrale Aspekt des absoluten Wertes des menschlichen Lebens, der in der „Menschenwürde“ seinen Ausdruck findet.

Es gibt drei entscheidende Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen von „Menschenwürde“. Erstens basieren sie auf verschiedenen Formen der Rechtfertigung (theologisch versus philosophisch), von denen keine selbstevident, rein empirisch oder wertfrei ist. Zweitens ist die Quelle der Menschenwürde gemäß der theologischen Lesart extern (ihre Quelle ist Gott), während der internen Struktur des mentalen Lebens eines menschlichen Wesens keine Bedeutung beigemessen wird. Gemäß der philosophischen

Lesart ist die Quelle der Menschenwürde intern, also eine besondere Fähigkeit oder Eigenschaft menschlicher Wesen (die ich oben als Autonomie bezeichnet habe und die selbst wiederum aus einer Menge von Fähigkeiten und Eigenschaften bestehen könnte). Die Folge davon ist drittens, dass die theologische Version der Menschenwürde die Perspektive individueller menschlicher Wesen nicht berücksichtigt, weil „Menschenwürde“ nicht die interne Struktur des Geistes einer Person reflektiert. Im Gegensatz dazu beruht die auf Autonomie basierende Konzeption in einem konstitutiven und essentiellen Sinne auf dem Selbstbezug, in den menschliche Wesen eintreten, wenn sie ein Leben als Person führen (was bedeutet, dass „Menschenwürde“ die interne Struktur reflektiert).

2. Menschenwürde: absolut oder intrinsisch

Zusätzlich können wir zwischen verschiedenen Interpretationen der intendierten Stärke unterscheiden, die dem Wert des menschlichen Lebens aufgrund von „Menschenwürde“ zukommen soll. Ich möchte lediglich zwei Interpretationen diskutieren: die absolute Lesart und die intrinsische Lesart.

In der *absoluten Lesart* gibt es zwei entscheidende Eigenschaften, die der Menschenwürde und dem Wert des menschlichen Lebens zukommen: Der besondere Wert des menschlichen Lebens ist (1.) nicht aus etwas anderem abgeleitet (z.B. menschlichen Interessen) – außer möglicherweise Gott;¹² (2.) er kann nicht aufgegeben und (3.) er darf nicht gegen andere ethische Werte abgewogen werden.

Diese absolute Lesart ist ein wesentlicher Bestandteil der Menschenwürde im starken philosophischen und theologischen Sinne. Dies ist nicht der Fall bei der *intrinsischen Lesart*, nach der gilt: Der besondere Wert des menschlichen Lebens ist: (1) nicht aus etwas anderem abgeleitet (z.B. menschlichen Interessen); (2) er kann nicht aufgegeben werden; aber (3) er darf gegen andere hochrangige ethische Werte abgewogen werden. Diese intrinsische Lesart wird im Gegeneinwand III als „Menschenwürde“ im schwachen philosophischen Sinne nahe gelegt; sie hat kein Pendant in der theologischen Lesart oder in Gegeneinwand II.

Es sollte offensichtlich sein, dass die offizielle Auffassung von „Menschenwürde“ im deutschen Grundgesetz der absoluten Lesart entspricht. Während das Recht auf Leben gegen andere sehr bedeutende ethische Werte abgewogen werden darf, gilt dies nicht für die Würde des Menschen. Die intrinsische Lesart würde also eine gravierende Revision unseres Verständnisses von „Menschenwürde“ darstellen. Eine derartige Revision könnte notwendig und ethisch gerechtfertigt sein, wenn unser Verständnis von Menschenwürde

ethische Probleme in den neuen Zusammenhängen verursacht, die von technischen Entwicklungen wie der Präimplantationsdiagnostik geschaffen werden. Allerdings sollten wir zunächst versuchen, unsere ethischen Intuitionen in diesen Kontexten in Übereinstimmung mit der absoluten Lesart von Menschenwürde zu bringen, bevor wir zu einer derart revisionären Schlussfolgerung gelangen. Wie ich nun zeigen werde, ist es möglich, ein solches Überlegungsgleichgewicht zu finden, wenn wir die absolute Lesart von Menschenwürde mit der Konzeption von Menschenwürde kombinieren, die auf personaler Autonomie beruht. Dies sind gute Neuigkeiten, weil jede Gesellschaft, die sich dem Pluralismus verpflichtet weiß, gut darin beraten ist, die Fähigkeit zur Ausbildung einer Persönlichkeit und zur Führung eines autonomen Lebens zu schützen, indem sie die Würde des Menschen – im starken philosophischen Sinne – als wesentliches Element unserer ethischen Praxis, das nicht abgewogen werden darf, anerkennt.

§ 5 Menschenwürde, Lebensqualitätsbewertungen und Pluralismus

1. Gegen die Unvereinbarkeitsannahme

Wenn wir Menschenwürde so interpretieren, wie ich es oben skizziert habe, dann lässt sich leicht erkennen, dass weder der naturalistische noch der soziale Standard von Lebensqualitätsbewertungen mit der Menschenwürde vereinbar ist. Diese Unvereinbarkeit verdankt sich dem Umstand, dass beide Standards das aktuelle (oder kontrafaktisch zugeschriebene) evaluative Selbstverständnis menschlicher Personen nicht zum Ausgangspunkt nehmen, sondern sich vielmehr auf der Grundlage eines externen Bewertungsstandards, sei dieser nun ‚wissenschaftlicher‘ oder ‚sozialer‘ Natur, darüber hinwegsetzen. Insgesamt lässt sich leicht einsehen, dass die Unvereinbarkeitsannahme in ihrer Allgemeinheit nicht korrekt sein kann. Zu den wesentlichen Eigenschaften, eine Person zu sein, gehört die Ausbildung einer evaluativen Haltung zum eigenen Leben und zu seiner Qualität. Aus diesem Grund kann keine allgemeine Unvereinbarkeit zwischen Lebensqualitätsbewertung und Menschenwürde bestehen, wenn letztere auf personaler Autonomie beruht.

Folglich muss der personale Standard – im Prinzip – ethisch akzeptabel sein (was nicht heißt, dass es sich dabei um den vorherrschenden Standard handeln muss oder dass dieser in allen Fällen angewandt werden kann), weil dieser Standard die evaluative

Haltung des Individuums zu seinem eigenen Leben explizit zum Ausgangspunkt nimmt. Des Weiteren dürfen wir nicht vergessen, dass sich die Persönlichkeit eines menschlichen Wesens nicht ohne soziale Interaktions- und Anerkennungsprozesse entwickeln kann, welche jedoch nur auf der Grundlage gemeinsamer biologischer, anthropologischer und kultureller Anfangsbedingungen möglich sind. Die Anerkennung dieser Tatsache ist nicht nur hinreichend, um den Einwand zurückzuweisen, dass Lebensqualitätsbewertungen, die auf personalen Standards beruhen, hoffnungslos ‚privat‘ sind. Auf diese Weise wird auch deutlich, dass der intersubjektiv-rationale Standard eine notwendige Komponente von Lebensqualitätsbewertungen darstellt, da Verhältnisse der Anerkennung und der Kritik ebenfalls konstitutiv dafür sind, eine Person zu werden. Personale Autonomie erfordert kritische Überprüfung und Anerkennung; die autonomen Entscheidungen einer Person sind offen gegenüber rationaler Beurteilung und Kritik – sie müssen nicht nur an interner Kohärenz, die sich größtenteils in der Biographie einer Person manifestiert, gemessen werden, sondern auch an objektiven Standards der Rationalität und der Plausibilität. Davon abgesehen zeigt die empirische Forschung, dass wir gute Instrumente zur Verfügung haben, um die Lebensqualität eines Individuums zu bestimmen (vgl. Schuhmacher et al. 2003).¹³

Der personale Standard und der interpersonale Standard gehen Hand in Hand. Je mehr ein menschliches Wesen seine personale Autonomie verwirklicht oder die Fähigkeiten zu deren Ausübung entwickelt hat, desto stärker tritt der personale Standard in den Vordergrund (dies kann man z.B. am Fall der freiwilligen aktiven Sterbehilfe sehen). Je weniger ein menschliches Wesen seine personale Autonomie durch Artikulation einer evaluativen Haltung zu seiner eigenen Existenz entwickelt hat oder in der Lage ist, diese zu entwickeln, desto wichtiger wird der intersubjektiv-rationale Standard (wie man z.B. in Fällen unfreiwilliger Sterbehilfe sehen kann).

2. Schlussfolgerung

Da der personale und der intersubjektiv-rationale Standard der Lebensqualitätsbewertung mit Menschenwürde vereinbar sind, ist die Unvereinbarkeitsannahme falsch. Entsprechend muss der *Fundamentaleinwand* zurückgewiesen werden, weil er nicht in der Lage ist, zwischen diesen verschiedenen Standards zu unterscheiden und seinen Gegnern immer diejenigen Standards unterstellt, die in der Tat mit der Würde des Menschen (und zwar in jedem Sinne) unvereinbar sind. Des Weiteren stützen sich die Verteidiger der Unvereinbarkeitsannahme zumeist auf ein Verständnis von Menschenwürde, das keine geeigneten Voraussetzungen für unsere säkulare und pluralistische Gesellschaft bietet.

In der Tat finden wir in unserer Gesellschaft eine irreduzible Pluralität von Konzeptionen des Guten und des individuellen gelingenden Lebens vor. Die oben vorgeschlagene Interpretation der Menschenwürde akzeptiert, dass wir einer nicht-theologischen Fundierung der Menschenwürde bedürfen, die zugleich berücksichtigt, dass unsere Gesellschaft nicht nur de facto pluralistisch ist, sondern den Pluralismus als einen bedeutenden Wert akzeptiert. Die Anerkennung und Befürwortung des Pluralismus⁷ ermöglicht es uns, das Prinzip des Respekts vor personaler Autonomie zur Basis unserer ethischen Praxis zu machen (und zwar nicht nur in der Bioethik und Biopolitik). Folglich zeigt die von mir vorgeschlagene Interpretation der Menschenwürde nicht nur, wie Lebensqualitätsbewertungen und Menschenwürde miteinander vereinbar sein können, sondern verdeutlicht auch, in welchem Sinne Menschenwürde und der Respekt vor ihr ein wesentliches und lebendiges Element jeder pluralistischen Gesellschaft sein kann und sein muss (vgl. Lohmann 2002).

Diese Versöhnung von Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertung versetzt uns in die Lage, eine ethische Theorie auszuarbeiten und in der Praxis eine ethische Haltung zu entwickeln, in der weder personale Autonomie absoluten Werten untergeordnet wird, noch intrinsische Werte zugunsten der aktuellen Präferenzen von Individuen in unserer Gesellschaft aufgegeben werden. Wir können die schlechte Dialektik der aktuellen bioethischen und –politischen Debatten in Deutschland überwinden und Raum für einen offenen und konstruktiven Dialog zurückgewinnen. Auf diese Weise gewinnen wir Spielraum für einen Dialog zurück, der auf verantwortungsvolle Weise mit ethischen,

sozialen und politischen Gehalten gestaltet werden muss. Meiner Auffassung nach kann dies nur geschehen, wenn wir offen darüber diskutieren, was Lebensqualität für uns bedeutet, und wenn wir – im offenen Dialog – herausfinden, was wir unter einem Leben in Würde verstehen wollen. Solange wir nicht akzeptieren, dass bestimmte Vorstellungen der Lebensqualität unsere ethischen Intuitionen in vielen Bereichen der biomedizinischen Ethik leiten, werden wir nicht in der Lage sein, rational über diejenigen Aspekte unseres ethischen Selbstverständnisses zu diskutieren, die unsere ethische Praxis leiten. Die Überwindung der Unvereinbarkeitsannahme ist ein erster und notwendiger Schritt hin zu einem solchen Dialog, aber er kann ihn nicht ersetzen.¹⁴

Literatur:

- Ach et al. 2000: *Ethik der Organtransplantation*, Erlangen.
- Bayertz, K. (Hg.) 1996: *Sanctity of Life and Human Dignity*, Dordrecht.
- Birnbacher, D. 1996: Ambiguities in the Concept of Menschenwürde, in: Bayertz, K. (Hg.): *Sanctity of Life and Human Dignity*, 1996, S. 107-121
- Damschen G. / Schönecker D. (Hg.) 2003: *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin.
- Höfling, W. (Hg.) 2008: *Die Regulierung der Transplantationsmedizin in Deutschland*, Tübingen.
- Kollek, R. 1999: Vom Schwangerschaftsabbruch zur Embryonalselektion?, in: *Ethik in der Medizin* 1999, 11, S. 121-124.
- Lohmann, G. 2002: Die Herausforderungen der Ethik durch Lebenswissenschaften und Medizin, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 10, S. 77-97.
- Quante, M. 1999: Precedent Autonomy and Personal Identity, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1999, 9, S. 365-381.
- Quante, M. 2002a: *Personales Leben und menschlicher Tod*, Frankfurt / M.
- Quante, M. 2002b: Personale Autonomie und biographische Identität, in: Straub J. / Renn J. (Hg.): *Transitorische Identität*, Frankfurt / M. 2002, S. 32-55.
- Quante, M. 2007: *Person*, Berlin.
- Quante, M. 2008³: *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt.
- Quante, M. 2010a: *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, Hamburg.
- Quante, M. 2010b: Identifikation in Relation: Anmerkungen zum evaluativen Selbstverhältnis menschlicher Personen, in: Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Deutsches Jahrbuch Philosophie 2.
- Schuhmacher J. et al. 2003: *Diagnostische Verfahren zu Lebensqualität und Wohlbefinden*, Göttingen.
- Solter, D. et al. 2003: *Embryo Research in pluralistic Europe*, Berlin.
- Stoecker, R. (Hg.) 2003: *Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff*, Wien.
- Vieth, A. 2003: Wieviel Wasser enthält der Rubikon der Freiheit?, in: Siep, L. / Quante, M. (Hg.): *Der Umgang mit dem beginnenden Leben*, Münster 2003, S. 107-131.

Quelle: Michael Quante: *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*. Kapitel I, S. 27-42. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010

(redaktionelle Bearbeitung: Jörg Hardy, Berlin / Münster)

Homepage: http://www.meiner.de/product_info.php?products_id=3113

¹ Vgl. zur Diskussion des Transplantationsgesetzes nach zehn Jahren die Beiträge in Höfling 2008.

² Ich diskutiere das Verhältnis zwischen Menschenwürde und dem Recht auf Leben auf der einen Seite sowie den ethischen Fragen, die die aktive Sterbehilfe betreffen, auf der anderen Seite in: Quante 2002a, Kapitel 6.

³ Es beruht auf einem naturalistischen Fehlschluss; mehr dazu in Kapitel VII von Quante 2008. Ich sollte hinzufügen, dass ein solcher naturalistischer Standard prima facie aus drei Gründen attraktiv ist: Erstens scheint er hilfreich, um harte ethische Fragen zu vermeiden, indem man sich auf ‚objektive Tatsachen‘ bezieht; zweitens passt er gut zu aktuellen naturalistischen Tendenzen in anderen Bereichen der Philosophie (z.B. der Philosophie des Geistes oder der Erkenntnistheorie); und drittens stellt sich hier eine natürliche Allianz mit den (impliziten) naturalistischen Präsuppositionen des Utilitarismus (in seinen vielfältigen Varianten) ein.

⁴ Mit Sicherheit vertritt niemand in der aktuellen Debatte einen solchen sozialen Standard. Abgesehen von der Tatsache, dass der *Fundamenteinwand* oftmals auf Dambruchargumenten basiert (ohne empirische Belege für die damit verbundenen Behauptungen zu liefern), besteht die Hauptschwäche des *Fundamenteinwandes* darin, vorauszusetzen, dass Verteidiger von Lebensqualitätsbewertungen sich auf einen naturalistischen oder sozialen Standard stützen (oder sich sogar darauf stützen müssen).

⁵ Zum Begriff der Autonomie siehe Quante 2002b und Kapitel 5 in Quante 2002a.

⁶ Es ist ethisch bedeutsam, hier vier Fälle zu unterscheiden: (1) menschliche Wesen ohne das Potential, überhaupt personale Autonomie auszubilden, (2) menschliche Wesen mit dem Potential, in Zukunft personale Autonomie auszubilden, (3) menschliche Wesen, die ihre personale Autonomie verloren haben, aber noch immer über die Fähigkeit verfügen, sie wiederzugewinnen, und (4) menschliche Wesen, die ihre personale Autonomie ohne Aussicht auf Rückgewinnung verloren haben. Im dritten und vierten Fall kommt das Problem der Patientenverfügung und anderer Möglichkeiten zur Ausweitung der eigenen Autonomie ins Spiel; siehe dazu Kapitel 2010a, IX und Quante 1999 für weitere Details. Der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Fall ist, dass der interpersonale Standard im letzteren herangezogen werden kann, weil das beurteilte menschliche Wesen kontrafaktisch als Person betrachtet werden kann. Dies setzt voraus, dass wir eine angemessene Erläuterung von Potentialität geben können – mehr zu diesem Thema findet sich in Kapitel 3 von Quante 2002a. Im ersten Fall kann der interpersonale Standard nur auf denjenigen Aspekten beruhen, die für menschliche Wesen angemessen sind. Da das Hauptaugenmerk dieses Aufsatzes auf der Unvereinbarkeitsannahme liegt, kann ich hier nicht weiter auf Einzelheiten eingehen. Letztlich zeigt sich an dieser Stelle das Erfordernis eines differenzierten Konzepts der Lebensqualität, welches nur in einer interdisziplinären, normativen und deskriptiven Anstrengung zu entwickeln sein wird.

⁷ Zum evaluativen Aspekt personaler Autonomie – verbunden mit dem Begriff des „sich Identifizierens“ – vgl. Quante 2010b und die Kapitel 5 und 6 in Quante 2002a sowie die Kapitel 8 und 9 in Quante 2007.

⁸ Dieses Missverständnis wird in Ach et al. 2000, S. 127-132 kritisiert. Man sollte beachten, dass das „Verstehen“ der evaluativen Haltung einer anderen Person nicht gleichbedeutend ist mit deren Akzeptanz.

⁹ Eine Übersicht der vielen Aspekte unseres Begriffs der Menschenwürde findet sich in den Beiträgen von Bayertz 1996 und Stoeker 2002.

¹⁰ Menschenwürde im Begriff der „menschlichen Natur“ zu fundieren ist kein Ausweg. Entweder stützen wir uns auf eine nicht-evaluative, z.B. wissenschaftliche Naturkonzeption, so dass wir mit dem Problem des naturalistischen Fehlschlusses konfrontiert werden, oder wir schreiben der biologischen Spezies einen bestimmten ethischen Wert zu. In diesem Fall wären wir auf einen unhaltbaren ‚Speziesismus‘ festgelegt. Die dritte Option bestünde darin, einen evaluativen Begriff der „menschlichen Natur“ zu verwenden. Dies könnte entweder auf theologische oder auf philosophische Weise geschehen, wie ich oben dargelegt habe.

¹¹ Diese Normalitätsbedingung ist im folgenden Sinne zu verstehen: Alle menschlichen Wesen (im Sinne individueller menschlicher Organismen) fallen in den Geltungsbereich der „Menschenwürde“, weil sie normalerweise – qua Spezies-Mitgliedschaft – das Potential haben, diejenigen Eigenschaften auszubilden, die für Menschenwürde im starken Sinne erforderlich sind. Einige menschliche Embryonen mit genetischen

Defekten werden de facto diese Eigenschaften im Laufe ihrer Entwicklung nicht ausbilden. Allerdings ist es auch in diesen Fällen sinnvoll, ihnen das Potential zuzuschreiben, sie *kontrafaktisch* auszubilden: Ein solches menschliches Wesen würde diese Eigenschaften ausbilden, wenn keine genetischen Defekte vorlägen. Eine derartige kontrafaktische Behauptung macht jedoch in mindestens zwei Fällen keinen Sinn: Wenn wir uns auf eine Entität beziehen, die zu einer Spezies gehört, deren Mitglieder die fraglichen Eigenschaften normalerweise nicht ausbilden; oder wenn wir uns auf eine aktual nicht-existente Entität (etwa einen zukünftigen menschlichen Organismus) beziehen. Letztere Behauptung setzt voraus, dass „Menschenwürde“ eine Eigenschaft von menschlichen *Organismen* und nicht von ‚sub-organismischem‘ menschlichem Leben ist. Für eine detaillierte und kritische Analyse solcher und verwandter Themen vgl. die Beiträge in Damschen / Schönecker 2003.

¹² Solange wir diese Qualifizierungen nicht ausscheiden, wird die theologische Interpretation der Menschenwürde durch die absolute Lesart abgedeckt; gleiches gilt für die philosophische Deutung von Menschenwürde im strengen Sinne.

¹³ Die Aussage, dass wir gute Instrumente zur Verfügung haben, bedeutet weder, dass diese perfekt sind, noch, dass sie nicht durch weitere Forschung verbessert werden könnten oder sollten. Das Gegenteil ist der Fall: Wenn ich recht damit habe, dass Lebensqualitätsbewertungen ein hilfreiches und notwendiges Element unseres ethischen Denkens sind, dann ist unsere Gesellschaft verpflichtet, diese Instrumente zu optimieren.

¹⁴ Ich danke Christian Blum für die Übersetzung des diesem Kapitel zugrunde liegenden Beitrags.