

"Wert des Lebens" in: *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, zweite, aktualisierte Auflage. Stuttgart: Kröner 2005, S.886-915.

Kapitel XIV: Wert des Lebens

von Julian Nida-Rümelin

Ein wichtiger Teil der angewandten Ethik wird als »Bioethik« bezeichnet. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil in der öffentlichen Diskussion ist die Bioethik nicht durch eine spezifische theoretische Position, etwa die des Singerschen Utilitarismus, sondern durch ein Thema bestimmt: es ist die Frage des richtigen Umgangs mit menschlichem und nicht-menschlichem Leben. Paradigmatische Fragen der Bioethik sind: Ist Sterbehilfe unter bestimmten Bedingungen moralisch zulässig? Muß jemand aus Gründen der Kohärenz seiner moralischen Überzeugungen der Auffassung sein, daß aktive Sterbehilfe unter bestimmten Bedingungen zulässig ist, wenn er meint, passive Sterbehilfe sei unter bestimmten Bedingungen zulässig? Ist Abtreibung moralisch erlaubt, und wenn ja, unter welchen Bedingungen und aus welchen Gründen? Sprechen die Gründe, die für die Zulässigkeit von Abtreibung unter bestimmten Bedingungen ins Feld geführt werden, auch dafür, unter bestimmten Bedingungen die Tötung Neugeborener zu erlauben?

Es sind vor allem die Erfahrungen mit der modernen Medizin, die den moralisch angemessenen Umgang mit menschlichem Leben ins Zentrum einer Diskussion gerückt haben, die nicht nur innerhalb der Ethik, sondern auch in der Politik, der Jurisprudenz, in den Medien und generell dort geführt wird, wo die Dauer menschlichen Lebens von menschlichen Entscheidungen abhängt. Bioethische Fragen stellen sich also vor allem dort, wo medizinische Mittel zum Einsatz kommen. Die Kriterien des moralisch richtigen Umgangs mit menschlichem Leben sind jedoch nicht auf den Bereich der Medizin beschränkt. Je nach Art

der Kriterien bezieht sich der Anwendungsbereich nicht nur auf Entscheidungsbereiche außerhalb medizinischen Handelns, sondern auch auf nicht-menschliche Lebewesen. Die Spezieszugehörigkeit allein scheint moralisch irrelevant zu sein, und dies gilt natürlich auch für die Kriterien des moralisch richtigen Umgangs mit Leben. Die Fragestellungen der Bioethik überschneiden sich daher zu wesentlichen Teilen mit anderen Bereichsethiken, insbesondere der Medizinethik und der Tierethik.¹ Statt eines eigenständigen Kapitels »Bioethik« schien es mir daher sinnvoller zu sein, die Frage nach der Reichweite des moralischen Tötungsverbot und seiner ethischen Begründung zum Abschluß des Bandes einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen.

Die erkenntnistheoretischen und methodologischen Überlegungen des einleitenden Kapitels »Theoretische und angewandte Ethik« spielen dabei eine Rolle. Die theoretische Analyse dient, zumindest im Bereich des Moralischen, der Interpretation moralischer Überzeugungen und der Orientierung in Handlungssituationen, in denen es zweifelhaft erscheint, welche Entscheidung moralisch richtig ist. Die theoretische Analyse kann unsere moralischen Überzeugungen nicht *ab ovo* neu konstruieren. Dies ist der Kern des kohärentistischen Theorieverständnisses, das sich gerade in diesem so komplexen, mit Emotionen belasteten, durch moralische Intuitionen geprägten und zugleich normativ zentralen Diskurs um den Wert des Lebens und das Tötungsverbot bewährt. Natürlich ist dieser Band, der einer ersten Orientierung im weiten Feld der Bereichsethiken dienen soll, nicht der geeignete Ort, um eine bioethische Position im Detail zu entwickeln. Hier muß eine Analyse der Problemstellung, eine Darstellung der unterschiedlichen Ansätze ihrer Auflösung und die Skizze eines Systematisierungsversuches aus ethischer Sicht genügen. Dabei wird insbesondere deutlich werden, daß die Frage nach der Begründung und der Reichweite des Tötungsverbots nicht in der Frage nach dem Wert des Lebens aufgeht. Die Überschrift dieses Kapitels darf nicht im Sinne einer Vor-Festlegung auf eine konsequentialistische Ethik verstanden werden. Tatsächlich beruht ein Gutteil der Konfusionen, die in der bioethischen Diskussion der letzten Jahre aufgetreten sind, auf einer Vermengung dieser beiden Fragestellungen.

1. Der subjektive Wert des Lebens

Angenommen, ein Freund fragt Sie: »Wieviel ist dir dein Leben wert?« Sie werden vermutlich zurückfragen: »Wie meinst du das?« Wenn Ihr Freund antworten sollte: »Nenn mir doch einfach einen Geldbetrag«, dann würden Sie vermutlich den Kopf schütteln und den absurden Dialog mit einer Äußerung wie »Natürlich würde ich mein Leben für einen noch so hohen Geldbetrag nicht verkaufen« oder »Was hätte ich denn noch von diesem Betrag, wenn ich tot wäre« beenden. Die Vorstellung, daß das eigene Leben gegenüber derjenigen Person, deren Tod in Frage steht, durch ein Gut – sei es ein ökonomisches Gut, das man in monetärem Wert validieren kann, oder ein ideelles Gut – aufgewogen werden könnte, erscheint abwegig. Die meisten Menschen würden unter fast allen Umständen ihr eigenes Leben für keinen beliebig hohen Geldbetrag hingeben. Auch das Angebot von Gütern, die man mit Geld nicht kaufen kann, wird daran in der Regel nichts ändern. Aus der subjektiven Perspektive der betroffenen Person scheint das Leben in diesem Sinne einen unendlichen (oder transfiniten) Wert zu haben, wenn man unter diesen Umständen noch bereit ist, vom »Wert des Lebens« zu sprechen. Der subjektive Wert des Lebens wäre demnach für fast alle Menschen unter fast allen Umständen unendlich groß.

Nun sind jedoch einige Differenzierungen nötig. Die erste ist noch eher theoretischer Natur. Die Rede von »dem Wert« des Lebens (und sei er unendlich) macht nur Sinn, wenn man von *einem* kohärenten Bewertungsmaß ausgehen kann. Daß es ein solches einheitliches Bewertungsmaß für beliebige Güter gibt, ist nicht selbstverständlich. Es könnte immerhin sein, daß die Vergleichbarkeit von Gütern sich in unterschiedliche Klassen oder Kategorien aufspaltet, die zwar in sich jeweils ein kohärentes Bewertungsmaß zulassen, deren Vergleichbarkeit sich aber auf Güter derselben Kategorie beschränkt. So haben wir oben von Gütern gesprochen, die mit Geld nicht zu kaufen sind und deren Wert daher möglicherweise nicht in monetären Einheiten ausdrückbar ist. Emotionale Zuwendung ist eines der hochbewerteten Güter in jedem oder fast jedem individuellen Leben, das man sich mit Geld

nicht kaufen kann. Die gelegentlich tragischen Biographien vermögender Menschen beider Geschlechter lassen allerdings vermuten, daß dies nicht allen bewußt ist. Wenn es Unvergleichbarkeiten dieser Art gibt, dann wäre die These vom unendlichen subjektiven Wert des eigenen Lebens in der Weise zu präzisieren, daß das eigene Leben bezüglich aller subjektiven Bewertungsmaße der meisten Personen unter üblichen Bedingungen unendlich sei. Diese Überlegung führt sogleich zu einer zweiten Differenzierung. Gibt es nicht bestimmte Kategorien von Gütern, die auch aus der Sicht der betroffenen Person mit dem Gut des eigenen Lebens vergleichbar, ja unter Umständen wertvoller sind? Menschen setzen ihr eigenes Leben für das Leben anderer, insbesondere nahestehender Personen ein. Manche opfern ihr Leben sehenden Auges für weltanschauliche, politische und religiöse Ziele. Dies gilt für die Selbstmordattentäter der Hisbollah ebenso wie für die Kamikazeflieger des Zweiten Weltkrieges auf japanischer Seite, für Freiheitskämpfer aller Arten, aber in letzter Konsequenz auch für alle diejenigen, die in einer regulären Armee dienen und bereit sind – etwa im Verteidigungsfall –, ihr Leben aufs Spiel zu setzen. Um nicht vorzugreifen, lassen wir die Frage der Wahrscheinlichkeit des eigenen Todes hier zunächst außer Betracht. Uns interessieren Personen, die bereit sind, unter bestimmten Bedingungen ihr Leben um anderer Güter willen zu opfern. In der konkreten Entscheidungssituation mag es unsicher sein, ob das erstrebte Gut tatsächlich erreicht wird, und es mag eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür geben, daß die betreffende Person nicht zu Tode kommt. Hier geht es um die grundsätzliche Bereitschaft, im Konfliktfall den eigenen Tod um dieser anderen Güter willen in Kauf zu nehmen.

Damit ein Gut überhaupt als subjektiv wertvoller als das eigene Leben in Frage kommt, muß es von einer bestimmten Art sein. Es muß seinen subjektiven Wert unabhängig davon besitzen, ob die betreffende Person selbst über dieses Gut verfügt, ja sogar unabhängig davon, ob die Realisierung des betreffenden Zieles von ihr erfahren wird. Tatsächlich beziehen sich viele unserer Wünsche auf Gegenstände, über die wir nicht verfügen wollen, wobei »Gegenstände« hier nicht nur im Sinne materieller Objekte, sondern im weitesten, alle denkbaren Wunschinhalte umfassenden Sinne gemeint ist. Wenn sich jemand ein Haus

wünscht, dann wünscht er, daß er ein solches besitzt. Wenn sich jemand dagegen wünscht, daß seine Kinder sein Haus erben, dann wünscht er sich nicht etwas, das er selbst besitzt, und möglicherweise hat er diesen Wunsch auch unabhängig davon, ob er von seiner Erfüllung erfährt. Er könnte diesen Wunsch auf dem Sterbebett äußern, wohl wissend, daß er nie erfahren wird, ob dieser Wunsch realisiert wird. Manche Wünsche richten sich darauf, daß andere Personen ihre Wünsche realisieren. Es handelt sich dann um Wünsche höherer Ordnung, da sie gegenstandslos würden, wenn der betreffende Wunsch erster Ordnung nicht besteht. Manche Wünsche sind nicht auf die Realisierung der Wünsche anderer Personen gerichtet und dennoch nicht an die Erfahrungsbedingung geknüpft. Politische und religiöse Ziele, insbesondere solche fundamentalistischer Prägung, orientieren sich häufig nicht an dem, was andere Personen wünschen, sondern an normativen Zielen, die als unabhängig von menschlichem Meinen und Streben gelten. Es gibt menschliche Wünsche, die nur dann erfüllt sind, wenn die Person, die diese Wünsche hat, davon erfährt (Erfahrungsbedingung), es gibt Wünsche, die unabhängig von der Erfahrungsbedingung erfüllt werden können, deren Erfüllung aber davon abhängt, daß Wünsche anderer Personen (mit Erfahrungsbedingung) erfüllt werden, und schließlich gibt es auch Wünsche, deren Erfüllung von der Erfahrungsbedingung generell unabhängig ist – Wünsche dieser Art beruhen in der Regel auf absolutistischen normativen Theorien oder Weltanschauungen.

Zur Wertbestimmung des Lebens sind Abwägungen mit anderen Gütern notwendig. Wir haben gesehen, daß es gar nicht unplausibel ist anzunehmen, daß für manche Personen das eigene Leben zwar bezüglich bestimmter Kategorien von Gütern einen unendlichen (gegen diese nicht abwägbaren) Wert habe, dies aber zugleich anderen Kategorien von Gütern gegenüber nicht gelten muß. Eine wichtige Eigenschaft der Güter, gegen die das eigene Leben abwägbar erscheint, ist, daß sie ihren Wert unabhängig davon haben, ob die betreffende Person über diese Güter verfügt bzw. allgemeiner gesprochen: von ihrer Wunscherfüllung erfährt (Unabhängigkeit von der Erfahrungsbedingung). Manche mag es überraschen, daß eine subjektivistische Werttheorie im engeren Sinne (Wunscherfüllung ist nur relevant, sofern die Person, die diese Wünsche hat, davon erfährt) für die meisten Menschen unter normalen

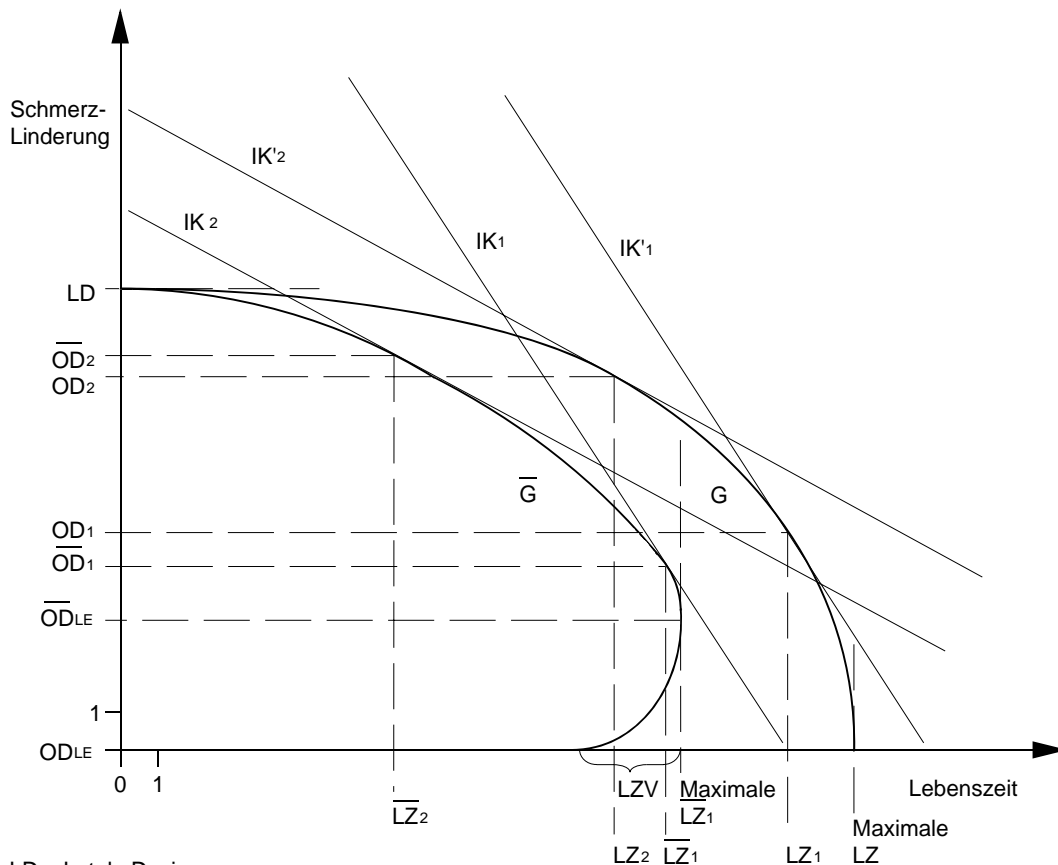
Lebensumständen einen unendlichen subjektiven Wert des eigenen Lebens festschreibt. Dies mag deswegen überraschen, weil diejenigen Positionen, die eine Unantastbarkeit des menschlichen Lebens behaupten (irreführend meist mit »Heiligkeit des Lebens« übersetzt), als Vertreter einer absolutistischen Werttheorie verstanden werden (und sich selbst meist als solche verstehen), während die Befürworter der moralischen Zulässigkeit von Euthanasiehandlungen als Vertreter einer subjektivistischen Wertkonzeption interpretiert werden (und sich als solche selbst verstehen), die die subjektive Perspektive des Euthanisanden zum Kriterium der Zulässigkeit machen. Wir werden auf diese Anwendungsproblematik der Theorie des Lebenswertes noch zu sprechen kommen.

Die subjektive Abwägung zwischen dem Gut des eigenen Lebens und anderen Gütern erscheint natürlicher, d. h. nicht auf existentielle Grenzsituationen oder gar Gedankenexperimente beschränkt, sobald man zu einer gradualistischen Betrachtungsweise übergeht. Nun steht nicht mehr das eigene Leben zur Disposition, die Entscheidung bezieht sich nicht mehr darauf, ob man den Erhalt des eigenen Lebens oder die Realisierung eines anderen Gutes vorzieht, sondern die Entscheidung bezieht sich auf Alternativen, in denen das eigene Überleben in unterschiedlichem Grade wahrscheinlich bzw. die noch in Aussicht stehende Lebensspanne unterschiedlich lang ist.

Der zweite Fall tritt etwa auf, wenn die Dosierung von Schmerzmitteln bei moribunden Personen in Frage steht. Es ist keineswegs ungewöhnlich, daß jemand die noch verbleibende Lebenszeit abzukürzen bereit ist, wenn er auf diese Weise einen schmerzlosen Zustand gewährleisten kann. Hier findet eine Abwägung zwischen Lebensdauer und Schmerzfreiheit bzw. Schmerzlinderung statt. Der Wunsch einer Schmerzlinderung ist dabei entgegen der Güterabwägung, die wir oben betrachtet haben, erfahrungsbedingt. Ich habe diesen Wunsch nur insofern, als ich diese Schmerzlinderung auch (bewußt) erfahre. Die Person wählt zwischen zwei Verläufen ihrer restlichen Biographie. Es ist keineswegs ungewöhnlich, daß die Dauer der gesamten Lebensspanne mit anderen Gütern wie Freude, Zufriedenheit, Selbstwertgefühl und anderen abgewogen wird. Wenn die Person nicht kategorisch eine beliebige Verkürzung ihrer Lebensspanne in Kauf nimmt, allein um diese

Spanne schmerzfrei zu verbringen, dann kann man davon ausgehen, daß die (rationale) Person je nach Schmerzintegral einen Indifferenzpunkt bei einer bestimmten Lebenserwartung hat, sofern wir vereinfachend davon ausgehen können, daß andere Güter bei dieser Abwägung nicht ins Spiel kommen. Die ökonomische Sprache ist zur Beschreibung einer existentiellen Grenzsituation dieser Art unangemessen. Dennoch kann sie zu einem genaueren Verständnis der Wertungsproblematik beitragen: Es werden zeitliche Einheiten der Lebensspanne und Einheiten des Integrals des Schmerzzustandes in der verbliebenen Lebenszeit gegeneinander abgewogen; Schmerzlinderung wird durch Lebenszeit erkaufte; die Indifferenzkurve mißt den subjektiven Wert des Lebens in Einheiten des (zeitlichen) Schmerzintegrals. Man kann diese ökonomische Metapher auch umgekehrt verwenden: Schmerzlinderung wird mit Lebenszeitverkürzung erkaufte. Der subjektive Wert der Schmerzlinderung kann in Einheiten der eigenen Lebenszeit gemessen werden.

In der folgenden Abbildung soll die Kurve den kausal bedingten Zusammenhang zwischen Schmerzlinderung – etwa durch die Verabreichung von Morphium – und der verbliebenen Lebensspanne einer moribunden Person darstellen. Es gibt für diese Person zu dem betrachteten Zeitpunkt eine letale Dosis, oberhalb welcher sie sofort sterben würde. Je geringer die Dosierung dieses Schmerzmittels ist, um so länger wird die Person weiterleben (G). Es kann natürlich auch sein, daß die Verabreichung einer bestimmten Menge schmerzlindernder Mittel lebenszeitverlängernd wirkt; ein solcher Zusammenhang wird durch den Graphen \bar{G} in der Abbildung symbolisiert. Der »Preis«, den die betreffende Person in Lebenszeit zu zahlen bereit ist, um Schmerzlinderung zu erreichen, läßt sich als Indifferenzklasse in der Menge der geordneten Paare ›Lebenszeit, Schmerzlinderung‹ darstellen.



- LD: Letale Dosis
- IK: Indifferenzkurve
- 0: Zeitpunkt der Entscheidung
- OD: Optimale Dosierung
- G: Graph für die kausal bedingten Zusammenhänge zwischen Schmerzlinderung und Lebenszeit
- LZ: Lebenszeit
- LZV: Maximale Verlängerung der Lebenszeit durch Mittel (\bar{G})

In der Abbildung werden zwei Varianten eines einfachen linearen Zusammenhanges dargestellt: IK1 bzw. IK'1 und IK2 bzw. IK'2. Wenn dieser Zusammenhang tatsächlich so einfach wäre, dann wäre der Wert, den eine zusätzliche Zeiteinheit Leben für die betreffende Person hat, in Schmerzeinheiten (relativ) bestimmt und für beliebige Niveaus konstant. Bei IK1 bzw. IK'1 wäre der Person eine Einheit Lebenszeit 1,6 Einheiten Schmerzlinderung wert und bei IK2 bzw. IK'2 nur 0,6 Einheiten Schmerzlinderung. Dieser geringere subjektive Wert des Lebens bzw. die höhere Gewichtung des Gutes Schmerzlinderung führt dazu, daß die Person bei der jeweils vorgegebenen funktionalen Abhängigkeit zwischen Schmerzlinderung

und Todeszeitpunkt einen früheren Tod vorzieht. Wenn die Lebenszeit in Tagen gemessen wird, dann wirkt sich dies – sofern man den kausalen Zusammenhang zwischen Lebenszeit und Schmerzlinderung wie bei G zugrunde legt – in einem Rückgang der von der Person gewünschten restlichen Lebensspanne von $LZ1$ auf $LZ2$ und bei Zugrundelegung des kausalen Zusammenhanges, wie er von \bar{G} dargestellt ist, von $\bar{LZ1}$ auf $\bar{LZ2}$ aus. Die von der Person gewünschte Lebenszeit hängt also zum einen vom subjektiven Wert ab, den ihr Leben (gemessen in Schmerzlinderung) hat, und zum anderen vom kausalen Zusammenhang, in dem Schmerzlinderung und restliche Lebensspanne stehen. Wir haben dabei angenommen, daß die Person bei einem unveränderten Schmerzzustand jeweils ein längeres Leben bevorzugt. In der Abbildung heißt dies, daß die jeweiligen Kombinationen aus Lebenszeit und Schmerzlinderung, die auf einer Indifferenzkurve liegen, von der Person als gleich wünschbar beurteilt werden, während die Elemente von Indifferenzkurven in Richtung rechts oben bevorzugt werden. Bei gleichem Schmerzzustand wünscht die Person, möglichst lange zu leben, und bei gleicher Lebensspanne wünscht die Person, möglichst wenig Schmerzen zu erleiden. Der subjektive Wert steigt monoton in beiden Dimensionen: Schmerzlinderung und Lebensverlängerung. Der empirische Zusammenhang zwischen Schmerzzustand und Lebensspanne wird durch die Graphen G und \bar{G} dargestellt, der Bewertungszusammenhang durch die Schar von Indifferenzkurven ($IK1, IK'1, \dots, IK2, IK'2 \dots$). Eine differenziertere Analyse würde schon an dieser Stelle nicht von festen funktionalen Zusammenhängen zwischen Lebenszeit und Schmerzniveau ausgehen, sondern Wahrscheinlichkeitsverteilungen über Lebensspannen und schmerzlindernde Maßnahmen in Beziehung setzen.

Der Übergang zu einer probabilistischen Betrachtung erlaubt solche Situationen einzubeziehen, die keine existentiellen Grenzfälle darstellen. Viele Menschen wählen Sportarten als Freizeitvergnügen, die ein hohes Risiko mit sich bringen, obwohl ihnen dieses Risiko bewußt ist. Paragliding, Drachenfliegen, Flaschentauchen erhöhen das Risiko, zu Tode zu kommen (zumindest wenn diese Sportarten ohne ausreichende professionelle Anleitung betrieben werden), gerade für diejenige Altersgruppe beträchtlich, die das Gros der Aktiven stellt. Die durchschnittliche Wahrscheinlichkeit, im Laufe eines Jahres zu Tode zu kommen,

liegt im Laufe des Lebens in der Größenordnung 10^{-2} . Für junge Leute zwischen 10 und 40 sinkt diese Wahrscheinlichkeit um zwei Größenordnungen auf 10^{-4} ab. Sieht man von Selbsttötung einmal ab, prägen Todesfälle im Straßenverkehr, im Haushalt und bei Freizeitvergnügungen in dieser Altersgruppe die Risikosituation, während diese Todesarten in späteren Jahren durch Krankheitsrisiken wie Herz-Kreislauf-Erkrankungen und Krebs marginalisiert werden. Personen, die sich bewußt für eine Risikosportart entscheiden, wägen implizit die Freude an dieser Sportart und das Risiko des eigenen Todes bzw. der Verkürzung der Lebensspanne gegeneinander in ähnlicher Weise ab, wie wir es oben im Falle des Moribunden im Vergleich Schmerzlinderung und Lebensspanne gesehen haben. Auch die Person, die nicht aus Nikotinsucht (weil sie nicht anders kann), sondern aus bewußter Entscheidung raucht, obwohl sie weiß, daß sie damit ihre Lebenserwartung verkürzt, bezahlt ihren Spaß am Rauchen in Einheiten der eigenen Lebenszeit. Der subjektive Wert eines zusätzlichen Lebensjahres läßt sich in Einheiten des Nikotingenusses bestimmen: Dieser subjektive Wert entspricht dem Genuß genau derjenigen Anzahl von Zigaretten, die den Erwartungswert der eigenen Lebenszeit um ein Jahr senkt.

Bisher haben wir nur Abwägungen einzelner Güter gegen Lebenszeit, wie Schmerzlinderung, sportliche Freude, Nikotingenuß, berücksichtigt. Es liegt nahe, diese Methode zu einer allgemeinen Bestimmung des subjektiven Lebenswertes zu verallgemeinern. Diese Verallgemeinerung würde sich entscheidungstheoretischer Mittel bedienen, und sie kann nur dann durchgeführt werden, wenn bestimmte Kohärenzbedingungen der Präferenzen einer Person erfüllt sind.² Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, kann man einer Person eine subjektive Bewertungsfunktion über die Menge aller Gegenstände zuordnen, auf die sich ihre Präferenzen beziehen. Dieses subjektive Bewertungsmaß wird dann auch auf die eigene Lebenszeit anwendbar. In der konkreten Anwendung führt die entscheidungstheoretische Analyse zur Modifikation manifester Präferenzen, denn diese sind in der Regel nicht kohärent. Die handlungsleitende Rolle der Entscheidungstheorie bzw. der Gebrauch entscheidungstheoretischer Modelle im Rahmen einer normativen Theorie praktischer Rationalität zielt auf die Behebung präferenzzieller Inkohärenz. Dies setzt voraus, daß nicht

beliebige Präferenzen trivialerweise kohärent sind, was nur bei Zugrundelegung bestimmter (impliziter oder expliziter) Invarianzbedingungen der Fall ist. Art und Interpretation dieser Invarianzbedingungen sind in der Literatur in höchstem Maße strittig. Von diesen hängt es jedoch ab, ob die oben genannten Unvergleichbarkeiten bestimmter Kategorien von Gütern für die entscheidungstheoretische Analyse relevant sind.

Die entscheidungstheoretischen Kohärenzbedingungen markieren eine Form des Überganges von subjektiven zu objektiven Wünschen bzw. Interessen. Wenn wir etwa sagen, diese Person habe einen bestimmten subjektiven Wunsch, aber in Wirklichkeit wünsche sie doch etwas anderes, dann beziehen wir uns darauf, daß diese Person zugleich andere Wünsche äußert, die mit dem betreffenden nicht im Einklang stehen (inkohärent sind) und von denen angenommen werden kann, daß die Person ihre Erfüllung im Konfliktfall vorziehen würde. Um überhaupt im entscheidungstheoretischen Sinne eine subjektive Bewertungsfunktion bestimmen zu können, müssen die Präferenzen der betreffenden Person kohärent gemacht werden, und dies heißt, eine Vielzahl von Handlungsoptionen gegeneinander abzuwägen, Folgen und Nebenfolgen sowie einschränkende Bedingungen und Regeln zu beachten, bis keine Verstöße gegen die Ramsey-Axiome und das Wahrscheinlichkeitskalkül bei den jeweils zugrunde gelegten Invarianzbedingungen mehr vorliegen. Wenn dieses Verfahren hinreichend erfolgreich ist, dann läßt sich der subjektive Wert des Lebens, d. h. der Wert, den die Person ihrer Lebenszeit beimißt, bestimmen. Dieser Wert bleibt insofern subjektiv, als er auf den Wünschen und Präferenzen der Person beruht. Da die Kohärenzforderung jedoch die subjektiven Wünsche und Präferenzen in der Regel modifiziert, kann man nach diesem Übergang schon von einem (objektiven) *Lebensinteresse* der Person sprechen.

Es ist naheliegend, nur solchen Wesen Interessen zuzuschreiben, die Wünsche haben; dennoch müssen Interessen von (manifesten) Wünschen unterschieden werden, wenn man der Logik des Sprachgebrauchs folgt. Wenn x im Interesse einer Person P ist und y notwendige Bedingung für x ist, dann ist y im Interesse von P . Gleiches gilt nicht für Wünsche: Wenn P x wünscht und y notwendige Bedingung von x ist, dann hat P noch nicht notwendigerweise einen Wunsch nach y . Im Sprachgebrauch wird allerdings auch sorgfältig unterschieden

zwischen »ist im Interesse von« und »hat ein Interesse an«. Während »x ist im Interesse von P« nur in einer sehr losen Beziehung zu manifesten Wünschen von P steht – die Behauptung »x ist im Interesse von P« legt in keiner Weise darauf fest, P konkrete manifeste Wünsche zuzuschreiben –, scheint »P hat ein Interesse an x« unter normalen Bedingungen zu implizieren, daß P den Wunsch hat, daß x realisiert wird. Der Übergang von subjektiven Wünschen zu objektiven Interessen wird durch Umsetzung angemessener Kohärenzbedingungen vollzogen, die wenigstens zu einem Teil in Gestalt der modernen rationalen Entscheidungstheorie vorliegen.

In der ethischen Perspektive des angemessenen Umgangs mit menschlichem Leben müssen der *intrapersonelle* und der *interpersonelle* Aspekt unterschieden werden. Für manche Ethiken deontologischen Typs stellen sich Fragen der richtigen Lebensführung nicht im Rahmen der ethischen Analyse, während die antike Ethik die Bestimmung des guten Lebens zum Ausgangspunkt der Moraltheorie nahm (das gilt besonders für Aristoteles, aber auch für Epikur und die Stoa, hingegen nur eingeschränkt für Platon). Der Umgang mit dem eigenen Leben mag aus einem modernen Verständnis heraus für sich genommen moralisch beliebig erscheinen. Sobald die Interessen anderer Personen – etwa Angehörige und speziell Kinder – in den Blick kommen, entstehen Verantwortlichkeiten, die sich auch auf Entscheidungen beziehen, die die eigene Lebensdauer beeinflussen können. Wenn wir zunächst von der *interpersonellen* Verantwortungsdimension absehen, scheint es, daß äußere Intervention bei Entscheidungen, die die Lebensdauer einer Person betreffen, nur in zwei Fällen zulässig ist. Der erste Fall liegt vor, wenn die manifesten Wünsche einer Person ihren eigenen Interessen eklatant (und im Falle ihres Ablebens unwiderruflich) zuwiderlaufen. Eine Situation dieser Art wäre z. B. gegeben, wenn eine Jugendliche sich aus Liebeskummer töten möchte. In den meisten Fällen hat ein Wunsch dieser Art Appellcharakter (Appell an denjenigen, der den Liebeskummer ausgelöst hat, zurückzukommen; Appell an den Freundeskreis, zu helfen etc.). Aber auch dann, wenn der Wunsch, sich selbst zu töten, im stillen gereift ist und nicht bloßen Appellcharakter hat, wird man doch in der Regel davon ausgehen können, daß dieser Wunsch, wenn er nicht realisiert wird, von der betreffenden Person selbst im Abstand einiger Wochen

oder Monate als unangemessen empfunden wird. Auch ohne einen stark objektivistischen Interessenbegriff, der sich etwa auf eine Konzeption des Wohlergehens stützt, wäre die Erfüllung dieses Wunsches nach Selbsttötung nicht im Interesse der Person. Es genügt, bestimmte zeitliche Invarianzbedingungen für Wünsche zu fordern, damit sie als Indikatoren für genuine Interessen gelten können. In Situationen dieser Art besteht offensichtlich eine Interventionspflicht im Interesse der betreffenden Person. Man kann hier guten Gewissens von unterlassener Hilfeleistung sprechen, wenn man in einer solchen Situation nicht alles tut, um die Selbsttötung zu verhindern.

Der zweite paradigmatische Fall einer Interventionspflicht liegt vor, wenn die Person nicht (mehr) imstande ist, ihren eigenen Wünschen entsprechend zu handeln. Die denkbaren Gründe für eine solche Unfähigkeit sind vielfältig. Sie können auf Defizite der Wahrnehmung, der Intelligenz oder des Verhaltens zurückgehen. Personen, die nicht imstande sind, sich die notwendige Medizin selbst zu verabreichen, muß geholfen werden. Personen, die nicht imstande sind, den Zusammenhang zwischen Mitteleinnahme und eigenem Überleben nachzuvollziehen, darf ein Mittel auch zwangsweise verabreicht werden. Gleiches gilt für Personen, die etwa wegen eines schizophrenen Schubes unter Wahrnehmungsstörungen leiden.

Von diesen beiden paradigmatischen Falltypen abgesehen, gilt Vertrauensvorschuß, d. h. der Umgang mit dem eigenen Leben ist jeder (erwachsenen) Person selbst überlassen. Auch in Fällen offensichtlicher Inkohärenz der geäußerten Wünsche bestehen nur in engsten Grenzen moralische Interventionsrechte. Niemand darf Rauchern ihre Zigaretten wegnehmen, auch wenn man fest davon überzeugt ist, daß es in ihrem eigenen Interesse wäre. Rücksichtnahme auf die möglichst autonome Lebensgestaltung rechtfertigt dieses weitgehende Interventionsverbot. Autonomie der Lebensgestaltung ist auch dann von hohem Wert, wenn diese in vielen Einzelfällen zu irrationalen Entscheidungen führt. Darüber hinaus ist der Respekt vor der Eigenverantwortung ein Element *interpersoneller* Friedenssicherung. Auffassungsunterschiede hinsichtlich des richtigen Lebens können in der Regel nur diskursiv, nicht intervenierend geltend gemacht werden.

Diese letzten Feststellungen sind natürlich normativ und nicht empirisch gemeint. Allerdings entsprechen sie nicht nur meinen persönlichen moralischen Überzeugungen, sondern werden von fast allen Menschen in den uns bekannten Kulturen nicht nur der Gegenwart geteilt. Auch in der Antike galt die Fähigkeit zur eigenständigen Lebensgestaltung als ein hohes Gut. Zugleich aber war die Überzeugung weit verbreitet, daß nicht nur in einigen Grenzfällen geistiger Verwirrung, sondern generell ein Gutteil der Erwachsenen zur eigenständigen Lebensführung nicht befähigt sei und der direkten Kontrolle durch andere Personen bedürfe. Aristoteles etwa sprach von »Herrschaftsverhältnissen von Natur«, zu denen er nicht nur die Herrschaft der Eltern über die Kinder, sondern auch die des Freien über den Sklaven und des Mannes über die Frau ansah. Trotz dieser tiefgehenden anthropologischen und damit letztlich empirischen Auffassungsunterschiede ist doch auffallend, daß über große kulturelle Differenzen hinweg – und dafür könnte man auch zahlreiche Beispiele (etwa aus dem islamischen Kulturkreis) heranziehen – das Nichtinterventionsgebot unter mündigen Personen einer weit verbreiteten moralischen Einstellung entspricht. Dieses erstreckt sich auf einen weiten Bereich privater und alltäglicher Entscheidungssituationen und gilt *a fortiori* für existentielle Fragen.

Erst über den Umweg autonomiesichernder normativer Regeln wird der subjektive Wert des eigenen Lebens zugleich zur Richtschnur interpersonellen Handelns. Die Bestimmung des subjektiven Wertes hat für sich genommen keinerlei normative Kraft. Der Übergang von subjektiven Werten zu objektiven moralischen Handlungsgründen ist jedoch entgegen einer weitverbreiteten philosophischen Auffassung keineswegs obskur. Die subjektiven Wünsche einer Person konstituieren in den Grenzen, die kompatibel mit der Autarkie anderer Personen sind, gute Handlungsgründe nicht nur für die betreffende Person selbst, sondern auch für andere Personen. Daß die eigenen kohärenten Wünsche einer Person gute (objektive) Handlungsgründe konstituieren, schlägt sich u. a. darin nieder, daß andere Personen kein Interventionsrecht haben. Die Konstitution guter objektiver Handlungsgründe durch kohärente subjektive Wünsche wird begrenzt durch interpersonelle Kompatibilitätsbedingungen. Die Formulierung dieser Bedingungen, die sich im moralischen Diskurs wiederum als inter-

personell kohärent vertretbare Handlungsgründe äußern und der Realisierung eigener Wünsche einschränkende moralische Regeln auferlegen, ist das zentrale Projekt moderner philosophischer Ethik, das bis heute noch nicht zu einem befriedigenden Abschluß gebracht ist. Mangels eines insgesamt überzeugenden Modells theoretischer Ethik müssen wir uns daher in den Bereichsethiken darauf beschränken, wichtige Elemente dieser Kohärenz- und Kompatibilitätsbedingungen im Hinblick auf die jeweilige moralische Problematik zu rekonstruieren.

Das bislang erzielte Ergebnis dieser Rekonstruktion läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Es ist unter bestimmten, oben ausdifferenzierten Bedingungen sinnvoll, vom subjektiven Wert des eigenen Lebens zu sprechen. Dieser subjektive Wert kann intrapersonell skalenvariant sein, wobei diese Skalenvariabilität bezüglich einer Person sowohl finite wie transfinite Werte umfassen kann. Auch wenn einiges dafür spricht, daß einzelne Skalen inkommensurabel sind, so gibt es doch die entscheidungstheoretische Perspektive, über manifeste Präferenzen eine kohärente subjektive Bewertungsfunktion zu bestimmen, die insbesondere über probabilistische Alternativen den subjektiven Wert von Zeitspannen des eigenen Lebens umfaßt. Die in der bioethischen Diskussion viel bemühte Innenperspektive erhält so ein methodisches Fundament. Diese Innenperspektive wird aber nur vor dem Hintergrund normativer Postulate moralisch relevant.

(2) Das höchste Gewicht erhält die Innenperspektive im Rahmen einer Ethik der maximalen Autarkie. Eine solche Ethik würde den jeweils manifesten Wünschen einer Person die ausschließliche moralische Legitimationskraft zuweisen. Eine autarkistische Ethik mutiert allerdings zu einer Pseudoethik, wenn sie sich vom Konzept objektiver moralischer Handlungsgründe verabschiedet, wie es die Ethik des Egoismus tut. Die Einschränkungen und Anwendungsbedingungen des autarkistischen Prinzips müssen, wenn es denn objektive moralische Handlungsgründe konstituieren soll, so formuliert sein, daß der universelle moralische Standpunkt erhalten bleibt. Der mit einer egoistischen Ethik einhergehende Perspektivismus ist mit diesem Standpunkt unvereinbar.

(3) Es ist naheliegend, auch im Rahmen einer autarkistischen Ethik Verpflichtungen auf wechselseitige Hilfeleistungen festzuschreiben, wenn nur so die eigenen Wünsche realisiert werden können. Damit ist, wenn auch unter Umständen in relativ eng gesetzten Grenzen, eine interpersonelle Interessenabwägung erforderlich. Auch eine autarkistische Ethik muß daher subjektive Werte unterschiedlicher Personen vergleichen, was nicht nur methodische Probleme aufwirft, sondern auch einen ersten Schritt in Richtung auf Aggregationsprinzipien darstellt, deren extremste Form der Utilitarismus ist. Wenn man das Problem der minimalen Vergleichbarkeit etwa im Sinne der Feststellbarkeit der je überwiegenden – d. h. für die Wahrung einer autarken Lebensform gravierenderen – Wünsche einmal als gelöst annimmt, dann verlangt eine autarkistische Ethik, die jeweiligen manifesten Wünsche von Personen auch im Hinblick auf Entscheidungen, die die Dauer ihres eigenen Lebens betreffen, zu respektieren und gegebenenfalls zu unterstützen.

(4) Für eine autarkistische Ethik ist es daher moralisch unangemessen, Beihilfe zur Selbsttötung unter Strafe zu stellen. Auch die Tötung einer Person, die sich dieses ausdrücklich wünscht, ist im Rahmen einer autarkistischen Ethik moralisch zulässig. Personen, die unzweifelhaft den Wunsch haben zu sterben, dürfen im Rahmen einer autarkistischen Ethik auch dann nicht mit z. B. medizinischen Mitteln am Leben erhalten werden, wenn sie diesem Wunsch weder verbal noch physisch Nachdruck verleihen können. Eine autarkistische Ethik ist dagegen moralisch indifferent gegenüber Wesen, die keine Träger aktueller Wünsche sind.

(5) Da Wunschzuschreibungen zu einem gewissen Teil immer auch auf einer Reihe teils konkreter, teils abstrakter Annahmen beruhen (zu denen trivialerweise auch gehört, daß man Wunschäußerungen unter normalen Bedingungen als Indiz für das Vorhandensein eines Wunsches interpretiert), ist der Übergang von autarkistischen zu autonomistischen normativen Kriterien fließend. Wer einer schlafenden Person Wünsche zuschreibt, geht von bestimmten zeitlichen Invarianzeigenschaften aus. Gewisse zeitliche Invarianzannahmen sind aber schon bei jeder Form der intentionalen Interpretation menschlichen Handelns zwingend. Wir verstehen diejenigen Verhaltensbestandteile als Ausdruck einer Handlung,

die Erfüllung vorausgehender Intentionen sind. Handeln strukturiert qua Intentionalität das Verhalten. Je nach theoretischem Modell gehen dabei unterschiedlich starke Annahmen über die Rationalität der agierenden Person in die Betrachtung ein. Für autonomistische Kriterien ist daher nicht der je manifeste Wunsch, sondern der ganze Komplex von Absichten und Annahmen der betreffenden Person über die Zeit hinweg entscheidend, um zu bestimmen, was für diese Person gut sei.

Der Respekt vor der Autonomie einer Person verlangt daher nicht, jeden einzelnen manifesten Wunsch zu respektieren. Eine Person ist autonom nur dann, wenn sie ihr Leben im Einklang mit selbstgewählten Prinzipien, Regeln oder Maximen organisiert. Diese Strukturierung mag im Laufe der Zeit einem mehr oder weniger drastischen Wandel unterworfen sein, dennoch bleibt der ganze Komplex von Wünschen und Überzeugungen für die moralische Beurteilung relevant.

(6) Autonomistische Prinzipien lassen sich weit besser mit unseren moralischen Überzeugungen im Hinblick auf Interventionsrechte und Unterlassungspflichten im Umgang mit menschlichem Leben in Einklang bringen. Die moralische und juristische Mißbilligung der Beihilfe zur Selbsttötung oder der Tötung auf Verlangen, die moralische und juristische Pflicht, bei beabsichtigter Selbsttötung zu intervenieren etc., lassen sich als Ausdruck eines skeptischen Vorbehalts gegenüber je manifesten Wünschen interpretieren, deren Ausführung irreversible Folgen hätte. Wer sich nicht aus dem Affekt heraus töten möchte, wird Mittel und Wege finden, dies ohne die Gefahr fremder Intervention zu realisieren. Wer den wohlabgewogenen und stabilen Wunsch hat, nicht mehr zu leben, wird Mittel und Wege finden, diesen Wunsch ohne die Hilfe anderer zu realisieren. Es ist insbesondere die Asymmetrie der Entscheidungssituation, die die alltäglichen moralischen (und juristischen) Intuitionen plausibel macht. Derjenige, dessen Selbsttötung verhindert wurde, kann es sich erneut überlegen und kann gegebenenfalls seinen Wunsch, wenn er denn unverändert dabei bleibt, realisieren. Wer sich im Affekt tötet oder dauerhaft beschädigt, kann dies nicht mehr rückgängig machen.

(7) Erst in bestimmten und in der bioethischen Diskussion paradigmatisch gewordenen Grenzsituationen divergieren die Kriterien autonomistischer Ethik einerseits und der etablierten Rechtsnormen andererseits. Unsere moralischen Überzeugungen sind in diesen Grenzbereichen zu ambivalent, als daß hier der gleiche Befund gerechtfertigt wäre. Wenn eine Person in vollem Besitz ihrer geistigen Kräfte – wohlinformiert, unbeeinflusst etwa von einer depressiven Gemütsstörung – zu dem Ergebnis kommt, angesichts einer schweren und unheilbaren Krankheit nicht mehr länger leben zu wollen, aber zugleich nicht mehr in der Lage ist, diesen Wunsch zu realisieren, dann hat sie im Rahmen einer autonomistischen Ethik das Recht, darum zu bitten, daß ihr bei der Realisierung dieses Wunsches geholfen wird, und andere, die dafür in Frage kommen, haben die Pflicht, soweit sie dazu befähigt sind und soweit es nicht eigenen moralischen Überzeugungen oder eigenen Interessen eklatant widerspricht, zu helfen. Gleiches gilt für eine Person, die den kohärenten Wunsch hat, nicht weiter mit medizinischen Mitteln am Leben erhalten zu werden.

(8) Autarkistische wie autonomistische ethische Prinzipien nehmen die Wünsche der betreffenden Person zum Maßstab des moralisch Gebotenen und Erlaubten – autarkistische beziehen sich dabei auf die jeweils manifesten und autonomistische auf die kohärenten Wünsche bzw. Interessen. In beiden Fällen ist die subjektive Perspektive der betreffenden Person ausschlaggebend. Die Kriterien dieser beiden Ethikansätze bestimmen objektive moralische Gründe im Hinblick auf Entscheidungen, die die Lebensdauer betreffen, aufgrund des subjektiven Wertes, den diese Lebensdauer für die betreffende Person hat. Man könnte auch sagen, daß diese beiden Ethikansätze sich in den Grenzen, die unverzichtbare interpersonelle Kompatibilitätsbedingungen ziehen, die interne Perspektive zu eigen machen.

2. Der objektive Wert des Lebens

Die interne Perspektive wird zwangsläufig aufgegeben, wenn die moralische Beurteilung des angemessenen Umgangs mit Leben nicht von seinem subjektiven, sondern von seinem

objektiven Wert abhängig gemacht wird. Das paradigmatische Beispiel dafür ist die klassische utilitaristische Ethik. Um die Problematik einer objektiven Wertbestimmung des Lebens deutlich zu machen, befassen wir uns zunächst mit einer aus ethischer Perspektive nicht wirklich ernstzunehmenden Variante, die jedoch in der öffentlichen Diskussion eine wichtige Rolle gespielt hat, wir nennen sie die »BSP-Methode«³. Bei der Frage, ob weitere Rettungshubschrauber angeschafft werden sollen, haben findige Bürokraten folgendes Kriterium vorgeschlagen: Man bestimme den durchschnittlichen Wert, den die Rettung eines Menschenlebens durch diesen zusätzlich angeschafften Hubschrauber für die Volkswirtschaft hat. Genauer heißt dies, man berechne, welchen durchschnittlichen Beitrag die Person zum Bruttosozialprodukt leisten würde, wenn ihr Leben durch den Einsatz des Rettungshubschraubers erhalten bliebe. Die Anschaffung eines weiteren Rettungshubschraubers wäre nach diesem Kriterium dann gerechtfertigt, wenn ihre Kosten die Summe der Beiträge der durch diesen Rettungshubschrauber Geretteten nicht übersteigt. Dieses Kriterium ist die Konkretisierung einer allgemeinen Norm, die lautet: Rette eine Person dann und nur dann, wenn der Aufwand ihrer Rettung geringer ist als der zu erwartende Beitrag, den diese Person im Falle ihrer Rettung zum Bruttosozialprodukt leistet.

Nach diesem allgemeinen Kriterium wäre es moralisch verboten, das Leben verunglückter Personen zu retten, wenn anzunehmen ist, daß sie sich schon im Ruhestand befinden: Ihr Beitrag zum Bruttosozialprodukt wird negativ sein. Bei sehr jungen Menschen ist die Sachlage ebenfalls noch zweifelhaft, da die Investitionen, die aus Steuermitteln in ihre Ausbildung fließen, sehr hoch sind und in vielen Fällen ihren späteren Beitrag zum Bruttosozialprodukt übersteigen. Man könnte sogar zu der Auffassung kommen, daß im Durchschnitt die Rettung einer verunfallten Person keinerlei positiven Beitrag zum Bruttosozialprodukt mit sich bringt, da sich Produktion und Konsumtion, wenn man von Erweiterungen des volkswirtschaftlichen Kapitalstocks absieht, die Waage halten. Wenn sich Tun und Unterlassen nicht unterscheiden, würde dieses allgemeine Kriterium sogar gebieten, diejenigen Menschen zu töten, deren zu erwartender Beitrag zum Bruttosozialprodukt negativ ausfällt. Es ist eines der Rätsel im etablierten Gebrauch öffentlicher Vernunft, daß der

Vorschlag dieser Berechnungsmethode zur Anschaffung von Rettungshubschraubern meines Wissens keinen nennenswerten Widerspruch heraufbeschworen hat, während Vorschläge, unter strengen Auflagen aktive Sterbehilfe im Falle eines ausdrücklichen Wunsches des Moribunden straffrei zu stellen, Wellen der Empörung auslösen.

Es lohnt sich nicht, diesen Vorschlag einer objektiven Wertbestimmung individuellen Lebens detaillierter zu diskutieren, der Gegensatz zu einer Bestimmung des subjektiven Lebenswertes liegt auf der Hand. Die Frage ist hier nicht mehr, was aus der Perspektive der betroffenen Person heraus ihr eigenes Leben wertvoll erscheinen läßt, sondern was dieses Leben aus einer objektiven Perspektive – hier der Perspektive der Optimierung des Bruttosozialproduktes – wert ist. Der Gegensatz ist kein Gegensatz zwischen einer instrumentellen und einer nicht-instrumentellen Betrachtung. Man kann in beiden Fällen von einem instrumentellen Wert des Lebens im Hinblick auf die Realisierung bestimmter Wünsche sprechen, die erst jene Präferenzen festlegen, auf deren Grundlage wir den subjektiven Lebenswert bzw. den instrumentellen Wert des Lebens für die Größe des Bruttosozialproduktes bestimmen können. Für den klassischen Utilitarismus ist Lust (oder allgemeiner: Zufriedenheit) das einzig intrinsisch Gute und Leid (Unzufriedenheit) das einzig intrinsisch Schlechte. Die Lust-Leid-Bilanz ist der Maßstab jeder Bewertung – im paradigmatischen Anwendungsfall einer Handlung das zeitliche Integral der (zu erwartenden) aggregierten Lust-Leid-Bilanz. Danach wäre der Wert einer Lebensspanne das Gesamt an Lust und Leid, was diese Lebensspanne für die betreffende Person, aber auch für beliebige andere Personen erbringt. Wenn wir zunächst die Auswirkungen auf andere Personen ausblenden, dann wäre ein Leben von negativem Wert, wenn die noch zu erwartende Lust-Leid-Bilanz für die betreffende Person negativ ausfällt. Die Analogie zur BSP-Methode besteht darin, daß nun nicht der Beitrag zum Bruttosozialprodukt, sondern der Beitrag zur Summe aller individuellen Lust-Leid-Bilanzen den (objektiven) Wert eines individuellen Lebens bestimmt. Es macht den Kern strikt konsequentialistischer Ethik aus, daß die interne Perspektive der betreffenden Person für sich genommen moralisch irrelevant ist. Vom moralischen Standpunkt werden die Gesamtfolgen einer Handlung für alle betroffenen Personen betrachtet, die in Frage stehenden Werte (Lust-

Leid-Bilanzen) aggregiert und diejenige Handlung gewählt, bei der dieses Aggregat seinen höchsten Wert hat.⁴

Hierin besteht der tiefere Grund dafür, daß die Rede vom »Lebensrecht« im Rahmen einer strikt konsequentialistischen Ethik keinen Sinn macht und von ihren Proponenten auch ausdrücklich als ethisch irreführend abgelehnt wird. Allerdings können Rechte für indirekte Varianten des Utilitarismus eine Rolle spielen, sei es vermittelt über juridische Regeln oder über Praxisnormen, die zwischen dem ethischen Prinzip und den Erfordernissen alltäglichen Handelns angesichts begrenzter menschlicher Verarbeitungs- und Denkfähigkeiten vermitteln. Die Unterscheidung von direkten und indirekten Gründen, die gegen die Tötung einer Person sprechen, macht im Rahmen des klassischen Utilitarismus keinen Sinn. Geboten ist, was im Vergleich zu anderen Optionen das Integral der zu erwartenden Wertverteilung in der Zeit optimiert, verboten ist alles übrige, und Indifferenz besteht zwischen Handlungsoptionen, für die diese Größe gleich ist. Die Rede von einem direkten Grund, der gegen die Tötung einer Person spräche, wenn man dieser Person damit ein Übel zufügte, leitet in Wirklichkeit schon zu einem anderen Ethiktypus über, nämlich dem der individuellen Rechte und der persönlichen Autonomie, was manchen Utilitaristen, die sich dieser Redeweise bedienen, offenbar nicht bewußt ist. Der klassische Utilitarismus und der strikte Konsequentialismus generell zeichnen sich gerade dadurch aus, daß für sie die Frage, wer Träger von Werten ist, irrelevant ist.

Daran ändert auch der Übergang zum zeitgenössischen Präferenzutilitarismus nichts. Das Aggregat der Präferenzerfüllung in der Zeit wird hier zum Maß der Bewertung, und Handlungen sind dann geboten, wenn sie dieses Maß optimieren, sonst sind sie verboten. Auch formal liegt diese Strukturgleichheit von klassischem und Präferenzutilitarismus auf der Hand: In beiden Fällen wird eine Wertfunktion aufgrund der Aggregation individueller Wertfunktionen gebildet. Im einen Falle sind diese individuellen Wertfunktionen individuelle Lust-Leid-Bilanzen in der Zeit und im anderen Falle individuelle Präferenzerfüllungsbilanzen. Die entscheidungstheoretische Präzisierung des Präferenzutilitarismus erlaubt es dabei, von bloßen Präferenzen zu subjektiven Wertfunktionen überzugehen, die bei

Zugrundelegung eines Maßes interpersoneller Vergleichung die Bildung einer Aggregatfunktion erlauben.

Ein Unterschied fällt allerdings ins Auge: Präferenzen richten sich vielfach auf zukünftige Zustände und Ereignisse. Der Tod einer Person macht diese Präferenzen, die zum Zeitpunkt der Tötung bestanden, zunichte, d. h. er macht ihre Erfüllung unmöglich. Die Lust-Leid-Bilanz ist daher punktuell. Zu einem bestimmten Zeitpunkt ist die Person in einem bestimmten Maße zufrieden oder unzufrieden, und wenn sie nicht mehr lebt, macht die Zuschreibung eines Zufriedenheitsstatus keinen Sinn mehr.

Dieser Unterschied ist von Präferenzutilitaristen herangezogen worden, um ein direktes *Prima-facie*-Tötungsverbot ableiten zu können. Allerdings ist dieser Schluß ein klares *non sequitur*. Die Tötung einer Person bringt ihre Lust-Leid-Bilanz mit dem Zeitpunkt der Tötung auf Null. Unter normalen Umständen heißt dies, daß ein sich über die sonst zu erwartende Lebensspanne stetig vergrößerndes individuelles Wertintegral nicht realisiert wird. Dies ist ein guter *Prima-facie*-Grund, der im Rahmen des klassischen Utilitarismus gegen die Tötung einer Person spricht. Das Analogon im Rahmen des Präferenzutilitarismus stellt das Integral der individuellen Präferenzbefriedigung in der ohne die Tötung noch zu erwartenden Zeitspanne dar. Wenn das Maß der Bewertung in beiden Fällen auch unterschiedlich ist, so ist die normative Schlußfolgerung jedoch völlig analog. In beiden Fällen gibt es einen guten *Prima-facie*-Grund für ein Tötungsverbot von lust- und leidfähigen Wesen einerseits und präferenzfähigen Wesen andererseits unter normalen Umständen. Die Tatsache, daß es zu einem gegebenen Zeitpunkt Präferenzen gibt, deren Erfüllung erst für die Zukunft erstrebt wird, spielt keine Rolle, da diese Präferenzen in der Gesamtabwägung der Präferenzbefriedigungsintegrale in der Zeit aufgegangen sind. Wenn jedoch die Meinung vertreten wird, nur diejenigen Präferenzen, die zum Zeitpunkt der möglichen Tötungshandlung bestehen und deren Erfüllung für die Zukunft erstrebt wird, seien für eine direkte moralische Abwägung relevant, dann stünde ein generelles Tötungsverbot unter normalen Bedingungen im Rahmen des Präferenzutilitarismus auf einem weit schmaleren Fundament als dies im klassischen Utilitarismus der Fall ist, denn dann spielte nur ein

winziger Bruchteil der bewertungsrelevanten Präferenzen eine Rolle, während im klassischen Utilitarismus immer das gesamte Wertintegral in der ansonsten noch zu erwartenden Lebensspanne herangezogen werden müßte. In diesem Falle wäre das *Prima-facie*-Tötungsverbot für empfindungsfähige Wesen im klassischen Utilitarismus wesentlich stärker begründet als das *Prima-facie*-Tötungsverbot für Personen (Wesen, die auf Zukunft gerichtete Präferenzen haben) im Präferenzutilitarismus. Die Auffassung, geheimes, schmerzfreies Töten von empfindungsfähigen Wesen sei im klassischen Utilitarismus kein Unrecht, während es im Präferenzutilitarismus unter normalen Bedingungen ein Unrecht darstelle, läßt sich nicht aufrechterhalten. Sofern klassischer und Präferenzutilitarismus das Aggregationsprinzip (vgl. Kap. »Theoretische und angewandte Ethik«) akzeptieren, ist auch die These, es bestünde im Präferenzutilitarismus ein direkter Grund für ein Tötungsverbot, während es im klassischen Utilitarismus nur einen indirekten gäbe, nicht zu halten. Man kann sich dies auch in anderer Weise dadurch klarmachen, daß man als verbindendes Element zwischen Präferenzutilitarismus und klassischem Utilitarismus den Interessenbegriff heranzieht und Interessen für Personen im Maß der Präferenz Erfüllung (wobei an diese Präferenzen gewisse Kohärenzbedingungen angelegt werden) und für Nicht-Personen, aber empfindungsfähige Wesen im Maß der Lust-Leid-Bilanz erfaßt. Interessen wären dann in beiden Utilitarismusvarianten quantitativ durch individuelle Nutzenfunktionen bestimmbar und das Maß des moralisch Richtigen in der üblichen Weise durch den Gesamterwartungsnutzen repräsentiert.

Nun gibt es gute Gründe, den von konsequentialistischen Ethiken behaupteten Zusammenhang zwischen moralischer Handlungsverpflichtung und -bewertung aufzulösen. Zum Beispiel kann man aufgrund der Zuschreibung individueller Interessen individuelle Rechte postulieren und diese zu einschränkenden moralischen Bedingungen unserer Handlungsfreiheit machen. Wir kommen auf diese im Kern deontologischen Vorschläge im Umgang mit menschlichem und nichtmenschlichem Leben unten noch zu sprechen. Hier sind die utilitaristischen Vorschläge zur Bestimmung des Lebenswertes gerade deshalb genauer zu

prüfen, weil diese Bestand haben könnten, auch wenn das utilitaristische Prinzip der moralischen Verpflichtung unhaltbar wäre.

Gänzlich unplausibel erscheint mir die präferenzutilitaristische These, daß der Wert des Lebens zu einem bestimmten Zeitpunkt von der Anzahl und der Intensität der auf die Zukunft gerichteten Präferenzen abhängt. Manche Personen leben in starkem Maße auf die Zukunft gerichtet. Sie verfolgen nähere und fernere Ziele, ja in pathologischen Fällen wird die jeweilige Gegenwart der Zukunft so stark untergeordnet, daß das gesamte Handeln zu jedem beliebigen Zeitpunkt in der Hoffnung auf zukünftige Gratifikationen instrumentalisiert wird. Warum sollte das Leben einer solchen Person einen höheren Wert haben als das einer in sich ruhenden und mit sich selbst zufriedenen, die die jeweiligen Anforderungen des Alltags aus einer intrinsischen und auf den jeweiligen Zeitpunkt bezogenen Wertschätzung heraus erfüllt und die unerfüllten Projektionen in die Zukunft kleinhält? Es ist nicht plausibel, daß die Stärke des *Prima-facie*-Tötungsverbot mit der Unzufriedenheit der Person mit ihrem gegenwärtigen Lebenszustand zunimmt.

Plausibler erscheint da das Bewertungsmaß des klassischen Utilitarismus. Es mag in der Tat stark hedonistisch orientierte Menschen geben, die den Wert ihres Lebens in Lusteinheiten messen. Für andere Menschen allerdings ist eine Lebensphase, die von Schmerzen geprägt war, die durch Lustgefühle nicht ausgeglichen wurden, nicht notwendigerweise wertlos. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß eine rationale Person im Rückblick äußert: »Ich wäre lieber tot gewesen während dieser Zeit«, auch wenn sie lieber anders gelebt hätte. Für die meisten Menschen und einige Ethiker gibt es neben der Lust-Leid-Bilanz viele andere intrinsisch relevante Dinge im Leben. Nicht alle diese Dinge sind an die Erfahrungsbedingung gekoppelt, d. h. beziehen ihren subjektiven Wert daraus, daß die betreffende Person sie erfährt. Manchen erscheint die Ausbildung der eigenen Begabungen auch dann als etwas Gutes, wenn diese mit Schmerzen und Entbehrungen verbunden ist. Manchen Menschen sind tiefe Gefühle wichtiger als angenehme. Manche opfern einen Teil ihrer Lebenskraft für Dinge, von denen sie »nichts haben«. Es spricht viel dafür, daß die wenigsten Menschen Hedonisten sind.

Es gibt einen Gesichtspunkt, unter dem die Zuschreibung eines objektiven Wertes individuellen Lebens nicht sinnlos erscheint. Wenn wir neben Lust – wie George Edward Moore – auch Freundschaft oder Bildung intrinsischen Wert zuschreiben, dann stellt sich die Frage, ob individuellem Leben nicht neben einem subjektiven instrumentellen Wert zur Erfüllung von Präferenzen und Wünschen auch ein objektiver intrinsischer Wert zuschreiben ist. Wenn eine uns nahestehende Person gestorben ist, dann können wir, z. B. wenn diese unter einer schweren schmerzhaften Krankheit gelitten hat, der Auffassung sein, daß es für sie das subjektiv Beste sei, und dennoch bedauern, daß es diese Person nicht mehr gibt. In vielen Fällen wird dieses Bedauern egoistisch motiviert sein: Man vermißt, daß es die Gespräche mit ihr nicht mehr gibt, gemeinsame Projekte nicht fortgeführt werden können, der Freundeskreis zerfällt. Dies scheint aber nicht die einzige mögliche Motivation zu sein. Wenn jemand gestorben ist, dann ist damit eine unersetzliche, unerforschlich komplexe subjektive Welt untergegangen, reich an Erinnerungen und Erfahrungen, faszinierend in ihren Spannungen und Harmonien, vielfältig in ihren Ausdrucksformen. Man kann die Zerstörung eines wertvollen Gemäldes auch dann bedauern, wenn man es nie zu Gesicht bekommen hat. Um so mehr kann man die unwiderrufliche Zerstörung der subjektiven Welt eines Sterbenden bedauern. In beiden Fällen ist die natürlichste Erklärung, daß wir dem Gemälde und der subjektiven Welt einen objektiven intrinsischen Wert zuschreiben, so wie wir in den Fällen, in denen wir etwas um seiner selbst willen erstreben, dies deshalb tun, weil wir glauben, daß es objektiv erstrebenswert sei.

Das moralische Tötungsverbot ist auch Ausdruck des Respekts vor den subjektiven Welten, die andere Individuen repräsentieren. Wären diese subjektiven Welten punktuell, d. h. bestünde zu verschiedenen Zeitpunkten kein Zusammenhang zwischen ihnen, dann wäre es immer noch möglich, ihnen je einzeln einen intrinsischen Wert zuzusprechen. Im Extremfall der völligen Zusammenhanglosigkeit würden die subjektiven Welten jeweils von einem Zeitpunkt zum anderen verschwinden und neu entstehen. Erst wenn man von der Fortexistenz einer subjektiven Welt in einer Person sprechen kann, wenn zwischen der subjektiven Welt der Vergangenheit und der Zukunft ein Zusammenhang besteht, der durch Erinnerungen,

Handlungsstrategien, Projekte und Bindungen mitgeprägt, wenn nicht konstituiert ist, gewinnt dieser Respekt vor dem intrinsischen Wert der Person und ihrem Leben das volle Gewicht, das wir im Rahmen unserer normativen Überzeugungssysteme beimessen. Erst in diesem Rahmen spielen auf die Zukunft gerichtete Präferenzen eine gewisse, wenn auch nicht die zentrale Rolle.

3. Eine deontologische Perspektive

Wenn eine Person den Wunsch ausspricht, getötet zu werden, dann kann dieser Wunsch Indiz dafür sein, daß die zu erwartende zukünftige subjektive Welt aus der Innenperspektive als nicht mehr wünschenswert erscheint. Daraus folgt nicht zwingend, daß es nicht (objektiv) wünschenswert sei, daß diese subjektive Welt fortbesteht. Im Rahmen einer autonomistischen Ethik ist es daher denkbar, daß man diesem Wunsch nachkommt, ja darüber hinaus, daß man es für moralisch geboten hält, unter bestimmten Bedingungen einem Wunsch dieser Art nachzukommen, obwohl man es bedauert, daß dieser Wunsch besteht. Man könnte sogar zugleich widerspruchsfrei die Überzeugung haben, daß es *ceteris paribus* (objektiv) besser wäre, wenn diese Person den Tötungswunsch nicht hätte. Ich spreche hier bewußt nicht davon, daß es besser gewesen wäre, sie hätte diesen Wunsch nicht *geäußert*, da der Respekt vor der Autonomie der Person ein Respekt vor ihren Wünschen und nicht vor ihren Wunschäußerungen ist, auch wenn erst diese den Anlaß zum Handeln geben mögen. Der Respekt vor der Autonomie der Person kann sich etwa darin äußern, daß man einer Person das moralische Recht zuschreibt, ihrem Leben zu einem frei gewählten Zeitpunkt ein Ende zu setzen, ohne daß man damit eine Beurteilung abgibt über den Wert des Weltzustandes, in dem diese Person lebt, im Vergleich zu dem Wert desjenigen Weltzustandes, in dem diese Person nicht lebt. Ich kann insofern bedauern, daß eine Person ihrem Leben ein Ende gesetzt hat, obwohl mir daraus keine Nachteile entstanden sind etc. und obwohl ich das moralische Recht auf Selbsttötung anerkenne.

Im Rahmen einer deontologischen Analyse überträgt sich der Wert von Zuständen nicht direkt (über Optimierungskriterien) auf Handlungsverpflichtungen und Verbote.

Völlig unabhängig von der Theorie des Lebenswertes lassen sich moralische Kriterien des angemessenen Umgangs mit Leben vertreten. Diese Kriterien können – entgegen einer verbreiteten konsequentialistischen Voreingenommenheit – völlig oder weitgehend unabhängig von Wertbestimmungen bleiben. Ein drastisches Beispiel mag hier zum Verständnis hilfreich sein: Wenn ich der Auffassung bin, daß Foltern von Staats wegen moralisch unzulässig sei, dann folgt daraus nicht, daß ich dem Vorgang des Folterns einen bestimmten Unwert beimesse. Würde man ein moralisches Verbot der Folter von Staats wegen konsequentialistisch rekonstruieren, indem man jedem Akt staatlicher Folter einen bestimmten Unwert beimißt, der unter normalen Bedingungen von den potentiellen positiven Folgen (zuverlässigere Aufdeckung bestimmter Verbrechen, Verhinderung von Folgestraftaten etc.) nicht aufgewogen wird, dann wäre man gezwungen, einen einzelnen Akt der Folter – *ceteris paribus* – dann zu befürworten, wenn damit mehrere oder schwerwiegendere Akte verhindert werden könnten. Der Sinn eines Verbots der Folter besteht aber gerade darin, daß es Einschränkungen für zulässiges Handeln auferlegt und Abwägungsprozessen bestimmter Art einen Riegel vorschiebt. Ein zweites Beispiel: Wenn Personen das Recht auf freie Meinungsäußerung haben, dann läßt sich dieses Recht nicht konsequentialistisch so rekonstruieren, daß ein möglichst großer Umfang freier Meinungsäußerungen möglich sein soll, denn dies würde implizieren, daß im Einzelfall das Recht auf freie Meinungsäußerung unterbunden werden kann, wenn dadurch in einer Mehrzahl anderer Fälle dieses Recht erst gesichert wird. Ebenso ist es moralisch unzulässig, eine unbeteiligte, unschuldige Person zu ermorden, um von einer Mehrzahl von Morden abzuschrecken, etc.

In der deontologischen Analyse entkoppeln sich moralische Verpflichtungen und Wertbetrachtungen, ohne daß damit gesagt ist, daß Wertbetrachtungen moralisch irrelevant werden, wie es radikale Varianten deontologischer Ethik behaupten. Eine Ethik der Rechte läßt sich nicht angemessen in eine Ethik der Werte transformieren. Die Frage nach dem Wert

des Lebens gewinnt erst dann ihre Dringlichkeit, wenn die ethische Analyse im Rahmen des Konsequentialismus bleibt. Nicht-konsequentialistische Ethiken können die Frage nach dem Wert des Lebens weitgehend unbeantwortet lassen und doch für konkrete normative Kriterien im Umgang mit menschlichem und außermenschlichem Leben plädieren.

Die Zuschreibung individueller Rechte spielt eine zentrale Rolle in unseren normativen Überzeugungssystemen. Deontologische Ethiker wie Kant oder Dworkin markieren über das System individueller Rechte einen Konsensbereich moralischer Überzeugungen, der durch kategorische Verbote konstituiert ist. Im Gegensatz dazu stehen Fragen der Bewertung, die stärker an kulturelle Traditionen und individuelle Lebensformen gebunden sind und daher nicht im gleichen Maße normative Verbindlichkeit beanspruchen können. Individuelle Rechte sind begrifflich und normativ sowohl mit Interessen wie mit Willensäußerungen verknüpft. Es erscheint sinnlos, Entitäten, die keine Interessen haben, moralische Rechte zuzuschreiben. Individuelle Rechte stecken einen Freiheitsspielraum ab, für den ein Interventionsverbot besteht.

Es ist hier nicht möglich, aber auch nicht nötig, detaillierter auf unterschiedliche Typen individueller Rechte einzugehen, es genügt, darauf hinzuweisen, daß man das normative Prinzip eines individuellen Lebensrechtes vertreten kann, ohne sich damit zugleich auf eine bestimmte Theorie des Wertes individuellen Lebens festzulegen. Individuelle Abwägungen zwischen Lebensspanne und anderen Gütern können zu einer Theorie des subjektiven Lebenswertes unter bestimmten Bedingungen, auf die wir oben eingegangen sind, ausgebaut werden. Es entspricht jedoch einer konsequentialistischen Voreingenommenheit, d. h. einer ganz spezifischen Auffassung, die nur im Rahmen einer bestimmten und tatsächlich zahlreichen Einwänden ausgesetzten ethischen Konzeption plausibel ist, aus dieser Werttheorie zugleich den ganzen Komplex normativer Beurteilungen zu gewinnen.

Wer versucht, eine kohärente ethische Position auf der Grundlage einer Zuschreibung individueller Rechte zu entwickeln, macht sich zwar in seinem normativen Urteil unabhängig von Fragen des Lebenswertes, ist aber auf ein wesentliches Element autonomistischer Ethik festgelegt, das darin besteht, daß Personen, denen individuelle Rechte zugeschrieben werden,

die Freiheit haben, auf ihre Beachtung zu verzichten. Genauer: Ein Recht auf x zu haben impliziert bei anderen die Pflicht, alles zu unterlassen, was dazu führen könnte, daß der Wunsch dieser Person nach x nicht erfüllt wird. Praktisch relevant werden Rechte erst durch Wünsche bzw. Wunschäußerungen. Eine Ethik der Rechte kann daher in höherem Maße als teleologische Konzeptionen die Frage des Erstrebenswerten offenlassen und sich auf eine Abgrenzung derjenigen individuellen Freiheitsspielräume beschränken, die für eine autonome Lebensgestaltung notwendig sind. Man kann der Auffassung sein, daß das individuelle Lebensrecht in dem Sinne einen kategorischen Charakter habe, daß es gegen andere Güter nicht abwägbar sei (das Notwehrrecht fällt damit unter eine Kategorie, bei der Leben nicht gegen andere Güter abgewogen wird). Man mag ein solches kategorisches Lebensrecht als Ausdruck der Unantastbarkeit menschlichen Lebens (*sanctity of life*) interpretieren, es wäre allerdings ein Trugschluß, daraus abzuleiten, daß Abwägungen zwischen Lebenszeit und anderen Gütern, wie z. B. Schmerzfreiheit, deswegen unzulässig wären. Die deontologische Auffassung von der Unantastbarkeit menschlichen Lebens, wie sie in unserem Rechtssystem und unseren normativen Überzeugungen tief verankert ist, legt weder auf Lebensverlängerung um jeden Preis noch auf ein Verbot der Abtreibung fest, und sie schließt weder passive noch aktive Sterbehilfe moralisch aus.

Anmerkungen

¹ Vgl. bes. Kap. »Medizinethik« (Abschn. 5) in diesem Band.

² Es ist hier nicht der Ort, dies im einzelnen durchzuführen. Wer sich näher für dieses Verfahren interessiert, findet in dem von mir herausgegebenen Band »Praktische Rationalität« eine ausführliche Darstellung unterschiedlicher entscheidungstheoretischer

Methoden und insbesondere ihrer ethischen Anwendung. Im Kap. »Theoretische und angewandte Ethik« sind die Bedingungen aufgeführt.

³ »BSP« steht für »Bruttosozialprodukt«.

⁴ Für eine detailliertere Analyse vgl. J. Nida-Rümelin: *Kritik des Konsequentialismus*. München/Wien 1993 (Studienausgabe 1995).

Literatur

Um den Gedankengang nicht zu unterbrechen, wurde im Text auf Literaturverweise verzichtet. Zum Ausgleich ist diese Liste wichtiger Literatur zum Thema teilweise kommentiert.

Birnbacher, D.: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart 1995.

Birnbacher vertritt zwar eine konsequentialistische Ethikkonzeption, für die die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen im allgemeinen als moralisch irrelevant gilt. Dennoch zeigt sich im Verlauf der Argumentation, daß einige Differenzierungsgründe auch aus konsequentialistischer Sicht ernstzunehmen sind (vgl. insbes. Kap. 8). Für die Frage, ob es Fälle gebe, in denen Sterbenlassen und Töten unterschiedlich zu beurteilen seien, ist diese Analyse wichtig (diese Übertragung leistet Birnbacher in Kap. 10).

Dworkin, G.: *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge 1988.

Dworkin entwickelt hier die moralischen Grundlagen einer autonomistischen Ethik, die bei der Frage des moralisch angemessenen Umgangs mit menschlichem Leben unseren Intuitionen am nächsten ist.

Dworkin, R.: *Lives Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York 1993. Dt.: *Die Grenzen des Lebens*. Reinbek bei Hamburg 1994.

Dworkins Befriedungsvorschlag bioethischer Auseinandersetzungen beruht auf einer deontologischen Rekonstruktion der moralischen Problematik im Umgang mit menschlichem Leben. Trägern von Interessen werden individuelle Rechte zugeschrieben, die weder gegeneinander aufgewogen werden dürfen noch sich in Optimierungskriterien zusammenfassen lassen, die vielmehr kategorische Einschränkungen menschlichen Handelns auferlegen, die juridisch sanktioniert sind. Das individuelle Lebensrecht und das Recht auf körperliche Unversehrtheit dürfen bei natürlichen Personen nicht eingeschränkt werden. Föten kommen diese Rechte nicht zu, damit ist über den Wert ihres Lebens jedoch noch nichts ausgesagt.

Glover, J.: *Causing Death and Saving Lives*. Harmondsworth 1977.

Harris, J.: *The Value of Life*. London 1985.

Hoerster, N.: *Abtreibung im säkularen Staat*. Frankfurt a. M. 1991.

Obwohl Hoerster kein Utilitarist, ja nicht einmal Konsequentialist ist, bewegt sich seine Argumentation im wesentlichen in den Bahnen Tooleys und Singers. Eine gewisse Abweichung ergibt sich durch die Zuschreibung eines objektivierten Überlebensinteresses, das auch bei beliebigen zukunftsbezogenen Wünschen und in einem geringen Maße auch bei gegenwartsbezogenen Wünschen, wie sie für höhere Tiere charakteristisch sind, vorliegt (vgl. bes. Kap. 4 und 6).

Hoerster, N.: *Sterbehilfe im säkularen Staat*. Frankfurt a.M. 1998.

Höffe, O.: *Sittlich-Politische Diskurse. Philosophische Grundlagen – Politische Ethik – Biomedizin*. Frankfurt a. M. 1981.

Höffe befaßt sich im dritten Teil (Kap. 9–11) mit bioethischen und medizinethischen Fragen. Für die Thematik dieses Kapitels ist der Abschnitt 11.2 einschlägig.

Kamm, F.: *Morality, Mortality (Vol. I & II)*. Oxford 1993 & 1996.

Kuhse, H./Singer, P.: *Bioethics. An Antology*. Oxford 1999.

Leist, A.: *Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung*. Frankfurt a. M./New York 1990.

Im Gegensatz zu Tooley (1983), Glover (1977), Harris (1985) und Singer (1979) stützt Leist sich bei seiner Argumentation zur moralischen Beurteilung von Abtreibung nicht auf den Personenbegriff. Statt dessen wird die Konzeption eines übergreifenden Lebensinteresses eingeführt (vgl. Kap. V), die sich die objektivistischen Merkmale des Interessenbegriffs im Gegensatz zum Wunschbegriff zunutze macht und sich damit gegen eine Theorie vom Wert des Lebens wendet, die sich ausschließlich auf aktuelle Wünsche bezieht. Zugleich hält Leist im Gegensatz zu Nagel (1979) an einer subjektivistischen Konzeption menschlichen Wohls fest.

Leist, A. (Hg.): *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*. Frankfurt a. M. 1990.

Dieser Band stellt in deutscher Übersetzung wichtige philosophische Positionen zur Frage des moralisch angemessenen Umgangs mit menschlichem Leben zusammen.

Lenzen, W.: *Liebe, Leben, Tod*. Stuttgart 1999.

McMahan, J.: *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. New York 2002.

Meggle, G.: Euthanasie und der Wert eines Lebens. In: *Grazer Philosophische Studien. Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie* 41 (1991), S. 207–223.

Nagel, Th.: *Mortal Questions*. Cambridge 1979. Dt.: *Über das Leben, die Seele und den Tod*. Königstein/Ts. 1984.

Kap. 1 (»Death«) untersucht die Frage, inwiefern der Tod für uns ein Übel sei. Aber auch die Kap. 8, »Equality«, 9, »The Fragmentation of Value«, und 14, »Subjective and Objective«, enthalten Argumente, die für diese Thematik wesentlich sind.

Ochsmann, R. (Hg.): *Lebens-Ende*. Heidelberg 1991.

Pauer-Studer, H.: Peter Singer on Euthanasia. In: *The Monist* 76 (1993).

Pfordten, D. v. d.: Gibt es Argumente für ein Lebensrecht des Nasciturus? In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990a), S. 69–82.

D. v. d. Pfordten kritisiert die Auffassung Norbert Hoersters.

Reiman, J.: *Abortion and the Ways We Value Human Life*. Lanham 1999.

Schreiber, H.: *Das gute Ende*. Reinbek bei Hamburg 1996.

Singer, P.: *Practical Ethics*. Oxford 1979, ²1993. Dt.: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984, ³1999.

In Kap. 4 setzt sich Singer ausführlich mit der Frage auseinander, weshalb und unter welchen Bedingungen Töten verwerflich sei, und kommt zu dem Ergebnis, daß dies nur für Wesen gelte, die Wünsche hinsichtlich ihrer eigenen Zukunft haben. Tiere, die keinen Personenstatus haben (Kap. 5), dürften aus moralischer Sicht (schmerzlos) getötet werden, ebenso wie Föten oder Mitglieder der Spezies homo sapiens ohne Personenstatus (Kap. 5 und 6). Im Kap. 7 zur Euthanasie spielt die Zurückweisung der moralischen Relevanz des Unterschiedes von Tun und Unterlassen eine wichtige Rolle, da damit aktive und passive Euthanasie sich in moralisch relevanter Weise nicht unterscheiden.

Singer, P.: *Rethinking Life and Death*. Oxford 1994.

Steinvorth, U.: Euthanasie und die Rechte von Menschen. Zu Meggles Euthanasie-Aufsatz. In: *Grazer Philosophische Studien. Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie* 41 (1991), S. 225–233.

Tooley, M.: *Abortion and Infanticide*. Oxford 1983.

Die zentralen Argumente sind in einem Aufsatz von Tooley von 1972 mit demselben Titel (erschienen in *Philosophy and Public Affairs* 2 [1972]) entwickelt worden und haben die weitere Diskussion mit ihrer Verkoppelung von Personenstatus und Unzulässigkeit von Tötung stark beeinflusst. Die Zulässigkeit von Abtreibung ergibt sich daraus, daß Föten keine Personen sind; da aber auch Neugeborene zumindest in den ersten Lebenswochen noch keine Personen seien, ist auch Kindstötung moralisch unter bestimmten Bedingungen zulässig. Diese Verknüpfung prägt auch die Argumentation von Glover, Harris und Singer.

Velleman, D.: A Right of Self-Termination? In: *Ethics* 109 (1999), S. 606–628.

Williams, B.: *Problems of the Self*. Cambridge 1973. Dt. *Probleme des Selbst*. Stuttgart 1978.

Für diese Thematik wichtig sind insbesondere die Überlegungen Williams' zur Rolle der Zukunft für das Selbst (Kap. 4), das Verhältnis von Personen und Körpern (Kap. 5) und die

gelegentlich etwas launigen Argumente für die These, daß Unsterblichkeit ein Übel sei (Kap. 6).

Wolf, J.-Cl.: Sterben, Tod und Tötung. In: *Praktische Philosophie*. Hg. Kurt Bayertz, Reinbek bei Hamburg 1991.

Wolf bietet hier einen knappen Überblick. Die eigene Stellungnahme ist zum einen dezidiert konsequentialistisch (vgl. Abschn. 3.2.), zum anderen wird in 3.4. dafür plädiert, die interne Lebensbewertung als autoritativ anzuerkennen, und damit der Standpunkt einer autarkistischen oder zumindest autonomistischen Ethikkonzeption, die nicht strikt konsequentialistisch sein kann, eingenommen.

Kastenbaum, R. (Hg.): Death and Dying. In: *The Monist* 76 (1993), Nr. 2.

Mit einer Kontroverse zwischen Herlinde Pauer-Studer und Peter Singer sowie Helga Kuhse, die sich speziell um die moralische Rechtfertigung von Euthanasie, aber auch um die Rezeption Singerscher Auffassungen in Deutschland dreht, und Beiträgen zur Philosophie des Todes von Walter Glannon, Piers Benn, Joseph Amato und Robert Kastenbaum.

Für weitere Literaturhinweise vgl. auch Kapitel »Medizinethik« in diesem Band.